



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Siekte en Gebrokenheid
Teenoor
Genesing en Restourasie in Johannes

Deur

Jacobus Kok
98086431

Voorgelê ter gedeeltelike vereistes vir die graad

Philosophiae Doctor

Universiteit van Pretoria
Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap

Promotor: Prof. J. G. van der Watt

Pretoria
April 2008



INHOUDSOPGAWE

ERKENNING.....	v
OPSOMMING/SUMMARY.....	vii

HOOFSTUK EEN INLEIDING

•1.1. VERWYSINGSRAAMWERK EN PROBLEEMSTELLING.....	2
1.1.1. VERWYSINGSRAAMWERK.....	2
1.1.2. PROBLEEMSTELLING.....	4
•1.2. NAVORSINGSGAPING.....	14
1.2.1. WAT WORD ONDERSOEK EN HOE IS DAAR TOT HIERDIE KEUSE GEKOM?.....	14
•1.3. BASIESE BEGRIPPE EN DEFINISIES.....	15
1.3.1. SICKNESS AS SAMBREELTERM VIR DISEASE EN ILLNESS.....	15
•1.4. HIPOTESE.....	18
•1.5. NAVORSINGSMETODOLOGIE.....	19
•1.6. HERMENEUTIESE BENADERING.....	26
1.6.1. HERMENEUTIEK AS KOMMUNIKASIE DINAMIEK.....	26
1.6.2. DIE JOHANNESVANGELIE AS VERTELTEKS.....	31
•1.7. ANALITIESE PROSES: EKSEGETIESE METODOLOGIE.....	35
•1.8. RELEVANSIE VAN DIE NAVORSING?.....	35
1.8.1. DIE BEHOEFTE AAN GENESING EN REKONSILIASIE IN DIE GLOBAL DORP.....	35
•1.9. VERLOOP VAN DIE NAVORSING.....	38
AFDELING 2.....	40
EKSEGETIESE STUDIE VAN GEÏDENTIFISEERDE TEKSTE IN JOHANNES WAT MET SIEKTE EN GENESING IN VERBAND STAAN.....	40

HOOFSTUK TWEE AGTERGROND EN ORIËTERING

•2.1. INLEIDING.....	41
•2.2. DIE LEKSIKALE BETEKENIS VAN DIE LEKSEME.....	41
2.2.1. DIE SEMANTIESE BETEKENIS VAN SIEKTE EN GESONDHEID.....	41
•2.3. OPSOMMING VAN EN KOMMENTAAR OP LOUW EN NIDA EN ANDER WOORDEBOEKE SE KATEGORISERING.....	47
•2.4. DIE ROL VAN WONDERTEKENS IN JOHANNES.....	50
•2.5. GESELEKTEERDE GENESINGS-TEKSTE UIT JOHANNES.....	55
•2.6. DIE MAKROSTRUKTUUR VAN DIE JOHANNESVANGELIE.....	56
2.6.1. KOMMENTAAR OP DIE MAKROSTRUKTUUR.....	57
•2.7. DIE AGTERGROND EN KONSEPTUELE RAAMWERK WAARTEEN JOHANNES SE TEKS GELEES KAN WORD.....	58
2.7.1. INLEIDING.....	58
2.7.2. AGTERGROND EN KONSEPTUELE RAAMWERK.....	59

HOOFSTUK DRIE DIE GENESING VAN DIE REGERINGSAMPTENAAR SE SEUN 'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:43-54

3.1. MAKRO-ANALISE VAN JOHANNES 4:43-54.....	63
3.1.1. DIE POSISIONERING VAN DIE TEKS IN DIE KONTEKS VAN DIE GEHEEL.....	63
3.1.2. 'N ANALISE VAN DIE OPBOU VAN JOHANNES 4:43-54.....	65
3.2. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 4:43-54.....	68
Krisis situasie.....	73
Aanloop tot die transformasie interaksie.....	85
Transformasie interaksie.....	88
Reoriëntasie en Representasie van Realiteit met gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God 99	
3.3. •SAMEVATTING EN OPSOMMING.....	108



HOOFSTUK VIER
DIE GENESING VAN DIE LAM MAN
'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES
5:1-9 IN DIE KONTEKS VAN 1-47

•4.1. MAKRO-ANALISE VAN JOHANNES 5:1-47.....	112
4.1.1. POSISIONERING VAN DIE TEKS IN DIE KONTEKS VAN DIE GEHEEL	112
4.1.2. ANALISE VAN DIE OPBOU VAN DIE TEKS	115
•4.2. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 5:1-9	117
4.2.1. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:1-4	117
Jerusalem as sentrum van die sosioreligieuse sisteem	119
Krisis situasie: Lewenssituasie van dood	124
Jesus genees die man en gee aan hom nuwe lewe met lewensmoontlikhede	133
Jesus as die Een wat kwalitatiewe lewe skenk	139
Gaan hierdie nuwe lewe deur die sosiaal religieuse leiers erken word?	141
4.2.3. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:9B-13.....	143
Die Jode ondervra die man.....	143
4.2.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:14-15.....	145
EKSEGESE VAN JOHANNES 5:14-15 (VERVOLG).....	157
4.2.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:16-30.....	159
Die Joodse komplot om Jesus dood te maak	159
4.2.6. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:19-30.....	163
Jesus gee lewe soos God lewe gee.....	163
Transformasie Agent: God skenk (stuur) sy Seun as transformasie agent.....	170
•4.3. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK	178

HOOFSTUK VYF
DIE GENESING VAN DIE BLINDE MAN
'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:1-41

•5.1. MAKRO-ANALISE.....	187
5.1.1. POSISIONERING VAN DIE TEKS IN DIE KONTEKS VAN DIE GEHEEL	187
5.1.2. Analise van die Opbou van die teks	191
•5.2. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 9.....	192
5.2.1. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:1-7	192
Krisis en Disoriëntasie situasie: 'n Man wat van geboorte af blind was	194
Blindheid as gevolg van sonde?	194
Die Blinde man se Geestelike blindheid.....	198
Transformasie Agent: Jesus en die dissipels doen die werke van God as Sender.....	202
Jesus is die lig vir die wêreld	204
Transformasie Interaksie: Restourasie van die krisis-situasie.....	211
Jesus se woorde skep lewe	212
Blindheid as assosiatiewe kategorie van dood.....	213
Die genesingshandeling as (her)skepping	219
Die genesing as teken.....	223
5.2.2. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:8-12	224
Die ondervraging van die blinde man deur sy bure	224
5.2.3. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:13-17	226
Die Fariseërs ondervra die man.....	226
5.2.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:18-23	229
Die Jode ondervra die man se ouers.....	229
5.2.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:24-34	230
Die Tweede Ondervraging en uitbanning van die man	230
5.2.6. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:35-41	235
Die man se belydenis;	235
Die wat blind is sien en die wat sien is blind	235
•5.3. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK.....	241
Krisis en Disoriëntasie situasie: 'n Man wat van geboorte af blind was	242
Blindheid as gevolg van sonde?	243
Die Blinde man se Geestelike blindheid.....	244



Blindheid as assosiatiewe kategorie van dood.....	245
Transformasie Agent: Jesus doen die werke van God as Sender	247
Transformasie Interaksie: Die genesingshandeling as (her)skepping.....	248

HOOFSTUK SES

JESUS RESTOUREER LASARUS SE VERLORE LEWENSMOONTLIKHEDE 'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:1-44

•6.1. INLEIDING	255
•6.2. LASARUS SE DOOD AS VERTRAAGDE INTERVENSIE OP 'N SIEKTE TOESTAND.....	256
•6.3. JOHANNES 11 AS GENESINGSWONDER IN KULTURELE PERSPEKTIEF.....	259
•6.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11	260
6.4.1. MAKRO-ANALISE.....	260
6.4.1.1. Posisionering van die teks in die konteks van die geheel	260
6.4.2. ANALISE VAN DIE OPBOU VAN DIE TEKS.....	261
6.4.2.1. Opsomming.....	261
6.4.3. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 11:1-44	262
6.4.3.1. Eksegetiese Studie van Johannes 11:1-6.....	262
Inleiding en agtergrond.....	262
Krisis situasie: Lasarus se siekte en uiteindelijke dood	263
Die verband tussen siekte en dood	268
6.4.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:7-16	270
6.4.4.1. Johannes 11:7-10.....	270
Inleiding en agtergrond	271
6.4.4.2. Johannes 11:11-16.....	274
6.4.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:17-27	276
Jesus as die Opstanding en die Lewe:	276
Die vervulling van die Joodse eskatologiese Opstandings-verwagting	276
Martha glo sonder om te sien.....	282
6.4.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:28-37	283
Die Gesprek tussen Jesus en Maria (11:28-37).....	283
6.4.6. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:38-44	286
Die opwekking van Lasarus	286
Transformasie Interaksie: Jesus restoureer Lasarus se verlore lewensmoontlikhede	287
Jesus sal die onomkeerbare omkeer.....	288
Jesus kan lewe skenk omdat Hy die Opstanding en die Lewe is.....	289
Realisering van nuwe lewensmoontlikhede.....	291
•6.5. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK.....	292

HOOFSTUK SEWE

GELOOF IN JESUS LEI TOT GEESTELIKE GENESING

•7.1. INLEIDING: HEURISTIESE KATEGORIEË.....	296
•7.2. DIE KRISIS EN DISORIËNTASIE SITUASIE VAN DIE WÊRELD: GEESTELIKE SIEKTE EN DOOD	298
•7.3. DIE OPLOSSING: GELOOF IN JESUS LEI TOT GEESTELIKE GENESING	300
•7.4. SAMEVATTING	302
•7.5. DIE RESTOURASIE VAN DIE SAMARITAANSE VROU	303
Heuristiese Kategorieë in Johannes se Genesingsverhale	303
7.5.2.EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:1-42.....	304
7.5.2.1.MAKRO-ANALISE	304
Die posisionering van Johannes 4:1-42 in die konteks van die geheel.....	304
JESUS AS TRANSFORMASIE AGENT BIED DIE GESKENK VAN LEWE AAN (4:7-18).....	310
Jesus inisieer die interaksie en breek die grense van skeiding.	310
Die Spirituele Blindheid van die Samaritaanse vrou	312
Jesus open die Samaritaanse vrou se oë deur openbaring	313
Die Samaritaanse vrou word 'n getroue getuie.	315



HOOFSTUK AGT DIE OPSTANDING VAN JESUS AS KULMINERENDE GENESINGSHANDELING

•8.1. INLEIDING	325
•8.2. DIE OPSTANDING AS ΣΗΜΕΪΑ.....	325
•8.3. DIE ONLOSMAAKLIKE TEOLOGIESE VERBAND TUSSEN DIE KRUIS EN DIE OPSTANDING IN JOHANNES.....	333
Jesus se eie refleksie oor sy dood in Johannes.....	336
Jesus, die wesenlike beliggaming van die opstanding en die lewe	340
Jesus lê sy lewe neer met die doel om dit weer op te neem.....	343
•8.4.EKSKURSIE: JESUS GEE LEWE SOOS GOD LEWE GEE	349
•8.5. KAN DIE KRUISGEBEURE BINNE GENESINGSTERME VERSTAAN WORD?.....	352
8.5.1. DIE ONDERSKEIDING TUSSEN DIE “CURING” OF A “DISEASE”, DIE “HEALING” OF AN “ILLNESS” EN DIE RESTOURASIE VAN GEBROKENHEID.....	352
Die kruis as realiteit van verwonding en gebrokenheid.....	354
•8.6. DIE VERBAND TUSSEN DIE UNIVERSELE GODDELIKE NARRATIEF EN DIE HEURISTIESE KATEGORIEË VAN DIE GENESINGSHANDELINGE.....	360
EKSKURSIE: Johannes se Universele Goddelike Narratief: 'n Kort oorsig	360
8.6.1. DIE JESUS-GEBEURE EN –NARRATIEF IN DIE LIG VAN DIE HEURISTIESE KATEGORIEË VAN DIE GENESINGSHANDELINGE	362
1. Oriëntasie: Ideale posisie van lewensmoontlikhede	364
2. Krisis	372
3. Disoriëntasie.....	378
4. Transformasie Agent.....	380
5. Transformasie Interaksie.....	382
6. Reoriëntasie	385
7. Realisering van lewensmoontlikhede/of nie	390
•8.7. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK.....	400
•KONKLUSIE VAN DIE PROEFSKRIF.....	410
LITERATUURVERWYSINGS.....	412

ADDENDUM

ADDENDUM 1	
ANALISE VAN DIE OPBOU VAN DIE TEKS	
ADDENDUM 2	469
DIE GENESINGSHANDELINGE AS RESTOURATIEWE HERMENEUTIEK VAN REPRESENTASIE	469



ERKENNING:

Opregte erkenning en waardering word gegee aan:

My vrou, Martelize, vir haar liefde en integriteit

My ouers, Dr. Gideon Kok en Dominica Kok wat nog altyd vir my 'n voorbeeld en inspirasie was

Pine en Marlene Pienaar vir hulle ondersteuning

Prof. Dr. Jan van der Watt vir sy uitnemende promotorskap en motivering oor die jare

Prof. Dr. Michael Wolter wat sy fakulteit, huis en vriendskap oopgestel het tydens my studietydperk aan die Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Duitsland

Dr. Jochen Flebbe van Bonn vir sy vriendskap en akademiese gesprekke

Prof. Dr. Jörg Frey vir sy vriendelike ontvangs in München en sy opbouende kritiek

Die *Deutscher Akademischer Austausch Dienst* vir 'n beurs om in Duitsland te kon studeer

Die Universiteit van Pretoria vir Akademiese Beurse

N.G. Kempton Hoogland vir hulle deurlopende ondersteuning en investering

Dr. Neels Du Randt en Ds. Theo Janse van Rensburg, my kollegas

Jenny van der Merwe vir die vertaling en proeflees

God, vir ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ in oorvloed



Die Afrikaanse vertaling wat in die proefskrif gebruik word, tensy anders aangedui, is afkomstig uit: *Die Bybel : Nuwe Vertaling*. 1998, [c1983] (electronic ed.) Cape Town, South Africa: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Die Griekse teks van die Nuwe Testament, tensy anders aangedui, is afkomstig uit: Aland, B, Aland, K, Black, M, Martini, C M, Metzger, B M, & Wikgren, A. 1993, [c1979]. *The Greek New Testament* (4th ed.). Federal Republic of Germany: United Bible Societies.



SUMMARY

In this dissertation the healing acts of Jesus in John are investigated against the ancient Mediterranean socio-religious and cultural background in which it realized. All sickness and healing realities realize within a particular socio-cultural context and may differ significantly within different cultures. For example, less than one hundred years ago depression was not diagnosed as an illness and there existed no therapeutic processes for the disease. When one investigates ancient healing narratives which tell of sickness realities almost 2000 years ago, before the dawn of the Western Bio-Medical research system and modernism, one must remember that the sickness realities of that time will differ to a great extent from the modern project's sickness realities and its constructs. The researcher must in other words be very sensitive about anachronistic misinterpretations and ethnocentrism - that is, a reductionistic view of sickness (and other) realities through your own worldview. For this reason the term sickness is used as an umbrella term, and a distinction is made between the *curing of a disease* and the *healing of an illness*. The word group curing and disease are words that are used in the Western Bio-Medical world, and are also deeply imbedded within the modernistic philosophical worldview. On the other hand the word group healing of an illness is more inclusive in the sense that it is sensitive to sickness realities as experienced and constructed in ancient Mediterranean societies. In the first century ancient Mediterranean temple oriented Judaism for example, a particular disease (like skin disease), unlike today, also had negative socio-religious implications for the afflicted person which sometimes resulted in marginalization and status deconstruction. Turning to John's healing narratives it should also be taken into account that his healing acts are presented as σημεῖα, that is, signs which illustrate that Jesus is the Son of God, the source of life (cf. John 20:30-31; 10:32; 6:14). The question to be answered is, in what way does John present the healing narratives in order to illustrate that Jesus is the true source of Life (cf. John 1:4). The thesis is thus developed that John presents sickness realities that closely represent "death", crisis, disorientation, brokenness and loss of life possibilities within the ancient Mediterranean symbolic universe. John then presents Jesus as the divine transformation Agent, who restores and recreates life possibilities after a transformational interaction with the sick person. It is also argued that John's understanding of healing is not to be limited to the traditional Western Bio-medical paradigm revolving around the curing of disease but also includes a view of Jesus' role as healer and restorer of spiritual brokenness, a tradition which originated in the Old Testament. The narrative regarding the discussion between Jesus and the Samaritan woman is used as an example of a situation in which Jesus offers someone the gift of life and spiritual restoration or healing which resulted in the representation of reality. Lastly it will be argued why the resurrection could be understood as a Johannine σημεῖον and also be interpreted as the culminating healing act in John's Gospel, illustrating that Jesus is the true source of life in abundance (cf. John 1:4; 10:10).

Keywords

Gospel of John, Lame, Blind, Death, Curing of Disease; Healing of an Illness, Sickness, Brokenness, Healing, Restoration, Crisis, Disorientation, Transformation Agent, Transformation Interaction, Reorientation, Representation, Life Possibilities, Sign (σημεῖον), Spiritual Healing, Resurrection.



AFDELING 1

Inleiding



HOOFSTUK EEN

INLEIDING

1.1. VERWYSINGSRAAMWERK EN PROBLEEMSTELLING

Inleiding

Alvorens die probleemstelling geartikuleer kan word, is dit belangrik dat die navorser se eie verwysingsraamwerk op die tafel geplaas word. Die historiese konteks waarbinne die navorser staan bepaal uit die aard van die saak wat op 'n gegewe stadium as 'n probleemstelling en navorsingsgaping sou geld of nie. Enige navorser het 'n bepaalde verwysingsraamwerk en leef in 'n bepaalde historiese konteks. Om hierdie rede is dit belangrik dat die skrywer se eie voorveronderstellinge op die tafel geplaas word en daar ook verduidelik word in watter konteks die skrywer leef. Hierdie agtergrond informasie behoort die leser te help om die probleemstelling en hipotese uiteindelik beter te begryp.

1.1.1. Verwysingsraamwerk

Ons nuwe wêreld – 'n Globale dorp

Elke tydperk in die geskiedenis kan waarskynlik daarop aanspraak maak dat dit 'n tyd van verandering of transformasie is, maar sommiges meen dat die wêreld (en die kerk in die wêreld) tans 'n radikale oorgang en gevolglike verandering beleef wat wesenlike implikasies inhou vir hoe ons oor onself, ons wêreld, die kerk en God dink (Burger 1995:13). Van Aarde (1995:14) is van mening dat die teologie ook in 'n (middelmatige) oorgangstydperk is (vgl. ook Smit 1995:9). Hierdie oorgang hou nie net verband met die ingrypende veranderings wat die demokratiseringsproses sedert 1994 in die Suid-Afrikaanse samelewing teweeg gebring het nie. Breër globale prosesse speel natuurlik ook 'n rol - sommige geleerdes meen dat ons tans 'n soortgelyke oorgang beleef as dié tussen die Middeleeue en die Moderne tyd. So is die godsdienstilosoof Diogenes Allen (1989:2) van mening: "Our intellectual culture is at a major turning point. A massive intellectual revolution is taking place that is perhaps as great as that which marked off modern world from the Middle Ages" (vgl. ook Burger 1995:13-14).



Die geskiedenis van die wêreld word oor die algemeen in drie breë paradigmatiese periodes verdeel, naamlik die premoderne, moderne en postmoderne paradigmas (Sien Van Aarde 1995:20-24; Du Toit 2000:13-61).¹

Die *premoderne paradigma* kan ook as die pre-wetenskaplike era beskryf word waarvolgens mense 'n pre-wetenskaplike mitiese verstaan van die wêreld gehandhaaf het (Groenewald 2005:11).

Die *moderne era* het ongeveer in die tydperk na 1517 ontstaan met Copernicus se heliosentriese teorie wat ontdek het dat die aarde om die son draai (vgl. Allen 1985:158-162). Hiermee het die wetenskaplike era 'n aanvang geneem.

Die *postmoderne era* se aanvang kan volgens Van Aarde teruggevoer word na die Eerste Wêreldoorlog (1914-18), toe daar 'n wêreldwye verskuiwing in sosiale stratifikasie plaasgevind het wat duidelik gesien kan word in die beëindiging van die meeste aristokratiese monargieë (1995:15).

In die konteks van die proefskrif sou ons byvoorbeeld kon verwys na die *opkoms van die Mediese Antropologie* gedurende hierdie tyd. Die grootskaalse kontak tussen verskillende kulture in die tydperk tussen die Eerste (1914-1918) en Tweede Wêreldoorloë (1938-1942) het daartoe gelei dat Westerse wetenskaplikes bewus geraak het van die gevaar van etnosentriese en anakronistiese misinterpretasies van siekte in verskillende kulturele kontekste. Die modernisme met sy klem op die rede, objektiewe waarhede en die oordrewe optimisme van die antroposentriese mens, is besig om plek te maak vir die postmodernisme met sy wantroue in magstelsels en universeel geldende objektiewe waarhede (Burrige & Gould 2004:199).² Konsepte soos differensiasie, pluralisme en skeptisisme is eie aan die nuwe paradigma (Burger 2002:19).

Ons staan tans midde die *tegnologiese en inligtingsrevolusie* (Antón 2001).³ Inligting van reg oor die wêreld is op die druk van 'n knoppie binne enkele sekondes

¹ Van Aarde wys daarop dat die term 'paradigma' volgens Kuhn ([1962] 1970) en andere soos Capra (1982) na die totaliteit van denke, persepsies en waardes verwys wat 'n bepaalde gesingspunt op die werklikheid tot gevolg het. Paradigmaskuiwe in die wetenskap, soos met die opkoms van die *quantum fisika*, het tot gevolg dat filosofie daarby aanpas. Die teologie het gewoon geen ander keuse om "op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie..." (Van Aarde 1995:16). In hierdie sin wil dit voorkom of die teologie reaktief is en onderwerp is aan die veranderinge wat in die wêreld plaasvind.

² Sien Burrige & Gould (2004).

³ Antón (2001) beskryf in sy boek die aard van die globale tegnologiese revolusie met spesifieke verwysing na bio/nano – materiale en hoe dit teen 2015 gebruik kan word in tegnologie.



op die internet binne bereik. Die gevolg hiervan is dat die wêreld in 'n sekere sin geweldig 'klein' geword het – op so 'n wyse dat baie van die sogenaamde globale dorp of 'global village' praat. Ess (2001) gaan selfs verder en praat al van 'n '*Global culture*' “towards an intercultural global village”. Die aard van kommunikasie het natuurlik ook revolusionêr verander. Mense van reg oor die wêreld kan onmiddellik en koste-effektief met mekaar kommunikeer (vgl. die internet). Op die televisie, soos op DSTV, kan verskillende lande se programme besigtig word en nuus vanuit elke land se perspektief beskou word. *Verskillende perspektiewe, waarheidsaansprake en sienings oor een element of gebeurtenis lei tot genuanseerde en pluriforme konseptualiseringsmoontlikhede*. Murray (2006) vra die vraag of geografie gesterf het en antwoord sy vraag met die woorde: “Globalization and the end of geography.”

Uit die aard van die saak besef die mens al meer hoe subjektief sy eie waarhede en verstaanshorisonne is. Sommiges meen dat dit die gevoel skep dat daar nie suiwer objektiewe kennis of waarheid bestaan nie (Kyk Groenewald 2005:12). Dit laat by ander weer tot 'n gevoel van nederigheid omdat die histories-subjekte aard van die menslike beperktheid besef word. Dit is dan deurgaans in hierdie proefskrif my eie lewensgevoel. Ek besef dat ek vanuit 'n postmoderne Westerse wetenskaplike blik deur 'n selektiewe lens na 'n komplekse onderwerp kyk. In die lig van hierdie studie is dit daarom van kardinale belang om die unieke kulturele konteks van die eerste eeu se Mediterreense tempel-georiënteerde Jodedom te verdiskonteer indien daar oor siekte en genesing gepraat word. Dit is ook belangrik dat die diskrepansie of verskil tussen die Westerse Biomediese paradigma en die antieke kulturele paradigma uiteengesit en verstaan word, in 'n poging om etnosentrisme te vermy.

1.1.2. Probleemstelling

Die gevaar van etnosentrisme

Die moderne leser is nie net histories duisende jare verwyder van die antieke konteks en sy lesers nie, maar ook kultureel verwyder. Indien iemand twee duisend jaar van nou af (4005) 'n opgraving sou maak en 'n *koerantberig in Natal* ontdek, kan u net dink hoe hy of sy op die volgende stelling sou reageer: “Die Blou Bulle verslind die Haaie op groen Loftus gras na strafskop.” Indien hy die afleiding maak dat daar in die verlede blouerige bulle hier in Natal rondgeloop het wat wrede karnivore was en selfs haaie verslind en geskop het, maak hy hom skuldig aan anakronistiese en



etnosentriese wanvertolking. Ons weet dat Loftus in Gauteng is. Ons weet ook dat hierdie sin saamhang met 'n sekere sport tipe, naamlik rugby. Die leser moet homself ook vergewis met die spel (of wêreld) en 'taalspel' van rugby. Hy moet die reëls van rugby verstaan om die woord "strafskop" reg te interpreteer. Hierdie betrokke sin veronderstel kennis van ons kulturele matriks en ontlok bepaalde vrae: Waarom speel rugby so 'n belangrike rol in ons samelewing en haal dit die voorblad van ons land se grootste koerante? Waarom speel oorwinning en prestasie so 'n belangrike rol in ons samelewing? Etnosentriese en anakronistiese wanvertolkings kan geminimaliseer word indien ons sensitief is vir ons eie voorveronderstellings en hoe ons denkraamwerke en sosiale konteks verskil van ander dergelike kulture.

Die moderne leser van die Bybel lees die genesingsverhale dikwels deur die bril van die Westerse biomediese model. In die proses maak die moderne leser homself dikwels skuldig aan etnosentriese wanvertolkings. Pilch (2000:40) stel die basiese probleem as volg: "Many Bible interpreters who live in societies in which scientific Western medicine predominates accept the insights of biomedicine as the only valid interpretation of human sickness."

Malina (1983) beklemtoon die feit dat Bybelwetenskaplike studente wat poog om antieke Mediterreense tekste te interpreteer besig is met kruis-kulturele navorsing. 'n Kruis-kulturele model moet ontwikkel word, wat die moderne leser in staat sal stel om bepaalde fenomene soos siekte en genesing oor kultuurgrense heen te bestudeer, en met mekaar te kan vergelyk.

In Matteus 4:24⁴ en 17:17 vind ons 'n goeie voorbeeld hiervan. Ons lees byvoorbeeld in hierdie teksgedeeltes van 'n sekere siekte (σεληνιαζομένου) wat met "maansiekte" vertaal kan word. Plutarch beskryf die effek van "maansiekte" soos aangehaal deur Pilch (2000:19): "Nurses are exceedingly careful to avoid exposing young children to the moon, for, being full of moisture like green wood, they are thrown into spasms and convulsions. And we see that those who have gone asleep in the light of the moon are hardly able to rise again, like men with senses stunned or doped, for the moisture poured through them by the moon makes their bodies heavy."

⁴Matteus 4:24 lui:

Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους [καὶ] δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἔθεράπευσεν αὐτούς.

". . . οὐδὲν

οὐδὲν θαυμαστόν ἐστιν καὶ τὴν σελήνην τοῦ ἡλίου διαφέρειν, τοῦ μὲν ξηραντικὰ τῆς δὲ χαλαστικὰ καὶ κινητικὰ τῶν ἐν τοῖς⁵ σώμασιν ὑγρῶν ἀφιεῖσθαι ρεύματα. διὸ τὰ μὲν νήπια παντάπασιν αἰ τίτθαι δευκνῖναι πρὸς⁶ τὴν σελήνην φυλάττονται· πλήρη γὰρ ὑγρότητος ὄντα, καθάπερ τὰ χλωρὰ τῶν ξύλων, σπᾶται καὶ διαστρέφεται. τοὺς δὲ κατακοιμηθέντας ἐν αὐγῇ σελήνης μόλις ἐξανιστάμενους οἷον ἐμπλήκτους ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ναρκώδεις ὀρώμεν· ἢ γὰρ ὑγρότης ὑπὸ τῆς σελήνης διαχεομένη βαρύνει τὰ σώματα."

(*Quaestiones Convivales* III. 10 658E-F
in Clement & Hoffleit 1969:277-278)⁵

'n Vergelyking tussen verskillende moderne vertalings toon die volgende aan:

Verskillende Bybels	Vertaling
American Standard Version	Epileptic
King James Version	Those which were lunatic
New International Version	Those having seizures
New Revised Standard Version	Epileptics
Contemporary English Version	Other's thought to be crazy
Nuwe Afrikaanse vertaling	Geestelik versteurdes
Ou Afrikaanse vertaling	Maansiektes
Die Boodskap	Verstandelik versteurders

(*Figuur 1: Verskillende Vertalings vir maansiekte*)

In sommige vertalings van die Bybel word "maansiek" vertaal met *epilepsie*. Hierdie vertalings illustreer "medicocentrism" (Pfifferling 1981), "a species of ethnocentrism

⁵ Kyk *Symposiacs*: Book 3 Question X.: "Why Flesh Stinks sooner when exposed to the Moon, than to the Sun;" Euthydemus, Satyrus.

Kyk <http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plutarch/symposiacs/chapter3.html> .



that chooses to view texts about sickness and healing from the ancient Middle East in a Western biomedical perspective” (Pilch 2000:19).

Pilch (2000:2) lewer die volgende kommentaar in hierdie verband: “Such interpretations – of the Third World or the gospels – illustrate ethnocentrism.”

Die woord **etnosentrisme** is gekonsepteer deur William Graham Summer van Yale Universiteit, gedurende die vroeë twintiger jare van die twintigste eeu. Etnosentrisme word verstaan as “the tendency to judge all other groups by one’s own group” (Pilch 2000:2). Pilch waarsku verder dat “When people of one culture impose their interpretation of reality upon people of another culture, the result is both humorous and pitiful” (Pilch 2000:2).

Dit is in die lig hiervan dat mediese antropologie ontwikkel het om reg te laat geskied aan die unieke kulturele dimensie en inhoud van terme en begrippe soos siekte en genesing (Kleinman 1980). Die insigte van die mediese antropologie word dus in hierdie proefskrif verdiskonteer en vrugbaar aangewend. Onder die afdeling *metodologie* word daar verder gereflekteer oor die bydrae van die mediese antropologie. Daar is 'n reuse verskil tussen die moderne Westerse en antieke Mediterreense wêreldbeelde en kultuur, met die gevolg dat die aard en hantering van siekte en genesing op baie plekke verskil van mekaar.

My denke in hierdie verband is veral gestimuleer deur Pilch (2000) wat vanuit 'n medies-antropologiese perspektief onderskei tussen die “*curing of a disease*” en die “*healing of an illness*”. Eersgenoemde frase funksioneer tradisioneel gesproke binne die sfeer van die *Westerse Biomediese ideologie* (Pilch 2000:21) en laasgenoemde frase binne die sfeer van die *Mediese en Kulturele Antropologie*. Die rasionaal agter hierdie onderskeiding lê in die gevaar van *etnosentriese*⁶ *wanvertolkings* in die geval van siekte en genesing in dialoog met nie-Westerse kulture.

Craffert (1999:16) argumenteer dat alle siekte kultureel gebonde fenomene is. Hy merk op: “In present-day clinical situations between different cultures medical personnel find it extremely difficult to mediate between the patients’ cultural version of complaints and their own medical training. [T]he reason is all illnesses are coloured

⁶ Die term etnosentrisme is 'n konseptering van William Graham Summer van Yale Universiteit gedurende die twintiger jare van die twintigste eeu. Dit verwys na die tendens om alle ander kulture te beoordeel vanuit die eie subjek se kultuur.

by culture” (Craffert 1999:16). Elders merk hy op: “The difficulty of cross-cultural interpretation should not be underestimated” (1999:18).

Die Medies-antropologiese dissipline het na die Tweede Wêreldoorlog (1938-1945) ontwikkel toe Westerse Medici *sensitief* geraak het vir die *diskrepanse* tussen Westerse sosiale waardes, genesingspraktyke en -sisteme en dié van *ander dergelike kulture waarmee hulle in kontak gekom het*.⁷

Die Westerse Bio-Medisinale praktyk is afhanklik van en ingebed in *moderne wetenskaplike tegnologiese infrastruktuur en –instrumente*. Indien mens 'n standaard mediese handboek oopmaak merk mens reeds in die inleidingsgedeelte op wat met siekte bedoel word vanuit 'n Westerse Biomediese perspektief:

Pathology is the study of disease by scientific methods. Disease may, in turn, be defined as an abnormal variation in the structure or function of any part of the body. There must be an explanation of such variations from the normal – in other words, diseases have causes – and pathology includes not only observation of the structural and functional changes throughout the course of a disease, but also elucidation of the factors that cause (aetiology) of a disease that logical methods can be sought and developed for its prevention or cure. Pathology may thus be described as the scientific study of the causes and effects of disease.

(MacSween and Whaley 1992: xiii)

Die Westerse Bio-Medisinale praktyk funksioneer verder ook in die filosofiese raamwerk van die **moderne wetenskaplike wêreldbeeld** (*Weltanschauung*). Kleinman (1980:301)⁸ postuleer: “Biomedicine is as much ideology as science. It is guided by Western cultural assumptions and thoroughly permeated with a particular theoretical and value orientation.” Vanuit 'n moderne Westerse paradigma word daar in die eerste plek vrae gevra wat eie is aan die wetenskaplike wêreldbeeld waarin die Biomediese sisteem huidiglik funksioneer.

Mediese antropoloë het ons sensitief gemaak vir die feit dat die konsepte siekte en genesing en die definiëring daarvan, relatief is tot bepaalde kulture. Daarom

⁷ Byvoorbeeld die Oosterse kulture met 'n heel ander mediese- en gesondheidsstelsel.

⁸ Vgl. Pilch (2000:21).



is dit noodsaaklik dat moderne interpreteerders van antieke dokumente in die **eerste plek** bewus sal raak van hulle eie voorveronderstellings en sosiale waardes. In die **tweede plek** is dit belangrik dat hulle die veronderstellings en waardes van ander kulture sal verstaan en in ag neem in die interpretasieproses van antieke dokumente en genesingsverhale. Indien daar in Afrikaans oor Jesus se genesingshandelinge besin word, word die volgende woorde vir die doel aangewend:

- Daar word van die voorveronderstelling beweeg dat daar een of ander “**sieke**” is wat 'n “**siekte**” of “**ongesteldheid**” het.
- Jesus tree dan as “**geneesheer**” op wat die sieke se siekte of ongesteldheid “**genees**” of “**herstel**”.

Wanneer daar oor die konsep “**siekte**” gepraat word, word daar meer as dikwels vanuit 'n Westerse Biomediese denkraamwerk gedink. *Daar word myns insiens selde aan die volle implikasies van siekte en die sosiaal-religieuse implikasies daarvan gedink.* Die gevolg hiervan is dat daar dikwels op reduksionistiese wyse oor Jesus se genesingshandelinge in kulturele perspektief gedink word, of dat die volle implikasies van die genesingshandelinge nie ten volle ontwikkel word nie.

Wanneer daar byvoorbeeld gepraat word oor Jesus wat 'n melaatse genees, dink ons uit die aard van die saak meer natuurlik in terme van die Westerse Biomediese konsepte van genesing (vgl. Howard 2001:2). Daarom is dit ook nie vreemd nie, dat gesprekke oor Jesus se genesingsaktiwiteite in die verlede óf gereduseer is tot wonderwerke wat nie werklik plaasgevind het nie of fundamentalisties verhef is as letterlike Biomediese (Westerse) genesings.⁹

Die probleem met hierdie interpretasies is dat nie een van die twee werklik die antieke Mediterreense waardes van siekte en genesing tot hul reg laat kom nie, en ook nie die pregnante dinamika van siekte en genesing volledig ontwikkel nie (vgl. Howard 2001:3). Pilch (2000) se alternatiewe konsepte het my gestimuleer om anders te dink oor Jesus se genesingshandelinge.

⁹ Volgens Wilkinson (1998:2) was Karl Barth (1961:369-371) die eerste moderne teoloog wat gesondheid en genesing (oftewel ‘health and healing’) in sy *Church Dogmatics* bespreek het. Vergelyk in hierdie verband ook vir Tillich (1961:92-100; 1968:293-300). Sien ook Moltmann (1985:270-275) en (1992:188-192).



In die *mediese antropologiese* denke rondom die saak word daar 'n duidelike semantiese onderskeiding gemaak tussen die “*curing of a disease*” en die “*healing of an illness*” (vgl. Pilch 2000; Wilkinson 1998:1,2).¹⁰

Pilch (2000:2) verduidelik die bydrae van die Mediese Antropologie tot die teologie as volg: “This same information can prevent modern Western readers of the Bible from making ethnocentric judgments when reading accounts of healing in antiquity”. Craffert (1991:18) is korrek as hy opmerk: “Ancient healing stories, like all other healing stories, were firmly embedded in the health care systems available at the time and were shaped by the cultural assumptions of the particular system.”

Kleinman (1980:72) argumenteer dat die ganse kulturele sisteem by die genesingsproses betrokke is en dat dit nie net die geneesheer is wat die sieke genees nie.¹¹ Daarom moet die navorser 'n mikro en 'n makro sistemiese analise doen om te bepaal hoe gebeurtenisse op klein skaal binne die sisteem as geheel (in bogenoemde drie sektore) met grootskaalse sosiale strukture en prosesse in verhouding staan.

Sosiaal- wetenskaplike kritiek bestudeer onder andere die vormende/kondisionerende faktore en intensionele konsekwensies in die kommunikasieproses asook die wyse waarop 'n betrokke tekstuele kommunikasie 'n *refleksie en 'n respons* is op 'n bepaalde sosiale en kulturele konteks (Elliott 1993).

Uit die eksegetiese en sosiaal-wetenskaplike studie van geselekteerde tekste, wil dit voorkom dat Jesus meer as dikwels die genees het wat in die Joodse tempel-georiënteerde sisteem as onrein en uit plek uit beskou is. Wat interessant was, is dat Jesus diegene genees het wat nie noodwendig 'n “*disease*” in die Westerse sin van die woord gehad het nie, maar ook dié wat in terme van die Joodse tempel-georiënteerde sosioreligieuse sisteem 'n “*illness*” onder lede gehad het.

¹⁰ Volgens Wilkinson (1998:1) het die term ‘healing’ eers onlangs in teologiese boeke verskyn. Volgens Wilkinson (1998:2) was Karl Barth (1961:369-371) die eerste moderne teoloog wat gesondheid en genesing (oftewel ‘health and healing’) in sy *Church Dogmatics* bespreek het. Hy wys daarop dat die term “healing” in die Biomediese wêreld nie as 'n gunstige term aangewend word nie. Medici verkies om in terme van genesing wat deur hulle verrig is eerder van “curing” te praat as “healing”. Indien die term “healing” deur die medici gebruik word, verwys dit gewoonlik na: “non-medical methods of treatment. Thus the term ‘healing’ is used to describe therapies which may either replace or supplement orthodox methods.”

¹¹ Glick (1967) het reeds in 1967 daarop gewys dat indien mens 'n kultuur se primêre bron(ne) van mag identifiseer (hetsy politiek, sosiaal, mitologies, religieus of tegnologies), dan kan mens ook afleidings maak oor die oorsake en oplossings van siekte of “illness”.



Die genesing van 'n sieke (of onrein persoon) in die antieke Mediterreense konteks is 'n bepaalde sosiale fenomeen wat net verstaanbaar is binne 'n groter konstellasië van sosiale, ekonomiese, politieke, godsdienstige en kulturele faktore. *Sosiale fenomene* verwys na patrone/herhalings van menslike gedrag wat as gevolg van 'n respons op sosiale en kulturele faktore lei tot gevestigde sosiale sisteme. Dit verwys dus na geroetineerde gedragpatrone wat deur die proses van primêre en sekondêre sosialisering oorgedra en geïnternaliseer word (Elliott 1993). Hierdie faktore staan nie kompartementeel in isolasie van mekaar nie aangesien hulle deel is van 'n *groter sosiale en kulturele matriks*.

In die eerste eeuse Mediterreense konteks was siekte gekoppel aan die sosiaal-religieuse konsepte “rein” of “onrein”. 'n Biomediese siekte het dikwels sosiaal-religieuse marginalisering behels (Mark 1:40-45). So moes melaatses hulle hare laat groei en buite die stad vertoef en “onrein” uitroep. Genesing in daardie konteks het dus veral ook sosiaal-religieuse herstel behels, en nie net die blote “curing of a disease” soos dit vandag binne die Westerse Biomediese paradigma funksioneer nie.

Sommige onrein geklassifiseerde mense soos melaatses is uit die sosiaal-religieuse sisteem gemarginaliseer of uitgestoot (Mark 1:40-45). Aangesien die antieke mens 'n groepsmens was, was sosiale marginalisering 'n doodsvonnis (Malina et al 1995). Sommige siektes in die *death-impurity* kategorie het nie net negatiewe biologiese implikasies nie, maar ook negatiewe sosioreligieuse implikasies ingehou. In hierdie konteks tree Jesus as geneesheer op. *Jesus transformeer in 'n sin die gevestigde sosiaal-religieuse struktuur en breek deur geroetineerde sistemiese gedrag. Daardeur skep Hy 'n alternatiewe simboliese universum wat nuwe sosiale en religieuse waardes tot gevolg het. In 'n wonderbaarlike transformasionele interaksie genees Jesus die sieke wat in disoriëntasie verkeer, en skep in die proses tegelyk ook nuwe lewensmoontlikhede.*

Hierdie tipe genesing is wat Pilch (2000) die “*healing of an illness*” noem. Jesus het altyd mense heel gemaak/herstel (*healing*) omdat hy altyd sin en betekenis toegevoeg het tot hulle lewe. Pilch merk op dat Jesus die werk doen van die Een wat Hom gestuur het (vgl. Joh. 5:19v.) en dat dit werke is wat “life-giving” en “meaning restoring” was (Pilch 2000:134).

Dit is dus belangrik vir die Bybelse eksegeet om die eerste eeuse sosioreligieuse kartografie en sosiale dinamika te verdiskonteer. Hierdie dimensie word daarom deeglik in die proefskrif verdiskonteer en in diepte uitgewerk.



Milgrom teenoor Douglas

In die proses van navorsing het ek bewus geraak van minstens twee interpretasie lyne wat ek die “Milgrom interpretasie-lyn” en die “Douglas interpretasie-lyn” wil noem. Dit het tydens die literatuur-oorsig duidelik geblyk dat fyn nuanse verskille tussen die interpretasie van Milgrom en dié van Douglas bestaan. In die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplike literatuur word daar voortgebou op bepaalde voorveronderstellings wat na my mening terug gevoer kan word na die werk van Douglas (1966).

Die konsepte reinheid en onreinheid is wesenlik belangrik in die konteks van genesingsverhale in die Bybelse konteks. Onreinheid hang saam met die menslike ervaring van *illness* in kulturele perspektief. Onreinheid het in 'n mindere of meerdere mate sosiaal-religieuse marginalisering behels. Neyrey (1991:285) merk byvoorbeeld op voetspoor van Douglas (1966) op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind, and deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple.” Pilch (1998:205) stem hiermee saam en merk op: “Wholeness finds vivid expression in terms of the human body. One aspect of the “holy” body is that it must be bodily whole; blemished, maimed or defective bodies lack wholeness and are so disqualified for the presence of God (Lev 21:17-20)¹². Hier verwys Pilch dan verder na voorbeelde van sulke “gebroke” gevalle: lammes (vgl. Joh. 5:6-15; 7:23); die man met die gebrekkige hand (Matt 12:13). Pilch (1991:205) interpreteer die betekenis van Jesus se genesingshandelinge dan soos volg: “His miracles, then, make whole by restoring what was lost...”

Teenoor die voorveronderstellings van die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes (vgl. Douglas ([966]; Neyrey [1991]; Pilch [2000]; Malina [1995]; McVann [1991]) argumenteer Milgrom (1991) dat *die antieke Jode nie individue met liggaamlike gebreke soos lamheid en blindheid op sosioreligieuse gebied gemarginaliseer het nie*. Milgrom (1991:1001) argumenteer dat daar duidelike

¹² Levitikus 21:17-20: “¹⁶Die Here het Moses ook beveel: ¹⁷“Sê vir Aäron: Geeneen van jou nakomelinge met 'n liggaamlike tekortkoming mag ooit 'n offer aan God bring nie. ¹⁸Geen persoon wat 'n liggaamlike tekortkoming het, mag offer nie: geen blinde of kreupele of iemand met 'n misvormde gesig of liggaamsdeel, ¹⁹of met 'n gebrekkige voet of hand, ²⁰of met 'n boggel of 'n onderontwikkelde liggaam, of met 'n pêrel op die oog, of met skurfte of veluitslag, of 'n beskadigde geslugsdeel nie.



onderskeid gemaak moet word tussen die volgende twee kategorieë: ‘Holy’ en ‘Common’ teenoor ‘Unclean’ en ‘Clean’. Milgrom (1991:1001) verwys na Levitikus 21:17-20 en Postuleer:

A blemished animal or priest is not impure but common (hol). As for the prohibition against the blemished in the sanctuary, it only applies to priests officiating in the sanctuary and to animals offered on the altar. By contrast, any blemished Israelite – priest and lay person alike – may enter the sacred precincts and offer his sacrifices.

(Milgrom 1991:1001)

Volgens Milgrom het die Jode net daardie objekte of persone wat tekens van sogenaamde “*death-impurities*” vertoon het, as onrein beskou (Milgrom 1991:1002). Die volgende gevalle word volgens hom onder andere as “*death impurities*” beskou: Dooie objekte en die plekke waar hulle voorgekom het, semen, bloed, velsiektes, oop wonde ensovoorts. Enige objek wat die Jode herinner het aan die sfeer van dood is as onrein beskou. Milgrom argumenteer dat blindes en lammes nie met “*death-impurities*” geassosieer is nie, en daarom nie as *onrein* geklassifiseer kan word nie. Volgens hom sou lammes nie as onrein beskou word nie, maar as “*common*”. Dit blyk dus dat daar in die huidige literatuur minstens twee interpretasie lyne is wat fyn nuanse verskille vertoon. Hierdie verskille het egter geweldige implikasies ten opsigte van die genesingsverhale in Johannes.

Die genesingsverhale in Johannes het onder andere te doen met bepaalde siekte realiteite soos lamheid (vgl. Joh 5) en blindheid (vgl. Joh 9), wat voorbeelde is van siekte realiteite wat belangrike sosiaal-religieuse implikasies ingehou het. Dit is duidelik uit die literatuurnavorsing dat geleerdes soos Milgrom (1991, en andere soos Douglas (1966); Neyrey (1991); Pilch (1991; 2000) en Malina (1991) van mekaar verskil wat betref siektes soos blindheid en lamheid en die relasie daarvan met reinheid en onreinheid sowel as ten opsigte van die sosiaal-religieuse implikasies daarvan. Die diskrepansie tussen die verskillende geleerdes stel 'n navorsingsgaping aan die orde.¹³

¹³ In hierdie konteks handhaaf ek die voorveronderstelling dat die wat liggaamlike gebreke gehad het (soos blindheid en lamheid) sosiaal-religieuse marginalisering in 'n mindere of meerdere mate ervaar het ten die agtergrond van die eerste eeuse tempel-georiënteerde Jodedom. Myns insiens is die



1.2. NAVORSINGSGAPING

1.2.1. Wat word ondersoek en hoe is daar tot hierdie keuse gekom?

Na aanleiding van die bogenoemde probleemstelling word daar in hierdie proefskrif 'n studie onderneem binne die raamwerk van die betrokke navorsingsgaping met die volgende vertrekpunte:

- Die verband tussen *siekte* en *gebrokenheid* teenoor *genesing* en *restourasie* in Johannes sal ondersoek word. Daar sal besin word oor die *sin en die betekenis van die genesingshandelinge* van Jesus in kulturele perspektief.
- In die proses word daar deurgaans baie sensitief omgegaan met Johannes se *unieke teologie* en die aanbidding van die *genesingswonders* as *σημεῖα*.
- Johannes se siening van *geestelike genesing*, en die verband wat hy trek tussen fisiese genesing en geestelike genesing sal ondersoek word (vgl. 12:40; 9:41). Daar sal geargumenteer word dat diegene wat oor genesing in Johannes wil praat ook geestelike genesing daarby moet insluit.
- Ten slotte word daar besin oor hoe die opstanding in Johannes geïntegreer word en verband hou met die genesingshandelinge. Anders gestel, daar word besin oor die *rol van die opstanding as die kulminerende lewe-gewende*

Johannese genesingsverhale sprekende voorbeelde daarvan. Johannes verwys byvoorbeeld na 'n man wat al 38 jaar lank blind is en nie eens iemand het om hom in die water te sit nie. In 'n groepsgeoriënteerde kultuur is hy iemand wat sonder vriende was en dus 'n randfiguur. Die man wat blind gebore is se gebrek word aan sy sonde gekoppel. Sonde en onheiligheid loop hand aan hand. Na sy genesing word hy uitgebán deur die sosioreligieuse leiers van die dag wat die sosioreligieuse marginaliserende realiteite beliggaam en uitvoer. Net so lei Lasarus se siekte tot die dood. Die dood is die kulminerende marginaliserende realiteit. Milgrom (1991) verwys na laasgenoemde as “death-impurity”. Jesus restoureer Lasarus se lewe en verlore lewensmoontlikhede. In dieselfde konteks word die negatiewe reaksie van die sosioreligieuse verteenwoordigers geskets. Hulle beplan om vir Lasarus (en Jesus) om die lewe te bring. Dit wil dus voorkom of die realiteit van sosioreligieuse marginalisering 'n deurslaggewende rol in die Johannesevangelie speel. Teenoor die negatiewe sosioreligieuse gesindheid van die Jode kom Jesus om kwalitatiewe lewensmoontlikhede te skep en oorbrug hy alle afstand tussen mens en God deur 'n familie op aarde te vestig (vgl. Joh 1:12). Jesus maak dus die sluise van die hemel oop. Hy bou die brug tussen God en mens in Johannes. Jesus versoen die mensdom met God en maak God se familie op aarde bymekaar. Dit is egter so dat die woord vir versoening nie in Johannes se evangelie gebruik word nie. In die Johannese literatuur kom ἰλασμός (versoening) egter in 1 Joh 2:2 voor. Hierdie voorveronderstellings wat geskets is moet dus in die gang van die proefskrif geverifieer of gevalsifiseer word.



genesingshandeling in Johannes, maar ook as dié σημεῖα van waaruit die ander tekens sin en betekenis kry.¹⁴

- Dit gaan dus in hierdie studie daarvoor om te besin oor die genesingshandelinge van Jesus, die betekenis daarvan teen die agtergrond van die antieke Mediterreense kultuur en die aanwending daarvan in Johannes as σημεῖα om uiteindelik te illustreer dat Jesus die bron van lewe is en mense geestelik genees (vgl. 20:30-31).

✚ 1.3. BASIESE BEGRIPPE EN DEFINISIES

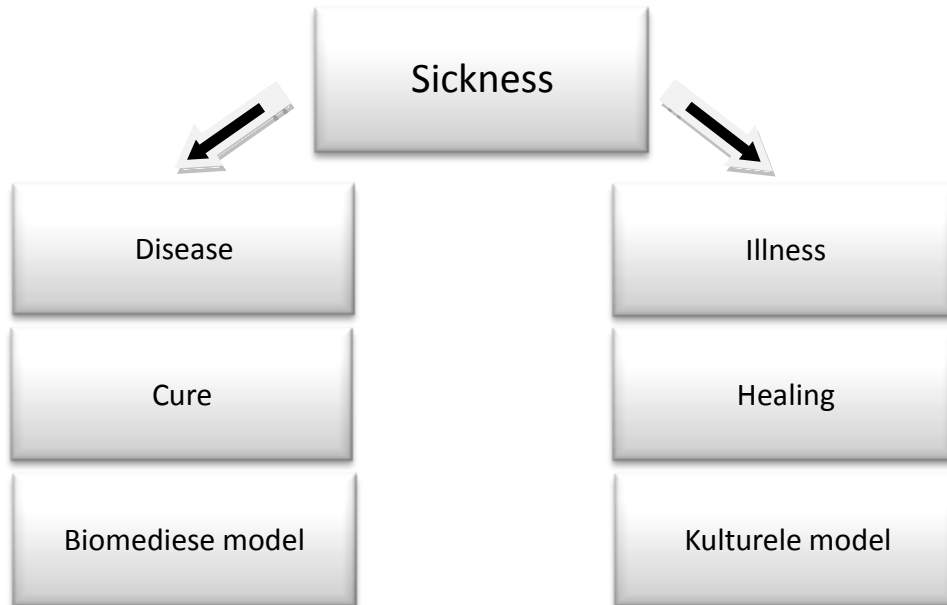
Vir die doeleindes van hierdie proefskrif gaan sommige van die definisies van Kleinman (1980) gebruik word aangesien dit tans deur meeste mediese antropoloë aanvaar word as die mees gepaste definisies.¹⁵ Uit die aard van die saak sal ek ook krities met hierdie definisies omgaan na aanleiding van die inligting wat ek as Nuwe Testamentikus tot my beskikking het.

1.3.1. *Sickness* as sambreelterm vir *Disease* en *Illness*

“*Sickness*” word binne die Medies-Antropologiese dissipline as 'n sambreelterm aangewend om die menslike belewenis van “*disease*” aan die een kant, en “*illness*” aan die ander kant, uit te druk. Pilch (1991:191) merk op: “Think of ‘sickness’ as genus, and ‘disease’ and ‘illness’ as ‘species’.” Grafies kan dit as volg voorgestel word:

¹⁴ Hiermee word bedoel dat die Jesusgebeure en die evangelie deur Johannes vertel word deur die lens van die realiteit van die opstanding. Die opstanding dien met ander woorde as die bril waardeur die Jesus-gebeure vertel word. Die lewe-teologie in Johannes word verder ook beskou teen die agtergrond van die eenheid wat Johannes in die inkarnasie, lewe, dood en opstanding van Jesus handhaaf (vgl. 1:1-4; 2:17-19; 3:14-16; 10:17-18; 20:30-31).

¹⁵ Kyk gerus na die volgende webtuiste op die internet wat bestaan uit artikels deur geleerdes in die antropologie. Die artikel onder oë word deur Hahn en Kleinman (1983) geskryf met die titel: “Biomedical Practice and Anthropological Theory: Frameworks and Directions” wat handel oor die ontwikkeling van *Biomedicine*, of die Westerse Biomediese wêreldbeeld as onderafdeling van die antropologie: <http://arjournals.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.12.100183.001513?cookieSet=1&journalCode=anthro> ; Vgl. ook Caplan et al. (1981); Cassal (1976); Eisenberg (1977); Engelhardt Jr. (1981) en (1986); Fitzpatrick (1984); Landy (1977); Ohnuki-Tierney (1981) en (1984) en soos aangepas deur Young (1982) in Pilch (2000:24).



(Figuur 2: “Sickness” as samreelterm vir “Disease” en “Illness”)

Bogenoemde onderskeiding wat die Mediese Antropologie maak, is van kardinale belang vir hierdie tese. Wanneer daar dus in die proefskrif oor siekte gepraat word, word daar nie in die eerste plek vanuit 'n Westerse Paradigma van *disease* gedink nie, maar vanuit 'n eerste eeuse tempel-georiënteerde Joodse perspektief van *illness*:

Disease is 'n konsep wat abnormaliteite in die struktuur en/of funksie van menslike organe en – sisteme beskryf. Dit sluit ook patologiese toestande in, al word dit nie noodwendig kultureel erken nie (Foster 1976). Die term “disease” hoort tuis in die arena van die biomediese paradigma – en model (vgl. Kleinman 1980; Lipowski 1969). Engelhardt Jr. (1981:39) wys daarop dat die biomediese genesingspraktyke ten doel het om die konstellasies van tekens en simptome van 'n bepaalde “disease” te genees deur “explanation, prediction, and control.” Pilch (2000:25) merk op: “The Biomedical jargon for these strategies are diagnosis, prognosis, and therapy, and these concepts lead into the field of power and politics” (Sien ook Glick 1967; Pilch 1991a; 1992a en 1992b).

“Illness” is 'n konsep wat die menslike (kultureel gebonde) *persepsie*, *ervaring* en *interpretasie* van sekere sosiale “disvalued states” beskryf en wat nie eksklusief beperk is tot “disease” nie (Kyk Worsley 1982:27). “Illness” is beide 'n persoonlike en 'n sosiale realiteit en daarom 'n kulturele konstruk (Kleinman 1974b; Lewis 1981). Kultureel bepaal grotendeels wat om te ervaar, watter waardes ter sprake



is, hoe om dit uit te druk en hoe om met die “*illness*” saam te leef (Weindman 1988). Pilch (1991:191) verduidelik dit elders soos volg: “The concept and word ‘illness’ reflect a socio-cultural perspective that depends entirely upon social and personal perception of certain socially disvalued states including but not necessarily restricted to what modern Western science would recognize as disease.” Neem as voorbeeld die geval van 'n vrou wat aan bloedvloeiing lei in die tempel-georiënteerde Joodse denke. Hierdie vrou het 'n “*Illness*” en word as onrein beskou. Die voorwerpe waarop sy sit, die mense aan wie sy raak, ensovoorts, word almal onrein en gekontamineer deur haar. So 'n vrou is nie noodwendig biologies “siek” nie, maar kultureel gesproke is sy 'n “sieke”, 'n bron van besoedeling – iemand met 'n “ongesteldheid” of gebroke “toestand”. Gebrokenheid staan teenoor die Joodse tempel-georiënteerde konsep van “reinheid” as toestand van “heelheid”. As sieke is sy nie meer “heel” nie en dus “siek” of “gebroke”. Die Bybelse verhale beskryf Jesus se transformasie interaksie met die vrou as 'n genesingshandeling. In die proefskrif word die Afrikaanse woorde “ongesteldheid” of “gebrokenheid” aangewend om die kulturele toestand van “*illness*” uit te druk.

“**Curing**”(Genesing) is die geantisipeerde uitkoms relatief tot “disease” (siekte) wat verstaan kan word as die neem van effektiewe beheer oor biologiese en psigologiese prosesse (Pilch 2000:25).

“**Healing**” (**Herstel**) is ter sprake by “illness”, wat die formulering van persoonlike en sosiale sin en betekenis in die lig van “illness” en die gevolglike lewensprobleme wat daaruit spruit insluit (sien Wilkinson 1998:1-6). Een van die hoof probleme van die biomediese praktyk is dat daar primêr gefokus is op die “curing” van 'n “disease” terwyl die pasiënt soms ook behoefte het aan die “healing” van 'n “illness” (Pilch 2000:25). Genesing is met ander woorde 'n sosiale funksie en ervaring. Kleinman (1974a:210) in Pilch (2000:25) wys tereg daarop dat “healing is one of the primary forms of symbolic action”. In die proefskrif word die woorde “genesing”, “restourasie” en soms ook “herstel”gebruik om die genesingshandelinge van Jesus te beskryf. Die veronderstelling is dat Jesus tydens die transformasionele interaksie die gebrokenheid (illness wat soms ook disease insluit) van die individu genees deur hom te “cure” van sy “disease” maar hom ook te “restoureer” van sy “gebrokenheid” (illness).

Saam met Wilkinson (1998:5) word daar in die proefskrif ten gunste van 'n breër verstaan van die begrippe siekte en genesing of dan “healing” en “illness”



geargumenteer: “Another aspect of our use of the word healing in this book is that we include three categories of the restoration to normality within this scope. These are healing of the body, the casting out of demons and the raising of the dead.”

*Gesondheid*¹⁶ is 'n moeilike konsep om te definieer aangesien dit nie altyd duidelik is wat presies die verlies sou wees indien mens jou goeie gesondheid verloor het nie. Oor die algemeen is enige definisie van gesondheid beskrywend van aard. As sodanig speel dit 'n belangrike rol in enige gegewe samelewing. In 'n tipiese Westerse land, soos die VSA, waar prestasie en self-voorsiening of onafhanklikheid 'n wesenlike kulturele waarde is, sal gesondheid soos volg gedefinieer kon word:

The ability to perform those functions which allow the organism to maintain itself, all other things being equal, in the range of activity open to most other members of the species (for example, within two standard deviations from the norm) and which are conducive toward the maintenance of its species.

(Engelhardt Jr. 1981:32 in Pilch 2000:24)

Pilch (2000:24) wys op die klassieke definisie van die “World Health Organisation”: “state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease and infirmity”.¹⁷ Ter samevatting kan gesondheid na my mening saam met Pilch die beste verstaan word as “ a condition of well-being as understood by a given culture” (Pilch 2000:24).

1.4. HIPOTESE

In die proefskrif gaan ek die hipotese ondersoek dat Jesus volgens Johannes dié genees wat in 'n posisie van siekte, gebrokenheid en disoriëntasie (soms ook marginalisasie) verkeer, wat weer in breë terme met die kategorie van “dood” in verband gebring kan word. Jesus, as transformasie agent, skep dan nuwe lewe deur die individu in 'n transformasionele interaksie te genees en hulle gebrokenheid te

¹⁶ Vgl. Wilkinson (1998:7-21) vir 'n bespreking ten opsigte van die Bybelse verstaan van gesondheid. Hy bespreek ook die konsepte “disease” en “healing” in die Ou en Nuwe Testament (vgl. 1998:31-53; 63-142).

¹⁷ Uit die aard van die saak word hierdie definisie nie deur alle eksponente van die Westerse Biomediese geneeskundige wêreld aanvaar nie aangesien daar van geneesing gepraat word as 'n bestaansmodus of toestand.



restoureer deur nuwe lewensmoontlikhede te skep. In die proses verander die lewenssituasie en lewensgevoel van disoriëntasie en dood na 'n lewenssituasie van reoriëntasie en representasie van realiteit met die gevolglike lewensmoontlikhede wat daaruit voortvloei.

Daar sal ook gepoog word om te bewys dat dié wat oor genesing in Johannes wil praat ook die kategorie van geestelike genesing daarby moet insluit en dat dit onlosmaaklik verbind word aan die lewe-teologie in Johannes.

Ek gaan verder poog om te bewys dat die genesingshandelinge in Johannes uiteindelik die opstanding as sentrale maar ook kulminerende lewe-gewende restouratiewe genesingshandeling en representasie van realiteit insluit.¹⁸

✚ 1.5. NAVORSINGSMETODOLOGIE

Nuwe-Testamentiese wetenskaplike navorsingsmetodes vertoon konstante ontwikkeling en groei, veral soos dit uit die laaste paar dekades blyk (Kyk Lategan 1984:3; Snyman 1991:86; Thiselton 1980:10). Hierdie dinamika het ook in die onlangse geskiedenis begin oorspoel na die benutting van ander dissiplines in die bestudering van die Nuwe Testament. So argumenteer Craffert (2002:53) byvoorbeeld dat interdissiplinêre studie vandag, meer as ooit van tevore, 'n wesenlike belangrike onderneming is (Kyk ook Horrell 1999:3). Die motivering hiervoor lê daarin dat die verskillende perspektiewe van ander dissiplines mekaar nie net verryk nie, maar tegelyk ook die konklusies van individuele navorsingsvelde onderling uitdaag (Groenewald 2005:7).

Dit is dan ook die rede waarom die navorsingsresultate van die mediese antropologie in die proefskrif nuttig aangewend in die besinning van die Bybelse genesingsverhale vanuit 'n kulturele perspektief (vgl. Turner 1980; Fabrega 1971; Pilch 2000:23). Die biomediese genesingsmodel fokus eksklusief op uitkoms-

¹⁸ Siekes is in die antieke Mediterreense konteks as onrein beskou. Dit behels in 'n mindere of meerdere mate sosioreligieuse marginalisering. Die betrokke individu beland in 'n ongunstige sosiale en religieuse posisie en ervaar verlies en marginalisasie. Dit lei by hom en ander tot die vraag na sin en betekenis. Jesus as brugbouer-geneesheer verrig *optimale religieuse genesing* en skep *funksionele sosiale genesing of herstel*. Jesus herstel mense in die eerste plek in hul regmatige posisie voor God en herstel ook funksionele lewensmoontlikhede op sosiale vlak. Jesus genees nie net die sieke nie, maar transformeer die situasie deur die betrokke gebrokenheid (as teenpool van heelheid) te restoureer.¹⁸ Hierdie restourasie het die latente potensiaal om tot rekonsiliasie met God en die samelewing te lei. In die woorde van Pilch (2000:130): “Jesus as healer restores to life and restores meaning to life.”



gebaseerde genesing vanuit 'n natuur-wetenskaplike oogpunt (Pilch 2000:23). Die mediese antropologie aan die ander kant, is veral geïnteresseerd in die restourasie van verlore betekenis en die skep van nuwe betekenis en sin in die lewe. In die lig hiervan benut die mediese antropologie die hermeneutiese dimensie van genesing (Pilch 2000:23) om hulle doelwitte mee te bereik.

Dit het daartoe gelei dat die eksponente van die mediese antropologie die etnomediese paradigma ontwikkel het as alternatief tot die biomediese paradigma (Pilch 2000:23). Volgens Kleinman (1980:377) is hierdie paradigma beter as die biomediese paradigma in staat om die menslike ervaring van gesondheid, siekte en genesing te interpreteer en te beskryf. Pilch (2000:24) ondersteun hierdie gedagte en wys op die belangrikheid en bydrae van mediese antropologie in dialoog met Nuwe Testamentiese wetenskap as hy sê:

Interdisciplinary specialists point out that the best interdisciplinary cooperation is often that carried out in the mind of a single researcher, an expert in one field who borrows eclectically from other disciplines and creatively integrates as variety of insights.

(Pilch 2000:24)

Vir die Nuwe Testamentikus is die bydrae van die mediese antropologie uiters bruikbaar aangesien dit een van die mees ontwikkelde subvelde van antropologie is (*Aldus* Pilch 2000). Die rede daarvoor is dat dit die perspektiewe van die ander subdissiplines oorgeneem het en daarop steun. Indien die Nuwe Testamentikus dus in dialoog sou tree met die mediese antropologie aangaande die kruis-kulturele onderwerp van siekte en genesing, sal die eindproduk daarvan groter wees as die som van sy dele.

In hierdie proefskrif gaan die insigte van die sosiale wetenskappe in 'n groot mate aangewend word om die Bybelse genesingsverhale in kulturele konteks te interpreteer. Daar is alreeds opgemerk dat dit uiters noodsaaklik is dat die moderne leser van antieke dokumente sensitiwiteit sal openbaar vir die kulturele sisteem van die skrywer en eerste lesers van die Bybelse verhale. In die eksegetiese proses is sosiaal-wetenskaplike kritiek 'n noodsaaklike fase wat primêr fokus op die sosiale - en



kulturele dimensies van die teks. Elliott (1993:7) definieer Sosiaal Wetenskaplike kritiek as volg:

Social-scientific criticism of the Bible is that phase of the exegetical task which analyzes the social and cultural dimensions of the text and of its environmental context through the utilization of the perspectives, theory, models, and research of the social sciences.

(Elliott 1993:7)

Historiese kritiek word as 'n sub-dissipline van eksegeese beskou wat die ander eksegetiese dissiplines aanvul (Elliott 1993:340).¹⁹ Volgens Elliott (1993:8) verskil sosiaal-wetenskaplike kritiek van die ander subdissiplines van eksegeese in dié sin dat dit fokus op die teks as 'n refleksie en 'n respons op die sosiale en kulturele konteks waarbinne die teks ontstaan het; asook hoe die teks ontwerp was as om 'n middel tot sosiale interaksie te funksioneer (Elliott 1993:10). Die doel van die sosiaal wetenskaplike kritiek is om beide die eksplisiete én implisiete (sosiale) betekenismoontlikhede in die teks verborge lê oop te sluit en te bepaal. Hierdie is die resultaat van die wisselwerking tussen die sosiale en kulturele sisteme sowel as die betekenisraamwerke van beide die skrywer en die oorspronklike gehoor. Die betrokke teks het dus nie net ontstaan binne 'n bepaalde sosiale en kulturele konteks nie, maar dit beskik ook oor 'n implisiete en unieke *sosiale dimensie* wat verreken moet word (Elliott 1993:9).

Indien mens siekte en genesing in die Bybel wil bestudeer is dit met ander woorde noodsaaklik dat daar in ag geneem moet word dat die bepaalde fenomene afspeel binne 'n groter konstellasië van sosiale, ekonomiese, religieuse, politieke en kulturele faktore (Elliott 1993:9). Die Sosiaal-wetenskaplike kritiek se unieke bydraë lê daarin dat dit die kennis van die sosiale wetenskappe (sosiologie, antropologie, argeologie) in gesprek met Bybelse tekste bring.

Die doel van eksegeese is om die betekenis (-moontlikhede) van Bybelse tekste in hulle oorspronklike konteks te bepaal deur middel van 'n komprehensiewe

¹⁹ Die ander eksegetiese dissiplines is: teks-kritiek; literêre-kritiek; narratiewe-kritiek; historiese-kritiek; tradisie-kritiek; vorm-kritiek; redaksie-kritiek; retoriese-kritiek; teologiese-kritiek. Elliott (1993:7-8) gee 'n kort oorsig oor die betrokke doelwitte van die verskillende eksegetiese dissiplines. Sien in hierdie verband ook vir Egger (1996).



bestudering van al die elemente van die teks (tekstueel, literêr, linguisties, histories, tradisie, redaksioneel, retories en teologies asook sosiaal).

Antropoloë onderskei tussen “lae konteks” – en “hoë konteks” samelewings. In hoë konteks samelewings soos dié waarin die Bybelse tekste ontstaan het, word kennis aangaande die sosiale konteks veronderstel. Elliott (1993:11) merk in dié verband op: “Accordingly, it is presumed in such societies that contemporary readers will be able to ‘fill in the gaps’ and ‘read between the lines’.” Daarom is dit so noodsaaklik dat die moderne interpreteerder navorsing moet doen met inagneming van en met betrekking tot die veronderstelde kennis aangaande die groter sosiale en kulturele matriks waarbinne die teks sy ontstaan gehad het.

Elliott (1993:11) is korrek as hy hieroor sê:

This need for apposite reading scenarios is necessary so that modern readers avoid the twin errors of an anachronistic and ethnocentric reading of ancient Mediterranean texts, that is, reading into the text information from some present social context rather than comprehending the text in accord with its own contemporary social and cultural scripts.

(Elliott 1993:11)

Volgens Elliott (1993:18) kan ‘sosiale studies’ in vyf kategorieë geklassifiseer word:

Kategorie	Fokus	Eksponente
1. Bestudering van “social realia”	Beskrywing van antieke gemeenskappe sonder om dit te analiseer/verklaar	Joachim Jeremias Frederich Grant Abraham Malherbe
2. Integrering van politieke, ekonomiese fenomene met sosiale fenomene	Konseptuele raamwerk is histories eerder as sosiaal wetenskaplik	Martin Hengel Wolfgang Stegemann
3. Bestudering van die sosiale organisasie, sosiale institusies en ontstaan van Christendom	Gebruik doelbewus sosiale teorieë en modelle. Beweeg na sosiale beskrywing/verklaring van vroeë Christendom	Gert Theissen Wayne Meeks
4. Konteks Groep	Bestudeer sosiale en kulturele omgewing van die Nuwe Testament. Kyk na die sosiale en kulturele manuskripte wat sosiale interaksie beïnvloed. Gebruik teorieë van kulturele antropologie.	Bruce Malina Jerome Neyrey
5. Analise van Bybelse tekste	Gebruik navorsing, teorieë en modelle van die sosiale	Fernando Belo John Elliott



	wetenskappe om Bybelse tekste te analiseer.	Norman Peterson
--	---	-----------------

(Figuur 3: Kategorieë van sosiale studies)

Die mees resente werke van veral Pilch (2000) en Malina & Neyrey (1991) word om hierdie rede vrugbaar in die hierdie studie aangewend. Volgens Elliott word Malina en Neyrey onder die sogenaamde ‘context group’ geëposisioneer. Laasgenoemde geleerdes reflekteer oor siekte en genesing veral vanuit en in die sosiaal-wetenskaplike idioom en verdiskonteer daarby ook die sosiale en kulturele konteks van die Nuwe Testament. Derhalwe het hulle ook bepaalde teoretiese konstruksies ontwikkel waarmee hulle die Bybelse verhale interpreteer (vgl. eer en skande). Op sy beurt verdiskonteer Pilch (2000) in sy studie die insigte van die mediese antropologie en benut daarby die sosiaal-wetenskaplike insigte van Malina en Neyrey oor reinheid en onreinheid sowel as eer en skande.

Ek vind myself gemaklik binne die sosiaal-wetenskaplike matriks en wend hulle teorieë vrugbaar, maar krities aan. Dit wil voorkom of Pilch (2000) in sy boek *Healing in the New Testament*, nie reg laat geskied aan die uniekheid van die Johannese teologie nie. As voorbeeld kan daar genoem word dat hy nie die *semeia-teologie* sowel as die *lewe-teologie* in Johannes en die verband daarmee met die genesingshandelinge deeglik verdiskonteer nie. Daar is ook met akademiese integriteit eerlik met ander geleerdes omgegaan wat nie met Pilch (2000) en andere saamstem nie. Die mees prominente eksponent by wie ek die meeste geleer het is Milgrom (1991). Hy het 'n ekstensiewe kommentaar op Levitikus geskryf en verskil op kardinale plekke met die kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes. Daar word dus gepoog om 'n gesonde balans te handhaaf tussen die ‘Pilch-skool’ en die ‘Milgrom-skool’ deur telkens sensitief te wees vir die dinamika van die genesingshandelinge in die teks self. Daar word dus gewaak daarteen om te maklik teorieë en konsepte op die teks “af te druk”.

EKSKURSIE: Die hidrae van die Mediese Antropologiese dissipline

Daar sal in die verloop van die studie op sommige plekke gebruik gemaak word van die insigte van die Mediese Antropologie. Die Mediese Antropologiese as dissipline het ontwikkel in die tydperk na die Tweede Wêreldoorlog (1948-1945) toe Westerse gesondheidspesialiste weerstand beleef het teen hulle pogings om die “wonders” van moderne medisyne te deel met individue in ander kulture (Pilch



2000:2).²⁰ Kleinman (1980:301) beklemtoon dat “biomedicine is as much ideology as science” (Pilch 2000:21). Hy argumenteer verder (1980:18) dat dit gerig word deur Westerse kulturele voorveronderstellings en deurdrenk is met bepaalde teoretiese- en waarde-oriëntasies. Met die Westerse biomedici se kontak met nie-Westerse kulture het dit egter duidelik geword dat eersgenoemde se voorveronderstellings diep gewortel is in die Westerse kulturele ideologie. Pilch (2000:22) wys daarop dat “the encounter highlighted just how deeply biomedicine is afflicted with ethnocentrism and biomedical reductionism.”

Mediese antropologie as subdisipline van antropologie

Mediese antropologie is tans een van die mees gevorderde subdisiplines van antropologie (Pilch 2000:21).²¹ Unschuld (1988:179) in Pilch (2000:21) beskryf een van die doelwitte van die mediese antropologie as 'n uitmekaar haal van “[T]he closely interwoven natural-environmental, human biological and socio-cultural threads forming the behavioral and conceptual network of human responses to the experience of illness.” Kulturele antropologie bestudeer die lewensstyl van 'n bepaalde groep mense. Foster en Anderson (1978)²² identifiseer enkele wortels van mediese antropologie in die vroeëre navorsingsaktiwiteite van kulturele antropologie naamlik: studies aangaande heksery, toorkuns, primitiewe medisyne, persoonlikheid en geestesgesondheid in diverse kulture.

Vir studente van Bybelse literatuur is daar 'n verdere subdisipline van kulturele antropologie te wete die *Mediterreense antropologie* wat die waardes, geloofsopvattinge, gedrag ensovoorts van diverse kulture bestudeer. Die bydrae van die Mediterreense antropologie vir die doeleindes van hierdie studie, is gesetel in die kennis aangaande die begrippe gesondheid, siekte en genesing in die Mediterreense kulturele konteks van die eerste eeu (Pilch 2000:21).²³

Hoe moet 'n Gesondheidsorgsisteem verstaan word?²⁴

Craffert definieer 'n Gesondheidsorgsisteem soos volg:

[T]he term *health care system* refers to the organisation, means and world-view elements which constitute illness and healing in a particular setting. It includes the structures, resources, convictions, beliefs, practices and techniques employed in a particular culture for dealing with illness and healing.

(1999:21)

Alle sosiale gemeenskappe het 'n gesondheidsorgsisteem wat gevorm word deur 'n kollektiewe siening en gedeelde patroonmatigheid wat op plaaslike vlak funksioneer maar verskillend beskou en gebruik word deur verskillende sosiale groepe en individue (Kleinman 1980:39 in Pilch 2000:26). In hierdie sin kan ons dus argumenteer dat die gesondheidsorgsisteem 'n sosiaal-konstruksionistiese realiteit is. Craffert (1999:21) is dus korrek as hy opmerk: “Since a health-care system forms part of a particular group’s cultural system, specific cultural elements influence the different health care systems.” Dit beteken dus dat die Bybelse *navorser altyd bewus behoort te wees van die konseptuele model wat ter sake is in die bestudering van diverse genesingsverhale in diverse kulturele kontekste*. Daarby behoort hy of sy ook in ag te neem dat daar 'n wederkerige interaksie bestaan tussen die gesondheidsorgsisteem, wêreldbeeld en kulturele sisteem van die eerste eeue Mediterreense sosioreligieuse matriks.

²⁰ Vgl Logan en Hunt 1978. Johnson en Sargent (1990) gee die mees uitgebreide bibliografie vir bykomende verwysings. Wellin (1978) gee 'n oorsig oor die ses dekades van navorsing tot en met 1978 en lig die vernaamste konseptuele modelle uit.

²¹ Eksponeer soos Seymour-Smith (1986:187) gebruik die term "Ethnomedicine" as ruilterm vir Mediese antropologie in 'n poging om die dissipline verder te disassosieer van Westerse wetenskaplike geneeskunde (Pilch 2000:21).

²² Vgl. In Pilch (2000:21).

²³ Sien ook Gaines en Farmer (1986); Gilmore (1982; 1987); Murdock (1980); Harwood (1981); Henderson (1989); Henderson en Primeaux (1981); McGoldrick et al (1982); Palgi (1983); Saunders (1969); Spiegel (1982). Vgl. Pilch (2000:21).

²⁴ Sien Craffert (1999:22-25) vir 'n bespreking van die verskillende soorte gesondheidsorgsisteme. Hy onderskei tussen die 1) Naturalistiese gesondheidsorgsisteem, 2) en die Personalistiese gesondheidsorgsisteem, 3) die Biomediese gesondheidsorgsisteem.



Hieruit volg dit duidelik dat die hele sisteem by die genesingsproses betrokke is (vgl. Kleinman 1980:72) en dat dit nie net die geneesheer is wat die sieke genees nie (Kyk Craffert 1999:19). Daarom moet die navorser 'n mikro - en 'n makro-sistemiese analise doen om te bepaal hoe gebeurtenisse op klein skaal binne die sisteem as geheel (in bogenoemde drie sektore) met grootskaalse sosiale strukture en prosesse in verhouding staan. Pilch (2000:26-27) merk op: "Social reality determines what the power is: witchcraft, exorcism, fortune-telling, surgery, psychotherapy, and symbolic reality determines the pathways by which the application of power may be affective. In turn, political, political-economic, and cultural power determines which view prevails and which outcomes are acceptable."

Daarom waarsku Kleinman (1980:415) dat 'n gesondheidsorgsisteem nie verstaan kan word buite sy kulturele konteks nie (Sien ook Craffert 1999:21). In die konteks van dit wat so pas gesê is stem ek saam met Pilch (2000:26) dat dit baie belangrik is om sosiale gedrag te verstaan teen die agtergrond van die onderliggende kulturele waardes in 'n gegewe sosiohistoriese en kulturele konteks. Wanneer daar dan met Bybelse literatuur gewerk word, is dit na my mening baie belangrik dat ons binne die ruimte van die kerk ook die simboliese universum van die Bybelse skrywers verstaan. So glo Johannes dat God vanaf die onsigbare ewige sfeer na die tydelike sigbare sfeer gekom het en Homself in Jesus Christus geopenbaar het. Die metafisiese element word met ander woorde hierby ingebring. Craffert (1999:21) stem hiermee saam en merk op:

Perhaps more correctly stated, there is a reciprocal interaction between health care system, world-view and cultural system. For example, where supernatural beings co-inhabit the world with humans, they can naturally play a role in human affairs, including illness and health care.

(Craffert 1999:21)

In 'n poging om etnosentrisme te vermy moet die eksegeet dus deurgaans bewus wees van sy eie voorveronderstellings en wêreldbeeld terwyl hy of sy die antieke genesingsverhale interpreteer teen die agtergrond van die eerste eeuse Mediterreense wêreldbeeld. Met hierdie waarde oriëntasies in ag genome, kan die volgende definisie van gesondheid ten opsigte van die Mediterreense mense gebruik word: Gesondheid is "a state of complete well-being and not merely the absence of disease or infirmity" (Callahan 1973 in Pilch 2000:12). Indien ons die onderliggende waardes van die antieke Mediterreense konteks in ag neem, raak dit duidelik dat gesondheid 'n staat van totale "well-being" is eerder as die blote restourasie of herstel van 'n individu se funksionaliteit. Dit is om hierdie rede dat Pilch (2000:12) opmerk: "Sickness and healing, then, are perceived quite differently in this matrix than in the Western, scientific perspective." Die Westerling sal verlamming beskou as 'n verlies aan funksionaliteit terwyl die antieke groepsgeoriënteerde persoonlikheid dit sou sien as 'n "disvalued state of being."²⁵ In Johannes 5:7 lees ons hoe die verlamde persoon sonder vriend was en duidelik 'n sosiale uitgeworpene, iemand sonder sosiale eer. Jesus verander/transformeer die man se "disvalued state", en herstel hom tot heelheid, en word ook sy eerste "vriend" (Pilch 2000:13).

Craffert (1999:21) maak die belangrike opmerking dat in sommige gemeenskappe die verskillende sosiale sisteme onafhanklik en minder geïntegreerd funksioneer en dat daar in 'n gegewe kultuur verskillende gesondheidsorgsisteme teenwoordig kan wees. So byvoorbeeld, is die dominante gesondheidsorgsisteem van die Weste ingebed in die *Biomediese paradigma* met die tipiese hoë tegnologiese instrumente, hospitale en gesofistikeerde medikasie. Daar bestaan egter tans ook nog die *alternatiewe geneeskundige* gesondheidsorgsisteem wat uit dissiplines soos byvoorbeeld akupunctuur, chiropraktyk en tradisionele geneeshere bestaan. In ander kulture weer, soos in die geval van die eerste eeuse Mediterreense samelewings, was die interaksie tussen die verskillende elemente en sisteme meer geïntegreerd.²⁶ Craffert (1999:21) merk op: "The result is that in such a cultural system it is difficult, if not impossible, to distinguish and separate, say, religion from politics or health care from religion. Such was the world of the New Testament". *Wanneer ons derhalwe oor genesingsverhale in die Nuwe Testament besin, moet ons in ag neem dat die begrip "siekte" ook sosioreligieuse implikasies ingehou het. 'n Biologiese patologie het nie soos vandag net biologiese en funksionele implikasies ingehou nie.*

²⁵ In Levitikus sien ons hoe iemand met 'n abnormale ledemaat as 'n sieke beskou word en homself in 'n "disvalued state of being" bevind (Pilch 2000).

²⁶ Craffert (1999:21-22) meen dat daar in die eerste eeu ook verskillende gesondheidsorgsisteme geheers het.



Dit het ook mense se religieuse bestaanstoestand en status beïnvloed. Die gesondheidsstelsel moet dus in die konteks van die kulturele matriks beskou word en nie in isolasie daarvan nie.

1.6. HERMENEUTIESE BENADERING

Alle navorsing en waarneming behels bepaalde teoretiese en metodologiese vertrekpunte en voorveronderstellings (Heidegger 1962; Koningsveld 1977:126; De Villiers 1991:146) wat natuurlik oor 'n bepaalde tyd groei, ontwikkel en verander (vgl. Kümmel 1970; Stuhlmacher 1975; Bruce 1979:21-59; Lategan 1982; Thiselton 1980 en 1992:142). In hierdie gedeelte van die proefskrif gaan daar gepoog word om 'n uiteensetting te gee van hoe ek die hermeneutiese proses verstaan in verhouding tot my eie metodologiese benadering in die argumentering van die tese.

1.6.1. Hermeneutiek as Kommunikasie dinamiek

Nuwe Testamentiese Hermeneutiek word beskou as die 'teorie van verstaan' of verstaanskunde met die oog op die interpretasie van antieke Nuwe Testamentiese tekste (Kyk Smit 1987; Smit 1988:441; Thiselton 1980:10-11; Kyk Ricoeur 1980:15).²⁷ Lategan merk in dié verband op:

In the most general terms, hermeneutics can be described as the “art of understanding.” Used in its narrower sense, hermeneutics can refer to the method and techniques used to interpret written texts. In a wider sense, it can refer to the conditions which make understanding possible and even to the process of understanding as a whole. In theology, it is usually used in contrast to exegesis—the former is understood as the theory, the latter as the practice of interpretation.

(Lategan 1992:149)

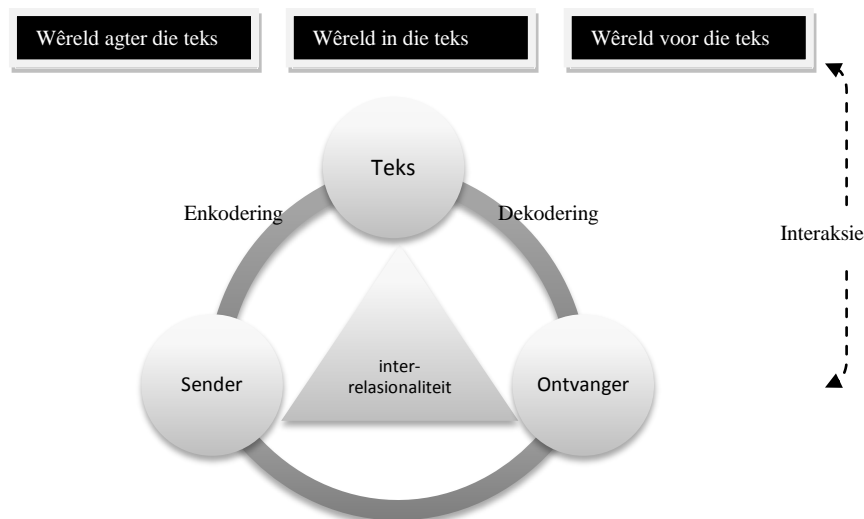
Hermeneutiek het te make met die *Verstehen* (verstaan) van 'n destydse antieke Mediterreense *Erlebnis* (belewenis) in 'n bepaalde konteks en 'n poging om in gesprek daarmee te tree met die doel om tot 'n *Nacherleben* (her-belewenis) te kom (vgl. Lategan 1992:149). In hierdie sin kan hermeneutiek dus ook as kommunikasie-proses

²⁷Vgl. Ricoeur (1975:265); Rousseau (1985:95). Roberts (1979:58) verstaan dit as die 'theory of scriptural exposition.'

Du Rand (1990:7) merk op dat die betekenis van en kommunikasie met die Johannese boodskap voortvloei uit 'n interpretasie van die teks van die Johannesevangelie self. Vgl. Ricoeur (1975:265); Rousseau (1985:95).

beskou word aangesien daar interaksie of dialoog plaasvind in 'n poging om betekenis te konstrueer en verstaanbaar te formuleer (vgl. van der Merwe 1995:52). In 'n poging om by die bedoeling en betekenis van die Johannese getuienis (evangelie) as tekssoort (verteltekst²⁸) uit te kom is dit sinvol om dit vanuit die raamwerk van 'n kommunikasieproses te beskou (Kyk Smit 1987; Roberts 1979:48-58).

In enige suksesvolle kommunikasieproses is daar ten minste die volgende drie elemente teenwoordig: Sender, Boodskap en Ontvanger. Indien een van hierdie dimensies afwesig is, is kommunikasie nie moontlik nie. Die volgende Figuur van Van der Merwe (1995:52) illustreer 'n konvensionele kommunikasiemodel:



(Figuur 4: Kommunikasie model)

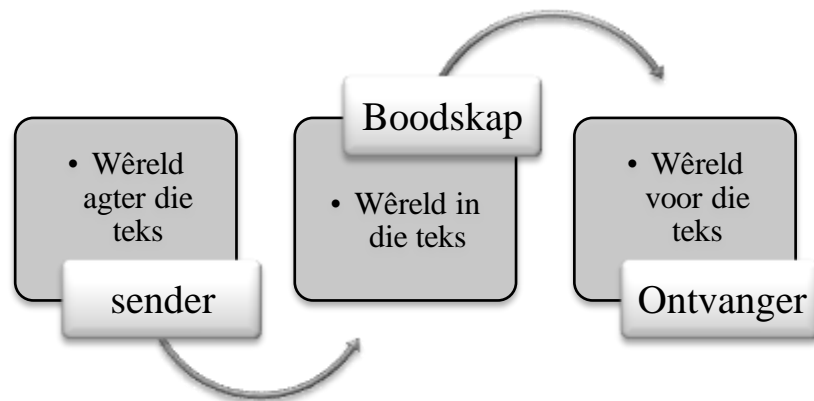
Die Nuwe Testamentiese geskrewe teks is 'n skriftelike vergestaltung van 'n bepaalde kommunikasie proses waardeur 'n sender 'n bepaalde boodskap aan 'n bepaalde gehoor wou gee in 'n bepaalde kon-tekst. Nie net is die teks 'n produk van interaksie tussen verskillende mense in 'n bepaalde sosio-historiese en kulturele konteks nie, maar is die teks as geheel tegelyk ook 'n produk wat se betekenis afhang van sy intertekstuele en intra-tekstuele kontekste. In die hermeneutiese proses poog ons dus om tot verstaan te kom van die boodskap wat die oorspronklike historiese skrywer in die oog gehad het, met die onderliggende wete dat daar 'n reuse historiese en kulturele

²⁸ Met vertelde wêreld word daar verwys na die literêre wêreld waarin die verhaal afspeel.

kloof tussen die moderne leser en die antieke skrywer is. Daarom is die ‘tot verstaan kom’ van die teks by implikasie altyd voorlopig (Kyk Ricoeur 1975; 1980).

Huidige Tendense in die Hermeneutiese debat

Hier gaan nie gepoog word om in detail in die hermeneutiese debat in te gaan nie, maar bloot om my eie posisie te verduidelik in die konteks van die ontwikkelingsgeskiedenis²⁹ van die hermeneutiese debat. Van der Merwe (1995:48)³⁰ se model, wat hy van Lategan (1984:3) oorgeneem het, word hier aangepas in 'n poging om kortliks die geskiedenis (Kyk Lategan 1992:150-154) en ontwikkeling van hermeneutiek te verduidelik:



(Figuur 5: Sender, Boodskap, Ontvanger)

Die onderskeiding tussen sender, boodskap en ontvanger en die rigting of beweging van tendense van sender, na boodskap, na ontvanger verteenwoordig “three different groups of theories regarding the locus and actualization of meaning: author-centred, text-centered and reader-centered approaches to the text” (van der Merwe 1995:48; Kyk Lategan 1984:2).³¹

Die *sender gefokusde benadering* fokus op die wêreld agter die teks, die historiese konteks waarbinne die teks ontstaan het, die omstandighede van die outeur en die produksie van die teks. Hierdie benadering het ontstaan met die ontwaking van

²⁹ Vir inligting aangaande die geskiedenis van teologiese hermeutiek kan die volgende bronne geraadpleeg word: Sien Kümmel (1970); Bruce (1979:21-59); Tate (1991) en Thiselton (1992:142vv).

³⁰ Op voetspoor van Lategan (1984:3).

³¹ Vgl; Lategan (1984:2vv); Longman (1987:19vv) en Tate (1991:xvi).



die historiese bewussyn van die mens en is kenmerkend van die histories-kritiese metodologie (vgl. Teks-kritiek, bronne-kritiek, vorm-kritiek, tradisie-kritiek en redaksie kritiek).

Die *boodskap gefokusde benadering* fokus op die wêreld binne die teks of “text preservation and mediation” (van der Merwe 1995:49). Met die opkoms van 'new Criticism'³² en strukturalisme het die pendulum vanaf die (diakroniese) historiese kritiek na die (sinkroniese) outonome teks geswaai.³³ Hier word veronderstel dat die lokus van betekenis in die strukturele samestelling van die teks opsigself gevind kan word (vgl. Mlakuzhyil 1987:17vv).

Die *reseptor gefokusde benadering* verteenwoordig 'n meer resente ontwikkeling wat fokus op die wêreld voor die teks, of die verhouding tussen die teks en die leser (Lategan 1984:3; 1992:151-152). Hierdie benadering is in 'n sekere sin meer geïnteresseerd in die effek van kommunikasie as in die meganika daarvan (van der Merwe 1995:49).³⁴ Lategan merk op:

In recent hermeneutical reflection, the pragmatic aspect of texts has gained in importance. Various factors contributed to this development. Speech act theory focused attention on the effect of verbal communication. Similarly, the revival of rhetorical criticism is directly linked to an interest in the persuasive potential of biblical material. Up to this point the role and situation of the receiver hardly formed part of hermeneutical reflection. But the advance of reader theories in literature and the appearance of contextual theologies (black, liberation, feminist), made it imperative to include the context of reception in any effective hermeneutical design. Deconstruction and post-

³² New Criticism verwys na 'n algemene tendens in literêre teorie wat kenmerkend van die 1940's - 1950's was. Longman merk op: “The literary work is self-sufficient; the author's intention and background are unimportant to the critic” (Longman 1987:25 aangehaal deur Van der Merwe 1995:49).

³³ Hierdie tendens het veral populêr geword in die 1970's toe daar groter erns gemaak is met die teks self. Dit kan veral gesien word in die verskeie struktuurbenaderings wat in daardie tyd na vore gekom het. Hier het die fokus veral geval op die linguïstiese oppervlaktestruktuur om by betekenis van die teks uit te kom: opbou van die teks; relasies tussen die verskillende dele. Vgl. die Franse strukturaliste Greimas en Patte, se strukturalistiese benaderinge. So is die Suid-Afrikaanse struktuuranalise gerig op die linguïstiese oppervlaktestruktuur met die klem op teksbinding en tekssamehang (Du Rand 1990:7).

³⁴ Sien ook Van Tilborg (1989:19-31) wat die verband tussen eksegeese en kommunikasie teorie uitlig. So merk hy byvoorbeeld op: “Biblical exegesis should thus be done within the framework of communication theory. This interest in communication can also be related to the influence of and interaction with textual linguistics and textual theory.”



modern theories pose a challenge to the structural and new critical concept of the autonomy of the text and attempt to move beyond what is seen as the foundationalism of reader studies and the modernist position.

(Lategan 1992:151-152)

Du Rand (1990:6) wys daarop dat die klem in die navorsing oor die Johannesevangelie in die verlede taamlik eensydig geval het op die wording van die teks en nie genoeg op die ontvangs daarvan as sodanig nie (Kyk Nicol 1972:1; Fortna 1970, 1988; Brown 1970; Schnackenburg 1965-1984). Dit het meer as dikwels gebeur dat die eenheid van die Evangelieverhaal en die verhouding tussen leser en teks nie voldoende verreken is deur die historiese benaderings nie (Du Rand 1990:6; Lategan 1992:151-152). Een van die grootste probleme in die verstaan van die Johannesevangelie het bestaan uit die groot kloof tussen die oorspronklike historiese konteks van die evangelie en die kontemporêre lesers.

Juis om hierdie rede word daar in hierdie proefskrif veral gesteun op die insigte van die sosiolinguïstiek (en sosiale wetenskappe) waarvolgens die ‘setting’ van die teks en die leser as belangrik geag word in die interpretasie van teks-inligting aangesien die teks en die leser nie net histories nie maar ook kultureel aansienlik verwyderd van mekaar staan.³⁵ So word daar in die hierdie proefskrif gewys op die gevaar van etnosentrisme in die interpretasie van die betekenis van siekte en geneesing in kulturele perspektief.³⁶

Samevatting

Deist (1983:128) is korrek as hy opmerk dat die verskillende benaderinge of aksente elkeen 'n waardevolle bydrae te lewer het in die interpretasie van die teks en mekaar komplimenteer. Uit die aard van die saak verleen bepaalde tekste hulself meer tot sekere benaderinge. Elkeen van die benaderinge verlig bepaalde aspekte van die teks. Daarom moet die eksegeet duidelik uiteensit wat nagevors wil word en die bepaalde

³⁵ Volgens Theissen (1979:3) is die sosiologiese benadering 'n logiese gevolg van die histories-kritiese metodologie. Vgl. Thiselton (1992:10) vir bykomende perspektiewe oor 'new Horizons in the Development of Hermeneutics.'

³⁶ Ek stem met van der Merwe (1995:51) saam dat "One must therefore adopt the viewpoint that the linguistic-literary perspectives is embedded in a socio-historical situation."



beperkinge en grense van die metodologiese benaderinge verdiskonteer.³⁷ In die konteks van die vraag oor die verhouding tussen die diakroniese en die sinkroniese benaderinge tot teksinterpretasie is dit belangrik om 'n gebalanseerde³⁸ benadering te handhaaf met 'n openheid vir alle toepaslike dimensies.³⁹ Saam met Du Rand (1990:8) word daar ten opsigte van 'n metodologiese uitgangspunt gekies vir 'n meer-dimensionele kombinasie waar die winsmomente van die histories-kritiese benaderings⁴⁰ verdiskonteer word waar dit van toepassing mag wees. Die Johannesevangelie word in hierdie proefskrif met ander woorde as *teologiese vertelling* beskou en nie as *bruta facta* nie. Daarom sal die bedoeling van die teologiese vertelling aangaande die genesingsverhale telkens in fokus staan tydens die eksegetiese proses. Die voorveronderstelling word gehandhaaf dat die genesingsverhale tekens (σημεία) is wat heenwys na die Johannese waarheidsaanspraak dat Jesus *lewe* gee (vgl. Joh. 20:30-31).

1.6.2 Die Johannesevangelie as Verteltekst

Die Johannesevangelie as verteltekst moet deur middel van narratiewe eksegeese en resepsie ontleed word. Die Johannesevangelie weerspieël in sy vertelskema⁴¹ 'n logiese verhaalopbou te midde van tekstuele tegnieke soos chiasmes (18:28-19:16), ironie (4:12; 7:35; 8:22), misverstand (7:4; 14), dubbele betekenis (3:3), inclusio (2:11; 4:46, 45) ensovoorts (Du Rand 1990:10). Die skrywer van die Johannesevangelie se vertelling word gekenmerk deur narratiewe stof wat gevolg word deur redevoeringstof. Die vertelling en die kommentaar daarop word meesterlik in die evangelie tot 'n eenheid geïntegreer.

³⁷ Dit is gemeenplaas dat elke metode bepaalde vrae aan die teks stel en met bepaalde antwoorde vorendag kom. In die *formgeschiedliche* benadering word die teks beskou as 'n versameling tradisies wat in verhaal-raamwerk geplaas is deur een of ander versamelaar aan die eide van 'n sosiologiese proses. Volgens die sogenaamde *redaktionsgeschiedliche* benadering was bepaalde redaktors diegene wat die tradisies teologies geïnterpreteer het en dit aangepas het na aanleiding van die bepaalde situasie van die gemeenskap waaraan hulle behoort het.

³⁸ Vgl. Du Rand (1990:6).

³⁹ Die rede daarvoor bestaan uit die feit dat die aard van die Johannesevangelie vereis dat dit onder andere histories geïnterpreteer moet word na aanleiding van sy oorsprongsgeskiedenis, inhoud, oordrag en kanonisering. Hiermee word egter nie gesê dat die Johannesevangelie as *bruta facta* verstaan moet word nie.

⁴⁰ Soos die redaksie-kritiese; strukturele (linguistiese oppervlaktestruktuur) en strukturele (verhaalstruktuur) benaderings.

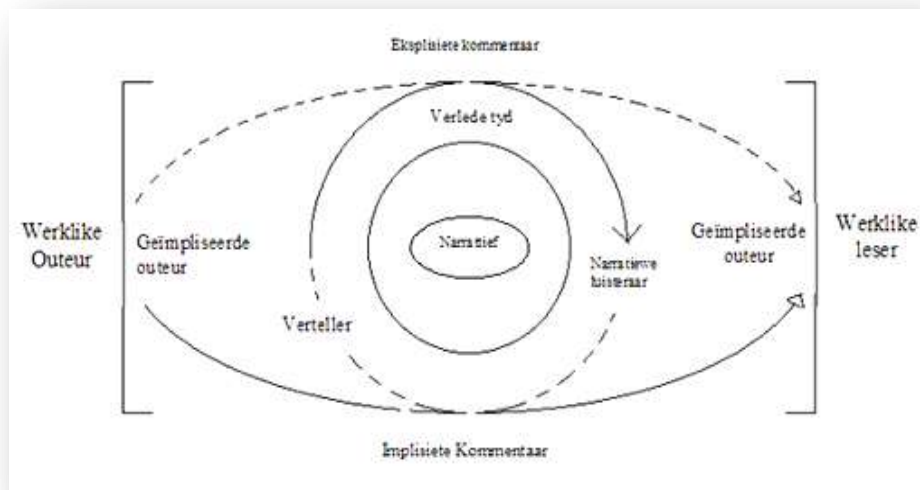
⁴¹ Let egter daarop dat die vertelgang van die teks nie sinoniem met die verhaal is nie. Daar word dus onderskei tussen die vertelsamehang of vertelgang en die inhoud van die verhaal.



Die evangelie-skrywer het 'n *vertelde wêreld* geskep waardeur die *verteller* die leser by die verhaal probeer betrek. In die vertelde wêreld wat die wat die skrywer konstrueer, kom verskeie karakters na vore wat in bepaalde verhouding tot mekaar staan, eie gesigspunte openbaar en relasioneel op bepaalde maniere teenoor ander karakters en die protagonis optree. Die taak van die eksegeet is dan onder andere om te poog om die gesigspunt van die verteller aan te neem om só te sien hoe die skrywer die onderlinge verhoudinge beskou. Deur middel van kommentaar gee die verteller dikwels vir die leser in die literêre wêreld insig wat nie in die werklike situasie vir die karakters openbaar word nie.⁴² So lei die verteller die leser in 'n bepaalde rigting. Du Rand (1990:10) wys daarop dat die vertelde wêreld van die Evangelieverhaal nie dieselfde is as die van Jesus of die evangelis nie. Dit is bloot 'n gekonstrueerde literêre wêreld wat deur die skrywer geskep is.

Die skrywer van die Johannesevangelie het dus nie net 'n kliniese verslaggewing van *bruta facta* gepleeg nie, maar 'n lewende geïnterpreteerde teologiese vertelling kunstig aangebied (vgl. Du Rand 1990:11). Kenmerkend van 'n vertelling het die evangelie 'n duidelike plot, dominante vertellersperspektief, karakters en 'n bepaalde boodskap wat hy wil kommunikeer. In die Johannesevangelie sentreer die vertellersperspektief rondom die identiteitsvraag van Jesus en wat Hy as die Gestuurde Seun van God op aarde kom doen het, naamlik om Lewe te bring (vgl. Joh. 20:30-31). Die Johannese getuienis (evangelie) as tekssoort (vertelteks) moet ook binne die raamwerk van 'n kommunikasieproses beskou word. Du Rand (1990:12) bied die volgende model van Culpepper (Kyk Culpepper 1983:6) aan om te verduidelik hoe 'n verhaal oorgesein word vanaf die skrywer na die leser:

⁴² Vgl. Johannes 13:2 waar die leser in die literêre wêreld vertel word dat Judas bese planne het en dat die duiwel in hom gevaar het. Die dissipels in die werklike situasie dra nie daarvan kennis nie. Die leser weet dus meer as die karakters in die verhaal self na aanleiding van die kommentaar wat die verteller aan die leser bied.



(Figuur 6: *Culpepper se kommunikasie proses*)

Uit bogenoemde Figuur word daar ter samevatting onderskei tussen:

- Die *werklike outeur* en die *werklike lesers*
 - Albei is buite-tekstuele entiteite
 - wat tot die historiese konteks van 'n geskrewe stuk literatuur gereken word.
 - Die werklike outeur konstrueer die vertelling en bied dit so aan dat dit deur die verteller 'n bepaalde beeld van die outeur projekteer.
 - Hierdie beeld stem nie noodwendig ooreen met die ware identiteit van die werklike outeur nie.
 - Hierdie geprojekteerde beeld verwys dan na die geïmpliseerde outeur.
- Die *geïmpliseerde outeur* en *geïmpliseerde leser*
 - Die geïmpliseerde outeur is die somtotaal van die keuses van die werklike outeur in die opset, ironie, karakterisering, afstand, tyd, vertellerspektief ensovoorts.⁴³

⁴³ Juis om hierdie rede is dit so moeilik om op grond van interne getuienis in die teks outeurskap van 'n geskrif te bepaal. Du Rand (1990:77) merk op: “Die verteller as skepping van die werklike outeur kan as strategiese literêre skepping die werklike outeur se perspektiewe vir die leser aanvaarbaar en verwerkbaar probeer maak deur middel van die geïmpliseerde outeur.”



- Hierdie keuses van die werklike outeur skep 'n bepaalde geestelike beeld van die outeur en bepaal uiteindelik hoe die leser op die inhoud reageer.
- In die Johannesevangelie is daar geen verskil tussen die gesigspunt of perspektief van die werklike outeur en die geïmpliseerde outeur nie.
- Die geïmpliseerde outeur en die geïmpliseerde leser (die werklike leser wat die werklike outeur in gedagtes gehad het), sowel as die verteller en die luisteraar is almal binne-tekstuele literêre funksies (vgl. Du Rand 1990:12).
- Verhaalgang
 - Die onderlinge verhoudinge tussen karakters en die gebeure wat daar plaasvind konstrueer die *verhaalgang*. Die plot van die Johannesevangelie bevat 'n inherente geladenheid na aanleiding van die unieke sendingmotief wat in die evangelie aangebied word. Jesus se preëksistensie (vgl. Joh. 1:1-18) skep 'n geladenheid wat in die res van die verhaal van beslissende hermeneutiese belang is (Du Rand 1990:13).
- *Implisiete of indirekte kommentaar*
 - *Implisiete of indirekte kommentaar* verwys onder andere na die fenomene van ironie of simboliek aangesien dit die tegnieke is waarop die geïmpliseerde outeur taktvol met die geïmpliseerde leser⁴⁴ kommunikeer.
 - Die outeur-verteller wil die leser uiteindelik in die wêreld van die teks self inlei en oorreed tot sy betrokke *ideologiese vertellersperspektief*.
 - In die evangelie volgens Johannes het die verteller ten doel om die leser te oorreed dat Jesus inderdaad die gestuurde Seun van God is wat Lewe kom bring het (vgl. Joh. 3:15-16; 20:30-31) en die leser te help om daarmee te assosieer en te identifiseer (vgl. Du Rand 1990:78).

⁴⁴ In die Evangelie volgens Johannes kan die geïmpliseerde leser bykans nie van die fiktiewe leser of luisteraar onderskei word nie (vgl. Du Rand 1990:13).



✚ 1.7. ANALITIESE PROSES: EKSEGETIESE METODOLOGIE

In enige suksesvolle eksegetiese onderneming is dit belangrik om verskillende en toepaslike metodes aan te wend om die betekenis moontlikhede van bepaalde tekste te ondersoek. Egger (1996:8) merk byvoorbeeld op: “To do justice to the varied aspects of New Testament texts, a varied set of methodological instruments is used in scholarly dealing with the New Testament.”⁴⁵ Alle relevante metodes wat my as eksegeet help om die teks beter te eksegetiseer sal aangewend word (Kyk Lategan 1992:153-154). Die eksegetiese benadering wat in hierdie studie aangewend word, funksioneer binne die grense van *grammatiese, literêre, sosiale en historiese* analises en interpretasie soos deeglik bespreek in die werke van Egger (1996), Fee (2002), Green (1995), Morgan en Barton (1988), Osborne (1991), Porter (2002), Schnelle (1998) en Van der Watt (2001). In hierdie studie domineer die sosiaal wetenskaplike model, maar daar sal uit die aard van die saak ook van ander eksegetiese metodes en instrumente gebruik gemaak word om my te help om die teks beter te ontsluit.

✚ 1.8. RELEVANSIE VAN DIE NAVORSING?

1.8.1. Die behoefte aan Genesing en Rekonsiliasie in die Global dorp

Sedert die publikasie van Dawid J. Bosch se *Transforming Mission* (1991) is daar in die sendingwetenskappe gedink in terme van paradigmas: sending as inkulturasie, bevryding, proklamasie, dialoog, en so meer. Volgens Kim (2005:xv) in die boek *Reconciling Mission: The Ministry of Healing and Reconciliation in the Church Worldwide* (2005), het Robert Schreiter (2004) onlangs geargumenteer dat sending as genesing en rekonsiliasie binne die huidige globale situasie waarin ons onself bevind, al meer besig is om die vorige sending paradigmas te vervang (Kim 2005:xv).

Schreiter (2004) gee 'n aantal redes waarom die behoefte aan genesing en rekonsiliasie in die huidige klimaat 'n groot behoefte is:

1) Daar is 'n behoefte aan rekonstruksie (heropbou en ontwikkeling) van bepaalde samelewings na 'n lang tydperk van totalitêre oorheersing;

2) Daar is 'n behoefte aan die kant van vorige kommunistiese regerings wat hulleself weer moet restoureer, representeer en moet “*Re-Imagine*” in die konteks van

⁴⁵ In die eksegetiese bestudering van geselekteerde tekste gaan daar *onder andere* gebruik gemaak word van die die eksegetiese skema van Van der Watt (1999). *Die tien stappe van Eksegese*. Ongepubliseerde lesingmateriaal. Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.



ekonomiese en sosiale globalisasie en die ontwikkeling van etnisiteit wat lank onder druk was;

3) Daar is wêreldwyd 'n groeiende bewuswording van die seer en gebrokenheid wat kolonialisering tot gevolg gehad het en 'n behoefte aan genesing van die verhale van seer (vgl. Suid-Afrika; Australië; New Zeeland; Zimbabwe);

4) Daar is 'n uitdaging om eenheid te bewerkstellig in die konteks van 'n groeiende globale kulturele konteks te midde van 'n diversiteit van kulture wat saam woon en werk;

5) Ook in die Suid-Afrikaanse konteks is daar 'n bewuswording van genesing en rekonsiliasie na aanleiding van die onlangse wêreldwye fokus op die Waarheid- en Versoeningskommissie “after the apartheid rule and the need for healing of the continent from revages of poverty, civil wars and pandemics such as HIV/AIDS” (Kim 2005:xvi);

6) Die groeiende getal fundamentalistiese geloofsgroepe wat met geweld geassosieer word (vgl. Sept. 11 2001);

7) In terme van die toekoms voorspel Schreiter (2004) dat konflik tussen verskillende ouderdomsgroepe en generasies toenemend gaan plaasvind. Schreiter argumenteer dat mense al hoe langer leef en al hoe minder kinders gebore word, veral in Europa, en dat daar tans konflik bestaan rondom pensioenfondse. Hy wys ook op die realiteit van geweld in Afrika rondom die jonger generasie wat toenemend kommerwekkend raak (Schreiter 2004:11-15).

Tydens my studietydperk in Duitsland het ek by vele geleerdes gehoor dat hulle bekommerd is oor die sogenaamde “Ausländer-Problem.” Hierdie probleem hou vele moontlike konflik situasies in soos die groeiende spanning rondom 'n jonger generasie uitlanders wat nie deeglike opleiding ondergaan nie en werkloos raak. Sommige geleerdes gaan so ver as om te waarsku teen 'n moontlike rewolusie en konflik situasie in Duitsland in die nabye toekoms.⁴⁶ Langguth (1995:139)⁴⁷

⁴⁶ Johnson (1995: ad loc), in sy resensie van Langguth (1995) se boek, “In search of Security,” argumenteer dat “Germany is the only country in the world where two major transformations are taking place at the same time: a process of modernization in the west and a transition from command economy to free market economy in the east. In this work, Langguth highlights the dramatic social and political changes occurring in east and west Germany. He concludes that the increasingly complex European political and social landscape and the new diversity of lifestyles in Germany have raised levels of insecurity among individual Germans. Moreover, the end of the bipolar world, with its rigid political, social, and economic structures, is requiring Germans--particularly German youth--to adjust their political and philosophical positions. This important work will be of interest to scholars and students of Germany and the contemporary European scene.”



argumenteer dat die invloed van uitlanders uit onstabiele lande tot moontlike konflik binne Duitsland kan lei: “Massive waves of migration from unstable regions in the world could spill into the industrial nations of the West. The danger is that civil wars could be imported into Germany – that Kurds, Serbs or Algerian Muslims, for example, could act out their conflicts on German soil.” Hy wys reeds teen 1995 daarop dat die behoefte na olie teen 2010 met 30% gaan toeneem. Hy vrees dan dat “If energy sources got into the hands of anti-Western fundamentalists, it could create an economic crisis in the West” (Langguth 1995:139). Die toenemende groei in religieuse fundamentalisme hou ook 'n bedreiging in: “Other areas of possible future conflict in the region are a potential increase in nuclear proliferation, a decline in water supplies and a resurgence of religious fundamentalism (both Islamic and Jewish)” (Langguth 1995:139). Juis om hierdie rede is daar 'n toenemende behoefte aan konflik resolusie, rekonsiliasie, genesing en vrede.

As bestuurslid van Kempbisa, 'n organisasie wat stads-transformasie nastreef deur middel van kerk-eenheid oor kultuur en denominasionele grense heen, het ek dikwels met kerkleiers en lidmate van Tembisa, 'n swart woonbuurt, saamgewerk. Dit het vir my duidelik geword dat daar 'n groeiende behoefte is aan samewerking oor kultuur en denominasionele grense heen. Onder die sambreel van Kempbisa vind daar ook jaarliks Genesing en Rekonsiliasie werksinkels plaas in 'n poging om die seer van die verlede aan te spreek. In 'n onlangse fasiliterings-kongres onder leiding van die Amerikaanse organisasie *Equip* in 2006 het ons bepaalde “Reuse” geïdentifiseer wat in die pad van eenheid, genesing en rekonsiliasie staan. Een so 'n reus is die reus van *SEER* wat uit die Suid-Afrikaanse verlede voortspruit. Dit wil voorkom of daar in die Suid-Afrikaanse kollektiewe psige steeds reste van seer en ongemaklikheid rondom die verlede heers en dat daar moontlik nog 'n baie lang genesings-pad geloop moet word alvorens ons 'n nasie van nasionale eenheid te midde van diversiteit kan word.

1. Teen die agtergrond van die Suid Afrikaanse konteks is die studie relevant aangesien die hele kwessie rondom tradisionele geneeshere se aanspraak op

⁴⁷ Kyk gerus na die volgende webtuiste adres waar 'n gedeelte van Langguth se teks verskyn, asook Johnson se resensie op Langguth se werk:

http://books.google.co.za/books?id=gxgOk3dwAnwC&pg=PA139&ots=1AVSBsv03&dq=Future+conflict+in+Germany&sig=3quWGNrBPM2GpnSTvOMN_8pLir0#PPA139.M1



dokter-status 'n huidige debat in die Mediese sektor vorm. Dit weerspieël die spanning tussen die kontak van Westerse Biomediese geneeskunde en -sisteme met Tradisionele kulture se gesondheidsorg-sisteme (*health care systems*).

2. Wanneer ons dan sinvol oor siekte en genesing in Bybelse perspektief wil praat moet ons in ag neem dat die eie subjek se kulturele voorveronderstellings 'n beduidende invloed op die interpretasieproses uitoefen. Daarom is hierdie studie verder relevant in die Suid-Afrikaanse konteks aangesien dit die hermeneutiese aspek van interpretasie sinvol kan belig. Dit word dan veral beskou teen die agtergrond van “Reading the Bible in Africa” en die huidige Vigs pandemië.
3. Suid-Afrika verkeer tans in 'n konteks van krisis en disoriëntasie soos blyk uit die geweldstoestand en die realiteit van misdaad. Die ekonomiese toestand in Suid-Afrika met stygende inflasie en prys-tendense vererger die gebroke realiteit in die land, asook die gaping tussen ryk en arm. Die realiteit van konflik in Suid-Afrika, soos die onlangse Xenofobiese geweld (Mei/Junie 2008) noodsaak verder ook die refleksie van 'n Bybelse perspektief oor die kerk se rol in die proses van genesing en restourasie. Die kerk se profetiese stem moet veral in hierdie tyd weer die klank van God se hart vir restourasie laat weerklink. *Die Evangelie-boodskap is tog wesenlik 'n restourasie-boodskap, 'n herskeppings-boodskap, 'n boodskap van multi-dimensionele genesing en heling, die herskepping van kwalitatiewe Lewensmoontlikhede in die dampkring van Sy liefde...*

Myns insiens is die tema van genesing en restourasie uiters relevant in die huidige konteks. Hierdie studie kan vanuit 'n Nuwe-Testamentiese perspektief waardevolle bydrae lewer in terme van die huidige behoefte rondom genesing en rekonsiliasie in die Globale dorp.

1.9. VERLOOP VAN DIE NAVORSING

Om by die doelwitte van hierdie tese uit te kom gaan die navorsingsproses soos volg verloop:



- I. In die volgende afdeling word die eksegetiese studie van die genesingsverhale in Johannes onderneem.
- II. In die tweede hoofstuk word die agtergrond en inleiding tot die eksegetiese bespreking.
- III. In hoofstuk drie word 'n eksegetiese studie van Johannes 4:43-54 onderneem.
- IV. In die vierde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 5:1-9 bestudeer.
- V. In die vyfde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 9:1-41 geëksegetiseer.
- VI. In die sesde hoofstuk word die genesingsverhaal in Johannes 11:1-42 onderneem.
- VII. In hoofstuk sewe word daar besin oor Johannes se verstaan van geestelike genesing. Daarna word daar geargumenteer waarom die interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou in Johannes 4:1-42 as 'n genesingsverhaal beskou kan word.
- VIII. In hoofstuk agt word daar oor die sin van die dood en opstanding van Jesus besin. Daar word geargumenteer waarom die opstanding as die sentrale maar ook kulminerende genesingshandeling- en teken van die evangelie beskou kan word.



AFDELING 2

Eksegetiese Studie van Geïdentifiseerde Tekste in
Johannes wat met Siekte en Genesing in verband staan.



HOOFSUK TWEE

AGTERGROND EN ORIËNTERING

2.1. INLEIDING

In hierdie tweede afdeling van die proefskrif gaan daar 'n eksegetiese studie van 'n aantal geïdentifiseerde tekste onderneem word wat met gebrokenheid (siekte) en restourasie (genesing) in verband staan. Om vas te stel wat “siekte” in die antieke Mediterreense (Bybelse) konteks beteken het, sal 'n woordstudie van die “siekte semantiek” in die Bybel gedoen moet word. Die teksgedeeltes in Johannes waarin die semantiese begrip voorkom sal uiteindelik geëksegetiseer word.

2.2. DIE LEKSIKALE BETEKENIS VAN DIE LEKSEME

2.2.1. Die semantiese betekenis van siekte en gesondheid

Ter wille van duidelikheid word daar 'n kort oorsig gegee van Louw en Nida (1988) se navorsingsresultate. Louw en Nida (1988: *ad loc*) groepeer die begrip “siekte” in die semantiese domein “I” onder “Sickness, Disease, Weakness” (23.142-23.184); en die begrip “gesondheid” in die semantiese domein “H” onder “Health, Vigor, Strength” (23.129-23.141).

Volgens Louw en Nida (1989:*ad loc*) het die woorde wat hier volg die latente moontlikheid om vir die volgende betekenis gebruik te word:

H Health, Vigor, Strength (23.129-23.141)

23.129 ὑγιαίνω ('n idioom met die letterlike betekenis ‘to have well’): Louw en Nida beskryf dit as “the state of being healthy, well (in contrast with sickness)—‘to be well, to be healthy’”⁴⁸ καλως ἔχω: ἐπὶ ἀρρώστους χειρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλως ἔξουσιν ‘hulle sal siekes die hande oplê en die sal gesond word.’⁴⁹ (vgl. Mark 16:18)

⁴⁸ Die volgende voorbeeld in Markus 16:18 “καλῶς ἔχω: ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἔξουσιν.”

⁴⁹ Wilkinson (1998:21) is korrek as hy opmerk: “Health is thought of in terms of wholeness and soundness, well-being and life, strength and salvation.” Hierdie woord kom ses maal in Johannes vyf voor. Dit verwys na 'n “state of soundness” as resultaat van Jesus se genesingsaktiwiteit (Wilkinson



Louw en Nida (1988:*ad loc*) maak die belangrike opmerking:

In a number of languages health is expressed only in terms of strength, for ‘to be well’ is ‘to be strong.’ In other languages, however, to be well or to be healthy is a negation of illness or sickness, so that in Mk 16.18 one may translate ‘they will place their hands on those who are sick and these people will become not sick.’

23.130 ἰσχύω: 'n staat van gesond wees, met die implikasie van “flinkheid/krag” en sterkte/energie—‘to be healthy.’ οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ’ οἱ κακῶς ἔχοντες ‘Die wat gesond is het nie 'n dokter/geneesheer nodig nie, maar net die wat siek is’ (Mark 2:17) .

23.131 ὀλοκληρία , ας : 'n staat van totale gesondheid in alle dele van die liggaam” —‘complete health, perfect health.’ In sommige tale word ὀλοκληρίαν vertaal met “baie gesond”.

23.132 ἀπλους , η , ουν : Om gesond te wees met die implikasie van optimale funksionering (in die NT verwys dit na die οἶ).

23.133 ῥώννυμαι : Om sterk te wees asook “be well” wat in die NT gebruik word as 'n formule aan die einde van briewe om iemand vaarwel en voorspoed toe te wens.

23.134 κραταιόμαι : Om sterk en gesond te word met die implikasie van “physical vigor.” Louw en Nida sê: “The emphasis is upon total physical vigor, not mere muscular strength.”

23.135 κομψότερον : Om in beter gesondheid te wees na 'n staat van relatiewe siekte.

23.136 ἄομαι ; ἴασις , εως ; σώζω ; διασώζω : Om te veroorsaak dat iemand beter/gesond word nadat hulle siek was—“to heal, to cure, to make well, healing.” Byvoorbeeld in Markus 6:56-- σώζω: ὅσοι ἂν ἤψαντο αὐτοῦ ἐσώζοντο -“almal wat hom aangeraak het is gesond gemaak” Louw en Nida maak die belangrike opmerking: “In a number of languages there are different terms for ‘healing’ depending upon the type of sickness or illness which is involved.”

1998:22). Dit verwys na die fisiese herstel van gebrokenheid of siekte. In tien gevalle word woorde uit hierdie woordgroep deur die LXX gebruik om die Hebreeuse woord *shalom*, in die Ou Testament, te vertaal. In die meeste gevalle staan dit in 'n konteks waar daar van die persoon se algemene welstand gepraat word wat nie beperk is tot die fisiese welstand nie. Wilkinson (1998:22) merk op: “The significant point is that both *shalom* and *hugies* coincide in expressing the idea of the soundness or wholeness of a person’s being which is of the essence of health.”



23.137 καθαρίζω : Louw en Nida definieer hierdie woord as volg: “To heal a person of a disease which has caused ceremonial uncleanness—‘to heal and make ritually pure, to heal and to make ritually acceptable.’” Hulle maak verder die volgende belangrike onderskeiding: “Since καθαρίζω implies two changes of state, (1) the healing of a disease and (2) the making of a person ritually pure or acceptable, it may be necessary in some languages, and particularly in certain contexts, to render καθαρίζω in a relatively explicit manner, namely, ‘to heal and to make ritually acceptable’ or ‘... ceremonially clean.’”

23.138 ἴαμα , τος : (afkomstig van ἰάομαι ‘om te genes of ‘to cause to be well again, to heal,’ 23.136). Die kapasiteit wat iemand besit om te veroorsaak dat iemand anders gesond word (healed or cured)—‘die krag om te genes’.

23.139 θεραπεύω ; θεραπεία , ας : Om te veroorsaak dat iemand sy gesondheid herwin met die implikasie van versorging van daardie persoon. ‘heal, to cure, to take care of, healing.’ In Matteus 10:1 sien ons dat Jesus die vermoë aan die dissipels gegee het om te kan genes: ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν ... θεραπεύειν πᾶσαν νόσον ‘Hy het hulle outoriteit gegee...om elke siekte te genes.

23.140 ἐγείρω : Louw en Nida sê: “to restore a person to health and vigor (somewhat equivalent to the English idiom ‘to get him on his feet again’)

23.141 ἰατρός , ου : Iemand wat veroorsaak dat ander gesond word of wat ander genes—dokter/geneesheer’

“Sickness”, “Disease”, “Weakness” (23.142-23.184)

23.142 κάμνω : Om siek te wees met die moontlike implikasie “of being worn-out or wasting away—‘to be sick, to be very sick.’”

23.143 ἀσθένεια , ας : Louw en Nida definieer hierdie woord as volg: “the state of being ill and thus incapacitated in some manner—‘illness, disability, weakness.’” In Matteus 8:17 sien ons: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν wat vertaal kan word met “Hy het ons ongesteldhede op Hom geneem en ons siektes weggeneem.” Louw en Nida maak in hierdie verband die volgende belangrike opmerking:

It may be extremely difficult in some languages to speak of ‘taking illness’ or ‘carrying away diseases.’ A strictly literal rendering of such an expression might suggest immediately that Jesus was a type of medicine man who healed others by taking upon himself precisely the same kinds of diseases (a widespread shamanistic practice). It may therefore be necessary in some languages to translate Mt 8:17 as ‘he caused us to no longer have illness and disease.’ In this way, one may avoid a specific type of shamanistic practice which would be inappropriate in this context.



23.144 ἀσθενέω : Om siek te wees en as resultaat daarvan in 'n staat van swakheid te verkeer waar funksionaliteitsverlies ervaar word.

23.145 ἀσθενής , ἐς : Om 'n siekte onder lede te hê en op grond daarvan swak te wees. Louw en Nida sê:—‘sick, ill, weak, disabled.’ ἀσθενής καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με ‘Ek was siek en in die tronk en jy het my nie versorg nie’ Mt 25.43 .

23.146 διαφθείρω : Om stelselmatig jou krag te verloor en swak te word.

23.147 ἄρρωστος , ον : Om “sick” of “ill” te wees, as 'n staat van magteloosheid.

23.148 κακῶς ἔχω : 'n idioom met die letterlike betekenis ‘to have badly’ of ‘to fare badly’, to be in a bad state, to be ill—‘to be ill, to be sick’. Die teenoorgestelde as om wel-af te wees ten opsigte van jou gesondheid.

23.149 πονηρός , ἄ , ὄν : 'n Staat van siek wees met spesiale verwysing na die oë. Word gebruik as figuurlike uitbreiding van die betekenis van πονηρός ‘boos’. In Luk 11:34 lees ons: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου ... ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ , καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν ‘die oë is soos 'n lamp vir die liggaam...as die oë siek is, sal die hele liggaam in die duister wees.

23.150 εἰς τὸ χειρον ἔρχομαι : 'n Idioom met die letterlike betekenis “to come to the worse- to become increasingly more sick—to get worse, to become more sick.” In Markus 5:26 lees ons: μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μαλλον εἰς τὸ χειρον ἐλθουσα “Sy het net sieker geword,”

23.151 ἐσχάτως ἔχω : 'n Idioom met die letterlike betekenis “to be at an extreme’- to be very sick, with the implication of imminent death—Om so siek te wees dat jy amper doodgaan” In Markus 5:23 lees ons: τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει “my dogtertjie is baie siek.”

23.152 βάλλω εἰς κλίνην : Idioom met die letterlike betekenis: “Om op 'n bed te gooi” Louw en Nida sê: - to cause someone to become very ill—‘to cause illness, to make sick.’

23.153 μάστιξ , ἰγος : 'n Staat van “disease”, wat goddelike straf impliseer—‘to be diseased, to be sick, disease.’ In Markus 3:10 lees ons: ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας ‘sodat almal wat die een of ander siekte gehad het, Hom oorval het om aan Hom te raak.”

23.154 μαλακία , ας : 'n Staat van swakheid as gevolg van 'n “disease” of “sickness”.

23.155 νόσος , ου ; νόσημα , τος : Om in 'n toestand van dood te verkeer: “being diseased”.



23.156 δεσμός , ου : Louw en Nida definieer hierdie woord as volg: “(a figurative extension of meaning of δεσμός^a ‘bond,’ 6.14) a state of physical incapacity or illness, usually as the result of some controlling supernatural force (in Lk 13.16 , the result of the activity of Satan)—‘illness.’ ἦν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη , οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου ‘whom Satan has kept physically incapacitated for eighteen years, should she not be freed from this illness’ Lk 13.16.”

23.157 δέω : Om fisiese immobiliteit (incapacity) te veroorsaak. Kan ook beteken ‘to cause physical hardship, to cause illness.’

23.158 λοιμός , ου ; πηγή , ης ; θάνατος , ου : 'n Wydverspreide aansteeklike siekte wat geassosieer word met goddelike ingrepe soos 'n plaag of pes. 'n Voorbeeld hiervan is Lukas 21:11 wat sê: σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται ‘daar sal groot aardbewings wees, hongersnood, en epidemies sal op baie plekke voorkom.’

23.159 πυρέσσω ; πυρετός , ου ; πίμπραμαι : Om siek te wees as gevolg van koors. In Markus 1:30 lees ons: ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα ‘Simon se skoonma het daar met 'n hoë koors siek gelê.

23.160 δυσεντέριον , ου : Louw en Nida verklaar hierdie woord as volg: “an infectious disease of the intestinal tract, usually involving severe pain and diarrhea—‘dysentery.’ πυρετοὶς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεισθαι ‘he was in bed with fever and dysentery’ Ac 28.8 . In some languages one may speak of dysentery as ‘a watery discharge’ or ‘pain and discharge.’

23.161 λέπρα , ας : Daar is elders in die verhandeling geargumenteer dat geleerdes dit eens is dat Bybelse melaatsheid nie ooreenkomste met hedendaagse melaatsheid of “Hansen’s disease” het nie (Pilch 2000).⁵⁰ Louw en Nida verklaar die woord as volg:

a dreaded condition of the skin, including what is now regarded as leprosy, as well as certain other types of infectious skin diseases, resulting in a person’s being regarded as ceremonially unclean and thus excluded from normal relations with other people—‘leprosy, dreaded skin disease.’ ἀνὴρ πλήρης λέπρας ... ἐδεήθη αὐτοῦ ... καθαρίσαι ‘a man covered with a dreaded skin disease ... asked him (Jesus) ... to heal him’ Lk 5.12 .

23.162 λεπρός , ου : Louw en Nida verklaar die woord as volg: “Iemand wat ly aan “dread skin disease—‘leper, one having a dread skin disease.’”

⁵⁰ Louw en Nida wys tereg op die volgende: “There are significant differences of opinion with regard to the nature of λέπρα as mentioned in the NT. Some authorities insist that this type of disease is not in any way related to so-called Hansen’s disease, while others assume that it does include Hansen’s disease as well as a number of other skin ailments, including psoriasis, seborrhea, and pinto (a white, spotted discoloration of the skin). From the standpoint of the biblical text, the factor of ritual uncleanness or impurity was even more important than the physical malady.”



23.163 πίμπραμαι — : “Om op te swel.”

23.164 ὕδρωπικός , ή , όν : Louw en Nida verklaar die woord as volg: “pertaining to swelling resulting from the accumulation of lymph in the body tissues—‘suffering from dropsy.’”

23.165 γάγγραινα , ης : 'n Siekte wat erge inflammasie behels en moontlik kanker kan wees wat die vleis en bene wegvreet.” Sien 2 Tim 2:17.

23.166 σκωληκόβρωτος , ον : Om deur wurms geëet te word. In Handeling 12:23 lees ons: γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν wat vertaal kan word met: ‘Hy was deur wurms geëet en het doodgegaan.’

23.167 σπαράσσω ; συσπαράσσω : Verwys na konvulsies: “to cause a person to shake violently in convulsions—‘to throw into convulsions, to throw into a fit.” In Markus 1:26 lees ons: σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλη ἐξηλθεν ἐξ αὐτοῦ ‘die bose gees het hom in 'n spasma gegooi, hard geskree en uit hom beweeg’.

23.168 ῥήγνυμι or ῥήσσω : Hierdie woord kan verklaar word as: “to cause to fall to the ground in convulsions—‘to throw down in convulsions, to throw into a fit.” In Markus 9:18 lees ons: ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν wat vertaal kan word as: “(die gees) gooi hom op die grond neer in konvulsies”.

23.169 σεληνιάζομαι : Om aan epilepsie te ly: (In die antieke tyd geassosieer met die bonatuurlike krag van die maan).

23.170 παραλύομαι : Om lam te wees in een of meer ledemate, veral die voet of been.

23.171 παραλυτικός , ή , όν : Om verlam te wees en nie te kan loop nie.

23.172 ξηραίνομαι : Firguurlike betekenis: “om op te droog”. Om styf te word tot op die punt waar daar nie beweeg kan word nie. Markus 9:18 sê: τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται ‘...hy kners op sy tande en sy spiere trek saam.’

23.173 ξηρός , ά , όν : Verwysend na 'n “withered”, “shrunken”, immobiele deel van die liggaam.

23.174 παρίεμαι : Om te ly aan swakheid en gebreklikheid aan 'n deel van die liggaam—‘to be weak, to be weakened.’

23.175 χολός , ή , όν : Gebreklikheid wat die funksionaliteit van die laer liggaamsdele inhibeer.

23.176 κυλλός , ή , όν : Gebreklikheid in een of meer liggaamsdele, veral die voet of been jeens misvormdheid —‘crippled.’



23.177 ἀνάπειρος , ον : 'n Staat van “being maimed or mutilated, resulting in a crippling condition—‘maimed, mutilated, crippled.’”

23.178 ἔκτρέπω : Om die ligamente te skeur of te trek’

23.179 ἔλκος , ους : Louw en Nida verklaar hierdie woord as: “a painful, ulcerated sore resulting from infection—‘sore, ulcer.’”

23.180 ἔλκόμεαι : Om sere op die liggaam te hê—‘to have sores, to have ulcers, to be full of sores.’

23.181 αἱμορροέω : Om bloed te verloor of aan bloedvloeiing te ly.

23.182 πηγή αἵματος: 'n Idioom wat letterlik ‘a fountain of blood’ of “vloei van bloed” beteken. In Markus 5:29 lees ons: πηγή αἵματος: εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγή του αἵματος αὐτης en wat vertaal kan word met “onmiddellik het haar boedvloeiing gestop.”

23.183 αἱματεκχυσία , ας : Die proses wat veroorsaak dat bloed uitvloei—Om te veroorsaak dat iets bloei.

23.184 ἀποψύχω : Om jou bewussyn tydelik te verloor —‘om flou te word’.

✚ 2.3. OPSOMMING VAN EN KOMMENTAAR OP LOUW EN NIDA EN ANDER WOORDEBOEKE SE KATEGORISERING

Dit wil voorkom of Louw en Nida en andere geleerdes in hulle woordeboeke veral wys op die funksionaliteits-verlies wat met siekte intree, met ander woorde die “doing” -dimensie (vgl. 23.1.7), maar nie altyd genoeg maak van die “being” dimensie nie. Pilch (2000:4-17) onderskei tussen hierdie twee dimensies (“being” en “doing”) en wys daarop dat die moderne Westerse ideologie siekte en die implikasie daarvan veral interpreteer teen die agtergrond van funksionaliteitsverlies (“doing”) en nie siekte soos byvoorbeeld melaatsheid in die moderne konteks sou koppel aan sosiaal-religieuse onreinheid (“being”) nie (vgl. Pilch 2000:6-7). Sosiaal-wetenskaplike studies soos die van Malina (1995; 1996); Malina en Neyrey (1991); en andere soos Seybold en Müller (1978) verwys daarna dat siektes soos byvoorbeeld melaatsheid in die antieke Mediterreense konteks nie net 'n verlies van “doing” behels het nie maar ook negatiewe sosioreligieuse implikasies ingehou het en so 'n individu ook gekontamineer is in sy “being”. Seybold en Müller (1978) merk byvoorbeeld in



terme van die “being” dimensie op: “Sollte ein Kranker geheilt werden, so muss der Priester den Geheilten danach ausdrücklich für rein erklären. Erst dann darf er sich wieder normal in menschlicher Gesellschaft aufhalten.“ Neyrey (1991:285) stem hiermee saam en wys ook daarop dat siekes nie as “heel” en “heilig” beskou is nie: “Those with bodily defects such as the lame, the blind and the deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple” (vgl. ook Milgrom 1991:1001). Ander geleerdes soos Newman (1993:107) verklaar in sy woordeboek die betekenis van melaatsheid byvoorbeeld soos volg, sonder dat die sosiaal-religieuse (“being”) implikasies daarvan verdiskonteer word:

- λεπίς , ίδος *flake, (fish)scale*
- λέπρα , ας *leprosy, skin disease*
- λεπρός , οῦ *leper, a man with a skin disease*

Andere soos Arndt, Gingrich, Danker en Bauer (1996) gee die volgende inligting rakende melaatsheid (λέπρα, ας, ή): “There is abundant evidence that not all the תצִרָא (cf. Lev 13 and 14) and λέπρα of the Bible is true *leprosy* caused by Hansen’s bacillus as known in modern times; indeed, there are many (see Gramberg and Cochrane below) who hold that Hansen’s disease was unknown in biblical times, or known by a different name than leprosy. λέπρα in LXX and NT probably refers to such skin diseases as psoriasis, lupus, ringworm, and favus.”

Myns insiens is dit duidelik dat Arndt, Gingrich, Danker en Bauer (1996) in hulle verklaring ook nie die sosiaal-religieuse dimensie voldoende verdiskonteer nie. Dit word ook duidelik as daar na hulle verklaring van siekte (ἀσθενέω) gekyk word:

1. Literally **a.** of bodily weakness *be sick* **b.** of weakness of any kind...
2. Figuratively of religious and moral weakness.... Ro 14:2; 1 Cor 8:11f; 2 Cl 17:2. With σκανδαλίζεσθαι Ro 14:21 v.l.; ἀ. τῆ πίστει *be weak in faith* 4:19; 14:1 (i.e. over-scrupulous). Generally of faint-heartedness and fearfulness 2 Cor 11:29.
3. be weak economically, *be in need*...

cf. confer (compare)



Dit herinner myns insiens aan die gevaar van etnosentriese interpretasie van siekte of ongesteldheid wat nie die kulturele dimensie daarvan met sensitiwiteit verdiskonteer nie. Daar kan egter wel met Louw en Nida (1989: *ad loc*) hier bo saamgestem word dat die meeste siekte toestande in 'n mindere of meerdere mate 'n verlies van lewensmoontlikhede behels het. In hulle bespreking van die terme vir genesing of gesondheid verdiskonteer hulle wel die kultiese dimensie van genesings wat by implikasie inherent insig gee aangaande die sosioreligieuse implikasie van die siekte (vgl. 23.137).

Dit wil verder voorkom of daar 'n leemte is in Louw en Nida se beskrywing in die sin dat die Johannese begrip van genesing nie in totaliteit in ag geneem het nie. In hulle Westers-georiënteerde lees van die teks het hulle moontlik nie hierdie element verdiskonteer nie. In Johannes word genesing direk aan Jesus se vermoë om lewe te gee gekoppel. Jesus genees nie net biologies en sosiaal-religieus nie, maar genees ook eskatologies. Daarmee word bedoel dat die begrip genesing in Johannes soteriologiese implikasies inhou in die sin dat dit gekoppel word aan belangrike soteriologiese waardes soos ewige lewe en rekonsiliasie (vertikaal en horisontaal). Die genesingshandeling van Jesus, asook die restourasie van Jesus uit die dood, realiseer telkens teen die agtergrond van die woorde wat Jesus deur die loop van die evangelie gespreek het, of die raamwerk/dekor wat geskep is. Die skrywer verf as't ware die agtergrond dekor voor die tyd en dan speel die genesingstoneel teen daardie spesifieke dekor af. Die groot vraag is dus, wat is die verband tussen die dekor en die genesingshandeling? Die verband lê myns insiens daarin dat die dekor alles oor lewe gaan (vgl. 1:4; 3:16; 20:30-31). Lewe is die teenpool van dood. Dood is die ergste vorm van gebrokenheid. Dood staan dus in kontras met die dekor wat geskets word, soos 'n wit objek teen 'n swart agtergrond. Die verband tussen die dekor en die genesingshandeling is beide kreatief en beskrywend. Dit is kreatief in die sin dat dit die moontlikheid tot nuwe lewe en restourasie skep, wat uiteindelik in die kulminerende restouratiewe handeling in Johannes realiseer (opstanding), maar ook beskrywend van dit wat alreeds herskep word – lewe wat alreeds realiseer met die koms van Jesus na die aarde (vgl. 5:24). Mens kan dus sê dat die verband tussen die dekor en die genesingshandeling daarin lê dat dit alles uiteindelik uitloop op dit wat Jesus alleen kan aanbied, naamlik die lewe. Juis om hierdie rede behoort Lewe as



kategorieese woord ook by iemand soos Louw en Nida se semantiese bespreking van genesing te figureer.

✚ 2.4. DIE ROL VAN WONDERTEKENS IN JOHANNES

Die Johannesevangelie beskryf sewe wonderverhale of tekens (σημεία), wat volgens Beasley-Murray (1989:45) die Joodse getal van volmaaktheid is (Sien Brown 1966:525-532; Du Rand 1990:24-25) Köstenberger 2004:52; Stibbe 1991:22-36; Carson 1991:661):

1. Jesus verander water in wyn (2:1-11);
2. Die genesing van die regeringsamptenaar se seun (4:46-54);
3. Die genesing van die lam man by Betesda (5:1-18);
4. Jesus vermeerder die brood (6:1-15);
5. Jesus loop op die see (6:16-21);
6. Jesus genees die blinde man (9:1-41);
7. Jesus wek Lasarus op (11:1-44).

In die Johannesevangelie word die wonders van Jesus as tekens (σημεία) beskryf, en in die Sinoptiese evangelies as kragtige werke (δύναμις). Brown (1966:526) is van mening dat die beste benadering om tot die verstaan van die funksie van Johannes se wonderverhale te kom daaruit sou bestaan om te besin na hoe die woorde in Johannes aangewend word. In Johannes verwys Jesus 17 keer self daarna as “werke.”⁵¹ Net in 7:3 is daar ander persone buiten Jesus wat daarna verwys as “werke.” Ander karakters in die evangelie, so wel as die redaktor, verwys na Jesus se wonders as “tekens,” 'n term wat Jesus self nie gebruik in sy verwysing na sy wonders nie (Brown 1966:526). In Johannes is die woorde van Jesus ook “werke” (vgl. 14:10). In Johannes bestaan daar 'n volkome kontinuïteit tussen die werke van die Seun en die werke van die Vader (vgl. 5:36; 9:3; 10:32; 37vv; 14:10; Sien Barrett 1955:63). In Johannes is

⁵¹ Die term σημεῖα kom 17 keer in Johannes voor: 2:11, 18, 23; 3:2; 4:48, 54; 6:2, 14, 26, 30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18, 37; 20:30. Kyk ook na die volgende kontekste waar daar na “werke” verwys word: 4:34; 5:17, 20, 36; 6:28, 29, 30; 7:3, 7, 21; 8:39; 9:3; 9:4; 10:25, 32. 33. 37, 38; 14:10, 11, 12; 15:24; 17:4



wonders en woorde twee kante van dieselfde munt. Die noue verband tussen wonders en woorde word dan ook telkens in Johannes geïllustreer wanneer 'n redevoerings diskoers telkens op 'n wonderverhaal volg (Brown 1966:527; vgl. Barrett 1955:62-65).

Volgens Kittel, Friedrich en Bromiley (1995, [c1985]: 1020) behels die woord σημεῖα die volgende denotatiewe (*Distinctive*) aspekte in Johannes:

In both John and Revelation *sēmeíon* takes over the role of *dýnamis* in the Synoptics. Johannine *sēmeía* are acts related to him who does them (Jn. 3:2). Their quality derives from the quality of their author (9:16). Thus the beast, too, performs great signs but these lead into idolatry (13:13ff.). The many signs of Jesus are distinctly miraculous (2:23; 3:2; 11:47; 12:37), but they bear a messianic character (2:11; 4:54; 6:14) inasmuch as they put an end to disease and want. John does not refer to the curing of lepers or to exorcisms; he mentions *sēmeía* that seem designed to present Jesus as the Messiah. b. John never calls a saying of Jesus a *sēmeíon*. c. It is mostly the author (2:11, 23, etc.) or others (3:2; 7:31; 9:16) who use the term *sēmeíon*, Jesus himself only in 6:26. In John, as distinct from the Synoptics, Acts, or the surrounding world, the term is a key one in theological interpretation.

(Kittel et al 1995: 1020)

Brown (1966:526) meen: “John does not speak much of the reign of the kingdom of God, and therefore does not present the miracles as acts of power (*dýnameis*) helping to establish the kingdom.” In Johannes se evangelie vind ons dus 'n gans andere funksie vir die wonderverhale. Die genesingsverhale in Johannes speel primêr 'n simboliese⁵² betekenis in die sin dat dit heenwys na die ware identiteit van die Seun (vgl. 20:30-31). Met simbolies word verstaan dat die genesings-gebeurtenis pregnant is, en heenwys na 'n groter betekenis-realiteit. Die doel van die ‘simbool’ is ook om die ryk betekenis-inhoud na vore te bring. Howard (2001:174) stem hiermee saam en merk op: “The spiritual symbolism of the ‘sign’, therefore, is of much greater

⁵² Sien Brown (1966:526).



importance than the actual material effect of the action, which seems to be a direct consequence of John's incarnational theology."

Die woord teken (σημεῖα) speel volgens sommige geleerdes in Johannes verder in op die lang geskiedenis van Israel se profetiese tradisie (Beasley-Murray 1989:45). So word daar geargumenteer dat laasgenoemde term in die Ou Testament dikwels gebruik word om natuurlike en bonatuurlike gebeure te beskryf wat die boodskap en sending van 'n profeet legitimeer (vgl. 1 Sam 10:1-9; Eks 4:1-8). In hierdie sin is die wondertekens in Johannes dus openbarings-tekens aangesien dit heenwys na die feit dat God in Christus daar teenwoordig is (sien Barrett 1955:63). Beasley-Murray (1989:46) is dan van mening dat die σημεῖα in Johannes wel te doen het met die wonderbaarlike openbaring van die koninkryk: "The signs of Jesus are powerful manifestations of the kingdom in the earthly ministry of Jesus, but they are also anticipations of the 'greater things' (14:12) of the kingdom that comes yet more decisively in his own greater works – in his death and resurrection, the sending of the Holy Spirit, and the final coming of the Lord for last judgment and resurrection" (1989:46). Die σημεῖα moet natuurlik ook verstaan word teen die agtergrond van Johannes se doel met die aanbidding daarvan (Kyk Hwang 2004; Salier 2004).

In Johannes 20:30-31 word die doel van die evangelie duidelik deur die Skrywer uitgespel: "Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζῶν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ."⁵³ Johannes verduidelik in 20:30-31 dat daar baie ander tekens is wat hy kan vermeld om sy doel te bereik, naamlik dat mense kan glo dat Jesus die gestuurde Seun van God is, en deur te glo die ewige lewe te hê (Köstenberger 2004:581; Ridderbos 1997:650).⁵⁴ Johannes het egter in die aanbidding van sy materiaal 'n seleksie gemaak uit al die beskikbare verhale tot sy beskikking en dit so aangebied dat dit die betrokke doel van sy evangelie kan

⁵³ Vertaling van Johannes 20:30-31: "³⁰Nog baie ander tekens het Jesus voor sy dissipels gedoen wat in hierdie boek nie beskrywe is nie; ³¹maar hierdie is beskrywe, dat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God; en dat julle deur te glo die lewe kan hê in sy Naam."

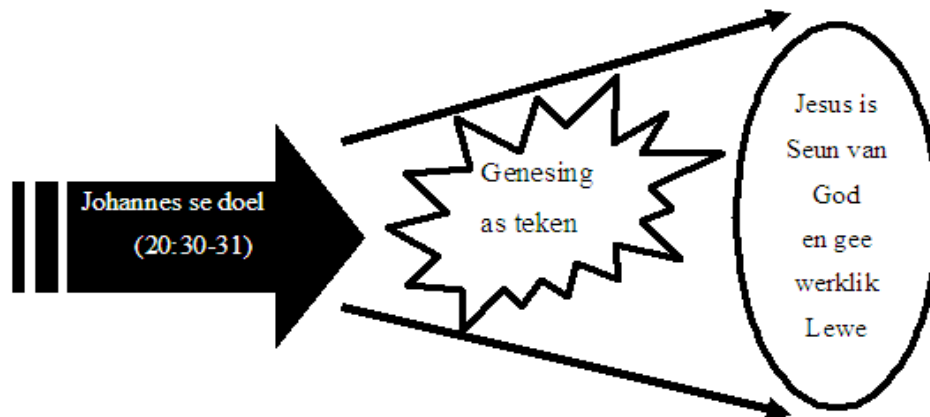
⁵⁴ Bultmann (1971:697-698) wys daarop dat hierdie tipe opsommende opmerkings insêkulêre en intertestamentêre dokumente voorkom (vgl. Sir. 43:27; 1 Macc. 9:22).

bereik (Van der Watt 2000: *ad loc*; Carson 1991:660-661; Kyk Keener 2003:1213, 1221).⁵⁵ Howard (2001:174) vat dit wat ons tot dusver geargumenteer het mooi saam:

The emphasis in John, in fact, is on the words of Jesus to which the ‘works’ or ‘signs’ point as symbolic or prophetic actions, designed to convey the reality of the message. The events are never recorded as ‘wonders’ (τέρατα) as they are in the synoptics, but always as ‘signs’ (σημεῖα), events which illuminate faith...”

(Howard 2001:174)

Grafies kan Howard se argument soos volg voorgestel word:



(Figuur 7: Genesingshandeling as σημεῖα in diens van 20:30-31)

Johannes se ‘wonder’-verhale is dus tekens wat heenwys na 'n groter (of die ware) realiteit, naamlik dat Jesus inderdaad die Seun van God is (Kyk Du Rand 1990:25). Dit beteken dat die genesing nie berig word ter wille van die genesing self nie, maar ter wille van die ‘groter waarheid’ waarna dit verwys (Kyk Thompson 1992:379). Die doel daarmee is om die lesers van die teks tot geloof te bring en sodoende die geskenk van die lewe te bemiddel aan die nuwe gelowiges.

⁵⁵ Keener (2003:1221) haal ander gedeeltes in die Johannese literatuur aan waar opsommende konklusies aangetref word en gevolg word deur addisionele materiaal (vgl. Joh 12:36-37; 1 Joh 5:13; Openb 22:5).



Volgens Beasley-Murray (1989: *ad loc*) word die wondertekens telkens op patroonmatige wyse aangebied – “The general procedure of the evangelist is to recall a sign, or two signs, and to follow on with teaching that explains the significance of the sign(s)” (vgl. ook Brown 1966:527). In die konteks van die genesingsverhale wat bestudeer gaan word is dit dus belangrik om deurgaans in ag te neem wat die groter konteks is waarbinne die wonder-teken of genesing plaasvind. Die wonder staan altyd in diens van 'n groter teologiese waarheid wat deur die skrywer geaksentueer wil word (Kyk Van Tilborg 1996:117).⁵⁶ Om hierdie rede sal die redevoeringsdiskoerse ook telkens geëksegetiseer word wanneer die genesingsverhale onder oë kom.⁵⁷ Thompson (1992:379) maak die belangrike opmerking:

‘Sign’ need not, in and of itself mean ‘miracle.’ In the OT prophetic acts that signaled the coming of some future act of God (such as judgment) were called ‘signs.’ Thus some scholars think that in John the signs include the healings, feeding of the five thousand and changing of the water into wine- in short, the miracles- but possibly other acts as well, such as the Temple cleansing or even the resurrection of Jesus himself.”

(Thompson 1992:379)

Later in die proefskrif sal daar geargumenteer word waarom die opstanding van Jesus inderdaad as 'n σημεῖα beskou kan word (vgl. ook Carson 1991:661). Een ding wat al die tekens wel in gemeen het is dat dit illustreer dat Jesus die bron van lewe is (vgl. Joh 1:4), en die mag het om spirituele lewe te gee, wat natuurlik in die dampkring van die soteriologie ingebed is. Daarom is Thompson (1992:379) korrek as sy opmerk: “A

⁵⁶ Vir 'n historiese oorsig van die term *semeia*, sien Davids (1997:1093-1095); Williams (1989).

⁵⁷ Sien Brown (1966:529-531) vir 'n bespreking aangaande die funksie van tekens in Johannes. Volgens hom is daar ooreenkomste tussen Johannes se gebruik van *semeion* en die gebruik van die term in die Ou-Testamentiese profetiese tradisie. In die konteks van die Ou Testament het die profeet 'n wonder of teken verrig of grafies te illustreer dat God se oordeel en ingrype op daardie stadium op die voorgrond staan (vgl. Jes 20:3; Jer 13:1-11; Eseg 12:1-16). Hierdie tipe profetiese aksie het ten doel gehad om as a teken te dien om uiteindelik die profeet se boodskap en God se wil aan ie mense te openbaar. In die gerealiseerde eskatologiese teologie van Johannes wys die tekens nie bloot heen na God se ingrype nie, maar kan dit verstaan word as God se teenswoordige ingrype in die lewe van sy volk en die wêreld. Die fisiese lewe, sig ens. is tekens of gawes wat uiteindelik in die eerste plek geestelike lewe en sig antisipeer.



sign is thus properly understood when it is seen as pointing to God's work through the person of Jesus to effect salvation.”

✚ 2.5. GESELEKTEERDE GENESINGS-TEKSTE UIT JOHANNES

Volgens Pilch (2000:119) is daar in Johannes net drie genesingsverhale: 1) Die genesing van die regeringsamptenaar se seun in 4:46-54; 2) Die genesing van die lam man in 5:1-20; en 3) Die genesing van die blinde man in 9:1-41 (vgl. ook Martyn 2003:32). Ander geleerdes soos Howard (2001:185-190) argumenteer oortuigend vir 'n breër verstaan van die begrip siekte of ongesteldheid, veral teen die agtergrond van die onderskeiding tussen die “curing of a disease” en die “healing of an “illness” (vgl. Pilch 2000) wat hier bo bespreek is. So argumenteer Wilkinson (1998:5): “Another aspect of our use of the word healing in this book is that we include three categories of the restoration to normality within this scope. These are healing of the body, the casting out of demons and the raising of the dead. Although they are separate categories, they are all examples of that restoration of human beings to what wholeness of being which we call health.” In hierdie proefskrif word daar dan ook gekies vir 'n breër verstaan van die begrip siekte of gebrokenheid en genesing en restourasie. In die eksegese van die verhaal aangaande die siekte en dood van Lasarus en die gevolglike opwekking of restourasie tot lewe, sal daar verder geargumenteer word waarom daardie verhaal binne die konteks van 'n genesingsverhaal beskou kan word.

Die volgende relevante genesingsverhale uit Johannes word vir eksegetiese bestudering geselekteer:

Teks	Beskrywing
1. Johannes 4:46-54	Die Regeringsamptenaar se seun
2. Johannes 5:1-17	Die lam man
3. Johannes 9:1-41	Die man wat blind gebore is
4. Johannes 11:1-44	Opwekking van Lasarus
5. Johannes 18-20 ens.	Die Dood en Opstanding van Jesus ⁵⁸

⁵⁸ In die prosas van eksegese word Joh 4:43-54, 5:1-9, 9:1-12 as die primêre tekste beskou wat direk met genesing in verband staan. Daar word geargumenteer waarom siekte verbind kan word aan die

(Figuur 8: Geïdentifiseerde Genesingsstekste)

2.6. DIE MAKROSTRUKTUUR VAN DIE JOHANNESEVANGELIE

Alvorens 'n bepaalde teks geëksegetiseer kan word moet die makrostruktuur van die boek as geheel eers bepaal word aangesien daardie bepaalde teks natuurlik ingebed is in 'n groter konteks en verhaalgang (Du Rand 1990:97). Die betekenis van die individuele teksgedeelte wat bestudeer word, word dus bepaal deur die betrokke konteks waarbinne die teks geposisioneer word (vgl. Louw 1976:56-59).

Daar bestaan verskeie indelings, elk met hul eie goeie begroning daarvan.⁵⁹ Dit hang ten nouste saam met die indelingsbeginsels en tegnieke wat gevolg word.⁶⁰ Hierdie beginsels hou die inhoudelike sowel as die formele opbou van die Evangelie in ag (Du Rand 1990:97).

Vir die doeleindes van hierdie proefskrif kies ek ten gunste van die indeling van Beasley-Murray (1987) aangesien dit my as eksegeet help om die gedagtegang en struktuur van die boek sinvol te verstaan met die oog op die bereiking van die tese. Myns insiens is dit die mees voor-die-hand-liggende indeling wat deur die Evangelie self ook aangebied word.⁶¹ Op sommige plekke is daar egter van hom verskil. Ek is van mening dat dit nie teologies akkuraat is om Johannes 13:1-20:31 in dieselfde teologiese eenheid in te bed nie. So het Beasley-Murray hierdie gedeelte dan onder die opskrif “Die private bediening van Jesus aan sy ‘eie’,” ingedeel. Die kruisverhaal het so 'n unieke teologiese fokus in die evangelie dat dit onderskei moet word van

Johannese begrippe lewe en dood. Daarna word geargumenteer waarom die opwekking van Lasarus ook binne die kategorieë van 'n genesingshandeling beskou kan word. In Johannes 11 verbreed Jesus self die begrip genesing deur ook die opwekking uit die dood daarby in te sluit. Hiermee word die verband gelê tussen die opwekking van Lasarus en die uiteindelijke opwekking van Jesus self. Daar sal geargumenteer word dat die opstanding ook met die Johannese begrippe lewe en dood in verband staan en daarom binne die Johannese kategorieë van genesingshandeling beskou kan word.

⁵⁹ Du Rand (1990:97) wys op die uitgebreide studie deur Mkuzhyil (1987) wat nie minder nie as vier-en-twintig verskillende indelings ondersoek het.

⁶⁰ Barrett (1976:11) merk tereg op: “The structure of the gospel is simple in outline, complicated in detail.” Barrett (1976:11) verdeel die Evangelie net soos Beasley-Murray (1987) in vier duidelike dele soos dit hier bo uiteengesit is naamlik: 1:1-18; 1:19-12:50; 13:1-17:26; 18:1-20:31; 21:1-25.

⁶¹ Sien Du Rand (1990:97) vir 'n soortgelyke indeling en argumentering. Hy wys ook op die feit dat die Johannesevangelie bepaalde nate vertoon a.g.v sy moontlike ontstaansgeskiedenis en redaksionele verwerkings asook sy literêre vertelgang. Hierdie nate moet formeel en inhoudelik in ag geneem word (1990:100).



Johannes 13:11-17:26. Om hierdie rede het ek Johannes 18:1-20:31, anders as Beasley-Murray, onder die opskrif *passienarratief* ingedeel.

TEMA:

Sodat julle kan glo dat Jesus die gestuurde Seun van God is en deur te glo die ewige lewe kan ontvang (20:30-31).

I. 1:1-18

II. 1:19-12:50

A. 1:19-51

B. 2:1-4:42

C. 4:43-5:47

D. 6:1-71

E. 7:1-8:59

F. 9:1-10:42

G. 11:1-54

H. 11:55-12:50

Die proloog

Die Openbare bediening en tekenwonders van Jesus

Getuïenisse oor Jesus: Johannes die dooper en eerste dissipels

Twee tekens van nuwe orde: water in wyn en reiniging van tempel.

Nikodemus diskoers (hfst. 3) verbind aan tempel. Samaritaan diskoers (hfst. 4) verbind aan wyn.

Jesus bemiddel lewe en oordeel

Jesus is die brood van die lewe

Jesus is die water en Lig van die lewe

Jesus die Lig en Herder

Jesus die opstanding en die Lewe

Jesus die koning van lewe, Triomfeer oor die dood

III 13:1-17-26

A. 13:1-17:26

1. 13:1-30

2. 13:31-14:31

3. 15:1-17

4. 15:18-16:4a

5. 16:4b-33

6. 17:1-26

Die private bediening van Jesus aan sy “eie”

Die bediening van Jesus aan sy “eie”- Vaarwel diskoers

Was van voete

Die vertrek en terugkeer van Jesus

Jesus as die ware wynstok

Wêreld haat die kerk

Die vreugde wat tribulasies oorkom

Jesus bid vir sy “eie” en die wat nog sal glo

IV 18:1-20:31

A. 18:1-20:31

1. 18:1-11

2. 18:12-27

3. 18:28-19:16a

4. 19:16b-42

5. 20:1-31

Die passienarratief

Die “uur” breek aan: Sy dood en opstanding – Passienarratief

Die arrestasie van Jesus

Jesus voor die Hoë Priester

Jesus voor Pilatus

Sy lyding, sterwe en begrafnis

Sy opstanding en verskynings

V 21:1-25

A. 21:1-14

B. 21:15-19

C. 21:20-25

Die Epiloog: Nog opstandingverskynings. Die missie van die Kerk en die hoof apostels.

Jesus verskyn aan sewe dissipels

Jesus en Petrus

Jesus en die geliefde dissipel

2.6.1. Kommentaar op die Makrostruktuur

Volgens die makrostruktuur kom al die wondertekens in die openbare bediening van Jesus aan die wêreld (Joh. 1-12) voor (Köstenberger 2004:582). Dit is interessant om raak te sien dat daar geen genesingswonders voorkom in 13:1-20:31 nie, so asof restourasie, herstel en heelheid (gesondheid) reeds in die Jesus-groep teenwoordig is, met uitsondering van Judas. Uit die makrostruktuur word dit alreeds duidelik dat kwalitatiewe lewensmoontlikhede (Lewe) in die teenwoordigheid van Jesus realiseer.



Jesus ervaar egter self gebrokenheid in 18:1-20:31, maar word op kulminerende wyse gerestoureer tot heelheid en lewensmoontlikhede as hy opstaan uit die dood. Saam met Carson (1991:661) sien ek Jesus se dood en opstanding ook as deel van die Johannese *semeia* wat illustreer dat Jesus inderdaad die Een is wat Lewe gee (20:20-31) (Kyk ook Van Belle 2006).⁶² Hierdie argument sal in die hoofstuk rondom die opstanding as genesingshandeling ontwikkel word.

✚ 2.7. DIE AGTERGROND EN KONSEPTUELE RAAMWERK WAARTEEN JOHANNES SE TEKS GELEES KAN WORD

2.7.1. Inleiding

Die agtergrondvraagstuk word nie hier in diepte uitgewerk nie, aangesien dit nie die fokus van die studie is nie en ook nie sentraal staan tot die argumentering van die tese nie (Kyk gerus na Barrett 1978; Beasley-Murray 1989; Brown 1979; Bultmann 1971; Carson 1991; Culpepper 1975; Dodd 1953; Du Rand 1990:36-60; Gnilka 1983; Haenchen 1980; Käsemann 1968; Köstenberger 2004; Lincoln 2005; Martyn 1968 en 2003; Morris 1971; Thyen 2005; Schnackenburg 1982; Witherington 1995:11-40).

Dit is natuurlik belangrik om die moontlike sosioreligieuse en kulturele konteks waarteen die evangelie gelees kan word te skets, ten einde die genesingsverhale teen 'n bepaalde reliëf te plaas. Die bepaalde sosioreligieuse en kulturele konteks waarbinne die genesingsgebeure en die gekonstrueerde genesingsverhale gerealiseer het, het 'n beduidende invloed op die sinvolle hedendaagse interpretasie van die genesingsverhale (Kyk Joubert 2006:101). Wittgenstein (1958: deel 199) trek 'n noodwendige verband tussen taal en kultuur, sosiale konvensies, norme en ongeskrewe reëls wat vir hom alles te doen het met kulturele gebruike (*customs*). Die simboliese universum van die skrywer, sy kulturele konteks en sy gehoor het 'n bepalende invloed op die wyse waarop hy die genesingsverhaal aanbied. Wittgenstein (1958: deel 198) merk op: “Any interpretation still hangs in the air along with what it interprets, and cannot give it any support. Interpretations by themselves do not determine meaning.” Dit wat Wittgenstein hier sê is natuurlik korrek en hou verder ook verband met die verhouding tussen 'n bepaalde saak of gebeurtenis en die

⁶² Beasley-Murray (1999:387) gaan so ver as om te argumenteer dat die post-opstandings verskynings ook as *semeia* beskou kan word.



interpretasie van daardie gebeure wat in 'n bepaalde konteks plaasgevind het, deur die oog van 'n individu vanuit sy of haar bepaalde konteks of verwysingsraamwerk. Die vraag is dus na wat die aard van die verhouding tussen die oorspronklike gebeure en die interpretasie van die gebeure is. In lyn hiermee verwys Derrida (1981) dikwels daarna dat “meaning is established only provisionally by speaker or hearer” (Joubert 2006:102). Vir Derrida gaan dit dus oor die voorlopigheid rondom die konstruering van betekenis en dat betekenisvorming by implikasie “uitgestel” moet word. Kommunikasie en betekenis realiseer binne taalspel wat op sy beurt weer ingebed is in 'n bepaalde sosio-kulturele en historiese konteks. Die konteks het 'n beduidende invloed op die vertelling en interpretasie van byvoorbeeld die genesingsverhale in Johannes, en so ook die doel wat die skrywer het met die vertelling van die gebeure. Juis om hierdie rede is dit belangrik om te besin oor wie die moontlike oorspronklike historiese lesers van die teks was, wat die konseptuele raamwerk was wat hulle gehuldig het en wat die moontlike doel van die genesingsverhale teen hierdie agtergrond is. Daarna kan die interpretasie van die genesingsverhale in die proefskrif onderneem word deurdat nuwe verbande getrek word wat nuwe betekenismoontlikhede mag ontsluit.

2.7.2. Agtergrond en konseptuele raamwerk

Myns insiens ontstaan die geskrif op grond van tradisies gebaseer in Jerusalem (Beasley-Murray 1987:1xxxii op voetspoor van Manson 1946-47) waarna die geskrif 'n geruime tyd ná 70 n.C. (vgl. Martyn 1968; 2003) haar finale literêre vorm in Efese kry (vgl. Salier 2004:11; Kyk Barrett 1978:128-134 en Brown 1966:ciii-civ) onder leiding van die sogenaamde liefingdissipel (Culpepper 1975) en later as 'n produk van 'n Johannese skool (Kyk Brown 1977; Culpepper 1975; Käsemann 1968; Martyn 1968), gebou op die Jesustradisie (Du Rand 1990), teen die konseptuele agtergrond van die Judaïsme (Vgl. Martyn 2003; Lozada en Thatcher 2006). Ek aanvaar dat die geskrif moontlik bedoel was vir 'n diverse gehoor wat kon bestaan uit: 1) die ongelowige Jode in Palestina (vgl. Van Unnik; Robinson; Bassler 1981), 2) Joodse en Griekse Christene in verstrooiing (Kyk Brown 1979), 3) Die Samaritane (vgl. Joh. 4) 4) of selfs 'n spesifieke Johannese gemeenskap (Kyk Frey 1994a:262-263; Salier 2004:10-12; Koester 1996; Moloney 2002:35; Edwards 2003:45).



Ek stem egter met Martyn (2003) en andere soos Johnson (2006:83) saam dat Johannes veral gelees moet word teen die konseptuele raamwerk van die Judaïsme op grond van: 1) Die sentraliteit van die tempel motief in Johannes (vgl. 2:13-25; Kyk Coloe 2001; Kerr 2002:239-241); 2) Jesus as vervulling van die Ou-Testamentiese verwagtings (vgl. 7:37-39 met Sag 14:8; Joël 3:18; Eseg. 47:1-7 asook Joh. 19:34) 3) teen die “narrative backdrop” van die Joodse feeste (Johnson 2006:95; Kerr 2002: hfst. 7); 4) Die aanwending van Joodse titels vir Jesus soos lam van God (vgl. Joh. 1:1-18) Rabbi (Joh. 4:31; 6:25; 9:2; 11:8), Messias, Seun van God (Joh. 1:32-34), Koning van Israel (vgl. Joh. 1:9); 5) en Jesus se intog in Jerusalem (vgl. Joh. 12:12-15 en Sag. 9:9) (Kyk Koester 2003:19-20). Ek stem saam met Johnson (2006:97) dat die skrywer van Johannes homself besig gemaak het met die “*intentional* portrayal of Jesus within the framework of Judaism...” en “presents Jesus as the true fulfillment or correct interpretation of these symbols” (2006:98) en daarom kan ons aanvaar dat “the thought world of the Gospel of John fits well within the context of interpretive variety within first-century Judaism” (2006:99). Hierdie lyn van interpretasie is helaas ook in pas met resente ontwikkelinge in Johannese navorsing soos Salier tereg opmerk:

Research on the Fourth Gospel has seen a considerable shift in focus concerning the sources of John’s thought. In the early part of this century the search was conducted for the conceptual background of the Fourth Gospel mainly in the Hellenistic world until the discovery of the Dead Sea Scrolls. Since then the pendulum has swung markedly to seeing the conceptual background of the Fourth Gospel located within the world of Judaism.

(Salier 2004:8)

Die implikasie hiervan is dat die genesingsverhale veral geïnterpreteer kan word teen die “narrative backdrop” van die eerste eeuse tempel-georiënteerde Joodse simboliese universum, maar dat 'n diverse gehoor nie daarmee ontken word nie (vgl. Koester 1996; Moloney 2002:35; Edwards 2003:45).

Sommige geleerdes soos Frey (1994a:262-263) argumenteer dat mens nie moet dink dat die antieke wêreld in waterdigte kompartemente gefunksioneer het en dat mens 'n homogene lens kan gebruik nie, selfs nie eers as mens aanneem dat Judaïsme die uitsluitlike konseptuele raamwerk vir die evangelie is nie. Selfs die Jodedom was



nie homogeen nie. Frey (1994a) maak ons sensitief vir die feit dat die Johannese teks self aanduidings gee dat 'n diverse gehoor in die oog is soos die verwysings na die Samaritane in Johannes 4, die Grieke in Johannes 7 en 12, die ander skape (ἄλλα πρόβατα) in Johannes 10:16 en die multi-taal proklamasie van Jesus as Koning in Johannes 19, die detail wat gegee word rondom geografiese aangeleenthede soos Jerusalem en Palestina (vgl. 5:2; 11:1, 18) asook klaarblyklike onbekendheid met sommige Joodse gebruike (2:13, 7:2, 10:22). Laasgenoemde gegewens het sommige geleerdes tot die gevolgtrekking laat kom dat Johannes 'n heidense gehoor in die oog het (Kyk Culpepper 1983:224-225; vgl. ook Witherington 1995:34-35). Myns insiens is Frey (1994a) inderdaad korrek as hy opmerk dat Johannes 'n diverse gehoor in die oog het, maar aan die ander kant sluit dit nie die moontlikheid uit dat Johannes se teologiese perspektief nie diep gewortel is in die Joodse denkraamwerk en Joodse Geskrifte nie. Anders gestel, deur te aanvaar dat die Judaïsme die konseptuele raamwerk van die evangelie vorm, word die moontlikheid dat die boodskap gerig was aan 'n diverse gehoor nie daarmee uitgesluit nie. Salier (2004:14-15) stel dit korrek as hy opmerk:

In order to 'become' the implied reader, the reader will have to take on a deep appreciation of this framework as expressed in the Gospel through its many allusions and specific references to the Scriptures of Israel. However, access is not denied on this account. The Gospel bridges the culture presupposed by the conceptual background of the Gospel and the broad world in front of the text."

(Salier 2004:14-15)

Dit wat Salier hier sê strook ook met die evangelie se eie woorde: Johannes se teks maak dit tog duidelik dat die σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν (4:22) maar tog het ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον (3:16) en daarom het hy vir Jesus gestuur as die ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4:42). Die implikasie van bogenoemde is dat Johannes se genesingsverhale gelees sal word teen die konseptuele raamwerk(e) van die eerste eeu se tempel-georiënteerde Jodedom, die sinagoge georiënteerde Jodedom (vgl. ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω in Joh 9:34-35, ἀποσυνάγωγος in 9:22; vgl. Martyn 2003; Kyk Wengst 1981) maar ook teen die konseptuele raamwerk van die Grieks-Romeinse



wêreld van die eerste eeu (vgl. Salier 2004; Kyk Brown 1997:373-376).⁶³ Die genesingshandelinge as σημεία word ook gelees teen die agtergrond van Johannes se doel vir die evangelie wat in Johannes 20:30-31 duidelik uitgespel word, naamlik dat die wat die teken aanskou tot geloof in Jesus kan kom en die ewige lewe kan ontvang, soos hier bo reeds bespreek is.

⁶³ Sien Brown (1997:373-376) se inleiding tot die Nuwe Testamentiese tekste in sy bespreking van die Johannesevangelie vir 'n oorsig en hipotese aangaande die agtergrond geskiedenis.



HOOFSTUK DRIE

DIE GENESING VAN DIE REGERINGSAMPTENAAR SE SEUN

'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:43-54

✚ 3.1. MAKRO-ANALISE VAN JOHANNES 4:43-54

3.1.1. Die posisionering van die teks in die konteks van die geheel

Johannes 4:43-54 word geposisioneer binne die groter konteks wat onder 1:19-12:50 ressorteer. Laasgenoemde gedeelte handel oor Jesus se openbare optrede en wonders.⁶⁴

Du Rand (1990:101) plaas hierdie perikoop verder in die konteks van 2:1-4:54 (vgl. Moloney 1998:113-114; Schnackenburg 1990:1.419) wat volgens hom getipeer kan word as “*Jesus se optrede van Kana tot Kana: Tekens en gesprekke*” (Kyk Carson 1991:237). Köstenberger (2004:166) meen dat die uitdrukking *δεύτερον σημείον* (tweede teken) in 4:54 die huidige perikoop (4:43-54) onlosmaaklik verbind met 2:1-11, “thus constituting 2:1-4:5 as the first major unit in John’s narrative about Jesus” (Köstenberger 2004:166; Vgl. Moloney 1998:113-114; Schnackenburg 1990:1.419).

Beasley-Murray (1987:xcii; vgl. Brown 1997:344; Kyk Schnackenburg 1990:1.421)⁶⁵ posisioneer hierdie perikoop binne die konteks van dit wat volgens hom in 4:43-5:47 afspeel naamlik dat Jesus die Een is wat Lewe en Oordeel bemiddel. Brown (1997:344) stem saam en merk op: “To Nicodemus Jesus had spoken of a (life-giving) begetting/birth from above; to the Samaritan woman he had spoken of

⁶⁴ Vg Culpepper (1983:91) wat opmerkings maak oor die ontwikkeling van die plot van die evangelie. In hoofstuk 4:1, 3 word daar melding gemaak van die groeiende opposisie van die Fariseërs. Behalwe vir 4:44 (vgl. 1:11) se vermelding van die opposisie word Jesus in die vierde hoofstuk positief geskets. Volgens Culpepper (1983:91) maak Jesus meer dissipels as Johannes (4:1), die Samaritane erken Hom as die Christus en verlosser van die wêreld. Jesus word gunstig ontvang in Galilea (4:45) en genees 'n regeringsamptenaar se seun oor 'n afstand (4:46-54). Die opposisie van die Jode is hier nog aan die begin stadium en bloot 'n aanduiding van die opposisie wat later gaan volg. Daarom argumenteer Culpepper dat die eerste hoofstukke 'n kragtige “primacy effect” bevat, dit is, “they firmly establish the reader’s first impression of Jesus’s identity and mission” (1983:91).

⁶⁵ Schnackenburg (1990:1.419-421) (vgl. ook Wilckens 1998:80) noem wel dat hierdie gedeelte tematiese onder andere Jesus as bron van lewende water beskryf, en dat hierdie teksgedeelte 'n klimaks ten opsigte van Jesus se self openbaring vorm en uiteindelik bely die mense van Sigar dat hy die redder van die wêreld is (vgl. Schnackenburg 1990:1.420) soos wat Wilckens (1998:80) inderdaad opmerk: “Es kommt zu einem zweitägigen Aufenthalt Jesu in dieser samaritanischen Ortschaft Sychar, deren Bewohner zum Glauben an ihn kommen und ihn als den 'Heiland der Welt' bekennen.”



water springing up to eternal life; now he gives life to the royal official's son. This prepares for a key saying in the next subdivision that the Son grants life to whomever he wishes (5:21).” Die tema van lewe word egter van die begin af in die evangelie sterk ontwikkel. Reeds in die proloog (1:4,12) verneem die leser dat Jesus se identiteit direk gekoppel word aan lewe (1:4) (Kyk Ridderbos 1997:38, 40), en dat die wat glo kinders van God genoem word (1:12) (Kyk Brown 1966:11). Johannes 3 verduidelik dat die wat glo wedergebore word op geestelike vlak (3:3,5) (Morris 1995:198) en dat dit uiteindelik resulteer in ewige lewe (vgl. 3:16). Selfs in Johannes 4 (vgl. 4:10, 13, 14) bied Jesus kwalitatiewe hemelse lewe aan die Samaritaanse vrou (Wengst 2004:167-169; Strachan 1946:151; Thyen 2005:248-249). In 4:43-54 genees Jesus die regeringsamptenaar se seun en skenk aan hom die lewe (Thyen 2005:292). As die gesin tot geloof kom ontvang hulle ook die kwalitatiewe geestelike lewe wat Jesus kom bring het. Die wondertekens is dus tekens wat illustreer dat Jesus inderdaad die Een is wat lewe kom bring het. Die onderskeie tekens loop uit op die diskoers in 5:19-30. So dien die teken van die genesing van die regeringsamptenaar se seun wat op die punt van dood gestaan het, as illustrasie dat Jesus die mag het om lewe te gee. Hierdie lewe word in die diskoers wat volg gedefinieer as ewige lewe (5:24) en later ook as opstandings-lewe (5:21, 25-26, 28-29).⁶⁶ Die hele kwessie van lewe speel dus op fundamentele vlak 'n belangrike rol in die genesingshandelinge. Die begrip lewe⁶⁷ en die lewe teologie in Johannes, dien as basis vir al die genesings (vgl. ook Nikodemus in 3:1-21, die Samaritaanse vrou in 4:10 en die Regeringsamptenaar se seun in 4:50).

Brown (1966:118) wys op die belangrike punt dat hierdie perikoop dieselfde onderliggende tema as 2:23-25 vertoon in die sin dat dit sentreer rondom die ‘verkeerde’ geloof van diegene wat glo na aanleiding van die ‘wonders’ wat Jesus verrig. So moes Jesus aan Nikodemus verduidelik dat Hy in der waarheid die Een is wat van ‘bo’ af kom om die ewige lewe te gee. Dieselfde tema van ‘korrekte geloof’ kom in 4:44-45 voor waar Jesus opmerk dat 'n profeet in sy eie vaderland geen eer ontvang nie (vgl. 4:44). Dit blyk om in spanning te staan met 4:45 toe Jesus in Galilea

⁶⁶ Beasley-Murray (1987:71) merk elders op: “As stated in the introduction to this section, we understand 4:43-5:47 as a connected whole, consisting of two ‘signs’, both healing miracles, and a discourse primarily on the theme of Jesus, the Mediator of Life and Judgement.”

⁶⁷ Soos dit later sal blyk kom die woord lewe 47 keer in die evangelie voor (teenoor Matt [6x]; Mark [5]; Lukas [5]). Alles in Johannes gaan uiteindelik oor Jesus en die kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne God se familie wat Hy kom bring het (vgl. 20:30-31). Sien Van der Watt (2000b) en (1986) vir 'n baie goeie studie oor lewe in Johannes (1986) en die Familie-metafoer (2000b).



inkom.⁶⁸ Die Galileërs het Jesus met ope arms ontvang. Indien die teks fyn gelees word, word dit duidelik wat die onderliggende rede vir die vriendelike ontvangs (ἐδέξαντο) was: Die skare het al die wonders gesien wat Jesus by die Fees in Jerusalem gedoen het. Hulle ontvang Hom dus nie noodwendig vir wie Hy werklik is nie, maar vir wat Hy doen. In Johannes verteenwoordig dit 'n verkeerde verstaan van wie Jesus is en wat Sy werklike funksie op aarde behels (vgl. Hwang 2004).

In reaksie op die regeringsamptenaar se versoek dat Jesus sy seun gesond sou maak (4:47), was Jesus se eerste woorde (4:48): Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.⁶⁹ Jesus het dit teen diegene wie se geloof sentreer rondom die sien van wonders en tekens, en nie glo indien hulle nie tekens en wonders sien nie. Hierdie mense verstaan nie werklik wie Hy is nie. Hulle is bloot beïndruk deur wat Hy doen maar verstaan nie Sy ware identiteit en sy Goddelike gestuurde funksie nie.

Saamgevat kan ons dus sê dat hierdie gedeelte (4:43-54) tematies ooreenkom met die vorige wonder in Galilea in die sin dat dit sentreer rondom die vraag tussen 'wonder-gesentreerde geloof' en 'outentieke geloof' wat glo in die persoon van Jesus as gestuurde Seun van God wat lewe kom bring het (vgl. Witherington 1995:127; Brown 1966:194; Schnackenburg 1968:464). Die tema van lewe speel in die eerste paar hoofstukke van Johannes 'n fundamentele belangrike rol. Dit is interessant om te sien dat Jesus lewe aanbied vir Nikodemus (vgl. 3:3,5), die Samaritaanse vrou (4:10,13-14) en die regeringsamptenaar (4:50,53). Die gesprekke met al drie hierdie persone loop uiteindelik uit op dit wat Jesus aanbied, naamlik die Lewe. Om hierdie rede word hierdie gedeelte dikwels die evangelie in 'n neutedop genoem: In Johannes 1 en 2 word Jesus geïdentifiseer vir wie Hy is, en in Johannes 3 en 4 word die lewe aan Nikodemus en die Samaritaanse vrou en die Regeringsamptenaar aangebied.

3.1.2. 'n Analise van die opbou van Johannes 4:43-54

3.1.2.1. Bespreking⁷⁰

⁶⁸ Sien Culpepper (1998:145)

⁶⁹ Aland, Aland, Black, Martini, Metzger, & Wikgren (1993, c1979: ad loc).

⁷⁰ Vgl. Hwang (2004:48-49) wat 'n deeglike narratief-kritiese studie van die perikoop onder oë gedoen het.

Volgens 'n analise van die onderlinge verbande, verloop van gedagtes en opbou van die teks, (lw. nie die tradisionele S.A. struktuuranalise nie) kan die teks as volg gestruktureer word (vgl. Hwang 2004:49-51; Kyk Addendum):⁷¹

Kluster	Kolon	Tema
A	1	Jesus op weg na Galilea
B	2-5	Die versoek van die regeringsamptenaar
C	6-8	Jesus genees die regeringsamptenaar se seun
D	9-15	Die regeringsamptenaar en sy huis kom tot geloof
E	16	Verwysing na die tweede wonder in Galilea

(Figuur 9: Indeling van Johannes 4:43-54)

Kluster A (Kolon 1): Die woord οὖν in kolon 1 merk die oorgang van die vorige na die nuwe gedeelte (Sien Newman en Nida 1980:134). Hierdie kolon handel oor Jesus se beweging in 'n noordelike rigting na Galilea. Die tema van die kluster is dan: *Jesus op weg na Galilea*.

Kluster B (Kolon 2-5): Hierdie gedeelte word van die vorige geskei vanweë die verandering van karakters op die toneel. Kolon 2 stel die regeringsamptenaar aan die woord, kolon 3 verwys na die temporele en ruimtelike *setting*, kolon 4 bevat die regeringsamptenaar se versoek (ἤρώτα) en kolon 5 verskaf die rede vir die versoek (γὰρ ἀποθνήσκειν). Die inter-relasionele semantiek van die teksgedeelte sien dus soos volg daarna uit: Kolon 2 lei die opeenvolgende kolon in met die bekendstelling van die regeringsamptenaar. Kolon 3 het 'n ondergeskikte kwalifiserende (toneelskikking en tyd) verhouding tot kolon 4, wat die resultaat is van kolon 5, wat 'n duidelike logiese patroon verteenwoordig. Die hoof fokus van die kluster wentel rondom die versoek van die regeringsamptenaar.

Kluster C (Kolon 6-8): Kolon 6 word van kolon 5 geskei aangesien 'n klemverskuiwing in kolon 6 voorkom. In kolon 6 word Jesus aan die woord gestel en reageer Hy op die regeringsamptenaar se versoek van kolon 4. In elk van die kola

⁷¹ Die analise aangaande die onderlinge verbande van die frases en die opbou van die teks kan onder die addendum hier onder gevind word.



kom die hoofwoord (λέγω) voor wat die wederkerige dialoog rondom die wonderwerk stimuleer. Daarom lui die tema: *Jesus genees die regeringsamptenaar se seun*.

Kluster D (Kolon 9-15): Hierdie gedeelte word van die vorige onderskei na aanleiding van verandering van die werkwoord se grammatikale tyd vanaf die vorige *praesense indikatief aktief* (λέγει) na die huidige *aoristus indikatief aktief* (ἐπίστευσεν) in 4:50. Verder verander die dialoog tussen Jesus en die regeringsamptenaar, na die dialoog tussen die regeringsamptenaar en sy diensknegte.

Intern kan die gedeelte in drie onderafdelings verdeel word: 10-12; 13-15; 16. In die eerste gedeelte (kolon 10-12), kom drie werkwoorde in die derde persoon enkelvoud voor (ἐπίστευσεν; ἐπορεύετο⁷²; ὑπήντησαν⁷³). Kolon 13-15 het verskillende eksplisiete strukturele merkers (οὖν en ὥρα) terwyl kolon 15 'n *inclusio* met kolon 9 vorm aangesien beide sentreer rondom die geloof (ἐπίστευσεν⁷⁴) van die regeringsamptenaar (vgl. Hwang 2004:50). In kolon 9 tot 11 kom daar opeenvolgende aksies voor wat verband hou met die regeringsamptenaar se geloof in die woorde van Jesus en die terugkeer na Kana op weg na sy seun. Kolon 12 bevat die regeringsamptenaar se vraag, kolon 13 is die diensknegte se antwoord op die vraag en kolon 14 die resultaat van kolon 12 en 13. Die sentrale punt hier gaan oor die *tyd* waarop die genesing plaasgevind het (vgl. οὖν en ὥρα). Kolon 15 is die resultaat van die genesing en die herhaling van kolon 9 en dui op die progressiewe ontwikkeling van die regeringsamptenaar se geloof wat uiteindelik resulteer in die feit dat sy hele huisgesin tot geloof gekom het (ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη). Die tema van hierdie gedeelte word dus saamgevat as: *Die regeringsamptenaar en sy huis kom tot geloof*.

Kluster E (Kolon 16): Die woord δὲ onderskei hierdie gedeelte van die vorige. Hierdie kolon handel oor Jesus se beweging na Galilea en dui dus op die

⁷² Grammatikale tyd van ἐπορεύετο: Werkwoord: Imperfektum, Indikatief Medium, 3de Persoon Enkelvoud van πορεύομαι.

⁷³ Grammatikale tyd van ὑπήντησαν: Werkwoord: Aersitos Indikatief Aktief 3de Persoon Enkelvoud van ὑπαντάω.

⁷⁴ Grammatikale tyd van ἐπίστευσεν: Werkwoord: Aoristus, Indikatief Aktief, Derde persoon enkelvoud van πιστεύω.



verandering van toneel. Die verwysing na die tweede wonderteken kom prominent na vore en daarom word hierdie kluster beskryf as: *Verwysing na die tweede wonder in Galilea*.

✚ DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 4:43-54

Joh. 4:43-45

43 Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν·⁴⁴ αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. 45 ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.⁷⁵

Hoofstuk 4:43-45 konstitueer die oorgang van die een narratief na die volgende narratief (Brown 1971:186; Wengst 2000:176; Thyen 2005:284).⁷⁶ Dit was volgens Barrett (1978:246) die gebruik van Jode om vir die Paasfees na Jerusalem te reis. Nadat Jesus vir twee dae lank in Samaria was word die reis na Galilea (4:3) voortgesit. Brown (1971:186) meen dat daar 'n noue band bestaan tussen Hoofstuk 4:43 en 4:3b (*Toe Jesus dit verneem, het Hy Judea verlaat en weer na Galilea toe gegaan. ⁴Hy moes deur Samaria gaan*).⁷⁷ Hy handhaaf die teorie dat die reis vanaf Judea na Galilea 'n redelike ononderbroke reis moes gewees het wat onderbreek is deur Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou. Daar bestaan 'n duidelike (teologiese) verband tussen 4:43 en die voorafgaande verhaal wat in Samaria afspeel. Die tema van **Jesus as die gewer van lewe** kom duidelik in hierdie gedeeltes (4:1-42; 4:43-54; 5:1-8; 6:1v.) na vore (vgl. Bultmann 1971:111-112; vgl. Schnelle 1998:96).⁷⁸

⁷⁵ **Vertaling:** ⁴³Ná die twee dae het Jesus daarvandaan na Galilea toe gegaan. ⁴⁴Hy het self verklaar dat 'n profeet nie in sy eie land geëer word nie, ⁴⁵maar toe Hy in Galilea kom, het die Galileërs Hom verwelkom. Hulle het alles gesien wat Hy gedurende die feesvierings in Jerusalem gedoen het, want hulle was self ook by die paasfees.

⁷⁶ Wengst (2000:176) merk op: “V.43 markiert den Übergang: Nach den zwei Tagen, die in V.40 als Zeit des Aufenthaltes Jesus in Sychar genannt waren, bricht er nach Galiläa auf.”

⁷⁷ *Die Bybel : Nuwe Vertaling*. 1998, c1983 (electronic ed.) (Joh 4:3). Cape Town, South Africa: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

⁷⁸ Volgens Collins (1990:19) word die narratief tradisioneel toegeskryf aan die Semeia-Bron wat die Evangelieskrywer tot sy beskikking moes gehad het. Dit is gemeenplaas dat daar parralle bestaan tussen Johannes en die sinoptici (vgl. Matt 8:5-13; Luk 7:1-10) en dit wil voorkom of die Sinoptici hierdie wonderverhaal van die Q-bron moes neem. Volgens Collins (1990:19) verhaal al drie evangelieskrywers dieselfde gebeurtenis. Uit die aard van die saak is daar aansienlike verskille tussen die verskillende weergawes na aanleiding van die skrywer se eie teologiese hoek en doel met die



Barrett (1978:246) is korrek as hy hierdie gedeelte (4:43-54) in die breë konteks van hoofstukke 2, 3 en 4 wil posisioneer, en die tema van lewe daarby intrek: “In every scene he is the giver of life.”⁷⁹ In die eerste vier hoofstukke van Johannes speel die begrip lewe, 'n sentrale deurslaggewende rol. Soos ons hier bo opgemerk het is Jesus die bron van lewe (1:4) wat dit skenk aan die wat glo (3:15,16,36). Jesus bied kwalitatiewe geestelike lewe en gevolglike lewensmoontlikhede binne God se familie aan die Samaritaanse vrou by die put en die Samaritaanse mense nadat hy twee dae by hulle deurgebring het (vgl. 4:10,11,14, 36). Indien die regeringsamptenaar 'n heiden was (vgl. Barrett 1978:245; Witherington 1995:128; Moloney 1998:153; Bultmann 1971:205) vertoon die verhaal 'n progressie vanaf Jode (Joh. 3) na Samaritane (Joh. 4:1) na heidene (Joh. 4:43-54) wat ook die patroon van Jesus se bediening in Handeling is (vgl. Hand 1:8; Kyk Köstenberger 2004:169; Moloney 1998:153).

In 4:44 vergelyk Jesus sy situasie met die van 'n profeet wat geen eer het in sy eie land ontvang nie.⁸⁰ Die Griekse partikel οὐν verbind 4:44 en dit wat volg met die voorafgaande (Kyk Thyen 2005). Dit wil voorkom of 4:45 in spanning staan met dit wat in 4:45 staan. Dit is dan juis Galilea se mense wat Jesus met ope arms ontvang.⁸¹

narratief. Indien 'n vergelykende studie gedoen word, word dit duidelik dat 4:51-53 (genesing oor 'n afstand) deur Johannes bygevoeg is in 'n poging om die wonderverhaal se buitengewone aard en Jesus se lewe-skeppende vermoë te beklemtoon. Net so is 4:48-49 deur die skrywer bygevoeg. Collins (1990:19) wys daarop dat Schnackenburg (1964) korrek is as hy opmerk dat hierdie byvoegings Johannese tradisie en Johannese beskouing en gebruik van tekens weerspieël. Volgens Collins (1990:20) moet die regeringsamptenaar as heiden nie simbolies verstaan word as dat hierdie verhaal verwys na die feit dat Jesus hier eintlik genesing van die wêreld wil aantoon nie. Dit sou volgens hom 'n voorbeeld van “eisegesis” of inlees in die teks wees. Collins (1990:20) meen dat die regeringsamptenaar vir Herodus gewerk het. Anders as in Matteus en Lukas wentel die verhaal se dinamika rondom die geloof van die regeringsamptenaar. Collins maak dan die belangrike konklusie wat van toepassing is op die huidige tese: “Jesus’s word in the tradition that is specific to the Fourth Gospel is not simply a healing word as in the Synoptics; it is rather a life-giving word” (Collins 1990:20).

⁷⁹ Sien Culpepper (1983:86-87) vir die plot in die evangelie en hoe Johannes die historiese gegewens so aanbied dat dit sy teologiese doel met die geskrif bereik.

⁸⁰ Schnelle (1998:95) merk op dat Jesus 'n bekende spreekwoord in sy tyd aanhaal : “Johannes zitiert das auch in der profanen Literatur belegte Sprichwort, das ein Prophet/Philosoph in seiner Heimat keine Anerkennung findet (vgl. Mark. 6,4; Matth. 13,57; Luk. 4,24). Damit bringt er das (negative) Urteil seiner Schule über das Wirken Jesu in Galiläa zum Ausdruck.” Sien Schnelle (1998:95) vir die antieke sekulêre bronne waar die uitspraak voorkom. Barrett (1978:244) wys daarop dat daar 'n aantal parallelle tekste in die Sinoptiese evangelies is wat met hierdie weergawe ooreenstem. Jesus se opmerking rondom 'n profeet wat nie in sy eie land geëer word nie in 4:44 het parallelle met Mark 6:1-6; Matt 13:54-58; Luk 4:16-30. In die tweede plek is daar ook parallelle met die genesingsverhaal in Matt 8:5-13; Luk 7:1-10; 13:28v. Om hierdie rede moet daar juis gekonsentreer word op die unieke aanbieding van Johannes om sy teologiese doel te bereik.

⁸¹ Wengst (2000:176) merk op: “Diese Akzeptanz Jesu in Galiläa wird damit begründet, dass ja auch die Galiläer als Festteilnehmer Zeugen des Wirkens Jesu in Jerusalem geworden waren.”



Volgens Brown (1971:187-188) moet hierdie probleem wat geskep is in 4:44 beskou word as 'n byvoeging deur die redaktor. Hy verwys na 'n bepaalde tradisie wat ook in die Sinoptiese Evangelies voorkom waar gesê word dat die Galileërs nie die ware identiteit van Jesus verstaan het nie.⁸² Die Galileërs het dan ook nie die ware geloof nie wat duidelik is in hulle afhanklikheid van tekens en wonders (4:48) in teenstelling met die tipe geloof wat Jesus in Samaria teegekom het.⁸³ In die lig hiervan is die entoesiastiese ontvangs van Jesus in Galilea (4:45) “just as shallow as the reaction that greeted Jesus in Jerusalem (ii 23-25).”

In hierdie sin weerspreek 4:44 nie dit wat in 4:45 aangebied word nie. Die afhanklikheid van die Galileërs van wonders en tekens is dan nie 'n weerspieëling van *outentieke eer of geloof* nie.⁸⁴ Dit is in lyn met die navorsingsresultate van Neyrey en andere (1991:29) wat argumenteer dat alle sosiale interaksies en strydvrage buite die familie as potensiële kompetisie tot eer beskou kan word. Om hierdie rede argumenteer Neyrey en andere (1991:29) dat Jesus hier eintlik die mense uitdaag om sy eer-volheid te erken en te aanvaar. Jesus verteenwoordig sy Vader (5:19). Indien hulle in Hom glo bewys hulle ook eer aan hom en uiteindelik die Vader (5:23). Malina en Rohrbaugh (1998:106) verskil van die geleerdes wat hierdie ‘probleem’ verklaar aan die hand van die sogenaamde onvoldoende geloof van die Galileërs of die teoretiese konstruksies rondom byvoegings deur die redaktor. Hulle argumenteer vanuit 'n sosiaal-wetenskaplike oogpunt dat die rede waarom profete in hulle eie land nie eer ontvang het nie toegeskryf kan word aan die persepsie van beperkte goedere (*limited good*) in die antieke Mediterreense samelewing. Hulle is van mening dat die antieke mense profete negatief beleef het aangesien hulle van mening was dat daar iets van hulle weggenem sou word: “The prophet clearly ‘gets ahead’ of others in the group and thus is seen as depriving others in the group whatever it is that makes the

Schnackenburg (1990:464) merk op: “Hence ‘receive’ only means welcome of as superficial type, not that ‘acceptance’ (*lambanein tina*) which designates genuine faith (1:12; 5:43; cf. 3:1, 32f.; 12:48; 13:20; 17:8).”

⁸² Carson (1991:236) wys daarop dat Jesus by die Samaritane 'n meer “korrekte” geloof teegekom het in teenstelling met sy eie mense wat net glo op grond van die tekens en die wonders wat hulle sien. Die Samaritane het in Jesus geglo op grond van sy woorde. Die Galileërs verwelkom Jesus, maar nie as die Messias nie, maar op grond van die wonderwerke wat Hy verrig. Hulle beskou en erken Hom dalk as wonder-werker maar nie as die Gestuurde Seun van God wat lewe kom bring het nie.

⁸³ Sien Carson (1991:236) vir 'n soortgelyke standpunt.

⁸⁴ Sien Brown (1971:187-188) vir 'n vergelyking met die Sinoptiese tradisie en die voorkoms van dieselfde patroon.



prophet prominent. The result is social imbalance that must be rectified” (Malina en Rohrbaugh 1998:106). Hoe dit ookal sy, in hierdie gedeelte kom die vraag na die ware identiteit van Jesus op die voorgrond (Kyk Köstenberger 2004:172), en word die geleentheid geskep waarop die skrywer deur middel van die huidige *semeia* kan illustreer wie Jesus in werklikheid is.

Die verband tussen 4:44-45 en 2:23-25 is ook opvallend. In albei gevalle word daar beskryf dat mense tot geloof gekom het vanweë die tekens en wonders wat Jesus verrig het. So het Nikodemus (3:1-21) na Jesus gekom op grond van Jesus se vroeëre wondertekens. Nikodemus het egter 'n verkeerde geloof en verkeerde begrip van wie Jesus werklik is (vgl. 3:10), en het gevolglik nie die vermoë om in te sien waarop dit werklik neerkom nie (vgl. 3:3 -οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; vgl. ook 3:4,9). Jesus moes vir Nikodemus verduidelik wie Hy nou eintlik is en dat Hy van bo af gekom het om die ewige lewe te bring. In die proses sal Jesus vir

Nikodemus dan progressief begelei tot 'n meer outentieke verstaan van wie Hy is, naamlik die *Een wat lewe gee* (3:14-15, 16, 17).⁸⁵ Net so gebeur dit in die konteks van 4:44-45 en dit wat daarop volg. Die Galileërs het Jesus entoesiasies ontvang maar handhaaf 'n verkeerde verstaan van Jesus se wonders en Sy ware identiteit. Bultmann (1971:204) is daarom korrek as hy opmerk: “However, the acclaim which Jesus finds in Galilee is not true recognition, just as the faith of the people of Jerusalem (2.23) was not true faith.”

Samevattend kan ons opmerk dat in die konteks van dit wat volg speel die *gee van lewe* en die *korrekte verstaan van wie Jesus is* 'n belangrike rol. Die eer wat Jesus verlang is eer wat nie berus op die wonders wat hy verrig nie, maar op *wie hy is* en *waarvandaan hy kom*. Barrett (1978:246) is dus korrek as hy opmerk:

In 2.13-22 he promises to raise up his body, the living Temple; in 3.1-21 he offers new birth and eternal life; in 3.22-36 the same theme is renewed (v.36); in 4.1-42 Jesus offers living water, and in 4.46-54 he gives life to one who is at the point of death (v. 50, ὁ υἱὸς σου ζῆ). With the theme of life

⁸⁵ Schnelle (1998:96) is korrek as hy opmerk: “Erschien Jesus dort als der, der lebendiges Wasser und ewiges Leben gibt (4,10.11.14.36), so kann die Heilung des Sohnes eines Basilikos als illustration dieser grundlegenden Aussagen verstanden werden.”



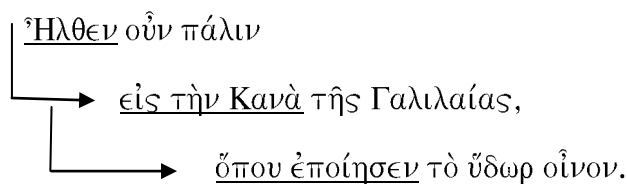
goes that of faith. For in 2.11 his nearest disciples believe, and in 4.53 so does a Gentile (at least, a Jewish ‘outsider’).

(Barrett 1978:246)

Joh 4:46-47

46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ. 47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπήλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν.⁸⁶

Die Griekse woord οὖν verbind dit wat hier vertel word met die voorafgaande, maar dui natuurlik ook op die aanbreek van 'n nuwe gedeelte (Brown 1971:194).⁸⁷ Ten einde die huidige verhaal te skets, het die skrywer doelbewus 'n bepaalde episode na vore geroep wat voorheen in die evangelie afgespeel het. Die huidige dekor van die verhaal word geskets met die woorde in 4:46:



Dit is duidelik dat die huidige narratief afspeel teen die agtergrond van die wonderwerk wat in Kana plaasgevind het toe Jesus die water in wyn verander het (vgl. 2:1-12) (Wengst 2000:176).⁸⁸ Binne die raamwerk van die *assosiatiewe*

⁸⁶ **Vertaling:** ⁴⁶Jesus het toe weer na Kana in Galilea toe gegaan, waar Hy die water wyn gemaak het. In Kapernaum was daar 'n sekere regeringsamptenaar wie se seun siek was. ⁴⁷Toe hy hoor dat Jesus uit Judea na Galilea toe gekom het, het hy na Hom toe gegaan en Hom gevra om te kom en sy seun gesond te maak, want hy het op sterwe gelê.

⁸⁷ Sien Carson (1991:236-237) vir 'n bespreking van die betekenis van 4:43-54 in die konteks van die ontwikkeling van die Evangelie. Vir 'n bespreking van die verband tussen hierdie gedeelte en Joh 2-4 sien Carson (1991:236-237). Brown (1971:194) bespreek die ooreenkoms tussen die tweede wonderteken (4:43-54) en die eerste wonder in Kana (2:1-11) en gee ook 'n goeie teologiese perspektief op die tema van lewe (1971:197). Brown (1971:192-193) gee ook 'n goeie oorsig oor die ooreenkomste van hierdie perikoop met die moontlike parallelle tekste in die Sinoptiese Evangelies (Matt 8:5-13; Luk 7:1-10) (vgl. ook Barrett 1978:245; Beasley-Murray 1999:71; Schnackenburg 1990: 1.471-475). Vir argumente teen die feit dat hierdie verhaal na presies dieselfde gebeurde as in die sinoptiese evangelies verwys sien Carson (1991:234); Witherington (1995:127); Burge (2000:152-153); Morris (1995:255) en Ridderbos (1997:174-175).

⁸⁸ Schnelle (1998:96) wys tereg daarop: “Johannes trennte beide Wundergeschichten und verlegte auch dieses zweite Wunder nach Kana, um so in einer Ringkomposition das erste öffentliche Auftreten Jesu

verwagting van die leser word 'n moontlike dramatiese wending op een of ander krisis situasie geantisipeer (Sien Carson 1991:238).⁸⁹

Krisis situasie

Die inleidende woorde van die narratief (4:46) skets dan gewis die krisis of disoriëntasie situasie van die huidige narratief: καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ (4:46). 'n Sekere Regeringsamptenaar⁹⁰ se seun was dodelik siek (vgl. 4:47, 49). Louw en Nida (1996: *ad loc*) beskryf ἀσθενέω⁹¹ onder sub-

abzuschliessen und Kana als besonderen Ort des Wirkens Jesu hervorzuheben.” Dit, natuurlik, in die konteks van die sinoptici wat dit in Kapernaum laat afspeel. Johannes maak Kana 'n belangrike teologiese plek. Köstenberger (2004:170) wys tereg daarop dat Kapernaum in die Sinoptiese evangelies 'n belangrike plek is waar genesings plaasgevind het: Genesing van die Regeringsamptenaar se slaaf (Matt. 8:5-13), Petrus se skoonmoeder (Matt 8:14-17); 'n verlamde (Matt. 9:2-8) en moontlik ook die opwekking van Jairus se dogtertjie (Matt. 9:18-26).

⁸⁹ Carson (1991:238) merk op: “The one who transformed water into wine, eclipsing the old rites of purification and announcing the dawning joy of the messianic banquet, is the one who continues his messianic work, whether he is rightly trusted or not, by bringing healing and snatching life back from the brink of death (cf. Isa 35:5-6; 53:4a [cf. Mt 8:16-17]; 61:1).” Sien ook die webtuiste van Roberta C. Allen aangaande haar boek *Interpreting the Interpreter: Intertextual Midrash in John's Gospel 1-4* oor die gebruik van die Ou Testament in Johannes: <http://www.kton.demon.co.uk/mybook.htm>. Allen (2007: *ad loc*) merk op: “The book explores the text from the viewpoint of a first century reader and examines in detail the scriptural allusions and other contemporary ideas. While the study is primarily addressed to students of the Gospel at all levels it would also appeal to those interested in biblical interpretation and early Christianity more generally. There have not been many studies devoted to John's use of scripture. Of the most recent A. T. Hanson's *The Prophetic Gospel* is possibly closest to this study. Hanson identifies which allusions the author may have used but does not offer an adequate explanation of how or why. This is in fact a major flaw in virtually all commentaries. This study suggests that the author used scriptures in a contemporary acceptable manner of intertextual midrash to explain not only who Christ was but his significance in respect to current beliefs.”

⁹⁰ Wie was hierdie Regeringsamptenaar? Die Griekse woord βασιλικὸς kan vertaal word as 'n dienaar van die koning of regeringsamptenaar in diens van die koning (Köstenberger 2004:169; Schnackenburg 1990:464).⁹⁰ Volgens Carson (1991:238) was die man 'n regeringsamptenaar waarskynlik in diens van Herodus Antipas (4 vC- 39 nC). Daar is volgens Carson onduidelikheid of die man 'n Jood of 'n heiden was (vgl. ook Köstenberger 2004:169).⁹⁰ Sien Brown (1966:192) en Lindars (1972:202) wat meen dat die regeringsamptenaar waarskynlik 'n heiden was. Indien die regeringsamptenaar 'n heiden was, sou dit kon beteken dat die narratief en interaksie van Jesus met mense hier 'n duidelike progressie vanaf die Jode (vgl. Joh 3) na die Samaritane (vgl. Joh 4) en uiteindelik na die heidene, vertoon (vgl. Joh 4:43v.) (Kyk Moloney 1998:153). Wat inderdaad ook in hierdie verhaal na vore kom is die feit dat die regeringsamptenaar van Galilea afkomstig is, en nie van Jerusalem wat die sentrum van opposisie in die Evangelie is nie. Jesus illustreer hier 'n openheid en dat sy liefde geen grense het ten opsigte van wie hy aanraak nie. Jesus se samelewing is 'n samelewing wat inherent inklusief is binne Johannese geloofsterme. Kyk ook Josephus *Ant.* 17. 266, 270, 281 ens. wat die term gebruik om na Herodus se soldate te verwys.

⁹¹ Stählin (1976: *ad loc*) wys daarop dat die term ἀσθενέω in die Nuwe Testament baie selde aangewend word om na suiwer biologiese of fisiese swakheid te verwys. In die meerderheid van gevalle verwys dit na die ganse mens, bv. die swakker geslag soos in 1 Pet. 3:7: συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρω σκεύει τῶ γυναικείῳ; of “unimpressive appearance” soos by Paulus in 1 Kor. 2:3; 2 Kor. 2 Kor 10:10 ἢ ... παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής.



domein **23.144** as: *Om siek te wees en as resultaat daarvan in 'n staat van swakheid te verkeer waar funksionaliteitsverlies ervaar word.* Kittel en andere (1985: *ad loc*) beskryf hierdie woordgroep as swakheid (“weakness”) van verskeie aard. In hierdie konteks wys dit op swakheid as gevolg van siekte. Die woord ἡσθένει⁹² kan volgens Newman en Nida (1980:137) in hierdie konteks vertaal word met “terminale siekte” of “sterwend”.⁹³ Die regeringsamptenaar se seun⁹⁴ was met ander woorde so siek dat die kind moontlike dood in die oog gestaar het (vgl. 4:47- ἤμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν) (Köstenberger 2004:170). (Implisiet kan daar aanvaar word dat die seun 'n ongelowige was en nie net op weg was na fisiese dood nie, maar ook as ongelowige op weg was na spirituele dood – [vgl. 5:19v]). Op minstens twee plekke word die nabyheid van dood beklemtoon, naamlik in 4:47 en 4:49 (Kyk Schnackenburg [1990:467]).

Dood was in die antieke tyd beskou as die “point of no return” (Kyk Spicq 1994:187): So merk Aeschylus (458 v.C.) (vgl. Salier 2004)⁹⁵ op (vgl. *Agamemnon*. 1275-1284; vgl. I. 1444-1445): “[L]ike a swan, hath sung her last lament in death ...”⁹⁶ (Kyk ook Chrysippus in Athenaeus 14.616 b); 1019-1021: “But man's blood, once it hath first fallen by murder to earth in darkling tide (πεσὸν ἄπαξ θανάσιμον) – who by magic spell shall call it back? Even him who possessed the skill to raise from the dead ...” (Vertaling van Smyth 1924:85).⁹⁷ Elders in *Agamemnon* merk Aeschylus op: “The touch of bitter death is manifold.”⁹⁸ Liess (2005:430) stem saam dat die dood nie in die antieke denke noodwendig 'n positiewe konnotasie gehad het nie: “Das Totenreich gilt als Land ohne Wiederkehr” (Hi 7,9; 10,21; 16,22), als Ort

⁹² Werkwoord, Imperfektum Indikatief Aktief 3de persoon enkelvoud van ἡσθένω.

⁹³ Kittel, Friedrich & Bromiley (1995, c1985:83).

⁹⁴ In hierdie narratief gebruik Johannes drie woorde om die seun van die regeringsamptenaar mee te beskryf naamlik υἱὸς of seun (4:46; 47; 50); παῖδιον of kind (4:49) en παῖς of seun (4:51). Saam met Newman en Nida (1980:136) word daar aanvaar: “...here the meaning of boy is evidently intended.”

⁹⁵ Salier (2004) haal ook vir Aeschylus in hierdie konteks aan. Hy was die eerste geleerde wat my bewus gemaak het van die moontlike verband tussen Johannes se genesingsverhale en die kategorie van dood wat assosiatief daarmee in verband staan. Hiermee word daar met ander woorde erkenning gegee aan Salier (2004) en op die belangrikste plekke na hom verwys.

⁹⁶ Vertaling van Aeschylus se *Agamemnon* (1445) soos deur Smyth (1926:129).

⁹⁷ Volgens Smyth (1926:85, voetnota 3) verwys dit na Aescalapius wat deur Zeus met 'n donderstraal geslaan is om hom te straf vir sy oortreding.

⁹⁸ Kyk <http://classics.mit.edu/Aeschylus/agamemnon.html> .

der Finsternis (Ps 88, 7.13; Hi 10,21; 17,13) und des Staubes (Jes 29,19 u.ö.), des Vergessens (Ps 88,13) und Schweigens (Ps 94,17).” In klassieke Griekse denke word dood vir die individu volgens Bultmann (1995: 312-313) dikwels negatief beskou.⁹⁹ "Death destroys life; the shadowy existence of the dead in Hades is no true life. The most that may be expected is the survival or transmigration of the soul. All must die, so that death casts a shadow on life and its meaning."

In die Nuwe Testament word die woord ἀποθνήσκειν en τελευτᾶν aangewend in kontekste waar daar verwys word na die *proses van dood*.⁶⁰ Dood word in die Griekse denke beskou as die noodlot van alle mense,⁶¹ en iets wat die mens vrees⁶² en vermy (vgl. Openb. 9:6) soos duidelik in die woorde van Aeschylus (*Agamemnon* 1295-1298) gesien kan word: "But if, in very truth, thou hast knowledge of thine own death, how canst thou step with calm courage to the altar like an ox destined of God to the sacrifice?"

ὦ πολλὰ μὲν τάλαινα, πολλὰ δ' αὖ σοφῆ
γύνοι, μακρὰν ἔτεινας. εἰ δ' ἐτητύμως
μόρον τὸν αὐτῆς οἶσθα, πῶς θεηλάτου
βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς;

(Aeschylus in *Agamemnon* 1295-1298)

Kittel et al (1976: *ad loc*) merk op:

Death is always the terrible thing which makes ζωή improper. No attempt is made to interpret death as a natural process and thus to neutralize it. Even

⁹⁹ Soms word dood as uitkoms beskou soos wat Aeschylus dit in die koorgedeelte van *Agamemnon* stel: "(vgl. 1345-1365) "No, it is not to be endured. No, death were better, for that were a milder lot than tyranny." Bultmann (1996:313) stem saam: " Yet death brings release from the dubious boon of life. Thus suicide may be liberation. Yet no one wants to die, and there is no knowledge of what comes after it."

⁶⁰ Die Nuwe Testament gebruik ook κοιμᾶσθαι vir "om dood te gaan" byvoorbeeld Joh. 11:11; Hand. 7:60; 13:36; 1 Kor. 7:39 ens. In Griekse denke word κοιμᾶσθαι gebruik om die "slaap van dood" mee te beskryf sedert die tyd van Homer. In die LXX word dit op dieselfde wyse aangewend deur die woord κοιμᾶσθαι ("om te lê, of jouself neer te lê) (vgl. Gen. 47:30). Die Rabbi's het 'n soortgelyke uitdrukking om die wat dood gegaan het mee te beskryf as synde die wat slaap (gewoonlik κοιμᾶσθαι, v. Str.-B., I, 1040 op Matt. 27:45) of "die wat aan die slaap geraak het" (κοιμᾶσθαι, Str.-B., III, 634).

⁶¹ Vgl. Joh. 6:49, 58; 8:52v.; Heb. 7:8; 9:27. Die menslike σῶμα is 'n θνητόν, Rom. 6:12; 8:11; 1 Kor. 15:53 f.; vgl. 2 Kor. 4:11; 5:4.

⁶² Soms word dood as straf beskou (Mark. 10:33v.). Kyk Heb. 2:15; Rom. 8:15



where it is seen to be defeated by the resurrection and death and resurrection are described in terms of an analogy from nature (1 C. 15:36; Jn. 12:24), it is no more regarded as a natural process than is the resurrection. The process in view in the analogy is not to be regarded as a natural process in the sense of Greek science. The Whence? and Wherefore? of death can be understood mythologically with death as a demonic person (1 C. 15:26; Rev. 6:8; 20:13 f.) or the devil as the lord of death (Hb. 2:14; on both → ζωή, II, 858). But the point of these mythologoumena, which are not aetiological, is to express the fact that death is opposed to life as the true being of God (ζωή, II, 863) and therewith also that sin and death belong together.

(Kittel et al 1976: *ad loc*)

Pilch (1991:186) merk in die konteks van die *Joodse denke* op: “Life moreover, in a good state of being (e.g., clean, pure, whole) is preferable to life in an undesirable state (e.g., unclean with leprosy, blind death, mute)” en argumenteer dan dat 'n bestaanstoestand van lewe bo 'n bestaanstoestand van dood verkies is. Die waarde van lewe, en die kwalitatiewe verhouding tussen lewe en dood word treffend deur die prediker geskets (vgl. Pred. 9:4):

בְּיָמֵי אֲשֶׁר יִבָּחַר אֵל בְּלִיָּהוּת יֵשׁ בְּטָחוֹן כִּי־לְכָלֵּב חַי הוּא טוֹב מִן־הָאֲרִיָּה הַמֵּת:

Vir die prediker is 'n lewende hond beter as 'n dooie leeu omdat daar in die bestaanstoestand van lewe nog hoop is. Ook in Esegïel 37 word die dooie beendere tot lewe opgewek en word dit sterk gekoppel aan hoop. God is die Skepper-God en word geassosieer met lewe (Joh. 1:2-3).¹⁰⁰ Sonde word verbind met lewe in die sin dat sonde lewe wegvat (vgl. Bultmann 1995:312-313). Blindheid, siekte of dood vat met ander woorde iets van die lewe weg, en word op hierdie wyse met sonde verbind (vgl. Joh. 9:2; Kyk Dietzfelbinger 2001:1. 276-277).¹⁰¹ God is die God van lewe en waar

¹⁰⁰ Kittel (1985:*ad loc*) merk op: “Judaism works out the doctrine of retribution but avoids a direct equation of sin and sickness except for some Greek influence in Hellenistic Judaism.”

¹⁰¹ Dietzfelbinger (2001:1. 276-277), in sy kommentaar op Johannes 9:2 noem wel dat blindheid van geboorte af in die Joodse denke verbind is met sonde, maar ontwikkel nie die verband tussen lewe, dood en blindheid nie. Köstenberger (2004:281) raak dit aan as hy opmerk: "The man was blind from birth. Lacking light, he also lacks life in the Johannine sense ..."



daar nie lewe is nie is God in 'n sekere sin afwesig. God kan hom onttrek as die mens sonde doen en die gevolg daarvan sou daaruit bestaan dat die mens byvoorbeeld die gebrek van sy sig of van sy bene sou ervaar (vgl. Joh. 9:2). Lewe en dood staan antiteties teenoor mekaar en sluit mekaar uit. Dit is twee opponerende teologiese konsepte wat deel uitmaak van die tipiese Johannese dualisme (Kysar 1993:58-77). Kittel en andere (1976: *ad loc*) meen dat koors in die antieke Mediterreense konteks baie maal toegeskryf is aan bonatuurlike of religieuse oorsake.¹⁰² Kittel en andere (1976: *ad loc*) merk byvoorbeeld op:

[T]he fevers are regarded as of demonic origin or divine (as a punishment for sin). It need hardly be proved that the idea that sickness is demonic in origin and nature is a common one in the NT.” Where, then, the NT refers to fever, the main reason is to demonstrate the dominion of Jesus over sin and the devil, or, as in the healing of the man born blind in Jn. 9:3, ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ. The banishing of fever is a σημεῖον which awakens faith, Jn. 4:53 f. This is faith in the Messianic salvation which has come with Jesus..., i.e., liberation from the bonds of sin and restoration of the state of creation.”

(Kittel en andere 1976: *ad loc*)

Ek stem met Pilch (2000:126) saam dat die oorsaak van die koors nie hier eenvoudig gekoppel moet word aan die invloed van bose geeste nie aangesien die Johannese teks immers ook geen eksplisiete aanduiding in hierdie rigting gee nie. Ek verskil egter van hom dat die koors toegeskryf kan word aan die sogenaamde “evil eye” gewoon omdat dit geensins vanuit die teks beredeneer kan word nie. Myns insiens hou hierdie tipe interpretasies die gevaar in van etnosentriese misinterpretasie en moet daar versigtig omgegaan word selfs met die term “koors” en die verstaan daarvan. Myns insiens beweeg Kittel en andere (1976: *ad loc*) in die regte rigting deur die teologiese verband te trek tussen siekte, dood en lewe. Dood word in die Nuwe Testament

¹⁰² Daar word nie in die onmiddellike konteks gesê watter siekte hy gehad het nie. Die naaste wat ons aan 'n biomediese diagnose kan kom is om die woord πυρετός wat met koors vertaal word in 4:52 na te gaan. In die Nuwe Testament word daar op drie plekke van die genesing van πυρετός sprake: 1) Petrus se skoonmoeder (Markus 1:30vv; Matteus 8:14vv; Lukas 4:38vv); 2) Die Regeringsampテナар se seun (Johannes 4:52); 3) Die vader van Publius, die mees prominente man in Malta (Handelinge 28:8).



dikwels ook beskou as die gevolg van sonde.⁶⁷ Kittel et al (1976: *ad loc*) stem daarmee saam en merk op: “[F]or sin is consistently regarded as a responsible act and death as its consequence.” Dood word beskou as 'n bestaanstoestand waaruit die mens hom of haarself nie kan bevry nie. In Johannes word dood op geestelike vlak beskou as die mensdom se posisie van ongeloof. Sonde word dan ook gekoppel aan ongeloof. Hier sien ons dus hoe die konsepte dood, ongeloof en sonde in Johannes inmekaar vloei (vgl. Joh. 8:21 - καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε). In Johannes bestaan die mensdom se sonde daaruit dat hulle nie die lig ken nie (vgl. Joh. 1:4), die openbaring van Jesus nie aanvaar nie (vgl. Joh. 5:31vv.; 8:13vv.), en glo dat hulle vry is (8:33) in plaas daarvan om na God se wil te vra (5:41vv.). Op grond hiervan bestaan hulle in 'n bestaanstoestand van sonde en dood (8:21–24, 34–47).

In die *Joodse denke* word dood op grond van sonde, gekoppel aan lyding in die hel (Mark. 9:48; Luk. 16:23 ens. - ἄδης, γέεννα). Tog word dit elders in die Nuwe Testament aanvaar dat Christus die κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν is, en dat fisiese dood nie 'n einde opsigself verteenwoordig nie, maar dat oordeel na dood volg (Heb. 9:27; vgl. Openb. 21:8: ἐν τῇ λίμνῃ τῇ αἰομένη πυρὶ καὶ θείῳ). Kittel et al (1976: *ad loc*) druk die krisis rondom die menslike ervaring van dood in die antieke tyd treffend uit: “The true curse of death is always destruction, and φθορά and ἀπώλεια characterize this end.” Hierdie destruktiewe mag van dood word beskou as iets wat die ware kwaliteit van lewe steel. Dit is alleen die openbaring wat Jesus gebring het wat tot lewe lei (vgl. 1 Joh. 3:14; en veral Joh. 5:21, 25).⁷⁷ Dit is dan gewis ook die krisis van dood wat die deurslaggewende *motivering* is waarom die Regeringsamptenaar homself tot Jesus wend en hom smeek¹⁰³ om die gebrokenheid van die situasie te

⁶⁷ Hierdie oortuiging is algemeen in die Nuwe Testament en in Judaïsme. Vgl. Rom 1:32; 6:16, 21, 23; 7:5 (καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ); 8:6, 13; 1 Kor. 15:56 (τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία); Jakobus 1:15 (ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκρίει θάνατον); vgl. Gal 6:7 v.; 2 Kor. 7:10; Joh. 8:21, 24; 1 Joh. 5:16 vv.

⁷⁷ In Johannes word Jesus geskets as die lam wat die sonde van die wêreld wegneem (Joh. 1:29) en ook met die destruktiewe mag van dood afreken, aangesien dood geen mag oor hom het nie (vgl. Joh. 10:17-18). Juis om hierdie rede sal gelowiges nie doodgaan nie (6:50; 11:25f.), aangesien hulle nou reeds oorbeweg het van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van lewe (Joh. 5:24; 1 Joh. 3:14). Christus se dood met ὑπὲρ konstruksie vgl Joh 6:51; 10:11, 15; 11:51 f.; 15:13; 17:19; 18:14.

¹⁰³ Volgens Newman en Nida (1980:137) kan die Griekse woord wat hier vertaal word met vra (ἠρώτα), ook met smeek vertaal word soos in 4:40 die geval is.



restoureer deur sy seun te genees (ἰάσηται)¹⁰⁴ (vgl. Stibbe 1993:72; Ridderbos 1997:175).¹⁰⁵

Teen die agtergrond van Jesus se eie mense wat hom as profeet verwerp, is dit interessant om te sien dat die Regeringsamptenaar na Jesus kom as die Een wat lewe aan sy sterwende seuntjie kan teruggee. Malina en Rohrbaugh (1998:107) sien die sosiale implikasies hiervan raak en merk op: “In any case, whether a royal retainer or a royal aristocrat, the man whose son is near death would be very high on the social scale in a town like Capernaum. He is certainly not the type who would normally seek patronage of a villager from Nazareth.” Die feit dat iemand soos die Regeringsamptenaar Jesus smee om sy seun te kom genees (Pilch 2000:126), kan ook 'n aanduiding wees van Jesus se groeiende reputasie (Kyk ook na die gebruik van die formele κύριε in 4:49). In die vorige narratief bied Jesus kwalitatiewe lewe aan die Samaritaanse vrou as iemand wat minderwaardig is op die sosiaal-religieuse kartografie van die Jode (4:13-14). Jesus se latere openheid om aandag te gee aan die versoek van die regeringsamptenaar kan beskou word as Jesus se openheid teenoor die wêreld en mense oor die algemeen (3:16). Myns insiens wil dit egter voorkom of hierdie openheid altyd 'n ander kant van die munt het, en nie net ter wille van die openheid is nie. Hierdie openheid het altyd 'n groter doel in die oog. Jesus se openheid om te reageer op mense se versoeke, vind altyd plaas in die konteks van Self-openbaring [vgl. 2:1-14; 4:46-5:1, 18; 7:2-10; en 11:1-8]). As Jesus toegee aan die versoek van mense rondom een of ander krisis, transformeer Jesus altyd die krisis-situasie (Kyk Giblin 1980:197-211; Pilch 2000:124-125). Die gevolg daarvan is dat Jesus se transformatiewe interaksie as 'n *semeia* altyd heenwys na sy ware identiteit. Barus (2006:139) is dus korrek as hy opmerk: “Signs signify who Jesus is and create, in effect, a dividing point in human lives at which some people come to believe in his name (John 4:53-54) while others refuse him (e.g., 11:47). The *semeia* signify divine presence on earth to all ethnic groups, the universality of Jesus’ witnessing activities.” Anders as by die Sinoptiese evangelies is Jesus in Johannes in die meerderheid gevalle die een wat die inisiatief neem om die siekes te genees. In enkele gevalle neem ander persone die inisiatief om 'n versoek aan Jesus te verrig. Pilch (2000:124)

¹⁰⁴ Werkwoord: Aoristus Subjunktief Medium, 3de persoon enkelvoud van ἰάομαι.

¹⁰⁵ Die Griekse woord ἰάσηται kan volgens Swanson (1997: *ad loc*) vertaal word met “**heal**”: “cause someone to achieve health after having been sick.”

stem hiermee saam en merk op: “In John, he is rarely approached by others for help. Yet in those few instances when people do in fact make requests, as here, Jesus’ response is always one of delaying reluctance, followed by compliance and then a return to the conflict with the hostile Judeans”(Vgl. Giblin 1980:197-211).¹⁰⁶ Hier smee die regeringsamptenaar dan vir Jesus om deur middel van 'n restouratiewe genesingshandeling sy seun te genees in die hoop (met die doel) dat die dreigende dekonstruktiewe realiteit van dood (ἤμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν¹⁰⁷ 4:47, 49) getransformeer kan word tot nuwe lewensmoontlikhede. Skematies kan die sosiale dinamika van die gedeelte soos volg uiteengesit word:

Griekse Teks	Aksieveld
ἤμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν (4:47 – sien ook 4:49)	Krisis situasie: dood
οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν	Geleentheid of konteks: Jesus is naby
ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ	Inisieer interaksie en rig versoek ¹⁰⁸

¹⁰⁶ Kyk Pilch (2000:125) vir 'n bespreking in tabelvorm (op grond van Giblin 1980 se navorsingsresultate) aangaande die patroonmatigheid wat voorkom in die versoek wat deur mense gerig word, Jesus se aanvanklike huiwering om aan die versoek toe te gee, Jesus wat dan later wel die persoon se versoek toestaan en dan weer in 'n strydgesprek of konflik diskoers met die ongelowige Jode verkeer. In sy bespreking vergelyk hy die patroonmatigheid tussen die volgende tekste: 2:1-14 aangaande die verandering van water in wyn; 4:46-5:1, 18 aangaande die genesis van die regeringsamptenaar se seun; 7:2-10 rakende die versoek van Jesus se broers dat Jesus na Judea moet gaan om vir die mense die werke te wys wat hy doen; en 11:1-8 rondom Lasarus se siekte wat uiteindelik geresulteer het in sy dood.

¹⁰⁷Werkwoord, Praesens Infinitief Aktief van ἀποθνήσκω en kan vertaal word met "dood; op pad om te sterf".

¹⁰⁸ Alhoewel dit wil voorkom of die Regeringsamptenaar verstaan wie Jesus is en besef dat hy lewe gee, verteenwoordig dit 'n misinterpretasie van wie Jesus werklik is. Die kern van die regeringsamptenaar se misinterpretasie lê op twee vlakke. In die eerste plek dink die man dan die lewe wat Jesus gee net kan realiseer indien Jesus self daar teenwoordig is, en in die tweede plek dat die tipe lewe wat Jesus gee blote materiële lewe is. Die skrywer wil egter hê dat die leser moet verstaan dat die lewe wat Jesus bied nie tot niet gaan as Jesus nie meer daar is nie (vgl. 20:29). As Jesus sterf en opstaan en uiteindelik terug na sy vader gaan en nie meer fisies by die geloofsgemeenskap is nie, beteken dit nie dat die lewe wat Jesus kom bied het tot niet gegaan het nie. Die skrywer beklemtoon hier die feit dat daar lewe is in die woorde van Jesus, selfs toe hy nog op aarde was. Later in Joh. 20:29 beklemtoon Jesus dat die wat later glo al sien hulle hom nie, die is wat iets verstaan van waaroor dit werklik gaan. Die implikasie daarvan is dat al is Jesus nie meer op aarde nie, sal sy woorde nog steeds hier wees. Die ware lewe en die geloof in hierdie lewe wat Jesus bied, sal dan ten nouste saamhang met die woorde van Jesus. Dieselfde woorde van Jesus wat op aarde lewe gegee het, gee nog steeds lewe al is Jesus nie meer fisies op aarde nie. Jesus se woorde is in elk geval nie ondergekik aan die materiële

καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν,	Inhoud van die Versoek: Genesing of Restourasie
ἤμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν	Motivering vir die versoek – krisis van potensiële dood.

(Figuur 10: Sosiale dinamika)

In die konteks van die krisis rondom die potensiële dood van sy seun, inisier die regeringsampenaar die interaksie met Jesus op grond van die geleentheid wat homself voorgedoen het, naamlik dat Jesus in die nabyheid verkeer (4:47). Waar Jesus is, bestaan die moontlikheid van lewe, restourasie en nuwe lewensmoontlikhede (1:4; 5:21).¹⁰⁹ Die leser weet natuurlik dat hierdie waarheid op twee vlakke van interpretasie waar is, naamlik op 'n fisiese of materiële vlak, maar veral op geestelike vlak (vgl. 3:3; Kyk Köstenberger 2004:123-124; Carson 1991:191-196). Die Regeringsampenaar het aanvanklik behoefte gehad aan Jesus se vermoë om fisiese lewe te gee op grond van die krisis waarin sy seuntjie verkeer (Kyk Haenchen 1980:258-259). Dit wil voorkom of die man nie op geestelike vlak besef het wie Jesus in werklikheid was nie aangesien hy nog nie tot geloof gekom het nie. Die feit dat hy nog nie tot geloof gekom het nie beteken dat hy 'n ongelowige is en in Johannese terme in 'n bestaanstoestand van geestelike dood verkeer (vgl. 5:24). Die man nader vir Jesus dus nie op grond van die geestelike lewensmoontlikhede wat Jesus kan bied nie maar op grond van die dreigende krisis van moontlike dood waarin sy seuntjie verkeer.

In die konteks van die narratief gaan Jesus binnekort op die toneel verskyn, reg in die middel van dreigende krisis situasie. Die vraag is egter: Watter dinamika gaan na vore tree die oomblik as Jesus, as die Seun van God en die Messias (vgl. 4:25-26) op die toneel verskyn? Jesus Christus (1:17) is immers in Johannes die Een wat God openbaar (1:41vv.; 4:25). In teenstelling met Moses bring die Messias

werklikheid nie. Jesus se woorde is woorde wat die geestelike werklikheid openbaar. Net die wat wedergebore is, sal hierdie geestelike waarhede verstaan en lewe ontvang (3:3).

¹⁰⁹ Die woord ζωοποιεῖ kom in Johannes net hier en in 6:63 voor waar daar na die woorde van Jesus verwys word en die Gees wat lewend maak. (Kyk Brown 1966:214; Kostenberger 2004:187).



genade en waarheid en natuurlik die ewige lewe, wat ten nouste saamhang met die korrekte kennis aangaande die ware God en die sending sy Seun (11:27;17:3; Kyk ook 1:20; 1:41; vgl. 1:45, 49). In Johannes is die Messias die koninklike Messias, die Seun van God en die Seun van die mens (vgl. 1:51; Sien die verband met die Heilige Gees in 1:33) wat in 'n intieme verhouding met die Vader staan (5:19vv). Sommige aanvaar Jesus as die Messias, soos die Samaritaanse vrou, nadat Jesus homself aan haar openbaar het (4:29; 4:25-26), terwyl ander hom verwerp op grond van sy geografiese oorsprong (7:26-27). Hierop reageer Jesus deur sy ware oorsprong en sending aan die Vader te verbind (7:28-29; 7:41-42). In en deur sy woorde en dit wat hy doen, illustreer hy wie Hy in werklikheid is en tree hy natuurlik ook op as die ware agent van die Vader (12:31-32; 14: 12vv.). Die wat nie glo nie, daag Jesus uit om sy Messiasskap te bewys (10:24). Jesus reageer daarop deur terug te verwys na sy woorde en sy werke wat net deur geloof ontvang moet word (10:25). Die gelowiges is die wat sy stem ken en wat lewe ontvang (10:27). Grundmann (1995:1334) is dus korrek as hy opmerk: “He is the Messiah as the Shepherd who leads his people, whose voice they obey, who gives them life, whose power, grounded in his unity with God, is superior to death (12:31-32). He is the Messiah as God’s Son (1:49; 11:27)—a reason for offense (5:18; 10:31 ff.). As Son of God and Messiah, he is the Revealer who in revealing grants life by way of his passion and exaltation.”

EKSKURSIE: Gesondheid teenoor Siekte en Dood

1. Hoe is die konsep Gesondheid in die antieke tyd beskou?

Vir die skrywers van die Ou Testament is lewe die basiese kenmerk van menswees. Hierdie lewe verwys nie na kwantitatiewe lewe nie, maar na kwalitatiewe lewe. Volgens Wilkinson (1998:11) is die woord *shalom* die woord in die Ou Testament wat by uitstek die konsep *wellbeing* illustreer. Hierdie woord kom ongeveer twee honderd en vyftig maal in die Ou Testament voor. Volgens Wilkinson (1998:11) het dit in die konteks van die Ou Testament eerder verwys na holistiese well-being of *shalom* wat met kwalitatiewe lewensmoontlikhede verbind word soos dit veral in die profetiese boeke (Jeremia 31 keer; Jesaja 27 keer; Psalms 27 keer) voorkom. Die woord *shalem* is die stamwoord waarvandaan *shalom* afgelei is en verwys na **totaliteit** en **heelheid** (Wilkinson 1998:12): “The usage of the word in the Old Testament is to denote the presence of wholeness, completeness and well-being in all spheres of life whether physical, mental and spiritual, or individual, social and national.” Dit is dus 'n pregnante uitdrukking van alles wat goed is, die som van al God se goeie gawes aan Sy volk (vgl. von Rad 1964:402). Wilkinson (1998:17) merk tereg op: “Health or well-being is the wholeness of human beings and their personality, and the holiness of their character and actions expressed in righteousness and obedience to God’s law.” Daar was dus



'n duidelike verband tussen menslike heiligheid en 'n gesonde verhouding met God. Die wat naby God leef sal Sy goedheid en heelheid ontvang. Die wat siek was, was gebroke en het heelheid verloor. Daarom word gebrokenheid aan onreinheid gekoppel in die sin dat siekte dikwels as 'n konsekwensie van sonde beskou is (vgl. Joh. 9:1vv). Dit was dus vir die Jode belangrik om in hulle menswees die heiligheid of heelheid van God te reflekteer aangesien dit in lewe en strewe belangrik was om heilig en heel te wees soos wat God heilig en heel is (vgl. Lev. 11:44-45; 19:2; 20:26). Siekte bedreig dus die individue se heelheid en heiligheid en ontruk die individu van die ideale posisie van lewensmoontlikhede en kan dus as 'n sosioreligieuse krisis beskou word. Vir die Jode het gesondheid ook bestaan uit die regte verhoudingsrealiteit. God word beskou as die bron van lewe en lewensmoontlikhede wat heelheid en heiligheid skenk (vgl. Lev. 20:8; 21:8, 15, 23; 22:9,16, 32). Gehoorsaamheid aan God verseker hierdie heiligheid en heelheid wat God skenk (vgl. Deut. 30:15-18). Daarom kan daar geargumenteer word dat die **regte verhouding** met God tot heelheid lei en die verkeerde verhouding met God tot gebrokenheid en onreinheid lei. Daarom is Wilkinson (1998:19) korrek as hy opmerk: "First of all and most important of all, health consists in a right relationship to God expressed in our obedience to his will and our worship of his name. These result in holiness for righteousness is the content and expression of holiness which is spiritual wholeness." Volgens Johannes se teologie bestaan daar 'n wesenlike gebroke verhouding tussen God en die mensdom (vgl. 1:10-11) wat direk gekoppel kan word aan hulle blindheid wat deur ongehoorsaamheid en rebellie veroorsaak is en uiteindelik resulteer in die holistiese gebrokenheid of onreinheid van die mensdom.

2. Hoe is die konsep dood in die antieke tyd beskou?

Vanuit 'n Westerse Biomediese paradigma verstaan ons dat siekte 'n bepaalde "biologiese" oorsaak het. In die antieke tyd kon baie siektes nie verklaar word nie en is dit geïnterpreteer as synde die aanvalle van bese magte wat deur towerkrag of offers oorkom kan word (Kittel 1985: *ad loc*). Mettertyd is plant- en dier materiaal aangewend om siekte te genees. Religie en bygeloof het 'n baie belangrike rol in genesingspogings gespeel. In die Hellenisme vind mens die gode van genesing, veral Apollo en Asclepius. Wondergenesings deur Vespasianus en Hadrianus word breedvoerig vermeld (sien Craffert 1999:51).

In die Ou Testament en die Judaïsme word sommige siektes soos geestelike versteurtheid; melaatsheid en siektes wat tot die dood lei geassosieer met bese geeste. Met tyd het ons ook gesien dat God siekte stuur of weerhou (Kittel 1985: *ad loc*). Dit mag 'n teken wees van God se toorn (vgl. Jes. 38). Dit veroorsaak probleme vir die regverdige indien daar geen duidelike oorsaak is nie (vgl. Job). Waar daar bekering is vind daar ook genesing plaas (2 Sam. 12:15ff.). In die Ou Testament word die Priester in beheer gestel van siekte en die hantering daarvan (Lev.13:49vv). God word beskou as die enigste ware geneesheer. Gebed word as 'n belangrike komponent van die genesingsproses beskou (Ps. 6; 16:10; 38; 107:17).

In die *Ou Testament* is daar ook sprake van genesing in 'n figuurlike sin van die woord. God genees deur oordeel (wat siekte en ander ongesteldhede kon inhou) te weerhou (vgl. Jer. 3:22). Weereens is daar net sprake van genesing indien bekering en ommekeer plaasvind (Seybold &



Müller 1978:36-37). Hiervolgens is dit duidelik dat genesing en vergifnis dikwels in verband met mekaar gebring word. In hierdie konteks is daar ook sprake van restourasie van die gebroke verhouding tussen God en die mens. Genesing en gerestoureerde verhoudings-gemeenskap staan dus in 'n duidelike verband met mekaar. Die profeet word voorgehou as een wat die boodskap bring dat die tyd aangebreek het dat die met gebroke harte genees word (Jes. 61:1), - die een wat die goeie nuus verkondig. Die dienskneg van God ondergaan dan in hierdie konteks baie lyding om die waarheid te illustreer dat “deur sy wonde kry ons genesing.”

In die *Nuwe Testament* word siekte dikwels met demone in verband gebring (Matt. 12:22), maar word ook in enkele kontekste as oordeel geïnterpreteer (Openb. 8).

Siekte in die Nuwe Testament word wesenlik beskou as iets wat teen God se skeppingsplan indruis en waarvan die mens bevry moet word (sien Luk. 10:34; Kol. 4:14; 1 Tim 5:23). In al die evangelies word Jesus as die Groot Geneesheer aangebied. Jesus noem homself ook 'n Geneesheer (sien Mark 2:17 en Luk 4:23). Jesus verrig genesings dikwels oor 'n afstand. Hier is geloof 'n belangrike voorvereiste vir genesing. Hierdie geloof is nie in die eerste plek 'n geloof in die wonders self nie maar geloof in die persoon van Jesus. Dit veronderstel 'n verhouding van vertroue, 'n oortuiging van God se krag en die gevolglike verbintenis aan gehoorsaamheid (Joh. 4:46vv). In die teksgedeelte onder oë ontvang die Regeringsamptenaar se seun nie net fisiese genesing nie. Die hele huisgesin ontvang uiteindelik eskatologiese genesing (Kyk Kittel, Friedrich, & Bromiley 1995, c1985: 344). In primitiewe Nabye-Oosterse en Griekse denke word siekte en sonde ook dikwels met mekaar verbind. Baie Babiloniese woorde vir sonde verwys na siekte. Kittel et al (1995: *ad loc*) merk op: “Many Babylonian words for sin also denote sickness, and Babylonian penitential psalms often complain about disease and destruction. Expiations are designed to restore the body.” Die Nuwe Testament beskou siekte as iets wat in spanning staan met God se kreatiewe wil, sien demoniese betrokkenheid daarby, en trek 'n algemene verband tussen siekte en sonde (Sien bv Matt 12:22; contra Joh. 9:1vv). Jesus beskou siekte in Markus 2:17 as 'n figuurlike vorm van sonde, maar doen dit net om te illustreer dat Hy gekom het om sondaars te verlos. Aan die ander kant maak Jesus in Johannes 9:1vv. beswaar teen die tradisionele verband tussen sonde en siekte. In daardie konteks trek Jesus 'n verband tussen siekte en die verheerliking van God. Hier sien ons dus ook die verband tussen genesing en verlossing in die sin dat genesing soteriologiese implikasies inhou. Uiteindelik is die siekte nie meer uitsluitlik 'n teken van sonde, of teken van die feit dat God onttrek het nie (vgl. die verband tussen sonde en straf), maar illustreer die siekte juis dat God daar aanwesig is en dien dit wat daar gebeur as openbarings-teken van wie Jesus werklik is. Die wat dit glo word dan op grond van daardie wonderteken gered omdat hulle tot insig kom van wie Jesus werklik is. Seybold en Müller (1978:63) is met ander woorde korrek as hulle opmerk: “Wohl aber vereinen sich in jenem Passionsgemälde Aspekte menschlichen Leidens und verdichten sich zu einem Bild, das in der Verflechtung von Schuld-Strafe-Leiden-Tod einem Sinn erkennen lässt, der alle Vorstellungskraft übersteigt: Fürwahr, unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; die Strafe lag auf ihm zu unserem Heil, und durch seine Wunden sind wir geheilt.” (vgl. Jes 53:4).



Joh 4:48

48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν, Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε¹¹⁰

Aanloop tot die transformasie interaksie

Alvorens Jesus in 'n wonderbaarlike transformasie interaksie die krisis laat kulmineer in 'n restouratiewe wonderwerk en representasie van realiteit, word die grondgebied en die belangrikste waardes eers uitgeklaar. Op hierdie wyse word die wonderwerk teen 'n bepaalde agtergrond geskets en word dit vir die leser moontlik om die genesingswonder op 'n bepaalde wyse te interpreteer.

Nadat die Regeringsamptenaar vir Jesus genader het om sy seun te genees, reageer Jesus aanvanklik nie baie positief nie (Ridderbos 1997:176). Jesus stel dus die genesingshandeling vir 'n oomblik uit en word geskets waar hy 'n belangrike opmerking maak. Die Griekse teks begin op tipiese Johannese wyse met die partikel οὖν. Die uitdrukking Ἐὰν μὴ **σημεῖα καὶ τέρατα** ἴδητε dui op 'n woordkonstruksie (*hendiadis*¹¹¹) wat dikwels in die Ou Testament voorkom waarin twee selfstandige naamwoorde aan mekaar verbind word met “en”. Dit het dieselfde effek as wanneer 'n selfstandige naamwoord deur 'n adjektief beïnvloed of verander word. Die woord “wonders” intensiveer in hierdie konteks die begrip “tekens” en kan vertaal word as “wonderbaarlike tekens/wonders” (Newman en Nida 1980:137). Jesus het dit klaarblyklik teen diegene wat glo op grond van die wonderbaarlike tekens en wonders wat Hy verrig (Kyk Laney 1992:102; Kysar 1986:72).¹¹² Jesus wil hê dat die mens moet glo in hom op grond van *wie* Hy is (Moloney 1998:153). Die Leser verstaan dus op hierdie punt van die verhaal dat die wat in Jesus glo op grond van sy werke, die is wat in werklikheid “verkeerd” glo (Schnackenburg 1990:1.469; Dietzfelbinger 2001:132). Hulle is die wat nie werklik verstaan wie Jesus is en wat Sy sending behels nie (Köstenberger 2004:170). Alhoewel die Regeringsamptenaar homself na Jesus wend as die bron of skepper van lewensmoontlikhede, verstaan hy

¹¹⁰ Vertaling: “⁴⁸Jesus sê toe vir hom: “As julle nie tekens en wonders sien nie, glo julle eenvoudig nie.”

¹¹¹ Volgens die H.A.T. word hendiadis verstaan as: “Weergawe van 'n enkele begrip deur middel van twee soortgelyke woorde, neweskikkend verbind, bv. *Dag en datum, vuur en vlam.*”

¹¹² Kysar (1984:72) meen: "It has been suggested that this verse stands out in the story like an editorial insertion made in a narrative drawn for the most part from the signs source ..."



nie wie Jesus is nie en is sy behoefte aan Jesus se lewe-skeppende vermoë materieel en self-gerig (Kyk Köstenberger 2004:196-170; Ridderbos 1997:176). In Johannes 3:3, 6 het Jesus reeds vir Nikodemus verduidelik dat mens eers wedergebore moet word alvorens mens deur geestelike oë van geloof kan verstaan wat werklik aan die gebeur is (Barrett 1978:208; Carson 1991:190; Morris 1995:190). Die wat nog nie wedergebore (γεννηθῆναι ἄνωθεν -3:3) is nie, kyk na Jesus en dit wat hy doen deur materiële (vleeslik- σάρξ – 3:6) oë in plaas van geestelike (πνεῦμά – 3:6) oë. Die skrywer wil hê dat die leser moet verstaan dat dit nie gaan om mense of fisiese tekens en wonders nie, maar dat dit gaan oor Jesus en oor die korrekte verstaan van wie Jesus werklik is (Carson 1991:238). Met hierdie woorde plaas Jesus (soos gekonstrueer deur die skrywer) hierdie genesingswonder dan ook in die regte perspektief. Die meervoud (julle) dui daarop dat Jesus nie net met die regeringsamptenaar praat nie maar die saak probeer aanspreek. Jesus het dit oor die algemeen dus teen die wat hulle geloof eksklusief bou op die aanskouing van sigbare tekens (σημεῖα). Die motief van die regeringsamptenaar en sy nadering tot Jesus spruit voort uit sy eie persoonlike posisie van spanning en bekommernis oor die krisis situasie van sy kind wat op sterwe lê. Jesus se probleem is dat indien Hy nie wonders verrig het nie, die man waarskynlik geïnteresseerd in Hom sou gewees het of in Hom geglo het nie. Dit wil dus voorkom of Jesus skepties, of eerder krities is oor die man se motiewe (Ridderbos 1991:174). Die teks wil dit egter duidelik maak dat die bepaalde karakter (regeringsamptenaar) nie in die eerste plek daarop uit is om Jesus se wondertekens te sien nie maar dat hy in desperaatheid op soek is na Jesus se genesingshandelinge te midde van die kritiese posisie van sy seun wat op sterwe lê.¹¹³

Ridderbos (1991:176) argumenteer dat Jesus se vertraagde reaksie op die regeringsamptenaar se versoek nie in die eerste plek as 'n aanklag beskou moet word nie, maar as 'n uitdaging tot die “korrekte” geloof. *Jesus wou immers nie net funksionele biologiese lewe aan die seun terug gee nie maar eerder eskatologiese lewe aan die hele huishouding gee (sien ook 6:27-29)*. Hierdie argument is lyn met die funksie van die genesingsverhale in Johannes as *semeia*, naamlik dat die

¹¹³ Vgl. Bultmann (1971:207): “Of course for the Evangelist the very appearance of Jesus means that men are faced with the challenge to believe in him as the Revealer; and for him it is a misunderstanding if ‘faith’ expects from Jesus a miraculous liberation from physical distress.” Volgens Bultmann wou die evangelie skrywer die nuwe geloof in wonders en tekens (σημεῖα καὶ τέρατα) soos dit in die Sinoptiese tradisie voorkom korrigeer (vgl. Mark 8:11v.; Matt 12:39v.; Luk 11:16-29).



genesingswonders in Johannes telkens net tekens is wat ten doel het om Jesus se ware identiteit te openbaar. Beasley-Murray (1987:73) is met ander woorde reg as hy opmerk dat die genesing van die regeringsamptenaar se seun later 'n teken sal wees van Jesus se mag om lewe te gee, wat in die diskoers wat volg gedefinieer sal word as ewige lewe (vgl. 5:24) en opstandings-lewe (5:21; 25-26, 28-29).¹¹⁴

Die vader (regeringsamptenaar) word beweeg en gemotiveer deur die kritiese posisie van sy seun wat op sterwe (ἀποθανεῖν) lê (vgl. 4:47, 49).¹¹⁵ Hy dring daarop aan (smee) dat Jesus moet kom (κατάβηθι)¹¹⁶ om sy seun moet genees. Die verteller karakteriseer die regeringsamptenaar hier as 'n besorgde vader en toonbeeld van iemand wie se geloof later ontwikkel in ware geloof (Stibbe 1993:72). Die Regeringsamptenaar het aanvanklik versoek dat Jesus sy seun (υἱόν) sal genees (4:47). Volgens Stibbe (1993:72) karakteriseer die verteller vir Jesus aanvanklik as synde onwillig om die genesing te behartig op grond van die skare se verkeerde geloof (4:48), soos hier bo bespreek. Maar dan word die dringendheid van die situasie geïntensiveer as die regeringsamptenaar Jesus verder smee om sy seuntjie te genees. Hier gebruik hy die woorde τὸ παιδίον μου in plaas van die vorige υἱός. (4:47). Die Griekse woord παιδίον verskil van υἱός in die sin dat eersgenoemde na 'n klein seuntjie verwys en in hierdie konteks waarskynlik 'n meer emosioneel gelaaide woordgebruik verteenwoordig (Köstenberger 2004:170; Morris 1995:257; Moloney 1998:153; Burge 2000:158). Op hierdie punt wil dit dus voorkom of die vader meer emosioneel oor die aangeleentheid raak. Barrett (1978:248) is dus korrek as hy opmerk: “The officer is in fact actuated by motives of compassion for his child...”. Hy wil met alle mag hê dat Jesus saam met hom na sy siek kind moet gaan om hom te gaan genees.

¹¹⁴ Ridderbos (1991:176). Vgl. ook Barrett (1978:246).

¹¹⁵ Vertaling: ⁴⁹En toe sê die amptenaar vir Hom: “Here, kom tog voordat my kindjie sterwe.”⁵⁰Maar Jesus sê vir hom: “Gaan maar huis toe, jou seun lewe.”Die man het geglo wat Jesus vir hom gesê het, en gegaan.

¹¹⁶ Stibbe (1993:73) argumenteer dat die gebruik van die woord κατάβηθι in 4:49 die U-vormige plot van die evangelie in die gedagte van die leser wil hou. In die vorige gebruike van die woord in 11:55 en 12:20 word dit strategies aangewend om Jesus se geografiese bewegings aan te dui. In die konteks van Joh. 3 weet die leser dat Jesus die woorde self gebruik om na sy inkarnasie en hemelvaart (*ascent and descent*) te verwys.



Transformasie interaksie

Jesus se reaksie op die man se versoek slaan die wind uit die seile. Jesus stuur die man weg (πορεύου)– met net vier woorde: ὁ υἱός σου ζῆ – *jou seun lewe*.¹¹⁷ Hierdie woorde is al wat die man ontvang, en daarmee moes hy alleen sy reis voortsit.¹¹⁸ Aanvanklik het hy in sy versoek gehoop dat Jesus saam met hom na sy seun kan kom, so asof hy geglo het dat die restourasie waarna hy smag slegs kan plaasvind indien Jesus self daar teenwoordig is. 'n Belangrike vraag kom dan op hierdie punt na vore: Hoe gaan die skrywer die dekor wat hy so pas geskets het, en die probleem van misinterpretasie van mense oplos? Met ander woorde, hoe gaan die spanning rondom die verkeerde geloof van die wat net op grond van tekens en wonders glo, hier opgelos word en die doel van die evangelie gelyktydig gedien word? In die konteks van Jesus se beswaar teen “oppervlakkige” geloof, moes Jesus dan in hierdie transformasie¹¹⁹ interaksie of genesingswonder, op 'n onkonvensionele wyse geloof uitdaag en as't ware illustreer wat hy bedoel. Die vraag is, hoe gaan die skrywer deur die woorde van Jesus hierdie wanpersepsie van die mense oplos en die huidige geloofskrisis van die verhaal tot 'n volgende vlak van abstraksie laat ontwikkel om uiteindelik in die geloofsterme van Johannes 20:29 (μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες) te kulmineer? Ten einde hierdie doel te bereik moet die skrywer dramatiese wendinge skep en die leser radikaal uitdaag. Vervolgens skets die skrywer vir Jesus as die Een wat die openbaring inlei wat tot die volgende vlak van abstraksie sou lei: Jesus stuur die man stok siel alleen terug na die konteks van die krisis met die woorde: “ὁ υἱός σου ζῆ” (4:50).¹²⁰ Op hierdie punt van die narratief kom die kwessie van geloof in die woorde (of uitsprake) van Jesus (sonder om te sien) dus sterk na

¹¹⁷ Barrett (1978:248) argumenteer dat ζῆ hier verwys na ‘recover from disease’ soos in die konteks van Num 21:8. Newman en Nida (1980:138) stem met Barrett saam en argumenteer dat dit 'n refleksie is van 'n 'Hebraïsme' in die Ou-Testamentiese konteks. Hulle argumenteer: “Will live in this verse, is going to live in verse 51, and will live in verse 53 are all in the present tense in Greek (literally ‘is living’). Although the present tense is used, it is obvious that in each instance the focus is on the fact that the child will continue to live” (1980:138).

¹¹⁸ Die man het geglo (ἐπίστευσεν) voor die intervensie van enige sigbare teken.

¹¹⁹ Sophocles, *Aj.* 517 merk op: “a stroke of fate, O inhabitants of Hades, transformed my father, my mother into dead ones” (αἰδοῦ θανάσιμους οἰκητήρας). Sien Spicq (1993:187).

¹²⁰ Maier (1984:188-189) merk op dat die woorde ὁ υἱός σου ζῆ "[E]rinnern uns die Worte 'Dein Sohn lebt!' an die Wunderheilungen des Elisa (1 Kö 17,230 und Elisa (2 Kö 4,36). Dadurch werden wir noch einmal darauf hingewiesen, dass Jesus als 'der Prophet' vollendet, was die atl. Propheten begonnen haben."



vore (Kyk Schnackenburg 1990:1.467). Die leser word in spanning gelaat. Hoe gaan die man op hierdie geloofsuitdaging reageer? Gaan Jesus se mag bewys word?

Vervolgens vloei die verhaal oor in 'n toonbeeld van geloof. Volgens die teks het die man die woorde wat Jesus gespreek het geglo (ἐπίστευσεν) en daarvandaan weggegaan (τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο) sonder enige sigbare teken van intervensie (Barrett 1978:248). Hier dui ἐπίστευσεν op die toe-eiening van Jesus se woorde en 'n verbintenis daaraan (Kyk Schnackenburg 1990:1.467). Al wat die man in sy hand gehad het was vier kragtige woorde van hoop. Op hierdie stadium word die man se geloof in die woorde van Jesus tot op die uiterste toe getoets (Ridderbos 1997:176).¹²¹ Schnackenburg (1990:464) merk op: “The faith which adheres to Jesus and his words is the way to life. Jesus can give life by his word, but he demands faith as the presupposition of his gift.” Elders merk Schnackenburg (1990:467) op dat dit wil voorkom of “[H]e attained a degree of faith higher than that of the Galileans, who believe only what they ‘see’.” Hier illustreer die man buitengewone geloof.¹²² Dit staan in teenstelling met die tipe geloof waarteen Jesus enkele momente terug beswaar gemaak het. Die man glo sonder dat hy die wonderwerk sien. Daar is dus sprake van progressie op hierdie punt van die verhaal (Witherington 1995:128). Daar is ook sprake van karakterontwikkeling in die “geloofspersoon” van die regeringsamptenaar (Kyk Ridderbos 1997:177). Steeds is dit nie die “korrekte” geloof in die ware identiteit van Jesus nie (vgl. Bultmann 1971:208), maar stadig maar seker daarheen op weg (vgl. 4:53).

Op hierdie stadium word die leser verder in spanning gelaat. Wat gaan gebeur? Gaan die man se geloof teleurgestel word? Gaan die seun genees word, of

¹²¹ Ridderbos (1997:176) stel dit goed: “With increasing urgency the man has asked Jesus to go down to his house with him, which to him seemed indispensable if his son was to have a chance. But Jesus sends him away – with his word of power..., but that word had to be enough for the man.”

¹²² Bultmann (1971:208) wys daarop dat ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος... καὶ ἐπορεύετο “underlines the moral of the story.” Hy argumenteer vervolgens dat nie na geloof in die volle sin van die woord, m.a.w. volwasse geloof verwys word nie, aangesien die volheid daarvan eers in 4:53 bereik word. In so verre as wat die man glo sonder om te sien, verteenwoordig sy geloof een aspek van ware geloof wat uiteindelik gevolg word deur die fisiese manifestasie van die wonderwerk. Myns insiens gaan die “moral of the story” oor meer as net die element van geloof, aangesien die genesingswonder as *semeia* in die eerste plek ten doel het om Jesus se ware identiteit as die een at lewe gee te openbaar, en dan tweedens om geloof te verwek. Jesus se ware identiteit word dan gewis in die konteks van dood en gebrokenheid geopenbaar waar hy lewe skenk. Die “moral of the story” bestaan dus eerder daarin dat dit in die genesingsverhaal gaan oor lewe en hoe Jesus lewe skenk. Köstenberger (2004:166-172) maak ook te min van die verband tussen die genesingswonder en die betekenis daarvan ten opsigte van Jesus se lewe-skeppende vermoë.



nie? Indien die wonderwerk sou plaasvind, sou dit inderdaad bevestig dat Jesus mag het om lewe te skenk. In die gang van die plot van Johannes sal dit as die eerste genesingswonder 'n teken wees van die feit dat Jesus se werke aan die herskeppende werke van die Vader herinner (vgl. 5:21). Indien Jesus dan lewe deur sy woorde kan skenk, verbind dit hom onlosmaaklik aan die Skepper God (vgl. Witherington 1995:129), en sal dit die intieme verhouding tussen die Vader en die Seun illustreer (5:18-20) (Schnackenburg 1990:467).¹²³ Dit sou gewis die eerste teken wees van die waarheid wat Jesus later sou uitspreek, naamlik dat God alles in Sy hande oorgegee het (13:3) en Hom in staat gestel het om lewe te skenk (5:26) aangesien Hy self die lewende water (4: 10), die brood van die Lewe (6:27-59) en selfs die opstanding en die lewe is (11:25) (Kyk Köstenberger 2004:335). Jesus word immers reeds in die proloog geskets as die Een wat lewe inherent in sy wese het, 'n weselike bron van lewe (1:4; 11:25) (Carson 1991:412). As Jesus hier, in die eerste genesingsverhaal in die evangelie aantoon dat hy die vermoë het om lewe te skenk in die konteks van dood (vgl. 4:47, 49), sou dit inderdaad die grondgebied voorberei vir die uitkoms en interpretasie van Jesus se eie dood (12:24).¹²⁴

Joh. 4:51-54

51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ. 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐτῶν ἐν ἧ κομψότερον ἔσχει· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι Ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφήκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. 53 ἔγνω οὖν ὁ πατήρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ἧ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὁ υἱός σου ζῆ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη. 54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεῦτερον σημείου ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.¹²⁵

¹²³ Witherington (1995:129) bevestig hierdie argument: “For one who has followed the Fourth Evangelist’s story this far, this is hardly surprising – the Word who created the world has no trouble making the return of good health to one individual into a reality by speaking.”

¹²⁴ Op tekstuele vlak is dit interessant dat die woord ἀποθνήσκω en sy verbuigings hier (4:47, 49) en in 12:24 gebruik word waar Jesus na sy eie dood verwys.

¹²⁵Vertaling: ⁵¹Toe hy nog op pad was, het sy werksmense hom al tegemoet gegaan en vertel dat sy kind lewe. ⁵²Hy vra hulle toe presies wanneer hy begin beter word het, en hulle antwoord hom: “Gistermiddag een-uur het die koors hom verlaat.”⁵³Die pa het toe besef dat dit op dieselfde oomblik was waarop Jesus vir hom gesê het: “Jou seun lewe.” En hy en sy hele huisgesin het tot geloof in Jesus gekom. ⁵⁴Dit was die tweede wonderteken wat Jesus gedoen het nadat Hy weer uit Judea na Galilea toe gekom het.



Op pad terug na sy huis toe¹²⁶ het die regeringsamptenaar sy mense ontmoet.¹²⁷ Die werksmense het natuurlik geen kennis gehad van die episode wat tussen Jesus en die regeringsamptenaar afgespeel het nie (Köstenberger 2004:172; Ridderbos 1997:176; Schnackenburg 1990:1.468; Bultmann 1971:208; Kyk Lincoln 2005:188).¹²⁸ Die diensknegte funksioneer hier as onpartydige getuies wat die positiewe afloop van die krisis situasie en gevolglike boodskap van hoop en openbaring dra (Kyk Bultmann 1971:208; Köstenberger 2004:171-172; Schnackenburg 1990:1.468). Sonder enige onderbreking beweeg die teks oor in 'n suksesverhaal: ἡδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ (4:51). Die regeringsamptenaar wou weet presies wanneer die koors die seun verlaat het. Daarop het die werksmense geantwoord dat die koors¹²⁹ die seun om die sewende uur verlaat het.¹³⁰ Die man¹³¹ het net daar en dan beseft of geweet (ἐγνων) dat dit op die presiese tyd was dat Jesus die woord gespreek het (4:53). Morris (1995:258) is van mening dat

¹²⁶ Morris (1995:258) meen dat die redelike vrye gebruik van die genitief absolutis αὐτοῦ καταβαίνοντος in die lig van αὐτῷ ook op ander plekke in die Nuwe Testament voorkom en geen spesifieke betekenis implikasies hoef in te hou nie.

¹²⁷ Pilch (2000:120) en ander sosiaal wetenskaplikes meen dat siekte onreinheid tot gevolg het en tot sosiaal-religieuse marginalisering lei. So merk Pilch (2000:120) in sy bespreking van Joh 4:43v op: “The central concern in all sicknesses within traditional societies is the sick person’s experience of being dislodged from his/her social moorings and social standing (see Lev. 13:46). Dit is belangrik om te sien dat die betrokke genesingshandeling onder oë in die konteks van 'n huishouding plaasvind. In die huidige verhaal blyk sosiaal-religieuse marginalisasie nie die geval te wees nie. Dit sal dus baie moeilik wees om uit Pilch se stelling in die huidige verhaal en in sommige ander verhale soos die opwekking van Lasarus uit die teks self te bewys.

¹²⁸ Köstenberger (2004:171-172) stem saam en merk op: “As in 2:5-10, the servants function as impartial witnesses, since they were unaware of what had transpired.”

¹²⁹ Newman en Nida (1980:139) wys daarop dat die uitdrukking die “koors het hom verlaat” dieselfde uitdrukking is wat in Mark 1:31 en Matt 8:15 gebruik word. Elders in die eksegetiese proses hier bo het ek verduidelik wat met die koors bedoel kan word.

¹³⁰ Newman en Nida (1980:139) argumenteer dat Johannes waarskynlik die sewe ure van die oggend 6:00 uur begin tel het en dit daarom die sewende uur noem. Die sewende uur na 6:00am kom dan op 13:00 in die middag neer. Morris (1995:258) wys egter daarop dat 13:00 inderdaad die tyd sou wees indien Johanne die normale metode van tydsberekening gebruik het. Morris argumenteer dat Kana en Kapernaum ongeveer 20 myl uit mekaar geleë was. Daarom voel sommige geleerdes dat dit onwaarskynlik is dat die regeringsamptenaar so laat in die dag steeds op voet sou wees. Daarom stel hierdie geleerdes voor dat Johannes die Romeinse tydsindeling sou gebruik het en dat die tyd inderwaarheid rondom 7 p.m. was. Saam met Morris voel ek die ongemak rondom hierdie interpretasie. Saam met MacGregor soos aangehaal deur Morris (1995:258) (in sy voetnota 120) aanvaar ons: “it is certain that John is not the least concerned with problems of time and distance. It is enough for him that the healing occurred simultaneously with the word of Jesus.”

¹³¹ Die genesingsverhaal vertoon 'n duidelike progressie in terme van die skrywer se beskrywing van die regeringsamptenaar: vanaf 'n sekere regeringsamptenaar (τις βασιλικὸς [4:46]) na “die man” (ὁ ἄνθρωπος [4:50]) na “die vader” (ὁ πατήρ [4:53]) (vgl. Moloney 1998:161).



die Aoristus konstruksie κομψότερον ἔσχευ (4:52) op “sudden recovery” dui.¹³² Die uur waarop die genesing plaasgevind het was die kulminerende bevestiging van die feit dat Jesus se woorde waar was. (Later sal dit ook die aanbreek van Jesus se uur wees wat daartoe sal lei dat die dissipels tot die regte verstaan sal kom van wie Jesus werklik is, en dat Sy woorde waar was (vgl. 2:21-22). Ridderbos (1997:176) merk op: “The outcome of the story confirms both Jesus' word and the Father's faith.”¹³³

Hierdie genesingswonder word dus geplaas teen die agtergrond van 'n konteks waar die krisis van dood en die verlies van lewensmoontlikhede voorop staan, ten einde die realiteit van Jesus se lewe-skeppende vermoë te beklemtoon. Schnackenburg (1990:467) is dus korrek as hy opmerk: “The double affirmation that death is near (vv. 47,49) has its counterpart in the triple affirmation that the child will live (vv. 50,51, 53). The contrast is deliberate, and shows the wish to depict the miracle as a recall from death to life”(vgl. ook Wengst 2000:178; Dietzfelbinger 2001:132-133; Maier 1984:188-189). Op hierdie wyse staan die huidige narratief veral ook in diens van die doel wat Johannes met sy evangelie wou bereik, naamlik om te illustreer dat Jesus die Een is wat lewe kom bring het (20:30-31) en die Een is wat God se wil om mense nie verlore te laat gaan nie, kom waarmaak het (3:16).

EKSKURSIE: Hoe moet die begrip “lewe” in die Evangelie verstaan word?

Die begrip *ewige lewe* is die sentrale soteriologiese begrip in die Evangelie en hang direk met genesing saam in die sin dat genesing aan die religieuse terme lewe en dood verbind word.¹³⁴ Juis om hierdie rede is dit belangrik om hierdie begrip van naderby te bespreek.

1. Perspektiewe uit die Ou Testament.

- In die meerderheid van voorkomste in die Ou Testament beteken die dood die finale einde aan die mens se bestaan.. Die dood beteken verwydering van Jahwe – die bron van lewe (2 Sam 14:14; Gen 3:19), selfs al sou die persoon (siel/skaduwee) na die onderwêreld (*Sheol/Hades*) gaan (Ps. 6:6; 30:10; 88:6, 11-13; Jes. 38:10-11). Daarom is 'n lang en gelukkige lewe hier op aarde (en dus 'n hoë ouderdom) van groot belang (2 Kon 20).
- In hierdie konteks word siekte as teken en greep van die dood beskou (Ps. 116:3-11).

¹³² Newman en Nida (1980:138) sê dat die beste Griekse manuskripte hier die indirekte rede gebruik en daarom stel hy voor dat hierdie gedeelte in lyn met die “sal lewe” van 4:50 vertaal word met: “is going to get well again” of “is going to recover” of “is recovering”.

¹³³ Vgl. Morris (1995:258).

¹³⁴ Van der Watt (2000a:91)



- Dit wil voorkom of dood as sodanig nie gevrees word nie. Terwyl 'n mens leef kan jy nog die teenwoordigheid van God geniet, Hom dien en dit geniet wat Hy vir jou gee, naamlik 'n goeie lewe.
- In die tydperk na die *ballingskap*, is daar anders begin dink oor die dood. Daar is geglo dat die dood nie by die menslike natuur gepas het nie en daarom is die oorsprong na menslike sonde teruggevoer. Dit was dan juis ook binne hierdie konteks waar die konsep van die koninkryk van God binne die Joodse apokaliptiek na vore begin tree het: Daar is geglo dat die sonde uiteindelik oorwin sal word en dat die dood sy krag sal verloor. Daarmee saam het die hoop op die opstanding ontwikkel (Jes. 26:19; Dan 12:2). Die dood sal oorwin word en die regverdiges sal ewig lewe en die onregverdiges sal ewig sterf.
- Op hierdie stadium is die begrip dood vergeestelik (Deut. 30:15; Jer. 21:8) in die sin dat die verbreking van die verhouding met God gesien as *dood* en die instandhouding van hierdie verhouding as *lewe*.
- In die *Hellenistiese* tydperk het die invloed van die Griekse filosofie sterker na vore begin tree en later in die Joodse denke en literatuur neerslag gevind (vgl. Filo). In hierdie tyd het die klem begin val op die individuele geestelike voortbestaan van die mens. Met tyd is daar geglo dat die siel onsterflik is.¹³⁵ Die siel sou dan in hemelse plekke vir die opstanding wag.¹³⁶ Daar word dus ook nou tussen twee soorte dood onderskei naamlik: (a) die fisiese dood, wat nie belangrik is nie en (b) die ware dood as staat waar die liggaam die siel onder sy passie en boosheid begrawe.

2. Perspektiewe uit die Nuwe Testament

- In die Nuwe Testament word onsterflikheid alleen aan God toegesê (Joh. 6:57; 1 Tim 6:16).
- In die Nuwe Testament word daar voortdurend gevra na wat die dood veroorsaak. Paulus skryf dit aan die sonde toe (Rom. 6:23) en sê dat die duiwel die een met die mag oor die dood is (Heb. 2:14). God word steeds geskets as die Een wat die liggaam en die siel in die hel kan vernietig (Mat 10:28). Die feit van die saak is dat sonde en dood in die destydse denke aan mekaar verbind word. Hierdie teologie dien as basis van waaruit daar in die Nuwe Testamentiese tyd oor die aard van siekte gedink is. Milgrom (1991) koppel dan ook sekere onrein siekte toestande met wat hy "*death-impurities*" noem. Daardie siekte toestande, en die individu wat daaraan ly, word as onrein beskou omdat die siekte toestand met die dood geassosieer word. Lewe en dood en die verband wat dit met siekte het dui dus daarop dat siekte in die antieke tempel georiënteerde Joodse konteks nie blote biologiese begrippe was nie maar dat dit religieuse begrippe was. Dit beteken dat die siekte, wat aan dood gekoppel word, nie net biologiese implikasies ingehou het nie maar ook sosioreligieuse implikasies omdat dit in die kategorie van religie ingetrek word. Daar kan met ander woorde geargumenteer word dat die begrippe lewe en dood in Johannes as religieuse kategorieë gebruik is en nie in die eerste plek as blote biologiese beskrywings nie.

¹³⁵ Vergelyk Wysheid van Salomo 3:4, 4:1, 15:3.

¹³⁶ Vergelyk Eth. Henog 102vv; 2 Esdras 7:88vv

- So word die begrip “dood” in Johannes byvoorbeeld vergeestelik. Indien die mens sy rug draai op God wat lewe uit die dood na vore roep, sny hy homself van die bron van die lewe af en gee homself oor aan nutteloosheid. Johannes sien dit ook so. Indien jy nie vir God ken nie en nie in Jesus glo nie, is jy in beginsel geestelik dood, al leef jy fisies nog (Joh. 5:24-25).¹³⁷ Die begrip “dood” illustreer dan iets van die sondige bestaanstoestand waarin die mens verkeer en beskryf die gebroke (dooie) verhouding tussen die individu en God. Om geestelik dood te wees beteken dus dat jy nie in staat is om met God in 'n verhouding te kan staan nie. Om geestelik te lewe, en ewig te kan leef, beteken dus dat jy wel in staat is om in 'n lewende verhouding met God te kan staan.
- In die Nuwe Testament oorwin Jesus die dood. Dit beteken wesenlik dat Jesus dit weer vir die mens moontlik gemaak het om in 'n lewende verhouding met God te kan staan.
- Saamgevat kan dus sê dat die begrippe ‘lewe’ en ‘dood’ in Johannes as geestelike werklikhede beskou word wat die verhouding tussen die persoon en God uitdruk. Die woord ζωή word konstant vir die geestelike lewe, oftewel die verhouding met God gebruik. In die kontekste waar daar van fisiese lewe gepraat word, word die woord ψυχή verkies (vgl. Van der Watt 2000a).

In die Johannesevangelie speel die begrip **Ewige Lewe** 'n baie prominente rol. Dit is nie alleen een van die belangrikste soteriologiese terme in die Evangelie nie. Dit verbind ook verskillende teologiese elemente met mekaar (Van der Watt 2000a:93): Lewe is die teenpool van oordeel (3:16,36; 5:20-22); word verbind met Lig – wat 'n belangrike etiese term in die evangelie is (8:12); Jesus openbaar homself as die water wat lewe gee (7:37-39); die brood van die lewe (6:35vv). Die lewe waarna hier verwys word is die ewige lewe wat kwalitatief en kwantitatief verheer is bo die aardse lewe. Dit water en die brood is die “ voedsel” wat die mens nodig het vir hierdie tipe lewe. Die bron daarvan is Jesus (1:4).

Die woordgroep ζάω, ζωή (of ζωή αἰώνιος) en ζωοποιέω kom 63 maal in verskillende kontekste in die Evangelie voor (vgl. Van der Watt 2000b:201):¹³⁸

Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.	Hf st.
1	3	4	5	6	7	8	10	11	12	14	17	20
v. 4	v. 38	v. 12	v. 31
	15	10	21	27			10	25	25	6, 19	2, 3	
	,	,	,	,			,	,	,			
	16	11	24	33			28	26	50			
	,	,	,	,								
	36	14	25	35								

¹³⁷ Dit is interessant om daarop te let dat die verlore seun se pa hom ook “dood” noem.

¹³⁸ Vgl. Van der Watt (2000a:94). Die voorkoms daarvan in hierdie Evangelie maak 26.7% van die gebruiksvorvalle van ζωή in die Nuwe Testament uit; 12% van die gebruiksvorvalle van ζάω en 27.3% van die gebruiksvorvalle van ζωοποιέω.

		,	,	,								
		36	26	40								
		,	,	,								
		50	29	47								
		,	,	,								
		51	39	48								
		,	,	,								
		53	40	51								
				,								
				53								
				,								
				54								
				,								
				57								
				,								
				58								
				,								
				63								
				,								
				68								

(Figuur 11: Grafiese uiteensetting van die begrip Lewe in Johannes)¹³⁹

In die meeste gevalle het lewe te doen met 'n bestaanstoestand van lewe wat gekoppel is aan die verhoudings en aksies wat met God en sy familie geassosieer word (vgl. 5:40).¹⁴⁰ Die besit van hierdie tipe lewe is dus 'n bepalende element vir deelname aan die familie van God.

In die Evangelie veronderstel die begrip Lewe dat 'n persoon in staat gestel word om kwalitatiewe en kwantitatiewe lewensmoontlikhede binne die familie van God te ervaar. Dit is ook belangrik om te vermeld dat geboorte tot nuwe lewe binne 'n familie lei. Deur geestelike wedergeboorte te ondergaan kry die mens deel aan die goddelike realiteit (vgl. 1:12). Dit veronderstel ook deelname aan al die regte en voorregte daaraan verbonde. Binne hierdie nuwe realiteit kan die gelowige hemelse realiteite soos liefde en vrede ervaar en in 'n lewende verhouding met God te staan.

In 5:24 lees ons: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.¹⁴¹ Die oorgang van dood na lewe veronderstel die oorbeweeg van een bestaanstoestand na 'n ander. Binne die nuwe bestaanstoestand is daar nou sprake van nuwe verhoudings en aksies en gevolglike lewensmoontlikhede. Dit is juis om hierdie rede dat Johannes dikwels ἡ αἰώνιος ζωὴ verbind met redding (5:39). Van der Watt (2000a:94) sê: “In most of the usages in John the term *eternal life* may be substituted with *to be/receive a state of being which allows actions and relations associated with God* (i.e. 5:40).” Van der Watt (2000a:94) wys tereg

¹³⁹ Hierdie grafiek is gekonstrueer deur Van der Watt (2000b:201).

¹⁴⁰ Vgl. Van der Watt (2000a:94)

¹⁴¹ Vertaling: ‘Dit verseker Ek julle: Wie luister na wat Ek sê, en in Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe. Hy word nie veroordeel nie, maar het reeds uit die dood na die lewe oorgegaan.



daarop dat lewe 'n persoon in staat stel tot deelname in 'n bepaalde realiteit. Jesus se transformasie interaksie of genesings maak nie alleen biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede oop nie maar veral eskatologiese lewensmoontlikhede binne God se familie. Die lewe waarvan ons hier praat word kwalitatief onderskei van *gewone aardse lewe*.¹⁴²

In 5:26 en 6:57 is dit duidelik dat die Vader die Lewende Een is wat Lewe in Hom het. Dit is hierdie Lewe wat Hy vir die Seun gegee het, wat op Sy beurt dit aan gelowiges gee. Hierdie tipe lewe is 'n kwalitatiewe lewe wat verskil van die aardse lewe en korrespondeer met die kwalitatiewe lewe wat van God (bo) af kom. So is die begrip Ewige lewe gevul met goddelike kwaliteit(e).

God is die primêre bron van lewe. In 6:57 lees ons: καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ ὁ ζῶν διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.¹⁴³ God is die Lewende Vader ὁ ζῶν πατήρ.¹⁴⁴ Hy besit die *lewe* in die absolute sin van die woord.¹⁴⁵ Van der Watt (2000a:95) sê: “The notion of a hierarchical structure is common in this Gospel and can be seen in the Father who sends the Son, and the Son who sends the believers (20:21-22); or in the Father who shows the Son everything (5:20-21) so that he can reveal it to the believers.”¹⁴⁶

In 6:57 word daar 'n beskrywing gegee van hoe die ewige lewe vanuit die bron “vloei”. Grafies kan ons dit soos volg voorstel:

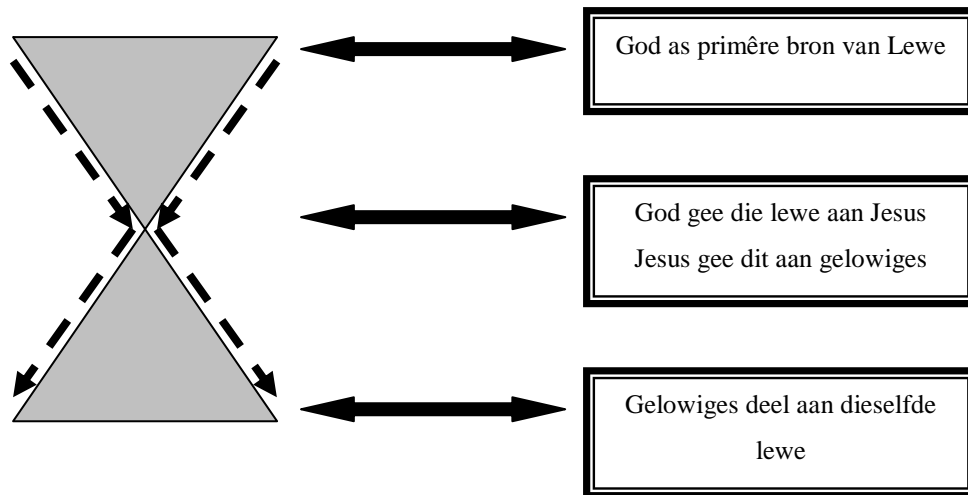
¹⁴² As daar later in die genesingsmodel oor die realisering van lewensmoontlikhede gepraat word moet hierdie twee dimensies verdiskonteer word. Die vraag is dan na wat presies bedoel word as daar gesê word dat die transformasie interaksie tot nuwe lewensmoontlikhede lei.

¹⁴³ Vertaling: Soos die lewende Vader My gestuur het, en Ek deur Hom lewe, so sal hy wat My eet, ook deur My lewe

¹⁴⁴ Volgens Van der Watt (2000a:95) kom hierdie frase net hier in die Nuwe Testament voor. God is die skepper en bron van Lewe. Volgens Malherbe (1995:117) word hierdie frase dikwels in bronne gevind wat Joods-Hellenistiese propaganda by heidene verteenwoordig soos in *Bel en die Draak* ens. Verwysings na die lewende God in die Ou Testament kom minder voor. Sien egter Deut 5:26; 1 Sam. 17:26, 36; Jer. 10:10; 23:36; 37:4, 17; Hos. 2:1; 2 Kon. 19:4, 16; Jos. 3:10; Ps. 42:3; 84:3; Dan. 6:21, 27.

¹⁴⁵ Newman en Nida (1980:209) interpreteer 6:57 in die lig van 6:51 en vertaal dit as ‘die Vader wat die bron van die lewe is’. Sien ook Barrett (1978:300); Lindars (1987:269-270); Brown (1971:283).

¹⁴⁶ In die antieke Mediterreense konteks van die eerste eeu was die vader die outoritêre hoof van die familie of gesin. Daar is met ander woorde sprake van 'n paternalistiese sisteem. Volgens Van der Watt (2000a:95) was dit Antoninus Pius (Keiser van 138 tot 161 CE) wat 'n wetlike basis vir die paternalistiese sisteem daargestel het ten opsigte van die verantwoordelikheid van die vader teenoor sy familie/gesin. Sien ook Malina en Neyrey (1991:26); Gielen (1990:135). Sien De Vaux (1974:20) vir 'n bespreking van die Romeinse en vroeë Judaïstiese kontekste.



(Figuur 12: Vloei van lewe)

Hiervolgens is dit duidelik dat die Vader die lewe besit, dit skenk aan Jesus, wat dit weer aan gelowiges gee.¹⁴⁷ Die ontvangs van hierdie tipe lewe realiseer onmiddellik en veronderstel 'n lewe in die teenwoordigheid van die Vader en Sy familie.¹⁴⁸

Die verband tussen Lewe en kennis

In 17:3 sien ons dat die ewige lewe beskryf word in terme van die *kennis* (γινώσκω) van God: αὕτη δέ ἐστίν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.¹⁴⁹ Dit is interessant om te sien dat die begrip kennis en die begrip ewige lewe onlosmaaklik aan mekaar verbind word in die evangelie.¹⁵⁰ Wie gered word, is diegene wat God leer ken het. Om hierdie uitspraak te verstaan, moet besef word dat Johannes primêr met 'n groepsdinamiek werk (Van der Watt 2000a:73). In Johannes se denke is daar twee prominente families: Die familie van die Satan (vgl. 8:44) en die familie van God (1:12).¹⁵¹ Iemand wat die ewige lewe ontvang, word opgeneem in die familie van God.¹⁵² Kinders van God is verlos van 'n

¹⁴⁷ Sien Busse (2002:142-152); Beasley-Murray (1987:95); Barrett (1978:260); Kysar (1984:35); Conzelmann (1969:356).

¹⁴⁸ Vgl. Schnackenburg (1972:402); Brown (1971:162); Barrett (1978:227).

¹⁴⁹ ³En dit is die ewige lewe: dat hulle U ken, die enigste ware God, en Jesus Christus, wat deur U gestuur is.

¹⁵⁰ Die begrip kennis (γινώσκω) speel 'n prominente rol in die evangelie. Dit word onder meer duidelik uit die gebruik daarvan in die Evangelie: Die werkwoord kom 57 maal in die Evangelie voor. Dit kom neer op ongeveer 25% van die gebruiksgevalle in die Nuwe Testament (vgl. Van der Watt 2000b).

¹⁵¹ Sien Kysar (1993:58-70)

¹⁵² Kysar (1993:53) skryf ook oor die verhouding tussen die Vader en die Seun en argumenteer dat kruisiging die hoogste liefdeshandeling van God is. Die dood van Jesus verander die verhouding tussen mens en God. Nou word die gelowiges vriende van God genoem. Hy argumenteer ook dat die kruisgebeure 'n nuwe Goddelike familie skep (1993:54). In die proloog word vermeld dat die wat die



doodsbestaan en leef nie meer in die duisternis of die sonde nie (5:24). Kinders van God het oorbeweeg in 'n bestaanstoestand van lewe. Die wat nie vir Jesus *ken* nie, ken ook nie die Een wat Hom gestuur het nie, en is nie deel van God se nuwe familie nie.¹⁵³ Deur nie aan die familie te behoort nie, beteken om daardie familielede nie te ken nie.¹⁵⁴ So weier die Jode om Jesus in geloof te aanvaar. Hulle ken en aanvaar Hom daarom nie vir wie Hy is nie. Hier is dit natuurlik ook belangrik om die verband tussen kennis en geloof te sien.¹⁵⁵

Die begrip **sonde** en **dood** hou ook verband met bogenoemde terme. Wie God nie ken nie, bly in sy sonde,¹⁵⁶ bly 'n kind van die duiwel wat in duisternis, moord en leuen as slaaf van die sonde leef.¹⁵⁷ Dit is juis wat Jesus in 8:21,24 bedoel as Hy vir die Jode sê dat hulle in hulle sonde gaan sterf.¹⁵⁸ Sonde word dus in die Evangelie beskryf in terme van die mens se verhouding met en houding teenoor God en sy Gesant, Jesus. Sonde beteken om nie in verhouding met God te staan nie, maar om as slaaf van die sonde onder die vaderskap van die vors van hierdie wêreld in duisternis en leuen te bestaan. Daarom word sulke mense as 'dood' (in geestelike sin) beskou (5:24; 1 Joh. 3:14-15).

woord ontvang en glo die reg ontvang om kinders van God genoem te word. In die kruisgebeure realiseer hierdie aankondiging gerealiseer. Die kruisgebeure fasiliteer die skepping van 'n nuwe familie.

¹⁵³ Sien 1:10; 7:26; 8:19,27,28,43,55; 14:17,31; 15:21; 16:3; 17:25; positief 6:69; 10:14,15,38; 14:7; 17:3,7,8. Volgens 17:3 ken die wat die ewige lewe het vir God. In 16:3 sien ons dat daar ander is wat sonde doen en wat nie vir God ken nie. Hulle optrede wys dat hulle nie deel is van die familie van God nie. Van der Watt (2000a:73) merk op: "So kan 20:23 ook verstaan word: die gelowiges kan mense tot hulle geledere toelaat, op grond van die eis van geloof in Jesus, of kan hulle weier as hulle nie glo nie, omdat hulle hulle nie ken nie en daardie mense die Vader ook nie ken nie."

¹⁵⁴ Dit gaan dus om 'n bestaanswyse binne 'n groep, waarin jy jou identiteit en selfdefinisie uit daardie groep kry.

¹⁵⁵ Die werkwoord $\pi\sigma\tau\epsilon\omega$ kom 98 keer in die Evangelie voor, 40% van die voorkomste in die Nuwe Testament. Uit 'n gedeelte soos 6:69 blyk ook die verband tussen geloof en kennis.

¹⁵⁶ Dat sonde 'n mens teenoor God stel, is 'n oortuiging wat Jesus met die Jode deel. Dit blyk uit 9:16,24,31. Sonde beteken volgens die Jode om nie godvresend God se wil te doen nie (9:31). Hierdie uitsprake bied die agtergrond vir die waarheid wat Jesus bring. As Jesus in die passie werklik God aan sy kant het, beteken dit dat die Jode sondig, want dan stel hulle hulself teenoor die wil van God soos dit in Jesus na vore tree.

¹⁵⁷ Van der Watt (2000a:74) maak 'n paar belangrike opmerkings. Hy sê dat ongelowiges slawe van die sonde is (8:34). Dit gaan dus nie in die eerste plek oor individuele sondige daade wat gedoen word nie, maar om 'n sondige bestaanstoestand waarin die kinders van Satan (ongelowiges) verkeer. Sonde word derhalwe gepersonifieer in 8:34. In 8:38 word Satan as die mag agter die sonde geteken. Satan word deur die Evangelie beskou as die owerste van hierdie wêreld. Hy is dus nie alleen soos 'n pa (met die *potestas* van die *paterfamilias*) nie, maar ook soos 'n slawedrywer wat die motivering agter die optrede van sy kinders is. Daarom wil die Jode, soos hul vader satan, Jesus doodmaak (8:37).

¹⁵⁸ Die eienskappe van die 'groepe' in die Evangelie word in dualistiese terme beskryf byvoorbeeld as dood, moord en vernietiging teenoor lewe (5:24; 8:44; 10:7,10; 16:2-3; 17:14), liefde vir en derhalwe die bly in die duisternis wat tot slegte daade aanleiding gee teenoor lig (3:19-20; 12:35,46), aards en vleesgebondenheid teenoor die ware hemelse en geestelike (3:6,31; 5:43-44; 8:15,23; 12:43), haat en verraad teenoor liefde (6:71; 7:7; 13:11; 15:18vv), slawerny teenoor vryheid (8:34), leuen teenoor waarheid (8:44), blindheid teenoor siende wees (9:39-41; 12:40).

Die regeringsamptenaar en sy huisgesin was voor hierdie betrokke genesingsverhaal self in 'n bestaanstoestand van dood vasgevang. Vir alle praktiese (en teologiese) doeleindes het hulle nie Jesus geken nie en was hulle by implikasie kinders van die Satan. Hulle was ongelowiges wat nie insig in die ware identiteit van Jesus gehad het nie. In gang van die narratief is daar egter “evolusionêre” progressie of karakterontwikkeling in die “geloofspersoon” van die regeringsamptenaar. Van iemand wat nie verstaan het wie Jesus werklik is nie tot iemand wat tot geloof in Hom gekom het. In die proses kom die regeringsamptenaar en sy hele gesin tot geloof in Jesus. Die regeringsamptenaar en sy gesin is nou God se kinders. Hulle het oorbeweeg van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van lewe. Hiervolgens is dit duidelik dat kennis, geloof en ewige lewe in verband met mekaar gebring word. Die sterk lyn het ook na vore gekom dat genesing en lewe aan mekaar verbind word. Dit het immers nie in die eerste plek primêr gesproke oor biologiese of selfs sosiaal-religieuse genesing gegaan nie, maar oor eskatologiese genesing waar die ewige lewe ontvang is. Waar daar van een bestaanstoestand na 'n ander oorgegaan word is daar ook sprake van die begrip verlossing.¹⁵⁹ Jesus het gekom om die mens te verlos van 'n doodsbestaan in die mag van die duiwel. Vervolgens kan daar geargumenteer word dat die soteriologie sterk met die genesingshandelinge in Johannes verbind word.¹⁶⁰

Reoriëntasie en Representasie van Realiteit met gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God

In Johannes 4:53 word die kulminerende toneel van die narratief treffend geskets:

→ ἔγνω οὖν ὁ πατήρ
ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ
→ ἐν ἣ ἔειπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὁ υἱός σου ζῆ,
→ καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.

Daar en dan, nadat die regeringsamptenaar die verband tussen die genesing van sy seun en die presiese woorde (en tyd) van Jesus besef het, het hy tot die korrekte

¹⁵⁹ Vir 'n goeie bespreking oor die Soteriologie sien Barret (1978:80).

¹⁶⁰ Barrett (1978:80) meen dat Johannes se beskrywing van die soteriologie 'n ryker beskrywing is as die wat in die Sinoptiese Evangelies gevind word. Dit is volgens hom toe te skryf aan die feit dat Johannes sy beskrywing verryk het deur gebruik te maak van nie-Christelike en nie-Joodse terminologieë om dit wat implisiet reeds aanwesig was in die ‘primitiewe’ geloof te verhelder. Die soteriologie word volgens Barrett deur al die wonders en aksies geopenbaar. In sy eie woorde sê hy: “The miracles in particular show figuratively what salvation is – the curing of the sick, the feeding of the hungry, the giving of sight to the blind, and the raising of the dead. Salvation, that is, means the healing of the ill of mankind, and the imparting of light and life; in other words, Jesus deals with sin, and gives men knowledge and life.” Op hierdie wyse brei Barrett die begrip genesing uit deur dit te verbind aan sonde, siekte gebrokenheid ens. en verbind hy genesing met redding. Ons kan dus sê dat genesing in Johannes binne die soteriologiese raamwerk ingebed kan word.



“insig” of kennis (vgl. ἔγνω [4:53] en ἐπίστευσεν [4:53]) gekom van wie Jesus werklik is (Carson 1991:239).¹⁶¹ Op daardie moment het daar 'n 180 grade openbarings-omwenteling in die regeringsamptenaar se hele huishouding¹⁶² plaasgevind (ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη), 'n transformasie interaksie, 'n wedergeboorte in die ware sin van die woord (vgl. 1:12-13; 3:3; Kyk Dietzfelbinger 2001:1.133). Ridderbos (1991:177) is dus korrek as hy opmerk: “The “absolute” statement ‘he believed’ (without an object) no longer denotes a single act of faith, as in vs. 50, but conversion to a life of faith: ‘they became believing,’ adherents of Jesus in the deeper sense of the word” (vgl. ook Morris 1995:259). Witherington (1995:128) merk op: “The use of the verb *pisteuo* without a direct object suggests a more substantial form of faith than mere miracle-working faith, yet the evangelist does not tell us this man had become a Christian.” Hierteenoor merk Schnelle (1998:98) op: “Der Basilikos und sein ganzes Haus (vgl. Apg. 10,2; 11,4; 16, 15.31; 18, 8) kommen zum Glauben, d.h. sie werden Christen.” Bultmann (1971:209) stel dit anders en postuleer: “For the Evangelist, however, this clearly means more than simply that ‘he became a Christian’; it represents the step that leads from the preliminary stage of faith (v. 50) to faith proper.” Morris (1995:259) bevestig dit wat so pas gesê is en vat dit saam: “He became a believer. The ‘sign’ transformed his faith into a greater faith.”¹⁶³ Ons kan dus met Schnelle (1998:98) saamstem dat “Nicht der Glaube schaut das Wunder, sondern er entsteht durch das Wunder.”

In Johannes 17:3 word geargumenteer dat die wat Jesus erken as die gestuurde Agent (Seun) van God, diegene is wat God ken, en die ewige lewe het: αὕτη δέ ἐστιν

¹⁶¹ Sien Schnackenburg (1968:461).

¹⁶² Dietzfelbinger (2001:1.133) is van mening dat: "Dazu tritt die Frage, wie an diesem unterwegs erfolgenden Glaubensakt die gesamte Familie teilhaben kann. Die Vorstellung, dass sie, Frau, Kinder, Sklaven, dem Hausherrn entgegenging, ist kaum realistisch." In Handeling 10 is daar talle gevalle waar gesinne tot geloof kom (Kornelius en sy huisgesin in Hand. 10; vgl. 11:14; Lydia in Hand. 16:15; die tronkbewaarder in Hand. 16:31; en Krispus in Hand. 18:8).

¹⁶³ In 4:54 bring die skrywer die betrokke wonder in verband met die eerste wonder in Kana (2:23). Morris (1995:259) postuleer:¹⁶³ “Evidently he intends to link this sign with the preceding. In both cases there is divine power at work, but there is progression. There there was a mighty miracle where Jesus was; here a healing at a distance. There there was a transformation of *things* (water into wine); here life is given to *a boy* as good as dead.” Beasley-Murray (1987:73) sien die verband tussen die eerste genesingstekens en die uiteindelijke opwekking van Lasarus wat ons hier bo gaan bespreek as hy opmerk: “The healing of the boy is a sign of the power of Jesus to give life, which in the discourse that follows will be defined as ‘eternal life’ (5:24), and even life from the dead, resurrection life (5:21, 25-26, 28-29). It’s appropriateness to the latter aspect is clear in the light of 4:47 – the boy was at the point of death.”



ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Die oomblik as iemand glo in God en in Sy Seun, word daardie persoon 'n kind van God (1:12-13 ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι) en raak dit moontlik om die geestelike realiteit van God en sy familie te ervaar (3:1-8) en uiteindelik ook in ewigheidsterme lewensmoontlikhede binne daardie familie te beleef (3:15-16). So 'n persoon het van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van geestelike lewe oorbeweeg (vgl. 5:24- μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν). Hier word kennis en geloof dus binne die raamwerk van die soteriologie ingebed (vgl. Thompson 1992:380-381). Die regte kennis of verstaan van wie Jesus is, lei tot wedergeboorte (1:12-13), en die ganse representasie van realiteit. Van der Watt (2000 en 2005:101-128) argumenteer dat soteriologie in Johannes uiteindelik representasie van realiteit en gevolglike re-sosialisasie binne die nuwe familie van die Koning behels:

The act or moment of salvation is expressed in metaphorical terms as being born into *the family of the God*, or simply *of God*. By becoming a part of the (fictive) family of God, a person is therefore resocialized in terms of that family. This new society (God's family) becomes the basic and determinative society towards which a person orientates him or herself. This resocialization is envisaged as becoming alive to God, becoming able to appreciate the spiritual reality, becoming able to function within a new social and existential framework, as is represented by Jesus.

(Van der Watt 2005:123-124)

Skielik word die individu deel van 'n nuwe sosiale sisteem en nuut gebore in die familie van God (vgl. 1:12-13). In die antieke tyd het geboorte 'n belangrike rol gespeel in die bepaling van 'n persoon se identiteit (vgl. Josephus *Ant.* 4.8.39 §289), eer en sosiale posisie (Malina en Neyrey 1991:28), asook die antisipasie van die persoon se toekomstige sosiale optrede, in die sin dat geboorte in 'n bepaalde sosiale konteks optrede in 'n bepaalde rigting rig (Malina en Neyrey 1995:143). So het Rabbi Yose ben Halafta (130-160 n.C.) later opgemerk: "One who has become a proselyte is like a child newly born" (*b. Yebam.* 48b; vgl. 22a; 97b; *b. Bek.* 47a) (vgl. Köstenberger 2004:124). Wedergeboorte behels dus nie net reoriëntasie nie, maar ook



representasie van realiteit, en gevolglike re-sosialisering binne die nuwe familie van God. In die verhaal onder oë is nie net die siekte-situasie as toonbeeld van dood (4:47, 49), gebrokenheid en verlies van lewensmoontlikhede gerestoureer nie, maar ook die geestelike herstel van die hele gesin tot lewe skeppende potensialiteit gerestoureer (4:53). Daarmee herwin hulle ook kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne die familie van God aangesien hulle kinders van God word (1:12-13; vgl. ook 17:1-8). Daar kan met ander woorde ook geargumenteer word dat die krisis en disoriëntasie situasie van die narratief uiteindelik na afloop van die transformasie interaksie oorbeweeg het in 'n verhaal van reoriëntasie en representasie van realiteit met die gevolglike lewensmoontlikhede wat daaruit voortspruit.

'n Mens sou dan op hierdie punt van die argument die vraag kon vra of daar nie dalk in Johannes in hierdie konteks sprake is van 'n *Herskeppingsteologie* nie? Die God van die Skepping is die bron van Lewe. Jesus het ook hierdie Skeppings-lewe in Hom (1:4) en word in Johannes uitgebeeld as synde in 'n nabye assosiatiewe verhouding met die Skepper-God (5:18, 19). Hierdie intieme verhouding tussen die Vader en die Seun word veral geïllustreer in die konteks van die Seun se vermoë (en sendingopdrag – vgl. 3:16; 17:1-8) om soos die Skepper-God lewe te gee (5:20-21). Jesus is betrokke by herskepping in die sin dat Hy 'n nuwe tipe lewe (en lewensmoontlikhede) kom aanbied wat kwalitatief verskil van die tipe lewe waarin mense tot dusver bestaan het. Hierdie kwalitatiewe lewe wat Jesus kom aanbied staan nie objektief los van die mens en die aardse bestaan nie. Indien dit so was sou mens moontlik net kon praat van die feit dat Jesus nuwe (ewige)lewe skep. Die gerealiseerde eskatologie van Johannes wil tog wesenlik die twee dimensies van aardse en hemelse lewe in mekaar intrek. Johannes se nuwe lewe waaraan die gelowige kinders van God deel, transformeer die huidige aardse bestaan. Die oomblik wanneer die geestelike lewe wat Jesus skenk ontmoet met die gebrokenheid van die materiële (teenoor geestelike) lewe, vind daar 'n transformasie interaksie plaas, soos ons telkens in die genesingswonders aanskou. In die konteks van geloof realiseer hierdie eskatologiese lewensmoontlikhede vir die gelowige. Van der Watt (2000a) is met ander woorde reg as hy binne die raamwerk van die familiemetafoor argumenteer dat die gelowige deur wedergeboorte 'n splinternuwe identiteit ontvang en nou reeds 'n kind van God word (1:12, 3:3). Die gelowige gaan oor van die dood na die lewe (5:24). Die gelowige ondergaan 'n metamorfose in die sin dat hy/sy van een



bestaanstoestand of dimensie, na 'n ander oorbeweeg (3:3; 5:24). Hierdie herskeppingsteologie word dan juis in die genesingsverhale opgeneem en geïllustreer: Jesus se genesingshandelinge transformeer die ou gebroke materiële lewe, en herskep dit met nuwe lewe. Jesus herskep nie net biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede vir die regeringsamptenaar se seun nie, maar herskep ook die hele gesin se eskatologiese lewensmoontlikhede (Kyk Liess 2005:430). Jesus kan dit doen omdat hy relasioneel intiem aan die Skepper-God verbind is (5:18-23). In die genesingsverhaal word die ware identiteit van Jesus dan geopenbaar, naamlik dat hy die bron van lewe is (1:4, 11:25), en dat hy soos die Skepper-God *deur die spreek van 'n woord*, lewe kan skep (Gen. 1:3, 9; vgl. 1:11, 15, 24, 30) (Kyk Köstenberger 2004:25). Reeds in die proloog is Jesus se identiteit verbind aan die van die Skepper-God van Genesis (Kyk Du Rand 2005:25; Brown 1966:4; Beasley Murray 1999:10; Schnackenburg 1990:1.232). Hier in die genesingsverhaal word dit gewoon geïllustreer. Jesus herskep die krisis situasie van gebrokenheid en dood (4:47, 49) deur nuwe lewe te skep en restourasie (herskepping) te bewerkstellig (4:50, 51, 53) (Schnackenburg [1990:467]). Du Rand (2005:25) is met ander woorde korrek as hy opmerk: “Accepting the Logos means life. God’s ‘new creation’ through the Logos’ incarnation is illustrated by the unfolding of his glory (δοξα). [J]esus’ public appearances spell a *creatio continua*. He brings life ‘from above’. The term ‘from above’/’anew’ directly relates to the creation theme.” Liess (2005:430) bespreek die Ou-Testamentiese verstaan van die konsep dood en merk op: “Der Tod tritt ein mit dem Aushauchen der Lebenskraft,” en verbind dit aan die kategorieë van die skepping (vgl. 35:18). In hierdie konteks merk sy dan op: “Damit wird der Vorgang des Sterbens in einer umgekehrten Analogie zum Schöpfungsvorgang gesehen (Gen 2,7; 3,19; vgl. Ps 104,30).” Die dood van die seun word dus verbind aan die skepping in die sin dat dit analogies in teenstelling met die skepping staan. Dit staan in teenstelling met die skepping aangesien dit met die verlies van lewe geassosieer word. In hierdie konteks van krisis en die verlies van lewe, illustreer Jesus dat hy soos die Skepper-God lewe kan herskep.

Ook in Johannes 5-10 tree Jesus as die agent van die nuwe skepping op by die Joodse feeste waar hy geskets word as die Een wat die vervulling van die Ou Testament is: Jesus is die brood van die lewe (6:22-36, 47, 58) die lewende water (6:35), die nuwe tempel (2:19-22) en die nuwe lewe van die ‘nuwe skepping’



aangesien hy en die Vader een is (vgl. 10:30, 36). Jesus funksioneer dus in Johannes as Agent van die skepping sowel as mede-Skepper (Du Rand 2005:26). Jesus is egter meer as net die vervulling van die Ou-Testamentiese verwagtings, hy skep ook iets nuut. Jesus skep 'n nuwe familie en skep lewensmoontlikhede binne hierdie familie (Van der Watt 2000). Deur middel van materiële herskepping (genesingswonder) illustreer hy dat hy inderdaad die vermoë het om geestelike lewensmoontlikhede te herskep. As Jesus dan die regeringsamptenaar se seun genees, illustreer hy in werklikheid sy vermoë om lewe te (her)skep, 'n kardinale teologiese tema in Johannes. Indien Jesus die vermoë het om lewe te skep beteken dit dat God intiem by Hom betrokke moet wees (5:19vv). Jesus kan immers alleen die bron van lewe wees indien God as bron van lewe op een of ander wyse intiem by Jesus betrokke is. As bron van lewe, skep Hy tog lewe, en het hy inderdaad die vermoë om selfs te herskep. Die genesingshandeling dien dus nie net as illustrasie van Jesus se herskeppende vermoë nie, maar illustreer ook die Vader se noue betrokkenheid by sy Seun. Die wonderbaarlike transformasie interaksie (of genesingshandeling) het uiteindelik gelei tot die ganse *representasie van realiteit*: Aan die een kant het die regeringsamptenaar se seun nuwe lewensmoontlikhede op sosiaal-religieuse vlak terug ontvang en aan die ander kant het die eskatologiese posisie van die ganse gesin verander. Verder het die genesingswonder geopenbaar wie Jesus werklik is, naamlik die een wat soos God deur sy woorde op herskeppende wyse lewe kan skep in die midde van disoriëntasie, chaos, gebrokenheid en dood – gewis 'n representasie van realiteit wat uiteindelik in die konteks van outentieke geloof kulmineer in lewensmoontlikhede binne die nuwe familie van God. Johannes gebruik nie net familieterme om die nuwe verhoudingsrealiteit te verduidelik nie, maar gebruik ook die alledaagse metafore van brood (vgl. Joh. 6:35), water (vgl. Joh. 4:13-14) en woonplek (vgl. 14:2) om lewensmoontlikhede binne hierdie familie te beskryf (Kyk Van der Watt 2000a).

EKSKURSIE: Realisering van Lewensmoontlikhede:

Jesus skenk sosiaal-religieuse én eskatologiese Lewensmoontlikhede

Dit is interessant om te sien dat die woord ζῆν en sy verbuigings in die vorige kontekste in die evangelie altyd deur Johannes gebruik is om na ewige lewe of geestelike lewe te verwys (vgl. 3:15-18, 3:36, 4:10). Hier in 4:50v word ζῆν gebruik om na fisiese biologiese lewe te verwys: Die regeringsamptenaar se seun is besig om fisies te sterf en Jesus restoureer dan sy fisiese gebrokenheid deur hom oor 'n afstand te genees. Maar dan kom die regeringsamptenaar en sy hele



huisgesin tot geloof (4:53- καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη). In 1:12 en 3:16 het ons gesien dat die wat glo die ewige lewe (ζῆ) ontvang en kinders van God is. Wat ons met ander woorde hier sien is hoe die σημεῖα as teken in werklikheid illustreer dat Jesus die geneesheer is van mense wat tot geloof in Hom kom. Anders gestel, *in die konteks van geloof realiseer genesing of restourasie*. In die genesingshandeling sien mens hoe die groot teologiese temas in die evangelie in mekaar vloei. Hierdie genesingsteken beskryf Jesus as die werklike lewe-gewer vir mense op geestelike vlak. Jesus het dus nie bloot net die kind gered van fisiese dood en hom in sy biologiese funksionaliteit herstel nie. Siekte het ook baie prominente sosiale en religieuse implikasies ingehou. Siekte het die individu se sosiaal-religieuse interaktiewe lewensmoontlikhede geïnhibeer. *Jesus oorbrug nie net die afstand tussen die sieke en sy huisgesin nie, maar oorbrug deur die genesingshandeling die afstand tussen Homself en die huisgesin*. Na hierdie genesingshandeling het die hele huisgesin tot geloof in die persoon van Jesus gekom en het hulle deel geword van die familie van God (1:12). Jesus skenk dus nie net lewensmoontlikhede op sosiaal-religieuse vlak nie maar skenk ook die ewige lewe, en lewensmoontlikhede binne die familie van God aan die wat in Hom glo (5:24). Binne die Johannese teologie verkeer alle ongelowiges in 'n geestelike bestaanstoestand van dood. Indien 'n persoon glo en wedergeboorte plaasvind (vgl. 1:12-13) word hy/sy deel van God se familie en verkeer dan in 'n bestaanstoestand van lewe (5:24-26).¹⁶⁴ Schnackenburg (1990:464) is daarom korrek as hy opmerk dat ons hier te doen met 'n illustrasie van die waarheid wat in 3:15v, 36 en verder na vore gekom het: Alhoewel dit hier in die betrokke genesingsverhaal op die eerste oogopslag gaan oor die restourasie van fisiese lewe wys dit eintlik heen na Jesus se vermoë en wil om geestelike lewensmoontlikhede binne die familie van God te restoureer. Hierdie verhaal gee dus nie in die eerste plek iets van 'n blote biologiese genesingshandeling weer nie. Teologies word dit ook gekoppel aan die begrippe *geloof, kennis, lewe* en *openbaring* (vgl. bespreking van 4:53 hier bo). Dit is duidelik dat daar 'n verband bestaan tussen die betrokke genesingshandeling en die geskenk van die *ewige lewe*. Die siekte is die krisis of geleentheid vir openbaring, die genesingshandeling word die voertuig, kennis en geloof die sleutel en die ewige lewe die eindbestemming.

In die Evangelie wys Jesus se wondertekens wie Hy is en waarvandaan Hy kom (5:36; 10:25). Wonders gee kennis en insig in wie Hy werklik is. Wonders dien verder ook as tekens van die redding wat Jesus bring (9:1; 39; 6:23) en lei mense tot ware geloof (10:38; 12:37; 20:30). Thompson (1992:379) is dus korrek as hy opmerk: “Jesus’ glory is revealed in the signs, and those who see the glory of Jesus (cf. 1:14) have grasped the secret of his person and identity.” Jesus is natuurlik ook baie meer as die tekens wat Hy verrig. Jesus self is die wonderwerk wat van God af kom; die lewende water (4:10, 13-14); die brood van die Lewe (6:35); die opstanding en die lewe

¹⁶⁴ ^{4c}Dit verseker Ek julle: Wie luister na wat Ek sê, en in Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe. Hy word nie veroordeel nie, maar het reeds uit die dood na die lewe oorgegaan. ²⁵Ek verseker julle: Daar kom 'n tyd, en dit is nou, wanneer die dooies die stem van die Seun van God sal hoor, en dié wat daaraan gehoor gee, sal lewe. ²⁶Soos die Vader die lewe in Homself het, het Hy die lewe ook aan die Seun gegee om dit in Homself te hê.



(11:25) en die lig vir die wêreld (9:35).¹⁶⁵ Die geloof wat Jesus verlang is meer as net die geloof in Sy wonders; dit is geloof in Hom as geskenk van God wat mens geword het (4:10; 6:29, 33). In hierdie sin is daar dus 'n verband tussen die begrip kennis en geloof. Die korrekte kennis van Hom lei tot geloof in Hom en wie Hy is. Ridderbos (1991:177) is met ander woorde reg indien hy sê dat daar inherent in hierdie genesingsverhaal 'n unieke motief ingewerk is om die leser te laat glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, en deur te glo in Sy naam die ewige lewe te kan ontvang.”¹⁶⁶ Ridderbos sou met ander woorde saam gestem het dat daar in hierdie gedeelte 'n verband getrek word tussen genesing, (ewige)lewe en geloof. Jesus gee multidimensionele lewe terug aan die kind wat op sterwe gelê het (biologies, sosiaal, religieus, eskatologies), en uiteindelik eskatologiese lewensmoontlikhede teen die agtergrond van ware geloof. Binne die konteks van geloof realiseer restourasie (Dit is moontlik ook die rede waarom daar nie sprake van restourasie is in Joh. 13-17, in die Jesus-groep nie, so asof genesing en restourasie reeds daar gerealiseer het). Hierdie genesingsverhaal gaan egter nie in die eerste plek oor die terugwin van biologiese en sosiaal-religieuse lewe nie. In hierdie verhaal kom die huisgesin tot geloof in Jesus- verstaan hulle wie Jesus werklik is, en ontvang hulle die ewige lewe. Dit gaan met ander woorde in die eerste plek nie oor die biologiese en sosiale lewensmoontlikhede wat geskep is nie maar die eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God. Die biologiese en sosiaal-religieuse lewe is ondergeskik aan die hoër realiteit van Jesus se sending na die wêreld en die nuwe bedeling (en lewe) wat Hy saam met Hom gebring het. In 5:21 sien ons dat Jesus sê: “ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ.¹⁶⁷ Jesus gee lewe soos die Skepper-God lewe gee. Jesus doen wat Hy by die Vader gesien het (5:19). Soos wat die Vader die lewe in Homself het, so het die Seun ook die *lewe in Homself en skenk hy dit aan wie hy wil* (5:26): ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.

Die verhouding tussen die betrokke Genesingsnarratief en die sogenaamde Universele Goddelike Narratief

Die verband tussen genesing en (ewige) lewe kan ook verduidelik word aan die hand van die korrekte verstaan van die Universele Goddelike Narratief wat in die Evangelie self vervleg is. Die betrokke genesingsverhaal kan beskou word as 'n drama wat afspeel teen die agtergrond of dekor van dit wat Van der Watt (2000a:6vv) die *Universele Goddelike Narratief* noem. Die Evangelie dra

¹⁶⁵ Ridderbos (1991:177) sê dat wonders onafskeidbaar verbind word met Jesus se sending, getuienis (5:36), redding (9:1,39) en die wyse waarop hy mense tot geloof (en lewe) lei (20:30-31).

¹⁶⁶ Vergelyk 20:31: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Wat vertaal kan word met: “Maar hierdie wondertekens is beskrywe sodat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, en sodat julle deur te glo, in sy Naam die lewe kan hê)

¹⁶⁷ ²¹ Soos die Vader die dooies opwek en lewend maak, so maak die Seun ook lewend wie Hy wil.



volgens hom 'n duidelike boodskap, naamlik dat Jesus die Christus, die Seun van God is, en dat Hy na die wêreld toe gestuur is om mense uit die kloue van Satan te verlos deur aan hulle die ewige lewe te skenk.¹⁶⁸ Dit is 'n boodskap waarin die goddelike realiteit in hierdie sigbare wêreld gemanifesteer word. Die boodskap word op verskillende wyses in die narratief van die Evangelie gekommunikeer. Die UGN is kunstig vervleg in die narratief. Die openbarende optrede en woorde van Jesus word *stelselmatig* deur die hele Evangelie ontvou. Op die een plek lees 'n mens dat God vir Jesus na die aarde gestuur het, op 'n ander plek wie Hy is, op 'n ander plek hoe Hy gelowiges beskerm of versorg, op 'n ander plek hoe Hy gelowiges leer en op sommige plekke word meer as een van hierdie motiewe binne dieselfde konteks aangetref en in terme van mekaar ontwikkel. Saam vorm al hierdie uitsprake - en nog baie ander - 'n breë perspektief wat beide die optrede van Jesus asook van mense sin gee en interpreteer. Dit is die teologiese openbaringsbedding waarin die Evangelie rus (Van der Watt 2000a:7). Die *UGN vorm dus die teologiese basis* vir al die verhale en seggings in die Evangelie. In die optrede en woorde van mense (en Jesus) word die groter, “meerdimensionele” geestelike verhaal/drama ook duidelik. Dit kan ook vergelyk word met die moderne film “The Matrix” waarvolgens die aardse gebeure nie al is waaroor dit gaan nie. Volgens die film staan die aardse gebeure in direkte verband met-en is dit 'n resultaat van die dinamiese meerdimensionele realiteit wat agter die sigbare skerms afspeel. So genees Jesus die regeringsamptenaar se seun oor 'n afstand. Die vraag is hoe kan Hy dit doen? Wie is Hy? Die antwoord is dat Hy van “Bo” af kom en soos die Vader lewe kan gee aan wie Hy wil. Omdat daardie mag aan hom gegee is (5:19-21). *So loop die lyne van die twee narratiewe dan inmekaar en moet die twee narratiewe in terme van mekaar verstaan word.* Die genesingsverhale is met ander woorde nie in die eerste plek geskryf ter wille van die verhale self nie. Die verhale en wondertekens is geskryf met 'n bepaalde doel. So lees ons tog in 20:31 dat al hierdie tekens vermeld is (en so aangebied is) sodat mense kan glo dat Jesus die Messias, die Seun van God is en deur te glo in sy Naam die ewige lewe kan hê. Maar om dit te kan glo moet die potensiële gelowige iets verstaan van wie Jesus die protagonis is, wie die Een is wat Hom gestuur het en hoekom; wie is die antagonist en wat doen hy? Die aardse dramas wat afspeel word dan eintlik telkens opgeneem in (en is ondergeskik aan) die groter kosmiese verhaal of drama (Kyk Reinhartz 1992; 2001).

Die genesingsverhale in die Evangelie word nie in die eerste plek vertel ter wille van die betrokke verhaal self nie. Die genesingsverhale staan in diens van die groot kosmiese verhaal waarvolgens: *God sy Seun vanuit die ewige onsigbare of hemelse sfeer na die tydelike, sigbare, aardse sfeer gestuur het (3:16); *om Sy liefde te openbaar en die mensdom met Homself te verenig (1:12; 3:16); *Deur hulle te verlos van 'n doodsbestaan in die mag van die vors van hierdie wêreld (5:24); *Sodat hulle 'n lewe in oorfloed kan hê (10:10); *Waar geloof en kennis in God en sy Seun 'n voorvereiste vir lewensmoontlikhede binne die familie van God is; *God voed en versorg, beskerm, lei en leer sy kinders soos wat 'n Vader met sy kinders doen; *Aan die ander kant van die

¹⁶⁸ Beasley Murray (1987:51) meen dat die evangelie soos volg opgesom kan word: “ It originates in the love of God for a disobedient world, it centres in the giving of the only Son to and for the world, and its end is that people may not be lost but live under the sovereignty of God.”



munt lei ongelooft tot geestelike dood en oordeel (vgl. 9:41; 12:40) asook 'n gebrek aan lewensmoontlikhede binne die familie van God (vgl. 1:12).

✚ SAMEVATTING EN OPSOMMING

In Johannes se denke is daar twee prominente families naamlik die familie van God (1:12) en die familie van die Satan (8:44). Dit is in lyn met die Johannese kontrasdenke waar lewe en dood, waarheid en leuen, lig en duisternis, bo en onder, geloof en ongelooft antities teenoor mekaar staan.¹⁶⁹ God is die Skepper-God en God van Lewe, Lig en Waarheid. Die Satan is die Vader van die Dood, Duisternis en Leuen. Alle ongelowiges verkeer in 'n bestaanstoestand van dood (vgl. 5:24). Hulle is kinders van die duiwel en staan onder sy heerskappy (vgl. 8:44). Ongelowiges ken nie die Vader en die Seun of die res van die familie nie. Daar is 'n wesenlike kloof of afstand tussen God, die Seun en sy familie (gelowiges) aan die een kant, en die kinders van die Satan aan die ander kant. Daar is nie sprake van lewensmoontlikhede vir die ongelowiges nie, aangesien hulle in 'n geestelike bestaanstoestand van dood verkeer (5:24). Waar daar dood is, is daar nie lewe nie (vgl. Pred. 9:4). Waar daar dood is, is God ook nie te vinde nie. Daarom kan ons argumenteer dat daar geen verhouding moontlik is tussen God en die kinders van die Satan nie. Ons kan ook sê dat daar sprake is van 'n “siek”, ongesonde en gebroke verhoudingsrealiteit, wat die sending van die Groot transformasie Agent tot gevolg het (3:16). Daar is met ander woorde 'n wesenlike verhoudings-breuk, of selfs erger, 'n dooie verhouding tussen God en ongelowiges. Sonder die “regte” kennis van wie Jesus is kan daar ook nie die “regte” geloof in Hom en sy Vader wees nie. Johannes se evangelie word met 'n spesifieke doel geskryf (vgl. 20:30-31). In die proses word bepaalde narratiewe aangewend om die sogenaamde Universele Goddelike Narratief te dien.

Ten einde te illustreer dat Jesus die bron van lewe en gevolglike kwalitatiewe lewensmoontlikhede is (1:4; 11:25), gebruik Johannes 'n *krisis verhaal* uit sy lewewêreld wat 'n toonbeeld van dood, gebrokenheid en verlies van lewensmoontlikhede verteenwoordig. In die genesingsverhaal onder oë nader die regeringsamptenaar vir Jesus in desperaatheid om die gebrokenheid van sy seun wat

¹⁶⁹ Die begrip 'kontrasdenke' (vgl. Van der Watt 2000a) is 'n meer akkurate teologiese beskrywing as die begrip dualisme (du Rand 1990). Die rede hiervoor is dat die twee dele wat teenoor mekaar staan nie presies ewe 'gewigtig' is nie. Die lig is sterker as duisternis, die lewe as dood, God as die duiwel en so meer. Waar daar wel van dualisme gepraat word is dit dus die veronderstelling dat daar eintlik van kontras gepraat word in die terme en betekenis wat hier uiteengesit is.



op sterwe lê (4:47, 49) te restoureer. Teen die agtergrond van die Johannese dualisme staan dood antities teenoor lewe. Die primêre doel wat die skrywer met die evangelie wil bereik kan verstaan word teen die agtergrond van die lewe motief (20:30-31). As Jesus dan in hierdie verhaal deur die regeringsamptenaar genader word om in 'n krisis situasie van dood as *Goddelike transformasie agent* van lewe in te gryp, geskied die episode in werklikheid teen die agtergrond van die Universele Goddelike Narratief. Skielik word die verhaal 'n *semeia* wat eintlik net heenwys na die groter kosmiese verhaal (en konflik) in die evangelie. Die leser weet verder dat die realiteit van biologiese en sosiaal-religieuse dood maar net een dimensie van dood in die evangelie verteenwoordig. Die regeringsamptenaar en sy huisgesin verkeer in werklikheid in 'n geestelike bestaanstoestand van dood (vgl. 5:19vv.), soos die res van die ongelowige mensdom wat Hom nie aanvaar nie (1:10-11). Net so het die regeringsamptenaar immers nie in Hom geglo nie en het nie insig gehad in wie Hy werklik is nie. Die man se aanvanklike geloof was meer uit desperaatheid oor sy krisis situasie as wat dit 'n outentieke geloof was in wie Jesus werklik is. Die begrippe sonde en dood hou ook verband met bogenoemde begrippe. Sonde word in die Evangelie nie in die eerste plek beskryf in terme van individuele sondige daede nie. Sonde word eerder gedefinieer in terme van die mens se verhouding met en houding teenoor God en sy agent, Jesus (vgl. Van der Watt 2000a). Sonde beteken dus om nie in verhouding met God te staan nie, maar om as slaaf van die sonde onder die vaderskap van die vors van hierdie wêreld in duisternis en leuen te bestaan. Daarom word sulke mense as 'dood' (in geestelike sin) beskou (5:24; 1 Joh. 3:14-15).

Die regeringsamptenaar smee Jesus om saam met hom te kom ten einde sy seun te red van dood. Op dramatiese, onverwagse wyse, stuur Jesus die man terug na die konteks van die krisis, die konteks waar dood aktief teenwoordig was. Al wat die man met hom kon saamneem was die woorde wat Jesus gespreek het - ὁ υἱός σου ζῆν (vgl. 4:50). Die regeringsamptenaar se ontmoeting met sy diensknegte beklemtoon die realiteit van die wonderbaarlike *transformasie interaksie*. Die seun lewe! Nadat die man besef het dat sy seun gesond geword het op presies dieselfde tyd wat Jesus die woorde gespreek het, het hy en sy hele gesin tot geloof in Hom gekom (4:53). Die *krisis en disoriëntasie situasie* van dood, het na afloop van die *transformasie interaksie* uiteindelik uitgeloop op 'n *reoriëntasie* en *representasie van realiteit* met die gevolglike nuwe kwalitatiewe *lewensmoontlikhede* wat daaruit voortspruit: Op die



vlak van die UGN besef die leser dat Jesus soos die Skepper-God (vgl. Gen 1) lewe kan skep deur gewoon 'n woord te spreek. In 20:29 sê Jesus μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Die wat tot geloof kom op grond van die woorde wat van Jesus getuig en so lewe kry (20:29,30-31), sal besef dat die woorde van Jesus tot ware lewe lei. In die genesingsverhaal het Jesus se lewe-skeppende vermoë dan juis tot uiting gekom nadat hy die woorde ὁ υἱός σου ζῆ (4:50) gespreek het. Daarmee word Jesus se intieme verhouding en eenheid met die Skepper-God van Genesis bevestig (vgl. Joh. 1:1vv; 5:19vv). Volgens die UGN is dit een van die primêre soteriologiese take van die Seun om *lewe te gee* aan wie Hy wil (3:16; 5:19-29). Op hierdie wyse word die intieme verhouding tussen die Vader en die Seun geïllustreer en die Seun se vermoë om lewe te gee, beklemtoon. Met die genesingshandeling restoureer of herskep Jesus nie net biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede nie, maar veral eskatologiese lewensmoontlikhede binne God se nuwe familie. In Johannes “genees” of restoureer (*restore*)¹⁷⁰ Jesus die gebroke verhouding tussen God en mense. Hy bring nuwe geestelike lewensmoontlikhede tot stand. Die wat glo het die ewige lewe en is kinders van God (1:12). Hulle het reeds oorgegaan van die dood na die lewe (5:24). Anders gestel: In die konteks van krisis, dood en *disoriëntasie*, *reoriënteer* Jesus die mens en skep Hy *nuwe lewensmoontlikhede* binne God se nuwe familie. Laasgenoemde behels die ganse *representasie van realiteit*: dus – 1) van krisis, dood en disoriëntasie, 2) na reoriëntasie, representasie van realiteit en nuwe lewensmoontlikhede binne God se nuwe familie.

Deur middel van die aanwending van die genesingsverhaal as *semeion* slaag Johannes daarin om die belangrikste teologiese temas van die boek inmekaar te laat vloei: In die konteks van die genesingsverhaal word verlossing en herskepping (nuwe lewe) aan mekaar verbind en in terme van mekaar uitgewerk. Die betrokke genesingsverhaal staan uiteindelik in diens van die Universele Goddelike Narratief wat die teologiese basis van al die verhale en seggings is. Daarom kan daar

¹⁷⁰ Die Engelse definisie van die woord *restore* lui soos volg: (1) **Give back, return**; (2) to put or bring back into existence or use. Dit is aangehaal uit: Merriam-Webster, I. (1996, c1993: ad loc). *Merriam-Webster's collegiate dictionary*. Includes index. (10th ed.). Springfield, Mass., U.S.A.: Merriam-Webster. Jesus gee aan die seun biologiese en sosiaal-religieuse lewe terug wat hy verloor het. Jesus gee ook eskatologiese lewensmoontlikhede aan die hele gesin wat dit verloor het of nooit gehad het nie.



geargumenteer word dat die begrippe *genesing*, *herskepping*, *(ewige)lewe*, *verlossing*, *kennis en geloof* in hierdie verhaal teologies onlosmaaklik aan mekaar verbind word.



HOOFSTUK VIER

DIE GENESING VAN DIE LAM MAN

'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES¹⁷¹

5:1-9 IN DIE KONTEKS VAN 5:1-47

4.1. MAKRO-ANALISE VAN JOHANNES 5:1-47

4.1.1. Posisionering van die teks in die konteks van die geheel

In die konteks van Johannes as geheel, is dit opvallend hoe naby die genesing van die regeringsamptenaar se seun (4:43-54) en die genesing van die lam man (5:1-47) aan mekaar staan. Die vraag na die rede vir hierdie spesifieke posisionering van die twee genesingsverhale sal dus aandag moet geniet.

Die term Μετὰ ταῦτα dui op breuke of oorgange in die Evangelie en dui hier op die beginpunt van 'n nuwe narratief of episode.¹⁷² Volgens Culpepper (1993:196) merk

¹⁷¹ **Abstract:** In this healing narrative Jesus goes to Jerusalem during an important (unnamed) feast of the Jews. Jewish feasts were all about remembering and celebrating God's redemptive acts in the past (Köstenberger 2004:62). It is against this background that it could be illustrated in what way Jesus is the Life-giving and life creating Agent of God, the long awaited fulfilment of the Scriptures. Here Jesus speaks a word, and a man who was caught up in a life situation of death, crisis and disorientation, receives newly created life possibilities (5:8-9). As a *semeion* this healing narrative symbolically points to the Universal Godley narrative of the Gospel. In the discourse that follows the healing act (5:18vv), the conflict with the Jesus revolves around the breaking of the Sabbath (5:16). Here Jesus argues that the healing act on the Sabbath could be understood as a sign that he works like his father works (5:17), and later specifically qualifies it as works that create life, especially resurrection life (5:21). In this way the argument is strengthened that the text itself guides the reader to interpret the healing act as a sign of Jesus' ability to give life from a life situation of death. In 5:8 the healing takes place after Jesus speaks a word (ἔγειρε), reminding the reader of the Creator God of Genesis 1 that created life by speaking a word. As early as in John 1:1-4 Jesus' identity was already linked with the creation motive, here in the healing act it is illustrated. This becomes even more clear when John's use of ἐγείρω in the Gospel is investigated. Elsewhere the word ἐγείρω is also used in instances where life is created from a life situation of death (2:19; 2:22; cf. 5:8; 5:21; 12:1, 9, 17; 21:14), especially used by John to refer to resurrection life. Just as the healing act is portrayed against the background of death and disorientation, so the world is caught up in a state of spiritual death (cf. 5:24). Just as Jesus created life by restoring the sick man to life, and giving him the opportunity to reorientate himself to the true reality, so Jesus restores the world to spiritual life, giving them the ability to reorientate themselves to the true reality by becoming children born of God (1:12; 3:3). In this way the healing narrative serves as a perfect *semeion* pointing to the dynamics of the Universal Godley narrative in John, preparing the reader for the culminating healing act in John (cf. 5:20-21- μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα), when Jesus himself is restored to life (10:17-18), and finally proves that he is the source of life (1:4).

¹⁷² Die voorkomste daarvan in die Evangelie sien soos volg daarna uit: Op episode vlak: 3:22 (van Jerusalem na die platteland), 5:1 (van Galilea na Jerusalem), 6:1 (oorkant die see van Galilea), 7:1 (van Galilea na Jerusalem), 21:1 (in Galilea); en die op die vlak van tonele: 2:12 (van Kana na Kapernaum), 5:14 (verandering van karakters en op weg na tempel), 19:28 (oorgang van kruisiging na sterwe), 19:38 (oorgang van dood tot begrafnis).



5:1 'n belangrike oorgang in die evangelie vir drie redes: die voorkoms van Μετὰ ταῦτα ; die verwysing na 'n Joodse fees; en 'n verandering van ruimte. Hy wys ook tereg daarop dat die betrokke wonderverhale gevolg word deur dialogiese tekste en deur openbarende monoloë.¹⁷³ Struktureel gesproke kan die twee genesingsverhale binne die raamwerk van 1:19-12:50 geïntegreer word, wat handel oor die openbare bediening van Jesus aan die wêreld (Joh 1-12). Die tema van lewe, en Jesus as die bron van lewe, wat 'n sentrale tema in Johannes 1-4 uitgemaak het, word verder in die volgende hoofstukke ontwikkel teen die agtergrond van die groeiende konflik tussen Jesus en die Jode wat vanaf hoofstuk 5 intensiver.¹⁷⁴

Ashton (1994:150) meen dat Johannes 5 die begin is van die reeks strydgesprekke met “die Jode” wat in die volgende ses hoofstukke prominent aan die orde gaan kom. Volgens Ashton is daar 'n duidelike verandering in atmosfeer en 'n bespeuring van groeiende spanning tussen Jesus en die Jode wat uiteindelik kulmineer in Sy dood (1995:150-151). Dit stem ooreen met Culpepper (1983:91) wat argumenteer dat die plot van die evangelie 'n interessante wending vanaf hoofstuk 5 af ondergaan, en dat die Jode as antagonist prominent op die voorgrond begin tree. Culpepper (1983:91) merk op: “The dramatic power of the rest of the gospel is built around this conflict.” Ridderbos (1997:181) bevestig Culpepper se siening en sê: “Starting with ch.5 there is a clear shift in the Gospel’s story. The report of Jesus’s self-revelation in chs. 2-4 continues with an ever increasing and deepening wealth of topics and motives.”

Beasley-Murray (1987:67, 70) wys daarop dat hoofstuk 5 se genesingsverhaal uitloop op 'n diskoers (*discourse*) wat sentreer rondom die tema: “Jesus as bemiddelaar van Lewe, maar wat ook Oordeel.” Hy beskou die twee Kana tekens as inleidingsnarratiewe tot die diskoerse in Hoofstukke 3 en 4. Dieselfde argument word gehandhaaf dat die *twee genesingsnarratiewe (4:46-54 en 5:1-9) aan mekaar verbind word op grond van die tema wat in die diskoers in 5:17-47 ontwikkel word, en sentreer rondom Jesus as die Een wat lewe gee (vgl. 5:21) en die Jode se groeiende opposisie*

¹⁷³ Sien Culpepper (1983:73).

¹⁷⁴ Sien die indeling deur Beasley-Murray (1987): A. 1:19-51 *Getuïenis oor Jesus*: Johannes die dooper en eerste dissipels; B. 2:1-4:42-Twee tekens van nuwe orde: water in wyn en reiniging van tempel; Nikodemus diskoers (hfst 3) verbind aan tempel. Samaritaan diskoers (hfst 4) verbind aan wyn; C. 4:43-5:47-Jesus bemiddel lewe en oordeel; D. 6:1-71-Jesus is die brood van die lewe; E. 7:1-8:59-Jesus is die water en Lig van die lewe; F. 9:1-10:42-Jesus die Lig en Herder; G. 11:1-54-Jesus die opstanding en die Lewe; H. 11:55-12:50-Jesus die koning van lewe, Triomfeer oor die dood.



daarteen.¹⁷⁵ Stibbe (1993:73)¹⁷⁶ argumenteer dat hoofstukke 2-4 die eerste sirkulêre beweging van Jesus verteenwoordig terwyl hoofstukke 5-10 die tweede sirkulêre beweging van Jesus verteenwoordig:

- Eerste roete: Kana – Jerusalem – Kana
- Tweede roete: Jerusalem – Galilea- Jerusalem.

Die volgende skema illustreer die verband daarmee met die genesingsnarratiewe:

- **Jerusalem:** Die *genesing* van die lam man by Betesda (5:1-18)
 - Galilea: Jesus voed die skare (6:1-15)
 - Galilea: Jesus loop op die see (6:16-21)
- **Jerusalem:** Die *genesing* van die blinde man (9:1-8).

Hiervolgens is dit duidelik dat albei van die genesings in hierdie gedeelte (Hfst. 5-10) in Jerusalem, as sentrum van die sosioreligieuse opposisie plaasvind.¹⁷⁷

Köstenberger (2004:173) wys daarop dat Johannes 6 Jesus uitbeeld as die brood van die lewe (6:48), iets wat selfs sy eie dissipels moeilik gevind het om te verstaan (vgl. 6:60-70). Hoofstuk 7:1-52 sentreer rondom die vraag van geloof en ongeloof en hoofstuk 8:12-59 oor die aard van Jesus en die Jode se verhouding met God wat uiteindelik kulmineer in die Jode se poging om Jesus te stenig (8:59) omdat hy God sy

¹⁷⁵ Sien ook ander geleerdes wat hierdie standpunt huldig: Dodd (1968:318); Bultmann (1971:203); Brown (1968:197). Culpepper (1983:91) argumenteer dat hoofstuk 5 'n nuwe ontwikkeling in die plot van die evangelie vertoon. Hier intensiveer die plot rondom Jesus se identiteit. Die Joodse opposisie groei al meer en die basies vir die konflik word uiteengesit. Die saak waaroor dit gaan is die kwessie rondom die lokus van openbaring as synde Jesus, of die wet. Die wat die absolute outoriteit van die Tora voorstaan argumenteer dat Jesus die wet oortree en godslastering gepleeg het (vgl. 5:18). Hulle argumenteer dat dit Jesus diskwalifiseer as een wat openbaring (of waarheid) kan gee. Jesus roep getuies vir sy saak op: Sy Vader; Johannes die dooper; die werke wat Hy verrig; die Geskrifte wat van Hom getuig en Moses. Volgens Culpepper (1983:91) word die dramatiese krag van die res van die evangelie rondom hierdie konflik gebou.

¹⁷⁶ Vgl. Hwang (2004:69-76).

¹⁷⁷ Dit is gemeenplaas dat die Evangelie na die val van die tempel in 70 nC geskryf is. In hierdie konteks merk Culpepper (1983:148) op dat die verteller telkens Jesus se verhaal vertel in die konteks van die Joodse feeste. Hy merk op dat “[A]t each festival Jesus does or says things that show that He is the fulfillment of what is celebrated during the particular festival.” Die ander belangrike saak is om in ag te neem dat die groeiende opposisie van die kant van die Jode in hierdie gedeelte al sterker ontwikkel. Die genesingsverhale word dan narratologies gebou rondom hierdie interne spanning wat aan die ontwikkel is. Sien Culpepper (1983:196).

die Vader noem (vgl. 8:49-51). In hoofstuk 9 genees Jesus die blinde man en skenk aan hom lewensmoontlikhede. Daarteenoor ban die Jode die blinde man uit en wys hulle geen liefde nie (9:34). In hoofstuk 10 word Jesus as die goeie herder uitgebeeld wat sy lewe vir sy skape aflê (10:14), en word hy in die proses gekontrasteer met die Jode wat soos diewe en rowers lewensmoontlikhede verwoes (10:8-10).¹⁷⁸

4.1.2. Analise van die Opbou van die teks¹⁷⁹

Die analise van die opbou van die teks word hier weergegee om my as eksegeet te help om die basiese gedagtegang van die teks beter te verstaan.¹⁸⁰

4.1.2.1. Opsomming van die Opbou

Volgens die analise van die opbou van die teks kan die volgende Dele en Frases geïdentifiseer word en soos volg gestruktureer word. (vgl. Hwang 2004:76):

Kluster	Kolon	Tema
A (1)	1-4	Jesus en die siekes
B (2)	5-11	Jesus genees die lam man
C (1)	12-17	Die Jode ondervra die man
D (2)	18-21	Jesus waarsku, man verrai
E (3)	22-24	Die Joodse komplot om Jesus dood te maak

(Figuur 13: Indeling van Johannes 5:1-18)

Hierdie teksgedeelte (5:1-18) kan in twee hoofde verdeel word:

- Dele A-B (hoofstuk 5:1-9a)¹⁸¹ - Genesingsverhaal

¹⁷⁸ Dit is dan binne hierdie konteks dat daar geargumenteer gaan word dat genesing en die skep van (ewige)lewe en gevolglike lewensmoontlikhede aan mekaar verbind word en dat dit een van die dominante motiewe in die evangelie is.

¹⁷⁹ Die volledige analise van die opbou van die teks en die onderlinge verbande tussen die frases word onder die Addendum gevind.

¹⁸⁰ Vgl Hwang (2004) wat 'n baie goeie narratief-kritiese studie van die wondertekens in Johannes onderneem het asook die struktuuranalise bespreek.



- Dele C-E (hoofstuk 5:9b-18) – Konflik Gesprekke

Die eerste gedeelte (5:1-9a) handel oor die genesing self. Die verteller neem die leser van die algemene situasie van die siekes en fokus dan die lens op die man wat al 38 jaar lank siek is. Die tweede gedeelte (5:9b-18) lei 'n konflik narratief in waarmee die verteller die vyandige gesindheid van die Jode teenoor Jesus openbaar in sake die Sabbats-oortreding. In hierdie gedeelte ontwikkel die intrige rondom die komplot van die Jode om Jesus dood te maak.¹⁸² Hoofstuk 5:19-47 handel oor Jesus se respons op die opposisie van die Jode.¹⁸³ Hoofstuk 5:19-30 handel oor Jesus as Lewe-gewer en Een wat oordeel en is nou verbind aan 5:17.¹⁸⁴ Die diskoers wat volg in 5:19-30 is baie belangrik ten opsigte van die konstruksie van die ganse Evangelie. Jesus verklaar in 5:19 dat hy niks doen wat die Vader nie vir hom gewys het nie.¹⁸⁵ Soos die Vader die lewe in Hom het so het die Seun ook die lewe in Hom (5:21; 26). Die betrokke genesingsverhaal (5:1-18) moet struktureel gesproke saam met 5:19-30 gelees word. In hierdie gedeelte vind ons 'n diskoers waar Jesus aan die woord is en sentreer rondom lewe en oordeel (vgl. 5:21; 24, 25; 26; 27; 28-29).¹⁸⁶ Juis om hierdie rede moet hierdie gedeelte dan ook geëksegetiseer word, aangesien dit nou saamhang met die betekenis van die genesingshandeling in Johannes.

¹⁸¹ Sien Beasley-Murray (1987:71); Witherington (1995:134) en Ridderbos (1992:184) vir besprekings aangaande die strukturering van die perikoop.

¹⁸² Carson (1991:247)

¹⁸³ Sien Carson (1991:246). Hy plaas egter 5:16-47 in 'n eenheid.

¹⁸⁴ Beasley-Murray (1987:72).

¹⁸⁵ Ridderbos (1997:191)

¹⁸⁶ Vgl. Moloney (1998:176).



✚ 4.2. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 5:1-9¹⁸⁷

4.2.1. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:1-4

In hierdie verhaal skets die skrywer vir Jesus waar hy op¹⁸⁸ weg na Jerusalem gaan te midde 'n feestyd van die Jode (5:1- Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα).¹⁸⁹ Die term Μετὰ ταῦτα dui in Johannes op 'n oorgang na 'n volgende episode (Ridderbos 1997:184) en in hierdie konteks is daar ook sprake van ruimteverwisseling (Keener 2003:634).¹⁹⁰ Die Joodse mans het vir drie belangrike Joodse feeste na Jerusalem gegaan naamlik Paasfees, Pinksterfees en die Loofhutfees. Die genesingshandeling en die Jesus-gebeure word hier doelbewus teen die agtergrond van 'n Joodse fees geskets. Joodse feeste was belangrike gebeurtenisse in die Joodse sosioreligieuse lewe. Joodse feeste getuig van God se verlossingsdade in die verlede. As Johannes vir Jesus dan as geneesheer skets, doen hy dit op so 'n wyse dat Jesus in verband gebring word met God se verlossingsdade en die verwagtings van Israel (Köstenberger 2004:62).

EKSKURSIE: Joodse feeste

¹⁸⁷ Collins (1990:21) merk tereg op dat Bultmann en Martyn albei geargumenteer het dat daar ooglopende ooreenkomste bestaan tussen die genesingsverhaal in Joh 5:1-18 en 9:1-34. Elkeen van hulle het 'n duidelike patroonmatigheid wat ooreenstem: [1] Albei begin met 'n wonderverhaal (5:1-9b; 9:1-7) [2] Albei vertoon die driedelige skemata van ernstige siekte (5:5; 9:1) – stereotipiese opdrag (5:8; 9:7a) – en die effek (5:9; 9:7b). Albei hierdie wonderverhale lei tot 'n strydsprek tussen Jesus en die Joodse leiers. Albei genesings geskied in die konteks van die oortreding van die Sabbatswette (5:9b, 10, 16, 18; 9:4, 16). Beide hierdie narratiewe reflekteer die negatiewe verhouding tussen die Christen-gemeenskap en Joodse sinagoge. In beide verhale ontmoet Jesus die mans weer nadat Hy hulle genees het. Soos wat Jesus homself aan Nikodemus (1:51) en die Samaritaanse vrou (4:26) openbaar, so openbaar Hy homself aan die mans (5:37; 9:35v.) In Joh 9:35v., byvoorbeeld, vra Jesus die man uit aangaande sy geloof. Jesus nooi hom om sy geloof te bely op 'n nog dieper vlak. Die man se reaksie toon progressie. Hy bely dat Jesus Here is en aanbid Hom. Aan die ander kant verteenwoordig die lam man die Jode wat wel Jesus se werke gesien en selfs ervaar het, maar steeds nie vir Hom kies nie en hom in die proses verloën (5:15). Diegene wat dit doen posisioneer hulself aan die kant van Jode wat Jesus vervolgt het (5:16). Collins (1990:23) konkludeer: “Thus both the lame man and the blind man are representative figures in the tradition of the Fourth Gospel, but they are antithetically symbolical to the point that one cannot be understood without the other.”

¹⁸⁸ Köstenberger (2004:177) merk op: “It was customary for Jews at any place and any elevation in Palestine to use the expression going ‘up’ to Jerusalem.”

¹⁸⁹ Dit is nie duidelik van watter fees daar sprake is nie. Meeste geleerdes is dit eens dat daar nie 'n lidwoord voor ἑορτὴ voorkom nie. Daarom word dit net vertaal met “ 'n fees”. Sien Barrett (1978:250) Beasley-Murray (1987:69); Ridderbos (1997:184) Carson (1991:241).

¹⁹⁰ Keener (2003:634) wys op die tipiese patroonmatige oorgang tussen Joh. 4 en Joh. 5. waarvolgens Johannes chronologiese en geografiese gapings los (vgl. 7:2; 10:22; 11:55).



Dit is onseker watter fees hier ter sprake is (Ridderbos 1997:184; Keener 2003:635; Morris 1995:265; Carson 1991:241). In Johannes word Jesus uitgebeeld as die vervulling van die Ou-Testamentiese verwagtings. Jesus se genesings vind dikwels dan ook plaas in die konteks van die Joodse feeste en daarmee illustreer die skrywer telkens dat Jesus die vervulling van die Joodse verwagting rondom die bepaalde fees is (vgl. Joh 9). Om hierdie rede is dit belangrik om kortliks 'n uiteensetting te gee van die Joodse feeste in die tydperk rondom Jesus se openbare bediening. Hendrickson (1976:188) gee die volgende uiteensetting van die Joodse feeste teen die tyd van Jesus se openbare optrede. Hierdie tydperk dek die periode van Sy doop tot en met die uitstorting van die Heilige Gees:

Jaartal	Maart	April	Mei	Oktober	Desember
26 nC					Dedication
27 nC	Purim (2:13,23)	Paasfees	Pinkster	Tabernakels	Dedication (vgl. 4:34)
28 nC	Purim (5:1)	Paasfees	Pinkster	Tabernakels	Dedication
29 nC	Purim (6:4)	Paasfees	Pinkster	Tabernakels (7:2,37)	Dedication (10:22,23)
30 nC	Purim (12:1;13:1; 19:14)	Paasfees	Pinkster (Hand 2:1)		

(Figuur 14: Joodse Feeste en Tye)

Köstenberger (2004:177) kies ten gunste van die fees van Tabernakels wat in 31 n.C. op 21-28 Oktober plaasgesind het en meen dat daar moontlik 'n jaar en 'n half kon verloop het tussen die vorige Paasfees episode en die huidige narratief. Sy keuse vir die fees van Tabernakels berus op die argument “that some MSS have ‘the’ festival of the Jews, the conventional name for Tabernacles” (vgl. 1 Kon. 8:2, 65; 12:32; 2 Kron. 5:3; 7:8; Neh. 8:14, 18; Ps. 81:3; Eseg. 45:25). Volgens Hendrikson (1976:188) aan die ander kant, is dit duidelik dat die fees in 5:1 waarskynlik nie na die jaar 26 n.C. of selfs 27 n.C. verwys nie, aangesien 4:34 ons na Desember 27 n.C. neem. Die Paasfees in 6:4 wys waarskynlik na 28 n.C., en daarom sal 5:1 waarskynlik na Purim van dieselfde jaar kon verwys. Hendrikson argumenteer dan: 1. Jesus verlaat Judea vir bepaalde redes (vgl. 4:1-3, 43, 44) en sou nie so vinnig weer na die Jerusalem terug gekeer het nie, behalwe in die geval van 'n pelgrimsfees. 2. Purim was nie 'n pelgrimsfees nie. Dit was in die plaaslike sinagoge gevier waar daar uit die boek Ester gelees is te midde van groot vreugde. 3. Die Paasfees waarna in 6:4 verwys word neem ons na die afsluiting van die Galilea bediening. Die argument is dan dat hierdie betrokke Paasfees nie na 28 n.C. kan verwys nie aangesien alles wat hier gebeur in 'n kwessie van vier maande moes plaasvind wat onwaarskynlik is. Indien die fees van 5:1 nie Purim of Paasfees van 28 n.C. was nie, die fees in 5:1 in 29 n.C. moes plaasvind. 4. Daar word dan tot die konklusie gekom dat die fees



van 5:1, indien dit een van die pelgrimsfeeste van die Jode was, of Paasfees, of Pinkster, of Tabernakelfees van 29 n.C. moes wees. 5. Op grond van hierdie redes en die feit dat dit in lyn is met die tradisie van Irenaeus kies hy dan ten gunste van Paasfees (Kyk Hendrikson 1976:189). Carson (1991:240) en Bultmann (1971:240) kies ook ten gunste van Paasfees op grond van die omgekeerde volgorde van hoofstukke 5 en 6. Volgens Köstenberger (2004:177) is dit onwaarskynlik aangesien die skrywer op ander plekke wel Paasfees eksplisiet noem. Die meeste geleerdes is dus onseker oor presies watter fees hier ter sprake is (Keener 2003:635; vgl. Ridderbos 1997:184). Hoe dit dan ookal sy, Joodse feestye was tye waarin die sosioreligieuse sisteem en sy reëls geïntensiveer is (Neyrey 1991:132). Indien hierdie genesingsverhaal teen die agtergrond van so 'n geïntensiveerde situasie beskou word, sal dit natuurlik interessante nuwe perspektiewe en dinamika aan die lig bring. Hier onder word die implikasies daarvan uitgewerk.

Jerusalem as sentrum van die sosioreligieuse sisteem

Jerusalem en die tempel kan beskou word as die sentrum van die sosiaal-religieuse sisteem van die dag. Newman merk op:

Not only was Jerusalem thought to be the “center,” or “navel,” of the whole earth (Ezek 5:5; 38:12; *I Enoch* 26:1; *Jub.* 8:11, 19) but also ideal figurations of this holy city, this Zion, become stock symbols for Jewish worship and eschatology. Jewish dreams of what ought to be and what would be were uniquely tied to this specific plot of land (Gowan). Jerusalem, or Zion, thus replaced Sinai as the mountain of Yahweh’s presence (Levenson).

(Newman 1997:561)

In Johannes het Jerusalem 'n redelike negatiewe konnotatiewe betekenis aangesien dit die sentrum is van waaruit die Jode en hulle opposisie telkens kom. So merk Laney (1992:48) op dat Jesus in Johannes geskets word as synde ongelukkig met die korruptheid en verkeerde fokus van die religieuse sisteem van die Jode. Van der Watt (2005:106) stel dit selfs sterker en merk op: “The criticism against the disciples of Moses is focused: They do not worship God any longer – their religion is without God. They have not seen or heard God (8:47), and they do not know him (8:19, 54-55; 15:21; 17:25), because they are spiritually dead (5:24), irrespective of their socio-religious zeal.” Elders merk Johannes op dat die Jode blind is en dat hulle dit nie eens besef nie (9:27-41).” In 2:16 maak Jesus beswaar teen die wyse waarop die tempel praktyk in Jerusalem funksioneer: μή ποιείτε τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου οἶκον ἐμπορίου.



Johannes wend dus hierdie realiteit as *een van die redes* aan waarom die Sending van die Seun noodsaaklik was. Die Jode, en die ganse wêreld, het behoefte gehad aan verlossing, lig en lewe (1:5-13) en het 'n verlosser verwag (Van der Watt 2005:108). Dit is dan onder andere ook teen hierdie agtergrond dat die skrywer die funksie van Johannes die dooper uitbeeld: In 1:19 vermeld die skrywer dat die Jode priesters en Leviëte uit Jerusalem gestuur het om Johannes te ondervra (1:19- οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ;). In 1:23 antwoord Johannes ἔφη ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης . Hier maak Johannes die woorde van Jesaja 40:3 op homself van toepassing. Johannes bied homself dus aan as die een wat vanuit die wildernis die goeie nuus aankondig dat God op die punt is om sy mense te bevry van die slawerny waarin hulle tans verkeer soos wat hy in die dae van Moses gedoen het (Keener 1993:266). Die wildernis is tradisioneel gesproke “the place of God’s gathering and deliverance of his people from slavery in Egypt” (Köstenberger 2004:62). Dit is dan teen die lig van Johannes se stem wat uit die wildernis uitroep dat Laney (1992:48) postuleer: “The religious establishment of first-century Judaism was corrupt. The voice has abandoned Jerusalem and was calling out in the dessert.” Jesus en die Jode kom dan gereeld in konflik met mekaar, juis teen die agtergrond van Jesus se optrede in en rondom Jerusalem, die sentrum van die sosioreligieuse sisteem van die dag. Jesus gaan dus in die konteks van hierdie verhaal 'n gevaarsone binne aangesien die verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem in gekonsentreerde hoeveelhede daar aanwesig is. Die leser kan alreeds voorspel dat dit 'n potensiële geval van konflik en strydgesprekke gaan inhou.

Die aard en dinamika van hierdie konflik word duidelik as mens die sosioreligieuse kartografie van die Jode verstaan. Volgens Neyrey (1991:271vv) struktureer en orden die mens homself en sy wêreld in 'n proses om homself en ander te definieer (Kyk ook Malina en Neyrey 1991:132).¹⁹¹ So het die antieke Joodse sosiaal-religieuse gemeenskap simboliese “kaarte” en grense ten opsigte van tyd, objekte, plekke, persone, dieet en reinheid gehad. Daar is geglo dat God heilig is en reeds in die skeppingsorde aangetoon het hoe die wêreld en alles daarin georden behoort te word.¹⁹²

¹⁹¹ Sien Berger en Luckmann (1966).

¹⁹² Sien Neyrey (1991:277).



Daar is geglo daar is “a place for everything and everything in its place...[J]ews could order space in terms of progressive degrees of holiness” (Neyrey 1991:278). Die duidelikste voorbeeld hiervan kom uit *m. Kelim*:

1. Die land Israel is heiliger as enige ander land op aarde...
2. Die toegeboude stede (van Israel) is nog meer heilig...
3. Die ruimte Binne die mure (van Jerusalem) is nog meer heilig...
4. Die Tempelberg is nog meer heilig...
5. Die skans (Rampart) is nog meer heilig...
6. Die binnehof van die Vroue is nog meer heilig...
7. Die binnehof van die Israeliete is nog meer heilig...
8. Die binnehof van die Priesters is nog meer heilig...
9. Tussen die stoep en die Altaar is nog meer heilig...
10. Die Heiligdom is nog meer heilig...
11. Die Allerheiligste is nog meer heilig...

Hiervolgens is dit duidelik dat daar tien *intensiverende vlakke van heiligheid* is ten opsigte van die makro-kaart van plekke. Dit is interessant om daarop te let dat heidene of “die wêreld” nie eens op die “kaart” aangedui word nie. In hierdie lig is 3:16 se uitspraak dat “God die wêreld so lief gehad het dat Hy sy enigste seun gestuur het...” ’n uiters radikale uitspraak. Dit wat “uit plek” is, is as onrein beskou. God word dus geskets as die Een wat liefde het vir die wat volgens die sosioreligieuse kartografie van die Jode onrein is: Die **kaart van persone** is gekoppel aan die kaart van plekke wat 'n duidelike hiërargiese strukturele samestelling vertoon het (Neyrey 1991:279).¹⁹³ So was mans sonder geslagsorgane tiende op die lys en priesters eerste op die lys van “status”. Heidene word nie eens op die kaart aangedui nie. Priesters en Leviëte was welkom in die heiligdom terwyl Israelitiese mans sonder geslagsorgane geensins daardie ruimte mag betree het nie (Neyrey 1991:279).

1. Priesters
2. Leviëte

¹⁹³ Hierdie kaart van persone is afkomstig uit t. Meg. 2.7 in 'n konteks waar daar gepraat word oor wie uit die boekrol van Ester mag lees.

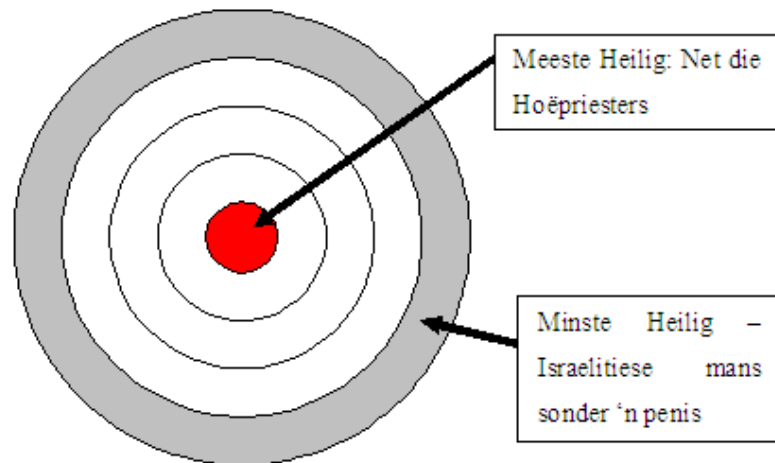


3. Israëliete
4. Bekeerlinge
5. Bevryde slawe
6. Gediskwalifiseerde priesters
7. Tempel slawe (*Netzims*)
8. Basters (*Mamzers*)
9. Die met beskadigde voortplantingsorgane
10. Die wat nie gelagsorgane het nie.

Net so was daar ook 'n duidelike makro-kaart van tyd:

1. Sabbat
2. Paasfees
3. Dag van Versoening
4. Fees van Tabernakels
5. Feesdae
6. Fees van Nuwe Jaar
7. Vas-dae
8. Fees van Purim
9. Middel-feestelike dae

Met heilige tye (bv. die Sabbat) vind mens die intensivering ten opsigte van die toepassing van die reinheidswette of kaarte van reinheid. Neyrey (1991:*ad loc*) merk op: “The effort to understand the social and cultural meanings of ‘clean’ and ‘unclean’ leads a reader into considerations of the overarching ‘system’ of a culture or into a reconstruction of its ‘symbolic universe’.” Die Joodse simboliese universum kan in terme van konsentriese sirkels uitgedruk word (vgl. Milgrom 1991:725). In die hart van die sosiaal-religieuse sisteem is God se teenwoordigheid die sterkste. Die wat in daardie ruimte beweeg moet op 'n besondere wyse heilig wees. Hoe verder daar van die sentrum beweeg word, hoe verder word daar van Heiligheid beweeg. So is Jerusalem as die heiligste stad op aarde beskou en heiden stede wat op die periferie is as onheilig beskou. Grafies kan ons dit soos volg voorstel:



(Figuur 15: Joodse konsentriese simboliese universum)

Jesus gaan met ander woorde die heilige stad Jerusalem binne midde 'n heilige tyd. Daar kan moontlik geargumenteer word dat waar heilige plekke en heilige tye in dieselfde konteks oorvleuel daar 'n intensivering van reinheidswette (soos Sabbats-onderhouding) voorkom. Indien dit waar is, word die huidige genesingsverhaal teen 'n bepaalde reliëf geplaas en sou die tempel-georiënteerde Joodse simboliese universum 'n belangrike rol speel. Die skrywer het met ander woorde gekies om die genesingsverhaal grondig teen die agtergrond van die tydperk voor die val van die tempel te posisioneer. Dit is duidelik dat hy doelbewus hierdie betekenis wêreld reconstrueer na aanleiding van die fyn inligting wat hy aan die leser gee (vgl. Skaappoort¹⁹⁴).

In 5:2-3 verskaf die verteller aan die leser 'n breë venster op die volgende toneel. Jesus het so pas by die skaappoort in Jerusalem aangekom waar daar 'n groot

¹⁹⁴ Louw & Nida (1989:ad loc) en andere verduidelik dat die bad van Betesda aan die noord-oostelike kant van ou Jerusalem geleë was. Dit stem ooreen met Schnelle (1998:102) wat sê: "Der Ort dürfte identisch sein mit dem nördlich des Tempels gefundenen Doppelteich mit über 5000qm Oberfläche." Sien Schnelle (1998:102) vir die topografiese uiteensetting daarvan. In 1888 is dit argeologies uitgegrawe. Beasley Murray (1987:69-7) merk op: "The opening phrase is ambiguous because our earliest MSS frequently do not employ the iota subscript, and so leave it uncertain whether a nominative or dative is intended, and there is on any interpretation a word missing. If we may assume ἐπὶ τῆ προβατικῆ to refer to ἡ πύλη ἡ προβατικὴ of Neh 3:1 we may translate, "There is in Jerusalem *by the sheepgate* a pool." It is possible to view κολυμβήθρα as a dative and render "There is *by the sheep pool* (a place) and other authorities omit the preposition and read, "There is in Jerusalem a sheep pool." Die meeste geleerdes beskou die eerste moontlikheid as oorspronklik en die ander word toegeskryf aan skrywers wat die teks duideliker wou maak. Vgl. Kysar (1986:75); Wengst (2000:182-183).



aantal siekes (ἀσθενούντων) gelê (κατέκειτο) het wat gewag het om genesing te ontvang¹⁹⁵ in die onmiddellike omgewing van die bad van Betesda.¹⁹⁶ Die toneel word dus geskets teen die agtergrond van die verwagting van verskillende siekes (ἀσθενούντων)¹⁹⁷ ten opsigte van restourasie op grond van die krisis¹⁹⁸ waarin hulle verkeer het.¹⁹⁹

Krisis situasie: Lewenssituasie van dood

In Johannes 5:3 word die aard van die siekes se siektes in die onmiddellike konteks uitgebrei en beskryf as blindheid (τυφλῶν); lamheid (χολῶν)²⁰⁰ en gebreklikheid

¹⁹⁵ Sommige manuskripte voeg hierby: ... wat gewag het dat die water in beweging kom. 5:4 Van tyd tot tyd het 'n engel van die Here in die bad neergedaal en die water in beweging gebring. Die een wat dan eerste ingaan ná die roering van die water, het gesond geword, aan watter siekte hy ook al gely het. Sien Jeremias (1949:5-8) en Barrett (1978:251-253) vir 'n deeglike bespreking van die variante tekste. Daar word nie op hierdie punt uitgebrei nie aangesien die betrokke argument nie sentraal tot die tesse van die proefskrif staan nie. Die feit van die saak is dat die siekes daar gewag het op genesing. Die bad van Betesda kan dan beskou word as 'n ruimte van potensiele genesing. Maar dit het helaas soms vir dekades nie vir betrokke individue gebeur nie. So lê die een betrokke man volgend die teks al 38 jaar lank en wag op genesing.

¹⁹⁶ In die antieke tyd is die Bad van Betesda beskou as 'n ruimte waar genesing bekom kon word aangesien daar genesende krag teenwoordig was. Die bad van Betesda was net buite die stadsmuur gelokaliseer aan die noord-oostelike kant van die stad naby die Skaappoort. Volgens navorsing was die bad oorspronklik gebou om water vir die tempel te voorsien (Craffert 1999:110). In die tyd van Jesus het dit blykbaar nie meer hierdie doel verrig nie. In hierdie tyd het dit die reputasie gekry van 'n plek waar genesende krag teenwoordig was. Hierdie reputasie het uit die aard van die saak historiese aanloop gehad. Nadat die stad 'n Romeinse stad geword het in 135 vC was 'n "healing shrine" vir Asclepius opgerig op dieselfde plek. Asclepius was 'n Griekse God van genesing. Aanvanklik was Apollo die god van genesing in die vroeë Griekse periode. Geleidelik het Asclepius die god van genesing geword. Volgens oorlewering was Asclepius 'n beroemde geneesheer in die vyfde eeu voor Christus wat later goddelike status bereik het. Oral oor die ryk is tempels en "healing shrines" tot sy eer opgerig. Een so 'n tempel is die Asclepeion in Athene (vgl. Craffert 1999:51).

¹⁹⁷Werkwoord: Praesens, Partisipium Aktief, Genetief, manlik meervoud van ἀσθενέω. *Leksikografiese betekenisomtykthede*: Louw en Nida (1989:269) verklaar ἀσθενούντων onder sub-domein **23.144** soos volg: "to be sick and, as a result, in a state of weakness and incapacity—'to be sick, to be ill, to be disabled.' ἀσθενούντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν ... ἐθεράπευεν αὐτούς 'they brought those who were sick with various diseases to him ... he healed them' Lk 4.40." In Lukas 13:11 word die woord ἀσθενέω verbind aan die werk van 'n bese geses wat 'n betrokke vrou verswak het en in Mark 2:5vv aan sonde.

¹⁹⁸ Dit wil voorkom of Johannes doelbewus verhale (*semeia*) vertel wat voorbeelde van 'n lewensgevoel van krisis en disoriëntasie verteenwoordig ten einde Jesus se radikale lewe-gewende mag te illustreer. In die volgende bespreking word daar geargumenteer waarom die huidige verhaal so 'n krisis lewensgevoel verteenwoordig.

¹⁹⁹Dit is dieselfde woord wat in Jesaja 53:4 gebruik word wat sê: "αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Tog het hy óns lyding op hom geneem, óns siektes het hy gedra.

²⁰⁰ Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit soos volg in sub-domein **23.175** "pertaining to a disability that involves the imperfect function of the lower limbs—'lame, one who is lame.'



(ξηρῶν).²⁰¹ Kontekstueel word die woord ἀσθενούντων dikwels met “gebreklikes” (vgl. NAV²⁰²) (vgl. 5:7 ἀσθενῶν) vertaal. Saam met Bauer en andere (1996: *ad loc*)²⁰³ word daar eerder gekies om die woord ἀσθενούντων met die inklusiewe term *siekies* te vertaal wat gevalle soos gebreklikheid insluit maar ook die “*weak, powerless...sick person(s)*,”- die wat aan ander siektes gelyk het wat lewensmoontlikhede geïnhibeer het. Dit is egter belangrik om die term *siekies* nie uitsluitlik vanuit 'n Westerse Biomediese perspektief te interpreteer nie. Dit is belangrik om raak te sien dat die lam man se siekte toestand nie net as 'n blote biologiese “disease” beskou moet word nie, maar eerder breër as 'n “illness” in kulturele perspektief verstaan moet word. Die konsep “illness” veronderstel bepaalde sosiaal-religieuse implikasies, wat nie altyd in kommentare verdiskonteer word nie.²⁰⁴ So merk Neyrey (1991:285) op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind and the deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple” (vgl. ook Milgrom 1991:1001).²⁰⁵ Levitikus 21:16-20 lui:²⁰⁶

²⁰¹ Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit onder sub-domein **23.173 soos volg**: “pertaining to a shrunken, withered, and hence immobile part of the body—‘withered, paralyzed.’ ἄνθρωπος χεῖρα ἔχων ξηρᾶν ‘a man who had a hand that was shrunken and paralyzed’ Mt 12.10.

²⁰² NAV is Nuwe Afrikaanse Vertaling van 1953.

²⁰³ Arndt, Gingrich, Danker & Bauer (1996, c1979:115).

²⁰⁴ Vergelyk die afwesigheid van volledige verdiskontering van die sosiaal-religieuse implikasies van siekte in die antieke konteks by sommige van die kommentare wat as van die beste kommentare op Johannes gereken word: Bultmann (1971); Barrett (1978:249v); Ridderbos (1997:184v); Carson (1991:240); Lindars (1992:205v); Lincoln (2006); Brown (1971). Daarteenoor verdiskonteer ander geleerdes soos Witherington (1995) en Malina en Rohrbaugh (1992) in hulle kommentare op Johannes wel die sosiaal-religieuse implikasies van siekte in die antieke Mediterreense konteks maar slaag dikwels nie daarin om die aard van die verhaal as semeia met daardie perspektiewe te integreer nie.

²⁰⁵ Milgrom (1991:10010) verskil hiermee en meen dat hierdie teksgedeelte net van toepassing is op priesters, of die wat op 'n nou vlak verbind is aan werksaamhede rondom die heiligdom en nie op die ganse Israel nie.

²⁰⁶ Levitikus 21:16-21 kan soos volg vertaal word: “⁶Verder het die HERE met Moses gespreek en gesê:¹⁷Spreek met Aäron en sê: Niemand uit jou nakomelinge, in hulle geslagte, aan wie 'n liggaamsgebrek is, mag nader kom om die spys van sy God te offer nie. ¹⁸Want niemand aan wie 'n liggaamsgebrek is, mag nader kom nie: 'n blinde of 'n lamme of een wat in die gesig vermind is of iemand by wie 'n liggaamsdeel te lank is,¹⁹of iemand wat 'n been of 'n arm gebreek het, ²⁰of wat 'n boggel het of uitgeteer is of 'n vlek in sy oog het of aan skurfte of uitslag ly of 'n gebreke skaamdeel het. ²¹Geen man uit die nageslag van Aäron, die priester, aan wie 'n liggaamsgebrek is, mag nader kom om die vuuroffers van die HERE te offer nie. 'n Liggaamsgebrek is aan hom; hy mag nie nader kom om die spys van sy God te offer nie.”



וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

- 17 דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזֵּרְעֶךָ לְדֹרְתָם אֲשֶׁר יְהִי בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב לְהִקְרִיב לָחֶם אֱלֹהִיו:
- 18 כִּי כָל־אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב אִישׁ עֹנֵל אוֹ פֹסֵחַ אוֹ חָרָם אוֹ שָׂרוּעַ:
- 19 אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר־יְהִי בּוֹ שִׁבְרֵי רֵגֶל אוֹ שִׁבְרֵי יָד:
- 20 אוֹ־גִבָּן אוֹ־דָק אוֹ תַבְלִל בְּעֵינָיו אוֹ גֶרֶב אוֹ יִלְפָת אוֹ מְרוּחַ אֲשָׁד:
- 21 כָּל־אִישׁ אֲשֶׁר־בּוֹ מוֹם מִזֵּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן לֹא יֵגֵשׁ לְהִקְרִיב אֶת־אֲשֵׁי יְהוָה מוֹם בּוֹ אֵת לָחֶם אֱלֹהִיו לֹא יֵגֵשׁ לְהִקְרִיב:

Teen die agtergrond van die Joodse fees en die intensivering van die Joodse sosioreligieuse kartografie in feestye, sien die “status” van die onrein siekes hiervolgens sommer anders daarna uit. Neyrey (1991:283) sê: “The human body constitutes one of the most important maps, for it is a microcosm of the larger social macrocosm.”²⁰⁷ Binne die Joodse simboliese universum het elke ding sy plek. Dit wat uit plek is, is onrein. Siekes en siekte hoort nie tuis in die sfeer of ruimte van die wat gesond is nie. Daarom moes melaatses buite die mure van die stad woon en “Onrein” skree indien mense naby hulle sou kom (Pilch 2000:128). Volgens Neyrey (1991:82) het dit in 'n sekere sin ook gegeld vir lammes, blindes, dowes en kreupeles.²⁰⁸ Milgrom (1991:1001) beaam die lyn van hierdie argument in sy verwysing na Douglas se navorsingsresultate:²⁰⁹

²⁰⁷ Neyrey (1991:283) sê: “We are invited, then, to consider a map of the body which replicates the map of society.” Dit verwys natuurlik na die konsentriese sirkels wat wissel van minder heilig en meer heilig. Die heiligste punt op die “kaart” is binne die sentrum van die konsentriese sisteem en die minste heiligste punt is op die periferie.

²⁰⁸ Malina en Rohrbaugh (1998:111) sê ook in hierdie verband: “These people without social standing (we could see them as the ‘poorest’) lived just outside the city walls or along the hedgerows of adjacent fields.”

²⁰⁹ Milgrom verskil egter van Douglas op 'n belangrike punt. Teenoor die voorveronderstellings van die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes (vgl. Douglas ([1966]; Neyrey [1991]; Pilch [2000]; Malina [1995]; McVann [1991]) argumenteer Milgrom (1991) dat *die antieke Jode nie individue met liggaamlike gebreke soos lamheid en blindheid sosioreligieus gemarginaliseer het nie*. Milgrom (1991:1001) argumenteer dat daar duidelike onderskeid gemaak moet word tussen die volgende twee kategorieë: ‘Holy’ en ‘Common’ teenoor ‘Unclean’ en ‘Clean’. Milgrom verwys na Levitikus 21:17-20 en Postuleer: “A blemished animal or priest is not impure but common (hol). As for the prohibition against the blemished in the sanctuary, it only applies to priests officiating in the sanctuary and to animals offered on the altar. By contrast, any blemished Israelite – priest and lay person alike – may enter the sacred precincts and offer his sacrifices” (1991:1001). Volgens Milgrom het die Jode net daardie objekte of persone wat tekens van sogenaamde “*death-impurities*” vertoon het, as onrein beskou (Milgrom 1991:1002). Die volgende gevalle word volgens hom onder andere as “*death impurities*” beskou: Dooie objekte en die plekke waar hulle voorgekom het, semen, bloed, velsiektes,



The opposite of ‘dirt out of place’ is, of course, order, which the Bible would correspond to the sphere of the holy. This accounts for Douglas’ definition of the holy as ‘wholeness and completeness’ (ibid.:51), and she correctly points to the biblical injunctions that priests and sacrificial animals must be unblemished. That wholeness (Hebrew *tamîm*) is a significant ingredient of holiness cannot be gainsaid. Indeed, it is precisely for this reason that the Qumran sectaries ban blemished persons from residing in the Temple city (11 QT 45:12-14).

(Milgrom 1991:1001)

Ek stem egter met Milgrom (1991:1001) saam wat elders argumenteer dat daar 'n wesenlike verskil was tussen diegene met velsiektes soos melaatsheid en dié met een of ander liggaamlike gebreklikheid. Die verskil lê daarin dat die wat velsiektes het, die gevaar inhou dat hulle ander mense kan kontamineer. Daarom is hulle ook dikwels intensioneel gemarginaliseer (vgl. Mark 1:40-45). Die vraag is egter of die blindes en die lammes werklik sosiaal gemarginaliseer was? In die huidige verhaal wil dit wel voorkom of die lam man 'n gemarginaliseerde was, maar in die verhaal van die blinde man in Johannes 9 blyk die teendeel daarvan waar te wees aangesien die man se ouers ten nouste betrokke is in die dinamika van die verhaal (vgl. 9:18-23).

Myns insiens lê die verband tussen die verskillende siekte gevalle (bv. Melaatsheid en lamheid of blindheid) op die vlak van die kategorie van *dood*: Heiligheid en reinheid is verbind aan heelheid en aan God se orde. Individue met liggaamlike gebrokenheid van een of ander aard was nie as “heel” mense beskou nie, en dit druis in teen God se perfekte orde. Dit wat nie heel is nie, is daarom onrein. Onreinheid word op sy beurt weer geassosieer met sonde en die sfeer van dood (vgl. Neyrey 1991:285; Milgrom 1991:1002, 1003; Feldman 1977:35-37; Füglistler 1977; Kornfeld 1965; Paschen 1970:63; von Rad 1962:1.272).²¹⁰ Singer en andere

oop wonde ensovoorts. Enige objek wat die Jode herinner het aan die sfeer van dood is as onrein beskou. Milgrom argumenteer dat blindes en lammes nie met “death-impurities” geassosieer is nie, en daarom nie as onreinheid geklassifiseer kan word nie. Volgens hom sou lammes nie as onrein beskou word nie, maar as “gewoon” (hol/ “common”).

²¹⁰ Vir 'n bespreking aangaande die verband tussen siekte en sonde, sien die hoofstuk hier bo aangaande die genesing van die regeringsamptenaar se seun.



(1902:248) stem hiermee saam en merk op: "The Talmud compares the blind, the leper, the childless, and the pauper to the dead (Ned. 64b) ..." Wat in hierdie gedeelte belangrik is om op te merk is dat daar in die Joodse denke in 'n betrokke historiese tyd²¹¹ 'n duidelike verband bestaan het tussen bepaalde siekte toestande (soos blindheid en bedelaars) en die kategorie van dood.

Siektes soos blindheid en lamheid is nie net in die Joodse denke binne die kategorie van dood ingetrek nie. Salier (2004:100) argumenteer dat lamheid dikwels selfs buite die Joodse denke met die kategorie van dood in verband gebring is: "A paralysed man or even a lame man would have been seen as in some sense under the grip of death." So haal Salier (2004:100) vir Aretaeus (*Sign. Diut. 1.7.2*) aan wat opmerk dat Hippocrates 'n lam ledemaat van 'n lewende persoon op dieselfde vlak beskou as die ledemaat van 'n dooie persoon (Kyk ook Bolt 1997:95-97). Instone-Brewer (2004:264) haal Rabbynse geskrifte aan (vgl. m.Ter.1.6 waarskynlik na 70 n.C. – vgl. m.Ter.1.1) en argumenteer dat diegene wat stom, dronk, nakend, blind en seksueel onrein is nie mag offer nie. Die rede waarom die blindes nie mag offer nie is omdat hulle nie die vermoë het om die beste vir God uit te kies nie (vgl. M.Ter.2.6). Dit sou sekerlik ook die argument wees ten opsigte van die wat lam is en nie in staat is om die beste vir God uit te kies nie en ook nie self in staat is om offers te bring nie.

In die konteks van die huidige narratief is dit interessant om daarop te let dat die skrywer in die beskrywing van die toneel doelbewus vir die leser 'n bepaalde dekor skets waarteen die genesingshandeling verstaan moet word. So word die lam man tussen die ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν en ξηρῶν geposisioneer (vgl. ook Matt 15:30; 21:14; Luk 14:21 waar τυφλῶν en χωλῶν saam gebruik word). Waarom doen die skrywer dit en watter antieke Mediterreense konnotasies wil hy daarmee skep?²¹² Vanuit die perspektief van die Joodse Geskrifte sou dit inderdaad die

²¹¹ Die sin is doelbewus so gestruktureer om ruimte daarvoor te laat dat Israel nie altyd in haar denke noodwendig die kategorie van dood met hierdie siekte toestande verbind het nie. Daarmee word daar dus erken dat die historiese, kulturele en sosioreligieuse denke van Israel verskillend daarna uitgesien het in verskillende tye. So dink ons maar net aan die begrip van God se alomteenwoordigheid en die denke rondom die duiwel wat na die Ballingskap bepaalde aksentverskuiwings ondergaan het. Die vraag is egter hoe die genesingshandelinge van Jesus verstaan moet word, en daarom is dit belangrik om na te vors hoe daar oor siekte toestande soos blindheid en lamheid gedink is in die tyd van Jesus. Die vraag is nie net ter sprake op die Joodse denke nie, maar ook in die Grieks-Romeinse denke, aangesien Johannes se gehoor waarskynlik nie net uit Jode bestaan het nie, soos wat daar in die eerste hoofstuk van die proefskrif geargumenteer is.

²¹² Volgens Salier (2004:99) vertoon hierdie toneel en die groepering van die siekes ooreenkomste met tipiese 'healing sanctuaries' in die antieke wêreld, en sou dit bepaalde konnotasies by die leser opwek.

Messiaanse konnotasie verskerp aangesien die Messias onder andere sou kom om hierdie tipe siekes te genees (vgl. Jes. 35:5-6). Die rede waarom die Messias juis geskets word as die een wat hierdie tipe ongesteldhede sal kom restoureer, dui moontlik op die negatiewe konnotasie wat rondom hierdie gevalle bestaan het. Die Messias wat kom om te verlos, sal ook die Messias wees wat mense genees en hulle gebrokenheid sou restoureer – Hy sou dus lewensmoontlikhede kom herskep. Dit beteken dat die genesings as *semeia* 'n belangrike rol speel om te illustreer wie Jesus is en hoe Hy lewe skep en restourasie laat realiseer. In Jesaja 35:5-6 lees ons byvoorbeeld:²¹³

אמרו לנמיהרי לב חזקו אל-תיראו הגה אלהיכם נקם יבוא גמול אלהים הוא יבוא וישעבכם:
אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה: 5

Dit is verder ook interessant om ander Joodse tekste te lees rondom hierdie saak, en by name die Qumran tekste. Dit is natuurlik belangrik om op te merk dat die Qumran tekste nie noodwendig 'n verteenwoordiging is van hoe die tempel-georiënteerde Jodedom of die lesers van Johannes se teks gedink het nie, maar dit gee ten minste 'n aanduiding van die rigting waarin daar oor die saak gedink is in bepaalde tye en in bepaalde kringe. Dit is ten minste in die Qumran tekste duidelik dat blindes veral op 'n religieuse vlak as minderwaardig beskou is en nie in die tempel, in God se teenwoordigheid mag gekom het nie. Blindheid en lamheid word dikwels in dieselfde kontekste gebruik asof dit kategorieë op dieselfde vlak beskou is. So merk Salier (2004:99) op: “Χωλός designates the lame and crippled of the hand and, outside of John, the plural form is almost always found with τυφλός...” (vgl. Matt. 15:30;²¹⁴ 21:14;²¹⁵ Luk 14:21²¹⁶). In die lig hiervan is dit interessant om te sien hoe daar oor

Voorbeelde hiervan kan gevind word in Aristophanes, *Plut.* 653-80; Strabo, *Geog.* 14.1.44. Kyk ook Pausanias, *Descr.* 2.27.2; 1032.12; Aristophanes, *Plut.* 410, 653-680; *Vesp.* 122; Strabo, *Geog.* 14.1.44; Plautus, *Curc.* 1.1.61; 2.1.18-21). Kyk in laasgenoemde verband ook Salier (2004:101).

²¹³ Jesaja 35:5-6 kan soos volg vertaal word: ⁵Dan sal die oë van die blindes geopen en die ore van die dowes ontsluit word. ⁶Dan sal die lamme spring soos 'n takbok, en die tong van die stomme sal jubel; want in die woestyn breek waters uit en strome in die wildernis.

²¹⁴ Matt 15:30: καὶ προσήλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλούς, τυφλούς, κυλλούς, κωφούς, καὶ ἑτέρους πολλούς καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.

²¹⁵ Matt 21:14: καὶ προσήλθον αὐτῷ τυφλοὶ καὶ χωλοὶ ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.



blindheid gedink is in die konteks van die Qumran tekste aangesien dit ook 'n aanduiding mag gee aangaande hoe daar moontlik oor lamheid gedink is: In 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv (=11Q20 xi-xii)* word daar oor reinheid en reiniging gepraat en oor wie nie in die tempel mag ingaan nie. In die onmiddellike konteks van die teksgedeelte word blindheid dan met sosioreligieuse onreinheid en kontaminasie in verband gebring.

But they shall not enter my temple with their soiled impurity and defile it.

(11). *Blank*. And a man who lies with his wife and has an ejaculation, for three days shall not enter the whole city of (12) the temple in which I shall cause my name to dwell. *Blank*. No blind person (13) shall enter in *all their days*, and they shall not defile the city in whose midst I dwell (14) because I, YHWH, dwell in the midst of the children of Israel for ever and always.

(Martínez en Tigschelaar 2000a:1263 [Skuinsdruk myne])

In al die ander gevalle waar onreinheid bekom is, kan die gekontamineerde individu weer in die teenwoordigheid van God verskyn nadat hulle hulself gereinig het, behalwe in die geval van blindheid. Blindheid was met ander woorde as 'n negatiewe sosioreligieuse bestaanstoestand beskou waaruit die individu nie bevry kan word nie. Bogenoemde konsepte is ook nie vreemd aan die Ou Testament self nie. Nie net word blindes en kreupeles in 2 Samuel 5:8 in dieselfde groep geposisioneer nie, maar word hulle ook eksplisiet as sosiaal-religieuse gemarginaliseerde groep voorgestel wat nie in die tempel mag ingaan nie:²¹⁷

²¹⁶ Lukas 14:21: καὶ παραγευόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ· ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπεύρους καὶ **τυφλοὺς καὶ χωλοὺς** εἰσάγαγε ὧδε.

²¹⁷ 2 Sam. 5:8 kan soos volg vertaal word: ⁸Op daardie dag het Dawid gesê: “Elkeen wat 'n Jebusiet wil verslaan, moet eers die watertunnel, en die blindes en kreupeles in die hande kry.” Dawid het hulle blywend gehaat. Dit is waarom gesê word 'n blinde of 'n kreupele mag nie in die tempel inkom nie. Hierdie teks kan uit die aard van die saak nie onkrities gelees word nie. Die vraag is of die marginalisering van blindes en lammes altyd plaasgevind het en wie die redaktor of skrywer van hierdie gedeelte is en uit watter historiese tyd dit uit dateer, en wat die presiese konteks is waarbinne dit staan. Kyle en McCarter (1984:139) wys daarop dat die Kronis nie hierdie segging bevat nie, maar ontwikkel ook nie die sosiaal religieuse implikasies daarvan nie: “As we have seen, however, it leaves the succeeding reference to the lame and the blind meaningless.” Hulle verstaan hierdie segging in die



וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל־מִמְּכָה יִבְסִי וַיִּגַע בְּצַנּוֹר וְאֶת־הַפְּסָחִים וְאֶת־הָעֹרִים שָׁנְאָו
נִפְשׁ דָּוִד עַל־כֵּן יֵאמְרוּ עַנְוֹת וּפְסָח לֹא יָבוֹא אֶל־הַבַּיִת:

Siekes soos blindes (en lammes) was volgens Pilch (2000:128) dikwels as sosiaal-religieuse randfigure beskou wat gebedel het om te oorleef (vgl. Hand 3:1-10). Malina en Rohrbaugh (1998:111) stem hiermee saam en merk op: “Such beggars were among the socially expendables, the unclean ‘throwaway’ people who frequented every preindustrial city.” Myns insiens gaan die meeste sosiaal-wetenskaplike geleerdes te

eerste plek binne militêre terme, en nie binne eksklusiewe sosiaal religieuse terme nie. So is hulle van mening dat hierdie gedeelte in die emfatiese eerste posisie is, en in kontras met die vorige gedeelte staan. Hulle parafraseer hierdie gedeelte dan soos volg: “Whoever strikes down a Jebusite must deal a fatal blow, for otherwise the city will be filled with mutilated men who we have wounded but not slain, and I find such men intolerable.” Die segging aangaande die uitsluiting van hierdie persone uit die vergadering van die Here (tempel) moet dan volgens hulle teen die agtergrond van Deut. 23:1-2 verstaan word waarvolgens geen geskende individue in die vergadering van die Here mag ingaan nie. Anderson (2002:ad loc) argumenteer weer dat daar nie in Dawid se tyd 'n tempel was nie, en meen dat hierdie teksgedeelte 'n latere toevoeging is. Hy ontwikkel nie werklik die sosiaal-religieuse implikasies van hierdie uitspraak nie. Anderson (2002:ad loc) merk op: “Further difficulties are created by v 8b and its connection with v 8a. We regard the latter part of the verse as a later addition, giving an etiological explanation of the proverb or saying, “The blind and the lame shall not enter the house” (cf. Gen 22:14; 1 Sam 19:24). This explanation is not found in the Chronicler’s version of events, and it seems rather forced even if “house” in this context is not the Temple (so G, Vg; cf. also Mic 3:12) but David’s palace. It is just possible that beggars (i.e., the blind and the lame) were forbidden to enter the Temple (cf. Acts 3:1–10); at least, such disabled people were disqualified from priestly duties (Lev 21:18). However, the Temple was not in existence in David’s time, and therefore the etiology appears to be somewhat artificial (see Stoebe, *ZDPV* 73 [1957] 91); on the other hand, David was later regarded as the founder of many cultic practices and regulations (cf. 1 Chr 22–28).” Sien ook Josephus (*Ant.* 7.61) wat argumenteer dat die teksgedeelte verstaan kan word as synde dat die Jebusiete so magtig is dat selfs die blindes en die lammes Dawid uit die stad sal hou: “Now the Jebusites, who were the inhabitants of Jerusalem, and were by extraction Canaanites, shut their gates, and placed the blind, and the lame, and all their maimed persons, upon the wall, in way of derision of the king; and said, that the very lame themselves would hinder his entrance into it.” Josephus brei ook nie uit oor hierdie gedeelte nie en maak nie baie van die sosiaal-religieuse dimensie daarvan nie. Goslinga (1962:96) meen dat hierdie teksgedeelte geen wetsvoorskrif blyk te wees nie en meen dat dit nie verbind word met Lev. 21:16 nie: “De tekst biedt geen enkele grond om verband te leggen tussen Davids woord en het heiligdom.” Sien ook Stoebe (1994:165) wat argumenteer: “Nun wäre die Deutung: Entfernung von aller Blinden und Lahmen überhaupt aus dem Lande, zu spitzfindig, um glaubhaft zu sein. Dann aber liegt es nahe, die Blinden un Lahmen, die erst einmal entfernt werden sollen, unter den Leuten Davids zu suchen und solche in ihnen zu sehen, die nicht in der Lage sind, Möglichkeiten zu erkennen, noch weniger, sie dann auszunutzen.” Ek stem met Stoebe saam dat die bedoeling van die teks nie inspeel op die fisiese verwydering van die blindes en die lammes nie. Myns insiens het die spreekwoord in 2 Sam. 5:8 wel te doen met die kategorieë sosiaal-religieuse marginalisering van lammes en blindes in die sin dat hulle nie in die tempel mag gekom het nie. Op sosiale vlak binne groepsverband is hulle nie noodwendig gemarginaliseer nie, maar moontlik net op sosiaal-religieuse of kultiese vlak. Die vraag is steeds of dit waar was vir alle tye in Israel se geskiedenis en dan veral die vraag of dit wel die geval in Jeus se tyd was. Die meeste kommentare wat geraadpleeg is maak baie min van hierdie punt en brei nie werklik daarop uit nie.



simplisties met die saak om as hulle argumenteer dat die lammes en die blindes kategoriees altyd gemarginaliseerdes was. Myns insiens moet daar effens meer genuanseerd gedink word oor die saak. Dit is duidelik uit bogenoemde antieke tekste dat siekes soos blindes en lammes op 'n *kategorieese religieuse of kultiese vlak* in 'n minderwaardige en soms gemarginaliseerde posisie verkeer het. Die vraag is egter of dit ook op sosiale vlak binne groeps- of familie verband waar was? In verskeie Nuwe Testamentiese tekste wil dit nie so voorkom nie. So lees ons in Handeling 3:1-10 van 'n lam man wat deur Petrus en Johannes genees is. Hierdie lam man is elke dag deur sy *mense* by die ingang van die tempel (tempelpoort) neergesit om by die tempelgangers te bedel (καί τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο, ὃν ἐτίθουν καθ' ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην Ὠραίαν τοῦ αἰτεῖν ἐλεημοσύνην παρὰ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν). Dit is dus duidelik dat daar 'helpers' is wat die man elke dag help, en dat een of ander groep of persone na die man se belange omgesien het (vgl. Joh 9 en die blinde man se ouers). In terme van siektes soos lamheid en blindheid, kan daar dus moontlik van kategorieese religieuse of kultiese marginalisering gepraat word, maar nie noodwending van sosiale marginalisering nie. Aangesien geloof 'n sosiaal-konstruktiewe entiteit is, kan daar hoogstens van sosiaal-religieuse marginalisering gepraat word, met die voorveronderstelling dat dit nie noodwendig sosiale marginalisering behels het nie. Dit is dan ook my voorveronderstelling in die proefskrif. Met hierdie inligting kan ons weer terugkeer na die verhaal van die lam man in Johannes.

Die aard van die lam man in Johannes 5 se siekte was van so 'n aard dat dit al vir 38 jaar lank duur (ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα [καὶ] ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ). Pilch (2000:128) is korrek as hy in sy kommentaar op hierdie teksgedeelte argumenteer dat “The sick person in this story is completely incapable of maintaining even a minimally honorable social position. From a Mediterranean point of view, he was poor, since by definition being poor in this culture means being unable to maintain one’s social standing.” Daarom het hierdie man ook nie sosiale eer in ander se oë geniet nie. Hierdie punt word deur die teks self (4:7) uitgedruk: ἄνθρωπον οὐκ ἔχω ἵνα ὅταν παραχθῆ τὸ ὕδωρ βάλη με εἰς τὴν κολυμβήθραν· ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει. Malina en andere (1995: *ad loc*) is inderdaad korrek as hulle postuleer dat dit in die Mediterreense groeps-kultuur van die



dag weselik belangrik was om aan 'n groep te behoort, en dat die individu se waarde deur die groep erken was. In die lig hiervan was die lam man iemand wat in 'n sekere sin in relatiewe isolasie moes funksioneer en geweldige verlies van kwalitatiewe lewensmoontlikhede ervaar het. Pilch (2000:129) verwys na die lam in hierdie gedeelte en sê: “He is desperately in need of healing, of restored meaning to life.” Human (2007:16) merk op: “ ‘Dood’ was nie net 'n leweloze liggaam nie. Dit was eweneens die afwesigheid van lewe of God. Siekte, die bedreiging van vyande of die gevolge van verkeerde dade was doodsbewenisse (Ps. 44:23; en veral Ps. 88). Om weg van Jerusalem of die tempel te wees, was ervaring van die dood (Ps. 137); daarom was Israel se terugkeer uit ballingskap herlewing uit die dood (Eseg. 37).”

Daar kan dus oortuigend gargumenteer word dat hierdie genesingsverhaal geskets word teen die agtergrond van 'n lewenssituasie wat gekenmerk word deur sosiaal-religieuse disoriëntasie, krisis, dood en die verlies van lewensmoontlikhede. Hierdie man beleef dus nie net marginalisasie op kategoriese sosiaal-religieuse vlak nie, maar word ook uitgebeeld as iemand wat op sosiale vlak gemarginaliseer is. Hierdie man se lewe getuig dus op verskeie simboliese vlakke van iemand wat in 'n bestaanstoestand van ‘dood’ verkeer: 1) Op *sosiaal-religieuse* vlak word sy siekte kategoriees met dood in verband gebring, hetsy in die Joodse of in die Griekse denke van die dag, soos wat daar hier bo gargumenteer is. 2) Op *sosiale* vlak is hy iemand wat in 'n sosiale bestaanstoestand van dood verkeer aangesien hy in 'n groepsgeoriënteerde samelewing nie vriende het nie. 3) In *Johannes* se denke is die man geestelik dood omdat hy nie die Messias ken nie (vgl. Joh. 5:24). Hierdie multidimensionele bestaanstoestand(e) van dood kan verder kategoriees binne die raamwerk van die restouratiewe hermeneutiek van representasie verstaan word as die krisis en disoriëntasie lewenssituasie. Dit is dan juis teen hierdie dramatiese agtergrond van multidimensionele ‘dood’, krisis en disoriëntasie dat daar geïllustreer kan word hoe die Seun as Goddelike transformasie agent lewe kan skenk aan 'n sosiaal-religieuse randfiguur.

4.2.2. Johannes 5:5-9²¹⁸

Jesus genees die man en gee aan hom nuwe lewe met lewensmoontlikhede

²¹⁸ Hier gaan nie gargumenteer word tot in watter mate daar 'n parallelle teks in die ander evangelies te vinde is nie. Sien Brown (1971:208-209) vir 'n bespreking daarvan.



In Johannes 5:5-9 beweeg die verteller van die algemene na die besondere. Die fokus val dan nou direk op die betrokke man wat al vir 38 jaar²¹⁹ lank siek is.²²⁰ Jesus, die Een wat tot dusver met die nuwe tempel (2:19-22), die Messias en die Christus (4:42) geassosieer is en in 4:50 geïllustreer het dat Hy lewe kan skenk deur soos die Skepper-God (vgl. 1:1-4) 'n woord te spreek (vgl. ook 1:1-4), inisieer die interaksie met die man wat in nood verkeer (Ridderbos 1997:185). Köstenberger (2004:178) merk op: “The upper class and those wishing to be ritually pure would have avoided this area.” Die skrywer skets dus hier 'n algemene agtergrond waar Jesus nie net in die teenwoordigheid van 'n sieke is nie, maar in die teenwoordigheid van siekes, wat die universaliteit van die geval uitdruk. Salier (2004:96) stem hiermee saam en postuleer: “While there are hints as to his actual condition through the passage, the general setting and general nature of his affliction lend an air of universality to the account. This healing is a paradigmatic one in that Jesus is shown to be dealing with an illness in a place that is full of illness.”

Op hierdie punt van die narratief verskaf die skrywer aan die gehoor 'n blik vanuit Jesus se perspektief (Salier 2004:96). Jesus het besef (γνωὺς)²²¹ dat hierdie man al baie lank in sy huidige krisis-situasie verkeer (5:6).²²² Jesus vra die man toe of hy wil (Θέλεις)²²³ gesond (ὑγιής)²²⁴ word (γενέσθαι)²²⁵. Jesus vra dus vir die sosiaal-

²¹⁹ Volgens Barrett (1978:253) is dit onwaarskynlik dat die getal 38 simboliese betekenis het. In teenstelling met die gemiddelde lewensverwagting van ongeveer 75 in die Moderne Westerse wêreld was die lewensverwagting van individue in die antieke Mediterreense wêreld van die eerste eeu tussen 30 en 45 jaar (Craffert 1999:8). Studies en navorsing van grafstene in die Grieks-Romeinse wêreld toon aan dat die gemiddelde ouderdom van sterfte ongeveer rondom 20 jaar was. Oor die algemeen het vroue korter lewensverwagtings as mans gehad. Dit is natuurlik heel anders as moderne tendense waar vroue langer leef as mans (Craffert 1999:9). Kinder mortaliteitsyfers was baie hoog (30%). Navorsing toon aan dat een uit elke drie kinders nie die ouderdom van 18 bereik het nie. Een uit elke vyf mense het die ouderdom van 50 bereik en net 3% van alle mense het 60 jaar oud geword.

²²⁰ Malina en Rohrbaugh (1998:111) sê: “The sick person described here is totally unable to maintain even a minimally honorable social position.”

²²¹ Werkwoord, Aoristus, Partisipium, Aktief, Nominatief, manlik enkelvoud van γινώσκω. Volgens Brown (1971:207) meen dat Jesus se bonatuurlike kennis van mense een van die temas in Johannes is (vgl. 2:25). Sien ook vir Witherington (1995:137). En Carson (191991:243) vir 'n soortgelyke standpunt

²²² Werkwoord: Praesens, Partisipium, Medium, Akkusatief, manlik, enkelvoud van κατάκειμαι.

²²³ Werkwoord: Praesens Indikatief Aktief, 2de persoon enkelvoud van θέλω.

²²⁴ Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar ὑγιής onder domein **72.14** soos volg: pertaining to being accurate, as well as useful and beneficial—‘right, accurate, sound.’

²²⁵ Werkwoord: Aoristus Infinitief Medium van γίνομαι.



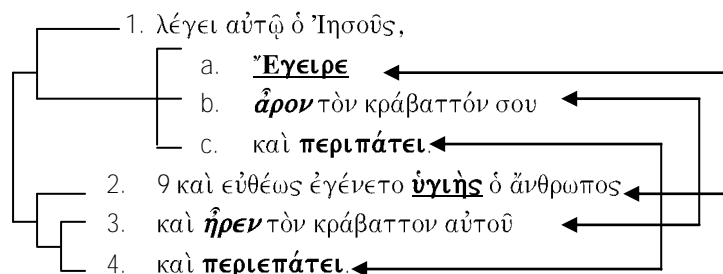
religieuse randfiguur met sy gebrokenheid (onreinheid/sonder sosiale eer) nie net of hy biologies herstel wil word nie, maar of hy “heel” wil word. Jesus se vraag in daardie konteks behels met ander woorde ook die vraag na sosioreligieuse herstel – herstel in sy menswees en die kwalitatiewe lewensmoontlikhede wat hy verloor het (of nooit gehad het nie). Na 38 jaar het dit waarskynlik nie vir die man na 'n moontlikheid gelyk nie aangesien sy swakheid en siekte al weselik deel van sy identiteit en selfverstaan was. Ons het elders reeds daarna verwys dat daar nie in die antieke tyd 'n onderskeiding gemaak is tussen 'n persoon se siektetoestand en sy menswees nie. Daarom was daar nie eervolle melaatses nie. Die siektetoestand het die individu se identiteit bepaal. In die antieke konteks was identiteit 'n sosiaal konstruktivistiese aangeleentheid wat binne daardie simboliese universum uitgewerk is. Malina en Neyrey (1991:25; 67) argumenteer dat 'n individu lewenslank sy eer in stand moes hou. 'n Permanente siekte van die aard het 'n permanente negatiewe posisie van sosiaal-religieuse skande tot gevolg gehad.

Die man het vir Jesus geantwoord dat daar niemand is om hom in die bad te plaas as die water in beweging kom nie (5:7- ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἀσθενῶν· κύριε, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω ἵνα ὅταν παραχθῇ τὸ ὕδωρ βάλη με εἰς τὴν κολυμβήθραν· ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει).²²⁶ Terwyl hy so aansukkel gaan iemand anders telkens voor hom in die water in. In 'n groepsgeoriënteerde samelewing is die man 'n man wat nie vriende het nie. Die skrywer skets die man dus weselik as 'n randfiguur, 'n gemarginaliseerde in die ware sin van die woord – iemand sonder kwalitatiewe lewensmoontlikhede. Ridderbos (1997:184) wys daarop dat die verlamde man nie werklik besef het wie Jesus is nie (vgl. 5:13) en geen ander bron van genesing voorsien het nie, behalwe die bewegende water van Betesda. Dit is dus duidelik dat die man nie besef dat Jesus die bron van lewe is nie. Brown (1971:20) meen dat die man ook gelei het aan 'n “chronic inability to seize opportunity, a trait reflected again in his oblique response to Jesus’s offer of a cure.” Carson (1991:243) handhaaf 'n meer simpatieke standpunt en meen dat die man 'n intense behoefte aan genesing gehad het wat voortspruit uit sy “persistent presence at the pool”. Dit is duidelik dat die man nie 'n sosiale groep gehad het wat na sy belange

²²⁶ Daar is geglo dat 'n engel van die Here die water in beweging bring. Die eerste individu wat dan in kontak kom met die water kom ontvang genesing. Sien Carson (1991:243) en Barrett (1978:254).

omgesien het nie. Hy was wesenlik 'n randfiguur en enkeling in 'n groepsgeoriënteerde samelewing. Jesus reik dikwels uit na die randfigure (vgl. Joh 4:1vv; Joh 9:1vv). Jesus ontmoet mense juis daar waar hulle nie in die binnekring van die sosiaal-religieuse sisteem inpas nie. In terme van die konsentriese sirkels wat hier bo uiteengesit is (t.o.v. die reinheidsstelsel) is Jesus dus die een wat mense telkens op 'n gemarginaliseerde punt in die sosiaal-religieuse kartografie ontmoet, aanraak en heelmaak. Ridderbos (1997:186) vat die dinamika van die verhaal treffend vas as hy opmerk: “What we have here is a snapshot of a man doomed for years to powerlessness on account of an incurable illness, looking in vain for a miracle to happen, who had no one (or no one left?) to assist him in this predicament. To such a person Jesus comes with his question, a question full of power and promise: ‘Do you want to be healed?’”

Jesus gee skielik die opdrag: Staan op (Ἔγειρε)²²⁷, tel (ἄρον) jou slaapmat (κράβαττον)²²⁸ op, en loop (περιπάτει).²²⁹ Die teks getuig dat die man onmiddellik genees is (εὐθέως ἐγένετο),²³⁰ sy mat opgetel het, en geloop het. Die sukses van die genesingshandeling word beklemtoon deur die herhaling van die woord ὑγιής (5:6, 9, 11, 14, 15). In Johannes 5:8 word die volgende struktuur bespeur:



²²⁷ Werkwoord: Praesens, Imperatief, Aktief 2^{de} persoon enkelvoud. In Joh. 2:19 word dieselfde woord gebruik en het dit die verband met restourasie. Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit onder subdomain **13.65 ἐγείρω** soos volg: to change to a previous good state—‘to restore, to cause again to be, restoration.’ En onder **23.140** as **23.140 ἐγείρω**: to restore a person to health and vigor ;‘to restore to health, to heal.’

²²⁸ Volgens Carson (1991:243) was die slaapmat gewoonlik van strooi gemaak.

²²⁹ Sien die ooreenkoms met Mark 2:11. Jesus gee hier dieselfde opdrag.

²³⁰ Adjektief met Werkwoord:Aoristus Indikatief Medium 3de persoon enkelvoud van γίνομαι. Volgens Brown (1971) is hierdie onmiddellike genesing 'n tipiese tema wat in die evangelies voorkom.



Jesus se woorde	Vervulling van Jesus se woorde
ἔγειρε – Staar op!	εὐθέως ἐγένετο ὑγιῆς- onmiddellik genees
ἄρον- Tel op	ἦρεν- hy het opgetel
Περιπάτει- loop	Περιπάτει – hy het geloop

Hiervolgens is dit duidelik dat Jesus spreek, en lewe word geskep. Dit herinner myns insiens aan die skepping waar God gespreek het en daar onmiddellik bepaalde realiteite tot stand gebring is, soos wat ons later sal bespreek. Reeds in die proloog (vgl. Joh 1:1-4) is Jesus met die skepping verbind: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

In Johannes word die woord ἐγείρω dikwels aangewend in kontekste waar lewe geskep word vanuit 'n lewenssituasie van dood (vgl. 2:19; 2:22; 5:8; 5:21; 12:1, 9, 17; 21:14). In hierdie sin is ἐγείρω 'n sleutelterm in hierdie gedeelte (Beasley-Murray 1987:73), aangesien dit 'n teken is van Jesus se lewe-gewende krag wat die fokuspunt van die evangelie in die geheel is (3:16; 20:30-31). In die argument rondom die struktuur-analise van die hoofstuk is daar geargumenteer dat die genesingsverhaal nie in isolasie gelees kan word van die res van die diskoers wat in Johannes 5 ontwikkel word nie. In die lig van die tekstuele eenheid tussen die genesingsverhaal en die diskoers wat daarop volg, kan daar geargumenteer word dat die betekenis van die genesingshandeling as *semeion* deur die teks self geïnterpreteer word. In die genesingsverhaal word daar geïllustreer dat Jesus die vermoë het om lewe te skenk, en in die diskoers wat volg word hierdie lewe as 'ewige lewe' of 'opstandingslewe' gedefinieer (vgl. 5:29). So lui 5:21: ὡςπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ. Die begrip lewe word teenoor die begrip dood gestel. Daar word geargumenteer dat die Vader die een is wat lewe skep vanuit 'n situasie of bestaanstoestand (τοὺς νεκροὺς) van dood, maar dat hy hierdie lewe-skeppende vermoë aan die Seun oorgedra het. Daar is dus 'n duidelike beweging van dood na lewe, van krisis en disoriëntasie, na reoriëntasie en nuwe lewensmoontlikhede binne God se familie (1:12). Net so speel 5:24 in op dieselfde



kategorieese lyn van interpretasie: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ **μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν**. Dit is duidelik dat die genesingshandeling as *semeion* aangewend word om die waarheid van 5:21 en 5:24 te illustreer. Ten einde as *semeion* hierdie waarhede te illustreer moet die genesingsverhaal kategoriees of tematies op analogiese vlak verbind wees aan die basiese raamwerk van die geestelike waarheid wat gekommunikeer moet word. Die vraag is dus waar hierdie analogiese verband lê? Die antwoord daarop is dat daar 'n ooreenkoms gevind kan word tussen die temas lewe en dood, Jesus as die lewe-skeppende transformasie agent en lewensmoontlikhede as die uitkoms daarvan. In 'n holistiese wêreldbeeld (soos die antieke Mediterreense) lê die genesingshandeling se simboliese waarde as *semeion* juis daarin dat indien daar geïllustreer kan word dat Jesus fisiese lewe skenk, dit uiteindelik simbolies heenwys na die feit dat hy geestelike lewe kan gee – wat natuurlik die doel van die genesingwonders in Johannes is (vgl. 20:30-31). Dit wat op fisiese vlak plaasvind, vind dus ook op geestelike vlak plaas. Hierdie punt versterk die argument dat die huidige genesingsverhaal aangebied word as 'n tipiese lewenssituasie van dood, om daardeur Jesus se lewe-skeppende vermoë te illustreer om mense vanuit geestelike dood te bevry deur aan hulle lewe te skenk (vgl. 5:24).

Net soos met die genesing van die regeringsamptenaar se seun (vgl. 4:50) vind die transformasie interaksie (genesingswonder) plaas nadat Jesus *lewe-skeppende woorde* spreek. In die verhaal rondom die genesing van die regeringsamptenaar se seun is daar geargumenteer dat Jesus se woord-genesing herinner aan die Skepper-God van Genesis 1 wat deur die spreek van 'n woord lewe skep. Hier illustreer Jesus weer dat hy die vermoë het om deur middel van lewe-skeppende woorde lewe te skep. Die leser besef weereens in hierdie verhaal dat Jesus se woorde lewe skep. Die vermoë om lewe te skep is iets wat uitsluitlik aan God toegeskryf word (vgl. Gen 2:7 Deut. 32:39; Job 33:4. Kyk Salier 2004:99) en die genesing van lammes, iets wat die Messias uiteindelik sou kom doen (vgl. Jes. 35:5). In die verhaal rondom die genesing van die regeringsamptenaar se seun het die man en sy gesin tot geloof gekom en so eskatologiese lewe ontvang. Die vraag is of die lam man van hierdie verhaal ook tot geloof gaan kom en lewe binne die dampkring van God se familie gaan ontvang? Dit



wil nie voorkom of geloof hier 'n rol gespeel het nie, in teenstelling met die vorige genesingsnarratief.²³¹

Jesus as die Een wat kwalitatiewe lewe skenk

Die interaksie tussen Jesus en die sieke kan inderdaad as 'n transformasie interaksie bestempel word. Salier (2004:102) stel dit treffend:

The man is restored to health and life as he is raised from a state of living death. Jesus is again portrayed as life-giver. In a world riddled by death and disease this could not help but be an action that indicated divine power. The identity and mission of Jesus are again revealed to all in a sign recorded in the Fourth Gospel.

(Salier 2004:102)

In 5:21 verklaar Jesus: “ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶποιοεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶποιοεῖ. Soos wat die Vader dooies opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζῶποιοεῖ), so maak die Seun ook lewend wie Hy wil. Köstenberger (2004:187) wys tereg daarop dat die Ou Testament en literatuur uit die Tweede Tempel tydperk ondubbelsinnig die vermoë om lewe te gee, alleen aan God toeskryf (vgl. Gen. 2:7; Deut. 32:39; Job 33:4). Dit is met ander woorde duidelik uit die genesingsverhale tot dusver, dat die lewe wat Jesus skenk en die genesinghandelinge onlosmaaklik met mekaar in verband gebring word. Jesus se vermoë om lewe te gee beteken dat Hy dit alleen van God kon ontvang. Dit beteken dus dat Jesus inderdaad die Gestuurde Seun van God is wat lewe kan gee, en dat die genesingstekens in Johannes tekens is van God se kwalitatiewe lewe en gevolglike lewensmoontlikhede, wat in mense se lewens sigbaar raak (5:21).

Anders as Barrett (1978:254) word daar gekies om in hierdie konteks nie die woord “cure” te gebruik nie. Elders in die proefskrif is geargumenteer dat die konsep “curing of a disease” binne 'n Westerse biomediese konteks figureer. Daarom word daar gekies ten gunste van die konsep “healing of an illness”. Met die konsep “healing

²³¹ Barrett (1978) argumenteer dat in Mark 2:3,5 die verlamde man vier mans by hom gehad het wat hom op sy bed na Jesus gebring het. Hier het geloof 'n belangrike rol gespeel. Sy reaksie op Jesus se vraag met die gebruik van Κύριε beteken maar net “meneer”.



of an illness” word die sosiaal-religieuse dimensies doelbewus in die genesingshandeling verdiskonteer. Die lam man het nie net die funksioneel-biologiese gebruik van sy ledemate terug ontvang nie.²³² Die man se status het (voorlopig)²³³ verander van sieke, onreine en gemarginaliseerde tot een wat nou heel is. Daarmee ontvang hy die latente potensiaal om weer herstel te word in sy antieke Joods-Mediterreense sosiaal-religieuse konteks (Ridderbos 1997:186).²³⁴ Daar is op verhaalvlak selfs sprake van ruimteverwisseling. Die man verlaat daardie spesifieke ruimte wat gekenmerk was deur siekte, dood en marginalisasie. Na 38 jaar van fisiese en emosionele immobiliteit en gebondenheid (vgl. κατακείμενον in 5:6) kan die man vir die eerste keer nou in vryheid rondbeweeg (vgl. περιπάτει in 5:8,9).²³⁵ Jesus stel die man dus in staat om van sy magteloosheid bevry te word en hom te laat opstaan tot nuwe lewe en nuwe lewensmoontlikhede (Kyk Beasley-Murray 1987:74; Ridderbos 1997:186).²³⁶ Die feit dat die man se immobiliteit getransformeer word in beweeglikheid, het natuurlik ook sosiale implikasies ingehou in die sin dat die man nou weer sy sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede kan uitleef. In hierdie gedeelte kan ons dus sien dat Jesus se genesingshandelinge wel sosiale implikasies ingehou het, en dat sy genesingshandelinge die mens in staat stel om verlore lewensmoontlikhede te omskep in tweede kans. Jesus se genesings gee die mens dus 'n tweede kans op lewe. Dit herinner aan Sefanja 3:19:²³⁷

²³² Barrett (1978:256) sê: “Just as the thirty eight years prove the gravity of the disease, so the carrying of the bed and the walking prove the completeness of the cure.”

²³³ Die vraag is egter of die verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem van die dag die man se nuwe status gaan “rekonstrueer” of erken. Sien byvoorbeeld Joh 9:34.

²³⁴ Malina en Rohrbaugh (1998:114) sê: “To be healed is to be restored to one’s social network.”

²³⁵ Malina en Rohrbaugh (1998:112) wys op die interessante feit dat die Sabbat die weeklikse viering van die jaarlikse paasfees was: “The Sabbath was a weekly replication of the annual Passover that celebrated Israel’s status as free persons, now devoted to the service of their liberator God. Daarom moes Israeliete op die Sabbat vry wees van enige werk, vry om God te dien. Met die dat die man sy mat rondra ontheilig hy die Sabbat. Dit is eintlik ironies want Jesus het hom vry gemaak van 'n lewe van gebondenheid. Hy is nou nie meer 'n slaaf van siekte sonder lewensmoontlikhede nie, maar 'n vry mens met lewensmoontlikhede.

²³⁶ Joh 5:1-9 is ingebed in die groter konteks van 5:1-47. In 5:19-30 word Jesus uitgebeeld as die Een wat Lewe gee soos wat Sy Vader doen. Dit, sê Jesus, het die Vader hom geleer. Twee belangrike perspektiewe gaan later bestudeer word. Die **verband tussen genesing en lewe** en wat bedoel word as daar vermeld word dat die **Vader die Seun onderrig**.

²³⁷ Safanja 3:19 kan soos volg vertaakl word: “¹⁹Ek gaan nou optree teen almal wat jou verdruk het, Ek gaan die kreupeles help, die verstrooides bymeekaarmaak en die vernedering wat hulle moes ondergaan, in eer verander, in roem oor die hele aarde.”



הַנְּגִי עֲשֵׂה אֶת־כָּל־מַעֲנֶיךָ בְּעֵת הַהֵיא וְהוֹשַׁעְתִּי אֶת־הַצְּלֵעָה וְהַנְּדָחָה
אֶקְבֹּץ וְשִׁמְתִים לְתַהֲלָה וְלִשְׂם בְּכָל־הָאָרֶץ בְּשִׁתָּם:

Op hierdie wyse is die genesingshandeling 'n voorbeeld van 'n restouratiewe hermeneutiek van representasie. Vanuit 'n posisie van dood, disoriëntasie en krisis, restoureer Jesus die gebrokenheid van die situasie in een van reoriëntasie en representasie van realiteit.

Johannes se genesings is egter *semeia* en word vertel met 'n spesifieke doel. Net so min as wat die vermeerdering van die brood (vgl. Joh 6) as *semeion* iets te sê het oor die wyse waarop Jesus honger mense kos gee, net so min gaan die genesings daarvoor om in die eerste plek te illustreer hoe Jesus nou eintlik gemarginaliseerdes op sosioreligieuse vlak herstel. Johannes se genesingsverhaal(e), as voorbeeld van sosioreligieuse marginalisering, krisis en disoriëntasie met gevolglike verlies van lewensmoontlikhede, word gewoon aangewend om te illustreer dat Jesus in werklikheid die vermoë het om geestelike lewensmoontlikhede te skenk. Die wonderteken staan immers in diens van die groter waarheid wat Johannes wil beklemtoon (20:30-31), naamlik, dat Jesus die mag het om soos die Vader lewe te skenk (5:21), wat in die eerste plek as ewige lewe verstaan moet word (Kyk Schnelle 2004:336-337). Ons het reeds in Johannes 3 gesien dat Jesus verduidelik dat gelowiges weer gebore word en dus op geestelike vlak in 'n nuwe familie gebore word en deel aan die lewensmoontlikhede binne daardie familie (vgl. 1:12-13). Dit beteken egter nie dat daar nie erns met die sosioreligieuse implikasies daarvan gemaak moet word nie. Indien die sosioreligieuse lewensmoontlikhede nie realiseer nie, was die genesing tog nie 'n effektiewe *semeion* nie. Hoe meer dramatiese die sosioreligieuse herstel is, hoe meer dramatiese getuigenis is dit aangaande Jesus se vermoë om lewe te skep en die onmoontlike moontlik te maak. Op hierdie wyse versterk dit die argument en doel wat Johannes in die oog het (20:30-31).

Gaan hierdie nuwe lewe deur die sosiaal religieuse leiers erken word?

Pilch (2000) wys daarop dat wanneer daar oor “healing” in kulturele perspektief gepraat word, daar in ag geneem moet word dat die ganse sosiaal-religieuse sisteem



by die genesingsproses betrokke is.²³⁸ In die konteks van 'n groepsgeoriënteerde gemeenskap is genesing nie net 'n biologiese aangeleentheid nie. Dit is in die eerste plek 'n sosiaal-religieuse aangeleentheid. Die feit dat die individu deur Jesus biologies genees is, beteken nie dat die persoon sosiaal-religieuse of holistiese genesing gaan geniet nie. Die vraag is daarom of die sosiaal-religieuse verteenwoordigers hierdie nuwe lewe en gevolglike lewensmoontlikhede wat Jesus geskep het gaan erken en aanvaar?²³⁹

Volgens Brown (1971:208) behels die verbod op die dra van objekte op 'n Sabbat van die een plek na die ander een van die laaste van 39 verbode aktiwiteite in die *Mishnah* (*Shabbath* 7:2). Met hierdie handeling oortree die man eksplisiet die wet. Daar is vroeër reeds geargumenteer dat die onderhouding van die wette geïntensiveer word in heilige tye. In die konteks van die verhaal is die tyd waarin die verhaal afspeel inderdaad heilige tyd. Nie net is dit die Sabbat nie, maar speel dit ook af in die heilige stad Jerusalem midde 'n geestelike feestyd. Volgens Neyrey (1991:271vv) word die sosiale kaarte en grense in hierdie tye geïntensiveer. Daar kan verwag word dat die “tempelpolisie” aktief aan diens sal wees. Die verhaal het waarskynlik op hierdie punt vir die antieke Joodse leser met gedeelde gevoelens gelaat. Aan die een kant is daar 'n opgewondenheid oor die man wat genees is, maar aan die ander kant het die spanning hoog geloop aangesien almal bewus was van die feit dat Jesus die man “in sonde gelei het”. Jesus beweeg hier reglynig teen die Joodse wet in. Daarmee oortree Jesus volgens die Jode se interpretasie van die wet minstens die volgende twee “kaarte”:

- *Kaart van Tyd*: Jesus (en die man) ontheilig die Sabbat midde 'n heilige feestyd²⁴⁰
- *Kaart van Plek*: Jesus (en die man) verrig 'n onrein daad in die heilige stad Jerusalem, naby die heilige tempel.

²³⁸ In die Westerse konteks waar daar binne die biomediese model oor genesing gepraat word, word die konsep “curing of a disease” gebruik. Anders as by die Kulturele model vind genesing plaas indien die persoon se biologiese patologie onder beheer gekry is. In die Westerse biomediese model word daar nie in die eerste plek gevra wat die sosiaal-religieuse implikasies van die genesing is nie.

²³⁹ Dit is 'n baie relevante vraag. In Joh 9:34 ban die verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem die man uit. In hierdie geval het sosiaal-religieuse genesing nie plaasgevind nie.

²⁴⁰ Sien ook Malina en Rohrbaugh (1998:112).



4.2.3. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:9b-13

Die Jode ondervra die man

Soos wat daar in die strukturele analise geargumenteer is, word 5:1-18 verdeel in twee dele: 'n Genesingsnarratief (vv. 1-9a) en 'n konfliktnarratief (vv. 9b-18). Hoofstuk 5:9-18 kan verder verdeel word in 5:9-13 wat handel oor die Jode se ondervraging van die geneesde man; 5:14-15 en 5:16-18 wat handel oor die Jode se komplot om Jesus dood te maak. Salier (2004:98) argumenteer dat die genesingsverhaal doelbewus teen die agtergrond van die Sabbat geskets word ten einde uiteindelik uit te loop op die strydgesprek in die volgende gedeelte. Juis om hierdie rede moet die genesingsverhaal saam met die volgende gedeelte gelees word (Kyk Brown 1966:215-217). In hierdie gedeelte begin die spanning tussen die Jode en Jesus verdere momentum optel. Die saak waaroor dit gaan is die oortreding van die Sabbat en die identiteit van Jesus.

Joh 5:10-13

Ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ τεθεραπευμένῳ, Σάββατόν ἐστιν, καὶ οὐκ ἔξεστίν σοι ἄραι τὸν κράβαττόν σου. 11 ὁ δὲ ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Ὁ ποιήσας με ὑγιῆ ἐκείνός μοι εἶπεν, Ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει. 12 ἠρώτησαν αὐτόν, Τίς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ εἰπὼν σοι, Ἄρον καὶ περιπάτει; 13 ὁ δὲ ἰαθεὶς οὐκ ἤδει τίς ἐστιν, ὁ γὰρ Ἰησοῦς ἐξένευσεν ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ.²⁴¹

In Johannes 5:10 beweeg die narratief dan na 'n nuwe scenario. Die Jode as antagoniste word onmiddellik in 5:10 aan die woord gestel waar hulle die man ondervra. Die karakter van die man wat nou deur die Jode ondervra word, word aangebied as een wat genees is (τεθεραπευμένῳ). Daarmee gee die verteller te kenne dat die genesingshandeling van Jesus (protagonis) inderdaad suksesvol was en dat dit selfs deur

²⁴¹ Vertaling: "Dit was 'n sabbatdag. ¹⁰Die Jode sê toe vir die man wat genees is: "Dit is 'n sabbatdag; jy mag nie jou goed dra nie." ¹¹Maar hy antwoord hulle: "Die man wat my gesond gemaak het, het vir my gesê: Tel jou goed op en loop." ¹²Hulle vra hom toe: "Wie is die man wat vir jou gesê het: Tel jou goed op en loop?" ¹³Die man wat gesond geword het, het egter nie geweet wie dit was nie, want Jesus het ongemerk weggegaan omdat daar 'n klomp mense op die plek was."



die antagoniste (οἱ Ἰουδαῖοι)²⁴² so waargeneem word. Die Jode (antagoniste) kla die man aan dat hy die Sabbatswet oortree deur sy slaapmat te dra (Eks. 20:8-11²⁴³; Jer. 17:19-27²⁴⁴).²⁴⁵ Die leser beseft op hierdie punt dat die genesingsnarratief nie 'n doel opsigself is nie. Die genesingsnarratief is gekonstrueer om uit te loop op 'n ander saak, naamlik die Sabbat-motief en die gevolglike konflik tussen Jesus en die Jode en uiteindelik die openbaring van Jesus se identiteit (Brown 1971:210).²⁴⁶ Volgens die *Mishnah, Shabbath 7:2* mag 'n objek nie van een plek na 'n ander gedra word op 'n Sabbat nie (Barrett (1978:254). Dit is dus verstaanbaar dat die Jode onmiddellik die oortreding van die man sou raaksien.

Daar is heelwat ironie in hierdie gedeelte: Vir die leser is dit ironies dat die Jode nie beseft wat rondom die genesing en restourasie van die man plaasgevind het nie. Hulle dra duidelik geen kennis daarvan nie, en vertoon nie die nodige insig nie.²⁴⁷ Die onsensitiewe reaksie aan die kant van die Jode, distansieer die leser van die Jode (Salier 2004:97). Dit is verder ook ironies dat die geneesde man nie die identiteit van sy geneesheer ken nie (Witherington 1995:138). In Johannes speel kennis en geloof 'n belangrike rol. Die wat Jesus nie ken nie, is die wat nie glo nie en ook nie Vader ken nie

²⁴² Die term οἱ Ἰουδαῖοι word deurlopend in die evangelie aangewend in kontekste waar hulle as opponente van Jesus aangebied word. Sien Newman en Nida (1980:148).

²⁴³ Eksodus 10:8-11:⁸“Sorg dat jy die sabbatdag heilig hou. ⁹Ses dae moet jy werk en alles doen wat jy moet, ¹⁰maar die sewende dag is die sabbat van die Here jou God. Dan mag jy geen werk doen nie, nie jy of jou seun of jou dogter of die man of vrou wat vir jou werk, of enige dier van jou of die vreemdeling by jou nie. ¹¹Die Here het in ses dae die hemel en alles daarin gemaak, die aarde en alles daarop, die see en alles daarin. Op die sewende dag het Hy gerus, en daarom het die Here dit as gereelde rusdag geheilig.

²⁴⁴ Jeremia 17:19-22:¹⁹Die Here het vir my gesê: Gaan staan in die Volkspoort waardeur die konings van Juda in- en uitgaan, en ook in al die ander poorte van Jerusalem ²⁰en sê: Hoor die woord van die Here, konings van Juda en al die mense van Juda en al die inwoners van Jerusalem wat deur hierdie poorte gaan! ²¹So sê die Here: Pas op! Julle lewens is op die spel! Moet niks op die sabbatdag dra en deur die poorte van Jerusalem bring nie, ²²moet niks uit julle huise bring op die sabbatdag nie, moet geen werk doen nie. Hou die sabbatdag heilig soos Ek julle voorvaders beveel het.

²⁴⁵ Malina en Rohrbaugh (1998:112) wys op die interessante feit dat die Sabbat die weeklikse viering van die jaarlikse paasfees was: “The Sabbath was a weekly replication of the annual Passover that celebrated Israel’s status as free persons, now devoted to the service of their liberator God. Daarom moes Israëliete op die Sabbat vry wees van enige werk, vry om God te dien. Met die dat die man sy mat rondra onheilighy die Sabbat. Dit is eintlik ironies want Jesus het hom vry gemaak van 'n lewe van gebondenheid. Hy is nou nie meer 'n slaaf van siekte sonder lewensmoontlikhede nie, maar 'n vry mens met lewensmoontlikhede.

²⁴⁶ Culpepper (1993:205) argumenteer dat die konflik tussen die Jode en Jesus in die eerste vier hoofstukke nie so prominent na vore gekom het nie. Hier van hoofstuk vyf af word die konflik gevestig en in die loop van die evangelie geïntensiveer.

²⁴⁷ Sien Beasley-Murray (1987:74)



(vgl. 1:26; 7:28-29; 8:19, 55; 10:4-5,14; 14:7; 15:21; 16:3; 17:3). Hulle is die wat in werklikheid in 'n geestelike bestaanstoestand van dood verkeer (5:24). In 17:3 word kennis aangaande wie Jesus Christus is en wie God is wat hom gestuur het, direk met die ewige lewe (soteriologie) verbind: ³αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Barrett (1978:255) vergelyk hierdie narratief met die genesingsnarratief in Johannes 9, en argumenteer dat geloof in hierdie betrokke genesingsnarratief nie so 'n belangrike rol gespeel het nie.

4.2.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:14-15

Die Griekse konstruksie μετὰ ταῦτα dui op 'n breuk in die teks. Ons het hier dan ook te doen met ruimteverwysing. Die toneel word geskets waar Jesus en die geneesde man in die ruimte van die tempel ontmoet.

Joh 5:14-15

14 μετὰ ταῦτα εὕρισκει αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἴδε ὑγιὴς γέγονας, μηκέτι ἀμάρτανε, ἵνα μὴ χειρόν σοί τι γένηται. 15 ἀπήλθεν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀνήγγειλεν τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ ποιήσας αὐτὸν ὑγιῆ. ²⁴⁸

'n Ruk daarna (μετὰ ταῦτα) het Jesus die man in die tempel (ἐν τῷ ἱερῷ)²⁴⁹ gevind (εὕρισκει).²⁵⁰ *Die vraag is waarom beide Jesus en die man deur die verteller op die toneel van die tempel geposisioneer word?*²⁵¹ 'n Moontlike verklaring kan gevind word

²⁴⁸Vertaling: ¹⁴Later kry Jesus hom in die tempel en sê vir hom: “Kyk, jy is nou gesond. Moet nou nie meer sonde doen nie, sodat daar nie iets ergers met jou gebeur nie.”¹⁵Die man het vir die Jode gaan vertel dat dit Jesus is wat hom gesond gemaak het.

²⁴⁹ Carson (1991:245) meen dat dit êrens naby aan die onmiddellike tempel-grens was, net suid van die Betesda poele.

²⁵⁰ Ridderbos (1997:188) sê “But though Jesus had gone his way, he was not finished talking with the healed man.”

²⁵¹ Daar kon geen kommentaar gevind word wat hierdie vraag bevredigend beantwoord het nie. Sien egter Freedman (1992:ad loc) in *The Anchor Bible Dictionary*, onder reinheid en onreinheid: “**The ḥattā’t Sacrifice.** The ḥattā’t (purification offering) purifies various sancta (altars and sanctuary rooms) from impurity (Exod 29:36; Lev 8:15; cf. Ezek 43:20–23; 45:18). The pollution it removes derives from either the more serious permitted impurities (lochia and abnormal sexual discharges, Lev 12:6–8; 15:14–15, 29–30; ṣāra’at in persons, 14:19, 31; corpse contamination of a priest in Ezekiel, 44:27), or from sinful situations (the mismanagement of permitted impurities, inadvertent corpse contamination of a Nazirite, and inadvertent and intentional sins; on these see below). The sacrifice is also used in



in die genesing van die melaatse man in Markus 1:40-45. Nadat Jesus die melaatse man genees het, het hy vir hom uitdruklik gesê om vir niemand iets te sê nie maar homself vir die priester te gaan wys en die offers te bring wat Moses voorgeskryf het. Dit sal vir die mense die bewys wees dat hy rein geword het (Morris 1995:272; Laney 1992:112). Dalk speel dieselfde proses hier af. Die lam man kon vir 38 jaar nie in die ruimte van die tempel offers bring nie. Daarom kon hy ook nog nooit rein verklaar word nie. Nou is dit nie man se kans om deur die sosiaal-religieuse sisteem as rein erken te word. Volgens Köstenberger (2004:182) is die man nie daar om te offer nie, maar drentel hy net in die omgewing van die tempel rond (vgl. ook Carson 1991:245; Brown 1966:208).

Jesus sê toe vir die man: “Kyk, jy is nou gesond” (Ἴδε ὑγιῆς γέγονας). Die perfektum (ὑγιῆς γέγονας) dui op die man se “continual state of well-being” (Köstenberger 2004:182). En dan sê Hy die interessante: “Moet nou nie meer sonde doen nie (μηκέτι ἀμάρτανε), sodat daar nie iets erger/baie slegter²⁵² met jou gebeur nie (ὡνα μὴ χεῖρόν σοί τι γένηται).”²⁵³

dedicating the burnt offering altar (see below). These impure conditions or sins pollute the sancta from a distance; impure persons or transgressors need not be in the sanctuary precincts to cause the pollution. **Delaying Purification.** Delay of purification from permitted impurities exacerbates the effect of an impurity. This is considered sinful and is consequently penalized. Those who contract pollution from impure objects, animal carcasses, or from human impurities including a corpse, and find out about it or remember it after the period prescribed for purification has passed need to bring a *ḥattāʾt* sacrifice, presumably in addition to their required ablutions (Lev 5:2–3; cf. vv 1–13). The requirement for a *ḥattāʾt* shows the sanctuary has been polluted. Corpse-contaminated persons who do not purify pollute the sanctuary and will suffer *kārēt* “cutting-off” (premature death or extinction of progeny; Num 19:13, 20; see Wold 1978). The verses in Numbers 19 are talking of conscious avoidance of purification while those in Leviticus 5 are talking of an inadvertent lapse. Hence, attitude determines the type of penalty assessed. See also Lev 17:15–16; cf. 15:31.”

²⁵² Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit onder subdomain **88.107** soos volg: χεῖρον, ον: comparative of κακός—‘worse, very bad.’

²⁵³ Jesus se uitspraak kan minstens op twee wyses geïnterpreteer word. Ridderbos (1997:189) meen dat μηκέτι ἀμάρτανε in die *Praesens imperfectum aktief* staan met die gevolglike betekenis van “Do not continue what you are doing, in this case, sinning.” Dit veronderstel dat die man besig is om te sondig en daarmee moet ophou, naamlik dat hy in terme van Johannes se sonde-teologie vanweë sy ongelooft in 'n sondige bestaanstoestand leef (vgl. 5:18-29). Myns insiens staan ἀμάρτανε in die *Praesens Imperatief Aktief*. Dit sou beteken dat die “stop om verder te sondig” na die sonde verwys wat in die teks self voorkom naamlik die dra van die mat en die gevolglike oortreding van die Sabbat. Die implikasie daarvan is dat Jesus die man dalk hier oproep om binne die grense van die sosiaal-religieuse struktuur van die dag optimaal te funksioneer. Jesus het gekom om lewe te gee (5:21) en word nie beperk deur Sabbatswette nie aangesien hy die vervulling van die wet is (Ridderbos 1997:261). Maar dit is tog interessant om daarop te let dat Jesus met die genesing van die melaatse man (Mark 1:40-45) self die Joodse wet oortree, deur aan die man te raak. Maar nadat hy hom genees het, gee hy hom die opdrag om vir niemand iets daarvan te vertel nie, maar onmiddellik homself vir die priester te gaan wys



EKSKURSIE: Die verband tussen sonde en siekte

In die genesingsverhale (vgl. Joh 5:1-9 en veral Joh 9:1-41) speel die begrip sonde 'n belangrike rol. Dit is belangrik dat daar duidelikheid verkry word oor die verband tussen siekte en sonde soos die Jode in Jesus se tyd dit verstaan het, asook hoe die Johannesevangelie sonde (her)definieer. Sonde (Ou Testament) hang nou saam met die verbreking van die wet of die wil van God. Sonde en siekte (of lyding) word in die Ou-Testamentiese teologiese denke aan mekaar verbind. In die evangelie word daar dikwels verwys na die wet, Moses en die geskrifte. Daar is deurgaans 'n duidelike spanning tussen die Joodse siening van die wet en Jesus se optrede wat as sonde tipeer word.²⁵⁴ Jesus re-interpreteer die wet en die geskrifte. Daarom is dit belangrik om kortliks te verduidelik hoe sonde verstaan is in Ou-Testamentiese denke en hoe dit met siekte in verband staan. Daarna sal daar gekyk word hoe Jesus die wet en die geskrifte re-interpreteer. In hierdie gedeelte gaan daar deduktief te werk gegaan word in die sin dat daar vanaf die algemene na die besondere beweeg gaan word. In die eerste plek gaan daar vanuit 'n algemene perspektief na die begrip sonde gekyk word soos dit in teologiese woordeboeke uiteengesit is. In die tweede plek gaan daar gefokus word op die begrip sonde (en hoe dit geïnterpreteer word) in die evangelie volgens Johannes.

en die nodige offers te bring wat Moses voorgeskryf het, sodat dit vir die mense die bewys kan wees dat hy werklik genees of herstel is. Jesus sê met ander woorde vir die melaatse man dat hy effektief binne die grense van die sosiaal-religieuse konvensies moet funksioneer. In plaas daarvan om reguit na mense te hardloop en net aan te gaan met 'n normale lewe, moet hy eers na die sentrum van die sosiaal-religieuse sisteem gaan. *Myns insiens verseker dit net die holistiese genesing en heelwording van die sieke.* Indien diegene wat so pas genees is teen die sosiaal-religieuse sisteem sou inbeweeg en by implikasie volgens hulle sou sondig, sou die verteenwoordigers daarvan hulle nie as rein of heel beskou het nie en hulle uitgeban het uit die binnekring (vgl. Joh 9:34). Indien so 'n individu uitgeban sou word omdat hy in Jesus glo, sou hy in die oë van Jesus nie sondig nie, maar wel in die oë van die Jode, en dus in die nuwe familie of groep van Jesus opgeneem word. Maar indien die man Jesus sou verraai, sou hy in die oë van Jesus in 'n sondige bestaanstoestand bly (5:24), maar in die oë van die Jode as verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem, nie sondig nie. *Vanuit die verteller se perspektief, word sonde in die evangelie dus vanuit 'n Christologiese perspektief gedefinieer.* In die huidige teks onder oë, breek Jesus in hierdie konteks self die Joodse interpretasie van die Sabbatswet, maar moedig hy dalk die man aan om homself te hou by die wette sodat sy oorlewing in die sisteem gewaarborg kan word. Dit wil immers nie voorkom of die man deel word van die Jesus-groep nie. Die man moet daarom oorleef binne die sosiaal-religieuse sisteem van die Jode. Hoe oorleef mens in so 'n sisteem? Deur volgens hulle standarde rein te leef en nie te sondig nie. Indien hy volgens die Jode sou aanhou sondig en ander wette oortree, soos die dra van die mat, mag hy selfs sterf of fisiese straf ondergaan. Jesus het niks teen die wet opsigself gehad nie. Hy het 'n probleem gehad met die eksterne fokus wat die internalisering van die wet gesmoor het en mense in die proses gemarginaliseer het. Hy het immers die man se verlore lewensmoontlikhede en sy gebrokenheid gerestoureer. Die man is nou nie meer vasgevang in die greep van siekte en kliniese sosiaal-religieuse wette wat sy lewensmoontlikhede beperk nie. Nou kan hy as vry mens binne die sosiaal-religieuse wêreld rondbeweeg met die gevolglike lewensmoontlikhede wat dit bied. Indien hy volgens die Jode sou sondig, sou hierdie vryheid verlore gaan indien die sosiaal-religieuse sisteem erger beperkinge op hom plaas. Maar aan die ander kant kan Jesus se woorde ook geïnterpreteer word as synde 'n waarskuwing om nie meer vanuit die skrywer se gesigspunt Christologies gesproke te sondig nie, met ander woorde, om nou as volgeling van Jesus en te leef.

²⁵⁴ Culpepper (1993:205) argumenteer dat die konflik tussen die Jode en Jesus in die eerste vier hoofstukke nie so prominent na vore gekom het nie. *Hier van hoofstuk vyf af word die konflik gevestig en in die loop van die evangelie geïntensiveer.*



1. *Ou-Testamentiese Teologie*

1.1. *Die Intrinsieke sondige aard van die mens*

In verskeie Hebreeuse genres word daar 'n sterk onderskeid gemaak tussen “sondaars/onregverdiges” en “regverdiges”. Dit is veral te vinde in die wysheidsliteratuur en die profetiese literatuur. Sonde en sondaars verswak of korrupteer die morele stabiliteit van die samelewing, en bewerkstellig 'n fundamentele breuk in relasie tussen God en mens en mense onderling. Volgens die vroeë Joodse denke is die mensdom onrein en sondig van geboorte af, veral in die lig van die Israelitiese kultus (Freedman 1992:*ad loc*).²⁵⁵ So merk die Psalmskrywer in Psalm 51:7 op: “Kyk, in ongeregtigheid is ek gebore, en in sonde het my moeder my ontvang. So ook in Job 15:14: “Wat is die mens, dat hy rein sou wees? En hy wat uit 'n vrou gebore is, dat hy regverdig sou wees?”²⁵⁶ Dit is onwaarskynlik dat die intrinsieke sondige aard van die menslikheid aan die handewerk van God toegeskryf is.²⁵⁷ Die Ou-Testamentiese teoloë het daarom die mens verantwoordelik gehou vir hulle sondes. In die Joodse konteks kan daar onderskei word tussen “kultiese sondes” en “eties-morele sonde.” Binne die Westerse denke figureer die “eties-morele sondes” soos ongehoorsaamheid, rebellie, dislojaliteit ens dies meer. Die “kultiese sondes” is 'n vreemde konsep vir die Westerse denke. Freedman (1992:*ad loc*) merk op:

This is the Israelite conception of sin as cultic trespass, ritual impurity, sacrilege, and inadvertent sin. As with ancient Mesopotamian religious texts, the distinction in Israelite literature between sin as ethical-moral and sin as cultic-ritual is often difficult to specify. Cultic sins, like moral sins, were counted as grave offenses against the deity: similar punishments (including death) were exacted for both, and similar expiatory sacrifices were mandated for cultic and moral sins alike.²⁵⁸

(Freedman 1992:*ad loc*)

Sondige, onrein individue is beskou as “in 'n staat van onreinheid.”²⁵⁹ In die Israelitiese denke is daar 'n duidelike onderskeid tussen profaan en sakraal. Die Israelitiese verstaan van kultiese sonde en rituele

²⁵⁵ Freedman (1992:*ad loc*) merk op: “Levitical law and perhaps even earlier ritual customs stipulated mandatory expiatory sacrifices for the defilement of the woman incurred during parturition (Lev 12); every newborn, to that extent, had come into contact with impurity at birth, and hence had a sinful beginning. Biblical assertions about intrinsically sinful human character, such as those found in Ps 58:4—Eng 58:3 and Isa 48:8, are consistent with the explicit arguments in Job.”

²⁵⁶ Job 25:4: “Hoe sou dan 'n mens regverdig wees by God? En hoe sou hy rein wees wat uit 'n vrou gebore is?”

²⁵⁷ Freedman (1992:*ad loc*) merk op: “...they stopped short of the claim that God personally endowed them with sinful tendencies.”

²⁵⁸ Freedman (1992:*ad loc*) merk op: “Furthermore, in many cases it did not matter whether the sin/guilt were committed/incurred intentionally or unintentionally: the consequences, including death, would be the same.”

²⁵⁹ In die Joodse kultiese denke oor sonde en onreinheid kon 'n mens in 'n staat van onreinheid verkeer, nie uit eie oortrding nie maar gewoon net 'n liggaamlike funksie soos bloedvloeiing. Freedman (1992:*ad loc*) sê: “In the examples from Num 19:20 and Lev 15:16–31, the sanctuary is said to be “defiled”



onreinheid word uiteengesit in die Priesterlike gedeeltes in die Pentateug, Esegïel, die Psalms en ander profetiese boeke.

1.2. Die effek van sonde

Oortredinge teen die heiligheid van God deur een individu kan die hele land besoedel en onrein maak en die toorn van God laat ontvlam.²⁶⁰ Dit is binne hierdie raamwerk waar daar geglo is dat indien die tempel ontheilig word en die land besoedel word, dan maak dit die ganse nasie ontvanklik vir **siekte, beserings en direkte straf van God** (Freedman 1992:*ad loc*). Die kultiese sisteem met die offers en rituele is ontwerp om hierdie negatiewe elemente teen te werk.

Freedman (1992:*ad loc*) wys op talle rituele tekste waarin die sieke 'n lang lys van potensieële relevante oortredinge bely. *Siekte en lyding is gekoppel aan sonde*. Toorn (1985:94-99; 67-87) sê: "In both Mesopotamian and Israelite thought, illness was sometimes thought to be related to unintentional or secret sin."²⁶¹

Siekte en ander vorme van lyding is dikwels gekoppel aan die sondes van die vaders: Freedman (1992:*ad loc*): "The importance for Israelite theology is that sin (guilt, punishment) would accumulate if not expiated and forgiven: it might be visited upon an individual later in life, or upon a subsequent generation."²⁶² In die lig hiervan is dit interessant om daarop te let dat Jesus telkens vir mense tydens genesingshandelinge sê dat hulle sondes vergewe is, of nie meer moet sondig nie (Joh 5:14).

1.3. Sonde vervreem mens van Skepper en die skepping

Die Priesterlike Literatuur in die Ou Testament het sonde gekoppel aan die skending van die heiligheid van God en die oortreding van die kosmiese orde.²⁶³ Sonde, soos reeds genoem, korrupteer die verhouding tussen God en mens en mense onderling. Uiteindelik het sonde 'n effek op die ganse gemeenskap of land.²⁶⁴ Die mens word in Ou-Testamentiese denke direk verantwoordelik gehou vir sy optrede. Daarom sê Freedman (1992:*ad loc*): "Stated thus, sin is "comprehended as a *conscious and responsible act*, by which man rebelled against the unconditional authority of God in order to decide for himself what way he should take, and to make God's gifts serve his own ego." Binne hierdie kategoriese denkraamwerk is dit duidelik waarom sonde as rebellie teen God beskou is wat mense van

by the impure/guilty Israelite because ritual impurity from unatoned guilt is viewed as an aerial contaminant, mystically settling down over the community to pollute it, and most heinously, it comes into contact with the residence and property of God."

²⁶⁰ Sien Num 35:33; Jer 3:1-2, 9; Jes 24:5; Ps 106:38.

²⁶¹ Milgrom (1976b: 76-80) merk op: "In the guilt incurred through unintentional sin was of equal theological significance since it might have adverse consequences even for the community." Sien Freedman (1992:*ad loc*).

²⁶² Sien Jer 31:29; Eseg 18:2.

²⁶³ Sien Neyrey (1991:271vv).

²⁶⁴ Freedman (1992: *ad loc*): "Sin ruptured the relationship between the creator and the creature, and set in motion a series of consequences which, if unchecked, would eventuate in the "death" of the individual sinner."



mekaar vervreem, van die aarde en sy diere, en die mens van sy Skepper vervreem.²⁶⁵ God word beskou as die Skeppergod (Joh 1:2-3). As Skeppergod is Hy die bron van lewe. *Sonde word verbind met lewe in die sin dat sonde lewe wegvat. Blindheid of siekte neem lewe weg. Op hierdie manier word siekte met sonde verbind. Siekte neem iets van die lewe wat God geskep het weg. God is die God van lewe en waar daar nie lewe is nie daar het God hom in 'n sekere sin nie aanwesig nie. God kan hom onttrek as die mens sonde doen en daarom kan die mens die gebrek van sy sig of bene ensovoorts, ervaar. Siekte (en sonde) vat nie net biologiese lewensmoontlikhede weg nie, maar veral ook sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede weg.*

1.4. Die vergewing van sondes

Die sondaar dra die skuld van sy oortredinge saam met hom totdat die gewig daarvan verwyder word deur kultiese rites en Goddelike vergifnis. Intussen kan die sondaar verwag dat siekte en ander vorme van lyding op hom sal bly (Ps. 102; 107:17–18).²⁶⁶; Israelitiese teoloë het in sekere periodes sonde en lyding so naby verbind dat sonde sonder lyding ondenkbaar was (vgl. Job; Joh 9:2).²⁶⁷ Belydenis en bekering met die gepaardgaande kultiese rituele het hoop verleen op die herstel van die gebroke verhouding tussen God en mens.²⁶⁸ Die vergewing van sondes het 'n baie belangrike rol gespeel in Israelitiese geloofsdenke. In die denke van Israel het sonde 'n verbreekte of gekorrupteerde verhouding tussen die sondaar en God beteken. Die hoop op herstelde verhoudings was een van die belangrikste motiewe in Israelitiese geloofsdenke. Freedman (1991:*ad loc*) sê:

[T]he hope of restored relationship with God found an equally important place in the Hebrew Bible. One Israelite poet's expression of this confidence in the *Miserere* (Psalm 51) provides a supreme and elegant display of such faith. On a national scale, even though punishment of sin should result in expulsion from the holy land of Israel, the exiled community could pray and hope for forgiveness and national return (1 Kgs 8:44–53). Nourished in the poems of Israel's psalmists and writing prophets, this promise of forgiven sin formed the basis of hope for permanent national identity which would live on in the hearts of Jewish believers for many centuries.

(Freedman 1991:*ad loc*)

2. Sonde in die Evangelie volgens Johannes

²⁶⁵ Freedman (1992:*ad loc*) sê: “Described in such terms of rebellion and hybris, sin alienates humans from each other, from their earth, from its animal population, and from their Creator.”

²⁶⁶ Sien Seybold (1973).

²⁶⁷ Die dood is dikwels gekoppel as gevolg van die sonde. Sien Num 18:22; 27:3; Deut 24:16; 21:22; 22:26; 2 Kon 14:6; 2 Kron 25:4; Eseg 3:20; 18:4, 20; Amos 9:10). Sien Freedman (1992:*ad loc*).

²⁶⁸ Sien 2 Sam 12:13 en oor die uitstel van straf: 1 Kon 21:28–29.



'n Woordstudie van die begrip sonde (ἀμαρτία) toon aan dat die woord op pregnante wyses in die evangelie gebruik word (Sien 1:29,36²⁶⁹ en 8:12, 21²⁷⁰).²⁷¹ Johannes verduidelik nie die rede waarom die mens in sonde vasgevang is nie. Volgens die Evangelie is die ongelowige mens wesenlik vasgevang in 'n bestaanstoestand van dood (vgl. 5:24). Hierdie bestaanstoestand is een wat gekenmerk word deur 'n lewe wat in die duisternis geleef word (vgl. 1:5; 3:19; 8:12; 12:35 en veral 12:46). Daarom is ongelowiges ook blind vir die leweskeppende lig en lewe wat Jesus bring (vgl. 3:3; 9:41; 12:40). Die primêre aard van die sonde word dus in verhoudingsterme uitgedruk: sonde kom wesenlik neer op 'n gebrekkige of gebroke verhouding met die Vader en die Seun en God se liefde wat die motivering vir die sending van die Seun vorm (vgl. 3:16; 20:30-31).²⁷²

Die begrip en beskrywing van sonde word verbind aan ander teologiese terme soos duisternis, leuen ongelooft en dies meer. Sonde word op 'n paar maniere in die Evangelie uitgedruk:

2.1. Sonde as blindheid en onkunde

Johannes maak veral van twee motiewe gebruik wanneer hy oor sonde praat, naamlik *blindheid* en *onkunde* (Van der Watt 2000a:72). Dit het direkte verband met die begrippe geloof en ongelooft. Iemand wat blind is kan nie sien nie. Daar is 'n bepaalde geestelike realiteit wat net nie vir die ongelowiges sigbaar is nie. Die wat in die donker wandel kan daarom feitlik hoegenaamd nie in Hom glo wat die Vader gestuur het nie. Onkunde staan met ander woorde in die pad van geloof.

Volgens Van der Watt (2000a:72) lê die probleem van sonde in Evangelie nie in die eerste plek by individuele dade (soos vloek of steel) wat gepleeg word nie, maar by die *totale bestaanstoestand* waarin iemand verkeer (vgl. 5:24; Kyk 8:44)..²⁷³ 'n Blinde is blind en dit affekteer sy

²⁶⁹ Joh 1:29: Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει, Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου. Hier word Jesus geskets as die Een wat die sondes van die wêreld wegneem. Dit word dus gekoppel aan Jesus se sending. Volgens Barrett (1978:176) wys dit op die totaliteit van sondes wat Jesus kom wegneem. Volgens Hendrikson (1976:99) is dit die lam wat die sondes wegneem. Vgl Eks 12:13; Jes 53:5, 8, 11, 12).

²⁷⁰ Joh 8:21: Εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς, Ἐγὼ ὑπάγω καὶ ζητήσετέ με, καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἔλθεῖν. Jesus is die lig vir die wêreld. Die wat nie in Hom glo nie is blind en sondig. As Jesus weggaan is dit te laat vir hulle om gered te word. Hulle bly wasgevang in 'n bestaanstoestand van dood en sal sterf in hulle sondes. Sien Ridderbos (1997:299).

²⁷¹ Vir die voorkomste van ἀμαρτία sien Joh 1:29; 8:21,24,34,46; 9:34,41; 15:22,24; 16:8,9; 19:11; 20:23.

²⁷² In 1:9-11 word 'n hooftema van die plot van die Evangelie aangeraak naamlik die verwerping van die Skepper deur die skepsel. Die Vader stuur die Seun, wat self by die skepping betrokke was weer na sy eie eiendom wat Hom nie erken nie en ook nie aanvaar nie. Daar bestaan dus 'n verwydering tussen Skepper en skepsel, 'n wesenlike gebroke verhouding. Juis om hierdie rede kom Jesus as brugbouer om die lewe, genesing, restourasie en rekonsiliasie te bewerkstellig.

²⁷³ Johannes het sy eie simboliese universum. Daarom moet sonde relasioneel met die ander komponente van sy piktorale teoloie in gesprek gebring word. Dit is belangrik dat die verskillende uitsprake in die lig van ander uitsprake gelees word en geïnterpreteer word. So moet die uitspraak in 5:14 in die lig van 5:19-30 gelees word waar daar verwysings na oordeel is. Die besprekings in 9:16, 24, 25, 31, 34 moet in die lig van 8:46v en 9:39-41 gelees word. Die Jode sien Jesus as 'n sondaar aangesien hy volgens hulle maatstawwe onvanpas optree. Jesus bied 'n altrenatiewe perspektief



totale bestaan. Dit is waar die kruks van die saak lê. Geestelike blindheid behels nie die periodieke “struikel en val” episodes in die lewe nie, maar 'n eksistensiële bestaanstoestand waarin die mens verkeer. Dit is geestelike blindheid wat veroorsaak dat die mens nie kan sien/aanvaar/bely/herken dat Jesus die Gestuurde Seun van God is nie. Daarom glo hulle nie in Hom nie en kan hulle ook nie deel kry aan die verlossing binne die familie van God nie. Derhalwe bly hulle in 'n sondige bestaanstoestand vasgekeer wat uiteindelik uitloop op die dood (8:21,24; 9:41).²⁷⁴

Onkunde hang natuurlik saam met die gebrek aan (of weiering van) kennis. In 17:3²⁷⁵ word die ewige lewe beskryf in terme van die *kennis* van God en van sy Seun.²⁷⁶ Binne die familiemetafoer is dit duidelik dat iemand wat die ewige lewe verkry deel het aan die familie van God. Die wat nie deel is van God se familie nie, leef in die duister en voer 'n sondige bestaanswyse. Van der Watt (2000a:74) sê: “Dit gaan dus om 'n bestaanswyse binne 'n groep, waarin jy jou identiteit en selfdefinisie uit daardie groep kry.” Daarom ken en herken familieledes mekaar. Volgens die Evangelie ken die Jode nie die Vader en die Seun nie.²⁷⁷ Die Jode weier om Jesus in *geloof* te aanvaar nie en ontken met ander woorde sy identiteit.²⁷⁸ Die hart van sonde in die Evangelie word dus nie in terme van individuele daede uitgedruk word nie, maar eerder in terme van 'n individu se geloof in Jesus as die gestuurde van God of nie. Die geloof bepaal dan die bestaanstoestand waarin die individu verkeer en die daede wat daaruit sou vortvloei:

aangesien Hy volgens die wil van sy Vader optree (9:31-33). God self beskou Jesus as regverdig. (16:10).

²⁷⁴ Van der Watt (2000a) maak ons bewus van die volgende belangrike waarhede: In die verhaal van die blinde man in hoofstuk 9 word eers sy fisiese en daarna sy geestelike *blindheid* weggeneem (9:35-39; sien ook 12:40). Wat egter belangrik is om raak te sien, is dat die wegneem van sy blindheid nie al is wat gebeur nie – As Jesus vir hom die Seun van die mens wys (9:37), moet hy nog glo (9:38). Dit stem ooreen met sy fisiese genesing waar Jesus modder aan sy oë gesmeer het en hy hom toe self in die Siloambad moes gaan was (9:6-7). Met die genesing van sy geestelike blindheid, sien hy wie Jesus is en kom dan tot geloof en belydenis. In die lig moet die uitspraak teenoor die Fariseërs in 9:41 verstaan word. Hulle beweer dat hulle geestelik sien – met ander woorde, hulle is waar die blinde man was toe Jesus vir hom in 9:37 gesê het, ‘Jy het Hom gesien en sien Hom steeds’. Die erkenning in geloof van daardie feit het die blinde man tot belydenis gebring. Die Fariseërs reageer die teenoorgestelde. Hulle sien Jesus maar glo nie in Hom nie (6:36). Daarom bly hulle sonde staan (ἡ ἀμαρτία ὑμῶν μένει-9:41). So bly hulle dus eintlik blind vir die waarheid (9:39) en kom nie tot geloof in Jesus nie.

²⁷⁵ Joh 17:3: αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν: Vertaling: En dit is die ewige lewe, dat hulle U ken, die enige waaragtige God, en Jesus Christus wat U gestuur het.

²⁷⁶ Dat kennis 'n sentrale rol in die Evangelie speel, blyk uit die gebruik van die woord γινώσκω. Die werkwoord word 57 maal in die Evangelie gebruik, byna 25% van die gebruiksevalle in die Nuwe Testament. Verder kom die woord γνωρίζω slegs drie maal voor.

²⁷⁷ Sien 1:10; 7:26; 8:19,27,28,43,55; 14:17,31; 15:21; 16:3; 17:25; positief 6:69; 10:14,15,38; 14:7; 17:3,7,8.

²⁷⁸ Van der Watt (2000a) wys tereg daarop dat die werkwoord πιστεύω of glo 98 keer in die Evangelie voorkom. Vgl. Joh 1:7,12,50; 2:11,22,23,24; 3:12,15,16,18,36; 4:21,39,41,42,48,50,53; 5:24,38,44,46,47; 6:29,30,35,36,40,47,64,69; 7:5,31,38,39,48; 8:30, 31, 45, 46; 9:18, 35, 36, 38, 10:25, 26,37,38,42; 11:15,25,26,27,40,42,45,48; 12:11,36,37,38,39,42,44,46; 13:19; 14:1,10,11,12,29, 16:9,27,30,31, 17:8,20,21, 19:35, 20:8,25,29,31. Dit maak 40% van die voorkomste in die Nuwe Testament uit. In gedeeltes soos 6:69 is die verband tussen geloof en kennis ook duidelik te bespeur.



- Indien Jesus nie aanvaar word nie, bly die ongelowiges vasgevang in 'n sondige bestaanstoestand.
- Hulle is kinders van die duiwel, slawe van die sonde en leef in die duisternis (8:34).
- Volgens Van der Watt (2000a:75) is dit juis hierdie punt wat Jesus in 8:21,24 beklemtoon as Hy vir die Jode sê dat hulle in hulle sonde gaan sterf.²⁷⁹

2.2. Die Wet en sonde as individuele dade

In 'n Joodse konteks, soos wat in die Evangelie weerspieël word, word daar soos volg oor die wet gedink:

- Die Wet staan sentraal as dit by die vraag oor sonde kom.
- Die Wet bevat die wil van God en formuleer dus wat reg en verkeerd is in God se oë.
- Daarom moet die mens ook hiervolgens optree.
- In en deur die Wet kan die ewige lewe gevind word (5:39).
- Dus kan gesê word dat die Wet 'n heilsfunksie vir die Jode het.

Volgens Van der Watt (2000a:74) word die *wet/skrifte*²⁸⁰ in die Evangelie **geherinterpreteer**:²⁸¹

- Die wet kry nie opsigself 'n negatiewe betekenis nie, maar word steeds beskou as iets wat heenwys na die waarheid.²⁸² In die lig van die koms van Jesus kry dit 'n nuwe funksie – dit *getuig* van en wys heen na Jesus (5:39-40).²⁸³
- Dit gaan daarom nie oor die doen van individuele dade nie maar oor die bestaanstoestand waarin die individu verkeer. Die vraag is dus of die individu weer gebore is en deel is van die nuwe familie van God.

²⁷⁹In die Evangelie is daar twee uiteenlopende soorte families: Die familie van die Satan wat gekenmerk word deur moord, dood, leuen, duisternis teenoor lewe (5:24; 8:44; 10:7,10; 16:2-3; 17:14), liefde vir die duisternis met die gevolg dat hulle dade boos is (3:19-20; 12:35,46), wêreld-gefokus en vleesgebondenheid teenoor die ware hemelse en geestelike sfeer (3:6,31; 5:43-44; 8:15,23; 12:43), haat teenoor liefde (6:71; 7:7; 13:11; 15:18vv), slawerny teenoor vryheid (8:34), leuen teenoor waarheid (8:44), blindheid teenoor (geestelike) visie (9:39-41; 12:40).

²⁸⁰ Die gebruik van νόμον γραφή oorvleuel tot 'n mate in die Evangelie.

²⁸¹ Vergelyk in hierdie verband die voorkomste in 1:17,45; 7:19,23,49,51; 8:5,17; 10:34; 12:34; 15:25; 18:31; 19:7.

²⁸² Volgens Beasley-Murray (1987:108) word daar in hierdie konteks (7:17vv) gesê dat wie ookal vir Jesus navolg en Hom werklik verstaan tot die besef sal kom dat Sy leringe die openbaring van God aan die mens is. Die wet en die profete getuig van en wys heen na Jesus (5:39). Jesus is die kulminering van die hoop uit die verlede.

²⁸³ Joh 5:39-40: “ἐραυνάτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ 40 καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρὸς με ἵνα ζῶν ἔχητε. Vertaling: ³⁹Julle ondersoek die Skrifte, omdat julle meen dat julle daarin die ewige lewe het; en dit is dié wat van My getuig.⁴⁰En julle wil nie na My kom om die lewe te hê nie.



- Op hierdie wyse behou die wet wel nog sy heilsfunksie. Die verskil lê in die feit dat die wet nou nie meer die plek is waar die heil gevind kan word nie. Die wet dien as rigtingwyser na Jesus, die bron van ewige lewe.
- Daarom sien ons dat die ewige lewe nie meer 'in' die Skrifte²⁸⁴ gevind nie, maar by Jesus (5:39-40).²⁸⁵
- Die herinterpretasie van die Wet lei daartoe dat Jesus die nuwe Wetgewer word.²⁸⁶
- Volgens Johannes het die Vader aan die Seun opdragte of be vele (ἐντολή) gegee om uit te voer. Jesus tree dan primêr volgens hierdie opdragte op (10:18; 12:49-50) en gee aan sy dissipels opdragte (13:34; 14:15,21; 15:10,12). Die belangrikste hiervan is dat hulle mekaar moet liefhê. Van der Watt (2000a:75) stel dit so: “Waar die geboorte voorheen uit die Wet uitgegaan het, gaan dit nou uit Jesus uit. By en deur Jesus kan 'n mens dus sien hoe jy moet optree.
- In die Evangelie volgens Johannes gaan dit met ander woorde nie soseer oor mense se individuele wetsoortreding nie maar of hulle Jesus aanvaar of nie.²⁸⁷
- Volgens die evangelie word die mens uit 'n sonde-toestand verlos wanneer Jesus aangeneem word en die individu 'n kind van God word. Die begrip en verstaan van sonde geskied na aanleiding van 'n persoon se posisionering as kind van God of kind van die duiwel (8:44).
- Die individuele daad word eerder gesien as die gevolg van die posisie waarin 'n persoon ten opsigte van God (en Christus) staan.²⁸⁸ Volgens Van der Watt (2000a:76) verklaar Jesus in

²⁸⁴ Sien vir die gebruike van γραφή in die Evangelie: 7:38 – Eseg 47:1-12, Jes 43:19-20; 7:42 – Ps 89:4, Jer 23:5 ens; 10:35 sê dat die skrif nie gebreek kan word nie; 13:18 – Ps 41:9/10; 17:12 – Jes 57:4, Spr 24:22; 19:24 – Ps 22:18/19; 19:28 – Ps 69:21/22, 63:1/2; 19:36 – Ex 12:10,46, Ps 34:20/21, Num 9:12; 19:37. Afgesien van hierdie voorkomste verwys γραφή in 2:22 en 20:9 na die kennis van die dissipels oor die voorspellings dat Jesus sou sterf en opstaan. Afgesien van bogenoemde voorkomste word γραφή op nog net een ander plek gebruik, naamlik 5:39 waar Jesus vir die Jode sê dat hulle die Skrifte ondersoek, maar eintlik getuig die Skrifte van Hom (Van der Watt 2000a:75).

²⁸⁵ Wanneer daar semanties 'noukeurig' met νόμος in die Evangelie gewerk word raak dit duidelik dat die woord meer insluit as net die wette vir die lewe. Die wet en profete getuig oor die komende Messias (1:45). Volgens Van der Watt (2000a:75) word aanhalings uit Psalm 82:6 en 35:19 as aanhalings uit die wet (νόμος) beskryf (10:34 en 15:25 onderskeidelik) en die wet sê (in Ps 89:36-37 of Es 37:25) die Christus bly vir altyd (12:34). Hierdie sake het met ander woorde nie direk met wetsopdragte te doen nie. Dit is dus duidelik dat νόμος breër as net wetsopdragte verstaan moet word aangesien dit ook verwys na die normatiewe geskrifte van die Jode wat oor Jesus getuig.

²⁸⁶ Die verfynde manier waarop hierdie herinterpretasie van die wet gemaak word, kan byvoorbeeld uit die gesprek tussen Jesus en die Jode in hoofstuk 7 gesien word. Jesus verwys na hulle voorneme in 5:18 om hom dood te maak onder andere omdat Hy die sabbat gebreek het. Wat die sabbat betref argumenteer Jesus dit in 7:21-24 so: Die Jode glo dat 'n baba besny moet word op die agste dag, al val dit op 'n Sabbat. Jesus argumenteer dat Hy 'n hele mens (ἄλονον ἄνθρωπον) genees (ὑγιή) op die Sabbat, en daarvoor neem hulle hom kwalik (χολᾶτε). Dit is duidelik dat die Jode nie die gawe van die lewe wat van God kom nie begryp nie. Moses het vir hulle die Wet gegee, maar hulle verstaan dit nie reg nie. Van der Watt (2000a) sê: “**Hulle is op wettiese wyse bekommerd oor die sabbat wat veroorsaak dat hulle verby die Gewer van die lewe kyk.**” Daarom sal Moses hulle aankla (5:45-47) – hulle sit met sy wet in hulle hande en nogtans bly hulle blind.

²⁸⁷ Aan die ander kant het 1 Johannes weer te doen met die kwessie van individuele daad. Sien Kok (2003) vir 'n eksegetiese studie van sonde in 1 Johannes.



3:19-20 dat jou bese dade bewys dat jy die duisternis liever het as die lig, verklaar. God luister aan die ander kant na die wat Sy wil doen (9:31).²⁸⁹ Die Jode wat Jesus wil doodmaak tree op soos hulle vader, die duiwel (8:44) en ken nie die God wat vir Jesus gestuur het nie (15:21) en daarom sal die wêreld die gelowiges haat.²⁹⁰ Aan die ander kant moet die gelowiges mekaar liefhê en op daardie manier wys dat hulle dissipels van Jesus is (13:34-35).

2.3. *Jesus se koms bring die Jode se sonde aan die lig*

Jesus se koms het 'n nuwe kragveld ingelei en sodoende die sonde van die Jode aan die lig gebring.²⁹¹ Jesus bring die skeiding tussen Lig en duisternis (15:24). Die feit dat hulle die Vader en die Seun haat toon aan dat hulle in sonde leef (15:22; 16:3). Van der Watt (2000a:78) sê: “Hul absolute sonde bestaan daarin dat hulle deur die boodskap en optrede van Jesus bewus behoort te word van hul eie verlore toestand, maar nie sover kom nie.” Daar is egter geen verskoning vir die Jode nie wat die Vader en die Skrifte getuig vir Hom (5:31-47). Daarom sal hulle in hul sonde sterf (8:24) op grond van hulle ongeloof. Van der Watt (2000a:78) vat hierdie konsepte treffend saam.

Hieruit kan 'n mens duidelik sien dat sonde primêr in terme van Jesus en sy teenwoordigheid en die gevolglike reaksie op hierdie teenwoordigheid gedefinieer word. Hy stel die alternatief en as iemand nie met Hom wil assosieer nie, stel daardie persoon homself teenoor God – so bly daardie persoon vasgevang in sy sonde. Jesus se teenwoordigheid stel dus mense voor 'n keuse, soos met die blinde man die geval was (9:35vv). Juis om hierdie rede vind die oordeel ook in die persoon van Jesus plaas. Mense moet kies; dit openbaar Jesus aan hulle. Juis hierdie keuse toon waar hulle ten opsigte van Jesus staan. Staan hulle teenoor Hom is hulle in die duisternis en dus veroordeel (12:47-49) – die toorn van God rus dan op hulle, soos 3:36 dit stel.

2.4. Die “profiel” van sondaars in die Evangelie volgens Van der Watt (2000a:80):

- **Die sosiale gevoel en gedrag van sondaars**

²⁸⁸ Daar kom tog enkele verwysings na individuele dade in Johannes voor, byvoorbeeld 5:14 (‘Moenie meer sonde doen nie’ - μηκέτι ἀμάρτανε) ;9:2,3 (Rabbi, wie het gesondig? - ραββί, τις ἥμαρτεν), en 8:11, maar is geensins prominent nie. In die evangelie word die individuele dade eerder gesien as 'n resultaat van die bestaanstoestand waarin die mens verkeer.

²⁸⁹ Joh 9:31: οἴδαμεν ὅτι ἀμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει,

ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ᾗ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῆ τούτου ἀκούει· Vertaling: “Ons weet dat God nie na sondaars luister nie; maar as iemand vir Hom ontsag het en doen wat Hy wil hê, luister God na Hom.”

²⁹⁰ ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομα μου, ὅτι οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντα με.

²⁹¹ Sien 9:41; 15:22,24.



In die Evangelie is daar uitsprake wat handel oor die *sosiale gevoel en gedrag* van sondaars. Hulle word beskryf as mense wat nie die liefde het nie en in die duisternis wandel omdat hulle nie die Lig ken nie (3:20; 9:39-41). Hulle word gekenmerk deur haat teenoor die Vader en die Seun asook die kinders van God (3:20; 15:18vv). Volgens Van der Watt (2000a:80) word dit inderdaad uitgedruk in terme van sosiale uitwerping uit die groep (9:34; 12:42; 16:2) wat selfs uitloop op fisiese vervolging en moord (16:2).²⁹²

- **Die lewensfokus van sondaars**

Daar is ook uitsprake wat die betrokke *lewensfokus* van die sondaars beskryf. Kenmerkend van die sondaar is die liefde vir die self en die liefde vir die wêreld (15:19) en die soek van eie eer (5:44). Dit staan uit die aard van die saak in direkte opposisie met die liefde vir God en die soeke na die eer van God. Vanweë die oordrewe liefde vir die self is daar ook 'n noodwendige marginalisering wat plaasvind tussen mense onderling. In Johannes 9 genees Jesus die blinde man. Maar omdat die Jode in 'n sondige bestaanstoestand verkeer kyk hulle nie na die geneesde man deur die oë van Jesus nie, en so ook nie deur die oë van God nie. Later sal ons sien hoe die man deur Jesus op 'n fisiese vlak genees word maar hoedat sosiale genesing nie plaasvind nie.

- **Die eksistensiële posisie van sondaars**

In die Evangelie word sondaars se *eksistensiële* posisie met verskillende beelde en metafore beskryf. Sondaars is slawe onder heerskappy van die sonde (8:21,24,34-36). Hierdie bestaanstoestand domineer en bepaal hulle gedrag (Van der Watt 2000a:81). Sondaars se eksistensiële posisie word ook in familieterme uitgedruk. Hulle word beskryf as kinders van die duiwel en daarom tree hulle soos hulle vader op. Hulle wandel in die duisternis, doen kwaad en is ongehoorsaam aan God en (3:20-21; 9:39-41). Teenoor die gelowiges wat van “bo” gebore is, is sondaars van “onder” (8:23), waar die vors van hierdie wêreld (12:31; 14:30; 16:11) heers. Hulle is en bly deur hulle menslikheid vasgevang (3:6,31) omdat hulle Hom nie ken nie en nie dieselfde taal praat nie (3:31).

- **Die eskatologiese posisie van sondaars**

In die Evangelie is daar op geen manier onduidelikheid oor die eksistensiële posisie van sondaars nie. Sondaars sal in hulle sondige bestaanstoestand sterf (8:21,24). In Johannese terme beteken dit dat hulle sonder God en sy teenwoordigheid sal wees (Van der Watt 2000a:81). Sondaars is ook erfgename van hulle vader, die heerser van hierdie wêreld en daarom sal dieselfde oordeel hulle tref (12:31; 16:11).

²⁹² In 1 Joh 2:18 lees ons weer hoe die sondige groep die familie van God verlaat. Hulle word dan antichriste genoem omdat hulle hulleself teenoor die waarheid van Christus posisioneer (Van der Watt 2000a:80).



Sondaars verkeer dus in 'n bepaalde verhouding met die duiwel as Vader van die ongelowiges (vgl. 8:44). Hierdie verhouding bepaal die sondaar se lewensoriëntering, gedrag en toekoms.

EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:14-15 (vervolg)

Volgens Carson (1991:245) verbind Jesus die genesing eksplisiet aan die noodsaak na morele reformatie.²⁹³ Verskeie geleerdes meen dat Jesus nie hier sonde en siekte aan mekaar verbind nie, veral in die lig van tekste soos 9:1-3²⁹⁴ en 11:4 (Kyk Köstenberger 2004:182; Witherington 1995:139).²⁹⁵ Bultmann (1971:188) meen dat 5:14 in kontradiksie met 9:2-3 staan. Ridderbos (1997:188-189) meen dat genesing en vergifnis eerder hier op die voorgrond kom en dat sonde en siekte op die agtergrond verdwyn (vgl. Matt 9:2): “Jesus' works of healing do not occur outside of the circle of forgiveness of sin. Rather, they are the outflow of it, proof that in Jesus God reaches out to humankind in it's totality, which means, above all, in its estrangement from God” (Ridderbos 1997:188). In en deur Jesus raak God die vyandig gesinde wêreld aan en maak Hy hulle heel – genees hy die gebroke verhouding tussen Homself en die wêreld. As Jesus dan vir die man sê dat hy nie meer moet sondig nie sê hy daardeur vir hom dat hy nou aangeraak is en dat hy moet beseef wie hom heel gemaak het en in 'n nuwe verhoudingsrealiteit moet leef. Deur nie te weet wie Jesus werklik is nie bring die man egter 'n oordeel oor homself aangesien hy as ongelowige nie die ware identiteit van Jesus beseef nie (Kyk Barrett 1978:255). Ongelowiges verkeer in 'n bestaanstoestand van dood. Indien hy nou vir Jesus vergeet/verloën bly hy ongelowig en is die erger situasie die oordeel wat op ongelowigheid wag (5:22). Köstenberg (2004:182) kom dan tot die gevolgtrekking dat Jesus se woorde “Moenie meer sondig

²⁹³ Carson (1991:246-247) sê dat die Praesens imperatief gewoonlik dringendheid beklemtoon. Volgens hom kan die teks geïnterpreteer word as “ ‘stop sinning’ (thereby assuming the healed man had been sinning all along) rather than ‘don't sin [again]’ (thereby assuming he had committed this particular sin since the fateful rebellion that had earned him the illness).” Hy wys daarop dat dit dalk die korrekte interpretasie kan wees in hierdie geval maar noem ook dat daar te veel grammatikaal uitsonderings om hierdie ‘reël’ klinies toe te pas.

²⁹⁴ Johannes 9:1-3: Terwyl Jesus wegstap, sien Hy 'n man wat van sy geboorte af blind was. ²Sy dissipels vra Hom toe: “Rabbi, deur wie se sonde is dit dat hierdie man blind gebore is: sy eie of sy ouers s'n?”³En Jesus antwoord: “Dit is nie deur sy eie sonde nie en ook nie deur sy ouers s'n nie, maar hy is blind sodat die werke wat God doen, in hom gesien sal kan word.

²⁹⁵ Brown (1971:208) sê byvoorbeeld: “Elsewhere Jesus does not accept the thesis that because a man was sick or suffering, it was a sign that he committed sin (John ix 3; Luke xiii 1-5). Nevertheless, on a more general scale he does indicate a connection between sin and suffering. Sien ook Carson (1991:245-246) en Barrett (1971:255).



nie” waarskynlik verwys na die waarskuwing dat iets ergers nie met hom gebeur nie soos God se ewige oordeel (vgl. ook Barrett 1978:255; Beasley-Murray 1987:74; Schnackenburg 1990: 2.98). Volgens Van der Watt (2000a:76) verwys sonde in Johannes oor die algemeen nie na individuele sondige dae nie maar veral op 'n sondige bestaanstoestand waarin die mens verkeer. Daar kom wel enkele verwysings na individuele dae voor, byvoorbeeld 5:14 (μηκέτι ἀμάρτανε) en 9:2,3 (ραββί, τίς ἥμαρτεν), (8:11), maar dit is die uitsondering. *Die individuele dae word eerder gesien as die gevolg van die posisie waarin 'n persoon ten opsigte van God staan.* Jou bese dae wys dat jy die duisternis liever het as die lig (3:19-20). As Jesus dan vir die man sê dat hy nie meer moet sondig nie sê hy eintlik vir hom dat hy nog vasgevang is in 'n bestaanstoestand van dood. Die man staan nie negatief teenoor Jesus en God soos die Jode nie, maar staan ook nie soos die regeringsamptenaar en sy gesin aan God se kant nie. Die man staan in 'n sekere sin neutraal. In Johannes se kontras-denke tussen lig en duisternis is daar nie 'n grys area nie. In die evangelie is die wat nie glo dat Jesus die Seun van God is nie, vasgevang in 'n bestaanstoestand van dood. In die teks self wil dit nie voorkom of die man die korrekte geloof openbaar wat ons by die regeringsamptenaar tegekom het nie. Intendeel, in sy naïwiteit en sy geestelike blindheid gee hy nog vir Jesus by die Jode aan.²⁹⁶

Jesus het nie net nuwe lewensmoontlikhede kom aanbied nie, maar dit sonder verdienste aan die kant van die man, aan hom geskenk. Die man se ongeloof en sy geestelike blindheid veroorsaak dat hy aanhou sondig wat 'n resultaat is van sy sondige bestaanstoestand.²⁹⁷ In Johannes se teologie is die wat nie in Jesus of sy Vader glo nie, en wat nie Jesus se ware identiteit ken nie, reeds geoordeel en geestelik dood (vgl. 5:24). *Die man het dus sy funksionele sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede terug ontvang maar moontlik sy eskatologiese lewensmoontlikhede verloor.* Die man rapporteer aan die Jode en vertel dat dit Jesus was wat hom genees het en by implikasie vir hom die opdrag gegee het wat tot die sonde, of oortreding van die Sabbatswet gelei het. Daarmee verdwyn hierdie karakter van die toneel af (Ridderbos 1997:189). Al wat oorbly is die konfliktsituasie tussen Jesus en die Jode.

²⁹⁶ Sien Barrett (1978:255).

²⁹⁷ Bultmann (1971: 243) waarsku dat daar nie buite die doel van die narratief beweeg moet word nie: “The reader is clearly not required to pass judgment on the behaviour of the healed man; all interest in him ceases after v. 15.”



4.2.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 5:16-30

Die genesingswonders in Johannes is σημεῖα of tekens wat in diens staan van Johannes se doel met die evangelie, naamlik dat mense kan glo dat Jesus die Messias, die Seun van God is, en deur te glo daarin, die ewige lewe te kan ontvang (vgl. 20:30-31). Die teksgedeeltes wat volg is belangrik aangesien dit die wyse is waarop die betekenis en interpretasie van die σημεῖα geskied. In die teksgedeelte wat volg word Jesus uitgebeeld as die Een wat lewe skenk. Die verband tussen genesing en lewe word in hierdie gedeelte ontwikkel wat uiteindelik 'n belangrike rol gaan speel in die argument van die laaste eksegetiese hoofstuk rondom die opstanding as genesingshandeling. Om hierdie rede is dit noodsaaklik om die diskoerse in die res van Johannes 5 te eksegetiseer.

Eksegetiese studie van Johannes 5:16-18

Die Joodse komplot om Jesus dood te maak

Die frase καὶ διὰ τοῦτο dien as 'n aanduiding dat ons hier met 'n nuwe gedeelte te doen het. Hierdie frase skep ook 'n *inclusio* tussen 5:16 en 5:18 aangesien die frase ook daar voorkom tesame met die herhaling van ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ en ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον.

Groep E: Die Joodse komplot om Jesus dood te maak

1. 16 καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν,
 - a. ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.
 2. 17 ὁ δὲ [Ἰησοῦς] ἀπεκρίνατο αὐτοῖς,
 - a. Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται
 - b. καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι.
 3. 18 διὰ τοῦτο οὖν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνει,
 - a. ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον,
 - b. ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν
 - c. ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ
-



Hiervolgens is dit duidelik dat die kern gedagte in hierdie perikoop sentreer rondom die kwessie van die oortreding van die Sabbat en die gevolglike komplot om Jesus dood te maak. Hierdie scenario is verbind aan die voorafgaande teksgedeeltes in die sin dat die gebeure wat hierin afspeel 'n direkte gevolg van die vorige gebeurtenisse is.

Joh 5:16-18

16 καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον οἱ Ἰουδαῖοι τὸν Ἰησοῦν, ὅτι ταῦτα ἐποίει ἐν σαββάτῳ.
17 ὁ δὲ [Ἰησοῦς] ἀπεκρίνατο αὐτοῖς, Ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι. 18 διὰ τοῦτο οὐν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτείνει, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ.²⁹⁸

Volgens Friberg et al (2000:118)²⁹⁹ het die Jode vyandig teen Jesus te velde getrek (ἐδίωκον),³⁰⁰ op so 'n wyse dat dit tot uitbanning kon lei.³⁰¹ Die rede vir hierdie vyandige gesindheid word gekwalifiseer: Hulle het fel gereageer op die oortreding van die Sabbat, soos ons hierbo reeds bespreek het.³⁰² Jesus het onmiddellik daarop gereageer (5:17) en homself teen hulle verweer³⁰³ met die woorde: Ὁ πατήρ μου ἕως

²⁹⁸ Vertaling: ¹⁶Die Jode het toe teen Jesus te velde getrek omdat Hy dit op 'n Sabbatdag gedoen het. ¹⁷Maar Jesus het Hom teen hulle verweer: "My vader werk tot nou toe, en Ek werk ook." Hieroor het die Jode nog des te meer probeer om Jesus dood te maak: Hy het nie net die Sabbatdag onheilig nie, maar God ook sy eie Vader genoem en Hom so met God gelyk gestel.

²⁹⁹ Friberg, T, Friberg, B & Miller, N F (2000:118).

³⁰⁰ Werkwoord: Imperfektum Indikatief Aktief 3de persoon meervoud van διώκω met die betekenis: "To put to flight, to pursue, by impl. to persecute." Friberg (2000:et al) verklaar die woord soos volg: 'διώκω impf. ἐδίωκον; fut. διώξω; 1aor. ἐδίωξα; pf. pass. ptc. δεδιωγμένος; 1aor. pass. ἐδιώχθη; (1) as making haste *press forward, hasten, run* (figuratively in PH 3.12); (2) of hostile pursuit *persecute* (JN 5.16); *drive out, expel* (MT 23.34); (3) figuratively, as being zealous; for a person *run after, pursue* (LU 17.23); as an earnest striving after something *pursue, follow after, seek after* (1T 6.11. "

³⁰¹ Hendrikson (1976:195) sê: "So intense is the anger of the Jewish authorities when their attention is fixed upon Jesus that they determine in their hearts to persecute him even unto death."

³⁰² Volgens Barrett (1978:256) staan die woord ἔλυεν in 5:18 in die imperfektum met die implikasie dat Jesus se Sabbatsoortreding 'n gewoonte was of dat hy op soek was na maniere om dit te vernietig. Die imperfektum dui op die algemene aard van die oortreding. Freedman (1992:*ad loc*) sê: "In the examples from Num 19:20 and Lev 15:16–31, the sanctuary is said to be "defiled" by the impure/guilty Israelite because ritual impurity from unatoned guilt is viewed as an aerial contaminant, mystically settling down over the community to pollute it, and most heinously, it comes into contact with the residence and property of God (Frymer-Kensky, *WLSGF*, 399–414)."

³⁰³ Die woord ἀπεκρίνατο staan in die Aoristus indikatief medium vorm. Volgens Carson (1991:247) wys Abbott daarop dat hierdie grammatikale vorm legalistiese (legal) ondertone het aangesien dit veral in regsdokumente voorkom. Sien ook vir Witherington (1995:135-136). Hy bespreek die juridiese proses in die antieke Joodse konteks en hoe dit verskil van hedendaagse praktyke. Hy wys daarop dat die



ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι.³⁰⁴ Volgens Beasley-Murray (1987:74) het die Jode in lyn met die skeppingsverhaal geglo dat God op die sewende dag rus (Gen 2:2-3; vgl. *Gen. Rab.* 11.10; Eusebius, *Praeparatio evangelica* 13.12.11, frg. 5; [vgl. Boring, Berger en Colpe 1995:267]).³⁰⁵ Volgens Jesus verstaan die Joodse opponente nie die aard van God se betrokkenheid korrek nie, aangesien God aktief betrokke en werksaam is, selfs op die Sabbat (Malina en Rohrbaugh 1998:112-113; Carson 1991:247-248; Barrett 1978:256; Strack en Billerbeck [1924-1961]:461).³⁰⁶ Haenchen merk op:

Gottes Tätigkeit als physische Schöpfung hat zwar am Sabbat ein Ende gefunden, nicht aber seine moralische Tätigkeit, die sich an Guten und Bösen vollzeit... Nach rabbinischer Exegese verbietet das Sabbatgebot nicht, dass man am Sabbat etwas in seinem Haus herumträgt. Gottes Gehört aber ist die obere und die untere Welt. Darum darf er darin schaffen, ohne mit dem Sabbat in Konflikt zu geraten.

(Haenchen 1980:273)

Jesus verbind ook die genesingsaktiwiteit en Sabbatswerke (ἐργάζομαι) met die gee van lewe – iets wat net God kan doen (5:21; vgl. Gen. 2:7; Deut. 32:39; Job 33:4).³⁰⁷ Hiermee het Jesus Homself met God geassosieer en homself volgens die Jode gelyk

aanklaer en die aangeklagte dikwels in die proses van rolle verander. So het Jesus meer as een maal as aangeklagte die rolle omgeswaai. In so 'n geval word die Jode dan die aangeklagtes wat onder die oordeel van God te staan kom.

³⁰⁴ Volgens Ridderbos (1997:191) bevat 5:17 Jesus se fundamentele antwoord wat die basis word van die ganse diskoers wat in 5:19 begin.

³⁰⁵ Sien Barrett (1978:256) en Carson (1991:247)

³⁰⁶ Witherington (1995:135) sê: “Jesus believed that he with his ministry was bringing out the true intent and meaning of the sabbatical rest, namely, relieving people from their burdens both mental and physical; and thus healing on the Sabbath was carrying out part of the original intent of the Sabbath laws.” Vanuit 'n Johannese perspektief word Jesus dan gesien as die een wat rus gee aan die mensdom – die bron van rus en lewe. Hy is dus die vervulling van die Sabbat. Die mens is immers nie vir die Sabbat gemaak nie maar die Sabbat vir die mens, het Jesus gesê.

³⁰⁷ Beasley-Murray (1987:47) sê: “The signs just narrated indicate that he brings to men no mere *anticipation* of the saving sovereignty of God but its *reality* – life from the dead; and he declares judgment on rejecters of the word of God which the Last Judgment will confirm. Such is the theme of vv 19-30...”



aan God gestel.³⁰⁸ Hy noem ook vir God sy eie Vader ('Ο πατήρ μου), 'n spraakvorm wat nie in die liturgiese gebruike van Israel voorgekom het nie (Beasley-Murray 1987:75; Barrett 1978:256; Köstenberger 2004:185), met uitsondering van etlike Ou Testament tekste soos byvoorbeeld Jer. 3:4, 19;³⁰⁹ Ps. 89:27³¹⁰ (Köstenberger 2004:185). Volgens Bultmann (1971:244) het die Jode die gelykheid met God met onafhanklikheid van God geassosieer. Jesus het egter altyd te kenne gegee dat Hy afhanklik van God is (5:19). Jesus gee iets weer van die besondere unieke verhouding tussen Hom en die Vader.³¹¹ Vir die Jode was dit geensins beskou as die uitdrukking van 'n unieke relasie tussen Jesus en God nie, aangesien Jesus eer vir homself vat. Malina en Rohrbaugh (1998:113) wys tereg daarop: "It is important to recognize that honor derives from one's family, and thus kinship claims are always honor claims (genealogies are a good example). When Jesus claims kinship with God, he is claiming God's honor for himself."³¹² Op hierdie punt intensiveer die Jode se antagonisme teen Jesus. Nie net het Jesus die Sabbat oortree nie, maar het hy volgens hulle homself gelyk aan God gestel en hom so aan godslastering skuldig gemaak – iets wat die doodstraf verdien (Lincoln 2005:198).³¹³ Volgens Ridderbos (1997:191) bevat 5:17 ('Ο πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ γὰρ ἐργάζομαι - "My vader werk tot nou toe, en Ek werk ook.") Jesus se fundamentele antwoord en reaksie op die aanklag van die Jode, wat die basis vorm van die ganse diskoers wat in 5:19 'n aanvang neem (Kyk Köstenberger 2004:184-185).

In dit wat hierop volg word 'n eksegetiese studie van Johannes 5:19-30 onderneem. Culpepper (1993:205) stem met Ridderbos (1997:191) saam en merk op dat Jesus se uitspraak in 5:17 die lens word waardeur die ganse narratief gelees moet word, en beskou dit ook as die oorgang na die diskoers wat in 5:19 begin. In laasgenoemde diskoers word die unieke verhouding tussen die Vader en die Seun

³⁰⁸ Barrett (1978:256) sê: "The καὶ γὰρ of v. 17 places Jesus on a level with God."

³⁰⁹ Jer 3:4: "En nou noem jy My skielik: "My vader..."

³¹⁰ Ps 89:27: "Hy sal My aanroep met die woorde: 'U is my Vader, ...'"

³¹¹ sien Carson (1991:249).

³¹² Sien 5:23: ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα. ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.

³¹³ Sien Hendrikson (1976:194) en Witherington (1995:134).



uitgebeeld.³¹⁴ Die genesingshandeling is 'n σημείον en word in die res van die konteks in perspektief geplaas en belangrike insigte kom na vore wat noodsaaklik is in die beredenering van die tese.

Eksegetiese studie van Johannes 5:19-30

Jesus gee lewe soos God lewe gee

Johannes 5:19 en die voorafgaande teksgedeeltes is onlosmaaklik aan mekaar verbind. Dit word onder andere duidelik uit die verbintenis van 5:19 met 5:17 wat sentreer rondom die verhouding tussen Jesus en God (Köstenberger 2004:185).³¹⁵ Die diskoers in 5:19-20a is baie belangrik ten opsigte van die konstruksie van die ganse Evangelie.³¹⁶ In Johannes 5:31-40 sentreer die diskoers rondom die tema van getuienis aangaande die identiteit van Jesus terwyl 5:41-47 sentreer rondom die tema van geloof en ongeloof.

4.2.6.1. Johannes 5:19-23

In hierdie gedeelte intensiveer Jesus die gedagte wat in 5:17 uitgespreek is naamlik dat Hy werk soos wat die Vader ook nou aan die werk is. Die woordkonstruksie in 5:19, Ἄμην ἀμην, dui op intensivering en koppel die volgende gedeelte met die vorige.³¹⁷ In hierdie gedeelte maak Jesus 'n wesenlike belangrike uitspraak. Hy sê dat hy nie in staat is (οὐ δύναται) om enige iets/niks (οὐδὲν) uit sy eie te doen nie (οὐ δύναται... ἀφ' ἑαυτοῦ),³¹⁸ behalwe (ἐὰν μή) dit wat hy sien (βλέπει)³¹⁹ die vader doen (τὸν πατέρα ποιοῦντα³²⁰). Dan kwalifiseer Jesus dit wat hy so pas gesê het (5:19): Dit wat die Vader doen (ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῆ), dit doen die Seun net so (ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως

³¹⁴ Culpepper (1993:205) merk op dat die Seun die werke wat Hy verrig, doen omdat Hy sy Vader se werke “dupliseer.” Die genesing van die lam man moet dus beskou word as 'n werk wat God self sou verrig “as hy op aarde was”. Daarmee sê Culpepper inderdaad dat Jesus die Woord is wat vlees geword het, die inkarnasie van die Skepper-God self (Joh 1:1vv).

³¹⁵ Barrett (1978:258) argumenteer dat die temas van lewe en oordeel twee van die mees prominente temas in die Evangelie is.

³¹⁶ Sien Ridderbos (1997:191) asook sy inleiding op die Evangelie.

³¹⁷ Hendrikson (1976:198) vertaal hierdie inleidingsformule met: “I must solemnly assure you”.

³¹⁸ Gnllka (1985:41) is korrek as hy opmerk dat die “Einheit des Wirkens von Vater und Sohn” in hierdie gedeelte beklemtoon word en dat “Sein Wirken ist Sichtbarwerden des Wirkens des Vaters. „

³¹⁹Werkwoord: Praesens Subjunktief Aktief.

³²⁰ Werkwoord: Praesens Partisipium Aktief.



ποιεῖ). Volgens Gnilkka (1985:41) is “Die Übereinstimmung von Vater und Sohn wurzelt in dessen Präexistenz.” Schnackenburg (1971:10) meen dat “Die Einheit des Zusammenwirkens von Vater und Sohn ist so gross, dass der Sohn das, was der Vater tut, ‘gleichfalls’ tut. Gemeint ist nicht ein neben- oder nacheinander erfolgendes Wirken in gleicher oder ähnlicher Weise, sondern ein gleichzeitiges, miteinander verbundenes Tun.” Jesus sê dus dat hy die werke van God dupliseer.³²¹ Indien mense na Jesus se werke kyk, sien hulle ook die Vader se werke (Kyk Beasley-Murray 1987:74-75; Morris 1995:277; Borchert 1996:236). Haenchen (1980:275) waarsku egter dat die konsep “Der Sohn kann nichts von sich aus tun, wenn er nicht der Vater etwas tun sieht” nie verstaan moet word as 'n presiese “Spiegelbild” waarvolgens die Seun presies minuut vir minuut doen wat die Vader doen en omgekeerd nie, aangesien dit volgens hom die *vere homo* van Jesus sou aantas.³²²

Köstenberger (2004:186) is myns insiens korrek as hy hierdie verhouding tussen die Vader en die Seun beskou as 'n beeld wat die afhanklikheid van die Seun in verhouding tot sy Vader aandui in die sin dat Jesus in gehoorsaamheid en afhanklikheid optree. Soos 'n goeie Seun wat by sy Vader bepaalde dinge sien, leer en doen - so verteenwoordig Jesus se woorde en optrede dit wat wesenlik in verhouding tot sy Vader geleer is (Kyk Morris 1995:277; Carson 1991:250). Dit plaas Jesus in die ideale posisie om die wil van die Vader te doen en hom te openbaar aan die mensdom (vgl. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο in 1:18).

Jesus kwalifiseer en intensiveer hierdie proses verder (5:20): Jesus sê dat hierdie dinge toegeskryf kan word (ὁ γὰρ) aan die feit dat die Vader die Seun liefhet (πατὴρ φιλεῖ³²³ τὸν υἱὸν) en hom alles (πάντα) wys (δείκνυσιν)³²⁴ wat Hy doen (ποιεῖ). Schnackenburg (1990:2.103) is dus korrek as hy opmerk dat die logika wat lui “dat Jesus die werke doen van die Vader wat hom gestuur het” impliseer dat dit God was

³²¹ Hendrikson (1976:198) praat van “flawless correspondence” en Schnackenburg (1971:130) van “gleichfalls.”

³²² Keener (2003:648) praat van analogie.

³²³ Werkwoord: Praesens Indikatief Aktief van φιλέω.

³²⁴ Werkwoord: Praesens Indikatief Aktief van δείκνυμι. Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit onder sub-domein **28.47** soos volg: **δείκνυμι** or **δεικνύω**; **ὑποδείκνυμι**: to make known the character or significance of something by visual, auditory, gestural, or linguistic means—‘to make known, to demonstrate, to show.’



wat Jesus gelei het om die lam man te genees en aan hom nuwe lewensmoontlikhede te skenk. Hiermee sê Jesus dat Hy en die Vader in 'n nabye of intieme verhouding met mekaar staan (Van der Watt 2000b:272).³²⁵ Jesus hou egter nie daar op nie! Die intensiverende trajek gaan voort (5:20). Jesus sê dat God hom *nog groter werke* as hierdie sal wys (μείζονα τούτων δείξει), met die gevolg dat die Jode verwonderd (θαυμάζητε) sal staan (Schnackenburg 1971:132-133). Dit verwys natuurlik na die gee van lewe en opwekking van mense uit die dood (Hendrikson 1976:199): In 5:21 lees ons: Soos die Vader die dooies (τούς νεκρούς) opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζωοποιεῖ), so (οὕτως) maak die Seun ook lewend (ζωοποιεῖ) wie Hy wil (θέλει). Die gee van lewe is een van die vernaamste take wat God aan Jesus gegee het (Kyk Van der Watt 2000b:272),³²⁶ en ook die tipiese kenmerk van die Skepper-God. Gnlika (1985:42) stem saam: “Die Toten lebendig zu machen, ist nach biblischer Auffassung die Prärogative Gottes.” Op hierdie wyse word die genesingsverhaal as *semeia* ingetrek op die vlak van die UGN, soos hierbo geargumenteer is. Dit is dan ook in hierdie konteks dat die verhaal van die lam man as toonbeeld van 'n lewenssituasie van multidimensionele dood aangewend word om te illustreer hoe Jesus lewe gee, en berei dit die grondgebied voor vir die kulminerende genesingshandeling (of *semeia*) as Jesus self uit die dood uit opstaan. Hiermee word die verband tussen die betrokke genesingsverhaal en die opstanding geskep. Johannes skep dus 'n bepaalde werklikheid of lewenssituasie wat getuig van dood om te illustreer hoe Jesus lewe skep. Deur so 'n betekeniswêreld te skep, slaag die skrywer daarin om die lewe-gewende potensialiteit van die Seun te aksentueer. Uiteindelik word die fisiese of die materiële *semeion* as voorbeeld van Jesus se vermoë om soos die Skepper-God lewe te skep 'n *semeion* wat heenwys na die waarheid dat hy eintlik op geestelike vlak die vermoë het om lewe te skep en lewe te gee.

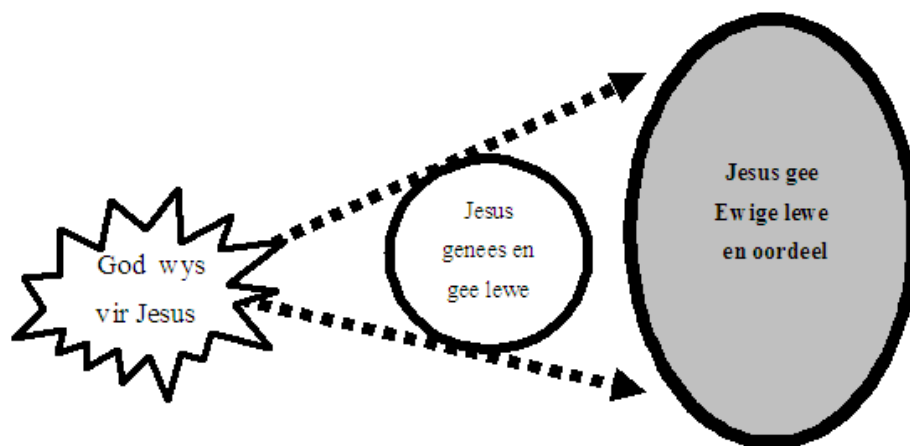
Aan die ander kant van lewe gee, staan oordeel en dood (5:22). Daarom sê Jesus in 5:22: Self veroordeel (κρίνει) die Vader niemand nie (οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ

³²⁵ Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar onder sub-domein **25.33** soos volg: **φιλέω; φιλία, ας f:** to have love or affection for someone or something based on association—‘to love, to have affection for.’ Dit veronderstel 'n liefde wat voortspruit uit 'n nabye verhouding.

³²⁶ Witherington (1995:142) sê: “Part of what the Father has authorized and empowered the Son to do is to give life, to be able to raise the dead – a power early Jews believed was solely in the hands of God.” Sien ook sy bespreking van Jesus as agent wat deur die Vader gestuur is (1995:140-142).

κρίνει οὐδένα), maar het alle oordeel (τὴν κρίσιν πᾶσαν) geheel en al aan die Seun oorgelaat (δέδωκεν τῷ υἱῷ). Ridderbos (1997:8) meen dat Jesus se intieme verbintenis met God direkte implikasies inhou ten opsigte van die *mag oor lewe en oordeel* as uitvloeisel van hierdie verhouding. *Die projeksie van hierdie tipe lewe strek verder as die sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede wat Jesus aan die lam man gegee het.*³²⁷ Die genesingsnarratief en die funksionele lewe wat daaruit voortspruit is maar net die heenwysing na die “groter” eskatologiese lewe wat Jesus aanbied.³²⁸

Grafies kan ons dit soos volg voorstel:



(Figuur 16: God bemagtig die Seun)

Johannes 5:23 sê dan: Om hierdie rede (ἵνα) moet almal (πάντες) die Seun eer (τιμῶσι)³²⁹ net soos (καθὼς) hulle die Vader eer (τιμῶσι τὸν πατέρα) (Kyk Carson 1991:255; Köstenberger 2004:188; Morris 1995:279). Wie nie die Seun eer nie (ὁ μὴ

³²⁷ Carson (1991:359) sê: “The signs attest who Jesus is precisely *because* they point beyond themselves, and even then they do not guarantee insight.” Hy wys op Painter wat argumenteer dat daar verskeie simboliese elemente binne die ‘bron’ (Haenchen se ‘*semeia* bron’) is “[T]hat invite the thoughtful reader to look beyond the raw material.”

³²⁸ Beasley-Murray (1987:76) sê: “This is to be seen in the “greater works” that will be shown to the Son, and that will cause the Jews to marvel. [N]aturally they will also point to the greater realities of the Kingdom of God, which however the Jews will not be able to perceive.”

³²⁹ Werkwoord: Praesens, Subjunktief aktief van τιμάω. Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar die woord onder sub-domein **87.8** soos volg: **τιμάω; δοξάζω**: to attribute high status to someone by honoring—‘to honor, to respect.’



τιμῶν τὸν υἱὸν), eer ook nie (οὐ τιμᾶ) die Vader wat Hom gestuur het nie (πέμψαντα³³⁰ αὐτόν) (Haenchen 1980:277-278). In 5:24 versterk Jesus hierdie argument (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν) en bevestig dat diegene wat Sy woord (τὸν λόγον μου) hoor (ἀκούων) en in Hom glo (πιστεύων) wat vir Jesus gestuur het (τῷ πέμψαντί με) die ewige lewe (ζωὴν αἰώνιον) reeds het (ἔχει)³³¹ en nie geoordeel sal word nie (εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται).³³² Sulke mense het reeds oorgegaan (μεταβέβηκεν)³³³ vanaf/uit die dood (ἐκ τοῦ θανάτου) na/in die lewe (εἰς τὴν ζωὴν).³³⁴ Diegene wat glo, verstaan ook iets van Jesus se identiteit en sy sending. Hulle verstaan dat Jesus deur God gestuur is om die mensdom te bevry van 'n bestaanstoestand van dood deur hulle op te wek (ἐγείρει) tot 'n bestaanstoestand van lewe (ζωήν). Die wat nie glo nie verkeer in die duisternis en dood, terwyl die wat glo in die kollig van die lig wandel as familie van God. Grafies kan ons dit soos volg voorstel:

³³⁰ Werkwoord: Aoristus, Partisipium, Aktief van πέμπω. Louw en Nida verklaar die woord in die semantiese subdomain **15.66** soos volg: **πέμπω**; **ἀποστέλλω**; **ἀπολύω**: to cause someone to depart for a particular purpose—‘to send.’

³³¹ Newman en Nida (1980:158) merk op: “Throughout John’s Gospel there is always a tension between present and future. The believer already experiences in some degree the reality of eternal life which he will fully experience only at the end of time, and the one who refuses to believe is presently under God’s judgement – a judgement which will be fully manifest only at the end of time. This means that just as eternal life is a present reality, so eternal death is also a present reality.” Hierdie spanning word natuurlik duidelik uitgedruk in die volgende vers: “Die tyd kom en dit is nou...”

³³² Barrett (1978:261) sê dat κρίσιν die eskatologiese oordeel insluit: “...κρίσις includes the future judgment, and also the judgment that was in process throughout the ministry of Jesus (and that of the Holy Spirit, 16.8,11).” Haenchen (1980:278) merk op dat: ‘Der Evangelist spricht ja, wie in V.25 deutlich wird, nicht nur von der irdischen Lebenszeit Jesu, sondern er hat die gesamte Jesusbotschaft vor und nach Ostern im Sinn.’

³³³ Werkwoord: Perfektum, Indikatief, Aktief van μεταβαίνω.

³³⁴ Barrett (1978:261) sê: “The believer has already passed out of the world ruled by death and entered the realm of eternal life; that is, his future reward has been anticipated, and is consequently assured to him.”



(Figuur 17: Gelowiges het oorbeweg van uit die dood na die lewe)

Aan die ander kant van lewe staan oordeel en dood. Van der Watt (2000a) verduidelik dat daar in 5:24 'n leidraad gegee word om die metaforiese aard van die ewige lewe te verstaan: Die gelowige beweeg oor van die dood na die lewe (μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν).³³⁵ Die sleutel vir hierdie transito van dood na lewe bestaan in die *hoor* en *glo*. Die wat hoor en glo sal spiritueel begin leef en besef dat hulle eintlik spiritueel dood was. Voorheen was dit gewoon nie moontlik om in 'n lewende verhouding met God te staan nie. Die begrip lewe word dus op hierdie wyse in verband gebring met 'n verhouding met God in die sin dat geloof die sleutel is tot nuwe geestelike lewe en gevolglike lewensmoontlikhede in verhoudingsterme. Daarom is Van der Watt (2000a) reg as hy opmerk:

Death is therefore a metaphorical description of a state of alienation from God. This explains the use of 'judgment' in 5:24 (καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). God protects his own (e.g. 10:29), while those who do not belong to him (are not in a relationship to him) are judged (12:47-48). This is also emphasized in 3:36. Those who do not believe will suffer the consequences of the wrath of God, apart from the fact that they will not see eternal life...

(Van der Watt 2000a: *ad loc*)

³³⁵ Volgens die Ou Testament is God die enigste Een wat lewe en genesing kan bring. Sien Barrett (1978:260); Newman en Nida (1980:155); Brown (1971:218).



Die probleem van die mensdom³³⁶

Krisis: Die Wêreld is vasgevang in 'n doodsbestaan

Net soos wat die verhaal van die lam man 'n toonbeeld van 'n lewenssituasie van krisis, disoriëntasie en dood was, verkeer die ganse wêreld in Johannes ook in 'n geestelike doodsbestaan. Volgens Du Rand (1990:21) is die *Johannese dualisme* 'n opvallende kenmerk van die evangelie. Die Johannese dualisme³³⁷ word volgens Du Rand primêr *soteriologies* en *eties* binne 'n kosmiese raamwerk vertel. So bestaan die werklikheid volgens Johannes minstens uit twee fundamentele dimensies. Aan die een kant is daar die sogenaamde wêreld “van bo” en aan die ander kant die sogenaamde wêreld “van onder” (Du Rand 1990:21). Die wêreld “van bo” (vgl. 1:51; 3:13, 31) is hemelse, heilige, ewige en geestelike dimensie. Die wêreld “van onder” is kwalitatief ondergeskik aan die wêreld “van bo” (6:51, 58, 63; 4:13. Kyk ook 1:11; 6:38-40, 51; 17:6-10). Daar bestaan 'n antitetiese verhouding tussen die wêreld “van onder” en die wêreld “van bo” (7:7). *Die basiese vertrekpunt in die Evangelie is dat die sigbare, tydelike aardse skepping in die mag van die ‘vors van hierdie wêreld’ is en vasgevang is in die dood* (5:24; 1 Joh 3:14). Die Satan word beskou as die vors van hierdie sigbare wêreld. Hy is soos 'n Vader vir sy kinders wat optree soos wat hy optree (8:44).³³⁸ Daarom haat hulle God en sy kinders en ken hulle nie. Die vraag is hoe die

³³⁶ Daar word in hierdie gedeelte veral gesteun op die navorsingsresultate van Van der Watt (2000a:19-31). In hierdie teksgedeelte wat so pas bespreek is, het daar 'n paar belangrike elemente na vore gekom wat bespreek moet word soos: Hoe die Vader die Seun onderrig; Waarom dit nodig is dat gelowiges vanuit die dood na die lewe moet oorbeweeg; Wat is die verband daarmee met Jesus se sending en missie op aarde; Hoe moet die verband tussen genesing en (ewige)lewe uiteindelik verstaan word? In kort kan ons sê dat daar in hierdie gedeelte van die proefskrif ***besin gaan word oor die verband tussen sending, onderrig, genesing en lewe***. In die huidige argument word daar op die gedagtestruktuur van Van der Watt (2000b:296-303) aangaande die sendingmotief ingespeel, en daarom gaan daar nie telkens na hom verwys word nie.

³³⁷ Van der Watt (2000a) kies eerder vir die term kontras as dualisme. Hy argumenteer dat dualisme twee eenhede verteenwoordig wat min of meer op dieselfde vlak teen mekaar kompeteer. Volgens hom is daar in die Johannese teologie nie ruimte vir kompetering op gelyke vlak nie. Die lig oorweldig immers die duisternis en waarheid is kwalitatief meerwaardig teenoor leuen. Daarom kies hy vir die term Kontras in plaas van dualisme. Ek stem saam met Van der Watt dat kontras in hierdie konteks 'n beter begrip is. Indien daar wel van die dualisme gepraat word, veronderstel dit wesenlik dit wat Van der Watt met kontras bedoel.

³³⁸ Kyk Philo in *Spec. Laws* I. onder LX. 332: “These are they who are symbolically called by the law the sons of a harlot. For as mothers who are harlots do not know who is the real father of their children, and cannot register him accurately, but have many, or I might almost say all men, their lovers and associates, the same is the case with those who are ignorant of the one true God. For, inventing a great number whom they falsely call gods, they are blinded as to the most important of all existing things which they ought to have thoroughly learnt, if not alone, at all events as the first and greatest of all things from their earliest childhood; for what can be a more honourable thing to learn than the knowledge of the true and living God?”



mensdom van hierdie doodsbestaan verlos kan word (5:24).³³⁹ Verlossing en lewe kan alleen van 'bo', van die hemelse realiteit af kom. Daarom moet die bron van hierdie kwalitatiewe lewe self kom om die mensdom van sy doodsbestaan te kom verlos.

Transformasie Agent: God skenk (stuur) sy Seun as transformasie agent

In Johannes is dit God alleen wat hierdie verlossing of lewe kan gee (Van der Watt 2000a:18). Juis om hierdie rede is die sending³⁴⁰ van die Seun die sentrale Christologiese motief in die evangelie.³⁴¹ Dit is ook een van die sentrale strukturende pilare waarop die Evangelie gebou is.³⁴² Van der Watt (2000a:30) sê: "The mission is that of the Son by the Father. It is not just a mission, but a mission of a family for the sake of the family, since Jesus came to gather those who belong to the Father (6:37; 17:9-10). Köstenberger (2004:188) merk op dat "Authorized representatives were not unique to Judaism. The Roman *legatus*, for instance, fulfilled a similar role. To this day, the Failure to honor an ambassador is a failure to honor the government that he or she represents." Die Vader stuur die Seun na die wêreld toe (10:36; 11:42) met 'n belangrike doel,³⁴³ naamlik om ewige lewe te gee aan die wat glo (3:16; 6:32). Die sending van die Vader en die missie van die Vader is die basiese motivering en dryfveer van die Seun. Dit is dus duidelik dat God Jesus stuur om die mensdom vanuit 'n bestaanstoestand van dood te reoriënteer na 'n bestaanstoestand van lewe (vgl. 5:24). Hierdie bestaanstoestand lei tot die ganse representasie van realiteit in die sin dat God nou die Vader word en die gelowige deel word van 'n nuwe familie (1:12).

³³⁹ Vgl Van der Watt (2000b:296-303).

³⁴⁰ Vgl. Joh. 5:23, 36, 37; 6:44, 57; 8:16, 18, 42; 10:36; 11:42; 12:49; 17:8, 21, 23, 25; 20:21. Volgens Van der Watt (2000a) is die elemente van die sending in die Evangelie afkomstig uit die sosiale konvensies van die antieke tyd (Joodse sendingpraktyke asook elemente van Grieks-Romeinse praktyke). Bühner (1977); Borgen (1986); Miranda (1977) bespreek die Grieks-Romeinse sendingpraktyke. Witherington (1995:140-141) bespreek die konsep van Agentskap in die Evangelie volgens Johannes. Volgens hom kan die Joodse konsep van agentskap in een sin opgesom word: "A person's Agent is himself" (1995:140): Die agent ontvang volmag om namens die sender sekere take te verrig of boodskappe te lewer; Die agent moet ontvang en behandel word soos wat die sender ontvang sou word; 'n Oortreding teen die agent is beskou as 'n oortreding teen die sender self en 'n positiewe hantering beskou as 'n positiewe hantering van die sender self.

³⁴¹ Waldstein (1990:310-312) hanteer volgens Van der Watt (2000b) die sendingmotief as 'a central view', 'fundamental conception' of 'Leitmotiv'. Sien ook Okure (1988:1, 285); Harvey (1987:239-242); Meeks (1972); van der Merwe (1995).

³⁴² Sien Loader (1989); Van der Watt (1991a:106-117); Gnilka (1994:226-324).

³⁴³ Sien De Boer (1996:97-99); Loader (1989:76-77).



Die volgende elemente is aanwesig in die sending motief:³⁴⁴ Die Seun is die gestuurde Agent; deur die Vader as primêre Sender;³⁴⁵ Die Vader se *primêre motivering* is *liefde* en die *primêre resultaat* moet uiteindelik in die ontvangs van die *lewe* kulmineer (3:16). In 3:16 sien ons dat *liefde die primêre motivering* van die sending van die Seun is. Met hierdie doel stuur God vir Jesus na die sigbare aardse sfeer (14:9-10): Hy moet lewe bring (3:16; 20:30-31). God red mense uit liefde en dit is blote *genade*, 'n geskenk van God aan die mens.³⁴⁶ Daar is met ander woorde geen sprake van verdienste van die mens se kant af nie. Dit is ook waarom die teenwoordigheid van Jesus as oorvloedige genade (1:16-17) beskou kan word. Redding is in hierdie sin dan ook 'n aksie wat deur God geïnisieer is en uitgevoer word binne die konteks van liefde. Dit is ook die geval gewees met die lam man. Hy het genesing en splinternuwe lewensmoontlikhede ontvang, maar niks daarvan verdien nie (Salier 2004:97). As agent van God is die Seun die tussenganger of middelaar tussen die geestelike en die fisiese realiteite. Daarom bemiddel die Seun geestelike realiteite en eienskappe soos liefde, waarheid, lig, lewe, genesing ensovoorts aan die mense hier 'onder'.³⁴⁷

Fisiese (en 'sosiale')³⁴⁸ siekte en dood word beskou as iets wat lewe en gevolglike lewensmoontlikhede van die mens wegneem. Hier bo is geargumenteer dat die skrywer in die aanbidding van die genesingsverhaal 'n toneel uit sy leefwêreld geskets het wat getuig van dood. So verkeer die mensdom ook in 'n bestaanstoestand van dood (5:24). In hierdie sin is gesonde verhoudings en lewensmoontlikhede tussen God en mens nie moontlik nie. Genesing word verbind aan lewe in die sin dat genesing of restourasie die mens in staat stel om te lewe en die kwalitatiewe lewensmoontlikhede

³⁴⁴ Van der Watt (2000a:20) merk op: "Agency in John most probably refers to the Old Testament practice of sending a prophet. The ordinary secular practice of sending someone actually shares the same characteristics."

³⁴⁵ Sien Borgen (1986:67-78). Vergelyk 5:24, 37-38; 8:18, 42; 12:49; 14:24.

³⁴⁶ Carson (1991:253) sê: "Just as he chose one man out of the crowd of ill people by Bethesda (v. 6), so he chooses those to whom he gives life (cf. 15:16)."

³⁴⁷ Hier gaan egter nie in detail ingegaan word op die verskillende temas nie, aangesien daar genoegsame literatuur in hierdie verband bestaan. Van der Watt (2000a) wys op die volgende bronne: Bühner (1977); Miranda (1972, 1977); Nicholson (1983); Loader (1989); Mercer (1990, 1992); Robinson (1985:356ff.); Okure (1988); Waldstein (1990); Van der Merwe (1995:135-247); Thompson (1997:223ff.); Köstenberger (1998); Borgen (1986); Meeks (1972); Ashton (1991:312-317).

³⁴⁸ In die antieke tyd is onreinheid met 'siekte' geassosieer en het dit sosiaal-religieuse implikasies ingehou. Vandag word 'n dowe of blinde nie as onrein of siek beskou nie. In die moderne Westerse denke word daar onderskei tussen die fisiese siekte-toestand van die persoon en sy status as individu. In die antieke Mediterreense konteks is die mens se identiteit gekoppel aan sy siekte-toestand. Indien sy liggaam onrein was, was die ganse persoon onrein. Sien Neyrey et al (1991:67vv; 181vv).



daaraan verbonde te ervaar. Die Seun se vermoë om biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede uit 'n lewenssituasie van dood en uitsigloosheid te skep, illustreer in der waarheid die feit dat hy die vermoë het om eskatologiese (ewige)lewe en die gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God te skep (1:12). As Jesus dan mense genees word dit as die werk van God beskou en iets wat God self sou doen “as Hy persoonlik op aarde was”. God gee aan Jesus, die Seun,³⁴⁹ die mag om die ewige lewe te gee aan die wat aan die Vader behoort (3:31-36; 5:19-23).³⁵⁰ Daar is met ander woorde deurgaans sprake van 'n besondere unieke verhouding³⁵¹ tussen die Vader en die Seun³⁵² (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς - 1:18).³⁵³ Die Seun kan dan ook die Vader openbaar aan die wêreld vanweë die feit dat hy self die Vader gesien het (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε - 1:18; 6:46) en deur Hom onderrig is (7:29; 17:25). Daarom is Hy in die unieke posisie om die Vader te openbaar (ἐκεῖνος ἐξηγήσατο - 1:18; 3:11, 13).³⁵⁴ Die Seun kan as getuie optree aangesien hy weet waar hy vandaan kom (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος - 3:31) en waarheen hy terugkeer (ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω - 8:14).³⁵⁵ Dit is vanweë die feit dat hy van bo af kom dat Jesus as transformasie agent die vermoë het om lewe te gee soos die Skepper-God (1:4).³⁵⁶ In Johannes 7:23 argumenteer Jesus dat die Jode nie die lewe-skeppende realiteit van God erken nie, en so ook nie die leer raaksien wat God aan hom gegee het nie (7:13). Die Jode het dus nie die vermoë om die geestelike waarheid implikasies van die genesingshandeling raak te sien nie aangesien hulle nog nie wedergebore is nie (3:3-

³⁴⁹ Reinhartz (1992:31) merk op dat die terme “Seun van God” en “Seun” veral opduik in kontekste waar daar oor Jesus as agent gepraat word of waar dit oor die Sending van die Seun gaan.

³⁵⁰ Sien Loader (1989:76vv.).

³⁵¹ Sien Van der Merwe (1995:249-254).

³⁵² Käsemann (1968:11) wys daarop dat die eenheid tussen die Vader en die Seun die konteks is waarbinne die sending verstaan moet word. Dit is uit die aard van hierdie eenheid dat die sending moontlik is.

³⁵³ Sien De Jonge (1978:49) asook (1991); Ashton (1991:312-317).

³⁵⁴ Joh 7:29; 8:42; 13:3; 16:27-28, 30.

³⁵⁵ Joh 3:13, 31; 6:38, 50; 8:23. Sien ook vir Davies (1992:174-181) oor die verskil tussen die twee dimensies.

³⁵⁶ Witherington (1995:140) sê: “The son could do nothing beyond the scope of the power and commissioned authority given to him.” In die antieke tyd het die enigste seun van die vader dikwels namens die vader sekere take verrig of namens die vader met ander groepe gekommunikeer. 'n Goeie eervolle seun het presies gedoen wat die vader vir hom gesê het om te doen. 'n Eervolle seun sou niks doen wat die vader hom nie beveel het om te doen nie. Totale gehoorsaamheid aan die vader se opdragte was 'n vereiste vir agentskap (Witherington 1995:140).



ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.). Dit wat uit die vlees gebore is, is vlees en dit wat uit die gees gebore is, is gees (3:6- τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν). Dit is dus alleen binne verhoudingsterme en openbaringsterme wat die geestelike waarheid wat Jesus bring verstaan kan word (1:12; 3:3-6). Deur nie die genesingsverhaal se lewe-skeppende realiteit te erken nie, en nie daardeur gereoriënteer te word nie, bly die Jode vasgevang in 'n doodsbestaan van geestelike blindheid (vgl. 9:40-41; 12:40). Net so word die leser in die gang van die genesingsverhaal gekonfronteer met die lewensbelangrike keuse om die lewe-skeppende vermoë van Jesus en die geestelike implikasies daarvan raak te sien. Hier word die genesingsverhaal dus bykans simbolies aangewend in die sin dat dit heenwys na die dinamika van die groter kosmiese verhaal (Universele Goddelike Narratief) van die Evangelie.

EKSKURSIE: God onderrig die Seun en lei Hom op

In Johannes 7:15 lees ons dat die Jode verwonderd was oor Jesus se insig: πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς;³⁵⁷ Volgens Neyrey (1996:119) is die eer en sosiale status van 'n individu in die antieke tyd bepaal deur wie die leermeester van die persoon was. 'n Geleerde persoon was altyd 'n refleksie van sy leermeester.³⁵⁸ Die opmerking van die Joodse opponente is ironies: Hulle weet nie wie Jesus se leermeester was nie, alhoewel Jesus se kennis aantoon dat Hy 'n belangrike en bekende leermeester moes gehad het. Jesus reageer hierop deur te sê dat sy leermeester die Een is wat hom gestuur het, naamlik God (vgl. 7:16). Daarom soek hy nie sy eie eer nie, maar die eer van sy leermeester, die Een wat hom gestuur het.

Volgens Van der Watt (2000a:22) word die opleiding van Jesus in 5:17-30 soos volg beskryf:

- Die Vader wys vir die Seun sy werke (5:20 – ἔργον³⁵⁹),
- Dit wat Jesus doen (ποιέω) het hy van die Vader geleer (8:28).
- In 5:21 word hierdie werke gedefinieer in terme van die gee van lewe.³⁶⁰

³⁵⁷ Vertaling: Hoe kom Hy aan die geleerdheid terwyl Hy geen onderwys ontvang het nie?

³⁵⁸ Van der Watt (2000a:21) sê: “Learners bore the stamps of their mentors and teachers”. In lyn hiermee sê Neyrey (1996:120) dat “young men were only as good as their teachers and those who formed them in the social values enshrined in their past culture”. Neyrey (1996:119) is reg as hy sê dat indien Jesus 'n eervolle leermeester gehad het hy ook eer in die oë van die Joodse leiers sou gehad het.

³⁵⁹ Sien in hierdie verband Joh 3:21; 5:20, 36; 6:28; 7:3, 21; 10:25, 37.



- In Beide 5:17 en 9:3-4 word die aktiwiteit van genesing as werke (ἐργαζέσθαι) beskou.
- Die werke wat die Vader vir die Seun wys dien as onderrig en die gevolglike vaardighede wat aangeleer word.
- Dit vorm die agtergrond vir die stelling dat die Vader in Jesus is en Sy werke deur die Seun doen (14:10-11³⁶¹).³⁶²
- Daarom kan Jesus ook in 5:17 sê dat Hy net soos die Vader werk.
- Die werke wat Jesus verrig word gedoen onder die hoofskap en in afhanklikheid van die Vader.³⁶³
- Dit dui ook op die eenheid tussen die Vader en die Seun.³⁶⁴

Dit is duidelik dat familie-beelde hier ter sprake is (5:17)³⁶⁵ Daar is 'n besondere intieme verhouding tussen die Vader en die Seun te bespeur.³⁶⁶ Dit word veral ontwikkel en gesubstansieer in Johannes 5:19-23.³⁶⁷ Dit is binne die dinamika van die familie-metafoor waar Jesus se eer en status, asook sy legitimiteit en outentieke waarheids-boodskap lê (vgl. 7:18). Jesus regverdig sy eie woorde en daede en sy vermoë om lewe te gee deur aanspraak te maak op 'n intieme relasie tussen hom en sy Vader. In 5:19-20 verklaar Jesus: '...οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἔαν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιῶντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.'³⁶⁸

³⁶⁰ Binne die kategorieë van die kontasdenke is dit duidelik dat hierdie sending afstuur op 'n revolusie (ommekeer) van die *status quo*: waar daar **doed** was is daar nou sprake van **lewe**; waar mense **vasgevang** was, is daar sprake van **verlossing**; waar daar **leuens** was is daar nou **waarheid**; waar daar **duisternis** was is daar nou sprake van **lig** ens.

³⁶¹ ὁ δὲ πατὴρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

³⁶² Carson (1991:251) sê: "The Son by his obedience to his Father is acting in such a way that he is *revealing* the Father, doing the Father's deeds, performing the Father's will. The Son is 'exegeting' or 'narrating' the Father."

³⁶³ De Jonge (1978:49).

³⁶⁴ Carson (1991:253) sê: "Although the Son 'can do nothing by himself' (v.19), his will, his pleasure, his choices are so completely at one with the father that is no less true to say the crucial decisions are his. Unlike Elijah, Jesus is no mere instrument of divine power." Sien in hierdie verband die volgende tekste: 10:25, 32, 37, 38; 14:11; 15:24; see also 3:21.

³⁶⁵ Daar is in hierdie konteks bepaalde sosio-kulturele aspekte wat in berekening gebring moet word. So word hierdie leer-proses binne die konteks van die familie-beeld as metafoor gebruik. Sien in hierdie verband vir Van der Watt (2000b). Sien De Jonge (1978:49-50).

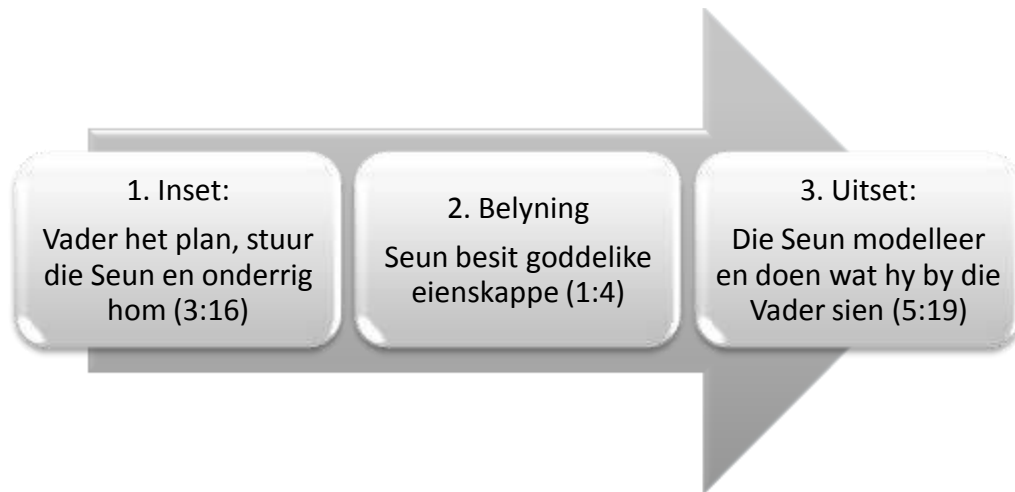
³⁶⁶ Carson (1991:249) en Dodd (1968:30-40) beklemtoon die unieke verhouding tussen die Vader en die Seun.

³⁶⁷ Brown (1971:218) wys daarop dat Jesus se optrede vergelyk kan word met 'n seun (apprentice) wat by sy vader (master) 'n sekere 'trade' leer. Wat ookal die meester doen, dit doen die leerling net so. Sien ook Dodd (1968:30-40); Van Tilborg (1993:29-30).

³⁶⁸ Newman and Nida (1980:153) argumenteer dat die hele argument in 5:19-29 'n resultaat is van die aanspraak wat Jesus gemaak het op die eenheid tussen hom en die Vader. Hiervolgens kan die Seun niks uit sy eie doen nie, maar doen hy maar net dit wat hy by die Vader gesien het. Wat die Seun en die Vader doen bestaan dan wesenlik in die gee van lewe (19-21). Sien Brown (1971:218).

Van der Watt (2000a:22-23) toon oortuigend aan hoe die patroon van onderrig wat in 5:19-24 aangetref word ooreenstem met die bekende onderrigpatroon tussen vader en seun in die antieke tyd.³⁶⁹ Soos wat 'n gewone antieke vader sy seun sou onderrig, so onderrig die Vader³⁷⁰ die Seun³⁷¹. In 8:28 gebruik Jesus inderdaad die woord 'leer' (ἐδίδαξε) om die interaktiewe onderrig-situasie tussen hom en die Vader te verduidelik.

In 'n sekere sin kan mens ook praat van 'n prosesmodel:



(Figuur 18: Prosesmodel)

Insetgedeelte: Reeds voor die grondlegging van die aarde het God reeds die plan gehad om die mensdom uit liefde en genade te red (1:1vv). Hy het toe reeds besluit dat hy sy Seun sal stuur sodat (met die doel) die wat in Hom glo nie verlore sal gaan nie maar die ewige lewe kan hê (3:16).

Belyning: God investeer en belyn al die nodige energie in die Seun. Hy leer en onderrig die Seun. Die Seun is 'n refleksie van sy Vader en doen niks uit sy eie nie maar net dit wat hy by sy Vader gesien en gehoor het (5:19vv). Die boodskap en wil van die sender is gekonsentreerd en belyn in die wese van die Seun wat lewe gee.

Uitset: Die Seun word mens en leer ander mense aangaande God. Hy volvoer sy sending deur in die eerste plek nuwe lewe te bring (3:16, 5:21). Hy dupliseer nie net dit wat Hy by God gesien en gehoor het nie (5:19), maar verwag dat mense dit ook sal doen.

³⁶⁹ In *Tosefta Qiddushin* I, 11b word die verpligtinge van die vader teenoor sy seun uiteengesit: Hy moet hom laat besny, hy moet hom verlos, die Tora leer, hy moet hom sy 'trade' leer, en sorg dat hy 'n vrou kry. In die antieke tyd was daar natuurlik verskillende kriteria vir opleiding. Sien bv vir Shelton (1988:104). So is private tutors in die Grieks-Romeinse konteks aangeskaf deur die elite of is hulle na 'n skool toe gestuur (sien Shelton 1988:109) In die geval van Jesus het God vir hom Sy 'trade' geleer, naamlik om lewe te kan gee.

³⁷⁰ Van Tilborg (1993:31).

³⁷¹ Sien Koester (1995:87).



In 8:28 gebruik Johannes die woord 'leer' (ἐδίδαξεν) om die interaktiewe onderrig-situasie tussen hom en die Vader te beskryf. Hierdie woorde van Jesus verwys na die wyse waarop 'n kind in die antieke tyd deur 'n vader onderrig was.³⁷² Die vader was verantwoordelik vir die opleiding van sy seun in bykans alle fasette van die lewe, veral ten opsigte van die werk wat hy eendag moet doen. Op hierdie manier sou die seun toegerus wees vir die take wat op hom wag.

Dieselfde geld vir die verhouding tussen die Vader en die Seun. Die Vader het die Seun lief,³⁷³ en daarom wys hy hom alles wat hy doen (v. 20). Wat die Seun by sy Vader sien, doen hy ook (v. 19). Die Seun volg met ander woorde die voorbeeld van die Vader na en dupliseer wat hy geleer het.³⁷⁴ Die Seun doen 'natuurlik' wat die Vader doen aangesien hy so 'opgelei' was (v. 19).³⁷⁵ Die outoriteit wat Jesus het om lewe te kan gee (5:21) en om te oordeel (5:22), is gesetel in sy unieke onderrig-verhouding met die Vader. Daarom ontvang hy ook dieselfde eer as die Vader (5:23). In 5:23 sê Jesus dat die Vader hom gestuur het om bepaalde dinge te doen en te sê om so die Vader te openbaar. Jesus tree in hierdie sin namens die Vader op.

Die noodwendige vraag is dan: Wat is hierdie 'werke' wat die Seun by die Vader gesien het?

In 5:21-22 en 5:26-27 sien ons dat die 'werk' van die Vader daaruit bestaan dat *Hy mense uit die dood opwek, lewe gee en oordeel*. Net so gee Jesus lewe soos wat sy Vader lewe gee aangesien sy Vader aan hom die lewe gegee het en dit intrinsiek deel is van hom (5:26). Jesus kan lewe gee aan wie hy wil (5:21). Dit beklemtoon die feit dat God die Vader vir Jesus bemagtig het³⁷⁶ en Hom die nodige kennis en mag gegee het om hierdie spesifieke taak te kan verrig (sien ook 3:34-35). Op dieselfde wyse oordeel Jesus soos wat God sou oordeel (5:30). Hierdie begrip word verder geïntensiveer deur daarop te

³⁷² Brown (1971:218) en Barrett (1978:259-260) beskryf hoe 'n kind deur sy Vader onderrig was. Beide van hulle verwys na die werk van Dodd.

³⁷³ Sien Carson (1991:251). In 3:35 is die verhouding tussen die Vader en die Seun reeds beskryf as 'n verhouding waarin daar liefde is. In 3:35 word die woord ἀγαπᾷ gebruik en in 5:20 die woord φιλεῖ. Volgens Carson is daar nie 'n wesenlike verskil tussen die twee terme nie aangesien hulle kontekstueel gesproke dieselfde realiteit uitdruk. Die absolute liefde tussen die Vader en die seun kulmineer in die kruisgebeure waar die Seun bereid is om sy lewe te gee.

³⁷⁴ Volgens Van der Watt (2000a) was dit die vernaamste wyse waarop kennis oorgedra is: "Children were expected to carefully observe their parents and then copy them." Sien Shelton (1988:118). McGrath (1998:472) wys ook daarop dat seuns onder die gesag van die pa gestaan het. Sien ook Deut 21:18.

³⁷⁵ ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῆ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.

³⁷⁶ Sien Schnackenburg (1977:134-135). Hierdie tema kom verskeie kere in die evangelie na vore. In 3:35-36 word daar gesê dat die Vader die Seun lief het en alles in sy hande oorgee. (πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ). Ook in 17:2 word daar gesê dat die Vader aan die Seun die mag gegee het om lewe te gee (καθὼς ἔδωκεν αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκεν αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον). Hierdie mag oor lewe wat die Vader aan die Seun gee, stel hom selfs in staat om mag oor sy eie lewe en dood te hê (10:17-18). Hierdie stellings moet in verhouding tot mekaar gelees word en met 5:20-21 in verband gebring word.



wys dat God nie meer oordeel nie (5:22). In 8:16 verdedig Jesus Homself teen die Fariseërs en merk dan op:

ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθινή ἐστιν, ὅτι μόνος οὐκ εἰμί, ἀλλ' ἐγὼ καὶ ὁ πέμψας με πατήρ

Gedurende die onderrig proses is daar met ander woorde nie net sprake van die oordrag van kennis nie maar ook die oordrag van outoriteit en vermoë om bepaalde aksies uit te kan voer. Johannes 3:35 bevestig hierdie beginsel deur daarop te wys dat die Vader alles aan Jesus oorgee en hom in staat stel om te kan doen wat hy doen (Sien ook 17:2). Johannes 5:23-24 sê dat wanneer Jesus oordeel en lewe gee, hy ook die eer sal ontvang soos wat God eer sou ontvang (5:23-24). Dit sal weer op sy beurt illustreer dat God steeds aan die werk is (5:17). **Die werk van die Vader, wat gekwalifiseer word as die vermoë om te lewe te gee en te oordeel, word in en deur die handeling van Jesus voortgesit.** Ook in die genesingshandelinge sien ons dat Jesus lewe gee aan die dooie bene van die lam man. Daar waar daar vir hom nie lewensmoontlikhede was nie, daar skep Jesus splinternuwe lewe en gevolglike lewensmoontlikhede. Die genesingshandelinge is egter nie in die eerste plek eksklusief gerig op die gee van biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede nie. Dit wys eintlik heen na die 'groter' lewensmoontlikhede wat Jesus bring naamlik: ewige lewe en gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God.

Die mees primêre opdrag wat die Vader aan die Seun gegee het, is om lewe te gee aan gelowiges (12:49-50; vgl. 3:17; 6:39-40, 57). Die vraag is hoe hierdie tipe lewe sigbaar kan word. Die antwoord is duidelik: Hierdie waarheid kan alleen *geopenbaar* word deur op relevante wyse met die wêreld *interaksie* te hê. Daarom moet die Woord vlees word (1:14- Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Volgens Van der Watt (2000a:28) veronderstel hierdie interaksie epifanie.³⁷⁷ Johannes 1:18 stel dit tog duidelik: "Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. - 1:18; vgl. 17:4-8; 16:25). Die werke wat die Seun as Goddelike transformasie agent doen, is uiteindelik werke wat die plan van God tot realisering bring (5:36; 9:4)³⁷⁸ Thompson (1997:224) is dus korrek as hy opmerk: "[W]hat Jesus does is God's work; God works through Jesus." Dit is dan juis binne die konteks van die siektetoestand as lewenssituasie van dood dat Jesus as Goddelike transformasie agent God se lewe-skeppende motiewe kan illustreer. Juis om hierdie rede bemagtig die Vader die Seun (3:35; 13:3; 17:2) om soos Hy lewe te

³⁷⁷ Joh. 8:19; 12:45; 13:20.

³⁷⁸ Sien Van der Merwe (1995:308-309); Ashton (1991:308).



kan gee (7:16-18).³⁷⁹ Hy doen niks uit sy eie nie en soek net die eer van die een wat Hom gestuur het.³⁸⁰ Van der Watt (2000a:31) sê: “Although it might look as if Jesus is pointing to Himself in His revelation, He is actually pointing to the Father through Himself, because He is the Agent and Revealer of the Father (1:18).”³⁸¹ Na afloop van die suksesvolle voltooiing van die missie keer die agent terug om verslag te doen aan die een wat hom gestuur het.³⁸² Hy doen verslag van dit wat hy gedoen het, maar gee ook advies met die oog op die toekoms (17:24). Een van die belangrikste resultate van die sending van die Seun is dat mense die boodskap sal aanvaar wat Jesus van God af gebring het (17:6-8) en dat 'n nuwe huisgesin van God geskep is (14:3, 23, 24) wat die sending-proses kan voortsit (14:12; 17:18; 20:21; 21:1vv.) met behulp van die Parakleet (14:16).³⁸³

4.3. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK

In hierdie genesingsverhaal skets die skrywer vir Jesus waar hy op weg na Jerusalem gaan te midde 'n feestyd van die Jode (5:1- Μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἀνάβηθι Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα). Joodse feeste getuig van God se verlossingsdade in die verlede. As Johannes vir Jesus dan as geneesheer skets, doen hy dit op so 'n wyse dat Jesus in verband gebring word met God se verlossingsdade en die verwagtings van Israel (Köstenberger 2004:62).

Krisis situasie: Lewenssituasie van dood

In 5:2-3 verskaf die verteller aan die leser 'n breë venster op die toneel. Jesus het so pas by die skaappoort in Jerusalem aangekom waar daar 'n groot aantal siekes (ἀσθενούντων) gelê (κατέκειτο) het wat gewag het om genesing te ontvang in die onmiddellike omgewing van die bad van Betesda. So word die lam man tussen die ἀσθενούντων, τυφλῶν, χωλῶν en ξηρῶν geposisioneer (vgl. ook Matt 15:30; 21:14;

³⁷⁹ Joh. 3:11, 32, 34; 5:19; 7:28; 8:26,28,38,40; 9:4; 12:49-50; 14:24;15:15.

³⁸⁰ Joh. 3:34; 5:30; 6:38; 7:16-18; 8:28-29; 12:49; 14:24,31; 15:10.

³⁸¹ Vir verdere inligting rondom hierdie onderwerp, sien Davies (1992:170-173); Ashton (1991:448-478); Nicholson (1983:21); De Boer (1996:118ff.).

³⁸² Sien Van der Merwe (1995:318-319).

³⁸³ Sien Loader (1989:84-85); Van Tilborg (1993:26). Van der Watt (2000a:33) wys daarop dat dit gemeenplaas was dat 'n agent toegelaat was om 'n derde persoon aan te wys en te bemaatig om die missie voort te sit.



Luk 14:21 waar τυφλῶν en χωλῶν saam gebruik word). Waarom doen die skrywer dit en watter antieke Mediterreense konnotasies wil hy daarmee skep? Dit is belangrik om die term siekes nie uitsluitlik vanuit 'n Westerse biomediese perspektief te interpreteer nie. Dit is belangrik om raak te sien dat die lam man se siekte toestand nie net as 'n blote biologiese “disease” beskou moet word nie, maar eerder breër as 'n “illness” in kulturele perspektief verstaan moet word. So merk Neyrey (1991:285) vanuit 'n eerste eeuse tempel-georiënteerde perspektief op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind and the deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple” (vgl. ook Milgrom 1991:1001; vgl. Levitikus 21:16-20). Onreinheid word op sy beurt weer geassosieer met sonde en die sfeer van dood (vgl. Neyrey 1991:285; Milgrom 1991:1002, 1003; Feldman 1977:35-37; Füglistler 1977; Kornfeld 1965; Paschen 1970:63; von Rad 1962:1.272). Siektes soos blindheid en lamheid is nie net in die Joodse denke binne die kategorie van dood ingetrek nie, maar ook buite die Joodse denke (Salier 2004:100; vgl. Aretaeus [*Sign. Diut.* 1.7.2]).³⁸⁴ Dit is verder ook interessant om ander Joodse tekste te lees rondom hierdie saak, en by name die Qumran tekste waarin dit duidelik is dat blindes veral op 'n religieuse vlak as minderwaardig beskou is en nie in die tempel, in God se teenwoordigheid mag gekom het nie (vgl. 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv [=11Q20 xi-xii]*). Blindheid en lamheid word dikwels in dieselfde kontekste gebruik asof dit kategorieë op dieselfde vlak beskou is (vgl. Salier 2004:99; Kyk Matt. 15:30; 21:14; Luk 14:21). Bogenoemde konsepte is ook nie vreemd aan die Ou Testament self nie. Nie net word blindes en kreupeles in 2 Samuel 5:8 in dieselfde groep geposisioneer nie, maar word hulle ook eksplisiet as sosiaal-religieuse gemarginaliseerde groep voorgestel wat nie in die tempel mag ingaan nie.

Die aard van die lam man in Johannes 5 se siekte was van so 'n aard dat dit al vir 38 jaar lank duur (ἦν δέ τις ἄνθρωπος ἐκεῖ τριάκοντα [καὶ] ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ αὐτοῦ). Pilch (2000:128) is korrek as hy in sy kommentaar op hierdie teksgedeelte argumenteer dat “The sick person in this story is completely incapable of maintaining even a minimally honorable social position. From a Mediterranean point

³⁸⁴ So haal Salier (2004:100) vir Aretaeus (*Sign. Diut.* 1.7.2) aan wat opmerk dat Hippocrates 'n lam ledemaat van 'n lewende persoon op dieselfde vlak beskou as die ledemaat van 'n dooie persoon (Kyk Bolt 1997:95-97).



of view, he was poor, since by definition being poor in this culture means being unable to maintain one's social standing." Hierdie punt word deur die teks self (4:7) uitgedruk: ἄνθρωπον οὐκ ἔχω ἵνα ὅταν παραχθῆ τὸ ὕδωρ βάλλῃ με εἰς τὴν κολυμβήθραν· ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ, ἄλλος πρὸ ἐμοῦ καταβαίνει.

Daar kan dus oortuigend geargumenteer word dat hierdie genesingsverhaal geskets word teen die agtergrond van 'n lewenssituasie wat gekenmerk word deur sosiaal-religieuse disoriëntasie, krisis en die verlies van lewensmoontlikhede. Hierdie man se lewe getuig dus op verskeie simboliese vlakke van iemand wat in 'n bestaanstoestand van 'dood' verkeer: Op *sosiaal-religieuse* vlak word sy siekte kategorieë met dood in verband gebring, hetsy in die Joodse of in die Griekse denke van die dag, soos wat daar hier bo geargumenteer is. Op *sosiale vlak* is hy iemand wat in 'n sosiale bestaanstoestand van dood verkeer aangesien hy in 'n groepsgeoriënteerde samelewing nie vriende het nie. In *Johannes se denke* is die man geestelik dood omdat hy nie die Messias ken nie (vgl. Joh. 5:24). Hierdie multidimensionele bestaanstoestand(e) van dood kan verder kategorieë binne die raamwerk van die restouratiewe hermeneutiek van representasie verstaan word as die krisis en disoriëntasie lewenssituasie. Dit is dan juis teen hierdie dramatiese agtergrond van multidimensionele 'dood', krisis en disoriëntasie dat daar geïllustreer kan word hoe die Seun as Goddelike transformasie agent lewe kan skenk aan 'n sosiaal-religieuse randfiguur. Vanuit die perspektief van die Joodse Geskrifte sou dit inderdaad die Messiaanse konnotasie verskerp aangesien die Messias onder andere sou kom om hierdie tipe siekes te genees. Dit beteken dat die genesings as *semeia* 'n belangrike rol speel om te illustreer wie Jesus is (vgl. Jes. 35:5-6).

Transformasie Interaksie

In 'n dramatiese transformasie interaksie gee Jesus skielik die opdrag aan die man om op te staan (Ἐγείρε). Die teks getuig dat die man onmiddellik genees is (εὐθέως ἐγένετο), sy mat opgetel het, en geloop het (vgl. ὑγῆς in 5:6, 9, 11, 14, 15). Die woord ἐγείρω word elders in die evangelie telkens aangewend in kontekste waar lewe geskep word vanuit 'n lewenssituasie van dood (vgl. 2:19; 2:22; 5:8; 5:21; 12:1, 9, 17; 21:14). In hierdie sin is ἐγείρω 'n sleutelterm in hierdie gedeelte aangesien dit 'n teken is van Jesus se lewe-gewende krag wat die fokuspunt van die evangelie is (vgl.



5:21, ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς).

Dit versterk ook die argument dat die huidige genesingsverhaal aangebied word as 'n tipiese lewenssituasie van dood, om daardeur Jesus se lewe-skeppende vermoë te illustreer. Net soos met die genesing van die regeringsamptenaar se seun (vgl. 4:50) vind die transformasie interaksie (genesingswonder) plaas nadat Jesus *lewe-skeppende woorde* spreek. In die verhaal rondom die genesing van die regeringsamptenaar se seun is daar gargumenteer dat Jesus se woord-genesing herinner aan die Skepper-God van Genesis 1 wat deur die spreek van 'n woord lewe skep.³⁸⁵ Hier illustreer Jesus weer dat hy die vermoë het om deur middel van lewe-skeppende woorde lewe te skep. Die leser besef weereens in hierdie verhaal dat Jesus se woorde lewe skep. Die vermoë om lewe te skep is iets wat uitsluitlik aan God toegeskryf word (vgl. Gen 2:7 Deut. 32:39; Job 33:4. Kyk Salier 2004:99) en die genesing van lammes, iets wat die Messias uiteindelik sou kom doen (vgl. Jes. 35:5).

³⁸⁵ Die voorkoms van die woord ποιέω (doen) (vgl. 5:15, 18, 19, 20,21, 27, 30) mag moontlik ook 'n sleutel wees om te illustreer dat hierdie lewe-gewende aktiwiteit van die Seun in die vorm van die genesingshandeling binne die raamwerk van die skeppingskategorieë ingetrek word (vgl. Matt. 19:4 waar ποιέω eksplisiet binne God se kreatiewe aktiwiteit [skeppingskategorieë] gebruik word). Die woord ποιέω word telkens gebruik in kontekste waar Jesus sy eenheid met die Vader beklemtoon (vgl. 5:18, 19, 20). Hierdie eenheid word dan juis binne die raamwerk van ποιέω geïllustreer waar die Seun doen wat die Vader ook sou doen, of dan sy Vader se werke dupliseer en dit direk in verband bring met die skep van lewe (5:21-ζῶοποιεῖ). Die lam man was iemand wat nie in staat was om op biologiese vlak te kon 'doen' nie, maar as ongelowige ook iemand wat nie soos die Seun 'doen' wat die Vader verwag nie. In sy ongelof bly hy dus onaktief in God se koninkryk al het hy dalk sy biologiese potensiaaliteit om aktief te wees herwin. Op geestelike vlak bly hy dus passief of lam aangesien hy nie in geloof opstaan en "ποιέω" en daarom nie in die bestaanstoestand van ζῶοποιεῖ (vgl. 5:21) kan oorgaan nie (vgl. ook 5:24) nie. In hierdie sin doen hy dus wat sy vader, die duiwel doen (vgl. 8:41-ποιεῖτε τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς ὑμῶν). Die lam man is dus as ongelowige nie iemand wat Jesus se woorde ter harte neem nie, en daarom kan Jesus nie by hom woon nie (vgl. ποιησόμεθα in 14:23) en doen hy nie wat Jesus in werklikheid van hom verlang nie (vgl. 6:29-30; Kyk ook 8:31-47). In 6:63 sê Jesus dat dit die Gees is wat lewend maak (ζῶοποιεῖν), iets wat die mens nie self kan doen nie (ἢ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν). Juis om hierdie rede het God sy Seun as transformasie Agent gestuur (3:16) om hierdie tipe lewe te bring (20:30-31). Jesus verbind dan sy eie woorde aan die Gees in die sin dat sy woorde geestelike woorde is wat lewe skep (6:63- τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν). Die oomblik as die gelowige dus die woorde van Jesus ter harte neem, word daar geestelike lewe geskep. By implikasie bly die lam man dus vasgevang in 'n bestaanstoestand van dood en van geestelike lamheid op grond van sy ongelof. Jesus se woorde dat hy nie meer moet sondig nie, kan waarskynlik verstaan word teen die agtergrond van die woorde in 8:34 waar Jesus se dat elkeen wat sonde doen 'n slaaf van sonde is (ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δούλος ἐστὶν τῆς ἁμαρτίας). Ons kan dus Jesus se uitspraak dat die man nie meer moet sondig nie, verstaan teen die agtergrond van die beeld van slawerny. Jesus het dus vir die man lewensmoontlikhede geskep en hom vry gemaak van slawerny en van gebondenheid. Die vraag is egter of hy die volle implikasie daarvan sal verstaan en sal aangryp. Die fisiese transformasie interaksie van die man het egter nie tot sy geestelike transformasie gely nie, en daarom het hy nie in 'n kind van God (vgl. 1:12) of 'n getuie vir Jesus (vgl. die Samaritaanse vrou, die regeringsamptenaar en die blinde man) verander nie.



Die genesingsverhaal funksioneer op 'n besondere wyse as 'n *semeion* in die sin dat dit op simboliese vlak die dinamika van die UGN weerspieël. Net soos die lam man in 'n lewenssituasie van krisis en dood verkeer het, verkeer die mensdom volgens Johannes in 'n bestaanstoestand van dood (vgl. 5:24). Juis om hierdie rede het die Vader die Seun gestuur, om nuwe lewensmoontlikhede binne die nuwe familie van God op aarde te skep (1:12; 3:15-17). In 5:21 verklaar Jesus: “ὡςπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζῶοποιεῖ. Soos wat die Vader dooies opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζῶοποιεῖ), so maak die Seun ook lewend wie Hy wil, iets wat net aan God toegeskryf word (vgl. Gen. 2:7; Deut. 32:39; Job 33:4). In die konteks van die genesingsverhaal self, is dit duidelik dat die skrywer na afloop van die genesingsverhaal inspeel op die lewe en dood kategorieë. Salier (2004:102) stel dit treffend: “The man is restored to health and life as he is raised from a state of living death. Jesus is again portrayed as life-giver. In a world riddled by death and disease this could not help but be an action that indicated divine power. The identity and mission of Jesus are again revealed to all in a sign recorded in the Fourth Gospel.” Op hierdie wyse is die genesingshandeling 'n voorbeeld van 'n restouratiewe hermeneutiek van representasie. Vanuit 'n posisie van disoriëntasie en krisis restoureer Jesus die gebrokenheid van die situasie in een van reoriëntasie en representasie van realiteit. Teen die agtergrond van die Sabbat-motief word die herskeppings-motief versterk. Jesus werk soos die Vader werk, skep lewe deur 'n woord te spreek en verklaar later dat dit binne die raamwerk van die skep van lewe vanuit dood verstaan moet word (vgl. 5:21). Jesus verbind die afgelope genesingsaktiwiteit en Sabbatswerke (ἐργάζομαι) met die gee van lewe – iets wat net God kan doen (5:21; vgl. Gen. 2:7; Deut. 32:39; Job 33:4).³⁸⁶ Hiermee het Jesus Homself met God geassosieer en homself volgens die Jode gelyk aan God gestel.³⁸⁷ Hy noem ook vir God sy eie Vader (Ὁ πατήρ μου – Kyk Beasley-Murray 1987:75; Barrett 1978:256) en argumenteer dat hy die werke van sy Vader dupliseer (vgl.

³⁸⁶ Beasley-Murray (1987:47) sê: “The signs just narrated indicate that he brings to men no mere *anticipation* of the saving sovereignty of God but its *reality* – life from the dead; and he declares judgment on rejectors of the word of God which the Last Judgment will confirm. Such is the theme of vv 19-30...”

³⁸⁷ Barrett (1978:256) sê: “The καὶ γὰρ of v. 17 places Jesus on a level with God.”



5:19): Dit wat die Vader doen (ἀ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῆ), dit doen die Seun net so (ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ). In 5:21 lees ons: Soos die Vader die dooies (τοὺς νεκροὺς) opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζωοποιεῖ), so (οὕτως) maak die Seun ook lewend (ζωοποιεῖ) wie Hy wil (θέλει). Die gee van lewe is een van die vernaamste take wat God aan Jesus gegee het (Kyk Van der Watt 200b:272).³⁸⁸ Op hierdie wyse word die genesingsverhaal as *semeia* ingetrek op die vlak van die UGN. Dit is dan ook in hierdie konteks dat die verhaal van die lam man as toonbeeld van 'n lewenssituasie van multidimensionele dood aangewend word om te illustreer hoe Jesus lewe gee, en berei dit die grondgebied voor vir die kulminerende genesingshandeling (of *semeia*) as Jesus self uit die dood uit opstaan. Johannes skep dus 'n bepaalde werklikheid of lewenssituasie wat getuig van dood om te illustreer hoe Jesus lewe skep. Deur so 'n betekeniswêreld te skep, slaag die skrywer daarin om die lewe-gewende potensialiteit van die Seun te aksentueer. Uiteindelik word die fisiese of die materiële *semeion* as voorbeeld van Jesus se vermoë om soos die Skepper-God lewe te skep 'n *semeion* wat heenwys na die waarheid dat hy eintlik op geestelike vlak die vermoë het om lewe te skep en lewe te gee:

Krisis: Die Wêreld is vasgevang in 'n doodsbestaan:

Net soos wat die verhaal van die lam man 'n toonbeeld van 'n lewenssituasie van krisis, disoriëntasie en dood was, verkeer die ganse wêreld in Johannes ook in 'n geestelike doodsbestaan onder die mag van die vors van hierdie wêreld (5:24; 1 Joh 3:14; Kyk Wengst 2000:211).³⁸⁹ Zahn (1983:299-300) merk in hierdie verband op:

Es gibt viele, die bei lebendigem Leibe tot sind (Mt 8, 22 cf 23, 27; Ap 3,1), oder vielmehr alle lebenden Menschen befinden sich von Geburt an in einem Todeszustand, so gewiss sie von Haus aus unter dem Zorn Gottes stehen (Jo 3,

³⁸⁸ Witherington (1995:142) sê: "Part of what the Father has authorized and empowered the Son to do is to give life, to be able to raise the dead – a power early Jews believed was solely in the hands of God." Sien ook sy bespreking van Jesus as agent wat deur die Vader gestuur is (1995:140-142).

³⁸⁹ Wengst (2000:211) is korrek as hy opmerk: "Der Überschrift vom Tod zum Leben wird hier nicht erst am Ende der Zeit erwartet, sondern vollzieht sich schon jetzt." Wengst (2000:211) stem ook saam met Zahn (1983:299-300) dat daar geargumenteer kan word dat die mensdom in 'n bestaanstoestand van dood verkeer. Hy verwys na 5:25 en argumenteer dat Johannes hier natuurlik na fisiese lewendige mense verwys wat op geestelike vlak in 'n bestaanstoestand van dood verkeer.



36). Dies war schon die Voraussetzung alles bisherigen Redens von der unentbehrlichen Rettung der Menschen und Lebensmitteilung an die Glaubenden durch den von Gott in die Welt gesandten Sohn (3,14-18; 4, 10-14. 42). Neu aber ist der Gedanke, dass die Menschen, wie Jesus sie vorfindet, sich nicht etwa nur in einem üblen Zustand befinden, den man, um sich recht stark auszudrücken, mit dem Tode oder einer lebensgefährlichen Krankheit vergleichen kann, sondern dass sie sich in dem Tode befinden, und nur durch das im Glauben aufgenommene Zeugnis Jesu, also durch Jesus vom Tode erweckt werden können.

(Zahn 1983:299-300)

Die Satan word beskou as die vors van hierdie sigbare wêreld. Hy is soos 'n Vader vir sy kinders wat optree soos wat hy optree (8:44; vgl. Augustinus *Homily* 42.11).³⁹⁰ Daarom haat hulle God en sy kinders en ken hulle nie. Die vraag is hoe die mensdom van hierdie doodsbestaan verlos kan word (5:24).³⁹¹ Verlossing en lewe kan alleen van 'bo', van die hemelse realiteit af kom. Daarom moet die bron van hierdie kwalitatiewe lewe self kom om die mensdom van sy doodsbestaan te kom verlos.

Transformasie Agent: God skenk (stuur) sy Seun as transformasie agent

In Johannes is dit God alleen wat hierdie verlossing of lewe kan gee (Van der Watt 2000a:18). Juis om hierdie rede is die sending³⁹² van die Seun die sentrale Christologiese motief in die evangelie.³⁹³ Die Vader stuur die Seun na die wêreld toe

³⁹⁰ Salier (2004:126) argumenteer dat die fundamentele probleem van die mensdom reeds aan die begin van die evangelie aan die orde gestel is (vgl. :5, 10, 11) en is daarna ontwikkel deur die toenemende onvermoë van mense die relevante tekens reg te lees en diensooreenkomstig op te tree.

³⁹¹ Vgl Van der Watt (2000b:296-303).

³⁹² Vgl. Joh. 5:23, 36, 37; 6:44, 57; 8:16, 18, 42; 10:36; 11:42; 12:49; 17:8, 21, 23, 25; 20:21. Volgens Van der Watt (2000a) is die elemente van die sending in die Evangelie afkomstig uit die sosiale konvensies van die antieke tyd (Joodse sendingpraktyke asook elemente van Grieks-Romeinse praktyke). Bühner (1977); Borgen (1986); Miranda (1977) bespreek die Grieks-Romeinse sendingpraktyke. Witherington (1995:140-141) bespreek die konsep van Agentskap in die Evangelie volgens Johannes. Volgens hom kan die Joodse konsep van agentskap in een sin opgesom word: "A person's Agent is himself" (1995:140):Die agent ontvang volmag om namens die sender sekere take te verrig of boodskappe te lewer; Die agent moet ontvang en behandel word soos wat die sender ontvang sou word; 'n Oortreding teen die agent is beskou as 'n oortreding teen die sender self en 'n positiewe hantering beskou as 'n positiewe hantering van die sender self.

³⁹³ Waldstein (1990:310-312) hanteer volgens Van der Watt (2000b) die sendingmotief as 'a central view', 'fundamental conception' of 'Leitmotiv'. Sien ook Okure (1988:1, 285); Harvey (1987:239-242); Meeks (1972); van der Merwe (1995).



(10:36; 11:42) met 'n belangrike doel,³⁹⁴ naamlik om ewige lewe te gee aan die wat glo (3:16; 6:32). Dit is dus duidelik dat God Jesus stuur om die mensdom vanuit 'n bestaanstoestand van dood te reoriënteer na 'n bestaanstoestand van lewe (vgl. 5:24). Hierdie bestaanstoestand lei tot die ganse representasie van realiteit in die sin dat God nou die Vader word en die gelowige deel word van 'n nuwe familie (1:12). Geneesing word verbind aan lewe in die sin dat genesing of restourasie die mens in staat stel om te lewe en die kwalitatiewe lewensmoontlikhede daaraan verbonde te ervaar. Die Seun se vermoë om biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede uit 'n lewenssituasie van dood en uitsigloosheid te skep, illustreer in der waarheid die feit dat hy die vermoë het om eskatologiese (ewige)lewe en die gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God te skep (1:12). God gee aan Jesus, die Seun,³⁹⁵ die mag om die ewige lewe te gee aan die wat aan die Vader behoort (3:31-36; 5:19-23).³⁹⁶ Dit is vanweë die feit dat hy van bo af kom dat Jesus as transformasie agent die vermoë het om lewe te gee soos die Skepper-God (1:4).³⁹⁷ In Johannes 7:23 argumenteer Jesus dat die Jode nie die lewe-skeppende realiteit van God erken nie, en so ook nie die leer raaksien wat God aan hom gegee het nie (7:13). Die Jode het dus nie die vermoë om die geestelike waarheid implikasies van die genesingshandeling raak te sien nie aangesien hulle nog nie wedergebore is nie (3:3- ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.). Dit wat uit die vlees gebore is, is vlees en dit wat uit die gees gebore is, is gees (3:6- τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν). Dit is dus alleen binne verhoudingsterme en openbaringsterme wat die geestelike waarheid wat Jesus bring verstaan kan word (1:12). Deur nie die genesingsverhaal se lewe-skeppende realiteit te erken nie, en nie daardeur gereoriënteer te word nie, bly die Jode vasgevang in 'n doodsbestaan van geestelike blindheid (vgl. 9:41). Net so word die leser in die gang

³⁹⁴ Sien De Boer (1996:97-99); Loader (1989:76-77).

³⁹⁵ Reinhartz (1992:31) merk op dat die terme "Seun van God" en "Seun" veral opduik in kontekste waar daar oor Jesus as agent gepraat word of waar dit oor die Sending van die Seun gaan.

³⁹⁶ Sien Loader (1989:76vv.).

³⁹⁷ Witherington (1995:140) sê: "The son could do nothing beyond the scope of the power and commissioned authority given to him." In die antieke tyd het die enigste seun van die vader dikwels namens die vader sekere take verrig of namens die vader met ander groepe gekommunikeer. 'n Goeie eervolle seun het presies gedoen wat die vader vir hom gesê het om te doen. 'n Eervolle seun sou niks doen wat die vader hom nie beveel het om te doen nie. Totale gehoorsaamheid aan die vader se opdragte was 'n vereiste vir agentskap (Witherington 1995:140).



van die genesingsverhaal gekonfronteer met die lewensbelangrike keuse om die lewenskeppende vermoë van Jesus en die geestelike implikasies daarvan raak te sien. Hier word die genesingsverhaal dus bykans simbolies aangewend in die sin dat dit heenwys na die dinamika van die groter kosmiese verhaal (UGN) van die Evangelie.



HOOFSTUK VYF

DIE GENESING VAN DIE BLINDE MAN

'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:1-41

✚ 5.1. MAKRO-ANALISE

5.1.1. Posisionering van die teks in die konteks van die geheel

Om hierdie betrokke genesingsnarratief te verstaan is dit nodig om dit binne die konteks van die geheel te posisioneer, en die onderlinge verhoudings met ander gedeeltes te verdiskonteer. Die genesing van die blinde man (Joh. 9) word tussen twee belangrike hoofstukke (Joh. 8 en Joh. 10) geposisioneer. Baie van die terminologie en temas wat in Johannes 9 voorkom, word in hoofstuk 10 opgeneem.

Culpepper (1983:93), in sy bespreking rondom die ontwikkeling van die plot van die evangelie, merk op dat die konflik tussen Jesus en die Jode in hoofstuk 8 'n hoogtepunt in die konteks van die eerste agt hoofstukke bereik. Baie van dieselfde temas word weer opgeneem, maar die sentrale tema in hierdie gedeelte sentreer rondom Jesus se afkoms, of sy identiteit. Die Jode argumenteer dat hulle weet wie Jesus se vader is. Hulle meen dat Hy die seun van Josef is (vgl. 8:19). Reeds in 7:15 het die Jode opgemerk: Πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς.³⁹⁸ Van der Watt (2000b:272) wys tereg daarop dat die sosiale status en eer van 'n persoon onder andere afgehang het van sy afkoms, en sy opleiding. Die Jode merk op dat hulle eer sentreer rondom hulle afkoms as kinders van Abraham (8:33). Jesus reageer hierop en sê dat hulle nie optree soos kinders van Abraham nie maar eerder soos kinders van die duiwel optree (8:44- ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). In hoofstuk 8 sien ons dus dat die bewys van kindskap in God se familie duidelik word uit mense se optrede, of hulle dade. Die Jode reageer daarop en skree uit dat Jesus 'n Samaritaan is, en van die duiwel besete is (8:48 - Οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις;). Die Jode se optrede illustreer net nog meer dat hulle optree soos hulle vader, die duiwel,

³⁹⁸ Vertaling: “Waar kom hy aan die geleerdheid? Hy het dan geen opleiding gehad nie!”



en dus kinders van die duiwel is. Hulle is by implikasie geestelik blind en kies om die waarheid te ontken en die leuen te omhels (8:44-45). Die toneel eindig met Jesus se opmerking dat Hy voor Abraham reeds bestaan het en daarom belangriker is as Abraham (8:58- *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.*). Die Jode reageer heftig en wil Hom stenig (8:59). Op hierdie stadium van die ontwikkeling van die plot kan die leser aanvoel dat daar geen hoop op rekonsiliasie tussen Jesus en die Jode bestaan nie.

Volgens Culpepper (1983:93) vorm hoofstuk 9 en die eerste gedeelte van hoofstuk 10 'n "interpretative interlude." Hy merk op: "The pitch of the hostility seems to drop, and the maneuverings to arrest Jesus make little progress." In hoofstuk 9 ontwikkel die basiese lyn wat in 8:12 'n aanvang geneem het, naamlik dat Jesus die lig vir die wêreld is (*ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου*). Hier in Johannes 9, gee Jesus sig aan 'n blinde man wat in duisternis ontvang en gebore is. Geleidelik herwin die man geestelike insig terwyl die blindheid van die Fariseërs onthul word (9:39-41). Die Jode poog om getuienis teen Jesus in te win en die tema kom na vore dat enige iemand wat Jesus as die Messias bely uitgeban sal word uit die sinagoge (vgl. 9:22; Martyn). Daarom vrees die mense die Joodse leiers (vgl. 7:13; 12:42; 16:3). In hierdie konteks skets Jesus Homself as die Goeie Herder (10:11) en vergelyk die Jode met diewe wat steel en verwoes (vgl. Joh. 10). Jesus sê Hy sal sy lewe vir sy skape aflê (10:11) net om dit weer op te neem (10:17-18). Niemand sal dit van Hom wegvat nie, hy skenk dit self. Daar is verdeeldheid onder die Jode (10:19) oor Jesus se afkoms. Jesus verklaar sy eenheid, en intieme verhouding met die Vader (10:30) en daarvoor wil hulle Hom stenig (10:31), aangesien hy volgens hulle godslastering gepleeg het (10:33). Weereens misluk hulle in hul poging om Jesus gevange te neem (10:39), en Jesus onttrek uit Jerusalem. In Johannes 11 word die temas van lewe en dood verder ontwikkel in die konteks van Lasarus se opwekking uit die dood. In daardie konteks word Jesus uitgebeeld as die opstanding en die lewe (11:25). In die Joodse denke word die vermoë om lewe te gee alleen aan God toegeskryf. Na die opwekking van Lasarus was die Jode des te meer vasbeslote om Jesus te vervolg en hom om die lewe te bring (11:53- *ἀπ' ἐκείνης οὖν τῆς ἡμέρας ἐβουλεύσαντο ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν.*).

Stibbe (1993:73) merk op dat hoofstukke 2-4 die eerste sirkulêre beweging van Jesus verteenwoordig terwyl hoofstukke 5-10 die tweede sirkulêre beweging van Jesus verteenwoordig.

- **Eerste roete:** Kana – Jerusalem – Kana
- **Tweede roete:** Jerusalem – Galilea- Jerusalem.

Die volgende skema illustreer die verband daarmee met die genesingsnarratiewe:

- **Jerusalem:** Die *genesing van die lam man* by Betesda (5:1-18)
- **Galilea:** Jesus voed die skare (6:1-15)
- **Galilea:** Jesus loop op die see (6:16-21)
- **Jerusalem:** Die *genesing van die blinde man* (9:1-8).

Hiervolgens is dit duidelik dat albei van die genesings in hierdie gedeelte (Hfst. 5-10) in Jerusalem plaasvind.³⁹⁹

EKSKURSIE: 'n Vergelyking tussen die genesingshandelinge van Johannes 5 en 9

Die genesingsnarratief van Johannes 5 toon opvallende ooreenkomste met die genesingsnarratief in Johannes 9.⁴⁰⁰

Hoofstuk 5	Hoofstuk 9
Jerusalem fees (5:1)	Jerusalem fees: Tabernakels
Lang geskiedenis van siekte (5:5)	Lang geskiedenis van siekte (9:1)
Die man is 'n gemarginaliseerde (5:8)	Die man is 'n gemarginaliseerde (9:8)
Jesus inisieer die interaksie (5:6)	Jesus inisieer die interaksie (9:6)
Genesing op Sabbat (5:9)	Genesing op Sabbat (9:14)
Sogenaamde "Old, proven infirmity"	Sogenaamde "Old, proven infirmity"
Siekte en sonde	Siekte en sonde
Moenie meer sondig (5:14)	Wie het gesondig? (9:2)
Poel: Bestesda (5:2)	Poel: Siloam (9:7)
Opdrag (staan op en tel op -5:7), gehoorsaamheid (5:9) en genesing.	Opdrag (gaan was (9:7); gehoorsaamheid en genesing (9:7)
Joodse ondervraging (5:9b-16)	Joodse ondervraging (5:9-16)
Geneesde man	Geneesde man
Ondervraging	Ondervraging
Aanklag: Sabbat oortree	Aanklag: Sabbat oortree
Verdediging (5:31-47)	Verdediging (9:30-34)

³⁹⁹ Dit is gemeenplaas dat die Evangelie na die val van die tempel in 70 nC geskryf is. In hierdie konteks merk Culpepper (1998:148) op dat die verteller telkens Jesus se verhaal vertel in die konteks van die Joodse feeste. Hy merk op dat "at each festival Jesus does or says things that show that He is the fulfilment of what is celebrated during the particular festival." Die ander belangrike saak is om in ag te neem dat die groeiende opposisie van die kant van die Jode in hierdie gedeelte al sterker ontwikkel. Die genesingsverhale word dan narratologies gebou rondom hierdie interne spanning wat aan die ontwikkel is. Sien Culpepper (1993:196).

⁴⁰⁰ Sien Ridderbos (1997:1990); Culpepper (1993:139-140); Stibbe (1993:10) en Malina en Rohrbaugh (1998:109)

Vorm: Genesing/ Kontroversie	Vorm: Genesing/ Kontroversie
Ideologiese hoek: Geloof Vraag: Wie is Hy? (5:12-13) Die man het nie geweet nie	Ideologiese hoek: Geloof Vraag: Waar is Hy? Die man weet nie Vraag: Wie is Hy? Profet! (9:17)
Ontmoeting na genesing Jesus vind die man (5:14) Geen Christophany Man rapporteer aan Jode	Ontmoeting na genesing Jesus vind die man (9:35) Christophany (9:35vv) Man glo (9:35-38) Man verdedig Jesus
Oordeel: Die “wiel draai” Hulle oordeel vir Jesus (5:9-16) Jesus oordeel hulle (5:38-47)	Oordeel: Die “wiel draai” Hulle oordeel vir Jesus (9:13-34) Jesus oordeel hulle (9:39-41)

(Figuur 19: Vergelyking tussen Joh 5 en 8)

Carson (1991:337) plaas 8:12-10:42 as eenheid saam onder die titel: “Radical Confrontation: Climactic Signs, Works, and Wonders.”⁴⁰¹ Tematies gesproke word die genesingsverhaal in Johannes 9 (9:5) aan die fees van Tabernakels verbind (Joh 8:12).⁴⁰² Dit speel verder ook af teen die agtergrond van die kulminerende strydgesprek tussen Jesus en die Jode (Joh 8:12-59).⁴⁰³ Daar is reeds geargumenteer dat die verwysing na die Joodse feeste in Johannes 5-10 as hermeneutiese sleutel dien.⁴⁰⁴ Jesus word telkens aangebied as die betrokke vervulling van daardie sake wat in die feeste gevier word.⁴⁰⁵ So het die fees van Tabernakels rituele bevat waarin lig, water en dies meer belangrike simbole was.⁴⁰⁶ So openbaar Jesus Homself as die “lewende water” in Johannes 7:37-39, en as die “Lig vir die wêreld” in Johannes 8:12 en 9:5, en verrig

⁴⁰¹ Sien Malina en Rohrbaugh (1998:168). Hy verbind ook 9:1-10:42 aan mekaar onder die titel: “Judeans’ Reaction to Jesus’ Bringing Light and Life to Jerusalem.”

⁴⁰² Carson (1991:359): “Thematically, this chapter is tied to the Feast of Tabernacles (ch. 8) through the explicit reference to Jesus as the light of the world (9:5; cf. 8:12). Sien ook Beasley-Murray (1987:148).

⁴⁰³ Ridderbos (1997:324) sê: “In ch.8 Jesus’s confrontation with “the Jews” reaches a stage that it has not yet reached in (*the*) Gospel and that will not be exceeded in the later dialogues.

⁴⁰⁴ Sien Culpepper (1998:148).

⁴⁰⁵ Loader (2002:484-485). Hy wys tereg daarop dat Jesus in Johannes as die vervulling van die wet beskou word. Hy wys op die tipologiese verwysings na Ou-Testamentiese tekste en hoedat Jesus die vervulling van die geestelike betekenis daarvan is. Dit sluit onder andere die volgende Ou-Testamentiese tekste in: Sinai (1:14-18; 5:37b; 6:46); Jakob se visioen by Bethel (1:51); Moses en die verhewe slang (3:14-15); Jakob se put (4:4-26); voorsiening van manna in die woestyn (6:5-15, 26-58). Jesus word in Johannes aangebied as die vervulling van die Wet. Jesus kom bring iets analogies dieselfde, maar die vervulling daarvan is kwalitatief van hoër waarde as die eerste. Jesus is dus die optimaliserende vervulling van die wet. Sien ook in hierdie verband vir Hanson (1991:109-112).

⁴⁰⁶ Sien Stibbe (1993:96-97).



onmiddellik daarna 'n genesingshandeling waar Hy 'n blinde man laat sien (Joh 9).⁴⁰⁷ Hiervolgens is dit duidelik dat hoofstuk 9 voortbou op die inhoudelike van hoofstukke 7-9. Hoofstuk 9 vloei op sy beurt weer oor in hoofstuk 10 se Herder motief waar 'n skerp kontras geskets word tussen die goeie Herder wat sy lewe vir sy skape aflê (10:11) en die Joodse leiers wat as kinders van die duiwel aan die leuen vashou en boonop moordenaars is (8:44).⁴⁰⁸ Hoofstuk 10 speel af teen die agtergrond van die fees van die tempelwyding (10:22).⁴⁰⁹

5.1.2. Analise van die Opbou van die teks⁴¹⁰

Hierdie perikoop bestaan uit sewe tonele.⁴¹¹

1. *Die genesingswonder* word in Kluster A (vv. 1-7) beskryf;
2. Daarna vind *vier ondervragingstonele* plaas: Kluster B-E (vv.8-34):
 - a. Ondervraging deur die bure (vv. 8-12)
 - b. Ondervraging deur die Fariseërs (vv. 13-17)
 - c. Ondervraging van die ouers deur die Fariseërs (vv. 18-23)
 - d. Verdere ondervraging van die man deur die Fariseërs (vv. 24-34)
3. Gevolg deur *twee gesprekke*: (Kluster F-G [vv. 35-41]),
 - a. Tussen Jesus en die blinde man (vv. 35-38)
 - b. En tussen Jesus en die Jode (vv. 39-41).

Kysar (1986:148) wys tereg daarop dat die betrokke teksgedeelte 'n goed ontwikkelde drama⁴¹² is wat uit sewe tonele bestaan waarin die outeur 'n genesingsverhaal vertel en op meesterlike wyse die simboliese betekenis daarvan in die drama vervleg.

⁴⁰⁷ Sien Brown (1966:376). Hy verwys daarna dat die poel van Siloam 'n rol gespeel het water seremonies by die fees. So word die tema van lig en duister in 9:4-5 ontwikkel – temas wat in die fees van Tabernakels 'n prominente rol speel.

⁴⁰⁸ Sien Beasley-Murray (1987:148).

⁴⁰⁹ Carson (1991:359).

⁴¹⁰ Die Analise van die opbou van die teks kan onder Addendum gevind word. Vgl. Hwang (2004:138-143).

⁴¹¹ Sien Beasley-Murray (1987:152); Witherington (1995:134); Malina en Rohrbaugh (1998:169).

⁴¹² J.L. Martyn hanteer hierdie hoofstuk as 'n drama wat minstens uit twee aktiewe karakters bestaan. Sien Beasley-Murray (1987:153); Wengst (2000:350-351).



5.1.2. Opsomming van die Literêre Setting

- Die verteller skets reeds aan die begin die “*spatial setting*” (Siloam) en die “*occasional setting*” (Sabbat).⁴¹³
- Dit is onwaarskynlik dat dit direk na Jesus se vertrek uit die tempel in 8:59 afspeel (Beasley-Murray 1987:153).
- Die “*historiese setting*” waarin die gebeure plaasvind is in die tydperk kort na die Tabernakel fees.⁴¹⁴
- Die “*contemporary setting*” van die toneel word deur 9:22 geskets waar die Jode ooreengekom het om diegene wat Jesus as die Messias bely uit die sinagoge te ban.

5.2. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 9

5.2.1. Eksegetiese Studie van Johannes 9:1-7

Joh 9:1-2

Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς.⁴¹⁵ 2 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες, Ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;⁴¹⁶

Hier is dit weer Jesus wat die inisiatief in die interaksie neem, soos met die vorige genesingsverhaal (vgl. 5:6; Ridderbos 1997:335; Barrett 1978:358).⁴¹⁷ Die werkwoord παράγων en die res van die perikoop gee nie genoegsame inligting om presies te kan bepaal *waar en wanneer* die interaksie tussen Jesus en die blinde man plaasgevind het nie. Daar kan waarskynlik aangeneem word dat Jesus steeds in Jerusalem was in 'n tydperk tussen die Fees van Tabernakels en die Fees van Tempelwyding. Die volgende argument word aangevoer: Hoofstuk 9 word aan hoofstukke 8 en 10 verbind (Carson

⁴¹³ Sien Beasley-Murray (1987:153-154).

⁴¹⁴ Carson (1991:359): “Thematically, this chapter is tied to the Feast of Tabernacles (ch. 8) through the explicit reference to Jesus as the light of the world (9:5; cf. 8:12).” Vgl. Kysar (1986:148).

⁴¹⁵ Vertaling: Terwyl Jesus wegstap, sien Hy 'n man wat van sy geboorte af blind was.

⁴¹⁶ Vertaling: ²En sy dissipels vra Hom en sê: Rabbi, wie het gesondig, hierdie man of sy ouers, dat hy blind gebore is?

⁴¹⁷ Sien Brown (1966:371); Wengst (2000:351); Schnelle (1998:168). Jesus word in die evangelies gereeld aangebied as die Een wat blindes genees (vgl. Matt. 9:27-31; 12:22-23; Matt 20:29-34; Mark 8:22-26).



1991:359). Jesus word telkens aangebied as die betrokke vervulling van daardie sake wat in die Joodse feeste gevier is. So het die fees van Tabernakels rituele bevat waarin lig, water en dies meer belangrike simbole was (Sien Stibbe 1993:96-97). Jesus openbaar homself as die “lewende water” in Johannes 7 en as die “Lig vir die wêreld” in Johannes 8 (v. 12) en 9 (v. 5) en verrig onmiddellik daarna 'n genesingshandeling waar Hy 'n blinde man laat sien.⁴¹⁸ Hiervolgens is dit duidelik dat hoofstuk 9 voortbou op die inhoudelike van hoofstukke 7-9.⁴¹⁹ Hoofstuk 9 vloei oor in hoofstuk 10 in die Herder motief in Hoofstuk 10 waar 'n skerp kontras geskets word tussen die goeie Herder en die Joodse leiers as die wat blind is.⁴²⁰ Hoofstuk 10 speel af teen die agtergrond van die fees van die tempelwyding (10:22).⁴²¹ In die lig hiervan kan daar aangeneem word dat Jesus steeds in Jerusalem was in 'n tydperk tussen die Fees van Tabernakels en die Fees van Tempelwyding.⁴²²

Vanuit die leser se gesigspunt word die woord ἔργα tot dusver in die evangelie naby verbind aan die term σημεῖον. In hierdie genesingsverhaal neem die skrywer hierdie terme en hulle onderlinge verbinding weer op, en skep by die leser die verwagting van 'n dramatiese transformasie interaksie of wonderwerk. Salier (2004:111-112) stem hiermee saam en merk op: “From the reader’s point of view, the use of ἔργα and its close connection established with σημεῖον earlier in the narrative, set the scene for another action by Jesus. When the healing is identified as a σημεῖον (9.16), the close relationship to the two word groups is further confirmed.” Myns insiens word hierdie verband verder versterk deur Jesus se uitspraak in 9:4 dat ἡμᾶς

⁴¹⁸ Sien Brown (1966:376). Hy verwys daarna dat die poel van Siloam 'n rol gespeel het by water-seremonies by die fees. So word die tema van lig en duister in 9:4-5 ontwikkel – temas wat in die fees van Tabernakels 'n prominente rol speel.

⁴¹⁹ Kysar (1986:148) verwys na die simboliese betekenis van Joh 9 en die verband met die vorige gedeeltes: “It is designed once again to raise the inevitable conflict between the revelation and the established religion and to show the tragic sense in which humanity is blinded by its own inhibition in this world to the truth offered in Christ.” Alhoewel Johannes hier die blindheid van Judaïsme kritiseer, is dit volgens Kysar (1986:148) duidelik dat hier ook verwys word na enige menslike institusie wat proeg om die institusionele waardes en gebruike (tradisie) te wil beskerm in die lig van die onverwagse openbaring van God. Hiermee siggureer Kysar dat God se openbaring ten tye van die Jesus-gebeure plaasgevind het, maar steeds plaasvind. Dit mag dalk so wees dat mensgemaakte tradisies en strukture later die hart van die evangelie weerspreek. In sulke gevalle sal die openbaring van God dit duidelik uitwys. So dink ons aan die blindheid van die onlangse apartheidssteologie wat Bybels geregverdig was. So was baie van ons blind vir die sosioreligieuse marginalisering wat in die proses ingetree het.

⁴²⁰ Sien Beasley-Murray (1987:148).

⁴²¹ Vgl. Carson (1991:359).

⁴²² Hendrikson (1976:72) sê: “Incorrect is the view that it occurred at the feast of the Dedication (in December). The time of the feast is not reached until 10:22.



δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. In die vorige genesingsverhale het ons geargumenteer dat die werke van God (ἔργα τοῦ πέμψαντός με) in die konteks van die *semeia* tot dusver verband hou met herskepping. Die vraag is of hierdie verband ook hier na vore gaan kom.

Krisis en Disoriëntasie situasie: 'n Man wat van geboorte af blind was

Terwyl Jesus wegstap/ verbystap (παράγω)⁴²³ het hy 'n man (ἄνθρωπον) gesien (εἶδεν)⁴²⁴ wat van geboorte af (ἐκ γενετῆς) reeds blind (τυφλόν)⁴²⁵ was (Sien Kysar⁴²⁶ 1986:148).⁴²⁷ Dit is net hier in Johannes se evangelie waar daar sprake is van die genesing van iemand wat van geboorte af blind is. Die ander Evangelies bevat geen verhale van persone wat van geboorte af blind is nie.⁴²⁸ Köstenberger (2004:281) is dus korrek as hy opmerk: “The man’s blindness from birth raises the ante for the ensuing miracle and makes it all the more striking ...” In die vorige genesingsverhale is daar geargumenteer dat Johannes in die aanbieding van sy genesingsverhale as *semeia* uitsonderlike voorbeelde skets ten einde die lewe-skeppende vermoë van Jesus te beklemtoon. Hier wil dit voorkom of Johannes weer dieselfde tegniek aanwend.

Blindheid as gevolg van sonde?

⁴²³ Werkwoord: Praesens, Partisipium, Aktief, Nominatief Manlik Enkelvoud van παράγω. Hierdie sin volg direk na die gesprek tussen Jesus en die Jode. Die Jode wou vir Jesus stenig, maar Jesus het gaan skuil en van die tempel af weg gegaan (8:59). Köstenberger (2004:280) wys daarop dat hierdie frase net hier in Johannes voorkom. Sien egter ook Matt. 9:9; Mark. 1:16; 2:14. In Matt. 2:9:27 en 20:30 kom soortgelyke uitdrukkings voor.

⁴²⁴ Werkwoord: Aoristus Indikatief Aktief, 3de Persoon, Manlik Enkelvoud van εἶδον. Volgens Ridderbos (1997:332) behels die ‘sien’ nie 'n passiewe tipe visie nie, maar een wat aksie en respons tot gevolg het.

⁴²⁵ Volgens Newman en Nida (1980:297) is die uitdrukking ἐκ γενετῆς 'n Griekse idioom. Die Afrikaanse weergawe daarvan sou wees “van moederskoot af”.

⁴²⁶ Kysar (1986:148) merk op: “The first scene (vv.1-7) narrates the healing itself with masterful economy.”

⁴²⁷ Vgl. ook Matt. 12:22-23; veral 15:29-32; 20:29-34; Mark. 8:22-26; Mark 10:46-52. Volgens Köstenberger (2004:277) plaas beide Matteus en Lukas Jesus se genesings van blindes binne die konteks van die bediening van Jesaja se dienskneg van die Here (Luk. 4:18-10; Matt. 11:5; Matt. 15:30-31; 21:14; vgl. Jes. 35:4-6; 61-1-2; vgl. ook Jes. 29:18; 42:7). Net so bied Johannes ook vir Jesus binne hierdie raamwerk aan (vgl. veral 12:38-41).

⁴²⁸ Vgl. egter Hand. 3:2 en 14:8 waar daar wel sprake is van genesing van gebreklikes wat van geboorte af in daardie bestaanstoestand verkeer.



Die dissipels se eerste reaksie was om te vra: Wie het gesondig?⁴²⁹ (τίς ἤμαρτεν- vgl. 9:2).⁴³⁰ Die sinskonstruksie ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ⁴³¹ dui daarop dat die dissipels die oorsaak van die blindheid verbind het aan sonde⁴³² (Kyk Ridderbos 1997:332).⁴³³ Craffert (1999:97) merk tereg op: “In Jewish culture a close connection between sickness and sin can be seen from the earliest times” (vgl. 2 Kon. 5; Deut. 28:15, 20; Vgl. *Cant. Rab.* 1.6 §3; *Ruth Rab.* 6.4; Tg. Ps.-J van Deut. 21:20).⁴³⁴ Schrage (1972:283) beaam dit en merk op: “As sin and sickness are related (→ IV, 1092, 10

⁴²⁹ Chrysostomos (*Homily* 56.1) meen dat die vraag in 9:2 verbind word aan 5:14 se “μηκέτι ἀμάρτανε.” Augustinus (*Homily* 44.1) is weer van mening dat die blinde man die ganse sondige wêreld verteenwoordig, wat van geboorte af in geestelike blindheid verkeer op grond van die sonde van Adam. Hy wys daarop dat die blinde man en sy ouers waarskynlik gesondig het, aangesien dit menslik is, maar argumenteer dat sonde nie in hierdie geval die oorsaak van die blindheid was nie (*Homily* 44.3).

⁴³⁰ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief, 3de Persoon, Enkelvoud van ἀμαρτάνω.

⁴³¹ Voegwoord ἵνα (met die reslutaat of gevolg dat) plus Werkwoord γεννηθῆ: Aoristus, Subjunktief, Passief van γεννάω. Die passief veronderstel dat die subjek nie die aksie van die werkwoord verrig nie, maar dat die aksie uitgeoefen word (being acted upon). Die subjek ‘ontvang’ dus die aksie van die werkwoord.

⁴³² In *Shabbath* 55a word daar 'n verband getrek tussen sonde en siekte o.g.v. Eseg. 18:20. Kyk ook *Genesis Rabbah* 63.6 waar daar sprake is van sonde wat in die moerskoot gepleeg word (Edwards 2004:99).

⁴³³ Ridderbos (1997:332) sê: "Their reaction is a question of theodicy that assumes the dogma of direct relationship between sin and sickness (and misfortune in general)." Freedman (1992:*ad loc*) meen dat blindes se uitsluiting uit die kultus nie gekoppel was aan onreinheid nie. Hy sê: “Apart from P, Deut 23:2, which says one with crushed testicles or a severed phallus cannot enter the “congregation of the Lord” does not refer to natural bodily blemishes or to the specific issue of cultic access and thus cannot be used to prove blemishes exclude one from the sanctuary. 2 Sam 5:8, however, does represent a tradition where the blind and lame were excluded from the temple. But note that the basis for the custom is David’s hatred of such persons, not impurity.” Anderson (1989:84) wys daarop dat Gen. 22:24 en 1 Sam 9:24 beide opmerk dat die wat blind en lam is nie in die huis sal ingaan nie (vgl. Mic 3:12). Hy wys daarop dat hierdie konstruksie nie in die Kronis se weergawe voorkom nie. Anderson merk dan op: “It is just possible that beggars (i.e., the blind and lame) were forbidden to enter the Temple (cf. Acts 3:1-10); at least, such disabled people were disqualified from priestly duties (Lev 21:18).” Anderson (1989:85) wys egter daarop dat dit in ag geneem moet word dat die Tempel nie in Dawid se tyd bestaan het nie. Aan die ander kant is Dawid later tog beskou as die “founder of many cultic practices and regulations (cf. 1 Cron 22-28).” Sien die reaksie van Milgrom (1991) en andere wat teenoor die standpunt van Douglas staan onder “hipotese” in die eerste hoofstuk hier bo. Schrage (1972:282-283) argumenteer dat die blindes deur die Joodse wet beskerm word en meen dat: “The blind were freed from some duties of the ceremonial law and had other privileges as well.” Hy plaas die “uitsluiting” van die blindes uit die kultus dus binne die raamwerk van “beskerming” en “voordele”. Elders merk Schrage (1972:287, voetnota 120) op: “Whether the blind and lame had access to the temple (Mt. 21:14, not 2 Βαϛ, 5:8 → n. 74) cannot be decided in the absence of a Rabb. ruling along the lines of 2 Βαϛ, 5:8. Acc. to → III, 235, 29 ff. and J. Jeremias, *Jerusalem z. Zeit Jesu*³ (1962), 133 f. ἱερὸν means the fore-court. With some plausibility a theological intention has been seen behind Mt. 21:14, cf. Loh. Mt., *ad loc.*; G. Strecker, “Der Weg d. Gerechtigkeit,” FRL, 82 (1962), 19, n. 1; R. Hummel, “Die Auseinandersetzung zwischen Kirche u. Judt. im Mt.,” *Beiträge z. Evangel. Theol.*, 33 (1963), 94 f.”

⁴³⁴ So ook Kysar (1986:148).



ff.), cf. b.Shab., 32b–33a, so acc. to the Jewish view blindness is a divine punishment (→ 281, 4 ff.: 284, 17 f.), cf. b.Taan., 21a; Nu. r., 4, 20 on 4:16; b.Chag., 16a.) Significant here is the familiar statement of the *ius talionis* that a man is punished where he sins.” Om hierdie rede is dit nie vreemd as die dissipels aan Jesus vra wie gesond het nie, aangesien hulle in lyn met die Joodse denke van die dag siekte en sonde aan mekaar verbind het. Strack & Billerbeck (1924:529) verwys na die kommentaar vanuit die *Midrash* en *Talmud* wat liggaamlike gebreklikheid (“körperliche Gebrechen”) verbind aan sonde: “Ganz gelaüfzig aber ist den altjüdischen Gelehrten die andre Vorstellung gewesen, dass körperliche Gebrechen der Kinder auf Versündigungen der Eltern zurückzuführen seien” (Kyk ook Thyen 2005:456-457; vgl. Wengst 2000:366).

God is heilig en heel, die God van lewe (Kyk Köstenberger 2004:30). Siekte word dikwels aan onreinheid en gebrokenheid (as teenpool van heelseid) gekoppel. Onreinheid word sy beurt dikwels met sonde verbind. So merk Neyrey (1991:285), soos ook in die vorige hoofstuk aangehaal, op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind and the deaf are lacking wholeness according to Lev 2:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness.”⁴³⁵ Indien iemand in 'n staat van onreinheid verkeer, dien dit as teken dat God in 'n sekere sin ontrek het van die persoon. Binne die Joodse simboliese universum het elke ding sy plek, soos daar hier bo geargumenteer is. Dit wat uit plek is, is onrein. Siekes en siekte hoort nie tuis in die sfeer of ruimte van die wat gesond is nie. Daarom moes melaatses byvoorbeeld buite die mure van die stad woon en “Onrein” skree indien mense naby hulle sou kom.” In 'n sekere sin het dit ook gegeld vir lammes, blindes, dowes en kreupeles (1991:82).⁴³⁶

b. Babylonian Talmud when before tractates from the Mishnah.

Shab. *Shabbat*, Mishnah-, Tosefta-, Talmud tractate *Sabbath* (Strack, *Einl.*, 37).

Taan. *Taanit*, Mishnah-, Tosefta-, Talmud tractate *Fasts* (Strack, *Einl.*, 43).

Nu. r. *Numbers rabba* (*Bemidbar rabba*), Midrash on Numbers (Strack, *Einl.*, 207).

Chag. *Chagiga*, Mishnah-, Tosefta-, Talmud tractate *Feasts* (in relation to pilgrimages) (Strack, *Einl.*, 44).

⁴³⁵ Neyrey (1991:283) sê: “The human body constitutes one of the most important maps, for it is a microcosm of the larger social macrocosm.”

⁴³⁶ Malina en Rohrbaugh (1998:111) sê ook in hierdie verband: “These people without social standing (we could see them as the ‘poorest’) lived just outside the city walls or along the hedgerows of adjacent fields.”



Siekies soos blindes was sosiaal-religieuse randfigure gewees wat gewoonlik gebedel het om te oorleef (Köstenberger 2004:281).⁴³⁷

Neyrey (1991:284) maak die volgende belangrike opmerking: “The eye is the “lamp of the body”. If the eye is sound, the whole body will be sound; if it is not, the whole body will be filled with darkness.”⁴³⁸ Craffert (1999:97) argumenteer: “It is God who restores⁴³⁹ the health of the faithful and who sends sickness to the unfaithful and disobedient. For the people of the covenant, there is an even more direct link between sickness and ritual impurity.”⁴⁴⁰ Rituele onreinheid het uit die aard van die saak in sommige gevalle sosioreligieuse verwydering of marginalisasie behels asook afstand tussen die individu en God. Ander mense het die persoon as “uit plek uit” beskou en negatief geëtiketteer.⁴⁴¹ As Jesus so iemand genees, sou dit dus ook

⁴³⁷ Malina en Rohrbaugh (1998:111) sê: “Such beggars were among the socially expendables, the unclean ‘throwaway’ people who frequented every preindustrial city.”

⁴³⁸ Vergelyk Lukas 11:34-36. Malina en Neyrey (1998:170) verwys na Aristoteles en sê: “To be blind was to have eyes from which darkness emanated; darkness was the presence of dark (also “stuff”) rather than the absence of light. Blind people were those people whose hearts were full of darkness, hence, from whose eyes “dark” emanated. The Blind were often suspected of having the evil eye (Matt.6:22-23).”

⁴³⁹ Lindars (1972:341) is van mening dat hierdie genesingshandeling nie as 'n verhaal van restourasie aangebied word nie, maar as 'n "creative act by him who is the light of the World." (vgl. Ook Schlatter 1948:222). Myns insiens kan hierdie verhaal as 'n verhaal van restourasie verstaan word in die sin dat gebrokenheid gerestoureer word. Daarmee word egter nie bedoel dat die lam man se sig gerestoureer word na 'n oorspronklike bestaanstoestand waarin dit op een of ander stadium verkeer het nie, aangesien die man nooit werklik sig gehad het nie. Nie te min illustreer hierdie verhaal as *semeia* wel die feit dat Jesus die vermoë het om as lewe-gewer restourasie te bewerkstellig. Ek stem egter met Lindars saam dat hierdie genesingsverhaal binne die raamwerk van a ‘creative act’ verstaan kan word as hy daarmee bedoel dat die genesingshandeling binne die raamwerk van herskepping ingebed kan word.

⁴⁴⁰ Sien Craffert (1999:98). Hy argumenteer dat vergifnis van sonde genoegsaam sou wees vir sosio-religieuse genesing in 'n kulturele sisteem waar siekte beskou is as 'n gevolg van sonde. Hy wys daarop dat die normale voorskrif ter vergewing van sondes onder andere bestaan het uit die bring van die voorgeskrewe offer ter vergewing van sondes. Hierdie offer-sisteem, sê hy, was gemonopoliseer deur die tempel aristokrasie of priesters en het na alle waarskynlikheid geweldige druk op die siekes geplaas. Die siekes was die armstes van die armes en sou nie dit kon bekostig het nie. Craffert meen dat Jesus die sisteem verwerp het en die vergifnis geskenk het sonder om die addisionele offers te verwag. Ek stem egter nie heeltemal saam met Craffert se interpretasie nie. Dit blyk uit die genesingsnarratief in Mark 1:40-45 dat Jesus die melaatse man genees en rein verklaar en hom dan beveel om homself vir die priester te wys en die offers te bring wat Moses voorgeskryf het. Dit sal die bewys wees dat hy inderdaad genees is en rein is. Jesus het myns insiens nie net biologiese genesings kom doen nie maar mense optimaal sosioreligieus genees met funksionele potensiaal tot heropname in die groepsgeoriënteerde kultuur van die dag. Jesus genees die individu en stel hom of haar in staat om weer binne die konteks van die sosioreligieuse sisteem optimaal te funksioneer. Sien die bespreking van Mark 1:40-45 hier bo.

⁴⁴¹ Craffert (1999:98-99) wys op die parallel met tradisionele Afrika kulture. In tradisionele Afrika-gemeenskappe word die siening gehandhaaf dat siekte 'n resultaat is van die dis-harmonie wat ingetree het tussen die kulturele voorskrifte soos die verering van voorvadergeeste en dies meer.



beteken dat die persoon die latente potensiaal ontvang om sy of haar verlore lewensmoontlikhede te herwin en ontvang daarmee 'n tweede kans op lewe.

Die Blinde man se Geestelike blindheid

In Johannes word sonde in 'n sekere sin radikaal geherdefinieer. Carson (1991:361) argumenteer: “How it became known that the man was *blind from birth* is not disclosed. Granted the symbolism of the chapter, it is likely that this detail, in addition to heightening the effect of the miracle, signals that human beings are spiritually blind from birth.”⁴⁴² In Johannes se denke is dit natuurlik waar. Die wat nie glo in Jesus nie, is die wat nog nie van 'n geestelike bestaanstoestand van dood na 'n geestelike bestaanstoestand van lewe oorgegaan het nie (vgl. 5:24; vgl. ook 8:21- καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε; vgl. Brodie 1993:345). Die man is dus nie net op biologiese vlak blind nie maar by implikasie ook op geestelike vlak blind, omdat hy nie vir Jesus ken nie en ook nie die Vader ken nie (8:19- ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἤδαιτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἤδαιτε.). Köstenberger (2004:281) stem hiermee saam en merk op: “Lacking Light, he also lacks life in the Johannine sense ...”⁴⁴³

Sonde word in Johannes in terme van Jesus gedefinieer in die sin dat die wat nie in Jesus glo nie, of nie met hom in 'n verhouding staan nie, in 'n sondige bestaanstoestand van geestelike dood, of geestelike blindheid verkeer. In Johannes is die fisiese blindes nie meer die sondaars nie, maar die objekte van God se genade deur wie die heerlikheid van God sal skyn (9:3- ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτοῖς). In Johannes word sondaars op 'n nuwe manier geskets. Sondaars is eerder die wat geestelik blind is (9:41; 12:40-41), die wat slawe is onder die heerskappy van die sonde (8:21, 24, 34-36) en onder beheer van hulle vader, die duiwel staan (8:44), die wat die waarheid vir die leuen verruil (8:44) en daarom nie kinders van God is nie (8:47). In Johannes is dit juis die geestelike blindes wat genesing moet ontvang. Dit is juis hulle wat geestelike lewensmoontlikhede binne die dampkring van God se familie verloor het. Ons kan dus sê dat ongeloof of geestelike blindheid in Johannes alleen genees kan word deur Jesus as die bron van lig wat geestelike duisternis kan omskep

⁴⁴² Sien Hendrikson (1976:72).

⁴⁴³ Sien Brodie (1993:345).



omdat hy die ware bron van lewe is. Jesus se ware genesinghandelinge bestaan dus daaruit dat hy die mensdom se ongelooft, hulle geestelike blindheid kom genees. Jesus se genesingshandelinge is dus ten diepste geestelike genesing. As Jesus genees, en geestelike blindes laat sien, skep hy vir hulle die moontlikheid om nuwe lewensmoontlikhede in God se familie te kan uitleef. Vanaf 'n bestaanstoestand van geestelike immobiliteit, restoureer hy die mens tot geestelike vitaliteit, om waarlik op te staan tot nuwe lewe.

Dit wat hierbo gesê is, is besonder insiggewend veral in die konteks van dit wat in hoofstuk 9 na vore gaan kom rondom die kwessie van sonde. In hierdie gedeelte gaan dit duidelik word hoe die geneesde man en die Jode in die konteks van wetsinterpretasie die genesingshandeling van Jesus beoordeel. Die Jode etiketteer Jesus as 'n sondaar (9:24). Johannes definieer sonde egter anders. In Johannes se denke word sonde relatief tot Jesus gedefinieer. Die wat nie glo nie, is vasgevang in 'n sondige bestaanstoestand van geestelike blindheid en dood (5:24). In die lig van Jesus se wonderbaarlike aanraking van die blinde man, bring hy argumente na vore om te bewys dat Jesus inderdaad van God af kom (9:25,27,30-32).⁴⁴⁴ Jesus skep nuwe lewe met lewensmoontlikhede vir die man. Die Jode vertoon 'n gebrek aan insig deur nie Jesus se leweskeppende handeling te verstaan nie. Dit word duidelik uit hulle optrede, nadat hulle die geneesde man as sondaar etiketteer en hom uitban (9:34).

Hierdie hele gesprek speel af teen die agtergrond of dekor van die UGN – en dan spesifiek 'n individu se verhouding met God: In 9:3 lees ons dat Jesus die dissipels antwoord dat die man blind gebore is sodat die werke wat God doen in hom gesien kan word (ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ). Jesus sê dat Hy die werk doen van God wat hom gestuur het (9:4-5). Die Jode se teenargument in hierdie konteks bestaan daaruit dat hulle enige verhouding tussen God en Jesus ontken (9:24). Aan die ander kant verdedig die blinde man die verhouding tussen Jesus en God op grond van Jesus se optrede (9:25,30-32). Van der Watt (2000a:79) sê dat sonde hier gedefinieer word in terme van iemand se posisie teenoor God. Jesus staan aan die kant van God. As 'n mens Hom nie aanvaar nie, staan hy of sy ook nie aan die kant van

⁴⁴⁴ Van der Watt (2000a:80) merk op dat die implisiete leser weet dat Jesus regverdig verklaar is (16:10) en dat Hy sondeloos is (7:18; 8:46). Dit skep ironie.



God nie en voer 'n sondige bestaan.⁴⁴⁵ Selfs die kontemporêre leser staan in forensiese terme in die middel van hierdie regstryd aangesien daar besluit moet word aan watter kant van die lyn mens staan. In 'n sekere sin kan mens dus sê dat Jesus die fokuspunt vorm van waaruit sonde en oordeel gedefinieer kan word en nie meer die wet nie. Van der Watt (2000:79) merk tereg op dat “Net soos die duisternis nie sy eie duisternis herken as daar nie lig is nie, net so erken mense in sonde nie hulle eie sonde as die goeie nie daar is nie [sic].” Jesus se inkarnasie was die beslissende moment waarop die kosmiese dualisme onomkeerbaar duidelik geopenbaar is. Jesus se koms het veroorsaak dat die ganse definisie van wat sonde is, geherdefinieer is. Wie nie die Seun aanvaar nie, sal gewoon in sy sonde sterf. Jesus word die maatstaf waarteen die mensdom homself kan meet. Die wet word steeds gehoorsaam, alleen omdat dit getuig van, en heenwys na Jesus (5:39-40).⁴⁴⁶

Joh 9:3-5

3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὐτε οὗτος ἥμαρτεν οὐτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. 4 ἡμᾶς⁴⁴⁷ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. 5 ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἶμι τοῦ κόσμου.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ Sulke mense bly in die sonde en het geen verontskuldiging nie (15:22). Sien in hierdie verband ook 9:41; 15:22-24; 16:8; 19:11.

⁴⁴⁶ Sien Loader (2002:432-483) vir 'n bespreking van Jesus se beskouing van die Wet in Johannes. Volgens hom sien Jesus die wet as synde 'n getuienis wat uiteindelik heenwys na sy koms wat nou gerealiseer is. Johannes beskou die wet as 'n genade-gawe (χάριν ἀντὶ χάριτος) met Goddelike oorsprong (vgl. die passief ἐδόθη in 1:17). Daarom sien Jesus in Johannes die wet nie as nog 'n stel religieuse tradisies (soos die Samaritane) nie. Redding word dus nie buite die wet gevind nie (4:22). Jesus is egter die vervulling van die wet.

⁴⁴⁷ Beasley-Murray (1987:ad loc) wys op die tekskritiese navorsingsresultate: “ἡμᾶς (δεῖ) is better attested than ἐμέ and was more likely to be altered than vice versa. By contrast πέμψαντος ἡμᾶς instead of πέμψαντός με appears to be due to assimilation to ἡμᾶς δεῖ.” Hendrikson (1978:73) handhaaf die meervoud “ons” en argumenteer dat “the textual evidence furnishes no adequate reason to depart from this reading.” Barrett (1978:357) wys op Martyn wat argumenteer dat dit op die “continuation of Jesus’s works...in the deeds of Christian witnesses” wys. Brown (1966:372) wys op Bultmann wat die “ons” vertaling verkies en meen dat die betrokke konstruksie deur die Christelike gemeenskap ingelei is.

⁴⁴⁸ Vertaling: ³Jesus antwoord: Hy het nie gesondig nie, en sy ouers ook nie; maar die werke van God moet in hom openbaar word. ⁴ Ons moet die werke doen van Hom wat My gestuur het, so lank as dit dag is; die nag kom wanneer niemand kan werk nie. ⁵So lank as Ek in die wêreld is, is Ek die lig van die wêreld.



Jesus stel dit ondubbelsinnig dat die oorsaak van die blindheid van die man nie in die sonde van die man of sy ouers gesoek moet word nie⁴⁴⁹ (Thyen 2005:457; Newman en Nida 1980:299).⁴⁵⁰ Die ἵνα konstruksie dui op doel of resultaat van die siekte.⁴⁵¹ Die man is blind gebore met die doel (ἵνα) dat die werke van God (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) in hom (ἐν αὐτῷ) geopenbaar of sigbaar (φανερῶθη)⁴⁵² gemaak kan word (Carson 1991:362).⁴⁵³ Die man se blindheid is 'n ideale geleentheid vir Jesus om God se krag deur hom te illustreer (Köstenberger 2004:281).⁴⁵⁴

Soos daar vroeër reeds in die proefskrif geargumenteer is, is dit God wat aan Jesus Sy werke (5:20 – ἔργον⁴⁵⁵) openbaar, sodat daar gesê kan word dat dit wat Jesus doen (ποιέω), hy by die Vader geleer en gesien het (8:28). In 5:21, het ons gesê, is hierdie werke gedefinieer in terme van die gee van lewe (Morris 1995:426). In beide kontekste waar daar van genesing sprake is (5:17 en 9:3-4) word daar van die genesing van die siekes as ‘werke’ (ἔργα/ἐργάζεται) gepraat. Dit vorm die agtergrond van die aanspraak wat gemaak word dat die Vader in die Seun is en deur hom Sy werke verrig (14:10-11). Die Vader wys vir die Seun sy werke en onderrig Hom op hierdie wyse. Jesus dupliseer dan wat Hy by sy Vader gesien het (vgl. 5:19vv). Die werke wat Jesus doen is dus die werke van God in aksie.⁴⁵⁶ Die werke wat Jesus doen dui veral ook op

⁴⁴⁹ Thyen (2005:457) merk op: “Jesus aber lässt sich auf diese Frage der theoretischen Vernunft nach der αἰτία der Blindheit des Mannes nicht ein, sondern redet allein von deren τέλος in der göttlichen Heilsökonomie...” Die dissipels het met ander woorde vir Jesus gevra aangaande die rede of oorsaak waarom die man blind gebore is, maar Jesus het hulle geantwoord in terme van die doel daarvan (vgl. Brown 1966:371).

⁴⁵⁰ Baie Ou-Testamentiese en Tweede tempel literatuur verbind siekte nie aan noodwendig aan sonde nie (vgl. Jer 31:29-30; Eseg. 18; vgl. ook Tob. 3:3) (Köstenberger 2004:181).

⁴⁵¹ Newman en Nida (1980:299) maak die belangrike opmerking dat daar 'n fyn nuanse verskil is tussen die interpretasie van ἵνα as 'n konstruksie van doel of resultaat. Hulle stel dit so: “If this present clause indicate result, the meaning is that this man’s blindness offered an occasion for the power of God to be revealed. But, if this clause indicates purpose, it means that he was born blind so that Jesus could heal him of his blindness and so reveal the power of God at work.”

⁴⁵² Werkwoord: Aoristus, Subjunktief Passief van φανερόω.

⁴⁵³ Sien Carson (1991:362) sê: “In this instance, he insists that *neither this man nor his parents sinned*. Rather, *this happened so that the work [lit. ‘works’] of God might be displayed in his life.*”

⁴⁵⁴ Sien Carson (1991:362).

⁴⁵⁵ Sien byvoorbeeld 3:21; 5:20, 36; 6:28; 7:3, 21; 10:25, 37.

⁴⁵⁶ Joh 4:10-11: **10** οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ἐστίν; τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ’ ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ, ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένων ποιεῖ τὰ ἔργα αὐτοῦ. **11** πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ· εἰ δὲ μή, διὰ τὰ ἔργα αὐτὰ πιστεύετε. Vertaling:¹⁰Glo jy nie dat Ek in die Vader is en die Vader in My nie? Die woorde wat Ek tot julle



die besondere eenheid tussen die Vader en die Seun (Kyk Köstenberger 2004:430-431).⁴⁵⁷ Jesus is steeds afhanklik van die Vader.⁴⁵⁸ In 4:34 sê Jesus metafories dat dit sy voedsel (βρώμα) is om die wil (θέλημα) van die Vader te doen (ποιέω) wat hom gestuur het en om Sy werke (αὐτοῦ τὸ ἔργον) te volbring (τελειώσω) (Schnackenburg 1990.1.445).⁴⁵⁹

Transformasie Agent: Jesus en die dissipels doen die werke van God as Sender

Die doen van God se werke word uit die aard van die saak gekoppel aan die sending van Jesus. Van der Watt (2000a) maak ons sensitief vir die implikasie van die sending van die Seun: Die sending van Jesus kom ooreen met antieke konvensies ten opsigte van die stuur van 'n Agent deur 'n Sender.⁴⁶⁰ As gestuurde Agent verteenwoordig die Seun die Vader. Hy dupliseer die werke wat Hy by God gesien en geleer het. Daarom sê Jesus: δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός⁴⁶¹ με. Jesus doen by uitstek die werke van die Een wat Hom gestuur het. Daar is vroeër reeds aandag gegee aan die sending van die Seun. Daarom sal daar net kortliks opmerkings in hierdie verband gemaak word. Die volgende elemente is aanwesig in die sending motief:⁴⁶²

- Die Seun is die gestuurde Agent

spreek, spreek Ek nie uit Myself nie; maar die Vader wat in My bly, Hy doen die werke.¹¹ Glo My dat Ek in die Vader is, en die Vader in My; of anders, glo My ter wille van die werke self.

⁴⁵⁷ Sien 10:25, 32, 37, 38; 14:11; 15:24; Sien ook 3:21.

⁴⁵⁸ De Jonge (1978:49).

⁴⁵⁹ Barrett (1978:357) sê: “Here the works of God are ‘the works God wills me to do’. The same words are used in a different sense at 6:28.” Die term δεῖ in hierdie gedeelte dui in Johannes op “divine necessity” (vgl. 3:14; 4:4; 10:16; 12:34), in die sin dat dit wat gedoen moet word ongeag van opposisie moet realiseer (Köstenberger 2004:282).

⁴⁶⁰ Volgens Van der Watt (2000a) is die elemente van die sending in die Evangelie afkomstig uit die sosiale konvensies van die antieke tyd (Joodse sendingpraktyke asook elemente van Grieks-Romeinse praktye). Bühner (1977); Borgen (1986); Miranda (1977) bespreek die Grieks-Romeinse sendingpraktyke. Witherington (1995:140-141) bespreek die konsep van Agentskap in die Evangelie volgens Johannes. Volgens hom kan die Joodse konsep van agentskap in een sin opgesom word: “A person’s Agent is himself” (1995:140): Die agent ontvang volmag om namens die sender sekere take te verrig of boodskappe te lewer; Die agent moet ontvang en behandel word soos wat die sender ontvang sou word; 'n Oortreding teen die agent is beskou as 'n oortreding teen die sender self en 'n positiewe hantering beskou as 'n positiewe hantering van die sender self.

⁴⁶¹ Werkwoord: Aoristus, Partisipium, Aktief, Genetief, Manlik Enkelvoud van πέμπω.

⁴⁶² Van der Watt (2000a:20) merk op: “Agency in John most probably refers to the Old Testament practice of sending a prophet. The ordinary secular practice of sending someone actually shares the same characteristics.”



- deur die Vader as primêre Sender⁴⁶³
- Die Vader se *primêre motivering* is *liefde* (3:16)
- Die Vader se *primêre resultaat* is dat mense *lewe* moet ontvang (3:16; 20:30-31).⁴⁶⁴
- Die Vader openbaar aan die Seun sy werke (5:19vv)

Volgens Ridderbos (1997:333) betrek Jesus die dissipels by hierdie werke.⁴⁶⁵ Dit is in lyn met Van der Watt (2000a:153) wat redeneer dat die Vader nie net die Seun onderrig nie, maar dat die dissipels deur 'n bepaalde opleidingsproses gegaan het:⁴⁶⁶

- God is die primêre Sender en Jesus die Agent
- God wys vir Jesus Sy werke (5:19vv)
- Jesus leer op sy beurt die dissipels en het sy woorde vir hulle gegee:
 - In hoofstukke 13-16 leer Jesus die dissipels aangaande hulle identiteit: Wie hulle is en moet wees; Wat hulle van die Vader en Seun kan verwag; Wat die nuwe lewe in die familie van God alles behels; Wat die toekoms inhou ensovoorts.
- Soos Jesus die werke van die Vader gesien en gehoor het (5:19vv) so sien en hoor die dissipels die werke van Jesus (15:27), en word julle opgeroep om dieselfde te doen.⁴⁶⁷

Van der Watt (2000a) sê: “The actions and the will of God, the Father, determine the character and life style of the children of God. Jesus serves as revealer of the will of God, which means that his example should be followed if a person wants to be obedient

⁴⁶³ Sien Borgen (1986:67-78). Vergelyk 5:24, 37-38; 8:18, 42; 12:49; 14:24.

⁴⁶⁴ Hierdie “lewe” word nie net gedefinieër as biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede nie maar veral kwalitatiewe en kantitatiewe (Joh 10:10) eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God.

⁴⁶⁵ Ridderbos (1997:333) sê: The obligation to do these works is extended to Jesus’s disciples. It is not just a necessity laid on them as a task; it is also the “necessity” of the divine plan of redemption in which they have been taken up.” Sien 4:34; 5:17; 10:32. Barrett (1978:357) wys op Martyn wat argumenteer dat dit op die ‘continuation of Jesus’s works...in the deeds of Christian witnesses’ wys.

⁴⁶⁶ Hier word die breë lyne van die onderrigproses kortliks geskets. Vir 'n deeglike bespreking van die dissipels se opleidingsproses, sien Van der Watt (2000a:153vv).

⁴⁶⁷ Barrett (1978:357) sê: “As the Father has sent him so he sends them (20:21)...”



to God.” Die familie van God vertoon 'n eenheid wat gemeet kan word in hulle gemeenskaplike optrede. Bepaalde waardes word uitgeleef deur die familie van God wat hulle onderskei van die familie van die Satan. So doen die familie van God die werke van God soos wat hulle dit by Jesus sien.⁴⁶⁸

Jesus is die lig vir die wêreld

Jesus sê in Johannes 9:4: ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Hier assosieer Jesus sy dissipels met sy werk en sy sending in die hede asook in die toekoms (Beasley-Murray 1987:155).⁴⁶⁹ Barrett (1978:357) argumenteer dat soos die Vader die Seun gestuur het, so stuur die Seun die dissipels. Daar lê volgens hom 'n verpligting op die dissipels om die werke van God te verrig terwyl die geleentheid daar is. In die nag kan die mens nie werk nie omdat 'n mens nie kan sien nie. Nou is dit dag en die dissipels kan Hom sien wat die Vader gestuur het (Köstenberger 2004:282). Daarom kan hulle ook die werke sien van die Seun. Maar daar kom 'n tyd wat Jesus nie meer op aarde gaan wees nie. Dan gaan dit soos nag wees aangesien die Seun en sy werke nie sigbaar sal wees nie. Volgens Ridderbos (1997:334) vertoon hierdie teksgedeelte iets van die dringendheid van die saak dat Jesus se tyd op aarde min raak, en dat die werke van God prioriteit moet geniet.⁴⁷⁰ Jesus sê dat so lank as wat Hy nog in die wêreld is, Hy die **Lig vir die wêreld** is: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾶ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου (9:5). In die Evangelie word **lig en lewe**

⁴⁶⁸ Van der Watt (2000a:ad loc) merk op: “On the question of the example being set, John is quite descriptive about God, Jesus and the Spirit. The basic and determinative characteristics of the family of God are reflected in what is thus said of God, Jesus and the Spirit. As has been mentioned, in ancient families these characteristics were supposed to be reflected in the life and actions of the believers. As children of God the believers ought to live and act in a similar way. The union is not ontological or mystic. In the light of the family imagery the *Immanenzformeln* basically point to a qualitative and functional union on the basis of shared status, conviction and custom as members of the same family. The one thinks and acts as the other, because of what is shared as members of the same family. For instance, to abide in love means to act and think according to the principles of love as devised by God (who is love) and revealed through Jesus. In other words, it can be said that the Father stays in the Son because the Son expresses the corporate will of the family in thought and deed as an honourable member of that family. That is why John says that whoever knows Jesus, knows the Father. Jesus actually duplicates the Father in his actions and gives the life the Father gives.”

⁴⁶⁹ Barrett (1978:357) stem saam met Beasley-Murray en merk op: “This, the more difficult reading, corresponds to other passages (notably 3:11) where Jesus associates with himself the apostolic community which he has gathered about him.

⁴⁷⁰ Ridderbos (1997:334) sê: “What puts pressure on Jesus and his disciples have to realize is that *his* available time is limited (cf. vs. 5; 12:35). All the events narrated here and in the following chapters are under pressure from his approaching end.” Sien Beasley-Murray (1987:155) vir 'n soortgelyke standpunt.



aan mekaar verbind. Malina en Rohrbaugh (1998:170) sê: “Light is also associated with life. When Jesus is saying he is the “light of the world,” he is saying both that he enables Israel to see the ways things really are and that he is likewise the source of Israel’s life.”⁴⁷¹ Jesus sê dus dat terwyl hy as Lig vir die wêreld nog hier op aarde is, is die bron van lewe sigbaar naby aan die mense, en moet hulle dit aangryp.

EKSKURSIE: Die betekenis van Lig⁴⁷²

1. Lig in die Ou en Nuwe Testament

Lig as beeld word bykans twee honderd maal in die Bybel gebruik. Dit is een van die Bybel se mees komplekse en omvattende simbole en speel 'n teologiese rol regdeur die Bybel: Die beeld van lig speel 'n prominente rol in die eerste hoofstuk (Gen 1:3-4) en die laaste hoofstuk van die Bybel (Openbaring 22:5). Green et al (1992: *ad loc*) argumenteer: “The use of light in the Gospels follows, on the whole, the use of light in the OT and late Hellenistic Judaism.”⁴⁷³

Daar is in verskeie godsdienste geglo dat die gode in 'n helder wêreld van lig leef (Brown 1976:490). Daarom word lig geassosieer met God en waar Hy teenwoordig is.

Met die **Skepping** van die aarde het die Skepper-God uit die chaos en duisternis nuwe lewe voortgebring.⁴⁷⁴ Die heel eerste ding wat die Skepper-God maak is Lig (Gen 1:3-4).⁴⁷⁵ Daar is net een God met die naam Yaweh en Hy het beide die lig en die duisternis geskep en is daarom heerser oor die duister.⁴⁷⁶ In die Bybel word lig van die heel begin af met lewe in verband gebring (Ryken 2000:*ad loc*).⁴⁷⁷ Volgens Ryken et al (2000:*ad loc*) behou lig regdeur die Bybel die assosiasie met lewe. Lig bring lewe tot stand en word op hierdie wyse aan lewe verbind.

⁴⁷¹ Vgl. Loader (2002:468) wat tereg opmerk dat Jesus die vervulling van die wet en die Joodse feeste is: “Rather, he has Jesus claim to offer in truth waht the feast could only simbolise at a material level.”

⁴⁷² Sien Philo in *Abr. 156-164*. In *Abr. 164* argumenteer Philo dat wysheid en filosofie hulle oorsprong het in die sig (oë) van die mens. Volgens Runia (1986:272) was Philo van mening dat: “Sight brings the understanding into action.”

⁴⁷³ Green, McKnight, & Marshall 1992:472.

⁴⁷⁴ Ryken et al (2000:*ad loc*) stel dit treffend: “Here is the wonder of existence springing from nonexistence, breathtaking in its suddenness and illuminating power.”

⁴⁷⁵ Von Rad (*in Genesis*) noem dit “the firstborn of creation” (1963:49).

⁴⁷⁶ Brown (1976:491).

⁴⁷⁷ Ryken et al (2000:*ad loc*) merk op: “Light in the Bible is first of all physical, the very basis of life on the earth. This primacy of light to life itself is signaled in the Bible by the fact that God’s creation of light is the first recorded event.”



Die Bybelse mens van die antieke Mediterreense wêreld was 'n mens wat in **nuwe ritme met die siklusse van die natuur** saam geleef het.⁴⁷⁸ In die dag is daar gewerk en in die nag is daar gerus. So het die begin en einde van die dag en die verband daarmee met lig ook simboliese betekenis gekry. Sonsopkoms bring met hom die lig en merk die begin van 'n nuwe dag en die begin van nuwe aktiwiteite. Sonsopkoms word ook universeel gesproke beskou as 'n tyd waar die aktiwiteite van die vorige nag geopenbaar word.

In die Bybelse denke is daar 'n **konstante konflik om dominansie tussen Lig en duisternis**. Realiteit word digotomies verdeel: Ryken et al (200: *ad loc*) sê: "Primitive thinking begins by dividing reality into a dichotomy between light and darkness, viewed as combatants in a perpetual battle for dominance. When light dawns, chaos is again averted." Dit is egter belangrik om daarop te let dat lig die dominante party is in die konfliktsituasie. Ook in die Evangelie volgens Johannes word dit duidelik gestel dat die duisternis nie die lig kon uitdoof nie (Joh 1:5). Die afwesigheid van lig veroorsaak egter die oorheersing van die duisternis met die gevolglike chaos wat dit bring (Job 12:25; Jes. 5:30; Matt. 6:22-23). Waar die geboorte van lig die Bybel se oorsprongsverhale geïnverteer het, verteenwoordig die uitblussing van lig en van die Bybelse argetipes rondom die eskatologiese visies van die eindtyd (Jes. 13:10; Jer. 4:23; Matt. 24:29; Openb. 18:23).

Lig het ook sterk simboliese assosiasies in die Bybel. Lig kom voort uit 'n bepaalde bron. God as Skepper-God is die bron van Lig. **Lig word geassosieer met lewe en redding**.⁴⁷⁹ God is ook die bron van lewe. Duisternis word op sy beurt weer geassosieer met dood (Job 33:30).

Lig word **geassosieer met heiligheid**. Bose mense is kinders van die duiwel en hulle lewe word in die duisternis geleef. Daarom kom hulle ook nie na die lig nie aangesien dit hulle boosheid en ongeregtigheid sal ontbloot (Joh 3:20). Die psalmskrywer merk tereg op: "Vir die regverdiges het daar lig gekom, blydskap vir die opregtes"

Lig word geassosieer met waarheid en wysheid.⁴⁸⁰ God se woorde gee lig en laat die mens verstaan en lei die mens op die regte pad (Ps. 119:130; 43:3). Waarheid word in die Bybel verstaan as die openbaring van God. Daardie openbaring word voorgestel as lig: "U woord is die lamp wat my die weg wys, die lig op my pad" (Ps. 119:105). God se wet word ook beskryf dat dit die oë verhelder (Ps. 19:8). In Johannes is Jesus die Agent van God wat as Sender. Jesus kon van "bo" en ken die Vader. Die Vader wys vir Jesus sy werke en Jesus as ideale Agent dupliseer dit wat Hy gesien het by die Vader.

⁴⁷⁸ Kittel (1995: *ad loc*) sê: God has created the world. Is. 45:7 associates cosmology and soteriology by linking light and darkness with salvation and perdition. Gen. 1 refers to creation by the word and distinguishes light from light-bearers as God first creates light and then the sun, moon, and stars to carry it, and to establish the rhythm of day and night."

⁴⁷⁹ Sien Brown (1976:491).

⁴⁸⁰ Kittel (1995: *ad loc*) sê: "Wisdom is compared to light (Eccl. 2:13)."



Daarom is Hy in 'n ideale posisie om die Vader te openbaar. Jesus (as lig vir die wêreld) openbaar die waarheid en sy werke bring lewe.⁴⁸¹

Lig versimboliseer God (Jes. 60:19, 20) en die Messias. 1 Johannes 1:5 stel dit duidelik: “God is lig en daar is geen duisternis in Hom nie” Lig versimboliseer die Messias. Jesaja 8:23-9:1 sê: ²³*Maar in die land waar daar duisternis is, sal daar nie langer donkerte wees nie. In die verlede het die Here die gebiede Zebulon en Naftali verneder, maar in die toekoms sal Hy die pad na die see van Galilea toe, die Jordaanstreek en die gebied van die heidene in ere herstel. Die volk wat in donkerte geleef het, het 'n groot lig gesien, oor dié wat in die donker land was, het 'n lig geskyn.* In Matteus 4:15–16 maak Jesus hierdie profesie op Homself van toepassing. In Johannes 8:12 en 9:5 noem Jesus homself die Lig vir die wêreld (Sien ook Joh 1:4, 5, 7, 8, 9). Jesus is die lig vir die wêreld en verklaar in Joh 12:45-46a: ³⁵*Nog net 'n kort tydjie is die lig by julle. Lewe in die lig terwyl julle dit het sodat die duisternis julle nie oorval nie. Wie in die duisternis lewe, weet nie waar hy gaan uitkom nie.* ³⁶*Terwyl julle die lig het, moet julle in die lig glo, sodat julle mense van die lig kan wees.*”

Lig versimboliseer nuwe lewe binne die geloofsgemeenskap. Indien God en sy Seun met Lig en lewe geassosieer word, word lig ook verbind aan redding en nuwe lewe. Jesus sê in Johannes 3:21: “Maar wie volgens die waarheid handel, kom na die lig toe, sodat dit duidelik kan blyk dat sy daede in gehoorsaamheid aan God gedoen is.” In Johannes 8:12 sê Jesus ook: “Ek is die lig vir die wêreld. Wie My volg, sal nooit in die duisternis lewe nie, maar sal die lig hê wat lewe gee.”

1 Johannes 1:7 beskryf die lewe binne die familie van God: ⁵*Dit is nou die boodskap wat ons by Hom gehoor het en aan julle verkondig: God is lig, en daar is geen duisternis in Hom nie.* ⁶*As ons beweer dat ons aan Hom deel het, en ons lewe in die duisternis, lieg ons en handel ons nie volgens die waarheid nie.* ⁷*Maar as ons in die lig lewe soos Hy in die lig is, het ons met mekaar deel aan dieselfde gemeenskap en reinig die bloed van Jesus, sy Seun, ons van elke sonde.*”

Ryken et al (2000: *ad loc*) wys op die piktorale aard van die beeld van lig in die Bybel:

A survey of light imagery in the Bible illustrates the implied thesis of this dictionary—that the main outline of biblical belief and the feelings it generates can be traced by following the Bible’s master images. Light in its varied meanings is at the heart of such central biblical themes as creation, providence, judgment, redemption and sanctification. It embodies much of the theological teaching of the Bible about God, which explains why light has been prominent in the history of theology (Pelikan). In its literal, physical manifestations, moreover, light

⁴⁸¹ Kittel et al (1995: *ad loc*) sê: “Light is the brightness of the world, salvation, and wisdom. God causes his light to shine, or gives light, through wisdom or the law. Salvation is now more individual, and there is a sharper duality as the light of the law comes into contrast with the darkness of Adam.”



contributes significantly to the elemental quality of the biblical world, keeping spiritual reality rooted in the lives that people actually live.⁴⁸²

(Ryken et al 2000: *ad loc*)

2. Lig in die Evangelie volgens Johannes⁴⁸³

Kittel (1995: *ad loc*) sê: “[T]he OT alone hardly seems adequate to explain the use of light and darkness by John...” Johannes se inkleding en gebruik van die begrip lig is Pikturaal van aard. Met Pikturaal word daar bedoel dat lig te doen het met ander teologiese begrippe soos lewe, sonde, duisternis, redding, openbaring, sending van Jesus, die doen van ‘werke’, 'n bestaanstoestand waarin die mens verkeer, familierme, ensovoorts. 'n Hele reeks teologiese begrippe word opgeroep wanneer die begrip lig aangeraak word.⁴⁸⁴

Jesus noem homself in 14:6 die **weg**, die **waarheid** en die **lewe**. Die begrippe lig en lewe funksioneer prominent binne die kontrasdenke van die evangelie. Lig staan antities teenoor duisternis (1:5; 3:19) en waarheid teenoor leuen (8:44) en lewe teenoor dood. Wanneer Jesus in 9:5 sê dat Hy die lig vir die wêreld is, moet dit verstaan word in die konteks van die ‘dualisme’: die lig teenoor die duisternis; die lewe teenoor die dood (5:24), waarheid teenoor die leuen, die 'hemelse' teenoor die 'aardse' (3:6; 4:24; 6:63; 8:23; 16:27-28;), die 'bo' teenoor die 'onder' (3:31; 8:23; 19:11).

Volgens Green (1992:*ad loc*) is lig een van die primêre simbole in die vierde Evangelie. Reeds in die proloog word λόγος (Woord), **lewe** (ζωή) en **lig** (φῶς) **met mekaar verbind**.⁴⁸⁵ Die vleesgeworde Logos (Jesus) is die lewe wat die lig vir die mense is (1:4) en waar daar hierdie tipe Lig is, is daar Lewe” (Culpepper 1983:190).⁴⁸⁶ Van der Watt (2000a:19) wys ook daarop dat daar reeds in die Proloog (1:4;) en op verskeie ander plekke (8:12) 'n direkte verband gelê tussen **lig** en **lewe** getrek word. Dit maak alles deel uit, en geskied in die konteks van, die familiemetafoer. Wanneer daar in terme van die

⁴⁸²Ryken, Wilhoit, Longman, Duriez, Penney, & Reid, (2000, c1998: *ad loc*).

⁴⁸³ Lig (φῶς) kom 72 keer in die NT voor waarvan 33 daarvan in die Johannese geskrifte voorkom.

⁴⁸⁴ In lyn met Ryken et al (2000: *ad loc*) merk Green et al (1992: *ad loc*) op: "Light is pressed into service to express various other aspects of Johannine theology: revelation, sin, faith, judgment and ethics. This darkness is of two kinds: that which prevails before the light comes (1:5; 8:12; 12:46) and that which descends on those who have refused the light and have chosen to live in darkness (3:19–20). This expresses the Johannine understanding of sin." Die lig verdryf immers die duisternis en openbaar God se reddingsplan (1:5; 3:19; 8:12; 12:35, 46).

⁴⁸⁵ Green et al (1992:*ad loc*) sê: “The prologue links logos [word], life, and light so powerfully that the Groep dominates the symbolic system of the entire narrative.” Bultmann (1971:42) meen data deur 'n verband bestaan tussen sonde en die beeld van donkerte aan die een kant, en redding en verlossing van sonde as beeld van lig, aan die ander kant. Brown (1976:490) sê: “Light possesses powers essential to true life.” Elders merk Brown ook op dat lig en lewe reeds in die proloog met mekaar verbind word (1976:495).

⁴⁸⁶ Om in die lig te wandel word in die Ou Testament gekoppel aan die getroue navolging van die wet. Brown (1976:493) sê: “He who walks in the light himself can also become a light for others, i.e. a mediator of the covenant on behalf of all mankind.” Dit word gesê van die diensknecht van Jahweh in Jes 42:6; 49:6; 58:10). Hy sê verder: “This missionary outlook is marked by a world-wide hope, even in the OT, for the truth of Yahweh will go forth as “a light to the nations (Isa. 51:4), and they will flock to the light of God (Isa.60:3).”



familiemetafoor gepraat word gaan dit veral oor geboorte (Joh 3) en kindskap en 'n gevolglike bestaanstoestand met lewensmoontlikhede binne 'n bepaalde familie. God se kinders ken die Vader en die Seun. Op hierdie manier kan lig ook verbind word aan kennis of liewer openbaring. Kinders van God het die openbaring van God deur Jesus gevind en ken daarom die Vader en die Seun. Hulle wandel nie meer in duisternis nie maar wandel nou as kinders van die Lig in die lig (12:26).⁴⁸⁷ Kinders van God is kinders van die Lig en kinders van die duivel is kinders van die duisternis. As kinders van die duisternis kan ongelowiges nie die waarheid sien nie en bly hulle in hul blindheid vasgevang in 'n bestaanstoestand van dood.

Johannese etiek⁴⁸⁸ word uitgedruk binne hierdie familieterme- en dan spesifiek ook gekoppel aan “wandel in die lig” (8:12; 12:35), wat heenwys na die onderhouding van Jesus se liefdesgebod. Die wat in die Lig glo, sien wie Jesus regtig is en word deel van God se familie en wandel in die lig (12:36, 46). Die wat nie in die Lig glo nie se werke toon dit ook aan en daarom word hulle geoordeel en geskei van die kinders van die Lig (3:19–21). Lig en duister funksioneer as indikasies van menslike karakter soos met Nikodemus (3:20), die Jode (9:40; 11:10) en Judas (13:30).⁴⁸⁹

Green (1992: *ad loc*) argumenteer dat Johannes se teologie van lig verstaan kan word teen die agtergrond van die debat tussen Jesus en die Jode insake die identiteit en betekenis van Jesus. Volgens hom het Johannes die simbool van lig vanuit Judaïsme geneem waar dit verwys het na God se teenwoordigheid, God se redding, die wet, wysheid, en die Logos (vgl. Philo). Daardeur het Johannes gepoog om die persoon en werk van Jesus te beskryf as die **vervulling van die Joodse verwagtings** (8:12vv; 9:5) in die konteks van die Fees van Tabernakels.

Dit is net in Johannes waar Jesus homself eksklusief as die Lig van die wêreld noem (8:12; 9:5; 12:35–36, 46). Johannes die doper is daarom nie die Lig nie maar getuig van die Lig (1:7–8; 5:35). **God (deur Jesus) is die bron van Lig** en daarom moet almal die ware lig van Hom ontvang (1:9; 8:12) sodat hulle kinders van die Lig kan word (12:36).

⁴⁸⁷ Bultmann (1971:40) sê: “By making the world bright, it makes it possible for men to see. But sight is not only significant in that it enables man to orientate himself in respect to objects; sight is at the same time the means whereby man understands himself in his world, the reason he does not ‘grope in the dark’, but sees his ‘way’.” Brown (1976:494) sluit hieby aan en argumenteer data dit nie genoeg is om die weg te ken en sien nie. Hierdie indikatief roep dus om 'n imperatief naamlik om kinders van die Lig te word en so oor te gaan in aksie (Joh 12:36).

⁴⁸⁸ Brown (1976:490) wys daarop dat lig van die vroegste tye af met etiese goeie werke geassosieer is en donkerte of nag met die moreel slegte daede in verband gebring is. Hy sê: “...Misdeeds are said to take place in darkness. Hence it is the task, e.g., of a judge, to bring hidden things ‘to light’.”

⁴⁸⁹ Sien Culpepper (1983:192). Conzelmann (1976:350) sê: “Herein lies the basic distinction between Jn.’s Gospel and Gnosticism”. Daar is met ander woorde geen metafisiese of kosmologiese spekulاسie oor lig nie. Die konkrete etiese implikasies daarvan bepaal die eksistensie van die gelowige.



Die uitspraak van Jesus dat Hy die Lig vir die wêreld is moet verstaan word teen die agtergrond van sy uitspraak in 8:12. In 9:5 word die uitspraak van 8:12 dus weer opgeneem. Die hofsaak gaan dus in 'n sekere sin steeds voort.⁴⁹⁰ **Kindskap** vorm 'n sentrale motief in hoofstuk 8.⁴⁹¹ In die antieke tyd is die mens se optrede direk verbind aan sy identiteit en oorsprong. Wat jy doen sê wie jy is (Malina et al 1995:*ad loc*).⁴⁹² Die onderliggende argument is dus dat 'n mens se optrede jou identiteit (m.a.w. wie jou vader is) blootlê. Die Jode se optrede van moord en leuens wys dat hulle kinders van die vader van moord en leuens is (8:44). Daarom aanvaar hulle Jesus nie. Hulle verstaan ook nie dat Hy voor Abraham was nie, met ander woorde, hulle sien Jesus nie in die perspektief van die groter verhaal rakende God nie. Hulle is blind en dus slawe van die sonde.⁴⁹³ Volgens Bultmann (1971:53) is Jesus die enigste ware, outentieke Lig wat openbaring kan gee wat tot ware kennis lei.⁴⁹⁴ Beasley-Murray (1987:155) meen dat die wonder wat op hierdie uitspraak volg 'n teken is dat Jesus die lig vir die ganse mensdom is en nie net vir die Jode nie. Ons het hier bo reeds gewys op die feit dat Lig en Lewe aan mekaar verbind word. Jesus as die Lig, skep ook nuwe lewe en lewensmoontlikhede binne God se familie.

Joh 9:6-7

ὁ ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς 7 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε

⁴⁹⁰ Sien in hierdie verband vir Lincoln (2000:96-105) vir 'n analise van Johannes 9 teen die agtergrond van antieke hofsaak.

⁴⁹¹ Om die beginsel van kindskap in die evangelie reg te verstaan is dit dus nodig om hoofstuk 9 saam met hoofstuk 3 gelees word. Hoofstuk 3 handel oor wedergeboorte. Die begrip geboorte bring familiemetafore na vore.

⁴⁹² Sien Malina, Joubert, en Van der Watt (1995:*ad loc*).

⁴⁹³ In die geheelkonteks van die Evangelie is hoofstuk 8 'n sentrale hoofstuk – dit skets hoe die geestelike en sigbare wêreld in mekaar vloei. Deur Jesus te aanvaar gaan jou oë oop vir die geestelike realiteit van God wat in Jesus gekom het. Indien Jesus aanvaar word, gaan die oë oop vir daardie realiteit. As jou oë egter nie oopgaan nie, bly jy in die duisternis. Dit beteken dat jy 'n slaaf van die sonde bly en so ook onder heerskappy van die duiwel vasgevang bly. Ongelowiges is met ander woorde nie net blind vir God se geestelike realiteit nie maar verkeer ook in 'n bestaanstoestand van dood. Sien Van der Watt (2000a:34).

⁴⁹⁴ Bultmann (1971:53) sê: “He is the *proper, authentic* light, who alone can fulfill the claim to give existence the proper understanding of itself.”



νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.⁴⁹⁵

Transformasie Interaksie: Restourasie van die krisis-situasie

Net na die uitspraak van Jesus dat Hy die lig vir die wêreld is het hy op die grond (χαμαὶ) gespuug⁴⁹⁶ (ἔπτυσεν⁴⁹⁷) en klei⁴⁹⁸ gemaak (ἐποίησεν⁴⁹⁹ πηλὸν) en dit op die oë (τοὺς ὀφθαλμοὺς) van die blinde man gesmeer (ἐπέχρισεν⁵⁰⁰).⁵⁰¹ Hy sê toe vir die man om homself te gaan (Ἔπαγε⁵⁰²) was (νίψαι⁵⁰³) in die poel (εἰς τὴν κολυμβήθραν) van Siloam⁵⁰⁴ (τοῦ Σιλωάμ). In die konteks van die Tabernakel fees, het die poel van Siloam natuurlik 'n baie belangrike rol gespeel, aangesien dit die plek was waar die water vir die Tabernakel rituele getrek is (vgl. *m. Sukkah* 4.9-10). Die man het in

⁴⁹⁵ Vertaling: ⁶En toe Hy dit gesê het, spuug Hy op die grond en maak klei van die spuug en smeer die klei aan die oë van die blinde man⁷en sê vir hom: Gaan was jou in die badwater Siloam, wat vertaal word: Uitgestuur. En hy het gegaan en hom gewas; en hy het siende teruggekom.

⁴⁹⁶ Volgens Ridderbos (1997:335) was speeksel as terapeutiese middel beskou: “The application of saliva was to blind eyes was considered curative (cf. Mk. 8:23; 7:33), though the texts cited for this do not mention the mixing of saliva and earth.” Malina en Rohrbaugh (1998:170) verwys na die werk van Pliny (*Natural History* 27.75; 28.5, 48, 61, 77; 29.12, 32; 32.29) wat daarna verwys dat spuug terapeutiese eienskappe het. Dit het die mens ook beskerm van die sogenaamde bose oog (vgl. Mark 7:33; 8:23). Sien Craffert (1999:102-103) vir 'n bespreking oor antieke genesingspraktyke. Hy wys daarop dat die gebruik van spoeg as terapeutiese middel deur baie wonder-geneeshere gebruik is. Craffert (1999:102-109) toon oortuigend aan dat Jesus se genesingspraktyke nie uniek was nie. Jesus se terapeutiese aksiestappe het ooreengestem met gebruiklike praktyke van die dag bv. die aanwendig van spuug, handoplegging, wonder-woorde soos “effata”, eksorsismes ens.

⁴⁹⁷ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief van πτύω.

⁴⁹⁸ Beasley-Murray (1987:155) verwys na die vroeë kerkvaders wat geargumenteer het dat die vorming van die klei in verband gebring word met die skepping van die mens in Gen 2:7. So sê Irenaeus: “That which the artificer – the Word- had omitted to form in the womb he supplied in public, that the works of God might be manifested in him” (*Adv. Haer.* 15.2).”

⁴⁹⁹ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief van ποιέω

⁵⁰⁰ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief van ἐπιχρίω.

⁵⁰¹ Vgl. Mark. 7:33 en 8:23.

⁵⁰² Werkwoord: Praesens, Imperatief, Aktief van ὑπάγω.

⁵⁰³ Werkwoord: Aoristus, Imperatief, Medium van νίππω.

⁵⁰⁴ Newman en Nida (1980:301) wys ook daarop dat Siloam die poel was waaruit water geneem was vir die seremonies van die Fees van Tabernakels (Feast of Shelters). Dit was binne die mure van Jerusalem geleë, aan die suidelike kant van die oostelike heuwel van die stad. Dit was ook naby aan die punt waar die Kidron en Tyropean valleie ontmoet. In Hebreeus word die poel Siloam genoem met die betekenis “om te stuur” of “uitgestuur”.



gehoorsaamheid⁵⁰⁵ gegaan (ἀπῆλθεν⁵⁰⁶) en homself gewas (ἐνίψατο⁵⁰⁷). Met hierdie geloofshandeling het daar 'n goddelike transformasie interaksie, 'n wonderwerk, plaasgevind.⁵⁰⁸ Die man het die restourasie of herskepping van sy sig ontvang (ἦλθεν⁵⁰⁹ βλέπων⁵¹⁰).⁵¹¹

Jesus se woorde skep lewe

Hier bo is opgemerk dat vanuit die leser se gesigspunt, die woord ἔργα tot dusver in die evangelie naby verbind is aan die term σημεῖα (vgl. Salier 2004:111-112). In 9:16 word hierdie genesingshandeling dan wel eksplisiet binne die raamwerk van die σημεῖα ingetrek, teen die agtergrond van Jesus se uitspraak dat hy die werke (τὰ ἔργα) van God, of die een wat hom gestuur het (ἔργα τοῦ πέμψαντός με) moet doen so lank dit nog dag is (vgl. 9:4 - ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἔστιν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι). In die vorige genesingsverhale het ons geargumenteer dat die werke van God (ἔργα τοῦ πέμψαντός με) in die konteks van die σημεῖα tot dusver verband hou met herskepping vanuit 'n lewenssituasie wat geassosieer word met “dood” en die verlies van lewensmoontlikhede. Die vraag is of hierdie verband ook hier na vore gaan kom. In die eerste plek sal daar dus geargumenteer moet word dat ons hier te doen het met 'n lewenssituasie wat

⁵⁰⁵ Barrett (1978:359) is korrek as hy opmerk: “The man’s obedience was complete, and so was his cure.”

⁵⁰⁶ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief van ἀπέρχομαι.

⁵⁰⁷ Werkwoord: Aoristus, Indikatief Medium van νίπτω.

⁵⁰⁸ Ridderbos (1997:335) meen dat Jesus in die genesingshandeling die inisiatief neem. Die teks gee geen aanduiding dat daar vroeëre kontak tussen Jesus en die blinde man was nie. Volgens hom is dit ook nie duidelik waarom Jesus die man na die poel van Siloam moes stuur nie en waarom die genesing eers plaasgevind het nadat hy fisies met die water sy gesig skoon gewas het nie, kan nie met absolute sekerheid beantwoord word nie. Volgens hom kan dit moontlik beskou word as “an indicative of an initiative on the part of Jesus to arouse faith in the blind man (cf. vs. 35).”

⁵⁰⁹ Werkwoord: Aoristus Indikatief Aktief van ἔρχομαι.

⁵¹⁰ Werkwoord: Praesens, Partisipium, Aktief, Nominatief, Manlik, Enkelvoud van βλέπω.

⁵¹¹ Newman en Nida (1980:302) maak die belangrike opmerking dat die vertaling terug gekom (ἦλθεν) die indruk kan skep dat die man na Jesus toe terug gekom het. Volgens hulle was dit nie die geval nie. Dit wil volgens die teks voorkom of die man dadelik na sy huis terug gegaan het aangedien dit sy bure was wat hom eerste gesien het. In 9:35 sien ons dat Jesus toe eers vir die eerste keer weer volgens die teks kontak met die man het. In die lig hiervan meen Newman en Nida (1980:302) dat die teks soos volg vertaal moet word: “and went back home, being able to see”.



geassosieer kan word met “dood”; en in die tweede plek sal daar geïllustreer moet word hoe Jesus dan vanuit hierdie lewenssituasie lewe skep.

Blindheid as assosiatiewe kategorie van dood

Hier bo is die verband tussen blindheid en sonde vanuit die Joodse denke uitgewys (vgl. Strack en Billerbeck 1924:529; Kyk Lev. 26:26; Deut. 28:28-29; 28:6; Sef. 1:17; 12:4; Job 11:20; 17:5; 21:17). In hierdie gedeelte word die antieke Mediterreense ervaring en beskouing van blindheid as negatiewe kategoriele lewens-realiteit verder uitgewerk. Salier (2004:115) skets 'n prentjie van hoe daar in die antieke tyd oor blindheid gedink is, wat ons moontlik kan help om iets van 'n lewenssituasie van “dood” en die verlies van lewensmoontlikhede te kan illustreer, om uiteindelik die genesingshandeling as lewe-gewende σημεία teen 'n meer genuanseerde reliëf te kan plaas:

The blind were usually considered as to be unfortunate, helpless and worthless (Philo, *Ebr.* 155-6; *Fug.* 123; *Mos.* 1.123-26). They could go nowhere without a guide (Sophocles, *Ant.* 989; Apuleius, *Metam.* 8.12) and required the protection of others (Job 29.15). The blind and the lame were almost proverbially related to ineffectual weakness and dependency (2 Sam 5.6; Jer 31.8). They are likely to be beggars (Diogenes Laertius, *Vita* 6.56), **as good as corpses** (Philo, *Spec.* 4.202),⁵¹² driven to despair and suicide (Philo, *Sobr.* 4; *Virt.* 11.1).⁵¹³

⁵¹² Philo merk in *Spec.* 4.202 op: “It seems to me that these men would not spare even the dead, in the extravagance of their cruelty, but, according to the proverb so commonly quoted, would even slay the slain over again, since they in a manner think fit to insult and ill treat those members of them which are already dead; for eyes which do not see are dead, and ears which are devoid of the power of hearing are devoid of life; so that if the man himself to whom these members belong, were to be extinct, they would then show their merciless and implacable nature, doing no humane or compassionate action, such as is shown to the dead, even by their enemies in irreconcilable wars. And this may be enough to say on this subject.” (Philo & Yonge 1996, c1993: *ad loc.*)

⁵¹³ In *Virt.* 11-12 merk Philo op: “But the number of such men is small, for virtue is not a thing frequently met with in the race of men: (11) but since no perfect antidote or remedy can be found for the mutilation of the outward senses, by which thousands and thousands of persons have died prematurely while still living, prudence, that best of all qualities within us, sets itself against it to prevent it, implanting eyes in our intellect, which, by reason of its sagacious capacity, are altogether and entirely superior in acuteness of vision to the eyes of the body: (12) for these last see only the surfaces of the things presented to them, and require light from without to enable them to do that, but the intellect penetrates into the inmost recesses of bodies, closely surveying and investigating the whole of them, and each separate part, and also the natures of those incorporeal things, which the external senses are unable to contemplate at all.” (Philo & Yonge 1996, c1993: *ad loc.*)



(Salier 2004:115 [Vetgedruk myne])

Schrage (1972:276) stem hiermee saam en merk op: “Blindness is usually transf. to other spheres of sense of life, e.g., intellectual or moral blindness, and almost always with a negative accent.” In die koorgedeelte van *Oedipus Tyrannos* (*Oed. Tyr.* 1367) skryf Sophocles die woorde van Oedipus “thou wert better dead than living blind” wat myns insiens metafories bedoel word, maar nie te min wel negatiewe assosiatiewe betekenis dra (vgl. Sophocles, *Oed. Tyr.* 1367; vgl. ook Seneca, *Oed.* 949; *Phoen.* 179⁵¹⁴; Kyk ook Apuleius, *Metam.* 8.12;⁵¹⁵ soos aangehaal deur Salier 2004:115; Kyk ook Bolt 1997:201).⁵¹⁶

Siekte soos blindheid word verder ook aan die “*dood*” gekoppel in die sin dat siekte dit wat tot lewe hoort, wegneem.⁵¹⁷ Seybold en Müller (1978:121) stem hiermee saam en merk op: “Die soziale Lage der Blinde war im Normalfall schrecklich. Wenn es auchreiche Blinde gab, so lebte die Mehrzahl in grosser Armut, da ihnen die meisten Berufe verschlossen waren. Ein typisches Bild war deshalb der bettelnde Blinde.“ Lucretius (*De Rerum Natura*, 3. 445-475) gee 'n blik op hoe daar oor jeugdigheid, ouderdom en die agteruitgang van die liggaam en die siel/gees gedink is:

*Praeterea gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus pariterque
senescere mentem. Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur corpore,*

⁵¹⁴ In sy tragedie *Phoenissae* (179) vertel Seneca: “Thou shalt hear the truth, Oedipus: less boldly didst thou pluck out thine eyes than thou didst undertake to do.”

⁵¹⁵ Apuleius vertel in *Metam.* 8.12 (The Golden Ass) hoe Charite die oë uitsteek van Thrasyllus (die man wat haar eggenoot Tlepolemus vermoor het) met 'n naald wat haar hare vasgemaak het, en pleeg kort daarna selfmoord met die swaard wat haar man altyd gedra het.

⁵¹⁶ Salier (2004) wat 'n goeie boek oor die retoriese impak van die *σημεῖα* in Johannes geskryf het, was die eerste geleerde wat my sensitief gemaak het vir die werke van Aeschylus, Athenaeus en Sophocles en ander Griekse skrywers wat in die *Loeb Classical Library* reeks opgeneem is. Hy wys ook op die verband tussen die Johannese genesingsverhale en die verband met die kategorie van “dood.” Daar word net met die belangrikste argumente en aanhalings wat hy gebruik na hom verwys. In die meeste gevalle het ek self die primêre bron wat hy noem gaan navors.

⁵¹⁷ Blindheid is soms deur sommige geleerdes as 'n positiewe saak beskou in die sin dat die wat blind is oor besondere insig en geestelike visie sou beskik (vgl. Cicero [*Tusc. Disp.* 38-39]). Salier (2004:115) is van mening dat die barmhartigheid wat aan blindes gewys is in die Joodse konteks nie noodwendig beteken dat die Jode 'n positiewe beskouing van blindes gehandhaaf het nie maar: “The presence of special laws concerning the treatment of the blind (e.g. Lev. 19.14; Deut. 27.18) testifies to the weakness, generally, of their situation. The blind were usually considered to be unfortunate, helpless and worthless (Philo, *Ebr.* 155-6; *Fug.* 123; *Mos.* 1.123-26).”



*sic animi sequitor sententia tenvis; inde ubi robustis adolevit viribus artus. Claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens, omnia deficiunt atque uno tempore desunt. Ergo dissolui quoque covenit omnem animai naturam, ceu fumus, in altas aeris auras, quandoquidem gigni pariter pariterque videmus crescere et, ut docui, simul aevo fessa fatisci. Huc accedit uti videamus, corpus ut ipsum suscipere inmanis morbos durumque dolorem, sic animum curas acris luctumque metumque; quare participem leti quoque convenit esse.*⁵¹⁸

(Rouse & Smith 1975:222-223)

Selfs in die Joodse geskrifte word blindheid dikwels geassosieer met “dood.” Schrage (1972:282) argumenteer: “Judaism, too, thought there was no greater trouble and no greater or severer suffering than blind eyes, Midr. Ps. 146, 5 on 146:8. To bring out the full severity of the fate of the blind they are compared to the dead, b.Ned., 64b.”⁵¹⁹ Singer et al (1902:248-249), in die "Jewish Encyclopedia" stem hiermee saam:

The ancient nations regarded blindness as the lowest degradation that could be inflicted upon man; hence gouging out the eyes of an enemy was a form of national retaliation.⁵²⁰ The Philistines bored out the eyes of Samson, and the king of Babylon blinded Zedekiah. The blind, together with cripples and lepers, were outcasts of society and kept quarantined

⁵¹⁸ Rouse & Smith (1975:223) vertaal dit soos volg: "Besides, we feel that the mind is begotten along with the body, and grows up with it, and with it grows old. For as toddling children have a body infirm and tender, so a weak intelligence goes with it. Next, when their age has grown up into robust strength, the understanding too and the power of the mind is enlarged. Afterwards, when the body is now wrecked with the mighty strength of time, and the frame has succumbed with blunted strength, the intellect limps, the tongue babbles, the intelligence totters, all is wanting and fails at the same time. It follows therefore that the whole nature of the spirit is dissolved abroad, like smoke, into the high winds of the air since we see it begotten along with the body, and growing up along with it, and as I have shown, falling to pieces at the same time worn out with age."

Midr. Midrash on Psalms (Strack, *Einl.*, 215).

b. Babylonian Talmud.

Ned. *Nedarim*, Mishnah-, Tosefta-, Talmud tractate *Vow* (Strack, *Einl.*, 46).

⁵¹⁹ Str.-B., I, 524. Cf. b.AZ, 5a; Gn. r., 71 on 30:1; Ex. r., 5 on 4:19; Tanch. תולדות, 7.

⁵²⁰ Kyk Apuleius (*Metam.* 8.12/The Golden Ass) waar daar die verhaal vertel word van hoe Charite die oë uitsteek van Thrasyllus, die man wat haar eggenoot Tlepolemus doodgemaak met 'n naald wat haar hare vasgemaak het, en pleeg kort daarna selfmoord met die swaard wat haar man altyd gedra het.



outside the town limits; they became pauper sand a menace to passers-by. In the eyes of the ancient Hebrews the maimed, and especially thought to possess a debased character. The Talmud compares the blind, the leper, the childless, and the pauper with the dead (Ned. 64b), quoting from Lamentations (iii. 6): 'He hath set me in dark places as they that be dead of old.'

(Singer et al 1902:248-249)

In Jesaja 59:9-10 word blindheid in verband gebring met 'n lewensgevoel van disoriëntasie en eksplisiet verbind aan die kategorie van dood (vgl. **מְחִימָה**). Salier (2004:115) haal net soos Singer (1902:248) Klaagliedere 3:1-2, 6 aan om hierdie punt te illustreer. Berges (2002:188-189) stem saam en merk op: “In beiden Texten führt die von Gott provozierte Isolation den Beter and den Rand der Totenwelt.” In Klaagliedere 3:6 (vgl. ook Tobit 4:2) kla Tobit dat dit vir hom beter is om te sterf as om die blindheid en die gevolge daarvan in sy lewenskonteks te beleef:⁵²¹ (⁶ καὶ νῦν κατὰ τὸ ἀρεστὸν ἐνώπιόν σου ποιήσον μετ' ἐμοῦ, ἐπίταξον ἀναλαβεῖν τὸ πνεῦμά μου, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γένωμαι γῆ, διότι λυσιτελεῖ μοι ἀποθανεῖν ἢ ζῆν, ὅτι ὄνειδισμοὺς ψευδεῖς ἤκουσα, καὶ λύπη ἐστὶν πολλή ἐν ἐμοί, ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με τῆς ἀνάγκης ἣδη εἰς τὸν αἰώνιον τόπον, μὴ ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ.).⁵²²

In latere Rabbynse geskrifte (vgl. *Gen. Rab.* 71.6) sien ons dat sommige groepe mense (melaatses; blindes, kinderloses en armes) en hulle bestaanstoestand eksplisiet verbind word aan die kategorie van dood. Instone-Brewer (2004:264) haal ander Rabbynse geskrifte aan (vgl. *m.Ter.*1.6 waarskynlik na 70 n.C. – vgl. *m.Ter.*1.1) en argumenteer dat die wat stom, dronk, nakend, blind en seksueel onrein is, nie mag

⁵²¹ Tobit het 'n lyk begrawe, en omdat hy daarna onrein was, het hy teen die muur van die binnehof gaan slaap. Volgens Tobit 2:10 het mossies se warm mis in sy oop oë geval terwyl hy daar gelê het. Daarna het wit velle oor sy oë gevorm, en het hy blind geword. In Tobit 3:3-5 wil dit ook voorkom of Tobit in sy gebed tot God die voorveronderstelling handhaaf dat blindheid aan sonde gekoppel word. In Tobit 3:6 sê Tobit dat dit vir hom beter is om dood te gaan as om aan te hou lewe. Die rede daarvoor is dat hy die slagoffer was van valse aanklagte teen hom, wat hom verneder het. Van der Watt en Tolmie (2005:42) vertaal die laaste gedeelte van Tobit 3:6 soos volg: “Gee tog opdrag dat ek uit hierdie krisis loskom en laat my na my ewige blyplek gaan.” Tobit is na alle waarskynlikheid geskryf tussen 225 en 175 vC.

⁵²² Moore (1996:140) wys in sy kommentaar op Tobit 3:6 daarop dat Tobit se uitspraak nie iets vreemd was in die Joodse denke van die dag nie: “Tobit’s request is not peculiar to Jews of the Old Testament. A number of scholars allude here to Antigone’s lament: ‘Anyone who lives in misfortune, as I do, is bound to be better off in death’ (Sophocles, *Antigone* 461-64).” (vgl. ook Sirag 30:17; Kyk Skehan en Di Lella 1987).



offer nie. Die rede waarom die blindes nie mag offer nie is omdat hulle nie die vermoë het om die beste vir God uit te kies nie (vgl. *m.Ter.2.6*). Seybold en Müller (1978:118) stem hiermee saam en dui ook aan dat daar 'n semantiese verband getrek word tussen die wat blind is, die wat sosiale uitgeworpenes is en die wat gelykgestel word aan dooies: „Es ist deshalb verständlich, wenn nach damaliger Auffassung die Existenz Aussätziger sich in nichts von der Toter unterschied (Josephus, Jüdische Altertümer III 11,3). So heisst es dan: Vier werden einem Toten gleichgesetzt: der Arme, der Aussätzige, der Blinde und der Kinderlose.“ (Kyk ook Josephus *Apion* 2:15 waar blindes, lammes en melaatses in dieselfde konteks voorkom). Schrage (1972:287) merk op: “The association of the blind with the deaf and lame⁵²³ is traditional (→ 271, 18 f.; 280, 6 ff.) and may be due sometimes to summarising or OT quotation, yet it describes correctly the way in which these groups were linked by fate.”

Dit is verder ook interessant om die Qumran tekste se perspektief op die saak te verneem.⁵²⁴ Dit is natuurlik belangrik om op te merk dat die Qumran tekste nie noodwendig 'n verteenwoordiging is van hoe die tempel-georiënteerde Jodedom of die lesers van Johannes se teks gedink het nie, maar dit gee ons ten minste 'n aanduiding van die rigting waarin daar oor die saak gedink is in bepaalde tye en in bepaalde kringe. Dit is ten minste in die Qumran tekste duidelik dat blindes veral op 'n religieuse vlak as minderwaardig beskou is en nie in die tempel, in God se teenwoordigheid mag gekom het nie, en kategorieë dikwels saam met die lammes gekategoriseer word (vgl. Ook Matt. 15:30; 21:14; Luk 14:21). In 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv (=11Q20 xi-xii)* word blindheid eksplisiet met sosioreligieuse onreinheid en kontaminasie in verband gebring.

But they shall not enter my temple with their soiled impurity and defile it.

(11). *Blank*. And a man who lies with his wife and has an ejaculation, for three days shall not enter the whole city of (12) the temple in which I shall

⁵²³ Sien Schrage [1972:287 voetnota 119]) vgl. Matt 11:5; 15:30; 21:14; Luk, 14:13; 14:21. Matt 11:5 het ook λεπροί en νεκροί, Matt 15:30 het κυλλοί, Luk. 14:13, 21 ἀνάπηροι en Joh 5:3 het ξηροί. Behalwe vir die uitsondering in Matt 15:30 en Luk. 14:21 word τυφλοί bykans altyd aan die begin geplaas of op 'n posisie waar dit beklemtoon word.

⁵²⁴ Vgl. die argument in die vorige hoofstuk waar die verband tussen blindheid en lamheid aangetoon is en hoe dit betrekking het op die kategorie van dood.



cause my name to dwell. *Blank*. No blind person (13) shall enter in *all their days*, and they shall not defile the city in whose midst I dwell (14) because I, YHWH, dwell in the midst of the children of Israel for ever and always.

(Martínez en Tigschelaar 2000a:1263 [Skuinsdruk myne])

In al die ander gevalle waar onreinheid bekom is, kan die gekontamineerde individu weer in die teenwoordigheid van God verskyn nadat hulle hulself gereinig het, behalwe in die geval van blindheid. Blindheid was met ander woorde as 'n negatiewe sosioreligieuse bestaanstoestand beskou waaruit die individu nie bevry kan word nie. Bogenoemde konsepte is ook nie vreemd aan die Ou Testament self nie.⁵²⁵ In 2 Samuel 5:8 lees ons dat die blindes nie welkom was in die huis van God nie:

וַיֹּאמֶר דָּוִד בַּיּוֹם הַהוּא כָּל־מַכְהָ יִבְסִי וַיִּגַע בַּצְּנוּר וְאֶת־הַפְּסָחִים וְאֶת־הָעֹרִים שָׂנְאוּ
נִפֵּשׁ דָּוִד עַל־כֵּן יֹאמְרוּ עַגְר וּפְסָח לֹא יָבֹא אֶל־הַבַּיִת:

Vanuit die perspektief van die Joodse Geskrifte was dit dan natuurlik ook die verwagting dat die Messias die Een sou wees wat (metafories⁵²⁶) die blindes se oë sal open. Salier (2004:117) is korrek as hy opmerk dat “[T]he literal opening of the eyes of a blind person could easily be seen to fulfill the metaphorical sense of the statement in Isa 42. A sign of the restoration of Israel in the second exodus as described in Isaiah will be the opening of the eyes of the blind (Isa. 29:18; 35:5).” Soos hier bo geargumenteer is, het die verwagting bestaan dat die Messias wat sou kom om te verlos, ook die Messias wees wat mense sou genees en restourasie sou bring (vgl. Jes.

⁵²⁵ Tog is dit volgens die na-ballingskapse, 2 Esdras 2:20-23 baie duidelik dat die oproep gemaak word dat die blindes, die vaderlose, die arme, die weeskinders, die weduwee ensovoorts beskerming moet geniet, moontlik vanweë hulle brose toestand (vgl. *The Apocrypha King James Version*): “²⁰ Do right to the widow, judge for the fatherless, give to the poor, defend the orphan, clothe the naked, ²¹ Heal the broken and the weak, laugh not a lame man to scorn, defend the maimed, and let the blind man come into the sight of my clearness. ²² Keep the old and young within thy walls. ²³ Wheresoever thou findest the dead, take them and bury them, and I will give thee the first place in my resurrection.” Dit is egter nie genoegsame bewys dat die blindes nie onrein was of dat blindheid nie negatiewe sosioreligieuse assosiasies ingehou het nie, soos wat uit vele ander bybelse en buite-bybelse tekste geargumenteer is. Myns insiens is dit juis in die konteks van die broosheid van hierdie lewens-situasies en die sosioreligieuse problematiek en hantering van hierdie persone wat in die antieke tyd bestaan het dat so 'n oproep in 2 Esdras 2 gemaak word. Dit was Esdras se behoefte om vanuit Babilon na Jerusalem te gaan en te werk aan die restourasie van Israel.

⁵²⁶ Vgl. Deut 28:65; Sef. 1:17; Sag. 12:4; Job 11:20; 17:5; 21:17; Ps. 69:23; Spr. 13:9; 20:20; 24:19-20.



42:6-7). Seybold und Müller (1978:122) wys daarop dat „Alles, was Gott in dieser Welt geschlagen hat, wird er einst wieder heilen. So werde die Blinden geheilt werden. Wenn er kommt, um die Welt zu heilen, heilt er zuerst die Blinden.“ Die genesing van blindes is die prerogatief van die Skepper-God alleen (vgl. Jes. 35:5; 29:18; Ps. 146:8). As Jesus dus die vermoë het om blindes te laat sien, verbind dit hom aan God in die sin dat net God sulke werke kan verrig. Nikodemus merk alreeds in Johannes 3:2 op: οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ᾗ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. Jesus se genesingshandelinge en wonders is dus prominente tekens wat illustreer dat hy in 'n nabye verhouding met die Vader staan (vgl. 1:18; 5:19-21; Kyk Ridderbos 1997:191; Morris 1995:277). Dit beteken dat die genesings as *semeia* 'n belangrike rol speel om te illustreer wie Jesus is. In Jesaja 35:5-6 lees ons byvoorbeeld:⁵²⁷

אָמְרוּ לְנַמְהָרֵי-לֵב חֲזָקוּ אֶל-תִּירָאוֹ הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם נִקְּמָ יְבוּא גְמוּל אֱלֹהִים הוּא יְבוּא וַיִּשְׁעֲכֶם:
5 אַז תִּפְקַחְנָה עֵינֵי עֹרְמִים וְאָזְנֵי חֲרָשִׁים תִּפְתָּחְנָה:

Die genesingshandeling as (her)skepping

Die genesing van iemand wat kategoriees vanweë sy siekte binne die raamwerk van “dood” verkeer, word inderdaad in die antieke konteks as 'n herskeppings-aksie beskou in die sin dat lewe geskep word – iets wat die prerogatief van die Skepper-God is. Irenaeus (*Against Heresies* 5.15.5) meen dat hierdie genesingshandeling en die gebruik van klei sinspeel op die *Skepping-motief*. Edwards (2004:99) stem hiermee saam en verwys ook na Irenaeus: “Here, according to Irenaeus, Christ re-enacts the creation of man from clay...”

Jesus stuur die man na die poel met die naam “Gestuurde” (Beasley-Murray 1987:157).⁵²⁸ Maar dit is nie die water van die poel wat die man genees nie, maar die ware Gestuurde Een (vgl. Chrysostom *Homily* 56.2).⁵²⁹ Jesus is die krag en bron van

⁵²⁷ Jesaja 35:5-6 kan soos volg vertaal word: “⁵Dan sal die oë van die blindes geopen en die ore van die dowe ontsluit word. ⁶Dan sal die lamme spring soos 'n takbok, en die tong van die stomme sal jubel; want in die woestyn breek waters uit en strome in die wildernis.”

⁵²⁸ Volgens Ridderbos (1997:336) was die poel van Siloam bekend vir reinigings-rites.

⁵²⁹ Carson (1991:365) stem hiermee saam en sê: “John’s readers know that, although the healing is as thorough as the blind man’s obedience, the power itself came not from the obedience, nor from a pool called ‘Sent’, but from the ‘sent one’ himself.”



lewe agter die genesing en nie die poel van Siloam nie (Edwards 2004:99). Teen die agtergrond van die man se blindheid van geboorte af, kan die genesingshandeling myns insiens binne die raamwerk van herskepping verstaan word, aangesien hy sig of lewe ontvang wat hy nooit gehad het nie. Teen die agtergrond van die feit dat blindheid kategoriees met dood en selfs sonde geassosieer word, kan Jesus hier uitgebeeld word as die Een wat waarlik die bron van lewe is. In 8:12 sê Jesus ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Jesus, as lewende lig (1:4; 8:12) ontmoet die man midde 'n lewenssituasie wat van dood, duisternis en verlies van lewensmoontlikhede getuig. Hier transformeer Jesus dan die krisis-situasie en genees die man deur aan sy “dooie oë” weer “lewe” te gee nadat hy soos die Skepper-God lig en sig tot stand bring deur 'n woord te spreek. Myns insiens herinner die simbole lig, lewe (vgl. 8:12) en klei in hierdie konteks aan die skeppingsverhaal. In die konteks van die skeppingsverhaal het lig en klei 'n belangrike rol gespeel. Assosiatief word Lig verbind aan die eerste entiteit wat God geskep het (vgl. Gen. 1:3), en klei aan die skepping van die mens (vgl. Gen. 2:6-7; vgl. Irenaeus *Against Heresies* 5.15.5). Ook in die proloog word die lig, as wesenlike deel van die Seun, aan die lewe-motief en die skepping motief verbind (Kyk Brown 1966:6-7). Johannes gebruik dus hier weer 'n ekstreme lewenssituasie van krisis en dood om te illustreer dat die Seun inderdaad die bron van lewe is. Dat ons hier met so 'n ekstreme lewenssituasie te doen het, word versterk deur die feit dat “The giving of sight to the congenitally blind is almost without precedent” (Salier 2004:116; Kyk ook Just 1997:153).⁵³⁰

Carson (1991:365) wys tereg daarop: “Now the man (who of course has still not seen Jesus) obeys and washes, *and came home seeing.*” In hierdie genesingsverhaal is dit dus duidelik dat geloof 'n belangrike rol speel, en genesing plaasvind sonder dat die man Jesus fisies kon sien. Die leser word herinner aan Jesus se uitspraak aan die regeringsamptenaar in Johannes 4:48 – “ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.” Daar het ons gesien dat Jesus lewe-skeppende woorde spreek, en dat die man alleen in geloof terug moes gaan na die krisis-situasie van dood sonder dat hy die wonderwerk dadelik gesien het. Op dieselfde wyse, word Jesus hier geskets waar hy lewe-skeppende woorde spreek wat slegs die belofte van

⁵³⁰ Sien die proefskrif van Just (1997) waarin hy die sosiale rol van blindes en die sosiaal-religieuse houdings teenoor blindes in die Nuwe Testamentiese tydperk ondersoek.



herskepping en restourasie inhou, in 'n konteks waar die vervulling daarvan nie dadelik realiseer nie. Net soos die regeringsamptenaar, het die blinde man geloof gehad in die woorde van Jesus wat die belofte van herskepping inhou. Hiermee skep die verteller by die leser die indruk dat daar lewe-skeppende krag is in die woorde van Jesus, en dat die wat Jesus se woorde glo inderdaad resultate sal beleef. Daarom moet daar ag geslaan word op wat Hy sê (vgl. 8:31, 37, 47, 51; 10:21; 12:47, 48; 14:10, 23, 24). Dit is Jesus se woorde wat lewe skep, maar ook Jesus se lewe-skeppende vermoë wat illustreer dat sy woorde waar is (vgl. 10:21). Jesus se woorde is “krag-woorde” wat tot fisiese realiteite oorgaan. Dit bly nie net woorde in die lug nie – dit is woorde wat realiseer. Maar dit weet die leser reeds van die proloog af: Die Woord het vlees geword (1:14). Net so word die Woord se woorde tasbare, sigbare vleesgeworde herskeppings-realiteite, wat herinner aan die Skepper-God wat met die spreek van 'n woord lewe skep. Köstenberger (2004:187) is dus korrek as hy opmerk: “According to Jesus, the Son gives life to whom he is pleased to give it, just as the Father raises the dead and gives them life. The OT and Second Temple literature concur that raising the dead and giving life are prerogatives of God” (vgl. Deut. 32:39; 1 Sam. 2:6; 2 Kon. 5:7; Tobit 13:2). Dit wil dus voorkom of Johannes self moontlik 'n verband trek tussen die kategorieë “gee van lewe” en die “opwekking van dooies.” Seybold en Müller verwys na die genesing van melaatses wat kategorieë gesproke teen die agtergrond van hulle siekte kategorieë as “dooies” beskou word, en trek die verband daarmee met opwekking uit die dood:

Die Lebensqualität Aussätziger war in einer Weise sozial und religiös gemindert, dass sie eher der Domäne des Todes als des Lebens angehörten. Dementsprechend galt die Aussätzigenheilung einer Totenerweckung gleich. Nach rabbinischer Auffassung ist sie so schwer wie die Auferweckung eines Toten. So ist nur möglich als Heilung durch Gott. Sollte ein Kranker geheilt werden, so muss der Priester den Geheilten danach ausdrücklich für rein erklären. Erst dann darf er sich wieder normal in menschlicher Gesellschaft aufhalten.

(Seybold & Müller 1978:118)



Volgens Ridderbos (1997:336) word die poel van Siloam sterk verbind aan die rituele in die Fees van Tabernakels. In hierdie fees speel die beeld van lig ook 'n belangrike rol. Dit is duidelik dat 9:5 aan 8:12 verbind word in die konteks van die fees van Tabernakels. In die lig hiervan maak Ridderbos (1997:336) dan die volgende opmerking: "...Jesus says of himself as the light of the world, so in the sending of the blind man Jesus is revealed as the one who grants the living water, of which the name of the pool had become symbolic (cf. 7:37ff.)."⁵³¹ Die verbintenis tussen hierdie verse (9:6-7) en die voorafgaande verse is duidelik: *Siekte soos blindheid word kategories met die dood verbind en neem iets van die lewe weg*, soos hierbo geargumenteer is. Die man se blindheid laat hom in fisiese duisternis met die gevolg dat hy nie kan sien nie. Omdat hy nie kan sien nie word baie van sy fisiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede van hom ontnem. Siekte in die antieke tyd was meer as net 'n biologiese disfunksionaliteit. Siekte het wesenlike implikasies ten opsigte van sosiale en religieuse funksionaliteit en lewensmoontlikhede gehad.

Op geestelike vlak weet ons dat ongelowiges in 'n bestaanstoestand van dood verkeer en dat hulle in die duisternis wandel aangesien hulle geestelik blind is. Vir alle (teologiese) doeleindes is die blinde man ten tye van sy interaksie met Jesus 'n ongelowige en ook geestelik blind.⁵³² Daarom kan ons sê dat die man nie net in 'n fisiese bestaanstoestand van duisternis verkeer het nie maar ook in 'n geestelike bestaanstoestand van duisternis of dood verkeer het.

⁵³¹ Cullmann (1976) sien sterk sakramentele motiewe in die Evangelie. Daarom word die sending van die man na Siloam dikwels vervind aan die doop. Brown (1971:380-382) wys op die rol van Joh 9 in die vroeë kerk rondom die sakrament van die doop. Volgens Schnackenburg (19:257vv) moet die simbool van die doop nie in Joh 9 ingelees word nie: "There is no really convincing basis in the text for crediting the evangelist with the intension of employing baptismal symbolism." Ridderbos (1997:337) meen ook dat die argumente t.g.v. sakramentele verwysing nie houdbaar is nie: "Still, any illusion to baptism is lacking..." Bultmann (1971:33) meen dat die interpretasie van die naam Siloam 'n byvoeging deur 'n redaktor. Hierdie byvoeging het die gevolg dat dit die simboliese dimensie van die narratief na vore bring en dit verhef tot die vlak van allegorie Bultmann merk op: "Jesus is the Ἀπεσταλμένος (3.17, 34; 5.36 etc); as the blind man receives the light of day through the water of Siloam, so faith receives the light of the revelation from Jesus, the 'emissary'."

⁵³² Ridderbos (1997:335) wys daarop dat dit nie die man is wat die interaksie tussen hom en Jesus inisieer nie. Jesus is die primêre handelende subjek wat die interaksie inisieer. In die genesingshandeling is daar nie eksplisiete melding in die rol wat geloof speel nie. Geloof en belydenis kom eers later in die verloop van die verhaal aan die orde.



Jesus is die lig vir die wêreld. *Lig, het ons hier bo gesien, word gekoppel aan lewe.*⁵³³ Jesus illustreer met die genesingsverhaal dat Hy inderdaad die Lig vir die wêreld en die bron van lewe is (Kyk Carson 1991:363; Köstenberger 2004:282). Jesus restoureer of herskep die man se sig en skep vir hom biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede. Later sal ons sien dat Jesus nie net vir die man biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede geskenk het nie maar ook eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God. So merk Milgrom (1991:889) op: “As the celebrant moves from the realm of impurity outside the camp to, restored first to his community, then to his home, and finally to his sanctuary, he has passed from impurity to holiness, from death to life, is reinstated with his family, and reconciled with his God.”

Die genesing as teken

Daar is vroeër in die proefskrif geargumenteer dat die genesingsverhale in die Evangelie nie beskryf word ter wille van die genesingsverhaal self nie. Die genesingsverhale wys telkens heen na die “groter” geestelike waarhede. So wys die genesingsverhaal in hierdie konteks nie net dat Jesus 'n blinde man kan genees nie, maar dat Hy inderdaad die lig vir die wêreld is. Jesus genees of restoureer die man en bring rekonsiliësie op horisontale (man en samelewing) en vertikale vlakke (die man en God) van verhoudings. Net so is Jesus die een wat op voetspoor van Sy Vader (vgl. 5:19v.) die blinde mensdom se siekte van ongelowigheid kom genees of restoureer. *Geloof in God se gestuurde Seun lei tot genesing en rekonsiliësie op horisontale en vertikale vlakke.* In 5:24⁵³⁴ sê Jesus dat die wat glo reeds van die dood oorbeweeg het na die (ewige)lewe. Hulle is dus reeds (en vir ewig) met God versoen, alhoewel Johannes nie self die woord versoen gebruik nie. Die teken in hierdie konteks vind nie net ter wille van die teken self plaas nie, maar wys na hierdie groter realiteit wat Jesus

⁵³³ Malina en Rohrbaugh (1998:170) sê: “Light is also associated with life. When Jesus says he is the “light of the world” he is saying that he enables Israel to see the way things really are and that he is likewise the source of Israel’s life.”

⁵³⁴ 24 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Vertaling van Joh 5:24: “Voorwaar, voorwaar Ek sê vir julle, wie my woord hoor en Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe en kom nie in die oordeel nie, maar het oorgegaan uit die dood in die lewe.”



se kom bring het, naamlik dat mense nie verlore mag gaan nie maar die ewige lewe kan hê (3:16).

Jesus verdwyn op hierdie punt van die verhaal van die toneel af, en kom eers weer na vore in 9:35. Volgens Carson (1991:365) wil dit met die eerste oogopslag voorkom of die gewese blinde man in die kollig staan. Hy wys tereg daarop dat dit gewis nie die geval is nie: “...the healed man is merely the occasion of the discussion, the stone of offence, while at the heart of the ensuing debate is Jesus himself.”⁵³⁵ Salier (2004:111) stem hiermee saam en argumenteer verder dat die genesingsverhaal nie los gelees kan word van die opeenvolgende diskoers nie:

While the actual account of the action here in chapter 9 takes only a few verses, the whole narrative includes an extended discourse that is an integral part of the presentation. This narrative is marked by the prolonged absence of Jesus from the scene, though there is a sense in which he remains as the focal point of the conversation and action. It is through the dialogue between the Pharisees and the healed man and other witnesses that the significance of the action is conveyed.

(Salier 2004:111)

Daar kan met Salier (2004:111) saamgestem word dat die volle betekenis van die genesingshandeling in die opeenvolgende diskoers ontwikkel word. Juis om hierdie rede is dit belangrik dat hierdie gedeelte geëksegetiseer word om die genesingshandeling as *semeion* ook binne sy regmatige konteks te interpreteer.

5.2.2. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:8-12

Die ondervraging van die blinde man deur sy bure

Joh 9:8-12

8 Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον, Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; 9 ἄλλοι ἔλεγον ὅτι Οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον, Οὐχί, ἀλλὰ

⁵³⁵Sien Blank (1964:255). Volgens Witherington (1995:180) verdien die genesing van blindes in die Evangelies besondere melding: “Yet it is very striking that among the miracles of compassion there are more miracles of giving sight to the blind recorded of Jesus than of any other sort of miracle.” Sien Matt 9:27-31; 12:22v; 15:30v; 21:14v; Mark 8:22-26; 10:46-52; Luk 7:21v; en Joh 9:1v).



ὁμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι Ἐγὼ εἶμι. 10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος, Ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι Ὑπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα. 12 καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει, Οὐκ οἶδα.⁵³⁶

Die bure beskryf die man as die een wat altyd gebedel het.⁵³⁷ Malina en Rohrbaugh sê: “Beggars were among the expendables present in every ancient city. Most were forced to live outside the city but came into city streets during daytime to beg.” Blinde was sosiaal-religieuse gemarginaliseerde wat nie in die tempel kon offer nie en wat nie sosiale eer in die oë van ander geniet het nie. Volgens Ridderbos (1997:338) is die uitdrukking Οὐχ οὐτός tekenend van die “undeniable reality of what they saw.”⁵³⁸ Haenchen (1980:379) voeg hierby : “Das manche den frühen Blinden nicht wiedererkennen, veranschaulicht die Verwandlung, die mit ihm vorgegangen ist, und damit indirekt die Wirklichkeit des Wunders.” Die bure kon nie hulle eie oë glo nie, en wou weet wie sy oë geopen het.⁵³⁹ Die man het op hulle vraag geantwoord en verklaar⁵⁴⁰ dat dit die man was wat Jesus genoem word wat vir hom die bepaalde opdragte gegee het wat tot sy genesing gelei het, maar hy het nie geweet waar hierdie Jesus homself bevind nie.⁵⁴¹

⁵³⁶ Vertaling: “Die bure dan en die wat hom vroeër gesien het dat hy blind was, sê toe: Is hy nie die een wat gesit en bedel het nie?⁹ Ander sê: Dit is hy. Ander weer: Hy lyk na hom. Hy antwoord: Dit is ek.¹⁰ Hulle sê vir hom: Hoe is jou oë geopen?¹¹ Hy antwoord en sê: Die man wat Jesus genoem word, het klei gemaak en op my oë gesmeer en vir my gesê: Gaan na die badwater Silōam en was jou. En ek het gegaan en my gewas en ek sien. ¹²En hulle sê vir hom: Waar is Hy? Hy antwoord: Ek weet nie.”

⁵³⁷ Carson (1991:365) sê: “A congenitally blind man was unlikely to be able to support himself by any means other than begging.” Sien ook Ridderbos (1997:337).

⁵³⁸ Bultmann (1971:33) sê: “The dilemma of the authorities is reflected in the crowd’s confusion.”

⁵³⁹ Carson (1991:365-366) sê: “His neighbours had become so used to the sight of him doing so that they were flabbergasted to think the blind beggar could now see.”

⁵⁴⁰ Carson (1991:366) meen dat die blinde man se karakter anders daarna uitsien as die karakter van die lam man in hoofstuk 5. In teenstelling met die lam man se “inability to seize opportunity” is hierdie man vinnig om op die aanvalle en vrae van teenstanders te reageer. Dit dui volgens hom nie net op die “stylistic versatility” van die skrywer nie maar ook op die diversiteit van mense vir wie Jesus bedien het.

⁵⁴¹ Ridderbos (1997:338) sê: For now that is all he knows to say about Jesus. Gradually that will change (vss. 17, 33, 38). Bultmann (1971:333-334) sê: “Unlike the healed man in 5.12f., he does at least know the name of the one who has helped him, but has no idea where he might be found (v. 12). As conceived by the Evangelist, all this points to the astonishing and unpredictable nature of the event of revelation.” Hoskyns (1947:355-256) wys op die groeiende verstaan van wie Jesus is in hierdie gedeelte: Jesus word aanvanklik erken as die man Jesus (9:11-12); dan word Jesus 'n profeet genoem (9:17,25) aangesien hy 'n wonderwerk verrig het; Dan Gestuurde van God genoem (9:30, 32, 33) en laastens Seun van die mens genoem (9:35). Hoskyns (1947:356) sê: “The man, as he passes thus from blindness to complete illumination and consequently to adoration, is contrasted step by step with the



5.2.3. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:13-17

Die Fariseërs ondervra die man

Joh 9:13-17

13 Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν. 14 ἦν δὲ σάββατον ἐν ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς. 15 πάλιν οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ἐνιψάμην καὶ βλέπω. 16 ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές, Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. 17 λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν, Τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι Προφήτης ἐστίν.⁵⁴²

Bultmann (1971:334) tipeer hierdie gedeelte as die “*First examination of the healed man.*” Die geneesde man word na die Fariseërs geneem (Carson 1991:366).⁵⁴³ Die Fariseërs was die verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem in sulke situasies (Bultmann 1971:334). In 9:14 sien ons vir die eerste keer dat die genesing op 'n Sabbat plaasgevind het. Jesus sê net voor die genesingshandeling in 9:4: ἡμᾶς⁵⁴⁴ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. Jesus sê dat die werke (τὰ ἔργα) van God gedoen moet word terwyl dit nog dag is, want as dit nag is kan dit nie meer gedoen word nie. Dit is

Pharisees and with the Jews, who, regarding the Christ as a man and a sinner, and denying the miracle (vv. 16, 18, 24), are shown to be ignorant (v. 29), and blasphemous (v. 34), and are finally formally declared blind and in sin (vv. 39-41).”

⁵⁴² Vertaling:¹³Hulle bring hom na die Fariseërs—die man wat vroeër blind was. ¹⁴En dit was sabbat toe Jesus die klei gemaak en sy oë geopen het. ¹⁵Die Fariseërs vra hom toe weer hoe hy siende geword het. En hy antwoord hulle: Hy het klei op my oë gesit, en ek het my gewas en ek sien. ¹⁶En sommige van die Fariseërs sê: Hierdie man kom nie van God nie, omdat Hy die sabbat nie hou nie. Ander sê: Hoe kan 'n sondige mens sulke tekens doen? En daar was verdeeldheid onder hulle. ¹⁷Weer sê hulle vir die blinde man: Jy, wat sê jy van Hom, aangesien Hy jou oë geopen het? En hy antwoord: Hy is 'n profeet.

⁵⁴³ Carson (1991:366) meen dat die bure die man na die Fariseërs neem aangesien hulle die religieuse verteenwoordigers was: “They simply wanted advice from their local synagogue leaders. At that level, the Sadducees counted for relatively little; the Pharisees counted for far more.”

⁵⁴⁴ Beasley-Murray (1987:ad loc) wys op die tekskritiese navorsingsresultate: “ἡμᾶς (δεῖ) is better attested than ἐμέ and was more likely to be altered than vice versa. By contrast πέμψαντος ἡμᾶς instead of πέμψαντός με appears to be due to assimilation to ἡμᾶς δεῖ. Hendrikson (1978:73) handhaaf die meervoud “*ons*” en argumenteer dat “the textual evidence furnishes no adequate reason to depart from this reading. Barrett (1978:357) wys op Martyn wat argumenteer dat dit op die ‘continuation of Jesus’s works...in the deeds of Christian witnesses’ wys. Brown (1966:372) wys op Bultmann wat die “*ons*” vertaling verkies en meen dat die betrokke konstruksie deur die Christelike gemeenskap ingelei is.



belangrik om te let op die woord “werke” (τὰ ἔργα). Een van die belangrikste waardes van Judaïsme in Jesus se tyd was die kwessie van God se heiligheid (vgl. Lev. 11:44, 45; 19:2; 20:7, 26; 21:28 ens). In lyn met Genesis 1 word daar aanvaar dat God die wêreld ordelik geskep het. Hierdie ordelikheid word gesien in duidelike “kaarte” van tyd, objekte, plekke, dieet en persone. Neyrey (1991:277) sê:

This ‘holiness’ came to be embodied especially in the central symbol of Israel’s culture, the tempel system, where spesific maps, replicating the patterns of Gen 1, regulated that focal symbol of the Jewish world, which was often thought to be the centre of the universe.

(Neyrey 1991:277)

Die makro-kaart van tye het soos volg daarna uitgesien:

1. Sabbat
2. Paasfees
3. Dag van Versoening
4. Fees van Tabernakels
5. Feesdae
6. Fees van Nuwe Jaar
7. Vas-dae
8. Fees van Purim
9. Middel-feestelike dae

Volgens die kaart van tye is die Sabbat die heiligste tyd. Met heilige tye (bv die Sabbat) vind mens die *intensivering ten opsigte van die toepassing van die reinheidswette* of kaarte van reinheid. Op die Sabbat mag geen mens werke (τὰ ἔργα) doen (ἐργάζεσθαι) nie. Jesus kwalifiseer die genesingshandeling as “werke” van God.

Volgens die Jode het Jesus die Sabbatswette oortree en die sosiaal-religieuse orde versteur en so die heilige dag onheilig. Jesus is “uit plek uit”. Dit wat uit plek uit is word as 'n bron van besoedeling beskou (Neyrey 1991:274, 281). Dit is in hierdie konteks dat die Jode Jesus 'n sondaar (ἁματωλὸς) noem. Neyrey (1991:282) merk op dat sondaars nie in dieselfde ruimte as regverdiges hoort nie: “Sinners, likewise, do



not belong in the same space as observant Jews....” In die verhaal van die man wat blind gebore is (Joh. 9:1–41) vind die genesingshandeling ook op 'n Sabbat plaas. Jesus het op die grond gespoeg en “kneaded the spittle into clay, and put this on the eyes of the blind man to restore his sight, v. 6f. Kneading, however, is listed expressly among the 39 chief tasks forbidden on the Sabbath, Shab., 7, 2.” (Kittel et al 1976: *ad loc*).⁵⁴⁵ Aangesien Jesus nie die Sabbat onderhou nie word Hy as 'n sondaar beskou (9:16)⁵⁴⁶. Tog is daar ander wat vra hoe 'n sondaar sulke wonderlike werke kan doen met die gevolg dat daar verdeeldheid (σχίσμα) onder die Jode ontstaan het (9:16).⁵⁴⁷ Jesus se werk op die Sabbat illustreer dat Hy die vervulling van die Sabbat is. Jesus is die “rus” van God. Jesus is die een wat mense wat in 'n doodsbestaan verkeer verlos. Hy is die een wat lewe bring waar daar dood was. Jesus is die een wat gebroke verhoudings tussen mens en God en mense onderling herstel. Ja, Jesus is die gestuurde Agent van God, die Lig vir die wêreld (φῶς τοῦ κόσμου 9:5; 8:12) die lig wat lewe gee.⁵⁴⁸

Weer sê die Jode vir die blinde man (9:17): Jy, wat sê jy⁵⁴⁹ van Hom, aangesien Hy jou oë geopen het?⁵⁵⁰ En die man antwoord: Hy is 'n profeet (Προφήτης).⁵⁵¹ Hendrikson (1976:84) is reg as hy sê dat die man se geestelike oë

⁵⁴⁵ Sien ook Hendrikson (1976:80-81): “To take mud on the sabbath and on that day to cover a person’s eyes with this mud was a violation of the regulations. Also, on the sabbath it was not permissible to practice the art of healing, except in cases of extreme emergency.”

⁵⁴⁶ Bultmann (1971:334) merk op: “This state of affairs is briefly described in v. 15, and in v. 16 we are told of the authorities’ dilemma: the miracle seems to show that Jesus’s actions are divinely accredited, but the breach of the Sabbath laws runs counter to this assumption, since it shows that Jesus is a sinner.”

⁵⁴⁷ Ridderbos (1997:339) sê: “Again (cf. 7:43; 10:19) the Evangelist explicitly mentions their deision over Jesus.” Dit illustreer dat nie eers Jesus se opponente die feitlikheid van sy wonderwerke kon ontken nie.

⁵⁴⁸ Kyk Kittel, Bromiley & Friedrich (1972: *ad loc*).

⁵⁴⁹ Malina en Rohrbaugh (1998: 172) sê: “The Greek pronoun in their question (What do *you* say...)” is emphatic. The healed man has now begun to play the broker role for which he was ‘sent’.”

⁵⁵⁰ Carson (1991:367) meen dat die Fariseërs 'n deeglike ondersoek geloots het waarop die man met die nodige inligting na vore gekom het. Ridderbos (1997:339) meen dat die ὅτι nie terugverwys na die *feit* van die genesing nie aangesien die Fariseërs nie glo dat Jesus werklik die genesingswonder verrig het nie. Hy argumenteer ten gunste van die feit dat dit dus nie verwys na die genesingswonder nie maar na die man se interpretasie of storie opsigsself.

⁵⁵¹ Sien Bultmann (1971:334). Carson (1991:368) wys daarop dat die identifisering van Jesus as profeet op twee maniere geïnterpreteer kan word. In die eerste plek kan dit verwys na Jesus as 'n profeet (4:19) of na Jesus as die profeet (6:14). Hy meen dat die man moontlik na Jesus verwys as “die profeet”. Hendrikson (1976:81) is van mening dat die man se reaksie telkens met die onderskeie ondervragings korter en bondiger word. Volgens hom weeg die man telkens sy woorde. Myns insiens is daar juis



progressief besig is om oop te gaan. Malina en Rohrbaugh (1998:172) beskryf dit akkuraat as die man se “next stage of enlightenment: he now identifies Jesus as a prophet.” Carson (1991:368) sê: “This man’s eyes are opening wider: he is beginning to see still more clearly, while the eyes of his judges are becoming clouded over with blinding, theological mist.”

5.2.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:18-23

Die Jode ondervra die man se ouers

Joh 9:18-23

18 Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος 19 καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; 20 ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν, Οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη· 21 πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἴδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει. 22 ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἥδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. 23 διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι Ἠλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε. ⁵⁵²

Die Jode⁵⁵³ glo nie (Οὐκ ἐπίστευσαν) dat die man blind was en deur Jesus genees is nie (9:18). Carson (1991:369) meen dat die Jode die getuienis van die man bevraagteken het. Carson (1991:369) merk ook op: “That the authorities press the healed man’s *parents* on these points suggests that they are prepared to doubt the healed man’s witness on the first two points, that he was unreliable on the third, and theologically confused or naïve on the fourth.” Die vier punte waarna hy verwys is: (1) Is die bure seker van die man se identiteit?; (2) Was die man blind in die tyd voor

sprake van progressie. Aanvanklik het die man Jesus beskryf as die “man met die naam Jesus” (vgl. 9:11) en later as “profeet” (vgl. 9:17). Sien ook vir Hendrikson (1976:81-83) vir 'n bespreking van twee “Syllogisms” aangaande die interpretasie van Jesus se identiteit as synde sonde, of komende van God. Sien ook vir Carson (1991:367-368) vir 'n soortgelyke bespreking.

⁵⁵² Vertaling: “¹⁸En die Jode het dit nie van hom geglo dat hy blind was en siende geword het nie, totdat hulle die ouers geroep het van hom wat siende geword het.¹⁹En hulle vra hul en sê: Is dit julle seun van wie julle sê dat hy blind gebore is? Hoe sien hy dan nou?²⁰Sy ouers antwoord hulle en sê: Ons weet dat hy ons seun is en dat hy blind gebore is,²¹maar hoe hy nou sien, weet ons nie; of wie sy oë geopen het, weet ons nie. Hy is self oud genoeg, vra hom; hy sal vir homself praat.²²Dit het sy ouers gesê omdat hulle bang was vir die Jode; want die Jode het al ooreengekom dat as iemand Hom as die Christus bely, hy uit die sinagoge geban sou word.²³Daarom het sy ouers gesê: Hy is oud genoeg, vra hom.

⁵⁵³ Beasley-Murray (1987:157) merk op dat die “Fariseërs” van 9:13, 15 en 16 nou die “Jode” genoem word.



die oënskynlike genesing?; (3) Was die man blind van geboorte af?; (4) Gestel laasgenoemde is waar, wat is die ouers se mening rondom die genesing?

Daarom het die Jode besluit om die man se ouers self te ondervra in 'n poging om die huidige krisis op te los (Hendrikson 1976:85; Carson 1991:368; Morris 1995:432; Schnackenburg 1990:2.249). Die ouers bevestig instemmend dat hulle seun van geboorte af blind is en oënskynlik genees is (Carson 1991:369). Daarmee bevestig hulle die onmiskenbare realiteit van die genesingswonderwerk. Hiermee faal die Jode in hulle poging om die ouers in 'n hoek te druk (Ridderbos 1997:340).⁵⁵⁴ Die man se ouers is egter versigtig om te kenne te gee wie die man was wat die genesing bewerkstellig het. Hendrikson (1976:86) stel dit selfs sterker: “The parents shy away from the question. They also lie. They *do* know how it is that their son now sees. He has certainly told them all about the miracle.” Daarom verwys hulle die Fariseërs terug na die getuienis van die seun (9:21) (Beasley-Murray 1987:157).⁵⁵⁵ Die rede hiervoor is dat hulle bang was dat hulle uit die sinagoge geban sou word (Malina en Rohrbaugh 1998:173). Malina en Rohrbaugh (1998:173) sê: “The fear of the parents that they might be expelled is usually thought to be an anachronism from late in the first century, reflecting the debate in that period between the disciples of Jesus and the disciples of Moses (see vv. 28-29).” Ridderbos (1997:341) sê: “They avoid all allusion to Jesus since that might bring them under suspicion of confessing Jesus as the Christ.” Volgens hom het die Jode nie geglo dat Jesus die man van blindheid genees het nie en daarom was hulle antwoord moontlik 'n skok aangesien die ouers se getuienis ten gunste van die realiteit van die genesingswonder getuig het. Die Jode het uit die aard van die saak gehoop op 'n alternatiewe uitslag. Bultmann (1971:335) bevestig die vorige twee geleerdes se standpunt: “Now they examine the healed man’s parents, with the result, however, that the offending fact remains as real as ever, as does their dilemma.”

5.2.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:24-34

Die Tweede Ondervraging en uitbanning van die man

⁵⁵⁴ Sien Bultmann (1971:335).

⁵⁵⁵ Barrett (1978:361) wys daarop dat 'n kind ouer as dertien jaar moes gewees het om sy eie getuienis te behartig in 'n hofsak.



Joh 9:24-34

24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν. 25 ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος, Εἰ ἁμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. 26 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; 27 ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκούειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; 28 καὶ ἐλοιδύρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον, Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκεῖνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί. 29 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν. 30 ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστίν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς. 31 οἶδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. 32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέφξεν τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου. 33 εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. 34 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.⁵⁵⁶

Die man word is vir 'n tweede keer (δευτέρου) deur die Fariseërs ingeroep (Ἐφώνησαν).⁵⁵⁷ In die Griekse teks (9:24) staan daar letterlik, “Gee die eer aan God (Δὸς δόξαν τῷ θεῷ). Beasley-Murray (1987:158) is van mening dat dit 'n opdrag aan die man is om sy sondes te bely, naamlik dat hy 'n leuen vertel het aangaande die oënskynlike genesing (Kyk ook Köstenberger 2004:289). Newman en Nida (1980:312) stem hiermee saam en wys daarop dat die uitdrukking Δὸς δόξαν τῷ θεῷ 'n formule was wat gebruik is wanneer 'n eed afgelê is “especially one involving confession of guilt.”

Die Jode stel dit duidelik dat hulle vir Jesus reeds geëtiketteer⁵⁵⁸ het as 'n sondaar (ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν).⁵⁵⁹ Malina en Neyrey (1991:99) sê: “When

⁵⁵⁶ Vertaling: ²⁴Hulle roep toe vir die tweede keer die man wat blind was, en sê vir hom: Praat die waarheid voor God (letterlik:Gee aan God die eer); ons weet dat hierdie man 'n sondaar is.²⁵En hy antwoord en sê: Of Hy 'n sondaar is, weet ek nie. Een ding weet ek: dat ek blind was en nou sien.²⁶En hulle sê weer vir hom: Wat het Hy vir jou gedoen? Hoe het Hy jou oë geopen?²⁷Hy antwoord hulle: Ek het julle dit alreeds gesê, en julle het nie geluister nie. Waarom wil julle dit weer hoor? Julle wil tog nie ook sy dissipels word nie?²⁸Hulle skel hom toe uit en sê: Jý is 'n dissipel van daardie man, maar ons is dissipels van Moses.²⁹Ons weet dat God met Moses gespreek het; maar wat Hom betref, ons weet nie van waar Hy is nie.³⁰Die man antwoord en sê vir hulle: Hierin is tog iets wonderliks dat julle nie weet van waar Hy is nie, en Hy het my oë geopen! ³¹En ons weet dat God nie sondaars verhoor nie; maar as iemand godvresend is en sy wil doen, dié verhoor Hy.³²Van ouds af is dit nie gehoor dat iemand die oë van 'n blindgebore mens geopen het nie.³³As Hy nie van God was nie, sou Hy niks kan doen nie.³⁴Hulle antwoord en sê vir hom: Jy is heeltemal in sondes gebore, en leer jy ons? En hulle het hom uitgeban.

⁵⁵⁷ Bultmann (1971:335) beskryf hierdie perikoop as die “*Second examination of the healed man.*”

⁵⁵⁸ Malina en Neyrey (1991:99) sê: “Labels such as “sinner,” unclean,”...are powerful social weapons. In the mouths of influential persons, they can inflict genuine injury when they succeed in defining a person as radically out of place.”



people are put on trial, they are necessarily accused of charges which the accuser deems serious.” Volgens die Jode is Jesus 'n sondaar aangesien Hy die Sabbatswet moedswillig oortree het (8:29,46; 9:16v.).⁵⁶⁰ Daarom kan hulle gewoon nie aanvaar dat Jesus met God geassosieer kan word nie. Die man verklaar dat hy nie kan sê of Jesus 'n sondaar is nie, maar wel kan getuig dat hy blind was en nou weer kan sien (Kyk Witherington 1995:389; Ridderbos 1997:344). Hier word dit duidelik dat die Jode besig is om in 'n teologiese en dogmatiese doodloopstraat in te beweeg. Köstenberger (2004:289) merk op: “Thus se Pharisees’ theoretical and dogmatic assumptions ran into the indisputable and unalterable fact of the man’s restored sight... From the two assertions – the man’s sight and Jesus’ guilt- the only viable conclusion is that the law must have been superseded...” (Kyk ook Barrett 1978:362).

Steeds hou die Jode aan om die man uit te daag en vra hom om weer te verduidelik hoe hy genees is (9:26). Die man beweeg dan vanaf 'n verdedigingsposisie na 'n posisie waar hy die Fariseërs uitdaag (vgl. 9:27-29) (Ridderbos 1997:345). Die man reageer op die Jode se vraag en sê dat hy nie weer gaan verduidelik hoe die genesing plaasgevind het nie, aangesien hulle die eerste maal nie geluister (οὐκ ἠκούσατε) het nie. Hy vra hulle toe waarom hulle weer wil hoor (ἀκούειν) en vra sarkasties of hulle dan nie tog dissipels van Jesus wil word nie (9:27). In die agtergrond resoneer die woorde van Jesus in 8:47 - ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.⁵⁶¹ Die Jode is die werklike kinders van die duiwel (vgl. 8:44), wat nie luister na die woorde van God nie – hulle is die wat in werklikheid eintlik geestelik blind is.

Die Jode het die man uitgeskel (ἐλοιδόρησαν⁵⁶²) en tipeer hom daarna as 'n dissipel van die een (Jesus) wat hulle as sondaar geëtiketteer het (9:28). Daarmee stel

⁵⁵⁹ Bultmann (1971:335) sê: “Owardly therefore they act correctly, and take considerable trouble over the matter. But in reality they have already made up their minds: “We know that this man is a sinner.” Volgens Bultmann probeer die Jode hier om die man tot hulle standpunt te oorreed, sodat hy met erken en bely data hierdie man 'n sondaar is. Maar die man bly getrou aan dit wat hy self gesien en beleef het.

⁵⁶⁰ Moedswillige oortreding van die Sabbat het die straf gedra van steniging tot die dood. Sien die bespreking onder die *EKSKURSIE: Betekenis van die Sabbat* hier bo.

⁵⁶¹ Johannes 8:47 -Wie 'n kind van God is, luister na die woorde van God. Juis daarom luister julle nie, omdat julle nie kinders van God is nie.”

⁵⁶² Louw en Nida (1996:*ad loc*) verklaar die woord ἐλοιδόρησαν onder subdomain **33.393 λοιδορέω; λοιδορία**, soos volg: to speak in a highly insulting manner—‘to slander, to insult strongly, slander, insult.’



die Jode die man gelyk aan die status van sy geneesheer. Die gevolg daarvan is dat 'n amptelike skeiding of antitesis⁵⁶³ geskep word tussen die Jode (dissipels van Moses⁵⁶⁴) en die man wat eens blind was (dissipels van Jesus die sondaar).

Dit is eintlik ironies hoe graag die Jode hulself doelbewus wil distansieer van Jesus. Hulle posisioneer met trots hulself aan die kant van Moses (9:28) en die wet. Daarin lê vir hulle eer en status – hulle identiteit is daarin gewortel. Op ironiese wyse is die Jode tog reg: Hulle weet nie waarvandaan die man Jesus kom nie, en hulle ken hom inderdaad nie... (vgl. Joh 9:29).⁵⁶⁵

Van hier af word die man 'n aktiewe getuie van die werk van God wat in hom verrig is (9:30vv), ontwikkel hy as karakter in 'n leermeester. Dit herinner aan Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou in Johannes 4:1-42 (kontra die genesing van die lam man). Nadat Jesus in 'n transformasie interaksie met die Samaritaanse vrou aangetoon het dat hy openbaringskennis het, het die Samaritaanse vrou die eerste getuie na die Samaritane geword (vgl. 4:29- δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός;). Op dieselfde wyse bied Johannes die blinde man aan as iemand wat getuig van Jesus, nadat Jesus 'n teken verrig het wat onmiskenbaar wys op sy ware identiteit. Köstenberger (2004:291) merk op: “Now the man born blind becomes the teacher, reasoning with the Jewish authorities on their own terms.” Hy verdedig Jesus en argumenteer dat Jesus wel van God afkomstig moet wees (Köstenberger 2004:291). Dit blyk tog uit die feit dat hy wonders verrig. God verhoor nie sondaars nie, maar net godvresendes (θεοσεβῆς) wat Sy wil (θέλημα) doen (9:31). As hy nie van God af gekom het nie sou hy nie in staat wees om sulke wonderlike dinge te doen nie (9:33). Maar nou doen hy die dinge, dus moet hy van God afkomstig wees. Die genesingshandeling is dus 'n teken wat heenwys na die feit dat Jesus God se gestuurde Agent is.

Hierop het die Jode fel gereageer (9:34) en verklaar dat die man van sy geboorte af vol sonde is (Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος) en het hulle hom sonder

⁵⁶³ Ridderbos (1997:3454) sê: “The antithesis is intended to expose the utter inferiority of the discipleship to which the man born blind refers.”



meer uitgeban (ἐξέβαλον⁵⁶⁶). Die Jode kon nie die waarheid wat die man openbaar hanteer het nie en daarom het hulle hom verwyder uit die binnekring. Köstenberger (2004:292) is korrek as hy opmerk dat hierdie gedrag die verwerping van Jesus antisipeer wat uiteindelik in sy kruisiging sou kulmineer.

Alhoewel Jesus die man totaal genees het en verklaar het dat die oorsaak van sy siekte nie toeskryfbaar is aan sonde nie, verwerp die Jode die man. Pilch (2000) wys daarop dat wanneer daar oor “healing” in kulturele perspektief gepraat word, daar in ag geneem moet word dat die ganse sosiaal-religieuse sisteem by die genesingsproses betrokke is.⁵⁶⁷ Seybold und Müller (1978:38) stem hiermee saam en merk op:

Heilung gilt auch dem Psalmisten als direkter Eingriff Gottes in das Leben. Als wunder gleichsam kann der Vorgang zwar bezeichnet (Verbum *rp*) oder benannt werden. Als Faktum steht er aber so sehr ausserhalb jeder eigenen Verfügung, dass kaum Vorstellungen darüber entwickelt werden. Insofern wird er zum Modell einer göttlichen Intervention überhaupt. Was verfügbar ist and dem Heilungsvorgang, sind die Implikationen und Konsequenzen religiöser und Sozialer Art. Dafür nun standen institutionelle Hilfen bereit, den Genesenen kultisch zu rehabilitieren und dadurch sozial zu integrieren. Der Genesene machte sich wohl im allgemeinen auf, am Heiligtum seine offenbar im Schuld-Strafe-Denkssystem gefährdete oder verlorene Integrität wieder zu gewinnen und öffentlich bestätigen zu lassen.

(Seybold en Müller 1978:38)

In die konteks van 'n groepsgeoriënteerde gemeenskap is genesing nie net 'n biologiese aangeleentheid nie. Dit is veral ook 'n sosiaal-religieuse aangeleentheid. Die feit dat die individu deur Jesus biologies genees is, beteken nie dat die persoon sosiaal-religieuse of holistiese genesing gaan geniet nie. Die vraag is daarom of die

⁵⁶⁶ Louw en Nida (1996: *ad loc*) verklaar onder sub-domein **15.44 ἐκβάλλω**: to cause to go out or leave, often, but not always, involving force—‘to send away, to drive out, to expel.’ Kittel et al (1976: *ad loc*) sê data dit te doen gehad het met die “expulsion from the community, as in the case of the Jews driving out those who confess Christ.”

⁵⁶⁷ In die Westerse konteks waar daar binne die biomediese model oor genesing gepraat word, word die konsep “curing of a disease” gebruik. Anders as by die Kulturele model vind genesing plaas indien die persoon se biologiese patologie onder beheer gekry is. In die Westerse biomediese model word daar nie in die eerste plek gevra wat die sosiaal-religieuse implikasies van die genesing is nie.



sosiaal-religieuse verteenwoordigers hierdie nuwe lewe en gevolglike lewensmoontlikhede gaan erken en aanvaar?⁵⁶⁸

Dit is natuurlik 'n baie relevante vraag. In Johannes 9:34 is dit duidelik dat die Fariseërs as verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem die man uitgeban het. In hierdie geval het sosiaal-religieuse genesing nie plaasgevind nie. Die man is dalk nie meer blind nie, maar hy is steeds 'n sosiaal-religieuse uitgeworpene. In hierdie geval het daar blykbaar nie optimale sosiaal-religieuse genesing plaasgevind het nie, maar soos ons in die volgende gedeelte sal sien, het daar wel optimale eskatologiese genesing plaasgevind – daardie tipe genesing wat net God kan bied. *Die man word dalk deur die sosiaal-religieuse sisteem verwerp, maar hy word deur Jesus opgevang en deel gemaak van God se familie (vgl. 1:12).*

5.2.6. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 9:35-41

Die man se belydenis;

Die wat blind is sien en die wat sien is blind

Joh 9:35-38

35 Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρῶν αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; 36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστίν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; 37 εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. 38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.⁵⁶⁹

Jesus het gehoor dat hulle die man uitgeban (ἐξέβαλον) het, en toe Hy hom vind (εὐρῶν), vra hy vir hom: Glo (πιστεύεις) jy in die Seun van die mens⁵⁷⁰ (εἰς τὸν υἱὸν

⁵⁶⁸Dit is 'n baie relevante vraag. In Joh 9:34 ban die verteenwoordigers van die sosiaal-religieuse sisteem die man uit. In hierdie geval het sosiaal-religieuse genesing nie plaasgevind nie.

⁵⁶⁹ Vertaling: ³⁵Jesus het gehoor dat hulle hom uitgeban het; en toe Hy hom kry, sê Hy vir hom: Glo jy in die Seun van God?³⁶Hy antwoord en sê: Wie is Hy, Here, dat ek in Hom kan glo?³⁷En Jesus sê vir hom: Jy het Hom gesien; en Hy wat met jou spreek, dit is Hy.³⁸Toe sê hy: Ek glo, Here! En hy het Hom aanbid.

⁵⁷⁰ Schnackenburg (1980:253-254) wys daarop dat die term Seun van die mens in hierdie gedeelte verlig word indien dit teen die agtergrond van 12:31-36 gelees word. Hy meen data Jesus nie hier inspeel op die Joodse verwagting van die eun van die mens nie. In die Joodse denke was hierdie figuur “a heavenly bringer of salvation in the future” wat waarskynlik net bekend was binne bepaalde (apokaliptiese kringe) (1980:253). Jesus vra die man aangaande sy geloof in die Seun van die mens in die *hede*. In Johannes word die konsep Seun van die mens verbind aan een wat oordeel (9:39; sien ook 12:31), maar dit is nie die dominante motief nie. Die primêre funksie van die Seun van die mens in Johannes is om alle mense na homself te trek (12:32).



τοῦ ἀνθρώπου)? (9:35). Die man het geantwoord: Wie is Hy, Here,⁵⁷¹ sodat (ἵνα) ek in Hom kan glo (πιστεύσω)? (9:36).

Volgens Schnackenburg (1980:253) is Jesus hier intensioneel besig om die man tot volle geloof in Hom te lei.⁵⁷² Jesus is die lig vir almal wat glo (12:35-36) en “...Jesus intends to give the man not just sight, but also ‘the light of life’...” (Schnackenburg 1980:253). Jesus is immers self die lig wat lewe gee (8:12). Hiervolgens is dit duidelik dat genesing, lig en lewe in hierdie konteks aan mekaar verbind word.

Jesus antwoord die man en sê: Jy het Hom gesien (ἐώρακας); en Hy wat met jou praat, dit is Hy! (9:37). Jesus openbaar homself hier aan die man. Met die (καὶ ... καὶ) konstruksie begelei hy die man om hom te kan sien vir wie Hy is (Kyk Ridderbos 1997:347). Die perfektum ἐώρακας⁵⁷³ beskryf 'n ervaring wat tot in die hede strek (vgl. 14:7,9; 20:29) maar afgehandel is (Köstenberger 2004:294). Die man wat eens blind was sien nou vir Jesus voor hom staan. Volgens Schnackenburg (1980:254) dien die versigtige uitdrukking ἐκεῖνός tog as 'n direkte oproep tot geloof.

Toe verklaar (ἐφη⁵⁷⁴) die man: “Ek glo (Πιστεύω⁵⁷⁵), Here!” En Hy het Hom aanbid (προσκύνησεν⁵⁷⁶) (9:38).⁵⁷⁷ Hier bely die man sy geloof in Jesus (Kyk

⁵⁷¹ Carson (1991:376) en Morris (1995:439) meen dat Johannes intensioneel met die woordspel in 9:36 en 9:38 probeer kommunikeer terwyl Barrett (1978:364) weer van mening is dat Johannes nie hier intensioneel met die woordspel van *kurios* (kurie in 9:36 en Here in 9:38) iets betekenisvol probeer maak nie.

⁵⁷² Schnackenburg (1980:252-253) sê: “Jesus, hearing of the man’s exclusion, takes responsibility for him, since he will not reject anyone the Father brings to him (6:38)... He calls by name everyone who belongs to his flock. Now therefore Jesus seeks the man out with the intension of leading him to full faith.”

⁵⁷³ Werkwoord: Perfektum Indikatief, Aktief van ὄραω. Die perfektum dui op 'n saak wat afgehandel is in die verlede. Dit is betekenisvol aangesien die man reeds vir Jesus gesien het maar nog nie ten volle op geestelike vlak gesien het nie. Daarom is Ridderbos (1997:349) korrek as hy opmerk dat die man later eers sou sien op meer as een vlak, met ander woorde, nie net fisies nie maar ook geestelik.

⁵⁷⁴ Werkwoord: Imperfektum, Indikatief, Aktief van φημί.

⁵⁷⁵ Werkwoord: Praesens, Indikatief, Aktief van πιστεύω.

⁵⁷⁶ Werkwoord: Aoristus, Indikatief, Aktief van προσκυνέω.

⁵⁷⁷ Schnackenburg (1980: 254) argumenteer dat hierdie belydenis anders daarna uitsien as ander belydenisse in Johannes waar waar die konstruksie “U is...” plus 'n Christologiese titel voorkom (vgl. 1:49; 6:69; 11:27; 20:28). Die rede daarvoor is dat die man eenvoudig Jesus se eie getuienis aangaande Homself bevestig, naamlik dat Hy inderdaad die Seun van die mens is.



Carson 1991:375). Die egtheid en intensiteit van die man se ervaring word in veelkleurige terme beskryf: "he throws himself to the ground in front of Jesus and does him reverence" (Schnackenburg 1980:254).⁵⁷⁸

Nou sien die man nie net biologies gesproke nie, maar ook geestelik gesproke.⁵⁷⁹ Schnelle (1998:174) is dus korrek as hy opmerk: "Der Blindgeborene ist in einem doppelten Sinn sehend geworden: Er erhielt nicht nur sein Augenlicht, sondern erkannte darüber hinaus, dass Jesus $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ θεοῦ ist, und glaubte an ihn." Jesus verrig daarom nie net 'n genesingshandeling in die eerste plek om aan mense biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede te bied nie. Jesus verrig genesingshandelinge in die eerste plek om vir mense eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God te bied. Die man is dalk in die oë van die Jode 'n sondaar, maar in die oë van Jesus is hy 'n kind van God (vgl. 1:12; 3:3, 16). Binne die raamwerk van die UGN lyk die man dus anders. Hy is nie net fisies gerestoureer nie, maar veral ook geestelik heel en aanvaarbaar in God se oë. Al verwerp die sosiaal religieuse sisteem die man, word hy binne God se familie voorsien van 'n nuwe sosiale netwerk. In sy kontak met Jesus en deur sy opregte geloof en aanvaarding van Jesus, het hy die reg ontvang om 'n kind van God genoem te word (1:12). Hierdie verhaal gee dus nie net iets van 'n blote biologiese genesingshandeling weer nie. Teologies word dit ook gekoppel aan die begrippe *geloof, kennis en lewe*. Dit is duidelik dat daar 'n verband bestaan tussen die betrokke genesingshandeling en die geskenk van die *ewige lewe*. *Die genesingshandeling word die voertuig, kennis en geloof die sleutel, en die ewige lewe die eindbestemming*.

In die Evangelie wys Jesus se wondertekens wie Hy is en waarvandaan Hy kom (5:36; 10:25; Wengst 2000:1.206-207). Wonders gee kennis en insig in wie Hy werklik is. Wonders dien verder ook as tekens van die redding wat Jesus bring (9:1; 39; 6:23) en lei mense tot ware geloof (10:38; 12:37; 20:30). Jesus is ook natuurlik meer as die tekens wat Hy verrig (Kyk Ridderbos 1997:349. Jesus self is die wonderwerk wat van God af kom; die brood van die Lewe (6:35); die opstanding en die lewe (11:25); die lig van die wêreld (9:35) en die goeie herder wat vir mense lewe

⁵⁷⁸ In ander kontekste word die woord $\pi\rho\sigma\epsilon\kappa\acute{\upsilon}\nu\eta\sigma\epsilon\nu$ en sy verbuiging gebruik in kontekste waar daar oor aanbidding van God gepraat word (vgl. 4:20-24; 12:20).

⁵⁷⁹ Schnackenburg (1980:254) sê dat die man nou op twee vlakke siende geraak het: fisies en geestelik.



in oorvloed wil bied (10:10).⁵⁸⁰ Wengst (2000:1.207) is korrek as hy opmerk: "Die Legitimation Jesu liegt in der Selbstevidenz der Verkündigung."

Joh 9:39-41

39 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.**40** Ἦκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ, Μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν;
41 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι Βλέπομεν, ἢ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.⁵⁸¹

Daarna het Jesus 'n gewigtige uitspraak gemaak (9:39): "Tot 'n oordeel (κρίμα) het Ek in hierdie wêreld gekom, sodat die wat nie sien nie, mag sien (οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν), en die wat sien (οἱ βλέποντες), blind mag word (τυφλοὶ γένωνται). Volgens Barrett (1978:365-366) is die gee van sig aan die blindes (Ps. 146:8; Jes. 29:18, 35:5; 42:7, 18) en die blindmaak van die wat sien (Jes. 6:10, 42:19; Jer. 5:21) bekende Ou-Testamentiese temas (Kyk Köstenberger 2004:295).

Dit is met ander woorde duidelik dat die retoriek en die argumentasie van die hofsaak uiteindelik uitloop op 'n negatiewe beslissing in terme van die geestelike bestaanstoestand van die ongelowige Jode. Die Jode ban die man uit, alhoewel hy in werklikheid die korrekte en "ware" argumentasie voer (vgl. 3:3). Dit wys op die ou einde binne die retoriek van die hofsaak maar net heen na die werklikheid van wie nou eintlik blind is en wie nie. Die Jode argumenteer binne die retoriek van die hofsaak dat hulle nie blind is nie (vgl. 9:40 ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν;), maar Jesus se teenargument illustreer juis hulle blindheid (vgl. 9:41 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἢ ἁμαρτία ὑμῶν μένει). In terme van hulle verhouding met God is hulle eintlik die ware siekes, die wat geestelik blind en dood is. Dit is 'n baie belangrike sosiale element wat hier in die

⁵⁸⁰ Ridderbos (1997:177) sê dat wonders onlosmaaklik verbind word met Jesus se sending, getuienis (5:36), redding (9:1,39) en die wyse waarop hy mense tot geloof (en lewe) lei (20:30-31). Jesus is die ware (nuwe) tempel (2:21), die plek waar ware aanbidding van die Vader geskied (4:23); Deur Jesus ontmoet die mens vir God (6:20, 29; 14:9-10; 20:28). Sien ook vir Schnackenburg (1980:254).

⁵⁸¹ Vertaling: ³⁹En Jesus sê: Tot 'n oordeel het Ek in hierdie wêreld gekom, sodat die wat nie sien nie, mag sien, en die wat sien, blind mag word.⁴⁰En dié van die Fariseërs wat by Hom was, het dit gehoor en vir Hom gesê: Is ons dan ook blind?⁴¹Jesus antwoord hulle: As julle blind was, sou julle geen sonde hê nie; maar nou sê julle: Ons sien! Daarom bly julle sonde."



retoriek van hoofstuk 9 aan die einde na vore kom. In Johannes se denke word die mens se verhouding met God op geestelike vlak verbind met die beeld van siekheid of dan blindheid. Die wat ongelowig is, is geestelik siek – hulle is blind. In Johannes word mense dus geestelik “genees” in die sin dat hulle geestelike blindheid genees word.

Schnackenburg (1980:255) sê: “Since the man has now become sighted in a double sense Jesus makes a profound statement based on this symbolism.” Ridderbos (1997:350) stem hiermee saam en merk op: “Here, of course, reference to those that are ‘blind’ or can ‘see’ is metaphorical.” Hiermee bedoel Ridderbos dat die doel van Jesus (as Lig) se koms na die wêreld nie beperk was tot die genesing van biologiese of fisiese blindheid nie, maar juis ten doel gehad het om geestelike blindheid te kom genees. Hy merk op: “For blindness is not limited to the body. One can gain physical sight and still remain blind (cf. 5:14).” Hiermee word dus reeds geïllustreer dat die verstaan van Jesus se genesingshandelinge nie beperk is tot fisiese of biologiese genesings nie. *Jesus se genesingshandelinge in Johannes kan dus breër verstaan word om ook geestelike genesing in te sluit.* Ons kan dus sê dat Johannes se beskrywing van Jesus se genesingshandelinge die moontlikheid het om breër verstaan te word as blote fisiese genesing. Jesus se genesingshandelinge in Johannes word dus uitgebrei om ook geestelike genesing in te sluit. Die implikasie daarvan sou wees dat Jesus se interkassie met die “gebroke” Samaritaanse vrou ook as 'n genesingshandeling beskou kan word aangesien Jesus haar kwalitatiewe lewe aanbied en sy tot geloof in Hom kom. Daarmee word haar geestelike blindheid ook genees. Jesus se interkassie met die Samaritaanse vrou kan dus as 'n geestelike genesingshandeling beskou word.

Volgens die Evangelie het God se eskatologiese oordeel (κρίμα) alreeds gerealiseer op grond van Jesus se koms na die wêreld (3:17-19). Die koms van Jesus het as't ware 'n reuse magnetiese veld in die wêreld veroorsaak en mense word of aan die positiewe of aan die negatiewe pool daarvan geposisioneer (Hays 1996:149).⁵⁸² Tydens 'n transformasie interkassie of ontmoeting met Jesus vind die oordeel alreeds plaas – word *gelowiges* van *ongelowiges* geskei (Kyk Ridderbos 1997:351).⁵⁸³ Die wat glo is “verlig” en het alreeds oorbeweeg vanuit 'n doodsbestaan na 'n

⁵⁸² Schnackenburg (1980:255) stem saam met Hays: “This judgment leads to a division among people, and this factor is present here as in 3:19.

⁵⁸³ Sien Bultmann (1955:38).



bestaanstoestand van lewe (5:24). Die wat Jesus en Sy boodskap in hulle ongeloof verwerp is geestelik blind (9:39) en verkeer in 'n bestaanstoestand van dood en is alreeds geoordeel (9:39)⁵⁸⁴ (Hays 1996:150).⁵⁸⁵ Köstenberger merk tereg op: “There is no cure for people who reject the only cure there is...” (vgl. Barrett 1978:366; Kyk Bultmann 1971:341-342) and no hope for those who are wise in their own eyes...” (vgl. Spr. 26:12).

Jesus is die lig vir die wêreld (8:12) wat mense se geestelike oë open/genes/verlig (9:39) en hulle verlos van 'n doodsbestaan in geestelike duisternis (5:24) deur aan hulle eskatologiese lewe in oorfloed (10:10) binne die familie van God te skenk (1:12; 3:16).

Johannes 9:40 lui: “En die Fariseërs wat by Jesus was het dit gehoor en gesê: Is ons dan ook blind?” Alhoewel die Fariseërs die woorde wat Jesus gespreek het gehoor (ἤκουσαν) het, het hulle nie werklik geluister nie.⁵⁸⁶ Die Fariseërs swaai die implisiete aanklag teen hulle om in die vorm van 'n uitdagende vraag aan Jesus. Jesus het hulle geantwoord: As julle blind was, sou julle geen sonde hê nie, maar nou sê julle: Ons sien! Daarom bly julle in sonde! (9:41). Jesus se antwoord aan die Fariseërs is pregnant.⁵⁸⁷ In die eerste plek impliseer Jesus se antwoord iets van die verantwoordelikheid aan die mens se kant in terme van sy keuse vir of teen Jesus (15:22). In die konteks van 12:37-43 word die verharding van mense se harte uitgebeeld. In die tweede plek is Jesus se antwoord daarop gemik om die Fariseërs se oë te open vir hulle eie bestaanstoestand en status voor God. Hy laat hulle beseft dat hulle ongeloof (9:29-33) tot meer as net individuele sonde lei maar tot 'n sondige bestaanstoestand van dood en gevolglike oordeel. Derdens impliseer Jesus dat die Jode vasgevang is in hulle eie selfvoldaanheid, en nie oop is vir die openbaring van God deur Jesus nie. In hulle selfvoldaanheid gebruik hulle God se glorie om hul eie

⁵⁸⁴ Schnackenburg (1980:255) is korrek as hy opmerk: “If anyone rejects the one sent by God, their unbelief becomes a judgement on them through their own guilt (3:18b; 12:48).” Dit staan egter eensins in spanning met God se liefde vir en gerigtheid tot die wêreld nie (vgl. 3:17; 8:15; 12:42).

⁵⁸⁵ Schnackenburg (1980: 255) sê: “The man born blind has not just received the sight of his eyes, but sight in his believing heart, and those who outwardly see; in reality they are blind and are losing their ability to perceive spiritual and divine realities.”

⁵⁸⁶ Schnackenburg (1980:256) wys daarop dat die metaforiese gebruik van “geestelike blindheid” nie 'n vreemde term in Judaïsme was nie (vgl. Jes 42:16, 18vv; 43:8). Die Fariseërs het daarom goed geweet wat Jesus impliseer, en daarom het hulle aan Jesus gevra of hulle ook blind is.

⁵⁸⁷ Sien Schnackenburg (1980:256).



posisie te regverdig (9:24; 16:2); maar veroorsaak dit geestelike blindheid (5:40-44; 8:49; 12:43). In die Evangelie word ongeloof en verwerping van God en sy mense as sonde beskou (8:21; 15:22,24; 16:9; 19:11) (vgl. Köstenberger 2004:258; Barrett 1978:340; Carson 1991:341; Brown 1966:350; Schnackenburg 1990:2.197; Morris 1995:395).

As agent van God verteenwoordig Jesus die Vader op aarde (vgl. 5:17-18; 10:30; Kyk Schlatter 1948:242; Beasley-Murray 1999:174; Stibbe 1993:118; Burge 2000:296). Dit wat aan die Seun gedoen word, word aan die Vader gedoen (Ridderbos 1997:371; Carson 1991:394). Die wat by 'n transformasie interaksie met Jesus betrokke was en steeds ongelowig bly, illustreer daarmee dat hulle die Vader verwerp en haat (15:22,24). Köstenberger (2004:189) is korrek as hy op grond van Johannes 5:24 opmerk: “For John, hearing, like seeing, ought to be coupled with a believing response ...” Juis om hierdie rede het die Jode geen verskoning nie, en bly hulle in 'n bestaanstoestand van duisternis en dood vasgevang (vgl. 5:24; Schnackenburg 1990.2:213). Daarmee maak hulle 'n keuse om teen die waarheid te kies en aan die kant van die duiwel as vader van die dood⁵⁸⁸ en leuen te staan (8:44; vgl. Carson 1991:353; Ridderbos 1997:315; Haenchen 1980:371). Die vraag is dus wie die oorsprong van die persoon se bestaan is. Lincoln (2005:272) stel dit treffend: “Origen is then seen as determining behaviour. Misunderstanding is caused by an inability to hear appropriately and that inability derives from a relationship to the source of evil rather than a relationship with God.” Die wat gewortel is in Christus (vgl. Joh. 15) is die wat die Herder se stem ken en volg (vgl. Joh. 10:14; Wengst 2000:1.384-385).

5.3. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK

Inleiding

Die konsep van geestelike blindheid en die genesing of restourasie daarvan, kom in hierdie hoofstuk sterk na vore en is belangrik vir die argumentering van die tese. Daarom moet hierdie tema baie aandag geniet. Ten einde 'n deeglike opsomming te gee, word van die belangrikste argumente en materiaal weer kortliks in hierdie opsomming *herhaal*.

⁵⁸⁸ Die uitdrukking ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς verwys waarskynlik na die sondeval (vgl. Köstenberger 2004:266; Barrett 1978:349; Beasley-Murray 1999:135; Ridderbos 1997:315). Soos wat God aan die begin met die skepping lewe geskep het, was die duiwel van die begin af 'n moordenaar.



In hierdie hoofstuk is die genesing van die blinde man bestudeer. Tematies gesproke word die genesingsverhaal in Johannes 9 (9:5) aan die fees van Tabernakels verbind (Joh 8:12) (Carson 1991:359). Dit speel verder ook af teen die agtergrond van die kulminerende strydgesprek tussen Jesus en die Jode (Joh 8:12-59) (Ridderbos 1997:324). Daar is reeds geargumenteer dat die verwysing na die Joodse feeste in Johannes 5-10 as hermeneutiese sleutel tot interpretasie dien (Kyk Culpepper 1998:148). Jesus word telkens aangebied as die betrokke vervulling van daardie sake wat in die feeste gevier word (Loader 2002:484-485). So byvoorbeeld het die fees van Tabernakels rituele bevat waarin lig, water en dies meer belangrike simbole was (Stibbe 1993:96-97). Jesus openbaar homself as die “lewende water” in Johannes 7:37-39, en as die “Lig vir die wêreld” in Johannes 8:12 en 9:5, en verrig onmiddellik daarna 'n genesingshandeling waar Hy 'n blinde man laat sien (Joh 9) (Brown 1966:376). Hiervolgens is dit duidelik dat hoofstuk 9 voortbou op die inhoudelike van hoofstukke 7-9. Hoofstuk 9 vloei op sy beurt weer oor in hoofstuk 10 se Herder motief waar 'n skerp kontras geskets word tussen die goeie Herder wat sy lewe vir sy skape aflê (10:11; Kyk Wengst 2000:1.384-385) en die Joodse leiers wat as kinders van die duiwel aan die leuen vashou en boonop moordenaars is (8:44) (Kyk Beasley-Murray 1987:324). Hoofstuk 10 speel waarskynlik af teen die agtergrond van die fees van die tempelwyding (10:22) (Kyk Carson 1991:359).

Krisis en Disoriëntasie situasie: 'n Man wat van geboorte af blind was

Hier bo is opgemerk dat vanuit die leser se gesigspunt, die woord ἔργα tot dusver in die evangelie naby verbind is aan die term σημεῖα (vgl. Salier 2004:111-112). In 9:16 word hierdie genesingshandeling dan wel eksplisiet binne die raamwerk van die σημεῖα ingetrek, teen die agtergrond van Jesus se uitspraak dat hy die werke (τὰ ἔργα) van God, of die Een wat hom gestuur het (ἔργα τοῦ πέμψαντός με) moet doen solank dit nog dag is (vgl. 9:4 - ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι). In die vorige genesingsverhale het ons geargumenteer dat die werke van God (ἔργα τοῦ πέμψαντός με) in die konteks van die σημεῖα tot dusver verband hou met *herskepping* vanuit 'n lewenssituasie wat geassosieer word met “dood” en die verlies van lewensmoontlikhede. Die vraag is of hierdie verband ook hiér na vore gaan kom. In die eerste plek sal daar dus geargumenteer moet word dat ons hier te doen het met 'n lewenssituasie wat



geassosieer kan word met die kategorie van “dood” en die verlies van lewensmoontlikhede; en in die tweede plek sal daar geïllustreer moet word hoe Jesus dan vanuit hierdie lewenssituasie lewe skep en restourasie bewerkstellig.

Blindheid as gevolg van sonde?

In hierdie genesingsverhaal is dit Jesus as subjek wat die inisiatief neem ten opsigte van die interaksie met die blinde man en die gevolglike genesingshandeling wat daaruit sou voortvloei. Terwyl Jesus wegstap/ verbystap (παράγω) het hy 'n man (ἄνθρωπον) gesien (εἶδεν) wat van geboorte af (ἐκ γενετῆς) reeds blind (τυφλὸν) was (Sien Kysar 1986:148). Die dissipels se eerste reaksie was om te vra: Wie het gesondig?⁵⁸⁹ (τίς ἥμαρτεν- vgl. 9:2). Jesus breek egter die logiese verband tussen siekte en sonde: Die ἵνα konstruksie dui op doel of resultaat van die siekte: Die man is blind gebore met die doel (ἵνα) dat die werke van God (τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ) in hom (ἐν αὐτῷ) geopenbaar of sigbaar (φανερωθῆ) gemaak kan word (Carson 1991:362). Die man se blindheid is 'n ideale geleentheid vir Jesus om God se krag deur hom te illustreer (Köstenberger 2004:281; Kyk Carson 1991:362). Soos daar vroeër reeds in die proefskrif geargumenteer is, is dit God wat aan Jesus Sy werke (5:20 – ἔργον ; Kyk ook 3:21; 5:20, 36; 6:28; 7:3, 21; 10:25, 37) openbaar, sodat daar gesê kan word dat dit wat Jesus doen (ποιέω), hy by die Vader geleer en gesien het (8:28). In 5:21 het ons gesien dat hierdie werke gekwalifiseer word in terme van die gee van lewe (Morris 1995:426), iets wat hy net van die Skepper-God kon ontvang het (Köstenberger (2004:281).⁵⁹⁰

Die dissipels se vraag geskied egter teen die agtergrond van die Joodse tempelgeoriënteerde Jodedom se simboliese universum waarvolgens blindheid verbind is aan sonde (vgl. die sinskonstruksie ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ) (vgl. *Shabbath* 55a; Kyk

⁵⁸⁹ Chrysostomos (*Homily* 56.1) meen dat die vraag in 9:2 verbind word aan 5:14 se “μηκέτι ἀμάρτανε.” Augustinus (*Homily* 44.1) is weer van mening dat die blinde man die ganse sondige wêreld verteenwoordig, wat van geboorte af in geestelike blindheid verkeer op grond van die sonde van Adam. Hy wys daarop dat die blinde man en sy ouers waarskynlik gesondig het, aangesien dit menslik is, maar argumenteer dat sonde nie in hierdie geval die oorsaak van die blindheid was nie (*Homily* 44.3).

⁵⁹⁰ Köstenberger (2004:281) is dus korrek as hy opmerk: “The OT and Second Temple literature concur that raising the dead and giving life are prerogatives of God” (vgl. Deut. 32:39; 1 Sam. 2:6; 2 Kon. 5:7; Tobit 13:2). As Jesus die vermoë het om lewe te gee kon hy dit met ander woorde net van God ontvang het.



Ridderbos 1997:332; Edwards 2004:99). Craffert (1999:97) merk tereg op: “In Jewish culture a close connection between sickness and sin can be seen from the earliest times” (vgl. 2 Kon. 5; Deut. 28:15, 20; Vgl. *Cant. Rab.* 1.6 §3; *Ruth Rab.* 6.4; Tg. Ps.-J van Deut. 21:20) (Kyk Kysar 1986:148; Thyen 2005:457; Newman en Nida 1980:299; Strack & Billerbeck 1924:529;⁵⁹¹ Kyk ook Thyen 2005:456-457; vgl. Wengst 2000:366). Die rasionaal agter die verband tussen siekte en sonde bestaan uit die voorveronderstelling dat God heilig en heel is, die God van lewe (Kyk Köstenberger 2004:30). Siekte word dikwels met onreinheid en gebrokenheid verbind, en as teenpool van heelheid en lewe beskou. Onreinheid word sy beurt dikwels met sonde verbind. So merk Neyrey (1991:285), soos ook in die vorige hoofstuk aangehaal, op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind and the deaf are lacking wholeness according to Lev 2:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness.”⁵⁹² Indien iemand in 'n staat van onreinheid verkeer, dien dit as teken dat God in 'n sekere sin ontrek het van die persoon. Siekes soos blindes was sosiaal-religieuse randfigure gewees wat gewoonlik gebedel het om te oorleef (Köstenberger 2004:281).

Die Blinde man se Geestelike blindheid

In Johannes word sonde in 'n sekere sin radikaal geherdefinieer. Die wat nie glo in Jesus nie, is die wat nog nie van 'n geestelike bestaanstoestand van dood na 'n geestelike bestaanstoestand van lewe oorgegaan het nie (vgl. 5:24; vgl. ook 8:21- καὶ ἐν τῇ ἀμαρτίᾳ ὑμῶν ἀποθανεῖσθε; vgl. Brodie 1993:345). Die blinde man onder oë is dus nie net op biologiese vlak blind nie maar by implikasie ook op geestelike vlak blind, aangesien hy nie vir Jesus ken nie en ook nie die Vader ken nie (8:19- ἐμὲ οἴδατε οὐτε τὸν πατέρα μου· εἰ ἐμὲ ἴδείτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ἴδείτε.) en in 'n sondige bestaanstoestand van geestelike dood en geestelike blindheid verkeer (vgl. 5:24; Kyk Köstenberger 2004:281).⁵⁹³ In Johannes kom Jesus dan juis om mense te

⁵⁹¹ Strack & Billerbeck (1924:529) verwys na die kommentaar vanuit die *Midrash* en *Talmud* wat liggaamlike gebreklikheid (“körperliche Gebrechen”) verbind aan sonde: “Ganz gelaüfig aber ist den altjüdischen Gelehrten die andre Vorstellung gewesen, dass körperliche Gebrechen der Kinder auf Versündigungen der Eltern zurückzuführen seien”

⁵⁹² Neyrey (1991:283) sê: “The human body constitutes one of the most important maps, for it is a microcosm of the larger social macrocosm.”

⁵⁹³ Köstenberger (2004:281) stem hiermee saam en merk op: “Lacking Light, he also lacks life in the Johannine sense.”



genees wat geestelik blind is (9:41; 12:40-41) en slawe is onder die heerskappy van die sonde (8:21, 24, 34-36) en onder beheer van hulle vader, die duiwel staan (8:44). In die gang van die verhaal en die forensiese hofspraak is dit duidelik dat die Jode Jesus etiketteer as 'n sondaar (9:24). Die Jode vertoon 'n gebrek aan insig deur nie Jesus se lewe-skeppende handeling te verstaan nie. Dit word duidelik uit hulle optrede, nadat hulle die geneesde man as sondaar etiketteer en hom uitban (9:34).

Blindheid as assosiatiewe kategorie van dood

Hier bo is die verband tussen blindheid en sonde vanuit die Joodse denke uitgewys (vgl. Strack en Billerbeck 1924:529; Kyk Lev. 26:26; Deut. 28:28-29; 28:6; Sef. 1:17; 12:4; Job 11:20; 17:5; 21:17). Blindheid is in die antieke tyd ook verbind aan die kategorie van dood⁵⁹⁴.⁵⁹⁵ (vgl. Salier 2004:115)⁵⁹⁶.

Die koorgedeelte in Oedipus lui “thou wert better dead than living blind” (vgl. Sophocles, *oed. Tyr.* 1367; vgl. ook Seneca, *Oed.* 949; *Phoen.* 179; Kyk ook Apuleius, *Metam.* 8.12; vgl. Salier 2004:115; kyk ook Bolt 1997:201). Selfs in die Joodse geskrifte word blindheid geassosieer met “dood.” In Jesaja 59:9-10 word blindheid in verband gebring met 'n lewensgevoel van disoriëntasie en eksplisiet

⁵⁹⁴ Philo merk in Spec. 4.202 op: “It seems to me that these men would not spare even the dead, in the extravagance of their cruelty, but, according to the proverb so commonly quoted, would even slay the slain over again, since they in a manner think fit to insult and ill treat those members of them which are already dead; for eyes which do not see are dead, and ears which are devoid of the power of hearing are devoid of life; so that if the man himself to whom these members belong, were to be extinct, they would then show their merciless and implacable nature, doing no humane or compassionate action, such as is shown to the dead, even by their enemies in irreconcilable wars. And this may be enough to say on this subject.” (Philo & Yonge 1996, c1993).

⁵⁹⁵ In *Virt.* 11-12 merk Philo op: “But the number of such men is small, for virtue is not a thing frequently met with in the race of men: (11) but since no perfect antidote or remedy can be found for the mutilation of the outward senses, by which thousands and thousands of persons have died prematurely while still living, prudence, that best of all qualities within us, sets itself against it to prevent it, implanting eyes in our intellect, which, by reason of its sagacious capacity, are altogether and entirely superior in acuteness of vision to the eyes of the body: (12) for these last see only the surfaces of the things presented to them, and require light from without to enable them to do that, but the intellect penetrates into the inmost recesses of bodies, closely surveying and investigating the whole of them, and each separate part, and also the natures of those incorporeal things, which the external senses are unable to contemplate at all.” (Philo & Yonge 1996, c1993).

⁵⁹⁶ Salier (2004:115) stem hiermee saam en merk op: “The blind were usually considered as to be unfortunate, helpless and worthless (Philo, *Ebr.* 155-6; *Fug.* 123; *Mos.* 1.123-26). They could go nowhere without a guide (Sophocles, *Ant.* 989; Apuleius, *Metam.* 8.12) and required the protection of others (Job 29.15). The blind and the lame were almost proverbially related to ineffectual weakness and dependancy (2 Sam 5.6; Jer 31.8). They are likely to be beggars (Diogenes Laertius, *Vita* 6.56), **as good as corpses** (Philo, *Spec.* 4.202), driven to despair and suicide (Philo, *Sobr.* 4; *Virt.* 11.1).” [Vetgedruk Myne – J Kok].



verbind aan die kategorie van dood (vgl. פְּמָתִים) (vgl. Salier 2004:115; Klaagliedere 3:1-2, 6; kontra Berges 2002:188-189; vgl. Moore 1996:140 ivm Tobit 3:6⁵⁹⁷)

In latere Rabbynse geskrifte (vgl. *Gen. Rab.* 71.6) sien ons dat sommige groepe mense (melaatses; blindes, kinderlose en armes) en hulle bestaanstoestand eksplisiet verbind word aan die kategorie van dood. Instone-Brewer (2004:264) haal ander Rabbynse geskrifte aan (vgl. *m.Ter.*1.6 waarskynlik na 70 n.C. – vgl. *m.Ter.*1.1) en argumenteer dat die wat stom, dronk, nakend, blind en seksueel onrein is, nie mag offer nie⁵⁹⁸ (vgl. 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv (=11Q20 xi-xii)*). Dit is ten minste in die Qumran tekste duidelik dat blindes veral op 'n religieuse vlak as minderwaardig beskou is en nie in die tempel, in God se teenwoordigheid mag gekom het nie, en kategorieë dikwels saam met die lammes gekategoriseer word (vgl. Ook Matt. 15:30; 21:14; Luk 14:21). In 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv (=11Q20 xi-xii)* word blindheid eksplisiet met sosioreligieuse onreinheid en kontaminasie in verband gebring.⁵⁹⁹

Blindheid was met ander woorde as 'n negatiewe sosioreligieuse bestaanstoestand beskou waaruit die individu nie bevry kan word nie. Bogenoemde konsepte is ook nie vreemd aan die Ou Testament self nie. In 2 Samuel 5:8 byvoorbeeld, lees ons dat die blindes nie welkom was in die huis van God nie.

Johannes gebruik dus hier weer 'n ekstreme lewenssituasie van krisis en dood om te illustreer dat die Seun inderdaad die bron van lewe is. Dat ons hier met so 'n ekstreme lewenssituasie te doen het, word versterk deur die feit dat “The giving of

⁵⁹⁷ Tobit het 'n lyk begrawe, en omdat hy daarna onrein was, het hy teen die muur van die binnehof gaan slaap. Volgens Tobit 2:10 het mossies se warm mis in sy oop oë geval terwyl hy daar gelê het. Daarna het wit velle oor sy oë gevorm, en het hy blind geword. In Tobit 3:3-5 wil dit ook voorkom of Tobit in sy gebed tot God die voorveronderstelling handhaaf dat blindheid aan sonde gekoppel word. In Tobit 3:6 sê Tobit dat dit vir hom beter is om dood te gaan as om aan te hou lewe. Die rede daarvoor is dat hy die slagoffer was van valse aanklagte teen hom, wat hom verneder het. Van der Watt en Tolmie (205:42) vertaal die laaste gedeelte van Tobit 3:6 soos volg: “Gee tog opdrag dat ek uit hierdie krisis loskom en laat my na my ewige blyplek gaan.” Tobit is na alle waarskynlikheid geskryf tussen 225 en 175 vC.

⁵⁹⁸ Die rede waarom die blindes nie mag offer nie is omdat hulle nie die vermoë het om die beste vir God uit te kies nie (vgl. *m.Ter.*2.6).

⁵⁹⁹ In 11Q19 XLIII-XLV onder *Col. xlv (=11Q20 xi-xii)* lui: "But they shall not enter my temple with their soiled impurity and defile it. (11). *Blank*. And a man who lies with his wife and has an ejaculation, for three days shall not enter the whole city of (12) the temple in which I shall cause my name to dwell. *Blank*. No blind person (13) shall enter in *all their days*, and they shall not defile the city in whose midst I dwell (14) because I, YHWH, dwell in the midst of the children of Israel for ever and always." (Martínez en Tigschelaar 2000a:1263 [Skuinsgedruk myne])



sight to the congenitally blind is almost without precedent” in die antieke tyd (Salier 2004:116).⁶⁰⁰

Transformasie Agent: Jesus doen die werke van God as Sender

Vanuit die perspektief van die Joodse Geskrifte was dit dan natuurlik ook die verwagting dat die Messias die Een sou wees wat (metafories⁶⁰¹) die blindes se oë sal open. Salier (2004:117) is korrek as hy opmerk dat “[T]he literal opening of the eyes of a blind person could easily be seen to fulfil the metaphorical sense of the stament in Isa 42. A sign of the restoration of Israel in the second exodus as described in Isaiah will be the opening of the eyes of the blind (Isa. 29:18; 35:5).” Soos hier bo geragumenteer is, het die verwagting bestaan dat die Messias wat sou kom om te verlos, ook die Messias wees wat mense sou genees en restourasie sou bring (vgl. Jes. 42:6-7).

Die genesing van blindes is die prerogatief van die Skepper-God alleen (vgl. Jes. 35:5; 29:18; Ps. 146:8). As Jesus dus die vermoë het om blindes te laat sien, verbind dit hom aan God in die sin dat net God sulke werke kan verrig. Nikodemus merk alreeds in Johannes 3:2 op: οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἢ ὁ θεὸς μετ’ αὐτοῦ. Jesus se genesingshandelinge en wonders is dus prominente tekens wat illustreer dat hy in 'n nabye verhouding met die Vader staan (vgl. 1:18; 5:19-21; Kyk Ridderbos 1997:191; Morris 1995:277). Dit beteken dat die genesings as *semeia* 'n belangrike rol speel om te illustreer wie Jesus is (vgl. Jesaja 35:5-6).⁶⁰²

Die doen van God se werke word uit die aard van die saak gekoppel aan die sending van Jesus. Van der Watt (2000a) maak ons sensitief vir die implikasie van die sending van die Seun: Die sending van Jesus kom ooreen met antieke konvensies ten opsigte van die stuur van 'n Agent deur 'n Sender. As gestuurde Agent verteenwoordig die Seun die Vader. Hy dupliseer die werke wat Hy by God gesien en geleer het.

⁶⁰⁰ Sien die proefskrif van Just (1997) waarin hy die sosiale rol van blindes en die sosiaal-religieuse houdings teenoor blindes in die Nuwe Testamentiese tydperk ondersoek.

⁶⁰¹ Vgl. Deut 28:65; Sef. 1:17; Sag. 12:4; Job 11:20; 17:5; 21:17; Ps. 69:23; Spr. 13:9; 20:20; 24:19-20.

⁶⁰² Jesaja 35:5-6 kan soos volg vertaal word: ⁵Dan sal die oë van die blindes geopen en die ore van die dowe ontsluit word. ⁶Dan sal die lamme spring soos 'n takbok, en die tong van die stomme sal jubel; want in die woestyn breek waters uit en strome in die wildernis.



Daarom sê Jesus: δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με. Jesus sê in Johannes 9:4-5: dat so lank as wat Hy nog in die wêreld is, Hy die **Lig vir die wêreld** is: ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἶμι τοῦ κόσμου (9:5). In die Evangelie word **lig en lewe** aan mekaar verbind (Malina en Rohrbaugh 1998:170).⁶⁰³ Jesus sê dus dat terwyl hy as Lig vir die wêreld nog hier op aarde is, is die bron van lewe sigbaar naby aan die mense, en moet hulle dit aangryp. Dit is dan ook hierdie Lig as transformasie Agent en bron van lewe (1:4) wat die blindheid van die mensdom, en van die blinde man op 'n holistiese wyse kan genees.

Transformasie Interaksie: Die genesingshandeling as (her)skepping

Net na die uitspraak van Jesus dat Hy die lig vir die wêreld is het hy op die grond (χαμαὶ) gespuug (ἐπτυσεν) (Kyk Ridderbos 1997:335; Malina en Rohrbaugh 1998:170; Craffert (1999:102-103), klei gemaak (ἐποίησεν πηλὸν) en dit op die oë (τοὺς ὀφθαλμοὺς) van die blinde man gesmeer (ἐπέχρισεν). Hy sê toe vir die man om homself te gaan (Ἔπαγε) was (νίψαι) in die poel (εἰς τὴν κολυμβήθραν) van Siloam (τοῦ Σιλωάμ). In die konteks van die Tabernakel fees, het die poel van Siloam natuurlik 'n baie belangrike rol gespeel, aangesien dit die plek was waar die water vir die Tabernakel rituele getrek is (vgl. *m. Sukkah* 4.9-10; Kyk Newman en Nida (1980:301). Die blinde man het in gehoorsaamheid gegaan (ἀπήλθεν) en homself gewas (ἐνίψατο) (Barrett 1978:359). Met hierdie geloofshandeling het daar 'n goddelike transformasie interaksie, 'n wonderwerk, plaasgevind (Ridderbos 1997:335): Die man het onmiddellik die restourasie of herskepping van sy sig ontvang (ἦλθεν βλέπων) (Carson 1991:365). In hierdie genesingsverhaal is dit dus duidelik dat geloof 'n belangrike rol speel, en genesing plaasvind sonder dat die man Jesus fisies kon sien. Die leser word herinner aan Jesus se uitspraak aan die regeringsamptenaar in Johannes 4:48 – “ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.” Daar het ons gesien dat Jesus lewe-skeppende woorde spreek, en dat die man alleen in geloof terug moes gaan na die krisis-situasie van dood sonder dat hy die wonderwerk dadelik

⁶⁰³ Malina en Rohrbaugh 1998:170) sê: “Light is also associated with life. When Jesus is saying he is the “light of the world,” he is saying both that he enables Israel to see the ways things really are and that he is likewise the source of Israel’s life.”



gesien het. Op dieselfde wyse, word Jesus hier geskets waar hy lewe-skeppende woorde spreek wat slegs die belofte van herskepping en restourasie inhou, in 'n konteks waar die vervulling daarvan nie dadelik realiseer nie. Net soos die regeringsamptenaar, het die blinde man geloof gehad in die woorde van Jesus wat die belofte van herskepping inhou. Hiermee skeep die verteller by die leser die indruk dat daar lewe-skeppende krag is in die woorde van Jesus, en dat die wat Jesus se woorde glo inderdaad resultate sal beleef. Daarom moet daar ag geslaan word op wat Hy sê (vgl. 8:31, 37, 47, 51; 10:21; 12:47, 48; 14:10, 23, 24). Dit is Jesus se woorde wat lewe skeep, maar ook Jesus se lewe-skeppende vermoë wat illustreer dat sy woorde waar is (vgl. 10:21).

Teen die agtergrond van die man se blindheid van geboorte af, kan die genesingshandeling myns insiens binne die raamwerk van herskepping verstaan word, aangesien hy sig of lewe ontvang wat hy nooit gehad het nie. Teen die agtergrond van die feit dat blindheid kategoriees met dood en selfs sonde geassosieer word, kan Jesus hier uitgebeeld word as die Een wat waarlik die bron van lig en lewe is (vgl. 8:12). Jesus, as lewende lig (1:4; 8:12) ontmoet die man midde 'n lewenssituasie wat van dood, duisternis en verlies van lewensmoontlikhede getuig. Hier transformeer Jesus dan die krisis-situasie en genees die man deur aan sy “dooie oë” weer “lewe” te gee nadat hy soos die Skepper-God lig en sig tot stand bring deur 'n woord te spreek, en gehoorsaamheid aan daardie woorde tot genesing lei. Myns insiens herinner die simbole lig, lewe (vgl. 8:12) en klei in hierdie konteks inderdaad aan die skeppingsverhaal. In die konteks van die skeppingsverhaal het lig en klei 'n belangrike rol gespeel. Assosiatief word Lig verbind aan die eerste entiteit wat God geskep het (vgl. Gen. 1:3), en klei aan die skepping van die mens (vgl. Gen. 2:6-7; vgl. Irenaeus *Against Heresies* 5.15.5). Ook in die proloog van Johannes word die lig, as wesenlike deel van die Seun, aan die lewe-motief en die skepping motief verbind teen die agtergrond van die Tabernakel fees (Kyk Brown 1966:6-7; Beasley-Murray (1987:155; Irenaeus [*Against Heresies* 5.15.5]; vgl. Edwards 2004:99; kyk Ridderbos 1997:336). In hierdie fees speel die beeld van lig ook 'n belangrike rol. Dit is duidelik dat 9:5 aan 8:12 verbind word in die konteks en vervulling van die fees van Tabernakels (Ridderbos 1997:336; Culmann 1976; Brown 1971:380-382; Schnackenburg 1980:257; Bultmann 1971:33). Die verbintenis tussen hierdie verse (9:6-7) en die voorafgaande verse is duidelik: *Siekte soos blindheid word kategoriees*



met die dood verbind en neem iets van die lewe weg, soos hierbo geargumenteer is. Die man se blindheid laat hom in fisiese duisternis met die gevolg dat hy nie kan sien nie. Omdat hy nie kan sien nie word baie van sy fisiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede van hom ontnem. Siekte in die antieke tyd was meer as net 'n biologiese disfunksionaliteit. Siekte het wesenlike implikasies ten opsigte van sosiale en religieuse funksionaliteit en lewensmoontlikhede gehad.

Jesus genees die man verder dan ook op 'n Sabbat. Volgens die Joodse tempelgeoriënteerde kaart van tye is die Sabbat die heiligste tyd. Met heilige tye (bv. die Sabbat) vind mens die *intensivering ten opsigte van die toepassing van die reinheidswette* of kaarte van reinheid. Op die Sabbat mag geen mens werke ($\tau\grave{\alpha}$ ἔργα) doen ($\epsilon\grave{\rho}\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) nie. Jesus kwalifiseer die genesingshandeling wat hy so pas verrig het as “werke” van God en impliseer dus dat God op die Sabbat aan die werk is. (Kittel et al 1976: *ad loc*; vgl. ook Hendrikson 1976:80-81). Hierdie werke word dan verstaan as die gee van lewe (vgl. 5:19vv).

Op geestelike vlak weet ons dat ongelowiges in 'n bestaanstoestand van dood verkeer en dat hulle in die duisternis wandel aangesien hulle geestelik blind is. Vir alle (teologiese) doeleindes is die blinde man ten tye van sy interaksie met Jesus 'n ongelowige en ook geestelik blind.⁶⁰⁴ Daarom kan ons sê dat die man nie net in 'n fisiese bestaanstoestand van duisternis verkeer het nie maar ook in 'n geestelike bestaanstoestand van duisternis of dood verkeer het.

Jesus is die lig vir die wêreld. *Lig, het ons hier bo gesien, word gekoppel aan lewe.*⁶⁰⁵ Jesus illustreer met die genesingsverhaal dat Hy inderdaad die Lig vir die wêreld en die bron van lewe is (Kyk Carson 1991:363; Köstenberger 2004:282). Jesus restoureer of herskep die man se sig en skep vir hom biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede. Later sal ons sien dat Jesus nie net vir die man biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede geskenk het nie maar ook eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God (vgl. Milgrom 1991:889).

⁶⁰⁴ Ridderbos (1997:335) wys daarop dat dit nie die man is wat die interaksie tussen hom en Jesus inisieër nie. Jesus is die primêre handelende subjek wat die interaksie inisieër. In die genesingshandeling is daar nie eksplisiete melding in die rol wat geloof speel nie. Geloof en belydenis kom eers later in die verloop van die verhaal aan die orde.

⁶⁰⁵ Malina en Rohrbaugh (1998:170) sê: “Light is also associated with life. When Jesus says he is the “light of the world” he is saying that he enables Israel to see the way things really are and that he is likewise the source of Israel’s life.”



Die blinde man word genees van geestelike blindheid

In die gang van die forensiese hofsak en in sy verdediging gaan die blinde man se geestelike oë progressief oop as hy vir die Jode antwoord dat Jesus 'n profeet is (Προφήτης) (Malina en Rohrbaugh 1998:172; Carson 1991:368; Ridderbos 1997:345). Die Jode is die werklike kinders van die duiwel (vgl. 8:44), wat nie luister na die woorde van God nie – hulle is die wat in werklikheid eintlik geestelik blind is. Die Jode het die man uitgeskel (ἐλοιδόρησαν) en tipeer hom daarna as 'n dissipel van die een (Jesus) wat hulle as sondaar geëtiketteer het (9:28). Van hier af word die man 'n aktiewe getuie van die werk van God wat in hom verrig is (9:30vv), ontwikkel hy as karakter in 'n leermeester (Köstenberger 2004:291) Hierop het die Jode fel gereageer (9:34) en verklaar dat die man van sy geboorte af vol sonde is (Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος) en het hulle hom sonder meer uitgeban (ἐξέβαλον).

Jesus het gehoor dat hulle die man uitgeban (ἐξέβαλον) het, en toe Hy hom vind (εὕρων), vra hy vir hom: Glo (πιστεύεις) jy in die Seun van die mens⁶⁰⁶ (εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου)? (9:35). Die man het geantwoord: Wie is Hy, Here, sodat (ἵνα) ek in Hom kan glo (πιστεύσω)? (9:36). Volgens Schnackenburg (1980:253) is Jesus hier intensioneel besig om die man tot volle geloof in Hom te lei. Jesus is die lig vir almal wat glo (12:35-36) en “...Jesus intends to give the man not just sight, but also ‘the light of life’...” (Schnackenburg 1980:253). Jesus is immers self die lig wat lewe gee (1:4; 8:12). Jesus antwoord die man en sê: Jy het Hom gesien (ἑώρακας); en Hy wat met jou praat, dit is Hy! (9:37). Hier *openbaar Jesus sy ware identiteit* aan die man, en herinner aan Jesus se self-openbaring aan die Samaritaanse vrou in Johannes 4. Met die (καὶ ... καὶ) konstruksie begelei hy die man om hom te kan sien vir wie Hy is. Die perfektum ἑώρακας beskryf 'n ervaring wat tot in die hede strek (vgl. 14:7,9;

⁶⁰⁶ Schnackenburg (1980:253-254) wys daarop dat die term Seun van die mens in hierdie gedeelte verlig word indien dit teen die agtergrond van 12:31-36 gelees word. Hy meen data Jesus nie hier inspeel op die Joodse verwagting van die eun van die mens nie. In die Joodse denke was hierdie figuur “a heavenly bringer of salvation in the future” wat waarskynlik net bekend was binne bepaalde (apokaliptiese kringe) (1980:253). Jesus vra die man aangaande sy geloof in die Seun van die mens in die *hede*. In Johannes word die konsep Seun van die mens verbind aan een wat oordeel (9:39; sien ook 12:31), maar dit is nie die dominante motief nie. Die primêre funksie van die Seun van die mens in Johannes is om alle mense na homself te trek (12:32).



20:29). Die man wat eens blind was sien nou vir Jesus voor hom staan en verklaar (ἔφη) dan heelhartig: “Ek glo (Πιστεύω), Here!” En Hy het Hom aanbid (προσεκύνησεν) (9:38) (Kyk Schnackenburg 1980:254). Hier bely die man sy geloof in Jesus (Schnackenburg 1980:254). Nou sien die man nie net biologies gesproke nie, maar ook geestelik gesproke (Schnackenburg (1980:254). Jesus verrig daarom nie net 'n genesingshandeling in die eerste plek om aan mense biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede te bied nie. Jesus verrig genesingshandelinge in die eerste plek om vir mense eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God te bied. Die man is dalk in die oë van die Jode 'n sondaar, maar in die oë van Jesus is hy 'n kind van God (vgl. 1:12; 3:3, 16). Binne die raamwerk van die UGN lyk die man dus anders. Hy is nie net fisies gerestoureer nie, maar veral ook geestelik heel en aanvaarbaar in God se oë. Al verwerp die sosiaal-religieuse sisteem die man, word hy voorsien van 'n nuwe sosiale netwerk en beleef hy op soteriologiese vlak resosialisering en gevolglike lewensmoontlikhede in die dampkring van die familie van God (vgl. Van der Watt et al 2005). In sy kontak met Jesus en deur sy opregte geloof en aanvaarding van Jesus, het hy die reg ontvang om 'n kind van God genoem te word (1:12), geestelik wedergeboorte (3:3) en genesing te beleef (vgl. 9:41) en het hy van die dood na die lewe oorgegaan (5:24).

Representasie van Realiteit: Wie werklik blind is

Net soos die ander genesingsverhale is hierdie een 'n semeion en wys dit heen na die “groter” geestelike waarheid dat Jesus die genees wat in geestelike blindheid verkeer omdat hy die lig vir die wêreld is. In 9:39 maak Jesus 'n gewigtige uitspraak: “Tot 'n oordeel (κρίμα) het Ek in hierdie wêreld gekom, sodat die wat nie sien nie, mag sien (οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν), en die wat sien (οἱ βλέποντες), blind mag word (τυφλοὶ γίνονται). Dit is met ander woorde duidelik dat die retoriek en die argumentasie van die hofsak uiteindelik uitloop op 'n negatiewe beslissing in terme van die geestelike bestaanstoestand van die ongelowige Jode. Die Jode ban die man uit, alhoewel hy in werklikheid die korrekte en “ware” argumentasie voer (vgl. 3:3). Dit wys op die ou einde binne die retoriek van die hofsak maar net heen na die werklikheid van wie nou eintlik blind is en wie nie. Die Jode argumenteer binne die retoriek van die hofsak dat hulle nie blind is nie (vgl. 9:40 ἤκουσαν ἐκ τῶν



Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν;), maar Jesus se teenargument illustreer juis hulle blindheid (vgl. 9:41 εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει). In terme van hulle verhouding met God is hulle eintlik die ware siekes, die wat geestelik blind en dood is. Dit is 'n baie belangrike sosiale element wat hier in die retoriek van hoofstuk 9 aan die einde na vore kom. In Johannes se denke word die mens se verhouding met God op geestelike vlak verbind met die beeld van siekheid of dan blindheid. Dié wat ongelowig is, is geestelik siek – hulle is blind. In Johannes word mense dus geestelik “genees” in die sin dat hulle geestelike blindheid genees word (Kyk Schnackenburg 1980:255). Ridderbos (1997:350) is dus korrek as hy opmerk: “For blindness is not limited to the body. One can gain physical sight and still remain blind (cf. 5:14).” *Hiermee word dus reeds geïllustreer dat die verstaan van Jesus se genesingshandelinge nie beperk is tot fisiese of biologiese genesings nie. Jesus se genesingshandelinge in Johannes kan dus breër verstaan word om ook geestelike genesing in te sluit.*

Volgens die Evangelie het God se eskatologiese oordeel (κρίμα) alreeds gerealiseer op grond van Jesus se koms na die wêreld (3:17-19). Die koms van Jesus het as't ware 'n reuse magnetiese veld in die wêreld veroorsaak en mense word of aan die positiewe of aan die negatiewe pool daarvan geposisioneer (Hays 1996:149).⁶⁰⁷ Tydens 'n transformasie interaksie of ontmoeting met Jesus vind die oordeel alreeds plaas – word *gelowiges* van *ongelowiges* geskei.⁶⁰⁸ Die wat glo is “verlig” en het alreeds oorbeweeg vanuit 'n doodsbestaan na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24). Die wat Jesus en sy boodskap in hulle ongeloof verwerp is geestelik blind (9:39) en verkeer in 'n bestaanstoestand van dood en is alreeds geoordeel (9:39)⁶⁰⁹ (Hays 1996:150).⁶¹⁰ Jesus is die lig vir die wêreld (8:12) wat mense se geestelike oë open/genees/verlig (9:39) en hulle verlos van 'n doodsbestaan in geestelike duisternis

⁶⁰⁷ Schnackenburg (1980:255) stem saam met Hays: “This judgment leads to a division among people, and this factor is present here as in 3:19.

⁶⁰⁸ Sien Bultmann (1955:38).

⁶⁰⁹ Schnackenburg (1980:255) sê: “If anyone rejects the one sent by God, their unbelief becomes a judgement on them through their own guilt (3:18b; 12:48).” Dit staan egter geensins in spanning met God se liefde vir en gerigtheid tot die wêreld nie (vgl. 3:17; 8:15; 12:42).

⁶¹⁰ Schnackenburg (1980: 255) sê: “The man born blind has not just received the sight of his eyes, but sight in his believing heart, and those who outwardly see; in reality they are blind and are losing their ability to perceive spiritual and divine realities.”



(5:24) deur aan hulle eskatologiese lewe in oorfloed (10:10) binne die familie van God te skenk (1:12; 3:16). Johannes 9:40 lui: “En die Fariseërs wat by Jesus was het dit gehoor en gesê: Is ons dan ook blind?” Alhoewel die Fariseërs die woorde wat Jesus gespreek het gehoor (ἤκουσαν) het, het hulle nie werklik geluister nie.⁶¹¹ Die Fariseërs swaai die implisiete aanklag teen hulle om in die vorm van 'n uitdagende vraag aan Jesus. Jesus het hulle geantwoord: As julle blind was, sou julle geen sonde hê nie, maar nou sê julle: Ons sien! Daarom bly julle in sonde! (9:41). Jesus se antwoord aan die Fariseërs is pregnant: In die eerste plek impliseer Jesus se antwoord iets van die verantwoordelikheid aan die mens se kant in terme van sy keuse vir of teen Jesus (15:22). In die konteks van 12:37-43 word die verharding van mense se harte uitgebeeld. In die tweede plek is Jesus se antwoord daarop gemik om die Fariseërs se oë te open vir hulle eie bestaanstoestand en status voor God. Hy laat hulle besef dat hulle ongeloof (9:29-33) tot meer as net individuele sonde lei maar tot 'n sondige bestaanstoestand van dood en gevolglike oordeel. Derdens impliseer Jesus dat die Jode vasgevang is in hulle eie selfvoldaanheid, en nie oop is vir die openbaring van God deur Jesus nie. In hulle selfvoldaanheid gebruik hulle God se glorie om hul eie posisie te regverdig (9:24; 16:2); maar veroorsaak dit geestelike blindheid (5:40-44; 8:49; 12:43). In die Evangelie word ongeloof en verwerping van God en sy mense as sonde beskou (8:21; 15:22,24; 16:9; 19:11). Daarmee maak hulle 'n keuse om teen die waarheid te kies en aan die kant van die duiwel as vader van die dood⁶¹² en leuen te staan (8:44; vgl. Carson 1991:353; Ridderbos 1997:315). Juis om hierdie rede het die Jode geen verskoning nie, en bly hulle in 'n bestaanstoestand van duisternis, dood en geestelike blindheid vasgevang (vgl. 5:24; Schnackenburg 1990.2:213) – dié wat in werklikheid geestelik “siek” en “gebroke” is (vgl. 9:41; 12:40).

⁶¹¹ Schnackenburg (1980:256) wys daarop data die metaforiese gebruik van “geestelike blindheid” nie 'n vreemde term in Judaïsme was nie (vgl. Jes 42:16, 18vv; 43:8). Die Fariseërs het daarom goed geweet wat Jesus impliseer, en daarom he hulle aan Jesus gevra of hulle ook blind is.

⁶¹² Die uitdrukking ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς verwys waarskynlik na die sondeval (vgl. Köstenberger 2004:266; Barrett 1978:349; Beasley-Murray 1999:135; Ridderbos 1997:315). Soos wat God aan die begin met die skepping lewe geskep het, was die duiwel van die begin af 'n moordenaar.



HOOFSTUK SES

JESUS RESTOUREER LASARUS SE VERLORE LEWENSMOONTLIKHEDE

'N EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:1-44

✚ 6.1. INLEIDING

Vele geleerdes is van mening dat daar in die Evangelie volgens Johannes *net drie genesingsverhale* te vinde is. Pilch (2000:119) merk byvoorbeeld op: “Terms for healing appear twenty-five times in Luke, seventeen times in Matthew, and eight times in Mark. By contrast, there are only three healing stories in the entire Gospel of John (4:46-54; 5:1-20; 9:1-41).” Ander geleerdes soos Howard (2001:185-190; Kyk ook Wilkinson 1998:5) beskou die opwekking van Lasarus inderdaad as 'n genesingswonder in kulturele perspektief.⁶¹³ Saam met Wilkinson (1998:5) staan ek 'n breër verstaan van die begrippe siekte en genesing of dan “healing” en “illness” voor:⁶¹⁴

Another aspect of our use of the word healing in this book is that we include three categories of the restoration to normality within this scope. These are healing of the body, the casting out of demons and the raising of the dead. Although they are separate categories, they are all examples of that restoration of human beings to what wholeness of being which we call health.

(Wilkinson 1998:5)

⁶¹³ Vergelyk die genesingswonders in die ander evangelies waar dooies opgewek is: Jairus se dogtertjie in Matt 9:18-26; Mark 5:41; Luk 8:40-56 asook Luk 7:11-17 wat handel oor die weduwee se seun.

⁶¹⁴ Craffert (1999:27) merk op: “When talking about illness, it is important to distinguish between different kinds of illnesses as well as the nature of such illness.” Hy verwys dan na navorsing wat gedoen is oor menslike siekte en die belewenis daarvan: 1) Slegs 10-20% van alle siekte wat gerapporteer word is lewensgevaarlik van aard. 2) Die ander 80-90% van siektes kan verdeel word in drie kategorieë: a. *Psigosomatiese siektes*: Siektes met geen identifiseerbare organiese of biologiese oorsaak nie (ongeveer 50%), b. *Nie lewensgevaarlike chroniese siektes*; c. *Self-beperkende fisiese siektes* soos griep, malaria en ander parasitiese infeksies.



Die opwekking van Lasarus word dan beskou as 'n genesingshandeling aangesien dit te doen het met 'n siekte-toestand (11:4) wat uiteindelik op die dood uitloop het maar later gerestoureer word tot normaliteit.

✚ 6.2. LASARUS SE DOOD AS VERTRAAGDE INTERVENSIE OP 'N SIEKTE TOESTAND

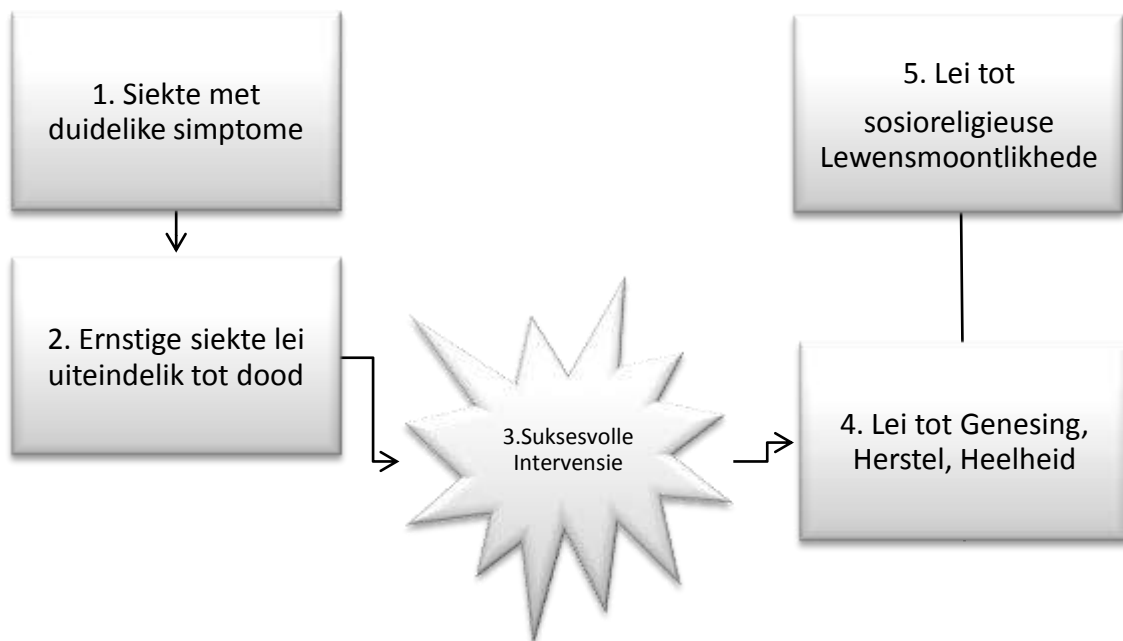
Dit is natuurlik so dat die genesingsverhaal in Johannes 4:43-54 die verhaal vertel van die regeringsamptenaar se seun wat so siek was dat daar gevrees is dat hy binnekort sou sterf indien Jesus nie onmiddellik reageer nie (vgl. 4:47, ἤμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν). Die *spesifieke aard van die siekte* was dus 'n *lewensgevaarlike of lewensbedreigende siekte* wat met vertraagde intervensie op die dood kon uitloop (vgl. 4:49 κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου). *Dood is dus 'n natuurlike gevolg van ernstige lewensbedreigende siektes en dus deel van die natuurlike verloop van die betrokke siekte-proses*. Blank (1981:260) merk op: “Krankheit ist immer ein Vorgang, der in Biblischer Sicht den Menschen in den Bannkreis des Todes, in Todesnähe bringt.” Siekte was dus in die antieke konteks dikwels met die kategorie van dood geassosieer. Die natuurlike ontwikkeling van ernstige siekte wat nie behandel word nie resulteer in dood, indien intervensie nie betyds of suksesvol plaasgevind het nie. Craffert (1999:16-17) is met ander woorde reg as hy sê: “The experience of illness and pain was an everyday phenomenon and part of life. The results of either a disease or an injury were often carried for life and often resulted in early death.”

Indien mens 'n logiese uiteensetting gee van die gang van ernstige siekte of lewensbedreigende siekte en 'n normale genesingsproses sou dit soos volg daarna uitsien:

1. Individu verkeer in een of ander siekte-toestand wat sekere simptome tot gevolg het;
2. Prognose word gemaak binne bepaalde kulturele perspektief (sien Craffert 1999:42).
3. Ernstige siekte inhibeer normale biologiese funksionaliteit en lei tot sosioreligieuse gebrokenheid wat teenoor heelheid staan. Dit beïnvloed 'n Oosters-Mediterreense individu se menswees of “*being*”;

4. Binne kulturele perspektief resulteer dit in 'n sosioreligieuse status dekonstruksie;
5. Indien intervensie nie plaasvind nie vererger die simptome en lei ernstige siekte tot die dood;
6. Indien intervensie betyds en suksesvol plaasvind verbeter die simptome en resulteer dit in die genesing, herstel, restourasie en heelwording van die individu;
7. Sosioreligieus gesproke lei dit tot die status rekonstruksie van die individu as iemand wat weer heel en rein is.

Grafies kan ons dit soos volg voorstel:



(Figuur 20: Genesingsproses)

*Die aard van Lasarus se siekte was 'n lewensbedreigende siekte. Die dood van Lasarus kan dus beskou word as die natuurlike gevolg van 'n siekte wat uiteindelik geresulteer het in die dood aangesien die intervensie of genesingswonder nie betyds of suksesvol plaasgevind het nie. Jesus sê egter self dat die betrokke **siekte** nie sal resulteer in die dood nie omdat Hy implisiet weet dat die intervensie binnekort gaan plaasvind. In teenstelling met Pilch (2000) en ander geleerdes beskou ek saam met*



Howard (2001) die Lasarus-verhaal as 'n genesingswonder aangesien die term siekte daarin figureer en die intervensie of genesingsprosedure uiteindelik wel plaasgevind het en geresulteer het in genesing, herstel en restourasie van die verlies en gebrokenheid wat met die siekte en die uiteindelijke dood ingetree het.

Hierdie hoofstuk het ten doel om die teologiese rol van die genesingswonder in Johannes 11:1-44 te bestudeer.⁶¹⁵ Nie net speel hierdie betrokke hoofstuk (Joh 11) 'n belangrike teologiese rol in die konteks van die Evangelie as geheel nie, maar figureer die semantiek van die konsepte siekte, genesing, herstel en restourasie (lewe) prominent.⁶¹⁶ Howard (2001:185) verwoord die motivering vir die bestudering van Johannes 11 as genesingsverhaal in Johannese konteks doeltreffend:

Nonetheless, the story is an account of an event which more than any of the other healing stories has become so woven into the fabric of the theological development that it is virtually impossible to separate the underlying tradition from the Johannine theology it is designed to set out.

(Howard 2001:185)

In die proefskrif word daar deurgaans besin oor die verband tussen genesing en die skep van lewe en lewensmoontlikhede. In die konteks van Lasarus se siekte wat uiteindelik tot sy dood lei, kom die konsep van lewe sterk na vore (vgl. 11:25). In die konteks van die teologie van die boek bereik die wondertekens en transformerende lewe-skeppende vermoë van Jesus 'n kulminerende hoogtepunt in die konteks van die eerste afdeling (Joh 1-12) van die geskrif. Jesus word hier uitgebeeld as die opstanding en die lewe (11:25), 'n kardinale teologiese motief wat aan die ontwikkel is en sy kulminering bereik met die opstanding. In die gang van hierdie hoofstuk sal daar vervolgens geargumenteer word waarom hierdie betrokke verhaal inderdaad as 'n genesingswonder in kulturele perspektief beskou kan word.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Volgens Schnackenburg (1990:316) is die opwekking van Lasarus die “climax of all Jesus’s signs...”

⁶¹⁶ Ridderbos (1997:383) merk op: “Even from a “theological” point of view the story of the raising of Lasarus does occupy a very important place in the overall structure of the Gospel.”

⁶¹⁷ Ridderbos (1997:381) beskou hierdie narratief as 'n genesingsverhaal. Hy wys egter daarop dat sommige geleerdes versigtig is om aan te neem dat die Evangelieskrywer direkte kennis van Jesus se lewe gehad het. Daarom word die verhaal deur hulle as 'n simboliese narratief of legende



6.3. JOHANNES 11 AS GENESINGSWONDER IN KULTURELE PERSPEKTIEF

Johannes 11 is 'n besondere hoofstuk waarin die terme *siekte* (ἀσθένεια); [ewige]lewe (ζωή), *dood* (θανάτου); *opwekking* (ἀναστήσεται); en *geloof* (πιστεύων) 'n prominente rol speel. In hierdie wonderverhaal word die sentrale temas wat in die argumentering van die proefskrif dominant is, aangeraak. Juis om hierdie rede word hoofstuk 11 as 'n belangrike hoofstuk beskou wat in die gang van die argumentering van die tese verdiskonteer moet word.

Johannes 11:25-26 illustreer die relevansie van die hoofstuk met betrekking tot die prominente temas wat tot dusver na vore gekom het in die argumentering van die tese: εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κὰν ἀποθάνῃ ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα. πιστεύεις τοῦτο;.⁶¹⁸

Beasley-Murray (1987:199) merk op: “Whenever the Lazarus story is discussed the question of its historicity arises.” Aangesien hierdie kwessie nie sentraal staan tot die argumentering van die tese nie, word dit nie hier aangeraak nie (Kyk Beasley-Murray 1987:184vv; Ridderbos 1997:381vv; Carson 1991:403). Saam met Ridderbos (1997:385) word die teks soos volg verstaan: “Everything points rather to the understanding that here, too, the miracle is intended as confirmation of the word of Jesus’ self disclosure earlier.” Daar word dus nie in die eerste plek na die historisiteit van die narratief gevra nie. Wat wel aandag sal geniet is die wyse waarop die Evangelieskrywer die verhaal (teologies) aanbied in die konteks van die narratief as geheel en hoe hy die betrokke teken (σημεῖα) aanbied om sy doel met die evangelie te bereik.

geïnterpreteer. Ander geleerdes is weer versigtig om die simboliese of legendariese aard van die narratief te ondersteun. Volgens hierdie geleerdes speel die opwekkings-verhale deur Jesus 'n wesenlike rol in die evangelie (vgl Matt 11:5; Luk 7:11). Myns insiens speel die opwekking uit die dood 'n prominente rol mbt die unieke aard van die Evangelie. Dit staan in direkte verband met die skep van lewensmoontlikhede en die oorwinning oor die dood as marginaliserende realiteit.

⁶¹⁸ Vertaling van Joh 11:25-26: ²⁵Toe sê Jesus vir haar: “Ek is die opstanding en die lewe. Wie in My glo, sal lewe, al sterwe hy ook; ²⁶en elkeen wat lewe en in My glo, sal in alle ewigheid nooit sterwe nie. Glo jy dit?”



6.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11

6.4.1. Makro-Analise

6.4.1.1. *Posisionering van die teks in die konteks van die geheel*

Volgens Ridderbos (1997:381) kan Johannes 11-12 as 'n eenheid hanteer word. Hierdie twee hoofstukke kan onderskei word van die voorafgaande strydgesprekke tussen Jesus en die Jode, asook van die narratief aangaande Jesus se dood en lyding wat in 13:1 aanvang neem.⁶¹⁹

Struktureel gesproke kan hoofstukke 11-12 verdeel word tussen 11:1-54 en 11:55-12:50. Hoofstuk 11:1 word duidelik van die voorafgaande hoofstukke onderskei op grond van die inleiding van nuwe karakters asook 'n nuwe plekruimte. Hoofstuk 11:54 konstitueer die afsluiting van die vorige toneel en dui op 'n oorgang na 'n nuwe plekruimte (Efraim). Op sy beurt weer behels 11:55-57 die oorgang na die nuwe *setting* wat met die dramatiese gebeure rondom die komende Paasfees in hoofstuk 12 in werking tree. Johannes 11:1-54 handel oor die genesingswonder waar Lasarus uit die dood opgewek word en lewe ontvang. Hierdie wonderverhaal dien as kulminerende narratief in diens van die sentrale motief in die Evangelie, naamlik dat Jesus die Een is wat Lewe gee. Johannes 11:55-12:50 val binne die konteks van die opbou van die spanning tussen Jesus en die Jode wat uiteindelik uitloop op die dood en opstanding van Jesus.⁶²⁰

⁶¹⁹ Culpepper (1983:94), in sy bespreking aangaande die ontwikkeling van die plot van die evangelie, argumenteer dat Johannes 11 die tematiek van lewe en dood ontwikkel. Na sy konflik met die Jode wat in hoofstuk 8 'n hoogtepunt begin bereik het, en sy beweging weg van die Joodse sosioreligieuse sentrum, keer Hy terug om Lasarus tot lewe te restoureer. Dit doen Hy, in teenstelling met Tomas se profetiese waarskuwing dat Jesus reguit na Sy dood toe beweeg. Jesus merk op dat Lasarus se siekte nie in die dood sal resulteer nie, maar sal uitloop op die verheerliking van God. Jesus het mag oor lewe en dood. Dood het sy engel verloor en is vir Jesus niks meer as blote slaap nie (11:11-14). Dood is nie meer die finale marginaliserende realiteit op aarde nie. Jesus is immers self die weselike beliggaming van die opstanding en die lewe (11:25-26). Volgens Culpepper (1983:94) is die klip voor die graf die waarheid dat die dood, die skeiding of marginalisasie tussen die lewendes en die dooies simboliseer. Alhoewel Jesus emosioneel geraak het, gryp hy in die situasie van dood terug na Sy Vader, en triomfeer Hy oor die situasie en illustreer dat Hy die mag oor lewe en dood het. Sommiges glo in Jesus terwyl die Jode onmiddellik Jesus se dood beplan aangesien dit 'n kwessie van nasionale sekuriteit geword het (11:48-50). Hoofstuk 12 is volgens Culpepper (1983:94) 'n oorgangshoofstuk. Dit bring Jesus se publieke bediening tot 'n einde en berei die situasie voor vir Sy arrestasie en dood. Deur Sy dood sal Hy uiteindelik alle mense na Hom toe trek (12:27-32). Culpepper (1983:97) konkludeer dat die plot van die evangelie sentreer rondom geloof en ongeloof oor die feit dat Jesus die gestuurde Seun van God is of nie.

⁶²⁰ Beasley-Murray (1987:186) sê: “The Evangelist presents it as the last of the signs of Jesus, which brought to a climax all that preceded it and precipitated his own death and resurrection.”



Schnackenburg (1990:317) meen dat die verhaal soos volg opgedeel kan word:

1. Die setting of toneel word geskets: die nuus aangaande Lasarus se dood (1-5);
2. Die reis van Judea na Betanië: Jesus se gesprek met die dissipels (6-16);
3. In Betanië. Jesus se gesprek met Marta (17-27);
4. Jesus en Maria (28-32);
5. Die besoek aan en opening van die graf (33-41a);
6. Die opwekking van Lasarus (41b-44);
7. Die Jode besluit om Jesus dood te maak. Jesus keer terug na Efraim (45-54).

6.4.2. Analise van die Opbou van die teks⁶²¹

6.4.2.1. Opsomming

Volgens die Analise van die opbou van die teks sien die verhouding tussen die verskillende dele soos volg daarna uit:

Kluster	Kolon	Tema
A	1-7 (vv. 1-6)	Nuus aangaande Lasarus se siekte
B	8-17 (vv. 7-16)	Die Gesprek tussen Jesus en die dissipels
C	18-27 (vv. 17-27)	Gesprek tussen Jesus en Marta
D	28-42 (vv. 28-37)	Gesprek tussen Jesus en Maria
E	43-55 (vv. 38-44)	Die Opwekking van Lasarus

(Figuur 21: Indeling van Johannes 11:1-44)

Dit is duidelik dat die perikoop uit vyf gestruktureerde tonele bestaan. In kluster A (kolon 1-7) word die inleiding geskets wat kort daarna gevolg word met drie gesprekke (Klusters B-D; kola 8-17; 18-27; 28-42) tussen Jesus en die ander karakters

⁶²¹ Die volledige Analise van die opbou van die teks kan onder die Addendum gevind word. Vgl. ook Hwang (2004:172:177) vir 'n deeglike narratiewe studie waarin hy ook die Analise van die opbou van die teks en 'n struktuuranalise van die perikoop gedoen het.



in die narratief (die dissipels, Marta en Maria). Die betrokke wonderwerk figureer eers in die laaste deel (Kluster E; kola 43-55). Die unieke aard van die narratief se komposisie toon aan dat die skrywer sy teologiese boodskap met behulp van die gesprekke ontwikkel het en tot kulminering gebring het met die verrigting van die wonderwerk (Kyk Contra Bultmann 1971:409).⁶²²

6.4.3. DETAIL-ANALISE VAN JOHANNES 11:1-44

6.4.3.1. Eksegetiese Studie van Johannes 11:1-6

Joh 11:1-3

Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς. 2 Ἦν δὲ Μαρία μὴ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς, ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει. 3 ἀπέστειλαν οὖν αἱ ἀδελφαὶ πρὸς αὐτὸν λέγουσαι, Κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ.⁶²³

Inleiding en agtergrond

Hoofstuk 10 eindig op 'n punt van noue ontkoming waar Jesus byna gearrester is, maar suksesvol gevlug het. Malina en Rohrbaugh (1998:193) maak die interessante opmerking: "...[J]ust as Jesus' career opened with a wedding in Galilee, it now closes with a funeral near Jerusalem." Die Lasarus verhaal berei dan ook die weg voor vir die interpretasie van Jesus se eie dood en opstanding (Salier 2004:139-141).

Jesus beweeg op hierdie stadium weer in die gevaarlike Suidelike rigting vanweë Maria en Marta se versoek dat Jesus na Lasarus⁶²⁴ moet omsien (Carson

⁶²² Bultmann (1971:409) beskou die Lasarus verhaal nie as 'n kulminerende genesingshandeling nie. Sien egter ook vir Salier (2004:129) en andere wat oortuigend argumenteer dat die Lasarus verhaal inderdaad as 'n kulminerende genesingshandeling besou kan word, ten minste binne die openbare bedizening van Jesus aan die wêreld wat in die eerste 12 hoofstukke afspeel (Kyk Beasley-Murray 1987).

⁶²³ Vertaling: "n Man met die naam Lasarus was siek. Hy was van Betanië, die dorp waar Maria en haar suster Marta gewoon het. ²Maria was die vrou wat met reukolie die Here gesalf en sy voete met haar hare afgedroog het. Dit was haar broer Lasarus wat siek was. ³Die susters het iemand na Jesus toe gestuur om te sê: "Here, hy vir wie U lief is, is siek."

⁶²⁴ Collins (1990:25-26) is korrek as hy opmerk dat die naam Lasarus net hier in Johannes en in Luk 16:19-31 voorkom. In albei gevalle word die naam gebruik in kontekste waar daar van die opstanding uit die dood ("resurrection") sprake is. Die naam Lasarus is afgelei van El-azar wat as "God help" vertaal kan word. Simbolies kan Lasarus moontlik verwys na die dissipels om volgelinge van Jesus. In die konteks van die verhaal was Jesus lief vir Lasarus (11:3, 5, 36) en Jesus noem hom Sy vriend (11:11). Die teks gee nie eksplisiete aanduiding dat Lasarus die korrekte geloof in die Johannese sin



1991:405).⁶²⁵ Hier verkeer Jesus enkele myle buite Jerusalem, die sentrum van die vyandig gesinde Joodse leiers.⁶²⁶ Volgens geleerdes word die Betanië wat hier vermeld word onderskei van die Betanië in Johannes 1:28 en 10:40-42 (Köstenberger 2004:325). Die Betanië waarna hier verwys word lê aan die oostekant van die Olyfberg, minder as 2 myl van Jerusalem af.⁶²⁷ Barrett (1978:391) sê: “It seems clear that John regarded this visit to Bethany as the cause and beginning of the final and decisive journey to Jerusalem.” Die opmerking in 11:2 ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς verwys na die salwing in 12:1-8 (Ridderbos 1997:386-387).⁶²⁸ Volgens Schnackenburg (1990:332) is dit duidelik dat die verhaal van Maria en die salwing van Jesus 'n bekende verhaal binne Christelike kringe was (So ook Barrett 1978:390; *Kontra* Carson 1991:405).⁶²⁹

Krisis situasie: Lasarus se siekte en uiteindelijke dood

van die woord gehad het nie. Dit word wel gesê dat ander mense tot geloof gekom het na aanleiding van die getuienis van die opwekking van Lasarus (vgl. 12:11). Die Lasarus-gebeure speel dus af in die konteks van, en roep die element van geloof op. Daarom kan daar geargumenteer word dat geloof 'n belangrike rol in die groter konteks van die Lasarus verhaal afspeel.

⁶²⁵ Sien Schnackenburg (1990:317-320) vir 'n Literêre analise wat die tradisie-geskiedenis in ag neem. Volgens Collins (1990:26) was die Lasarus-verhaal in die vroeë tradisie as 'n wonderverhaal vertel. Belangrike elemente het in die verhaal na vore gekom: Die vertraging van Jesus (11:6); Die vier-dag motief (11:17,39) wat sinspeel op die Joodse tradisie dat gees van die mens eers na vier dae die area rondom die graf verlaat. Dit illustreer dus die realiteit van Lasarus se dood. Vir die huidige tese verteenwoordig dit ook 'n belangrike punt. Dit illustreer die waarheid dat Lasarus werklike sosiaal-religieuse marginalisering beleef het in so 'n mate dat hy nie net vir vier dae reeds dood was nie, maar dt alle moontlikheid vir sy gees om nog by die graf te wees ongedaan gemaak is. Lasarus is dus werklik dood en dus verwyder van enige potensiële lewensmoontlikhede. In hierdie konteks is dit Jesus wat bo alle twyfel aantoon dat Hy die mag het om verlore lewensmoontlikhede te herskep. Daar waar uitsigloosheid en dood heers, kan Jesus steeds lewe skep. Moontlik is dit in die vroeë Christendom beskou as 'n narratief wat hoop sal bied te midde van die uitgestelde paroesia.

⁶²⁶ Carson (1991:405) merk op: “Thus in transparent irony it is his quest to bring his dead friend back to life that precipitates the Sanhedrin decision against him (vv. 45ff.) and therefore his own execution.”

⁶²⁷ Schnackenburg (1990:321).

⁶²⁸ Beasley-Murray (1987:186) meen: “The sentence is commonly viewed as an explanatory gloss by an editor (cf. 4:2; 6:22-23. Daar is egter ook ander opmerkings wat die narratief onderbreek en wat uit die hand van die Evangelieskrywer afkomstig kan wees (bv 11:5, 13, 18, 30). Sien ook Schnackenburg (1990:322).

⁶²⁹ Malina & Rohrbaugh (1998:195) merk op: “As often in this document, the author presupposes here that his audience knows the story of Jesus.”



Die susters van Lasarus stuur (ἀπέστειλαν) 'n boodskap na Jesus om hom te laat weet dat die vriend wat hy liefhet⁶³⁰ (φιλεῖς) siek (ἀσθενεῖ) is (vgl. 11:3).⁶³¹ Later in die verhaal word dit duidelik dat Lasarus se siektetoestand redelik gevorderd was en dat hy “dodelik” siek was (Köstenberger 2004:325).⁶³² Lasarus verkeer dus geensins in 'n ideale posisie van lewensmoontlikhede nie. Intendeel, hy en sy familie staan midde 'n krisis en disoriëntasie-situasie.⁶³³ Salier (2004:129) sien raak dat die Lasarus verhaal 'n toneel skets wat sterk geassosieer word met 'n krisis en disoriëntasie situasie. Hy merk dan tereg op: “The Story of Lazarus is characterized by named people in a situation of distress that would be familiar to any reader in the ancient world.”⁶³⁴ Die effek van die sketsing van hierdie toneel is dat die leser ingetrek word in die hart van die verhaal en uiteindelik die genesingshandeling as *semeia* oortuigend kan beleef (Kyk Frey 1994a: 257-263). Ek stem met Salier (2004:131) saam dat dit ooglopend duidelik is dat die kategorie van dood sterk op die voorgrond kom in die Lasarus verhaal. Die tema van dood het reeds in 11:4 na vore gekom met Jesus se verklaring dat αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον, maar uiteindelik sal uitloop op die δόξης τοῦ θεοῦ. Die tema van dood kom dan weer na vore in 11:8 as die dissipels opmerk ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ. As Jesus later gaan om na sy geliefde vriend Lasarus te gaan, is hy bereid om in die gevaarsone in te beweeg waar dood hom in die gesig staar, ten einde lewe te gee aan sy vriend. Later, in 15:13 sal dit duidelik word dat μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. Dit is Jesus se liefde vir

⁶³⁰ Malina en Rohrbaugh (1998:179) wys daarop dat Lasarus hier aangebied word as 'n vriend van Jesus wat hom op gelyke sosiale vlak met Jesus stel en dat hulle verhouding een was waarin liefde gefigureer het. Dit is dan ook die liefde wat die Jesus-groep aan mekaar bind (vgl. Joh. 10:14-18).

⁶³¹ Burge (2000:312) wys op die interessante feit dat die susters presies geweet het waar om Jesus in die hande te kry. Dit is moontlik 'n aanduiding van die nabye verhouding tussen Jesus en die betrokke familie. Hierdie moontlikheid word versterk deur die verwysing na die feit dat Jesus lief was vir Lasarus en deur die gemaklike sosiale interaksie tussen die susters van Lasarus en Jesus.

⁶³² Malina en Rohrbaugh (1998:195) wys tereg daarop dat die siekte van Lasarus baie ernstig moes gewees het. Dit blyk uit die feit dat die susters van Lasarus vir Jesus ontbied het. Indien dit 'n ligtelike siekte was sou hulle nie soveel moeite gedoen het om Jesus te laat kom nie.

⁶³³ Salier (2004:130) gaan so ver as om van 'n tragedie binne familie-konteks te praat.

⁶³⁴ Daar kan met Frey (1994a:257-263) saamgestem word dat die evangelie nie net vir 'n Joodse gehoor geskryf is nie maar ook relevant was vir die ander sosiaal-religieuse groepe van die dag byvoorbeeld die Grieke. Dit raak natuurlik reeds duidelik in 3:16 en 4:42 waar alle sosiale groepe by implikasie ingesluit word die heilsplan van God. Volgens Salier (2004:129) hou dit verband met die agtergrond van Jesaja waar die ganse wêreld in die blik van God se reddingsplan is.



diegene wat die Vader aan hom gegee het wat hom dryf om selfs dood in die gesig te staar vir hulle ontwil. In die volgende beweging in die narratief kom Jesus by Betanië aan (11:17), waar die realiteit van dood vooropstaan. Lasarus is se siekte het tot sy dood gelei. Later sal ons sien dat selfs Jesus se gesprek met Martha te doen het met die dood en wat met die mens gebeur na die dood. Salier is dus reg as hy daarop wys dat “The pall of death that hangs over the narrative is reinforced by Thomas who states, on behalf of the disciples, that they will go with Jesus to die with him (11:16). At the end of this first movement of the story, the presence of death has been established.” Dit is dan gewis teen die agtergrond of dekor van die realiteit en aanwesigheid van dood dat Jesus se lewe-gewende potensialiteit aangetoon kan word.

Aangesien ἀσθενεῖ verbind word met die verlies van lewensmoontlikhede kan daar geargumenteer word dat siekte (ἀσθενεῖ) die teenpool van lewe (ζωή) en gevolglike lewensmoontlikhede is. Blank (1981:260), soos vroeër reeds aangehaal, merk op: “Krankheit ist immer ein Vorgang, der in biblischer Sicht den Menschen in den Bannkreis des Todes, in Todesnähe bringt.” Siekte is dus in die Bybelse tyd beskou as 'n lewenssituasie wat nou verbind word aan die kategorie of dimensie van dood. Die konsep ἀσθενεῖ word volgens Kittel et al (1976:493) in die Nuwe Testament (o.a.) beskou as die oorsaak van:

1. Bose geeste (Matt 17:18 en veral Luk 13:11) of
2. Die gevolg van sonde (1 Kor. 11:30; Mark. 2:5; Jak. 5:16; Joh. 9:2).

Indien iemand as 'n sieke (ἀσθενούτων⁶³⁵) geëtiketteer is, is die persoon se sosiaal-religieuse status volgens Neyrey (1991:82) in 'n mindere of meerdere mate gedekonstrueer. *Lasarus het dus nie net 'n “disease” in 'n Westerse Biomediese sin van die woord gehad nie, maar 'n “illness” in kulturele perspektief.* Die konsep “illness” veronderstel negatiewe sosiaal-religieuse en kulturele implikasies. Siekte word dikwels in die Joodse denke in verband gebring met sonde, soos ons hier bo geargumenteer het. God is die God van lewe, en waar siekte teenwoordig is, is dit 'n

⁶³⁵Werkwoord: Praesens, Partisipium Aktief, Genetief, manlik meervoud van ἀσθενέω. Dit is dieselfde woord wat in Jesaja 53:4 gebruik word wat sê: “αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.:Tog het hy óns lyding op hom geneem, óns siektes het hy gedra.



teken dat God nie daar teenwoordig is nie. Neyrey (1991:283) merk op: “The human body constitutes one of the most important maps, for it is a microcosm of the larger social macrocosm.”⁶³⁶ Heiligheid en reinheid, soos elders reeds bespreek is, word verbind aan heelheid. Individue met liggaamlike gebrokenheid van die een of ander aard was nie as “heel” mense beskou nie. Dit wat nie heel is nie, is onrein. Onreinheid het dus duidelike sosiaal-religieuse implikasies ingehou (Neyrey 1991:285).

Dit is belangrik om daarop te let dat die genesing van Lasarus in die konteks van 'n huishouding plaasvind en daar nie sprake is van die marginalisering van Lasarus of van die feit dat Lasarus onrein is nie. Lasarus se twee susters is ten nouste betrokke by die proses en sien om na hom tot voor sy afsterwe. In hierdie verhaal is daar dus geen seine uit die teks self wat aanduiding gee van enige sosiaal-religieuse marginalisering en status dekonstruksie soos Neyrey (1991) postuleer nie, ten minste nie voor Lasarus se afsterwe nie. Daar kan wel aan Neyrey (1991) toegegee word dat siosoreligieuse marginalisering 'n rol kon gespeel het, maar eers nadat Lasarus dood was, en fisies uit die konteks van die huishouding verwyder is en in die ruimte van 'n graf geplaas is. Die teks gee egter geen aanduiding dat Lasarus siosoreligieuse marginalisering en status dekonstruksie beleef het toe hy nog gelewe het nie. Dit sou daarom moeilik wees om Neyrey (1991) se argument uit die teks self te bewys. Die probleem met Neyrey (1991) is dat hy 'n algemene model neem en dit op alle Nuwe Testamentiese tekste van toepassing maak, sonder om die dinamika van die individuele tekste te verdiskonteer.

Joh 11:4-6

4 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς. 5 ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον. 6 ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπῳ δύο ἡμέρας, 7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς, Ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν.⁶³⁷

⁶³⁶ Neyrey (1991:283) sê: “We are invited, then, to consider a map of the body which replicates the map of society.” Dit verwys natuurlik na die konsentriese sirkels wat wissel van minder heilig en meer heilig. Die heiligste punt op die “kaart” is binne die sentrum van die konsentriese sisteem en die minste heiligste punt is op die periferie.

⁶³⁷ Vertaling: ⁴En toe Jesus dit hoor, sê Hy: Hierdie siekte is nie tot die dood toe nie, maar tot die heerlikheid van God, sodat die Seun van God daardeur verheerlik kan word.⁵En Jesus het Martha en haar suster en Lasarus liefgehad.⁶En toe Hy hoor dat hy siek is, het Hy twee dae vertoef in die plek waar Hy was.⁷Eers daarna sê Hy aan die dissipels: Laat ons weer na Judéa gaan.



Daar bestaan 'n logiese verband tussen siekte (ἀσθενεῖ) en dood (θάνατον) in die sin dat ernstige siekte (soos in die geval van Lasarus) tot die dood lei, en dikwels met die kategorie van dood in verband gebring word, soos wat hier bo reeds geargumenteer is. Genesing word verbind aan lewe in die sin dat genesing verlore (of nuwe) lewensmoontlikhede herskep. Die begrippe siekte en dood, teenoor genesing en lewe, kan met ander woorde binne die kontrasdenke van die evangelie verstaan word:

- Siekte staan teenoor Genesing
- Dood staan teenoor Lewe

Carson (1991:406) meen dat die siekte van Lasarus in hierdie gedeelte nie deur God bewerk is nie, maar dat die siekte deur God gebruik word. Köstenberger (2004:327) tel dieselfde sensitiwiteit op: "...[I]t is not that the sickness occurred *in order* for God to be glorified, but rather that it constituted an *occasion* for God's glory to be revealed." Schnackenburg (1990:322) stem hiermee saam en wys tereg daarop dat Lasarus se siekte nie net 'n ideale geleentheid was om Jesus se krag te illustreer nie, maar ook om diepere teologiese betekenis te openbaar (Kyk Haenchen 1980:398-399).⁶³⁸

Jesus sê in Johannes 11:4: Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.⁶³⁹ Jesus maak dit duidelik dat die rigting waarheen die siekte beweeg (πρὸς) nie gaan uitloop op die dood (θάνατον) nie, maar in die rigting van (ἀλλ' ὑπὲρ τῆς) die verheerliking (δοξασθῆ) van die Seun van God.⁶⁴⁰ Haenchen (1980:398) is dus korrek as hy opmerk: "Diese Krankheit hat nicht den Tod zum Ziel; sie dient der Verherrlichung

⁶³⁸ Barrett (1978:390) meen dat die siekte die geleentheid skep sodat die Vader en die Seun eer kan ontvang.

⁶³⁹ Johannes 11:4 lui: "⁴Toe Jesus dit hoor, het Hy gesê: "Hierdie siekte sal nie op die dood uitloop nie maar op die openbaring van die wonderbaarlike mag van God sodat die Seun van God daardeur verheerlik kan word."

⁶⁴⁰ Schnackenburg (1990:322) sê: "It is not 'unto death'; the direction in which it points (πρὸς) in God's plan is not the darkness of death and destruction, but the hope which dawns for believers in the actions and fate of the Son of God."



Gottes ..." Die Krankheit wird nicht tödlich sein – aber dennoch wird Lazarus ganz tief in das Todesdunkel hinabsteigen müssen, bevor ihn Jesus auferweckt." Dit beteken dat die hoop op 'n uitkoms uit die krisis-situasie nie lê in die aard van die siekte nie. Die aard van die siekte sou uiteindelik die lewe van Lasarus tot 'n einde laat kom. Die oplossing vir die probleem lê dus in die aard van Jesus se lewe-skeppende vermoë. Die ὑπερ κλουςule wat die ἴνα verklaar maak dit duidelik dat God van plan is om Homself te openbaar deur die aktiwiteite van die Seun (vgl. 9:3).⁶⁴¹ In die eksegetiese studie van die vorige genesingsverhale het dit duidelik geblyk dat die werke van die Seun wat hy by die Vader sien, baie sterk gekoppel word aan die gee van lewe (vgl. 5:19-21). Die wonderteken wat gaan volg sal nie net die Vader en die Seun verheerlik (δοξασθῆ) nie, maar ook diegene wat dit aanskou (ὄψη) se geloof (πιστεύσης) versterk (vgl. 11:40). Beasley-Murray (1987:187) merk op dat hierdie gedeelte implisiet verwys na Jesus se eie dood en opstanding.⁶⁴² Die siekte en dood van Lasarus en die gevolglike genesing of opwekking dien as *teken* (vgl. 12:18 - διὰ τοῦτο [καὶ] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον) wat illustreer dat Jesus die mag het oor lewe en dood (11:25). Die aanbieding van die genesingswonder kom verder ooreen met die basiese patroon van die aanbieding van die ander σημεῖα (Kyk Salier 2004:121). Die verwysing na die feit dat baie mense (Πολλοὶ) tot geloof gekom (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) het vanweë die opwekking van Lasarus (vgl. 11:45), illustreer verder die feit dat dit deur Johannes inderdaad as 'n σημεῖον aangebied word, soos in die vorige gevalle (vgl. 2:23; 4:45; 6:2, 14; 7:31).

Die verband tussen siekte en dood

Die logiese verband tussen siekte en dood word in hierdie σημεῖον deurbreek. Siekte word in die Joodse simboliese universum nie met die δοξασθῆ van God geassosieer nie. In Joodse denke word siekte verbind aan sonde of die werk van bose geeste. In die tweede tempel tydperk was dit algemeen aanvaar dat die dood die resultaat was

⁶⁴¹ Carson (1991:406) is reg as hy sê dat Jesus nie bedoel om te sê dat die siekte nie dodelik is nie. Jesus probeer sê dat die siekte nie sal uitloop op die dood nie. Carson sê verder: "Far from it: it will end in resurrection from the dead, and that for God's glory."

⁶⁴² Beasley-Murray (1987:187) merk tereg op dat: "The Evangelist makes it plain in the course of the narrative that the end of the story of Lazarus is the death of Jesus himself... In the chapters that follow, the glory of God in Christ is bound up with the death and resurrection of Jesus..." (Vgl 12:23, 27-28, 31-32; 13:31-32; 17:1).

van die Satan se inisiatief (Kyk Köstenberger 2004:266; Wis. 2:23-24; Sir. 25:24; vgl. Rom. 5:12). Op ironiese wyse verbind Jesus dan in hierdie gedeelte siekte en dood aan die verheerliking van God. Volgens Carson (1991:405) dui die verheerliking op openbaring: “If the death of Lazarus came about so that God’s glory might be revealed, this particular revelation of God’s glory is *so that God’s Son may be glorified through it...*”

Grafies kan ons dit soos volg voorstel:



(Figuur 22: Siekte ter wille van God se Verheerliking)

Die skrywer bou spanning op deur te vermeld dat Jesus nog twee dae agtergebly het op die plek waar hy op daardie stadium vertoef het (11:6).⁶⁴³ Haenchen (1980:399) wys tereg daarop: “Äusserlich gesehen handelt Jesus lieblos.” Daarmee bedoel hy dat dit mag voorkom dat Jesus liefdeloos optree teen die agtergrond van sy vertraagde reaksie op die dringende versoek van die susters dat hy Lazarus moet besoek. Schnackenburg (1990:324) meen: “Perhaps the evangelist intends this effect, to make clear that Jesus’ behaviour is determined by another will.” Schnackenburg is natuurlik korrek aangesien Johannes vir Jesus telkens aanbied as die een wat in beheer is (vgl. 18:6; 10:17-18) en nie bloot oorgelewer is aan menslike elemente wat sy noodlot bepaal nie (Kyk Haenchen 1980:518). Vroeër in die proefskrif is daar geargumenteer dat die Seun die wil van die Vader doen. Dit wat die Seun doen het hy by die Vader

⁶⁴³ Barrett (1978:390) argumenteer dat τότε μὲν verband hou en vooruit gryp na ἔπειτα μετὰ τοῦτο in die volgende vers (11:7), en daarmee aandag vestig op die doelbewuste vertraagde reaksie deur Jesus.



gesien (vgl. 5:19, 20; Kyk Beasley-Murray 1987:76).⁶⁴⁴ Die Seun doen niks uit sy eie nie. Schnackenburg (1990:324) is daarom reg as hy sê dat die Seun nie op die aanmatiging en agenda van mense reageer nie. Jesus reageer op die agenda en tydsplan van God (vgl. 2:4; 7:6). Mense wou hê dat Jesus vir Lasarus moet gesond maak. God wil deur die opwekking van die dooie illustreer dat Jesus die mag het om lewe te gee (11:25), en daarom die vertraagde reaksie op die genesingshandeling. Malina en Rohrbaugh (1998:195) is korrek as hulle opmerk dat die narratief self die redes vir die vertraagde reaksie aandui:

- Om te illustreer dat Jesus mag het oor lewe en dood (Jesus arriveer op die vierde dag)
- Om eer aan God te bring deur die opwekking⁶⁴⁵
- Om eer aan Jesus te bring⁶⁴⁶
- Die drie-dae motief wys heen na Jesus se eie sterfte en opstanding uit die dood (20:1)
- Schnackenburg (1990:324) meen dat Jesus se vertraagde reaksie ook bedoel is om geloof te versterk: "Thus, through the raising of the dead man, the disciples are exhorted to faith in Jesus and prepared for the hour of his death."

6.4.4. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:7-16

6.4.4.1. Johannes 11:7-10

7 ἔπειτα μετὰ τοῦτο λέγει τοῖς μαθηταῖς, Ἄγωμεν εἰς τὴν Ἰουδαίαν πάλιν. 8 λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί, Ῥαββί, νῦν ἐζήτουν σε λιθάσαι οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ πάλιν ὑπάγεις ἐκεῖ; 9 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου

⁶⁴⁴Beasley-Murray (1987:76) merk op: "The "seeing" of the Son in v 19 has its counterpart in the "showing" by the Father in v 20. It is an image of the perpetual communion of the Son with the Father in his day-by-day life (*not* in his pre-existence). The source of that communion, and its illumination and direction, is the Father's love for the Son. This is to be seen in the "greater works" that will be shown to the Son, and that will cause the Jews to marvel. Precisely because these works can be seen by the Jews and move them to astonishment, they must denote the greater signs that Jesus will perform in his ministry; naturally they will also point to the greater realities of the kingdom of God, which however the Jews will not be able to perceive."

⁶⁴⁵ Sien Barrett (1978:390).

⁶⁴⁶ Sien ook vir Carson (1991:406).



βλέπει· 10 ἐὰν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.⁶⁴⁷

Inleiding en agtergrond

Dit is die eerste keer dat die dissipels weer na vore kom sedert die genesing van die blinde man (9:2). Jesus roep die dissipels op om terug te gaan Judea toe. Binne die simboliese universum van die skrywer van die Evangelie is Judea sinoniem met Jerusalem, die sentrum van die vyandig gesinde Jode (Kyk Schnackenburg 1990:324). Die spanning tussen Jesus en die Jode beweeg op hierdie stadium al nader aan 'n dramatiese klimaks.⁶⁴⁸ Die dissipels besef die erns van die kulminerende vyandige verhouding tussen Jesus en die Jode en verwys na Jesus se noue ontkoming toe hy byna gestenig is (10:33,39; 11:8).⁶⁴⁹ Die Jode het dit teen Jesus dat hy Godslasterlik optree (10:33, 39).⁶⁵⁰ Volgens 10:30 (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν) het Jesus homself immers gelykgestel aan God deur te sê dat hy en die Vader Een is (vgl. ook 5:18-21).

Nadat die dissipels huiwerig gereageer het op Jesus se terugkeer in die rigting van Judea, uit vrees vir vervolging deur die Jode, reageer Jesus soos volg: “Is daar nie twaalf uur in 'n dag nie? (Οὐχὶ δώδεκα ὥραι εἰσιν τῆς ἡμέρας;). As iemand in die dag loop (ἐὰν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ), struikel hy nie (οὐ προσκόπτει), omdat (ὅτι) hy die lig (τὸ φῶς) van hierdie wêreld (τοῦ κόσμου τούτου) sien (βλέπει) (11:9). Maar as iemand in die nag loop (ἐὰν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί), struikel

⁶⁴⁷ Vertaling: ⁷Eers daarna het Hy vir sy dissipels gesê: “Kom ons gaan terug na Judea toe.”⁸Die dissipels sê toe vir Hom: “Rabbi, nou die dag nog wou die Jode U stenig, en gaan U weer daarheen?”⁹Jesus het geantwoord: “Is daar nie twaalf uur in 'n dag nie? As iemand in die dag loop, struikel hy nie, omdat hy die lig van hierdie wêreld sien. ¹⁰Maar as iemand in die nag loop, struikel hy, omdat hy nie die lig het nie.”

⁶⁴⁸ Schnackenburg (1990:324) sê: “The connection with the bitter dispute at the Dedication is deliberate. Events are coming to a dramatic climax; external events are pushing the inner movement forwards.” Carson (1991:408) vat dit goed saam en merk op: “The Disciples recognize that the animus against Jesus is now so great it could easily result in his death.”

⁶⁴⁹ Sien Schnackenburg (1990:324). Die woord νῦν speifiseer nie 'n spesifieke tyd nie. Uit die teks kan afgelei word dat hierdie episode enkele dae terug plaasgevind het. Carson (1991:408) meen dat νῦν dui op 'n “short while ago”. Die voorval tussen Jesus en die Jode was dus vars in die geheue van die dissipels.

⁶⁵⁰ Malina en Rohrbaugh (1998:196) merk op: “The Judeans perceive Jesus’ claim to be Son of God as a dishonor to God, so to defend Gods’ honor, they seek to apprehend him (10:39) in order to stone him.”



hy (προσκόπτει), omdat (ὅτι) die lig (τὸ φῶς) nie in hom is nie⁶⁵¹ (οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ) (11:10). Barrett (1978:391) wys daarop dat die Joodse dag 12 ure gehad het. Gedurende die dag kon die mens vryelik beweeg maar gedurende die nag was beweeglikheid geïnhibeer.⁶⁵² Jesus gebruik hierdie metafoor om te verduidelik hoe sy bedieningstyd daarna uitsien. Jesus het self gesê dat Hy die Lig vir die wêreld is (8:12; 9:5; 12:46). Lig word verbind aan openbaringskennis (Van der Watt 2000a:60).⁶⁵³ Vroeër in die proefskrif is daar geargumenteer dat lig ook verbind word aan lewe (vgl. 1:4). Mense wat nie vir Jesus ken nie verkeer in 'n bestaanstoestand van dood (vgl. 10:27; 16:3; 8:44). Jesus is die lig vir die wêreld. Die wat in hom glo het oorgegaan van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24). As die gestuurde lig vir die wêreld openbaar Jesus Goddelike kennis en bring hy sig aan geestelike blinde mense (Joh 9). So lank as wat Jesus in die wêreld sigbaar is, is die Lig teenwoordig op aarde. Barrett (1978:392) meen dat die *uur* van Jesus se dood en verhoging (8:20; 2:4) beskou kan word as “illuminating the world through his death. [I]n the Light given by Jesus men walk safely; apart from him is darkness, in which men plunch into sin (9:39-41)” (vgl. ook Marcus 2006:73-87).⁶⁵⁴ Die koms van Jesus het as't ware 'n reuse magnetiese veld in die wêreld veroorsaak en mense word of aan die positiewe of aan die negatiewe pool daarvan geposisioneer⁶⁵⁵

⁶⁵¹ Barrett (1978:392) wys tereg daarop dat die antieke mens nie die kennis gehad het om te weet dat sig moontlik gemaak word op grond van lig wat van buite die oog binnekom nie. In die antieke Mediterreense konteks is daar geglo dat lig vanuit die binneste van die mens na buite skyn. Indien daar dan lig aan die binnekant van die mens is, skyn daardie lig die wêreld binne. Indien daar duisternis in die hart van die mens is, skyn daardie duisternis die wêreld in. Dit is volgens Barrett (1978:320) belangrik om in te sien dat die mens nie enige lig in sy binneste moet volg nie: “Men must not follow a supposed inner light, but accept Jesus as the light of the world” (8:12; 9:5). Jesus verlig dus die mens se binnekant. Die bron van hierdie lig is nie die mens self nie, maar Jesus (8:12). Dit is dus net by Jesus waar lewe te vind is. Die wat nie in Jesus glo nie bly in die duister en het nie van die dood na die lewe oorgegaan nie (5:24). Sien ook vir Malina en Rohrbaugh (1998:196).

⁶⁵² Barrett (1978:391) sê: “During the hours of daylight movement was free and unhindered, but darkness brought an inevitable cessation of activity.”

⁶⁵³ Van der Watt (2000a:60) merk op dat Jesus die Woord (1:1-2) is wat in 'n intieme verhouding met die Vader staan. Vanuit hierdie intieme verhouding is dit vir die Seun moontlik om die Vader aan die die wêreld bekend te maak (1:18). Jesus openbaar God se wil. As Openbaringswoord is Jesus ook die Lig vir die wêreld (1:4, 9vv). Sommige mense verwerp hom (1:10-11), terwyl ander in Hom glo. Die wat in Hom glo word kinders van God en het van 'n doodsbestaan oorgegaan in 'n bestaanstoestand van lewe (5:24).

⁶⁵⁴ Marcus (2006) skryf 'n artikel waarin hy argumenteer ten gunste van "Crucifixion as Parodic Exaltation" waarin iemand "verhoog" word om dan uiteindelik verneder te word.

⁶⁵⁵ Barrett (1978:392) sê: “So in John, the light by which men walk, in the absence of which they stumble, is Christ, who, simply by being the light of the world, distinguishes between the children of light and the children of darkness.” (vgl 3:19-21).



(Hays 1996:149).⁶⁵⁶ Tydens 'n transformasie interaksie of ontmoeting met Jesus vind die oordeel alreeds plaas – word *gelowiges* van *ongelowiges* geskei.⁶⁵⁷ Die wat glo is “verlig” en het alreeds oorbeweeg vanuit 'n doodsbestaan na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24).⁶⁵⁸ Die wat Jesus en Sy boodskap in hulle ongeloof verwerp is geestelik blind (9:39) en verkeer in 'n bestaanstoestand dood en is alreeds geoordeel (9:39)⁶⁵⁹ (Hays 1996:150).⁶⁶⁰

Vroeër in die proefskrif is daar opgemerk dat:

- *Jesus die lig vir die wêreld (8:12) is*
- *Wat mense se geestelike oë open/genees/verlig (9:39)*
- *Deur hulle te verlos van 'n doodsbestaan in geestelike duisternis (5:24)*
- *Deur aan hulle eskatologiese lewe in oorvloed (10:10) binne die familie van God te skenk (1:12; 3:16).*

Daar kan dus gesê word dat die Evangelie skrywer doelbewus die metafoor van Lig na vore bring. Binne die simboliese universum van die skrywer word lig met lewe geassosieer. Newman en Nida (1980:359) argumenteer dat “A person stumbles at night not only because of the lack of external light, but also because he has no light.” Die wat in Jesus glo het interne lig en daardie lig breek geestelike lewensmoontlikhede oop. Op hierdie wyse berei die skrywer die leser voor om nie net die genesingshandeling wat gaan volg te antisipeer nie, maar dit ook binne die regte perspektief te plaas.

⁶⁵⁶ Schnackenburg (1980:255) stem saam met Hays: “This judgment leads to a division among people, and this factor is present here as in 3:19.

⁶⁵⁷ Sien Bultmann (1955:38).

⁶⁵⁸ Malina en Rohrbaugh (1998:196) is reg as hulle opmerk: “The theme of light and darkness, day and night (vv. 9-10), replicates the larger concern about life and death in this chapter.”

⁶⁵⁹ Schnackenburg (1980:255) sê: If anyone rejects the one sent by God, teir unbelief becomes a judgement on them through their own guilt (3:18b; 12:48).” Dit staan egter geensins in spanning met God se liefde vir en gerigtheid tot die wêreld nie (vgl. 3:17; 8:15; 12:42).

⁶⁶⁰ Schnackenburg (1980: 255) sê: “The man born blind has not just received the sight of his eyes, but sight in his believing heart, and those who outwardly see; in reality they are blind and are losing their ability to perceive spiritual and divine realities.”



6.4.4.2. Johannes 11:11-16

11 ταῦτα εἶπεν, καὶ μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς, Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται· ἀλλὰ πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν. 12 εἶπαν οὖν οἱ μαθηταὶ αὐτῷ, Κύριε, εἰ κεκοίμηται σωθήσεται. 13 εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἐκεῖνοι δὲ ἔδοξαν ὅτι περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου λέγει. 14 τότε οὖν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς παρρησίᾳ, Λάζαρος ἀπέθανεν, 15 καὶ χαίρω δι' ὑμᾶς ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἦμην ἐκεῖ· ἀλλὰ ἄγωμεν πρὸς αὐτόν. 16 εἶπεν οὖν Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος τοῖς συμμαθηταῖς, Ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.⁶⁶¹

Hierna het Jesus vir die dissipels gesê: “Ons vriend⁶⁶² (ὁ φίλος) Lasarus slaap (κεκοίμηται), maar Ek gaan om hom wakker (ἐξυπνίσω) te maak.⁶⁶³ Die skrywer bied Jesus hier aan as die een met bonatuurlike kennis en die een wat totaal in beheer is. Jesus weet dat Lasarus dood is. Newman en Nida (1980:359) is korrek as hulle opmerk dat die woord ἐξυπνίσω in kontekste figureer waar daar van die “gewone slaap” gepraat word. In gevalle waar daar van dood gepraat word, word die woord εγείρω of ανιστεμι gebruik.⁶⁶⁴ Dit wil voorkom asof die dood vir Jesus sy angel

⁶⁶¹ Vertaling:¹¹Hierna het Hy vir hulle gesê: “Ons vriend Lasarus slaap, maar Ek gaan om hom wakker te maak.”¹²Die dissipels sê toe vir Hom: “Here, as hy slaap, sal hy gesond word.”¹³Jesus het van Lasarus se dood gepraat, maar hulle het gedink Hy praat van die gewone slaap. ¹⁴Toe sê Jesus vir hulle reguit: “Lasarus is dood, ¹⁵en om julle ontwil is Ek bly dat Ek nie daar was nie sodat julle in My kan glo. Maar kom ons gaan na hom toe.” ¹⁶Tomas, wat ook Didimus genoem is, sê toe vir die ander dissipels: “Kom ons gaan ook, sodat ons saam met Hom kan sterwe.”

⁶⁶² Malina en Rohrbaugh (1998:197) merk op: “Lazarus is called ‘our friend,’ a relationship Jesus extends to all the disciples during his final words to them (15:14). [T]he term *friend* described intense loyalty among social equals. Lazarus word dus beskou as deel van die binnekring van die Jesus-groep.

⁶⁶³ Binne Hellenistiese denke word slaap en dood dikwels met mekaar in verband gebring. In die Griekse Mitologie word slaap as 'n eufemisme vir dood gebruik (Kittel et al 1976:548).⁶⁶³ So is Ὕπνος die tweeling broer van Θάνατος. Kittel et al (1976:*ad loc*) merk op : “Sleep in the night is like this world and waking in the morning is like the world to come. Closely connected with this is the dualism of light and darkness for the men of this and the coming aeon.” Johannes 11:11-13 handel gewis oor die metafoer van die “slaap van die dood.” Die uitdrukking ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν (v. 11) veronderstel 'n apokaliptiese erfenis. Net voor die Evangelis Jesus toelaat om die uitspraak te maak dat die siekte van Lasarus nie tot die dood sou lei nie (v. 4) neem die dubbelsinnige κεκοίμηται in v. 11 hierdie gedagte op en reflekteer dit terug na die diepere agtergrond van fisiese dood. Kittel et al (1976:*ad loc*) merk op: “In the interpolated v. 13 with its unique double construction περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ ὕπνου, “the rest which is sleep,” the idea of the sleep of death stands in stark contrast to the ordinary use of sleep. The theological statement which relativises the power of death by the reality of salvation moves on from the OT and apocalyptic basis beyond the assertions of Hellenistic religion, not using these to embellish the inevitable state of death but *proclaiming the basic powerlessness of death in the light of the resurrection.*” (Kittel et al 1976:*ad loc*) [Beklemtoning myne].

⁶⁶⁴ Carson (1991:409) meen dat die begrip slaap as 'n metafoer vir dood nie 'n bekende gebruik in die Judaïsme van die tweede Tempel tydperk was nie. In die Ou Testament verwys dit wel na 'n omkeerbare slaap toestand waaruit 'n mens nooit kan wakker word nie (vgl. Job 14:11-12). Dit was gemeenplaas dat indien dood ingetree enige lewe en gevolglike lewensmoontlikhede vir altyd en in alle omstandighede geëlimineer is. Die konsep van die opstanding (Dan 12:2) was volgens Carson nie 'n alombekende begrip op daardie stadium nie.



verloor het. Vir Jesus is die dood nie die finale marginaliserende realiteit op aarde nie. Jesus beskou die dood waarskynlik nie eens as 'n siekte nie – die dood se greep word verskraal tot die status van “slaap”. Jesus weet immers, en sê 'n paar oomblikke later self dat Hy die opstanding en die lewe is (11:25). Die dood het dus sy dekonstruktiewe mag verloor (Kittel et al 1976: *ad loc*) aangesien die effek daarvan in die teenwoordigheid van die bron van lewe (1:4) “geneutraliseer” word. Jesus is die wesenlike beliggaming van hierdie lewe-skeppende kwaliteite. Jesus het in die eerste plek gekom om (ewige) lewe en lewensmoontlikhede vir die mensdom te bring, eskatologiese opstanding vir die wat glo (11:25,26;12:50). Die aktualiteit van die ewige lewe elimineer die vitaliteit van die dood. Dood, as die sterkste mag op aarde word 'n uitklophou toegedien. Indien Jesus die mag van die dood kan oorwin, sal dit 'n teken wees dat geen mag sterker as Jesus is nie. Dan is Jesus inderdaad die gestuurde Seun van God, en sy woorde waar.

In die gang van die narratief word die leser deur die verteller gelei om te besef dat Jesus wel van die fisiese dood praat (11:13,14). Dit wil egter voorkom of die dissipels op hierdie stadium van die narratief nie bewus is van die volle implikasies van Jesus se woorde nie (11:12; Culpepper 1983:152-164).⁶⁶⁵ Die dissipels word geskets as synde saliglik onbewus van die erns van die situasie en die verband daarmee met Jesus se Goddelike sending en lewe-skeppende potensialiteit.

Nadat Jesus ondubbelsinnig verduidelik dat Lasarus dood is, merk hy op dat hy vir die dissipels se part bly is dat hy nie by Lasarus was nie, sodat hulle inderdaad kan glo⁶⁶⁶ wat hulle eersdaags gaan aanskou (Newman en Nida 1980:360).⁶⁶⁷ Hiermee sinspeel Jesus natuurlik op die genesing of wonderwerk wat binnekort sal plaasvind waar Lasarus uit die dood opgewek sal word. Carson (1991:410) meen dat indien Jesus self op die toneel was, hy waarskynlik vir Lasarus sou genees het van sy siekte (Kyk ook Salier 2004:130-131). Dit word inderdaad weerspieël in die woorde van die

⁶⁶⁵ Sien Culpepper (1983:152-164) vir 'n goeie bespreking van die funksie van misverstand in Johannes as 'n tegniek om geleentheid te skep waarop geestelike waarhede verduidelik kan word asook om die leser in te trek as 'n binnestaander in die dinamika van die verhaal. Dit oriënteer die leser natuurlik ook om hom of haarself op te posisioneer as synde 'n binnestaander of 'n buitestaander in terme van die Jesus-groep.

⁶⁶⁶ Malina en Rohrbaugh (1998:197) wys tereg daarop dat die term “glo” 'n sleutelbegrip in die Evangelie is. Die begrip veronderstel lojaliteit en solidariteit met Jesus.

⁶⁶⁷ Carson (1991:410).



susters van Lasarus dat indien Jesus daar was hierdie tragedie⁶⁶⁸ nie sou plaasvind nie (11:21; Kyk Salier 2004:130).

Nou dat Jesus geografies verwyderd is van die toneel gaan die terminale siekte sy normale gang. Jesus merk dan op dat hy vir die dissipels se part bly is dat hy nie op die toneel was nie aangesien die dood van Lasarus en die gevolglike opwekking waarskynlik die dissipels se geloofslewe radikaal gaan impakteer. Die dissipels gaan beweeg word vanaf 'n saliglik onbewuste posisie aangaande die volle implikasies van die situasie, na 'n posisie van *geïntensiverde bewustheid van Jesus se leweskeppende vermoë en ware identiteit*. Dit is alleen teen die agtergrond van die realiteit van dood, gebrokenheid en vernietiging dat die inherente kwalitatiewe leweskeppende vermoë van die Seun geaksentueer kan word – dat die onmoontlike, moontlik kan word.

6.4.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:17-27

Jesus as die Opstanding en die Lewe:

Die vervulling van die Joodse eskatologiese Opstandings-verwagting

17 Ἐλθὼν οὖν ὁ Ἰησοῦς εὗρεν αὐτὸν τέσσαρας ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ. 18 ἦν δὲ ἡ Βηθανία ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε. 19 πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐληλύθεισαν πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαριὰμ ἵνα παραμυθῶνται αὐτὰς περὶ τοῦ ἀδελφοῦ. 20 ἡ οὖν Μάρθα ὡς ἤκουσεν ὅτι Ἰησοῦς ἔρχεται ὑπήντησεν αὐτῷ· Μαριὰμ δὲ ἐν τῷ οἴκῳ ἔκαθέζετο. 21 εἶπεν οὖν ἡ Μάρθα πρὸς τὸν Ἰησοῦν, Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου· 22 [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός. 23 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου. 24 λέγει αὐτῷ ἡ Μάρθα, Οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. 25 εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, **Ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, 26 καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.** πιστεύεις τοῦτο; 27 λέγει αὐτῷ, Ναί κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.⁶⁶⁹

⁶⁶⁸ Salier (2004:130) verwys daarna dat die siekte en uiteindelijke dood van Lasarus anders as die vorige genesingsverhale aangebied word as 'n verhaal waarin Jesus intiem by die saak betrokke is. Volgens hom skets die skrywer doelbewus hierdie “persoonlike” scenario om daardeur die leser in te trek n die narratief. Hy merk dan ook op dat Lasarus verhaal beskou kan word as ‘m “tragedy within a family unit” (Salier 2004:130).

⁶⁶⁹Vertaling: ¹⁷Toe Jesus daar kom, het Hy gevind dat Lasarus al vier dae in die graf was. ¹⁸Betanië was naby Jerusalem, omtrent drie kilometer; ¹⁹en baie van die Jode het na Marta en Maria toe gekom om hulle oor hulle broer te troos. ²⁰Toe Marta hoor dat Jesus kom, het sy Hom tegemoet gegaan; maar Maria het in die huis bly sit. ²¹Marta sê toe vir Jesus: “Here, as U hier was, sou my broer nie gesterwe het nie. ²²Maar selfs nou weet ek dat God U alles sal gee wat U van Hom vra.” ²³Jesus sê toe vir haar: “Jou broer sal uit die dood opstaan.” ²⁴Maar Marta sê vir Hom: “Ek weet hy sal met die opstanding op



Hier bo is daar geargumenteer dat die Lasarus verhaal geskets word teen die agtergrond of dekor van disoriëntasie, krisis, dood en die verlies van lewensmoontlikhede. In hierdie gedeelte swaai die narratief na 'n nuwe rigting, en dan spesifiek in die rigting van die moontlikheid van lewe en lewensmoontlikhede. Jesus vra vir Martha in 11:23 dat Lasarus uit die dood sal opstaan (ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου). Dit is duidelik dat Martha Jesus se woorde in 'n ander konteks verstaan. Martha antwoord Jesus οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἔσχάτῃ ἡμέρᾳ.⁶⁷⁰ Martha se antwoord en voorveronderstelling is natuurlik nie vreemd nie, aangesien dit verwys na 'n algemene Ou-Testamentiese verwagting van die opstanding van die regverdiges op die laaste dag, 'n siening wat veral deur die Fariseërs⁶⁷¹ gehuldig is (vgl. Hand. 23:8; Josephus, *Ant.* 18.1.3 § 14; *J.W.* 2.8.14 § 163; vgl. ook *m. Ber.* 5.2; *m. Sotah* 9.15).⁶⁷² Haenchen (1980:406) maak die volgende belangrike opmerking: “Dieses Bekenntnis der Martha zeigt also nur die (auch im Christentum herrschend gewordene) Gemeindevorstellung, nämlich die Erwartung einer futuristischen Auferstehung (s. Zu Joh 5,28f.), die gerade bei Ez 37 eine einfache Wiederlebendigmachung wäre, und d. H. Einer leiblichen, nicht einer geistlichen.” Die implikasie daarvan is dat die Jode dus geglo het in 'n fisiese, liggaamlike opwekking (*leiblichen Wiederlebendigmachung*) wat die implikasie inhou dat die Jode ver wag het dat die restourasie van die gebroke, dooie liggaam sal plaasvind. Net soos die dooie beendere van Esegïel 37 gerestoureer word en ‘lewe’ ontvang, net so sal Israel weer opgewek word tot lewe. Die Jode het dus ver wag dat hulle op die laaste dag ‘genees’ of ‘gerestoureer’ sal word, dat hulle eie dooie beendere weer lewe sal ontvang. Martha verbind Jesus se woorde met hierdie verwagting van die

die laaste dag uit die dood opstaan.”²⁵ Toe sê Jesus vir haar: “**Ek is die opstanding en die lewe. Wie in My glo, sal lewe, al sterwe hy ook; ²⁶en elkeen wat lewe en in My glo, sal in alle ewigheid nooit sterwe nie. Glo jy dit?**”²⁷ “Ja, Here,” sê sy vir Hom, “Ek glo vas dat U die Christus is, die Seun van God, die Een wat na die wêreld toe moes kom.”

⁶⁷⁰ Volgens Haenchen (1980:406) klink Martha se woorde soos 'n algemene erkende voorveronderstelling en sekerheid: “Durch das vorangesetzte οἶδα klingt diese Antwort Marthas wie eine selbstverständliche und allgemein anerkannte Gewissheit.”

⁶⁷¹ Die Sadduseërs het nie aan die opstanding uit die dood geglo nie (vgl. *b. Sanh.* 90b wat verwys na Deut. 31:16; Jes. 26:19).

⁶⁷² Die Fariseërs het die geloof in die eskatologiese opstanding gehandhaaf. Sien Josephus *Bel.* II, 163. Marta se geloof in die opstanding toon haar verwantskap met “orthodox Pharisaïsm” aan (Barrett 1978:395). Kyk ook na die ander gevalle in Johannes waar daar sprake is van die opstanding van die dooies (vgl. Joh. 6:39, 40, 44, 45, vgl. ook 5:29).



eskatologiese restourasie of genesing van Israel. Schrage (1972:284) merk op: “In the Messianic age of salvation or renewal of the world Judaism expected the end of sickness and death and the healing of the blind: “Everything God has smitten in this world He will then restore. Thus the blind will be healed,” Gn. r., 95 on 46:28.⁶⁷³ This was based on prophetic promises for the last time and on God’s proven deeds.”⁶⁷⁴ *Daar kan dan geargumenteer word dat Jesus se eskatologiese optrede om lewe te bring, as dit nie direk genoem word nie, ten minste vir Jood die assosiasies van genesing of liggaamlike restourasie sou aanwys, naamlik die eskatologiese gebeurtenis van die restourasie of heropwekking van die volk. As die Jode dit dan wel op een of ander manier met genesing of restourasie in verband gebring het, het ons 'n sterk argument om te kan sê dat omdat Martha dit aanhaal in Joh. 11, en Jesus dan homself assosieer met die ewige lewe, hy dan eintlik homself verbind met daardie toekomsverwagting wat Martha daar namens 'n Jood uitspreek. Die implikasie daarvan sou wees dat mens hierdie hele gebeurtenis as 'n genesingsverhaal kon beskou. Anders gestel sou ons kan argumenteer dat Eskatologiese restourasie by implikasie assosiatief ook genesings-restourasie beteken. In 11:25 sê Jesus dat hy die opstanding en die lewe is. Daarmee verbind Jesus homself kontekstueel in sy gesprek met Martha direk met die restouratiewe verwagting van die Jode. Salier (2004:132) is dus korrek as hy raaksien dat “Life, intimated in the concept of the resurrection, is now stated to personally reside in him and the eschatological dimension recognised in terms of Jewish thinking is closely associated as well.” In die genesingshandeling wat volg gaan Jesus illustreer hoe hy dan 'n liggaam wat reeds onomkeerbaar begin ontbind het weer restoureer, 'n realiteit wat eintlik eers in die eskatologiese eindtyd verwagtings van die Jood moet realiseer, maar nou reeds in Jesus se teenwoordigheid 'n realiteit word. Daarmee word die realisering van die toekomsverwagting van die restourasie van Israel nie net assosiatief verbind met die toekomsverwagting nie maar nou reeds by wyse van spreke geaktualiseer, maar tog ook op 'n nuwe wyse. Hierdie lewe wat Jesus bring word in Johannes egter verstaan as kwalitatiewe geestelike lewe*

Gn. r. *Genesis rabba* (*Bereshit rabba*), Midrash on Genesis (Strack, *Einl.*, 209 ff.).

⁶⁷³ Cf. A. Wünsche, *Der Midr. Gn. r.* (1881). 469; cf. Tanh. שגו, 8 and Midr. Qoh., 1, 4.

⁶⁷⁴ Pesikt., 76a, 17 f. says with ref. to God: “I will open the eyes of the blind; he has done this of old, v. 2 K. 6:17,” Str.-B., I, 594; cf. Lv. r., 27 on 22:27.

binne die dampkring van die familie van God, en kan nie deur die fisiese dood beïnvloed word nie. Maier (1984:495) merk tereg op: “Jesus sagte zu ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben.” Die tipe lewe wat Jesus bring is dus kwalitatief anders as die gewone aardse liggaamlike lewe. Anders gestel, die kwaliteit van die aardse lewe kan nie die kwaliteit van die lewe wat Jesus bring beïnvloed nie.

Die uitdrukking Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ is natuurlik 'n metaforiese uitdrukking waarin die metafore “opstanding” en “lewe” sintakties nou aan mekaar verbind word. Van der Watt (2000b:213) illustreer dit grafies soos volg:



Die metafoor kan op twee maniere vertaal word:⁶⁷⁵

- Ek is die Opstanding wat tot die Lewe lei
of
- Ek is die Opstanding *en* Ek is die Lewe

Van der Watt (2000b:213, 214) argumenteer dat die eerste gedeelte van die metafoor aandui dat waar Jesus is, die moontlikheid van die opstanding wesenlik teenwoordig is. Die tweede metafoor, Ek is die Lewe, dien as 'n beskrywende uitbreiding van die eerste metafoor: Opstanding lei tot Lewe. Jesus wek nie net iemand op nie, maar in Sy teenwoordigheid Leef daardie persoon ook. Jesus is met ander woorde die wesenlike beliggaming van die opstanding en die lewe. Carson (1991:412) merk op: “There is neither resurrection nor eternal life outside of him.”⁶⁷⁶ Waar Jesus is, daar is lewe en opstanding te vinde (Barrett 1978:396). Die realiteit van die opstanding het nou reeds

⁶⁷⁵ Sien Carson (1991:413).

⁶⁷⁶ Barrett (1978:395) sê: “Resurrection and life are to be found only in Jesus. The Pattern of the life of all Christians is determined by the movement from death to life experienced by Lazarus.”



aangebreek en is nie beperk tot die eindtyd nie (Carson 1991:412). Jesus is die vergestaltung van die eskatologiese hoop en die bewys van die realisering daarvan in die hede. God is die primêre bron van die lewe, die Een wat die lewe in 'n absolute sin van die woord besit (Van der Watt 2000b: 204).⁶⁷⁷ As primêre bron van die lewe, en Vader van die familie, skenk Hy die lewe aan die Seun wat dit op sy beurt weer aan die gelowiges skenk (6:57).⁶⁷⁸

Hierdie teksgedeelte toon die tipiese hiërargiese struktuur binne die antieke Joods-Mediterreense familie aan. Die Vader was die primêre bron van lewe wat dit op sy eie inisiatief aan die Seun skenk wat dit op sy beurt aan die kinders van God skenk.⁶⁷⁹ Alhoewel Jesus beskou word as die Een wat lewe gee, moet dit duidelik verstaan word dat God aan Jesus die mag gegee het om lewe namens Hom (die Vader) te gee (sien 3:36;17:2; 20:31). Die Seun kan dus lewe gee omdat God aan hom die mag gegee het om dit te doen (5:18-29; 3:31-36; 17:1-5). Die Seun gee lewe soos wat die Vader lewe gee (5:21): ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ.⁶⁸⁰ Die metafoor **Ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ** word gevolg deur twee kort beskrywende sinne:

- a. **ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται**
- b. **καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα**

⁶⁷⁷ Newman en Nida (1980:209) verduidelik dat die uitdrukking “die lewende Vader” nie elders in die Nuwe Testament te vinde is nie. Die uitdrukking “die lewende God” kom wel elders in die Ou en Nuwe Testament voor. Johannes “vertaal” die begrip lewe in die familie-taal. Dit stem ooreen met antieke paternalistiese familie-struktuur. God word deur Johannes uitgebeeld as die Vader van die familie wat die primêre bron van die lewe is.

⁶⁷⁸ Joh 6:57 καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακεῖνος ζήσει δι’ ἐμέ. Vertaling: Soos die lewende Vader My gestuur het, en Ek deur die Vader lewe, so sal hy wat My eet, ook deur My lewe.

⁶⁷⁹ Van der Watt (2000b:205) sê: “The relationship between the Father, his unique Son and his children, is expressed as ‘a chain of sources of life’.

⁶⁸⁰ Vertaling: ²¹Want soos die Vader die dode opwek en lewend maak, so maak ook die Seun lewend wie Hy wil.



Jesus sê in 11:25 dat die wat in hom glo (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ) sal lewe selfs al sou hulle fisies sterf (καὶ ἀποθάνη ζήσεται).⁶⁸¹ Logies gesproke is dit tog nie moontlik om te lewe indien mens gesterf het nie, behalwe as die tipe dood nie die tipe lewe wat daarop volg affekteer nie (Van der Watt 2000b:214). Met ander woorde, die fisiese dood beïnvloed nie die geestelike lewe nie.⁶⁸² Die lewe wat die Vader aan die Seun gee en die Seun aan die gelowiges (of kinders) skenk realiseer onmiddellik met die gevolglike ewige lewensmoontlikhede binne die dampkring van die familie van God.⁶⁸³ Jesus sê dus dat waar Hy is die moontlikheid van Opstanding en gevolglike Lewe teenwoordig is.⁶⁸⁴ Salier (2004:132) is dus korrek as hy opmerk: “The point of the whole narration is then made in Jesus’ climactic words concerning himself as the personal locus of resurrection and life (11:24-25).” Lewe word gepersonifiër in Jesus.⁶⁸⁵ Maier (1984:495) is dus korrek as hy opmerk “dass ‘die Auferstehung und das’ ewige ‘Leben’ nur durch Jesus geschieht und geschenkt wird” (Kyk 1 Joh. 5, 12.20). Die lokus van kontrole van hierdie lewe word dan ook net by Jesus gevind Deur middel van die uitdrukking καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνη εἰς τὸν αἰῶνα word enige moontlikheid van dood misken.⁶⁸⁶ Op grond van Jesus as die bron van lewe en opstanding verkry die gelowige toegang tot die ewige lewe.⁶⁸⁷ Die gelowige mag dalk fisies doodgaan maar sal nooit geestelik doodgaan nie.⁶⁸⁸ Die gelowige het nou reeds die lewe wat tot in alle ewigheid sal duur (Barrett 1978:395, 396).⁶⁸⁹

⁶⁸¹ Sien Van der Watt (2000b:206).

⁶⁸² Sien Barrett (1978:396): “It is of course a fact that Christians die, but their death is followed by Life. The only death that is worth regarding cannot affect those who believe in Christ.”

⁶⁸³ Sien Barrett (1978:227) asook Brown (1971:162).

⁶⁸⁴ Van der Watt (2000b:214).

⁶⁸⁵ Sien Moule (1975:123) wat argumenteer dat mens nie in die eerste plek moet vra watter tipe lewe hier ter sprake is nie maar eerder *wie* die Een is wat dit skenk. Sien Van der Watt (2000b:214).

⁶⁸⁶ Vertaling: ²⁶en elkeen wat lewe en in My glo, sal nooit sterwe tot in ewigheid nie.

⁶⁸⁷ Ridderbos (1997:396) merk op: “The common meaning is that everyone who believes in Jesus, in life as in death, participates in the resurrection and the life that Jesus is and that he imparts.”

⁶⁸⁸ Carson (1991:413) sê: “Ordinary, mortal life ebbs away; the life that Jesus gives never ends. It is in that sense that whoever lives and believes in Jesus will never die.”

⁶⁸⁹ Ridderbos (1997:397) is reg as hy sê: “Faith in Jesus does not make humans immortal. What it does bring about is that from this moment on they no longer live under the power of death. Resurrection is therefore not a matter of ‘the last day’ but of now, of listening in faith to the Son of God.”



Wanneer Jesus as die bron van opstanding en lewe die mens aanraak word hy of sy wesenlik getransformeer. Die persoon word getransformeer van ongelowige na gelowige; van kind van die duiwel na kind van God; van spiritueel dood na spiritueel lewend; van lewe in beperktheid na lewe in oorfloed (vgl. 5:24). Die gelowige kry deel aan die spirituele bestaanstoestand wat kwalitatief “meerderwaardig” is as die aardse bestaanstoestand.

Martha glo sonder om te sien

Nadat Jesus gesê het dat Hy die opstanding en die lewe is, en dat die wat in Hom glo nooit sal sterwe nie (11:25-26), *vra Hy vir Martha of sy dit glo* (πιστεύεις τούτο). Martha antwoord toe (11:27): Ναὶ κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.⁶⁹⁰ Martha glo en vertrou dat Jesus die Christus is, die Seun van God. Ridderbos (1997:400) merk tereg op dat geloof in Jesus hier die bepalende faktor is en dat Martha as 'n prototipe van opregte geloof aangebied word:

For Martha not even the death of Lazarus, which Jesus has not prevented, could detract from this. To the Evangelist and his audience, Martha undoubtedly represented those who believed before they had seen and understood everything of what Jesus' 'I am' would some to mean.

(Ridderbos 1997:400)

Maier (1984:498-499) stem met Ridderbos saam en vertaal Martha se antwoord op Jesus se vraag soos volg: “Ja, Herr, ich bin zu dem Glauben gekommen, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen sol.” Dit is duidelik dat hy dit vertaal met “zu dem Glauben gekommen” en nie bloot as “ich Glaube” nie, aangesien dit volgens hom meer reg laat geskied aan die teks wat volgens hom wil illustreer dat “ ‘Ich bin zu dem Glauben gekommen’ bedeutet dann eine reife, wohlbegründete Übersetzung und Glaubenserkenntnis.” Hy baseer sy argument op die feit dat “Johannes sonst für ‘ich glaube’ das Präsens (Gegenwartsform) benutzt” en daarom

⁶⁹⁰ Vertaling: “Ja Here, ek glo dat U die Christus is, die Seun van God, wat in die wêreld sou kom”

kan die perfektum van die Griekse teks eerder met die ‘Vergangenheitsform’ vertaal word (Maier 1984:499).

In Johannes behels geloof⁶⁹¹ die aanvaarding van Jesus en wie Hy is met die gevolglike verhouding wat daaruit voortvloei (Van der Watt 2000b:215), wat in Johannes direk verbind word met die ewige lewe (vgl. 6:40; 47). As Jesus dus vir Martha sê dat Hy die opstanding en die lewe is en Martha uitspreek dat sy dit glo, dan verbind dit haar onlosmaaklik met hierdie tipe lewe wat Jesus bied. Reeds in Johannes 6:40 het Jesus gesê: “ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν ἔχη ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. In 6:47 sê Jesus dan ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ πιστεύων ἔχει ζωὴν αἰώνιον. As Martha haar geloof hier bely, word sy dan by implikasie ook ‘opgewek’ in die sin dat sy as gelowige alreeds deel het aan die ewige lewe en van die dood na die lewe oorbeweeg het (vgl. 5:24).

Geloof staan teenoor ongeloof. Ongelowiges is die objekte van God se oordeel. Ongelowiges het geen verhouding met die Vader en die Seun nie (3:36; 8:44). Gelowiges aan die ander kant staan in 'n aktiewe verhouding met die Vader en die Seun. Geloof behels kennis van die Vader en die Seun wat resulteer in die skep van lewensmoontlikhede (Van der Watt 2000b:216).⁶⁹² Om die Vader en die Seun te ken beteken dat daar in 'n aktiewe verhouding gestaan word. Daarom speel geloof ook so 'n belangrike rol. Die individu glo omdat hy weet (ken) en daarom deel hy aan die lewe wat uit hierdie verhouding voortvloei (vgl. 1:4,18; 5:39,40; 11:25).

6.4.5. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:28-37

Die Gesprek tussen Jesus en Maria (11:28-37)

28 Καὶ τοῦτο εἰποῦσα ἀπῆλθεν καὶ ἐφώνησεν Μαριάμ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς λάθρα εἰποῦσα, Ὁ διδάσκαλος πάρεστιν καὶ φωνεῖ σε. 29 ἐκείνη δὲ ὡς ἤκουσεν ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτόν. 30 οὐπω δὲ ἐληλύθει ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν κώμην, ἀλλ' ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα. 31 οἱ οὖν Ἰουδαῖοι οἱ ὄντες μετ' αὐτῆς ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ παραμυθούμενοι αὐτήν,

⁶⁹¹ Louw en Nida (1989: 369) beskryf πιστεύω (glo) onder sub-domein 31.35 soos volg: "to believe something to be true and, hence, worthy of being trusted—'to believe, to think to be true, to regard as trustworthy. Kittel et al (1976:175) merk op dat geloof verbind word met 'n verhouding waarin vertrou en getrouheid 'n rol speel: "Similarly πιστός ("trustworthy," "faithful") is used of those who stand in a contractual relation."

⁶⁹² Barrett (1978:503) argumenteer dat kennis en lewensmoontlikhede in verhoudingsterme onlosmaaklik aan mekaar verbind word: "The notion that knowledge of God is essential to life (salvation) is common to Hebrew and Hellenistic thought."



ἰδόντες τὴν Μαριάμ ὅτι ταχέως ἀνέστη καὶ ἐξῆλθεν, ἠκολούθησαν αὐτῇ δόξαντες ὅτι ὑπάγει εἰς τὸ μνημεῖον ἵνα κλαύσῃ ἐκεῖ. 32 ἡ οὖν Μαριάμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ, Κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. 33 Ἰησοῦς οὖν ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν καὶ τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους κλαίοντας, ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν 34 καὶ εἶπεν, Ποῦ τεθείκατε αὐτόν; λέγουσιν αὐτῷ, Κύριε, ἔρχου καὶ ἴδε. 35 ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς. 36 ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι, Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν. 37 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν, Οὐκ ἐδύνατο οὗτος ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ;⁶⁹³

Nadat Jesus met Martha gepraat het, ontbied Hy vir Maria wat op daardie stadium nog by die huis in Betanië vertoef het.⁶⁹⁴ Jesus was toe nog nie in die dorp self nie, maar op die plek waar Martha Hom tegemoetgegaan het.⁶⁹⁵ Martha roep stilletjies (λάθρα) vir Maria wat vinnig opspring (ἠγέρθη ταχὺ) en na buite die dorp Betanië beweeg na waar Jesus was, gevolg deur die Jode (vv. 28-30).⁶⁹⁶

EKSKURSIE: Begrafnispraktyke in die antieke tyd

Volgens Malina en Rohrbaugh (1998:199) was dit in die antieke tyd baie belangrik om soveel moontlik roubeklaers tydens die dood van 'n geliefde teenwoordig te hê. Indien mense in groot getalle byeengekom het tydens iemand se dood was dit 'n aanduiding van die eer en status van die familie in die oë van die samelewing. Mans en vroue het gewoonlik apart van mekaar geloop tydens die proses op weg na die graf. Na die begrafnis het die vroue alleen huis toe beweeg en

⁶⁹³ Vertaling: ²⁸En nadat sy dit gesê het, gaan sy en roep Maria, haar suster, stilletjies en sê: Die Meester is hier en Hy roep jou. ²⁹Sy het, toe sy dit hoor, vinnig opgestaan en na Hom toe gegaan. ³⁰En Jesus het nog nie in die dorp gekom nie, maar was op die plek waar Martha Hom tegemoet gegaan het. ³¹En toe die Jode wat by haar in die huis was en haar getroos het, sien dat Maria vinnig opstaan en uitgaan, het hulle haar gevolg en gesê: Sy gaan na die graf om daar te ween. ³²En toe Maria kom waar Jesus was en Hom sien, val sy aan sy voete neer en sê vir Hom: Here, as U hier was, sou my broer nie gesterf het nie. ³³Toe Jesus haar sien huil en die Jode wat saam met haar gekom het, ook sien huil, het Hy geweldig bewoë geword in sy gees en Hom ontstel ³⁴en gesê: Waar het julle hom neergelê? Hulle sê vir Hom: Here, kom kyk. ³⁵Jesus het geweene. ³⁶Die Jode sê toe: Kyk, hoe lief Hy hom gehad het! ³⁷En sommige van hulle sê: Kon Hy wat die oë van die blinde man geopen het, nie maak dat hierdie man ook nie gesterf het nie?

⁶⁹⁴ Malina en Rohrbaugh (1998:199) meen dat Maria die oudste suster was: “Martha acknowledges her belief, indicating she is a member of the core group, and goes to fetch her older sister.” Elders (1998:200) merk hulle op: “Mary seems to have been the older sister, properly remaining in the house while the younger runs out to greet Jesus.” Die feit dat Maria die een is wat later oor materiële items beskik wat taamlik duur was (12:1-8) kan ook 'n aanduiding van haar ouer status wees.

⁶⁹⁵ Volgens Ridderbos (1997:400) verteenwoordig Maria en die Jode volgens sommige geleerdes die “primitiewe” geloof wat die eksterne wonderwerk sigbaar moet ervaar alvorens hulle Jesus erken as die Openbaarder: “This is said to be especially evident in vs. 32, where Mary repeats Martha’s words without Martha’s second statement (vs. 22). She thus represents ‘the first step of faith, from which her sister advanced’.” Sien Bultmann (1971:405).

⁶⁹⁶ Malina en Rohrbaugh (1998:199) meen dat die Jode wat saam met Maria in die huis vertoef het heel waarskynlik Joodse vroue was. Dit stem ooreen met die manlike en vroulike ruimtes en wie op sekere tye daar teenwoordig sou wees.



vir dertig dae rou-rituele beoefen. Gedurende hierdie tyd het die vroue gewoonlik op die grond gesit. Vroulike familie-lede het gewoonlik by die huis gebly tydens die rou-tydperk. Sommige geleerdes meen dat Martha se beweging na buite Betanië ongewoon was vir daardie tyd. Die volle rou-proses in antieke Israel tot een jaar lank geduur.

Maria het neergeval by die voete van Jesus en vir Hom gesê dat indien Hy 'n goeie vriend was, en teenwoordig was op die regte tyd, haar broer nie sou gesterf het nie. Volgens Bultmann (1971:405) verteenwoordig Maria die 'primitiewe geloof' van "those who need the external miracle in order to recognise Jesus as the Revealer."⁶⁹⁷ Jesus het geweldig emosioneel geraak nadat hy Maria en die Jode se respons op die situasie aanskou het (11:33). Malina en Rohrbaugh (1998:200) meen dat Maria in die publiek Jesus se eer aangetas het deur hom te beskuldig (en daardeur uitdaag) van die feit dat hy nie 'n eervolle vriend was nie. Hulle argumenteer dat dit Maria se persepsie was dat indien Jesus 'n eerbare vriend was hy 'n groter poging sou aanwend om betyds by hulle te wees.

Volgens Ridderbos (1997:401) kan Jesus se reaksie op Maria en die Jode beskryf word as "became grim in spirit and yielded to deep emotion." Die eerste uitdrukking (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) dui op vergramdheid wat gelei het tot ontsteltenis (ἐτάραξεν ἑαυτόν). In Johannes 13:21 word dieselfde woord gebruik (ἐταράχθη τῷ πνεύματι) in die konteks waar Jesus sy verraaier aanwys (Sien ook 12:27). Volgens Kysar (1986:180) word die woord ἐνεβριμήσατο gewoonlik met "anger" vertaal (vgl. Mark 1:43;14:5 en Matt 9:30). Kysar merk op: "A variety of translations may be found, each of which shies away from the obvious sense of anger" (1986:180). In 11:34-35 (Jesus op weg na die graf) en 11:38 (Jesus by die graf) beskryf die skrywer verder Jesus se intense emosies.

Die skrywer se beduidende aksent op die emosies van Jesus het geweldige reaksie by geleerdes uitgelok. Sommige geleerdes meen dat Jesus se ontsteltenis (11:33) toegeskryf kan word aan die feit dat daar soveel ongeloof (11:37) in Sy persoon en werk aanwesig was (vgl. Bultmann 1971:406). Brown (1966) meen dat hierdie interpretasie in spanning staan met Jesus se eie reaksie van hartseer oor die

⁶⁹⁷ Bultmann (1971:406) merk op: "The absurdity of this lack of faith is laid bare, and in the setting of the miracle story it represents doubt in the power of Jesus to raise the dead. Yet this is really a symbolic picture of the Resurrection and the Life, in whose presence earthly death is void (vv. 25f.)."



fisiese dood van sy vriend Lasarus (11:35). Daarom merk Kysar op dat die eenvoudigste interpretasie hierop saamgevat kan word as:⁶⁹⁸

Jesus is made angry by the destructive force of death among humans. That is, he is angry at the reality of death that produces such suffering and pain as he witnesses in the sisters and their guests. The Creator is repulsed and horrified at the way in which death and suffering distort the goodness of creation and mangle in the lives of humans. They are expressions of the agony stirred within God by human suffering. Jesus' tortured emotions are those of the Father moved by the ravaging of humanity by pain and death.

(Kysar 1986:180)

Die Jode reageer op Jesus se emosie deur te sê (11:36-37): “Kyk, hoe lief Hy hom gehad het! ³⁷En sommige van hulle sê: Kon Hy wat die oë van die blinde man geopen het, nie maak dat hierdie man ook nie gesterf het nie?”

Barrett (1978:400) merk op dat die Jode nie die realiteit van die vorige genesing misken nie, intendeel! Die Jode ontken nie Jesus se krag nie, maar glo “verkeerd” deurdad hulle hom nie identifiseer as die Seun van God wat die Lig en die Lewe is nie. Die Jode het dus 'n verkeerde begrip van Wie Jesus werklik is en waarom hy as mens op aarde is.

6.4.6. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 11:38-44⁶⁹⁹

Die opwekking van Lasarus

38 Ἰησοῦς οὖν πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ ἔρχεται εἰς τὸ μνημεῖον· ἦν δὲ σπήλαιον καὶ λίθος ἐπέκειτο ἐπ’ αὐτῷ. 39 λέγει ὁ Ἰησοῦς, Ἄρατε τὸν λίθον. λέγει αὐτῷ ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος Μάρθα, Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γάρ ἐστιν. 40 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ; 41 ἦραν οὖν τὸν λίθον. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρην τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου. 42 ἐγὼ δὲ ᾔδειν ὅτι

⁶⁹⁸ Myns insiens kan Jesus se reaksie toegeskryf word aan beide die ongeloof van Maria en die Jode asook die destruktiewe mag van dood en lyding op aarde.

⁶⁹⁹ Schnackenburg (1980:334) voeg 11:33-41a as 'n eenheid saam en beskryf dit as: "The Visit to the Tomb and the Opening of the Tomb." Hy plaas dan 11:41b-44 in 'n eenheid saam onder die titel: "The Raising of the dead Lasarus."



πάντοτέ μου ἀκούεις, ἀλλὰ διὰ τὸν ὄχλον τὸν περιστῶτα εἶπον, ἵνα πιστεύσωσιν ὅτι σύ με ἀπέστειλας. 43 καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῇ μεγάλη ἐκράυγασεν, Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. 44 ἐξήλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν.⁷⁰⁰

Transformasie Interaksie: Jesus restouree Lasarus se verlore lewensmoontlikhede

Toe Jesus by die graf (μνημεῖον) kom (11:38) het hy weer innig ontstelt geword (πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ).⁷⁰¹

EKSKURSIE: Die gemarginaliseerde posisie van die dooies in die graf

Kittel et al (1976: *ad loc*) wys daarop dat onrein geeste oor die dood heers. Om hierdie rede mag geen Jood in 'n graf of by 'n begraafplaas woon nie. Die begraafplase is dan gewoonlik buite die stad aangetref.⁷⁰²

Dooies word dus as gemarginaliseerdes beskou, nie net vanweë die marginalisasie wat intree tussen die afgestorwene en die groep nie, maar ook vanweë die dekonstruksie van die individu se status: Dooies is absoluut onrein. Neyrey (1991:287) merk op: "The dead, [who] rank among the most unclean of all people..." Pilch (1991:207) merk op: "Similarly, people afflicted in one or another of the symbolic body zones can also be considered unwhole or impure because of their perceived lack of symbolic bodily integrity which also points to a deficiency in purity, wholeness, holiness." Volgens die kaart van plekke hoort dooies nie in die ruimte van gesonde mense nie "[B]ut in their own realm of toms and graveyards" (Neyrey 1991:282).

Die wonderlike en ironiese is dat die tradisionele onheilige ruimte (graf waar dood is) in die teenwoordigheid van Jesus skielik heilige ruimte word (lewe word geskenk). Net voor die aanbreek van die Paasfees is dit Jesus wat lewe skenk. In die sosioreligieuse denke van die dag was heiligheid en lewe net by die tempel verkrygbaar (Elliott 1991:223). Jesus het dit egter teen die verteenwoordigers van die sosioreligieuse sisteem van die dag dat hulle juis die wat deur die Tora beskerm word eksploiteer. Nou word hierdie eienskappe gerealiseer in die teenwoordigheid van Jesus. Jesus word die nuwe tempel. In Sy teenwoordigheid breek Lig en Lewe deur. Volgens Neyrey (1991:218) moet Jesus

⁷⁰⁰ Vertaling: ³⁸Jesus se gemoed het weer vol geskiet toe Hy by die graf kom. Dit was 'n rotsgraf, en daar was 'n klip voor die ingang gerol. ³⁹Jesus sê toe: "Rol die klip weg." Maar Marta, die suster van die oorledene, sê vir Hom: "Here, hy ruik al, want dit is al die vierde dag." ⁴⁰Jesus sê toe vir haar: "Het Ek nie vir jou gesê as jy glo, sal jy die openbaring van die wonderbaarlike mag van God sien nie?" ⁴¹Hulle het toe die klip weggerol. Jesus het opgekyk boontoe en gesê: "Vader, Ek dank U dat U My verhoor het. ⁴²Ek weet dat U My altyd verhoor, maar Ek sê dit ter wille van die mense wat hier rondom staan, sodat hulle kan glo dat U My gestuur het." ⁴³Nadat Hy dit gesê het, roep Hy met 'n harde stem: "Lasarus, kom uit!" ⁴⁴Die oorledene het uitgekome. Sy hande en sy voete was nog toegeedraai met grafdoeke en sy gesig toegebind met 'n kopdoek. Jesus sê toe vir die mense: "Maak hom los dat hy kan huis toe gaan."

⁷⁰¹ Vgl. McVann (1988)

⁷⁰² Sien die Sanhedrin Mishnah-, Tosefta-, Talmud traktaat *On the court of justice and its procedure*. Sien Kittel et al (1976: *ad loc*).



se uitspraak dat die Jode soos witgepleisterde grafte is in hierdie konteks verstaan word. Die Jode is soos grafte, onrein! In hulle onreinheid is hulle eintlik “uit plek” en ver van God se vereistes vir heiligheid.

Jesus sal die onomkeerbare omkeer

Jesus gee die opdrag (11:39) dat die rots voor die graf weggerol moes word (Ἄρατε τὸν λίθον). Hierdie opdrag word onmiddellik uitgevoer (Schnackenburg 1980:338). Die verteller voeg egter 'n kort dialoog tussen Jesus en Martha in, “which introduces an effective moment of delay into the narrative” (Schnackenburg 1980:338). Martha is besorg oor die degenerasie en gevolglike reuk van haar broer wat al vir vier dae oorlede is (vgl. 11:39). Die verteller rapporteer Martha se opposisie om vir Jesus 'n geleentheid te gee om 'n wonderwerk te doen. Vir Martha is dit duidelik dat die restourasie van Lasarus onmoontlik is. Die rede – Lasarus is al vier dae dood en hy het al begin om te onbind (vgl. 11:39 ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γὰρ ἐστίν). Lasarus se toestand is een van totale, kulminerende gebrokenheid en onomkeerbaarheid. Strack en Billerbeck (1924:544-555) wys daarop dat

Bar Qappara hat gelehrt: Die ganze Stärke der Trauer ist erst am dritten Tage. Drei Tage lang kehrt die Seele an das Grab zurück, sie meint, dass sien (in den Leib) zurückkehren werde. Wenn sien aber sieht, dass die Farbe (der Glanz) seines Angesichts sich verändert hat, dann geht sie davon u. verlässt ihn, s. Hi 14,22: 'nur seines eigenen Fleisches Schmerz empfindet er, nur seiner eigene Seele Trauer'.

(Strack en Billerbeck 1924:544-555)

Dit wil dus voorkom of die skrywer se verwysing na die vierde dag nie noodwendig betekenisloos hoef te wees nie. Dit mag moontlik daarop wys dat Lasarus werklik dood was en dat die toestand waarin hy verkeer het werklik onomkeerbaar was ten opsigte van lewe. Die realiteit wat dus geskep word is dat geen lewe, restourasie en lewensmoontlikhede moontlik is nie. Maar dit is gewis teen hierdie agtergrond van uitsigloosheid, in die dampkring van dood en totale gebrokenheid dat Jesus se leweskeppende vermoë geïllustreer kan word – waar die onmoontlike, moontlik kan word. Haenchen (1980:398-399) is met ander woorde korrek as hy opmerk:



Die Krankheit wird nicht tödlich sein – aber dennoch wird Lazarus ganz tief in das Todesdunkel hinabsteigen müssen, bevor ihn Jesus auferweckt. Gottes Herrlichkeit besteht nicht darin, dass er dem Glaubenden das Schwere erspart, sondern dass sich gerade bei diesen Sich-Verweigern zeigt: Er vermag durch seinen Sohn auch das Unmögliche möglich zu machen.”

(Haenchen 1980:398-399)

Jesus kan lewe skenk omdat Hy die Opstanding en die Lewe is

Dit is alleen teen hierdie agtergrond dat die wonderbaarlike mag van die Skepper-God gesien kan word. Jesus antwoord Martha dan gewis ook in hierdie rigting met 'n teenvraag: οὐκ εἶπὸν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὅψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ ? Hierdie hele verhaal staan vir Johannes uiteindelik in diens van die doel wat hy met die verhaal het, naamlik om te illustreer wie Jesus is en dat mense dit sal glo en die lewe sal ontvang. Daarom word Jesus dan ook so aangebied in hierdie verhaal dat hy nie net eer aan God gee nie maar ook die aanskouers daarvan “help” om tot geloof in Hom te kom (11:42). Deur die eer aan God te gee illustreer hy die nabye verhouding tussen homself en die Vader asook waar die lewe-skeppende vermoë vandaan kom. Op hierdie stadium genes Jesus bemiddelend, maar ook aktief op grond van die feit dat die Vader hierdie lewe-skeppende vermoë aan die Seun oorgegee het (5:19-23). Anders gestel kan ons dus sê dat die wonderteken heenwys na God, maar ook dien as heenwyser na die mag wat die Vader aan die gestuurde Seun oorgedra het (11:42), naamlik: Om lewe in volheid te skenk (vgl. 10:10). Schnackenburg merk op:

The impression is confirmed that for the evangelist physical raising of the dead is only a sign for Jesus' power to give believers the true life which survives death. ‘The power of God, which rules over death and decay, is to be made visible now’. In addition, however, it indicates that Jesus is indeed empowered by God to raise the dead.

(Schnackenburg 1980:338)



Die genesings-wonderwerk, die restourasie van Lasarus tot lewe vind plaas nadat Jesus net drie woorde uitgespreek het (11:43): Λάζαρε, δεῦρο ἔξω. Die woorde van Jesus roep dooies op tot lewe (Schnackenburg 1980:340).⁷⁰³ Dit herinner ons aan die vorige genesingshandelinge waar daar geargumenteer is dat die genesing plaasvind nadat Jesus lewe-skeppende woorde spreek. Jesus skep lewe soos die Skepper-God lewe skep deur 'n woord te spreek. Ons kan ook sê dat Johannes dit duidelik maak dat Jesus se woorde lewe skep (vgl. Joh. 6:68 ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις; vgl. 8:51), maar dat Jesus se woorde in werklikheid die woorde van die Vader is (vgl. 14:10).

In die agtergrond eggo die woorde van Jesus soos dit in Johannes 5:19-21 geartikuleer word: 19 Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιούντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ. 20 ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ, καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε. 21 ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ.

Hiermee gaan Jesus se woorde aan die begin van die narratief in Johannes 11 in vervulling, naamlik dat Lasarus se siekte nie sal resulteer of “stol” in 'n staat van dood nie (11:4).⁷⁰⁴ Inteendeel! Die skynbare aanwesigheid van dood en uitsigloosheid sal juis resulteer in generatiewe volheid van daardie kwalitatiewe lewensmoontlikhede wat die Seun kom bring het. Nadat Lasarus opgewek is het Jesus die mense beveel om die verbande van hom af te rol en hom terug te stuur na sy huis toe (Λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν).⁷⁰⁵ Strack en Billerbeck (1924:545)

⁷⁰³ Kittel et al (1976: *ad loc*) merk op: “The opening (ἀνοίγειν) of what is closed, the raising of what is dead, is primarily God’s work.” Schnackenburg (1980:339) meen: “The Jews believed that extraordinary thing happened through the almighty power of God as a result of the intercession of holy men and woman, and this distinguishes the Jewish view of miracles from the Hellenistic one, which attributed superhuman powers to ‘divine men’.” Dit is die eerste geval in die vierde Evangelie dat Jesus vir die Vader bid ten opsigte van die vervulling van mense se behoeftes. Jesus bid nie namens homself nie (emfatiese ἐγώ) maar ter wille van die mense wat nog tot geloof in hom moet kom.

⁷⁰⁴ Schnackenburg (1980:338) merk op: “The two sayings, in v. 4 and v. 40, are like corner-posts supporting the interpretation of the raising as the greatest sign of the presence of God’s saving power in Jesus.”

⁷⁰⁵ Daarom sê Pilch (2000:29) dat die hele sisteem by die genesingsaktiwiteit betrokke behoort te wees: “A review of all the information gathered by the EMs of everyone involved in a given illness episode helps an investigator to realize that efficacy always involves both symptom reduction and restoration to



merk op: “In früherer Zeit liess man das Angesicht der Reichen unbedeckt; aber man bedeckte das Angesicht der Armen, wie deren Angesicht vor Mangel schwarz wurde. Da hierdurch die Armen beschämt wurden, verordnete man, dass man das Angesicht aller bedecke wegen der Ehre der Armen.” Daar is myns insiens duidelike seine uit die teks wat nie die indruk skep dat Lasarus en sy familie in die streng sin van die woord as armes gekets word nie. So word daar veral gedink aan 12:1-7 waar Maria 'n halfliter egte, baie duur nardusolie (vgl. 12:3 λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου) gebring en dit op Jesus se voete uitgegiet het. Judas het erg daarop gereageer en verontwaardig gevra waarom dit nie vir drie honderd silwer muntstukke ('n jaar se inkomste) verkoop kon word en vir die armes gegee word nie. Dit wil dus nie voorkom of Lasarus en sy gesin in die streng sin van die woord as armes beskou sou kon word nie. Hierdie handeling van Maria word dan deur Johannes verduidelik – dit kan beskou word as die salwing van Jesus met die oog op sy dood (vgl. 12:7; Kyk Gnilka 1983:97).

Realisering van nuwe lewensmoontlikhede

Die terugsending van Lasarus na sy huis toe veronderstel dat hy opgewek word tot lewe en gevolglike lewensmoontlikhede. Schnackenburg (1980:340) sê: “Like Jairus’ daughter, whom Jesus orders to be given food (Mk 5:43), the person who has been raised is to return to normal life. This is also a confirmation of the success of the raising.”⁷⁰⁶ Later word Jesus saam met Lasarus en die susters gevind waar hy saam met hulle aan tafel sit en hulle ter ere van Jesus 'n “Gastmahl” vier (vgl. 12:2): Maier (1986:9) merk op: “Wenn es heisst: sie ‘bereiten ihm ein Gastmahl’, dann ist ferner klar, dass man Jesus ehren wollte.” Hierdie tipe feesmaal was dan ook “eine festliche, grosse Sache.” Johannes doen dus moeite om die suksesvolle herinlywing van Lasarus aan te toon. Die implikasie daarvan is dat hy 'n totale status rekonstruksie beleef het en suksesvolle reïntegrasie in die samelewing beleef het.

Net soos in geval van die ander genesingsverhale word die leweskeppende vermoë van Jesus beklemtoon. Die opwekking van Lasarus is tot dusver die

life”. Die terugsending van Lasarus as element in die genesingsproses in kulturele perspektief sal later verdiskonteer en volledig bespreek word.

⁷⁰⁶ Sien ook Morris (1995:499): “We are reminded of Synoptic Incidents that show a similar thoughtfulness, as when he commanded that something to eat be given to the daughter of Jairus (Mark 5:43).”



kulminerende wonderteken wat heenwys na die waarheid van die UGN, naamlik dat Jesus die wesenlike beliggaming van lewe is en die mag het om dit te skenk aan wie Hy wil (vgl. 11:25). Daar kan met Salier (2004:133) saamgestem word dat “Jesus explicitly connects his work to that of the Father and the goal of a believing response from those around stated.” In hierdie sin word die waarde van die huidige genesingshandeling as *semeion* inderdaad beklemtoon in die sin dat dit heenwys na die Goddelike identiteit van Jesus, sowel as om die toepaslike geloofs-reaksie daarop te bemiddel. Loader (2002:472) is daarom ook korrek as hy opmerk: “Resuscitation becomes a symbol of resurrection and resurrection a symbol of eternal life in typically Johannine fashion”.

In die vorige genesingsverhale is daar aangetoon dat Jesus die vermoë het om lewe te gee. Die skrywer het dit geïllustreer deur aan te toon hoe Jesus in die konteks van siektes wat met die kategorie van dood geassosieer is, lewe, genesing en restourasie bring (Salier 2004:134). In die Lasarus verhaal oorwin Jesus die dood self, deur Lasarus se verlore lewensmoontlikhede te herskep en sy gebrokenheid te restoureer. Op hierdie wyse berei die skrywer die grondgebied voor vir die interpretasie van Jesus se eie dood en uiteindelijke opstanding uit die dood.

✚ 6.5. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK

In 11:17 word daar vermeld dat toe Jesus na 'n lang vertraging uiteindelik by die susters aankom, hy gevind het dat Lasarus al vier dae in die graf was (τέσσαρας ἡδὴ ἡμέρας ἔχοντα ἐν τῷ μνημείῳ). In 11:21 sê Martha vir Jesus: κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου. Martha beperk dus hier Jesus se lewe-skeppende vermoë tot 'n situasie waar die potensiaal van lewe nog bestaan. Wat sy dus sê is dat die dood van haar broer alle potensiaal tot lewe, tot 'n einde laat kom het. In 11:32 staan daar: Ἡ οὖν Μαριάμ ὡς ἦλθεν ὅπου ἦν Ἰησοῦς ἰδοῦσα αὐτὸν ἔπεσεν αὐτοῦ πρὸς τοὺς πόδας λέγουσα αὐτῷ· κύριε, εἰ ἦς ὧδε οὐκ ἂν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός. Maria beperk dus ook Jesus se genesende vermoë in die sin dat die toestand van dood vir haar ook dui op 'n situasie waar alle potensiaal tot lewe verlore gegaan het.

Later, by die graf van Lasarus in 11:38 vra Jesus dat die klip voor die graf weggerol moet word. Martha waarsku en sê dat Lasarus al vier dae dood is en dat hy al ruik (vgl. 4:39 Κύριε, ἤδη ὄζει, τεταρταῖος γὰρ ἐστίν). Dit is myns insiens 'n



baie belangrike ding wat hier gebeur. Martha wys tereg daarop dat Lasarus se liggaam al begin *ontbind* het (ἤδη ὄζει). As Jesus vir Lasarus opwek uit die dood, keer hy dus 'n saak om wat eintlik al in 'n *onomkeerbare toestand* ontaard het.⁷⁰⁷ Jesus wek Lasarus uit die dood uit op en stel hom in staat om weer te kan lewe. As Jesus Lasarus se verlore lewensmoontlikhede restoureer, verbind dit die genesingshandeling onmiddellik met die kategorie van herskepping in die sin dat lewe geskep word teen die onomkeerbare agtergrond van die verlies van lewensmoontlikhede. In 11:4 het Jesus immers alreeds opgemerk: “*Hierdie siekte sal nie op die dood uitloop nie* (αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον) *maar op die openbaring van die wonderbaarlike mag van God* (ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) *sodat die Seun van God daardeur verheerlik kan word* (ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς).” Die skrywer wil met ander woorde reeds in die begin van die verhaal hê dat die leser moet verstaan dat Lasarus se siekte nie in 'n toestand van dood of geestelike impotensie sal stol of resulteer (uitloop –vgl. 11:4) nie. Al sou die siekte toestand later wel op die dood uitloop, weet die leser egter dat die dood sy angel verloor het, en dat die leweskoppende potensiaal van die tipe lewe wat Jesus bied aktief bly, al sterf 'n individu ook fisies. Die tipe lewe wat Jesus bied is met ander woorde lewe wat nie deur die fisiese dood van 'n mens beïnvloed kan word nie (vgl. Van der Watt 2000a). Jesus se lewe is dus kwalitatief beter as enige ander vorm van lewe op aarde wat so maklik kan vergaan. Die tipe lewe wat Jesus het om te bied is dus ewig van aard. In Johannese dualistiese terme hoort hierdie tipe lewe tuis in die hemelse sfeer waar God heers. Die persoon wat hierdie tipe lewe ontvang sal bly lewe, al sterwe hy ook fisies (vgl. 11:25). Jesus genees Lasarus egter bemiddelend. Die vraag is of Jesus wel die vermoë het om lewe te skep indien hy self sy eie lewe sou verloor?

In die gang van die narratief is daar verder ook sprake van fisiese ruimteverwysing as Lasarus genees word. Die dooie Lasarus word in terme van die kaart van plekke in die onrein konteks van die graf bevind (Neyrey 1991:282). Die sogenaamde onheilige ruimte waar dood aanwesig is word skielik heilige ruimte waar lig en lewe geskenk word. Op hierdie wyse word die tradisionele kategorieë van die dag deurbreek. Die rede daarvoor is dat Jesus gekets word as die nuwe bron van lewe,

⁷⁰⁷ Malina en Rohrbaugh (1998:201) is met ander woorde korrek as hulle opmerk: “The notice that Lazarus had been dead for four days is repeated here, thus emphasizing that he was beyond hope.”



en dat daar waar Jesus is, oorfloedige lewe gevind word (vgl. 1:4; 7:37-39; 10:10; 11:25 en 4:14). Na die transformasie interaksie of restourasie handeling, word Lasarus nie meer in die lokaliteit van die ruimte van die graf gevind nie, maar later geskets waar hy in die konteks van 'n huishouding aan tafel sit met sy familie in die konteks van 'n feesmaal (vgl. 12:1-2; Kyk Smith 2003:133-172).⁷⁰⁸ Hierdie beeld skets natuurlik die suksesvolheid van die genesingshandeling. Lasarus is op so 'n wyse herstel dat hy weer sy verlore lewensmoontlikhede kan uitleef.

As 'n *semeia* wys hierdie genesingshandeling natuurlik ook heen na die groter waarheid dat God die wat geestelik siek en blind (vgl. 9:41) en dood is (vgl. 5:24) weer opwek tot geestelike lewe (vgl. 5:21) – iets wat 'n direkte opdrag is van die Vader (vgl. 5:19-21) – en in Johannes gekoppel word aan die begrip genesing (vgl. Joh. 6:10). Jesus se kwalitatiewe lewe het nie net die potensiaal om biologiese siekte te genees nie, maar ook om iemand uit die dood uit op te wek en veral om geestelike siektes soos geestelike blindheid, te genees (vgl. eksegese van Joh 9). Jesus se leweskoppende vermoë bring ware genesing in die volle sin van die woord. In die lig hiervan kom belangrike vrae na vore: 1) Indien dit waar is dat die begrip genesing in die Joodse denke van die dag binne die konteks van bekering gebruik is, sou dit beteken dat daar ook van ander genesingshandelinge sprake kan wees in die evangelie? Sou daar met ander woorde sprake kon wees van *woord-genesings* - Soos wanneer iemand op grond van die woorde van Jesus tot geloof kom en so “geestelike genesing” of “geestelike restourasie” beleef? (Kyk 17:8; 6:68) 2) Kan die dood van

⁷⁰⁸ Kyk Smith (2003) wat 'n studie onderneem het aangaande “The banquet in the early Christian world.” In sy boek bespreek hy die feesmaaltyd as 'n sosiale instelling en maak 'n studie van die Grieks-Romeinse feesmaaltyd, die Filosofiese feesmaaltyd, die Opperofferende feesmaaltyd (Sacrificial Banquet), die Klub feesmaaltyd, die Joodse feesmaaltyd; feesmaaltye in die tyd en konteks van Paulus; die Evangelies en sluit dan af met die verband tussen die feesmaaltyd en die Christelike teologie. Smith (2003:282) argumenteer dat “the banquet provided the ideology for social boundaries.... the boundaries of the community were defined by membership at the table. To be expelled from the table was to be expelled by the community.” Die feesmaal was dan ook dié sosiale geleentheid waar gasvryheid aan die binnestaanders bewys word. In 12:1-11 is dit duidelik dat Jesus en die dissipels saam met Lasarus, Maria en Martha geëet het. Daarmee maak die teks nie net duidelik dat Lasarus suksesvol genees is nie, maar ook dat hy sy verlore lewensmoontlikhede herwin het. Die ongelowige kinders van die duiwel (vgl. 8:44), wat deel het aan moord en leuen (11:53; 12:10) is die wat by implikasie uit die binnekring uitgesluit word. Marta was by hierdie geleentheid die een wat bedien het (vgl. 12:2). Maria salf Jesus se voete (vgl. 12:3), en dan word dit vervolgens in die teks eksplisiet verbind aan die salwing van Jesus met die oog op sy dood (vgl. 12:7). Hiermee word die handeling dus binne die raamwerk van simboliek ingetrek en word dit 'n teken wat heenwys na dinamika van die Universele Goddelike Narratief. Smith (2003:274-275) is dus korrek as hy opmerk dat die elemente van 'n feesmaal in Johannes veral op simboliese vlak aangewend word om geestelike waarhede binne Johannes se teologie mee te beskryf (vgl. ook 2:1-12 en 13:1-35) na vore kom.



Jesus as toestand van gebrokenheid, soos by Lasarus, en die opstanding as restouratiewe handeling ook in breë terme as 'n genesingshandeling beskou word? In die volgende hoofstukke word daar oor hierdie belangrike vrae besin.



HOOFSTUK SEWE

GELOOF IN JESUS LEI TOT GEESTELIKE GENESING

7.1. INLEIDING: HEURISTIESE KATEGORIEË

Na aanleiding van die eksegeese van die betrokke genesingsverhale het daar telkens bepaalde heuristiese kategorieë na vore getree wat in die opsomming van die hoofstukke kortliks saamgevat is. Daar is geargumenteer dat Jesus in Johannes dié genees wat kategorieë en assosiatief gesproke in 'n lewenssituasie van “dood” en die verlies van lewensmoontlikhede verkeer. Hierdie konteks van “dood” dien as 'n disoriëntasie en krisis-situasie in kulturele perspektief. As transformasie-agent skep Jesus lewe na 'n goddelike transformasie interaksie. Hierdie transformasie interaksie vind telkens plaas nadat Jesus lewe-skeppende woorde spreek en herinner aan die Skepper-God. Na die transformasie interaksie vind die restourasie of genesing van die gebroke situasie plaas. Die disoriëntasie en krisis-situasie met die gevolglike verlies van lewensmoontlikhede word getransformeer in 'n reoriëntasie lewenssituasie waar nuwe lewensmoontlikhede geskep word. Johannes se genesingsverhale is egter nie net verhale ter wille van verhale nie. Dit is in Johannes se evangelie belangrik om te onthou dat die genesingshandelinge van Jesus as *semeia* verstaan moet word. As *semeia* staan die genesingshandelinge uiteindelik in diens van Johannes se primêre doel met die evangelie, naamlik om aan te dui wie Jesus werklik is (vgl. 3:2; 9:16; 12:37; 20:30-31 en veral 10:25 - τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ) en dat die wat dit glo die ewige lewe kan ontvang (3:16; 20:30-31). As 'n *semeion* wys die genesingshandeling natuurlik ook heen na die waarheid dat God die wat geestelik siek, blind (vgl. 9:41) en dood is (vgl. 5:24) weer opwek tot geestelike lewe (vgl. 5:21) – iets wat 'n direk verbind word met die sendingopdrag van die Seun (vgl. 3:16; 5:19-21). Die genesingsverhale moet dus wesenlik geïnterpreteer word teen die agtergrond van die lewe-teologie in Johannes (20:30-31).

Die bogenoemde heuristiese kategorieë kan soos volg gesistematiseer word in 'n poging om ons te help om die basiese karaktereienskappe van die genesings in Johannes te identifiseer:



1. Krisis of Disoriëntasie Situasie

In al die genesingsverhale is daar telkens 'n lewenssituasie van *krisis, disoriëntasie, siekte, gebrokenheid, dood* of die *verlies van lewensmoontlikhede*.

2. Transformasie Agent- Jesus

In al die genesingsverhale is dit Jesus wat die genesingshandeling inisieer, of deur iemand genader word om die krisis-situasie op te los. Jesus is die bron van lewe (1:4), die gestuurde transformasie agent (vgl. Agentskap Joh. 17), die Seun van God (3:16), wat lewe gee aan wie Hy wil (vgl. 5:21).

3. Transformasie Interaksie

As transformasie-agent skep Jesus *lewe* na 'n Goddelike *transformasie interaksie*. Hierdie transformasie interaksie vind telkens plaas nadat Jesus *lewe-skeppende woorde spreek* en herinner aan die Skepper-God. Na die transformasie interaksie vind die *restourasie* of genesing van die gebroke situasie plaas. Die disoriëntasie en krisis-situasie met die gevolglike verlies van lewensmoontlikhede word getransformeer in 'n *reoriëntasie* lewenssituasie waar *nuwe lewensmoontlikhede* geskep word.

4. Representasie - σημεία

Soos wat daar hier bo opgemerk is, is dit belangrik om te onthou dat die genesingshandelinge van Jesus in Johannes as σημεία verstaan moet word. Johannes sê in 20:30-31: **30** Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεία ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· **31** ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[ς]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. As σημεία staan die genesingshandelinge in diens van Johannes se doel, naamlik om aan te dui wie Jesus werklik is (vgl. 3:2; 9:16; 12:37; 20:30-31 en veral 10:25) en dat dié wat dit glo die ewige lewe kan ontvang (3:16; 20:30-31). Die uiteindelige doel met Jesus se sending na die aarde was dat 'n nuwe familie op aarde geskep kan word (1:12) en dat die wat glo en deel is van die nuwe familie, nie verlore hoef te gaan nie (3:16) maar verlos kan word van geestelike blindheid (vgl. 9:41; 12:40), duisternis (1:5; 3:19; 8:12; 12:35; 12:46) en gevangenskap onder die heerskappy van die duiwel (8:44), en so



ewig saam met God te kan lewe en nooit te sterwe nie (5:24; 11:25-26). Laasgenoemde gaan met ander woorde alles oor die skep van lewe en gevolglike lewensmoontlikhede binne die dampkring van God se familie (vgl. (vgl. 5:21; 24) – iets wat direk verbind word met die sending van die Seun (vgl. 3:16; 5:19-21; 20:30-31). Die genesings moet dus wesenlik teen die agtergrond van die lewe-teologie verstaan word. Indien mens vanuit die lewe-teologie uitgaan kan daar geargumenteer word dat die genesings illustreer hoe Jesus lewe gee, maar net so gee Jesus lewe aan die wêreld en byvoorbeeld die Samaritaanse vrou. Die interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou is myns insiens 'n verhaal wat op analogiese vlak presies verduidelik wat God eintlik deur Jesus met die wêreld mee besig is, naamlik dat hy lewe kom gee (vgl. 3:16; 4:10). Die gemeenskaplike punt is dat beide van die gebeure, naamlik die genesingsverhale as σημεῖα en die gesprek tussen Jesus en die Samaritaanse vrou net verskil in intensiteit maar dit verskil nie van (teologiese) aard nie. Daarom kan beide as “genesings”-verhale beskou word binne die raamwerk van die lewe-teologie in Johannes. Daar sal geargumenteer word dat die lewe-teologie in Johannes wesenlik te doen het met resosialisering in die sin dat diegene wat ware lewe by Jesus ontvang deel word van God se nuwe familie (vgl. 1:12). Die geïdentifiseerde heuristiese kategorieë is ook van toepassing op die gebrokenheid waarin die wêreld verkeer en God se beoogde genesingsplan.

✚ 7.2. DIE KRISIS EN DISORIËNTASIE SITUASIE VAN DIE WÊRELD: GEESTELIKE SIEKTE EN DOOD

In Johannes is dit duidelik dat die ganse mensdom in 'n disoriëntasie en krisis-situasie verkeer. Dit word gekenmerk deur die mensdom se sonde (9:41), verlorenheid en uiteindelijke vervreemding van God (vgl. 3:16). Hulle is volgens Johannes in 'n bestaanstoestand van duisternis (1:5; 3:19; 8:12; 12:35, 46) en dood (vgl. 5:24). Selfs die Jode, as God se verbondsvolk, is só ver van God vervreemd dat hulle in werklikheid kinders van hulle moordenaar-vader, die duiwel geword het, en sý wil uitleef (8:44 ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν). Hulle ken nie die stem van die Herder nie (vgl. 10:27), en ken daarom nie die Vader nie (vgl. 14:17 Kyk ook τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας... ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό). Die ganse mensdom en veral die volk van God is geestelik bankrot en geestelik blind (9:41) en



het ook nie die liefde vir God in hulle harte nie (5:42 - τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.). Ten spyte hiervan het God die wêreld steeds so lief gehad dat Hy sy enigste Seun gestuur het, as reddingsinstrument en -weg (14:6), sodat elkeen wat in Hom glo gered sou word en nie verlore sal gaan nie (3:16).

In die beskrywing van hulle voortgesette ontkenning van Jesus as Gestuurde, beklemtoon Johannes hulle gebondenheid in die doodse bestaanstoestand (5:24) van sonde, verlorenheid en die oordeel wat vir hulle voorlê (5:22; Kyk 16:11). Hierdie toestand van hartsverharding lei tot hulle geestelike blindheid en verhoed dat hulle genees kan word (9:41; 12:40). Johannes illustreer hierdie feit in 12:40 deur Jesaja 6:10⁷⁰⁹ eksplisiet aan te haal:

τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς
καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν,
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ
καὶ στραφῶσιν,
καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

Deur hierdie teksgreep toe te pas, met 'n teks wat bekend⁷¹⁰ was onder die Jode, beklemtoon Johannes dat genesing of herstel van die volk se gebrokenheid alleen sal of kan volg op bekering⁷¹¹ en geloof in Jesus.⁷¹²

Die verband tussen bekering en genesing is nie iets wat vreemd is aan die antieke Joods-Mediterreense denke nie (Kyk Dillard 2002:58).⁷¹³ Die verband tussen

⁷⁰⁹ Jesaja 6:10 word nie net hier in Johannes aangehaal nie maar ook in Markus 4:11-12. Die aanhaling hier is tekstueel nader aan die Hebreeus as aan die LXX (Witherington 1995:226). Lincoln (2005:357) meen dat die aanhaling nie korrespondeer met die LXX of die Masoretiese teks nie en dat dit heelwat verwerking ondergaan het. Kyk Lincoln (2005:357) vir 'n bespreking hiervan. Kyk ook Brown (1966).

⁷¹⁰ Jesaja 6:10 is 'n bekende teks in die Nuwe Testament wat dikwels gebruik word om die ongelooft van Israel mee te verklaar (vgl. Rom 11:8; Mark 4:12; Luk 8:10 en veral Matt 8:13-15). Waar die Sinoptiese skrywers Jesaja 6:10 op die lippe van Jesus plaas, bied Johannes dit aan as 'n Christelike interpretasie van die ongelooft van die Jode (vgl. Brown 1984:485)

⁷¹¹ Brown ([1966] 1984:484) merk tereg in sy tekstuele opmerking rakende die begrip genesing in Jes. 6:10 op: "The three preceding verbs have been subjunctive, but now the mood shifts to the future indicative (also LXX)."

⁷¹² Die meeste geleerders interpreteer hierdie gedeelte sonder om iets te maak van die begrip genesing en wat presies daarmee bedoel word (Kyk bv Brown ([1966] 1984:484-485).



sonde, straf, siekte/gebrokeheid, bekering en genesing word op vele plekke in die Ou Testament aangetref (vgl. Jes. 6:10; 19:22; Hosea 5:12-15; 6:1-6; 14:5; Jer. 8:21-22; 14:19; 30:17; 2 Kron. 7:14; Kyk Ps. 60:4; 103:3; 147:3; Jes. 30:26).

✚ 7.3. DIE OPLOSSING: GELOOF IN JESUS LEI TOT GEESTELIKE GENESING

God se antwoord op hierdie krisis is om sy Seun te stuur om die krisis op te los en die weg tot redding te baan. Deur sy lewe af te lê en weer op te neem (10:17-18) het hy die moontlikheid daargestel om die wêreld se sonde weg te neem (vgl. 1:29 - αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου) en mense die ewige lewe te gee (3:16). Jesus se koms het dus tot gevolg gehad dat die krisis van ongelowigheid, en geestelike siekte en dood opgelos kan word. Dit is volgens 6:40⁷¹⁴ die wil van die Vader⁷¹⁵ (τὸ θέλημα τοῦ πατρός)- dat (ἵνα) elkeen wat die Seun sien en in Hom glo (πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν),⁷¹⁶ die ewige lewe sal hê (6:40 - ἔχη ζωὴν αἰώνιον), en uiteindelik ook die verwagte eskatologiese restourasie van Israel sal beleef (καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ [ἐν] τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ) (Kyk ook 6:54). Volgens Johannes 12:50 het die opdrag van die Vader aan die Seun die ewige lewe ten doel (12:50 - ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν). Die Seun is absoluut gehoorsaam aan die Vader en spreek net die woorde (waarheid) wat hy van die Vader ontvang en gehoor het in hierdie verband (12:49). Diegene wat vir Jesus sien en sy woorde hoor, sien en hoor dus die Vader in aksie (12:45). Die wat Jesus verwerp en nie na Sy woorde luister nie, het volgens Jesus in Johannes iets wat hulle alreeds veroordeel en dit is die betrokke woorde self (vgl. 12:47-48). Daarom bly hulle in die duisternis en in 'n geestelike bestaanstoestand van siekte en dood vasgevang (9:41) wat sal kulmineer in

⁷¹³Kyk Dillard (2002:58) wat verwys na die tipiese “Reward and Punishment in Chronicles: The Theology of Immediate Retribution” met spesifieke verwysing na 2 Kronieke 7:14.

⁷¹⁴ Kyk Ridderbos (1997:231) wat van mening is dat die permanente aard van die (ewige) ‘lewe’ wat Jesus bied (vgl. 6:33, 35, 39, 40) in hierdie gedeelte gekontrasteer word met die tydelike aard van die lewe en lewensmoontlikhede wat destyds in die Woestyn in die vorm van die manna gebied is.

⁷¹⁵ Köstenberger (2004:212) is van mening dat die feit dat Jesus die wil van die Vader doen daartoe lei dat die gelowige vertroue kan hê in die gehoorsaamheid van die Seun en dat die Seun die gelowiges by die Vader sal uitbring. Jesus se sendingopdrag bestaan dan juis daarin om kinders van God te maak (vgl. 1:12). Kyk in hierdie verband na Carson (1991:290) vir 'n soortgelyke argument. Carson is van mening dat die kousale *hoti* die onlosmaaklike verband tussen die Seun se optrede en gehoorsaamheid aan die wil van die Vader trek.

⁷¹⁶ Kyk Schnackenburg (1990:2.47)



veroordeling op die laaste dag. Maar dié wat Jesus aanvaar en Sy woorde glo en besef dat Hy die Lig is wat na die wêreld gekom het (vgl. 1:4), bly nie in die duisternis vasgevang nie (12:46 - ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνη). Jesus belowe aan hulle in 5:24 dat diegene wat luister na wat hy sê (sy woorde glo - τὸν λόγον μου ἀκούων), en glo in die Vader wat hom gestuur het (ὅτι πιστεύων τῷ πέμψαντι με) die ewige lewe het (ἔχει ζῶην αἰώνιον). Met ander woorde, so 'n persoon het alreeds vanuit 'n bestaanstoestand van dood oorbeweeg (μεταβέβηκεν) in 'n bestaanstoestand van lewe (5:24 - μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζῶην). So 'n persoon word genees van geestelike blindheid (vgl. τυφλοὶ 9:41; τετύφλωκεν 12:40) en sien die realiteit van God se Koninkryk omdat hulle opnuut gebore is (vgl. 3:3).

God se plan ontplooi verder as Jesus in Johannes tydens Sy gesprek met Nikodemus die kwessie van wedergeboorte en die werking van die Gees ter sprake bring (vgl. 3:3, 6). In 3:6 merk Jesus op dat τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν. Geloof in Jesus, en die lewe wat daaruit voortvloei kan alleen realiseer op grond van die werking van die Gees (6:63-τὸ πνεῦμα ἐστίν τὸ ζῶοποιοῦν) – die mens self kan dit nie bewerkstellig nie (6:63 - ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ). Juis om hierdie rede was die koms van die Seun noodsaaklik. Die Seun alleen sou die wêreld kon genees van hulle geestelike blindheid (vgl. 9:41 en 12:40). Die genesing van die geestelike blindheid en die bestaanstoestand van dood kan alleen plaasvind as mense tot geloof in Jesus kom – tot bekering kom. Dan eers kan mense vanuit die disoriëntasie posisie wat met dood en duisternis in verband gebring word gereoriënteer word na 'n bestaanstoestand van Lig en Lewe. Geloof is die sleutel tot lewe en word in Johannes met genesing in verband gebring net soos wat ongeloof dood beteken en die teenoorgestelde van genesing behels. Op hierdie wyse word bekering en wedergeboorte dus in die raamwerk van genesing ingetrek. Die terme lewe en geloof (bekering/wedergeboorte) word dus in Johannes assosiatief verbind met genesing en die terme dood en ongehoorsaamheid assosiatief verbind aan geestelike gebrokenheid en siekte (5:24; 9:41; 12:40).

Johannes brei dus die term en begrip van genesing uit om nie net biologiese genesing daarmee te beskryf nie, maar ook *geestelike genesing* daarby in te sluit. Ons kan ook sê dat daar in Johannes se denke sprake is van “*woord-genesing*” of “*geloofs-genesing*”- daar waar mense geestelik genees word op grond van geloof in Jesus se woorde. Dit is juis om hierdie rede dat die Westerse biologiese of biomediese verstaan



van die begrip siekte en genesing nie reg laat geskied aan die antieke Joods-Mediterreense verstaan en gebruik daarvan nie. Dit is met ander woorde duidelik dat 'n eensydige Westerse Biomediese verstaan van siekte en genesing (*curing of a disease*) daartoe lei dat die nuanse in Johannes se denke rondom geestelike genesing nie tot sy reg kom nie. Diegene wat wil praat oor genesing in Johannes sal die realiteit van geestelike genesing of bekerings-genesing daarby moet insluit (9:41; 12:40).

✚ 7.4. SAMEVATTING

*Op hierdie punt van die proefskrif kan ons dus sien dat die skrywer van Johannes die begrip genesing nie net as 'n blote biologiese restouratiewe handeling beskou nie, maar ook as 'n geestelike restouratiewe handeling – 'n tema wat ook in die Ou Testament na vore kom. Dit wil dus voorkom of die skrywer die begrip genesing of restourasie op 'n multidimensionele vlak aanwend. Hierdie begrippe op die verkillende multidimensionele vlakke sluit mekaar nie uit nie, maar word pikturaal aan mekaar verbind: Die biologiese genesingshandeling as *semeia* wys heen na wie Jesus werklik is, naamlik die een wat lewe gee (vgl. 20:30-31). Diegene wat glo, en tot bekering kom, ontvang die ewige lewe, en word genees van geestelike blindheid (vgl. 9:41 en 12:40). Hulle is ook die wat die eskatologiese restourasie sal ervaar wanneer hulle net soos Lasarus uit die dood opgewek sal word tot lewe (vgl. 6:39, 40, 54; 11:24). Anders gestel kan ons ook sê: Die begrip genesing of restourasie in Johannes word nie beperk tot die genesing van biologiese siektes alleen nie, maar sluit ook geestelike genesing en opwekking uit die dood, of dan *eskatologiese restourasie* by daardie kategorie in. Die fisiese genesing is dus die teken wat heenwys na die feit dat die geestelike en eskatologiese genesing deur Jesus 'n werklikheid geword het. Die uiteindelijke doel van die onderskeie *semeia* is om mense te oortuig dat Jesus die Gestuurde Seun van God is, en dat die wat daarin glo die ewige lewe kan ontvang (vgl. 20:30-31). Die ware genesing wat in werklikheid dus plaasvind is die genesing van die mensdom se geestelike blindheid. Anders gestel, die ganse evangelie is geskryf om uiteindelik op die bekering – die genesing van die wêreld uit te loop (vgl. 3:16; 9:41; 12:40) sodat die mensdom tot geloof in Jesus kan kom en so die ewige lewe kan ontvang (20:30-31). Die kwalitatiewe lewe-skeppende vermoë wat Jesus kom bring het, het nie net die potensiaal om biologiese siekte te genees nie, maar ook*



om iemand uit die dood uit op te wek en veral om geestelike siektes soos geestelike blindheid, te genees.

Die vraag wat hieruit voortvloei is of daar buiten die tradisionele raamwerk van die genesingshandelinge wel gevalle in Johannes is waar “woord-genesing” of “geloofs-genesing” plaasvind? Is daar met ander woorde gevalle waar mense tot geloof kom in Jesus en dan by implikasie geestelik genees word? In die volgende gedeelte word Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou as voorbeeld van 'n geestelike genesingshandeling bespreek.

7.5. DIE RESTOURASIE VAN DIE SAMARITAANSE VROU

Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou as Genesingsverhaal

'n Eksegetiese Studie van Johannes 4:1-42

Heuristiese Kategorieë in Johannes se Genesingsverhale.

In die vorige hoofstukke is daar geargumenteer dat Jesus telkens die siek persoon ontmoet waar so 'n persoon in 'n disoriëntasie posisie verkeer. Tydens 'n goddelike transformasie interaksie word die gebrokenheid van die sieke op 'n multidimensionele wyse gerestoureer, en word nuwe lewensmoontlikhede vir daardie sieke geskep. Hierdie nuwe lewensmoontlikhede mag verstaan word as 'n totale herpresentasie (hervoorstelling) van realiteit: Daar vind nie net fisiese en sosioreligieuse restourasie plaas nie, maar belangriker nog, *nuwe lewensmoontlikhede binne die familie van God* (vgl. 1:12; 9:41; 12:40). Diegene wat tot geloof in die Seun van God kom, ontvang die reg om kinders van God genoem te word (1:12 - ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι) en tree die sfeer van Waarheid,⁷¹⁷ Lig⁷¹⁸ en Lewe⁷¹⁹ binne. Dit is natuurlik ook die primêre doel van Johannes se genesingsverhale – dit word aangebied as σημεῖα wat die feit dat Jesus inderdaad die

⁷¹⁷ Oor waarheid vgl. Joh 1:14; 1:17; 3:21; 4:18; 4: 23; 4:24; 5:33; 8:32; 8:40; 8:44; 8:45; 8:46; 9:24; 14:6; 14:17; 15:26; 16:7; 16:13; 17:17; 17:19; 18:37; 18:38; 19:35.

⁷¹⁸ Oor lig vgl. Joh 1:4; 1:5; 1:7; 1:8; 1:9; 3:19; 3:20; 3:21; 5:35; 8:12; 9:5; 11:9; 11:10; 12:35; 12:36; 12:46; 21:4

⁷¹⁹ Oor lewe vgl. Joh 1:4; 3:15; 3:16; 3:36; 4:14; 4:36; 4:50; 4:51; 4:53; 5:24; 5:25; 5:26; 5:29; 5:38; 5:39; 5:40; 6:27; 6:33; 6:35; 6:40; 6:47; 6:48; 6:51; 6:53; 6:54; 6:57; 6:58; 6:63; 6:68; 8:12; 10:10; 10:11; 10:15; 10:17; 10:28; 11:25; 11:26; 12:25; 12:35; 12:50; 13:37; 13:38; 14:6; 14:19; 15:13; 17:2; 17:3; 20:31; 21:22; 21:23



Seun van God is, illustreer, asook dat Hy die volmag van God ontvang het om Lewe te skenk (20:30-31). In die dood en opstanding van Jesus (vgl. 10:17-18) illustreer Jesus dat Hy self die Opstanding en die Lewe is, inderdaad die bron van ware Lewe (1:4; 11:25). In Johannes se genesingshandelinge word 'n belangrike tema met ander woorde geopenbaar: Johannes se Jesus herstel nie net fisiese en sosioreligieuse gebrokenheid nie maar herstel ook gerealiseerde eskatologiese Lewe. In die genesingshandeling van Johannes sentreer die genesingsverhaal om een doel – naamlik, Jesus se outoriteit om Lewe te skenk, en Lewe te herstel, Lewe wat nie slegs die huidige realiteit wysig nie maar ook die toekomstige realiteit waarborg (vgl. 5:24 Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντι με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν). Die genesingsverhale in Johannes het dus die belangrike funksie om die representasie van realiteit wat met die Jesus-gebeure ingetree het te illustreer.

7.5.2. EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:1-42.

7.5.2.1. Makro-Analise

Posisionering van Johannes 4:1-42 in die konteks van die geheel.

Hoewel Johannes 4:1–42 'n onafhanklike eenheid vorm, is dit nogtans nou gekoppel aan die gebeure vervat in hoofstuk 2. Net soos die wonderteken in Kana 'n kontras meebring tussen die water van Joodse reiniging en die wyn van die Koninkryk wat Jesus bring, volgens Beasley-Murray (2002:58), vorm die water by Jakob se put hier 'n kontras met die Lewende water wat Jesus aanbied (vgl. 4:14-15).⁷²⁰ Net soos wat die reiniging van die tempel 'n kontras vorm tussen die ou tempel en die nuwe tempel (Jesus),⁷²¹ word die aanbidding in Jerusalem of Gerisim, so word verklaar, vervang deur aanbidding soos Christus en die Gees wat Hy stuur dit in die nuwe bedeling voorstel. Die vorm van die huidige narratief word dus sterk beïnvloed deur die voorafgaande hoofstukke maar word nou gesien teen 'n nuwe dekor, naamlik die sending na die nie-Jode (Beasley-Murray 2002:58). Hier bo is daar gesien dat Jesus 'n

⁷²⁰ Beasley-Murray (2002:58) is korrek wanneer hy wys op die feit dat Johannes duidelik bewus was van die metafoor van water as teken vir die Tora (die gesegde in *Yalkut Shimoni* 2, 480 is ooglopend toepaslik: “The words of Torah are received [into the heart] till the Torah becomes a flowing spring”).

⁷²¹ Die vraag sou ook wees of “nuwe” en “ou” die regte kategorieë is om te benut?



regeringsamptenaar se seun oor 'n afstand genees en so illustreer dat Hy inderdaad die vermoë het om lewe te gee, aangesien Hy die bron van Lewe is (1:4; 11:24). Daar is in die eksegesi van hierdie verhaal ook geïllustreer dat geloof wat op wondertekens gebaseer is by implikasie vir Johannes tekort skiet (vgl. 20:29 μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες).

Struktuur: Hierdie verhaal kan soos volg gestruktureer word:

- Inleiding (4:1-6).
- Dialoog tussen Jesus en die Samaritaanse vrou (4:7-26).
 - Jesus skenk Lewende water (4:6–18).
 - Die Vader se hart vir ware aanbidding (4:19–26).
- Getuienis van die Samaritaanse vrou (4:27-30)
- Jesus se dialoog met Sy dissipels (4:31-38)
- Gevolge van die interaksie vir die breër gemeenskap (4:39-42).

Agtergrond: Jesus onttrek hom hier van Judea en gaan na Galilea. Die rede vir hierdie skuif moet verstaan word teen die agtergrond van die groeiende animositeit en potensiële konflik tussen die Judeërs en Jesus (Sien Schnackenburg, 1:422). Om hierdie rede verklaar die teks dat Jesus “deur Samaria” moes gaan.⁷²² By Sy aankoms by Jakob se put (5–6) is die toneel natuurlik geskep vir die ontmoeting tussen Jesus en die Samaritaanse vrou (Beasley-Murray 2002:58).⁷²³ Na die interaksie met die vrou bly Jesus nog twee dae in Samaria agter (4:40) voordat Hy na Galilea vertrek om die regeringsamptenaar se seun te genees (4:43-54). Daarna is Hy na Jerusalem toe vir een van die Joodse feeste (5:1) waar Hy die man wat al 38 jaar lank siek was, genees (5:1-9).

⁷²² Daar is 'n interessante toeval in taal tussen v 4 en die verklaring van Josephus: “It was absolutely necessary for those who would go quickly to pass through that country (Samaria), for by that road you may, in three days, go from Galilee to Jerusalem” (*Vita*, 269).

⁷²³ Vir gevarieerde analise en rekonstruksies van tradisies geleë agter die komposisie van die gedeelte sien Bultmann (1971:175); Lindars (1972:174–76); Haenchen (1980:252–256); Becker (1981: 1:165–68); vir 'n bespreking van die historiesiteit van die narratiewe sien Schnackenburg (1982: 1:458–60); Brown (1966: 1:175–76; Cullmann (1976:48, 90); Haenchen, (1980: 248–252).



Die Samaritane: 'n Verhaal van oriëntasie, krisis en disoriëntasie

Volgens Johannes het die Fariseërs gehoor wat Jesus doen en dat hy meer volgelingen as Johannes doop (4:1-2). Jesus het ook geweet dat die Fariseërs van hom gehoor het en verlaat daarom die onveilige Judea terug na Galilea (4:3). Op pad daarheen is Hy deur Samaria en kom die dorp Sigar binne. Dit was naby die veld wat Jakob vir sy seun Josef gegee het (4:5), en Jakob se put (4:6). Omdat hy moeg was van die lang en uitputtende tog het Jesus langs Jakob se put gaan sit. Dit was omtrent twaalfuur die middag (4:6). Sy dissipels was nie by hom nie aangesien hulle kos gaan koop het (4:8). Op daardie oomblik verskyn die Samaritaanse vrou by die put om water te skep en Jesus vra haar vir water om te drink (4:7). Verbaas sê die vrou: πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις. Die diepgewortelde antipatie en aversie tussen die Jode en die Samaritane het ontstaan sedert die oorsprong van die Samaritane se rassevermenging met mense wat die koning van Assirië ingevoer het uit heiden nasies in die plek van die Israeliete waar hulle toe gevestig is in die noordelike ryk, Samaria (vergelyk die gebeure in 2 Konings 17:24-41). Nietemin het die Samaritane hulleself beskou as die ware volk Israel - die erfgename van die beloftes van die God van Israel - en hulle weergawe van die Pentateug al sou dit die oorspronklike een wees en direk van Moses ontvang (Sien Beasley-Murray 2002:60).⁷²⁴

EKSKURSIE: Die spanning tussen die Jode en die Samaritane

Barclay (2000:149) wys tereg op die feit dat die weersin tussen die Jode en die Samaritane 'n stokou verhaal is. Sover terug as 720 v.C. toe die Assiriërs die noordelike koninkryk van Samaria ingeval het, Samaritane ontvoer het en die agtergeblewenes tot onderhorigheid gedwing het (Kyk ook Smith 1999:112). Hulle het gedoen wat oorwinnaars gewoonlik in daardie jare gedoen het – feitlik die hele bevolking na Media weggevoer (vgl. 2 Kon 17:6). Die koning van Assirië het toe mense van ander streke ingevoer – Babel, Kuta, Awwa Hamat en Sefarwajim (2 Kon 17:24) om hul intrek in Samaria te neem. Natuurlik was dit nie moontlik om al die Samaritane weg te voer nie en is van hulle in die noordelike ryk agtergelaat wat ondertrouery met die inkomende uitlanders tot gevolg gehad het *en dít was vir die Israeliet van die suidelike Ryk 'n skande* – die verlies van hul eksklusief-Israëlities-etniese suiwerheid. Die grootste gros Samaritane is na Media weggevoer om nooit weer terug te keer nie en in die proses verbaster hulle met hul nuwe land se mense en dié se gewoontes. Daarom word gereeld na hulle verwys as “the lost ten tribes” en die wat in Samaria agtergebly het en verbaster het, het ook die reg verloor om 'n (suiwer) Israeliet genoem te word. Dit was volgens die indeling van persone en plekke beskou as 'n onvergeeflike misdaad.

In ongeveer 590 v. C (vgl. drie Babiloniese invalle in 593, 586 en 583 v.C. maar veral in 586 v.C.) het soortgelyk met die inwoners van die suidelike Ryk waarvan Jerusalem die hoofstad was, na Babilon weggevoer. Tog, anders as die Samaritane, het hierdie groep onversetlik (en onwrikbaar) aan hulle Joodse identiteit getrou gebly en nie vermeng nie. Dit is hierdie groep wat in die tyd van Esra en Nehemia met vergunning en ondersteuning van die Persiese koninkryk na Jerusalem teruggekeer het om die tempel te herbou. Hier is die tekens reeds duidelik dat die Samaritane met minagting deur die

⁷²⁴Beasley-Murray (2002:60).



terugkerende Jode behandel is – beskou as mense wat hul Joodse wortels (en erfposisie) verloor het en geen reg gehad het om aandeel te hê aan die heropbou van die huis van die Here nie. In 450 v.C. volg 'n dramatiese konflik tussen die Samaritane en die Jode en vererger juis toe die Jood Manasse (kleinseun van die hoëpriester Eljasib) trou met Nikaso (vgl. Josephus in *Ant.* 11 306-312), die dogter van Sanballat, die Goroniet (Nehemia 13:28; Kyk Esra 9:2).⁷²⁵

⁷²⁵Kyk Josephus (*Ant* 11.305-328) in Josephus & Whiston (1996, c1987). “(306) But the elders of Jerusalem being very uneasy that the brother of Jaddua the high priest, though married to a foreigner, should be a partner with him in the high priesthood quarrelled with him; (307) for they esteemed this man’s marriage a step to such as should be desirous of transgressing about the marriage of [strange] wives, and that this would be the beginning of a mutual society with foreigners, (308) although the offense of some about marriages, and their having married wives that were not of their own country, had been an occasion of their former captivity, and of the miseries they then underwent; so they commanded Manasseh to divorce his wife, or not to approach the altar, (309) the high priest himself joining with the people in their indignation against his brother, and driving him away from the altar. Whereupon Manasseh came to his father-in-law, Sanballat, and told him, that although he loved his daughter Nikaso, yet was he not willing to be deprived of his sacerdotal dignity on her account, which was the principal dignity in their nation, and always continued in the same family. (310) And then Sanballat promised him not only to preserve to him the honor of his priesthood, but to procure for him the power and dignity of a high priest, and would make him governor of all the places he himself now ruled, if he would keep his daughter for his wife. He also told him further, that he would build him a temple like that at Jerusalem upon Mount Gerizzim, which is the highest of all the mountains that are in Samaria; (311) and he promised that he would do this with the approbation of Darius the king. Manasseh was elevated with these promises, and staid with Sanballat upon a supposal that he should gain a high priesthood, as bestowed on him by Darius, for it happened Sanballat was then in years. (312) But there was now a great disturbance among the people of Jerusalem, because many of those priests and Levites were entangled in such matches; for they all revolted to Manasseh, and Sanballat afforded them money, and divided among them land for tillage, and habitations also; and all this in order every way to gratify his son-in-law.

3. (313) About this time it was that Darius heard how Alexander had passed over the Hellespont, and had beaten his lieutenants in the battle at Granicum, and was proceeding farther; whereupon he gathered together an army of horse and foot, and determined that he would meet the Macedonians before they should assault and conquer all Asia. (314) So he passed over the river Euphrates and came over Taurus, the Cilician mountain; and at Issus of Cilicia he wanted for the enemy, as ready there to give him battle. (315) Upon which Sanballat was glad that Darius was come down; and told Manasseh that he would suddenly perform his promises to him and this as soon as ever Darius should come back, after he had beaten his enemies; for not he only, but all those that were in Asia also, were persuaded that the Macedonians would not so much as come to battle with the Persians, on account of their multitude; (316) but the event proved otherwise than they expected, for the king joined battle with the Macedonians, and was beaten, and lost a great part of his army. His mother also, and his wife and children, were taken captives, and he fled into Persia. (317) So Alexander came into Syria, and took Damascus, and when he had obtained Sidon, he besieged Tyre, when he sent an epistle to the Jewish high priest, to send him some auxiliaries, and to supply his army with provisions; and that what presents he formerly sent to Darius he would now send to him, and choose the friendship of the Macedonians, and that he should never repent of so doing; (318) but the high priest answered the messengers, that he had given his oath to Darius not to bear arms against him and he said that he would not transgress this while Darius was in the land of the living. Upon hearing this answer, Alexander was very angry; (319) and though he determined not to leave Tyre, which was just ready to be taken, yet, as soon as he had taken it, he threatened that he would make an expedition against the Jewish high priest, and through him teach all men to whom they must keep their oaths. (320) So when he had, with a good deal of pains during the siege, taken Tyre, and had settled its affairs, he came to the city of Gaza, and besieged both the city and him that was governor of the garrison, whose name was Babemeses.

4. (321) But Sanballat thought he had now gotten a proper opportunity to make his attempt, so he renounced Darius, and taking with him seven thousand of his own subjects, he came to Alexander; and finding him beginning the siege of Tyre, he said to him, that he delivered up to him these men who came out of places under his dominion, and did gladly accept of him for their lord instead of Darius. (322) So when Alexander had received him kindly, Sanballat thereupon took courage, and spake to him about his present affair. He told him, that he had a son-in-law, Manasseh, who was brother to the high



Die gebeure het tot gevolg dat 'n mededingende tempel onder aanvoering van Sanballat en sy skoonseun op die berg Gerisim in die hartjie van Samaria opgerig is. In latere jare (vgl. 129 v.C.), gedurende die Makkabeër dinastie, het Johannes Hirkanus, die Judese generaal en leier, 'n aanval teen Samaria geloods en hierdie tempel vernietig. Die haat tussen Samaritaan en Judeër het hierna intensiveer. Dit is daarom nie verbasend dat sommige geskrifte die Here se woorde weergee as synde: “With two nations is my soul vexed, and the third is no nation; they that sit upon the mountain of Samaria, and the Philistines, and that foolish people that dwell in Sichem” (vgl. *Ecclesiasticus* 50:25, 26). Tydens Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou, het die Judese/Samaritaanse bitterheid reeds meer as 400 jaar geduur. Daarom is die Samaritaanse vrou se verbasing te begrype toe Jesus, ongetwyfeld 'n Judeër, met haar kommunikeer. Volgens Porter en Evans (2000:*ad loc*): “Jews regarded the Samaritans with contempt, considering them complete fools” (vgl. *Sir* 50:25–26; *T. Levi* 7:2) “and idolaters” (vgl. *Gen. Rab.* 81:3 [on *Gen* 35:4]), “who were easily murdered with divine approval” (vgl. *Jubilees* 30:5–6, 23). Selfs in latere Rabbiniese literatuur blyk dit duidelik hoedat die Samaritane beskou is as apostaat, totaal onrein en voorbeskik vir Gehenna.⁷²⁶

Die feit dat die Samaritane eens vantevore gelokaliseer was in 'n ideale posisie vir lewensmoontlikhede binne die Joodse simboliese universum (oriëntasie posisie) het dit nie hul huidige posisionering teen die tyd van Jesus gewaarborg nie (vgl. Barrett 1955:194), omdat hulle beskou is as ritueel onrein (Brown 1966:170). Barrett (1955:194) wys tereg op die feit dat vanuit die Joodse reinheidswette, “the daughters of the Samaritans are menstruants from their cradle (*Niddah* 4.1).” Derhalwe is alle Samaritaanse vroue as onrein beskou en die gereedskap wat deur sulke vroue hanteer word ook onrein. Indien Jesus uit so 'n gehanteerde kruik drink, word hy dus onrein (*Kelim passim*). Volgens die konsentriese Israelitiese indeling van persone en plekke was Samaritane fundamenteel uit plek, verwerp uit die uitverkore volk van God

priest Jaddua; and that there were many others of his own nation now with him, that were desirous to have a temple in the places subject to him; (323) that it would be for the king's advantage to have the strength of the Jews divided into two parts, lest when the nation is of one mind and united, upon any attempt for innovation, it prove troublesome to kings, as it had formerly proved to the kings of Assyria. (324) Whereupon Alexander gave Sanballat leave so to do; who used the utmost diligence, and built the temple, and made Manasseh the priest, and deemed it a great reward that his daughter's children should have that dignity; (325) but when the seven months of the siege of Tyre were over, and the two months of the siege of Gaza, Sanballat died. Now Alexander, when he had taken Gaza, made haste to go up to Jerusalem; (326) and Jaddua the high priest, when he heard that, was in an agony, and under terror, as not knowing how he should meet the Macedonians, since the king was displeased at his foregoing disobedience. He therefore ordained that the people should make supplications, and should join with him in offering sacrifices to God, whom he besought to protect that nation, and to deliver them from the perils that were coming upon them; (327) whereupon God warned him in a dream, which came upon him after he had offered sacrifice, that he should take courage, and adorn the city, and open the gates; that the rest appear in white garments, but that he and the priests should meet the king in the habits proper to their order, without the dread of any ill consequences, which the providence of God would prevent. (328) Upon which, when he rose from his sleep, he greatly rejoiced; and declared to all the warning he had received from God according to which dream he acted entirely, and so waited for the coming of the king.”

⁷²⁶Porter & Evans (2000: ad loc).



(Neyrey 1990:54-55 en 1991:275-276).⁷²⁷ Die krisis het sy ontstaan in ongeveer 720 v.C. en het oor die eeue intensiveer.

Dit sou interessant wees om hierdie narratief te aanskou deur die oog van 'n antieke tempel georiënteerde Jood: Asof dit nie genoeg is dat Jesus met 'n *onrein Samaritaan praat* nie en *drink* uit 'n skeping wat deur 'n onrein Samaritaan hanteer is nie (vgl. Barrett 1955:194), praat Jesus boonop met 'n onrein, *owerspelige*, Samaritaanse vrou (vgl. *m. Aboth* 1.5).⁷²⁸ Volgens Keener (1993: *ad loc*) sou die Samaritane in die algemeen ook hierdie vrou veroordeel het “which would have resulted in ostracism from the Samaritan religious community - which would have been nearly coextensive with the whole Samaritan community.”

Krisis en disoriëntasie.

Die krisis en disoriëntasie situasie in hierdie narratief lê myns insiens op minstens twee vlakke: Die (1) persoonlike krisis en disoriëntasie situasie rondom die onrein Samaritaanse vrou skep die moontlikheid om ook die (2) groter gemeenskapskrisis van marginalisering, verlies aan lewensmoontlikhede, ensovoorts, van die Samaritane as sosioreligieuse groep aan te spreek. Dit skep ook die geleentheid vir hierdie narratief om te dien as teken (σημεία) om die groter waarhede in Johannes se teologie te kommunikeer deur sy tipiese gebruik van alledaagse situasies om goddelike waarhede te illustreer. Deur hierdie narratief te benut, kon Johannes bykans geen erger sosioreligieuse scenario kies om die wyse waarop Jesus lewe skenk, te illustreer nie! Dit wil voorkom of Johannes dikwels geïntensiveerde scenario's benut as illustrasie vir die openbaring van lewe in en deur Jesus: In Johannes 4:43-54 is die regeringsamptenaar se seun bykans dood; in Johannes 5:1-9 tref ons die man aan wat al vir 38 jaar siek is (vgl. sosiale marginalisering); in Johannes 9:1 skets Johannes die man wat van geboorte af blind is; en in Johannes 11 verloor Lasarus sy lewe geheel en

⁷²⁷ Vergelyk die bespreking oor Joodse kaarte van plekke, persone en tye hier bo en in addendum hier onder.

⁷²⁸ Volgens Malina en Rohrbaugh (1998:100) is die vrou se reputasie en eer onherstelbaar. Kyk na Wengst en sy interpretasie van die feit dat die vrou owerspelig is. Is dit werklik, 'n teken van immoraliteit? Is sy nie dalk die slagoffer van misbruik deur mans nie? Dit dui nogtans daarop dat sy nie in die gemeenskap geïntegreer is nie – dat sy nie in die ideale posisie of oriëntasie verkeer as Samaritaanse vrou nie maar ook nie deur die oë van Samaritane in die algemeen nie.



al (Sien Brown 1966:175-176). Johannes se genesingshandelinge as tekens (σημεῖα) word dus veral teen 'n *hiperboliese agtergrond* geskets om op hierdie wyse sy vermoë om kwalitatiewe lewe te skenk en restourasie te bewerkstellig te illustreer, te aksentueer en in die proses duidelik te kontrasteer met dood, gebrokenheid en die verlies van lewensmoontlikhede (vgl. 10:10).

Jesus as transformasie agent bied die geskenk van Lewe aan (4:7-18).

Jesus inisieer die interaksie en breek die grense van skeiding.

Hierbo is aangevoer dat die Samaritane, deur die oë van die Judeërs, in 'n gemarginaliseerde sosioreligieuse posisie verkeer en by implikasie afgesny is van die hart van die tempel en daarmee saam ook die teenwoordigheid van God. Volgens die Judeërs het die Samaritane geen aandeel aan God se uitverkore volk en Sy reddende lig en lewe nie. In *Ecclesiasticus 50:25, 26* word daar verklaar dat God sê: “With two nations is my soul vexed, and the third is no nation; they that sit upon the mountain of Samaria, and the Philistines, and that foolish people that dwell in Sichem”. Hulle het hulle ‘lewe’ verloor en sodoende is hulle beskou as 'n verdoemde nasie. Dit beteken dat hier 'n krisis situasie afspeel, gevolglik, 'n staat van disoriëntasie relatief tot die reinheids-kartografie van die Jode, kategorieë nou verwant aan sosiaal-religieuse “dood”. In hierdie krisis en disoriëntasie situasie, tree Jesus weer as transformasie agent in, reg in die middel, tussen die Jode en die gemarginaliseerde Samaritane en breek die hindernisse wat skeiding tussen hulle bring.⁷²⁹

Dit is duidelik dat sekere dinamiese interaksie plaasgevind het: Jesus het die interaksie met die onrein Samaritaanse vrou geïnisieer (4:7), by die put,⁷³⁰ deur aan haar water te vra om te drink (Barrett 1955:195). Soos reeds gemeld, deur water van

⁷²⁹Volgens Barclay (2000: ad loc) was daar nog 'n ander wyse waarop Jesus die grense van skeiding afbreek het deur sy Joodse reputasie op die spel te plaas: “The Samaritan was a woman. The strict Rabbis forbade a Rabbi to greet a woman in public. A Rabbi might not even speak to his own wife or daughter or sister in public. There were even Pharisees who were called ‘the bruised and bleeding Pharisees’ because they shut their eyes when they saw a woman on the street and so walked into walls and houses! For a Rabbi to be seen speaking to a woman in public was the end of his reputation—and yet Jesus spoke to this woman. Not only was she a woman; she was also a woman of notorious character. No decent man, let alone a Rabbi, would have been seen in her company, or even exchanging a word with her—and yet Jesus spoke to her.”

⁷³⁰Smith (1999:111) wys op die feit dat die tema van ontmoeting tussen mans en vroue by putte diep gewortel is in die Skrif (vgl. Gen 24; 1 Sam 9:11; 1 Kon 17:10).



die Samaritaanse vrou te vra, beweeg Jesus sosioreligieus gesproke, verby die *status quo* van die dag (vgl. Malina & Rohrbaugh 1998:98-99). Die spesifieke aard van die sosiale interaksie deur Jesus geïnisieer, het ten doel om 'n simboliese brug te skep om sodoende 'n betekenisvolle relasie met die Samaritaanse vrou op sosiale vlak te bewerkstellig. Jesus skep dus die moontlikheid vir oop kommunikasie tussen homself en die vrou – die moontlikheid om woorde en gedagtes te wissel.⁷³¹

Juis op hierdie punt deel Jesus Sy ware realiteit met die Samaritaanse vrou en bied haar die geskenk (τὴν δωρεάν) van Lewende water (4:10 - ὕδωρ ζῶν; vgl. ook 6:35 ἄρτος τῆς ζωῆς; Kyk Joh 7:37-39).⁷³² Laasgenoemde is natuurlik iets wat slegs God kan doen (4:10, 14). Die lewende water⁷³³ wat Jesus skenk, skep natuurlik ook lewensmoontlikhede in God se nuwe familie (Barrett 1955:195; Smith 1999:113; Kyk Jer 2:13; [ὅτι δύο πονηρὰ ἐποίησεν ὁ λαός μου, ἐμὲ ἐγκατέλιπον, πηγὴν ὕδατος ζωῆς, καὶ ὄρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἳ οὐ δυνήσονται ὕδωρ συνέχειν]; Sag 14:8 [καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν ἐξ Ἱερουσαλημ];

⁷³¹Malina and Rohrbaugh (1998:99) gaan so ver om te sê dat die vrou interpersoonlik deel word van Jesus se in-groep as gevolg van die feit dat die “publieke spasio” transformeer na “privaat spasio” toe hulle die gereedskap deel. Hierdie is natuurlik 'n ernstige daad van verontreiniging gemeet aan Farisese standaarde.

⁷³²Brown (1966:178) vereng die vertolking tot twee moontlikhede binne bestek van die Johannese teologie: Lewende water verwys na: a) Jesus se openbaring aan die mensdom; of b) die Gees Jesus skenk aan mens. Volgens Beasley Murray (1987: ad loc): “The ‘gift of God’ denotes the salvation of God in an inclusive sense. The ‘living water’ from Jesus is here virtually equated with it. ‘Living water’ is a common expression for flowing or spring water, distinct from still water, as of a cistern or well, and so for fresh water as compared with brackish. The woman’s understanding in the setting by the well is perfectly comprehensible. The absolute necessity of water for life caused it to become a wide-ranging symbol in religious thought. In the Old Testament, it is applied to God, ‘the fountain of living waters’ (Jer 2:13; 17:13); in Judaism to the Law (‘As water is life for the world, so are the words of the Torah life for the world,’ SD 11, 22, 48 [84a]), to wisdom (e.g. Sir 24:21, 24–27), to the Holy Spirit (‘As water is given to dry land and is led over arid land, so will I give my Holy Spirit to your sons and my blessings to your children’s children,’ Tg. Isa. 44:3), and even (by Philo) to the Logos, which is said to flow like a stream from Wisdom (*De somn.* 2.242; for further illustrations see Str-B 2:433–36). In view of the contemporary Jewish emphasis on the Torah as life for the world, it is tempting to view the ‘living water’ in our passage as relating primarily to the revelation brought by the Revealer, or the gift bestowed by the revelation (see Bultmann, 181–87). But what, then, is the gift? We cannot forget the related symbol of bread, to be expounded in chap. 6: Jesus *is* the living bread that came down from heaven, and yet he also *gives* the bread (6:51); in 6:35 the two symbols of bread and water are brought together. Apparently we are intended similarly to interpret Jesus as both the living water and he who *gives* water of life to believers. But again we note that in 7:37–38 Jesus is the source of living waters, and he invites the thirsty to come to him and drink: to this the Evangelist adds the comment, ‘This he said of the Spirit, which those who believe in him should receive’ (7:39). It is evident that ‘living water’ has a variety of nuances that must be taken into account; chiefly it appears to denote *the life mediated by the Spirit sent from the (crucified and exalted) Revealer-Redeemer.*”

⁷³³ Die term "lewende water" is 'n metafoer nie algemeen gebruik in Rabbiniese geskrifte nie (Barrett 1995:195), hoewel die metafoer water algemeen gebruik word. Die Metafoer “water” in Johannes verwys op voortreflike wyse na die Heilige Gees, wat lewe gee (vgl. 6:63).



Eseg 47:9 [᾽καὶ ἔσται πᾶσα ψυχὴ τῶν ζώων τῶν ἐκζέοντων ἐπὶ πάντα , ἔφ ᾽ ἂν ἐπέλθῃ ἐκεῖ ὁ ποταμὸς , ζήσεται , καὶ ἔσται ἐκεῖ ἰχθὺς πολὺς σφόδρα , ὅτι ἦκει ἐκεῖ τὸ ὕδωρ τοῦτο , καὶ ὑγιᾶσει καὶ ζήσεται , πᾶν , ἔφ ὁ ἂν ἐπέλθῃ ὁ ποταμὸς ἐκεῖ , ζήσεται.]; Kyk Joh 7:37-39).

Die Spirituele Blindheid van die Samaritaanse vrou

Die Samaritaanse vrou toon *algehele gebrek aan begrip* (Barrett 1955:196) – sy interpreteer Jesus se woorde op 'n nie-spirituele wyse (Smith 1999:114) en hoor die woorde van Jesus deur ore van ongeloof.⁷³⁴ Op hierdie stadium is sy spiritueel blind en kan nog nie die Koninkryk van God sien nie (vgl. 3:3 - ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; Kyk 9:41; 12:40). Sy is nie net blind nie maar ook herken sy nie die stem van die Goeie Herder nie (vgl. 10:5; 14:17) en daarom herken sy ook nie die Vader nie (vgl. 7:28; 8:19; 14:17; 16:3). In Johannes 3:6 sê Jesus: "τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν." Met ander woorde, as iemand nie deur die Gees gebore word nie, hoor en sien so 'n persoon Jesus se woorde met oë en ore van ongeloof, en is nie in staat om die koninkryk van God te sien nie (3:3 - ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

Ironies genoeg, vra die vrou die mees fundamentele vraag (Smith 1999:114), sonder besef daarvan (Borchert 2001:204; vgl. Macdonald 1964): 1) πόθεν⁷³⁵ οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν; (4:11), - *waar is die bron* (1:46; 7:4-42, 52) van *lewende water* te vind? Met ander woorde: waar word God gevind? en, 2) op watter wyse is Jesus belangriker as die tradisie? (4:12).⁷³⁶

⁷³⁴ In Evangelie volgens Johannes se *heiligmakende geloof* (πιστεύω en sy 98 verskynings), is die gevolg daarvan nie net die aanvaarding van Jesus as die Seun van God nie, maar ook eksistensialistiese aktivering en bepaling van 'n mens se dade (Van der Watt 2005:121).

⁷³⁵ Die woord πόθεν (waarvandaan?) is een van die sleutelwoorde in Johannes – word ongeveer 13 keer gebruik in hierdie evangelie. Volgens Johannes weet meeste mense nie 'waarvandaan' Jesus kom nie (bv. 7:27 en 8:14; Sien ook 6:41–42). Soortgelyk het die vrou ook nie geweet of verstaan 'waarvandaan' Jesus hierdie lewende water kry nie (4:11). Dit wil voorkom dat by die kern van die menslike misverstand oor Jesus, die vraag geleë is in die herkenning van Sy oorsprong (Sien Borchert 2001:204).

⁷³⁶ In Johannes word Jesus die nuwe sentrum. Hy vervang of is groter as meeste kultiese of historiese simbole in Israel se geloof. Sien Johannes 6 waar Jesus beweer Hy is die 'Brood van die hemel', analogies en selfs groter as dit wat eens deur Moses gegee is. Om die brood te eet wat Jesus is, is om te glo in Hom en gemeenskap met Hom te hê. Op dieselfde wyse is om water te drink dus om te glo. Dit



Jesus reageer op hierdie vraag deur te sê: πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν.¹⁴ ὁ δ' ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (4:13-14). Wat Jesus met ander woorde hier sê is dat Hy die nuwe bron van ware lewe is – van lewende water.⁷³⁷ Vir die tweede keer vertolk die vrou Jesus se woorde op 'n nie-spirituele wyse en toon haar tekort aan begrip. Op hierdie punt van die sosiale dinamiek in die gesprek sou die vraag kon wees of Jesus sou opstaan en die vrou verlaat in haar ongeloof, of, sou Hy haar spirituele blindheid “genees” deur Sy Goddelike oorsprong aan haar te openbaar deur 'n “wonderteken” (σημεῖα) te verrig tydens 'n transformatiewe interaksie?

Jesus open die Samaritaanse vrou se oë deur openbaring

Skielik transponeer die vlak van die huidige dinamiek van die sosiale interaksie na die volgende vlak van abstraksie – die vlak van openbaring.⁷³⁸ Jesus spreek ontsluitende woorde wat tot haar siel deurdring, in 4:16 - ὕπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἔλθε ἐνθάδε. Jesus openbaar aan die Samaritaanse vrou dat Hy bonatuurlike kennis van haar intiemste persoonlike lewe het, Hy weet van haar baie mans (4:17-18 - καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω.¹⁸ πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας). Die dinamika van hierdie transformatiewe interaksie herinner myns insiens aan die dinamiek van die genesingshandeling waar Jesus telkens sy bo-aardse identiteit bekendmaak (See Morris 1975:283).⁷³⁹ Dit is opvallend dat die Samaritaanse vrou juis hierdie openbaringskennis ervaar as teken (vgl. 4:29-30

is hiermee duidelik dat Johannes die welbekende tradisies van die Heilige Skrif gebruik in sy argument dat Jesus die ware voleinding van alle verwagtings is. Lightfoot (1956:134) is dus korrek wanneer hy opmerk dat: “St. John’s purpose in each case is no doubt to emphasize the measureless superiority of the new order to anyone or anything representative of the old order.”

⁷³⁷ In Jesaja 55:1-5 reeds word belowe dat die wat dors is (סָבֵב) en die wat honger is, die geskenk van ‘water en brood’ sou ontvang, en dat buitestaanders deel van die kudde (kerk) word (Jes 55:1-5). Later in die wysheidsgeskrifte is hierdie tema opgevang as simbool vir drang na God se wysheidsleer (Sir 24:21; 1 Enoch 48:1). In Johannes se narratiewe, nietemin, word gesien hoedat Jesus lewe bied aan die wat dors het - aan verwerpte basters van die Joodse gemeenskap. Hierdie het uiteindelik een van die vroegste belydenisse in die Evangelie van Johannes tot gevolg (vgl. 4:42).

⁷³⁸ Volgens Barrett (1955:196) bly die vrou verkeerd verstaan, dan inisier Jesus die proses en neem 'n vars benadering.

⁷³⁹ Die dinamiek van die huidige sosiale interaksie dui op dinamiek wat inherent is tot die genesings narratiewe wat ondersoek is.



[δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; 30 ἐξήλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν]; 4:39) – 'n teken dat Jesus nie maar net nóg 'n man is nie maar die langverwagte profeet, die Christus (4:29 - ὁ χριστός) (*Taheb*-vgl. Deut 18:15-18), 'n profeet van God gestuur (vgl. 4:19 - θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ; vgl. 4:39).⁷⁴⁰ Volgens Beasley Murray (2002: *ad loc*) is hierdie inderdaad 'n getroue weergawe van die Samaritane se messiaanse verwagting, wat nie die profetiese boeke nie maar deur die Pentateug, merkbaar in Deuteronomium 18:15–18, gedefinieer word (Sien ook Brown 1966:171). Hulle het geglo dat die *Taheb*, soos 'n ander Moses, ware geloof in God sou herstel (restoueer), die 'waarheid' sou openbaar en ware aanbidding van God sou herstel (Sien MacDonald [1964:362-365]).⁷⁴¹ Volgens Carson (1994: *ad loc*) was Jesus bereid om deur die Samaritane beskryf te word as 'n profeet op grond van hulle unieke Messiaanse verwagting.⁷⁴²

⁷⁴⁰ Westcott (1881:71) wys tereg op die feit dat die woord θεωρῶ oorweging (oorpeinsing) en progressiewe visie kenmerk wat nie verstaan moet word as onmiddellike persepsie nie. Wengst (2000:172) postuleer: „Mit dieser Erkenntnis weiss sie schon viel mehr über Jesus als am Anfang der Begabung, Aber sie weiss noch nicht genug“. Thyen (1005:268) aan die ander kant argumenteer: “Auch wenn Wilckens den ‚Propheten wie Mose‘ von Deut 18:15-18 wohl zu Unrecht mit dem Taheb identifiziert und dieses als „die Zentralgestalt der samaritanischen Messiaerwartung“ bestimmt, macht er doch zu Recht darauf aufmerksam, dass Jesus sich mit seinem ἐγώ εἰμι nicht direkt mit dem von der Frau erwarteten Messias identifiziert.“ Barrett (1955:197) meen weer dat die Samaritaanse vrou hier bloot glo dat Jesus 'n profeet soos in 1:21 is, dus verkeerd verstaan wie Jesus is, en daarom nie werklik glo nie, op grond daarvan dat die Samaritane nie die gesag van die profete aanvaar nie. Elders, in sy kommentaar oor 4:39, stel Barrett (1955:204) dit so: “To bear witness (see 1.7) is the task of a disciple. The woman joins with John the Baptist as witness, and in fact precedes the apostles.” Dit is met ander woorde duidelik dat die Samaritaanse vrou se getuienis uiteindelik ander mense lei tot geloof. Haar woorde en haar getuienis lei vervolgens tot positiewe geloof in Jesus en in die uiteindelijke erkenning van Sy ware identiteit (4:42). Volgens Hindson et al (1997: *ad loc*) sien die Samaritaanse vrou eers 'n Jood, dan 'n profeet, en uiteindelik die Messias (Sien Wengst 2000:172). Haar geloof presenteer progressiewe grade van ontwikkeling. Die vraag is of hierdie geloof Johannese geloof is wat lei tot lewe? Eers het die vrou Jesus nie herken nie. Spiritueel gesproke was sy nog blind en kon Jesus nie sien nie, sy kon selfs nie die spirituele belangrikheid van Sy woorde herken nie en dat dié woorde lei tot lewe (4:10-15). Lesers van Johannes weet reeds dat geloof in Jesus slegs kan geskied wanneer 'n mens se spirituele oë geopen word deur die Gees (3:3) en weer gebore word (1:13). Diegene wat waarlik glo, word dan kinders van God (1:12) aangesien hulle spiritueel weergebore is (1:13) en genees van hulle voormalige blindheid (vgl. 9:41). In die onmiddellike konteks offer Jesus vir haar lewende water (4:10). Dít is die grootste dors in hierdie verhaal. Die oomblik toe hierdie vrou herken wie Jesus werklik is (4:25-29), word sy weergebore en ontvang sy lewende water deur genees te word van haar spirituele blindheid en spirituele restourasie tot lewe wat duur tot in alle ewigheid.

⁷⁴¹Keener (1993: *ad loc*) argumenteer dat die gereelde betiteling “Profeet” vir Jesus in Johannes haar ontoereikende geloof illustreer (vgl. 4:44; 6:14; 7:40; 9:17). Hy merk voorts op dat die Samaritane gewag het op, nie sommer enige profeet nie, maar inderdaad op die grootste profeet van alle tye, een soos Moses (Deut 18:15–18; verwys ook na Joh. 4:25). Maar volgens Johannes blyk dit ontoereikende geloof te wees.

⁷⁴²Sien Thyen (2005:256) wat redeneer: „Denn mit der Qualifikation Jesus als ‚Prophet‘ zeigt die Samaritanerin, dass sie auf dem Wege ist zu begreifen..., und mit der prophetischen *Sendung* Jesu erkennt sie, wie ihre folgende Frage zeigt, zugleich seine religiöse Kompetenz und Gottesnähe an...“ Thyen gaan voort en beweer dat die Samaritane die profete boeke verwerp het. Die enigste profeet wat



Morris (1975:266) stem saam en verklaar: “For her to speak of Jesus as a prophet was thus to move into the area of messianic speculation.”

Wat Jesus met ander woorde hier doen is dat hy die vrou se spirituele oë verlig, hy maak haar gees (wese) ontvanklik (vgl. 3:3). Skielik kon sy iets nuut beleef, iets onverwags, dermate dat sy later die koms van die *Messias* verbind met hierdie transformerende interaksie (openbaring) wat sy met *Jesus* ervaar het (4:25 - οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα). Hierop kon Jesus onmiddellik reageer:⁷⁴³ ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (4:26).⁷⁴⁴ Jesus openbaar dus homself (vgl. ἐγώ εἰμι in 4:26) aan haar binne die relatiewe grense wat die gesprek geskep het, maar ook tot so 'n mate dat dit moontlikhede open om Jesus assosiatief gesproke direk in verband te bring met die koms van die beloofde Messias.

Die Samaritaanse vrou word 'n getroue getuie.

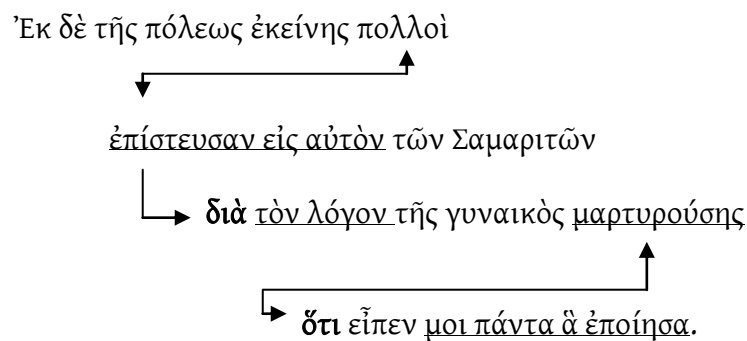
In die volgende bedryf stel die verteller die dissipels voor (4:27), byna soos 'n onderbreking in 'n gesprek (Smith 1999:1118), en die vrou verlaat die toneel op pad

hulle erken het was die een wat sou terugkeer (Deut 18:15-18). Volgens Thyen was Jesus, in haar oordeel, eenvoudig maar net 'n Judese profeet (Thyen 2005:256). Om die volgende redes kan Thyen se interpretasie nie onderskryf word nie: *Deur te sê dat “*Wanneer* Hy kom, sal Hy alles aan ons bekend maak” (vgl. 4:25), die vrou se woorde ingegrawe lê in die Samaritane se Messias verwagting. In 4:16 is Jesus self-openbarend deur te verklaar dat Hy inderdaad die verwagte Messias is, daarna bevestig Hy aan haar Sy bo-natuurlike kennis oor haar lewe. Haar getuïenis word later dáárdie ervaring. Sekere waarhede omtrent haar lewe wat Hy uitwys, oortuig haar dat Hy nie slegs 'n gewone man is nie, meer nog, dat Hy in verband gebring kon word met die Messias wat die Samaritane al so lank verwag het. Hierna los die vrou haar waterkruik net daar en haas haar na die ander Samaritane om haar boodskap met hulle te deel. In haar getuïenis tot hulle meld sy dat hierdie Man aan haar waarhede oor haar lewe uitgewys het en maak die konneksie dat Hy (dalk) die verwagte Messias is – die Christus. Later kom baie Samaritane tot geloof op grond van haar getuïenis. Hulle glo in Jesus nie oor haar “ongeloof” (haar vraag of Hy dalk die Messias is nie) maar op grond van haar geloofwaardige bekering wat verband hou met opregte geloof. *In die Evangelie van Johannes kan 'n persoon slegs glo as hy weergebore word (3:3) en daarmee ontvang hy of sy ook die reg om 'n kind van God genoem te word (1:12-ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι).

⁷⁴³Hier vind ons die eerste ἐγώ εἰμι self openbarend in die Evangelie van Johannes gespreek deur die lippe van Jesus self (Sien Smith 1999:118).

⁷⁴⁴Volgens Van der Watt (1999: ad loc) is dit ironies dat die vrou sê dat wanneer die Messias kom, hy alles bekend sal maak. Sou Jesus werklik die Messias wees, het sy so pas die antwoord en openbaring van waarheid ontvang. En dan bevestig Jesus in Sy eie woorde dat Hy wel die Messias is (4:26), die geskenk van God (4:10). Nou bring Jesus haar tot by die kentering (hervormingspunt) – sy moet 'n lewensverandering keuse maak, of nie. In die daaropvolgende verse blyk dit duidelik dat die vrou die regte keuse gemaak het tot so 'n mate dat sy die eerste getuïenis tot die Samaritane word. In hierdie narratief blyk dit dat die Samaritane nie net aangeraak is deur die sigbare wonderwerke en –tekens nie (vgl. 2:23 ; 7:31; 10:42; 11:45; 12:42), maar oor die lewensveranderende getuïenis van die Samaritaanse vrou van dít wat Jesus haar meegedeel het..

na die dorpie toe (4:28) waar sy getuig van haar ervaring (vgl. 4:29 - μήτι οὐτός ἐστιν ὁ χριστός; , 4:39-μαρτυρούσης), by name die transformatiewe interaksie (4:28,39) wat sy beleef het.⁷⁴⁵ Die gevolg van hierdie getuienis (vgl. 4:39-μαρτυρούσης) dien nie net as ‘wonderteken’ vir die Samaritaanse vrou nie, maar word 'n persoonlike getuienis wat uiteindelik ander oortuig van Jesus se ware identiteit (vgl. 4:39; sien Culpepper 1983:91; Edwards 2004:60; Morris 1975:283):⁷⁴⁶ Die Samaritaanse vrou herken eers 'n Jood, toe eien sy Hom as 'n profeet en uiteindelik onweerlegbaar as die Messias (Hindson et al 1997: *ad loc*; Wengst 2000:172).⁷⁴⁷ In hierdie narratief kulmineer die progressiewe grade van ontwikkeling tot 'n ware Johannese getuienis, getuienis van Jesus se ware identiteit. Wengst (2000:184) is dus korrek wanneer hy veronderstel: “Das Zeugnis der Frau weckt also Glauben, und es entsteht Gemeinde als neue Sozialität.“ Dit word bevestig in 4:39 :



Dit is duidelik dat die Samaritane tot geloof in Jesus kom (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν),⁷⁴⁸ op grond van (διὰ) die vrou se getuienis (τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης),⁷⁴⁹ gekwalifiseer as die getuienis oor die transformasie interaksie wat

⁷⁴⁵ Volgens Jamieson et al (1997: *ad loc*) “The living water was already beginning to spring up within her.”

⁷⁴⁶ Keener (1993: *ad loc*) is reg wanneer hy beweer dat die vrou se getuienis inderdaad herinner aan die wyse waarop Filippus getuig het (1:46). Culpepper (1983:91) beaam dat die vrou tot geloof gekom het: “The Samaritan woman hails him as the Christ, and many in her village say he is the ‘savior of the world’ (4:29, 39-42).”

⁷⁴⁷ Dit onderstreep dus, volgens Hindson & Kroll (1997: 2086), dat daar definitiewe ontwikkeling in haar geloof is, dermate dat sy uiteindelik 'n ware “gelowige” in die Johannese sin van die woord word.

⁷⁴⁸ Bernard (1953:160) redeneer dat πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν 'n gunsteling van Johannes is, en kom nie minder as ses keer voor in die Evangelie volgens Johannes (vgl. Joh 2:23; 7:31; 8:30; 10:42; 11:45; 12:42). Hy postuleer dat “The aorist seems to indicate a definite, but not necessarily lasting, movement of faith evoked by special words or deeds of Jesus.”

⁷⁴⁹ Dienooreenkomstig meen Robertson (1997: *ad loc*) die Samaritaanse vrou is alreeds self oortuig (vers 26v.), maar stel die vraag huiwerig om opposisie te voorkom. Derhalwe vermy sy die gebruik van οὐκ en in plaas daarvan gebruik sy μητι. Deur dit te doen prikkel sy die Samaritane se nuuskierigheid.



sy ervaar het toe Jesus die waarheid in haar lewe geopenbaar het (See Culpepper 1993:91; Wengst 2000:184), iets wat die *Taheb* sou kon doen het (See Macdonald 1964).⁷⁵⁰ Volgens Barclay (2000:172) is die interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou 'n goeie voorbeeld van Jesus se reddings-krag. Hy argumenteer dat die dorp waar sy gewoon het sonder twyfel haar sou etiketteer synde 'n vrou verby die grense van hervorming te wees; tog red en herstel Jesus haar; en stel hy haar in staat om los te breek van haar verlede, uit die ou patroon van lewe, en in die proses skep Jesus nuwe sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede vir die vrou. Natuurlik is daar dan geen beter titel om Jesus mee te beskryf nie, anders as ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (vgl. 4:42).

Die geloof van hierdie vrou herinner aan reddende geloof. In Johannes, soos reeds genoem, behels reddende geloof (πιστεύω en sy 98 verskynings) nie net die aanneem van Jesus as Seun van God nie maar ook die eksistensialistiese beïnvloeding en bepaling van mens se daad wat onlosmaaklik daaruit voortvloei (Van der Watt 2005:121). Dit blyk dat die vrou en die Samaritane (vgl. 4:42) uiteindelik tot ware (reddende) geloof kom in Jesus, die bron van lewende water. In Johannes, word dié wat glo wedergebore kinders van God (1:12; 3:3), beweeg oor van die dood na die lewe (5:24), en ontvang spirituele genesing en restourasie van hulle geestelike blindheid (9:41; 12:40). Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou ontwikkel met ander woorde uiteindelik tot 'n merkwaardige transformatiewe interaksie wat lei tot haar hergeboorte (3:3), spirituele genesing – en die *reoriëntasie* en *representasie van realiteit*. Skielik verander alles vir die Samaritaanse vrou, selfs haar ewige

Kyk ook na Brown (1966:174-175) wat beweer dat die λόγον van die vrou kontrasteer moet word met die λόγον van Jesus deurdat daar 'n kwalitatiewe verskil bestaan tussen geloof teweeggebring deur Jesus se λόγον (vgl. 4:41) en geloof teweeggebring deur die vrou se λόγον. Brown is beslis korrek dat daar 'n kwalitatiewe verskil bestaan, maar die vraag is op watter vlak rus die kwalitatiewe verskille? Gewis beteken dit nie dat 'n persoon wat “tweedehandse” λόγον deur middel van die getuienis van 'n gelowige ontvang het, die verkeerde of kwalitatief minderwaardige geloof ontvang as diegene wat tot geloof in Jesus kom deur middel van direkte interaksie met Hom nie. In Johannes 17 bid Jesus vir hulle wie in die toekoms tot geloof sal kom deur sekondêre getuienis oor Hom (vgl. 17:20-Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ). Tog stel Jesus dit baie duidelik dat daar 'n bepaalde eenheid bestaan tussen die Vader, die Seun en die gelowiges (vgl. 17:21-ἵνα πάντες ἐν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας).

⁷⁵⁰ Volgens Thyen (2005:282) is die geloof van die Samaritane nie slegs kortstondig (*verläufiger*) nie. Smith (1999:121) meen dat die Samaritaanse vrou se getuienis (vgl. 4:17-18, 290) baie Samaritane lei tot geloof, maar slegs op grond van die bekering wat sy deur middel van 'n wonderteken ondergaan het en nou aan hulle oordra.



lewensmoontlikhede verander (Sien Wengst 2000:180-181).⁷⁵¹ Wie luister na wat Jesus sê, en in God glo wat vir Jesus gestuur het, het nou reeds (5:24 - Praesens Indikatief Aktief - ἔχει ζωὴν αἰώνιον) die ewige lewe. Hy of sy word nie veroordeel nie (εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται- Praesens Indikatief Medium), maar het reeds uit die dood na die lewe oorgegaan (Perfektum Indikatief Aktief - μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν).

Later in hulle interaksie met Jesus, bely nog meer Samaritane dat ook hulle in Hom glo nadat hulle self Jesus se woorde hoor en met hom interaksie het (4:41-καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ). Nou kom hulle tot geloof in Hom, nie op grond van die vrou se getuienis nie maar op grond van hulle eerstehandse ervaring van Jesus (4:42- ὅτι οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν). Jesus, en Sy woorde, het hulle innerlike wese aangeraak tot só 'n mate dat hulle spirituele oë en ore geopen en genees is (Sien Bernard 1953:160), en hulle die ware realiteit kon sien en erken (αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν), naamlik dat Jesus waarlik die verlosser van die wêreld is (ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου - 4:41).⁷⁵² Bernard (1953:161) voer aan dat die aanvanklike fases van geloof teweegbring kan word deur ander se getuienis, maar dat geloof in Jesus wat volkome en standhoudend is, realiseer in die dampkring van persoonlike kontak en verkeer met die lewende Christus. Daar kan dus tereg na hierdie verhaal verwys word as die sending na die Samaritane (Bernard 1953:161).⁷⁵³

Jesus is die bron van Lewende Water

Hierdie hele narratief sentreer rondom die belangrike waarheid dat Jesus die bron van Lewende Water is en dat die uur kom (vgl. 4:21; 5:25, 28; 16:2; 32) dat die ware gelowiges die Vader in Gees en in Waarheid sal aanbid en dat dit die Vader se

⁷⁵¹ Wengst (2000:180-181) merk op: “In der Gemeinde fanden Menschen neue Lebensmöglichkeiten, deren bedrücktes Leben perspektivlos erschien, die durch Lebensbrüche hindurchgegangen waren. Sie fanden in geteilten Leben in der Gemeinde erfülltes Leben.“

⁷⁵² Brown (1966:185) wys tereg op die feit dat “Nicodemus, the rabbi of Jerusalem, could not understand Jesus’ message that God had sent the Son into the world so that the world might be saved though him (iii 17); yet the peasants of Samaria readily come to know that Jesus is really the Saviour of the world.”

⁷⁵³ In die Johannese gemeenskap kom mense tot geloof op grond van woorde van diegene wat getuig van Jesus.



begeerte is dat mense Hom so sal aanbid (4:23). Die gevolg van hierdie waarheid is dat die Vader nie op hierdie berg (Gerisim) aanbid sal word nie, ook nie in Jerusalem nie. Die rede daarvoor is duidelik: Daar is 'n nuwe bron van Lewe – God het Sy adres verander. God se teenwoordigheid is daar waar Jesus is. Beasley-Murray (2002:58) argumenteer dat net soos die reiniging van die tempel (vgl. Joh 2:13-21) te doen het met die kontras tussen die ou tempel en die nuwe tempel, wat nou gelokaliseer is waar ookal Jesus is, net so het word die aanbidding by Gerisim vervang deur aanbidding van die nuwe bedeling soos Christus en die Gees dit voorstel. *Die beslissende vraag in Johannes sentreer dus rondom die vraag na die ware sentrum: Waar, en by wie is God te vinde?*

Representasie en Reoriëntasie: Waar, en by wie is God? (4:19-26).

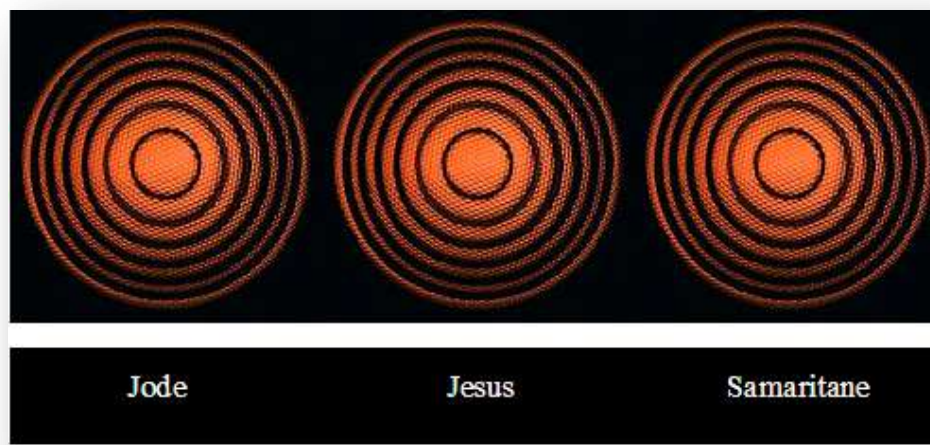
Om Jesus in staat te stel om lewe te skenk, is God se aktiewe betrokkenheid en teenwoordigheid by Jesus 'n noodsaaklikheid. Volgens Van der Watt (2005:102) sentreer die deurslaggewende vraag in Johannes (en die gevolglike konflik) inderdaad rondom die vraag na die sentrum: “waar en by wie is God?”⁷⁵⁴ Hierdie vraag word teenstrydig beantwoord deur die dissipels van Jesus en die dissipels van Moses, hoewel beide groepe aanspraak maak op dieselfde God (Van der Watt 2005:103).⁷⁵⁵ In Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou merk Hy op: “ὕμεις προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν).⁷⁵⁶ Hierbo is geredeneer dat die Samaritane hulleself beskou het as ware Israel, die

⁷⁵⁴ Beasley-Murray (2002:61) sê: “The woman’s recognition of Jesus as a prophet leads her to raise the most burning issue between Samaritans and Jews, namely the place where God should be worshipped. The command in Deut 12:1–14 to worship God in the place that he will show follows the command to pronounce a blessing from Mt. Gerizim and a curse from Mt. Ebal (Deut 11:29). In the Samaritan Pentateuch of Deut 27:3 the place where an altar is to be built on arrival in the promised land is Gerizim, not Ebal as in the Masoretic Text [of the Old Testament] (as published in BHS). That could conceivably be right, the text possibly having been changed through anti-Samaritan motives. References in the later books of the Old Testament to worship in Jerusalem would not have been viewed by the Samaritans as authoritative, since the Pentateuch alone was binding for them. In the Persian period a temple was built on Gerizim; it was destroyed by John Hyrcanus in 128 B.C., but the Samaritans continued to worship on the sacred site.”

⁷⁵⁵ Die genesingshandelinge speel af teen die agtergrond van hierdie belangrike vraag en die konflik wat daaruit voortvloei.

⁷⁵⁶ Verwys na (Ashton 1994:45) vir 'n bespreking oor die identiteit van hierdie Jode. Dit is nie die doel hier om te bespreek wie hierdie Jode is nie. De Boer (2001:141-157) mag reg wees in sy argument dat die Jode in Johannes gesien behoort te word as 'n siosoreligieuse groep wat hulleself identifiseer as die “dissipels van Moses” (vgl. 9:28). Die konsep is dat Johannes se Jode dus gesien moet word as 'n fiktiewe groep in Johannes se narratief (Van der Watt 2005:102).

erfgename van die beloftes van God aan Israel, en hulle weergawe van die Pentateug as die oorspronklike een, direk van Moses ontvang (See Beasley-Murray 2002:60). Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou het dus te doen met die hele problematiek rakende aanbidding van die ware God (vgl. 4:19-24). Ten minste in hierdie spesifieke narratief, kom drie onderskeie groepe na vore, elkeen hou vol dat hulle die ware God op die regte wyse aanbid en die feit dat (God) eksklusief by hulle gevind word. Dit het natuurlik die sosioreligieuse uitsluiting van die ander tot gevolg (vgl. 10:33; 19:7 en 8:19, 24, 54-55).



(Figuur 23: Waar en by wie is God te vind?)

Jesus bring genesing en rekonsiliasie.

Was dit Jesus⁷⁵⁷ se intensie om 'n nuwe god of nuwe geloof te bring, of om die ware geloof van die God van Abraham en Moses voort te sit? Myns insiens het Jesus nie probeer om 'n nuwe geloof te vestig nie, maar om die Jode en die Samaritane (die wêreld) te integreer (τὸν κόσμον - 3:16) binne 'n nuwe sentrum van aanbidding (vgl. Joh 17). Tog, as dit dan nie Jesus se bedoeling was om 'n nuwe god of 'n nuwe geloof te vestig nie (vgl. Van der Watt 2005:104), is die implikasie daarvan dat diegene wat Jesus verwerp, afgesny word van die ware God, verban uit die sentrum – of God se

⁷⁵⁷ Die historiese Jesus sou nie probeer het om 'n nuwe geloof teweeg te bring nie. Hy tree op volgens die Ou Testamentiese kategorieë waar God self Sy Heerskappy bring. Hier in Johannes bekragtig Jesus God se Heerskappy. Die historiese Jesus en Johannes se Jesus stem ten minste op hierdie punt ooreen.



teenwoordigheid. Hulle bly *spiritueel blind*, dood en vasgevang in *sonde* (vgl. 5:24; 9:39-41; 12:40; Kyk Barrett 1978:366; Carson 1991:377).

Aan die anderkant, sou dit kon beteken dat diegene wat voorheen mekaar teengestaan het, nou genesing en rekonsiliasie kan beleef in en deur Jesus, as die nuwe sentrum. Johannes 11:52 verklaar duidelik hierdie realiteit: καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν. Jesus, as die nuwe sentrum, rekonsilieer nie slegs mense met Homself en God nie (3:16), maar rekonsilieer ook mense met mekaar (4:21-24), Hy restoureer dood tot lewe en spirituele siekte tot spirituele heelheid (Kyk 9:41; 12:40). In en deur Jesus as die nuwe sentrum van aanbidding, voeg Hy gelowige Jode én Samaritane saam om deel te wees van 'n nuwe saamgestelde familie van die Vader en die Seun (1:12; Kyk Schnackenburg 1990:1.261; Brown 1966:11). *Jesus bied dus nie net 'n nuwe sentrum nie, maar herskep ook die gebrokenheid en marginalisasie tussen God en mense en mense onderling*. So word God se ware realiteit (vgl. 3:3), Sy plan en God se nuwe familie op aarde, sigbaar (vgl. Joh. 17). In die proses word voorheen gepolariseerde en wedersydse verwerptes - daardie gebroke verhouding wat bestaan het tussen Jood, Samaritaan en heidene (vgl. Joh. 4:43-54; 3:16) - gerestoureer. Deur die sentrum van aanbidding en die hele wêreld na Hom toe aan te trek (vgl. 6:44; 12:32), “genees” Jesus nie net nie (Sien 9:41; 12:40) maar Hy herstel en rekonsilieer op multidimensionele vlakke (vgl. 11:52; Kyk Ps 106:37; 107:3; Jes 11:12; 43:5-7; 49:5; Jer 23:3; 31:8-14; Eseg 34:11-16; 36:24-38; 37:21-28. Vgl. Köstenberger 2004:353).

Hierdie realiteit plaas ook Jesus se priesterlike gebed in Johannes 17 teen 'n bepaalde reliëf. Daar bid Jesus tot die Vader rakende die eenheid van die nuwe familie wat Hy geskep het (17:22) asook die eenheid van toekomstige gelowiges (17:20) deur te sê: ²²καγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκας μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ᾧσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἓν. ²³ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας (vgl. ook 15:9). Net soos die woorde van Jesus lei tot lewe (vgl. ook ζωοποιεῖ in 5:21 en 6:63), so lei ook die woorde van die dissipels, wat ook Jesus se woorde is, mense tot lewe en spirituele genesing (vgl. 9:41; 12:50).

In 17:20-21 skets Jesus die nuwe (of ware) simboliese universum van die nuwe familie van God teenoor die Judese simboliese wêreld, deur gebruik te maak van 'n konsentriese argument (Haenchen 1980:506-508). God is in die sentrum, soos



met die Joodse simboliese wêreld, maar nou gevolg deur Jesus en dan gelowiges (Kyk ook 15:4). Die nuwe konsentriese simboliese heelal verskil van die Joodse een in die sin dat Jesus intiem verwant is aan die sentrum (God) en dat die progressiewe grade van heiligheid vervang word deur 'n drie-dimensionele paradigma van eenheid. Hierdie eenheid is fundamenteel gevestig binne die konteks van liefde (20:26), nóú verbind of gekoppel aan openbaring (1:18). Daar kan ook geargumenteer word dat die eenheid binne die familie van God in die konteks van liefde geopenbaar word (15:9; kontra 5:42). Elders (13:34; vgl. ook 13:1-17) gebruik Jesus dieselfde argument: ³⁴Ἐντολήν καινήν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (13:34). In Johannes, word die simboliese universum van die Jode gerepresenteer en geskets teen die agtergrond van die skepping van 'n nuwe geloofsgemeenskap of familie (vgl. 1:12). Jesus is die nuwe sentrum waar God teenwoordig is. Waar Jesus ookal is, daar is God, en daar sal liefde en eenheid gevind word binne die matriks van die familie wat Jesus geskep het (Barrett 1978:216; Carson 1991:205; Morris 1995:203-204). Dit is dan ook hierdie selfde liefde wat die oorspronklike motivering vir die sending van die Seun was (3:16- οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν). Dit was hierdie Liefde wat gerig was op die genesing en restourasie van die multidimensionele gebrokenheid wat bestaan het voor die inkarnasie van die Seun (Kyk Schnackenburg 1990:1.399; Haenchen 1980:224-225).

✚ GEVOLGTREKKENDE OPMERKINGS

In Johannes, beweeg God van die lokale materialistiese (tempel) na die “glokale” (globaal asook lokaal) spirituele. Met “glokaal” word bedoel dat God gelokaliseerd (of teenwoordig) sal wees, waar ookal Jesus teenwoordig is, maar “globalisties” in die sin dat Jesus gevind word nie net by die Jode nie maar ook by die Samaritane (4:1-42) en selfs by die heidene (3:16 ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον; Kyk ook moontlik 10:16 - ἄλλα πρόβατα; 4:43-54; 7:35; 12:20). Waar Jesus ookal is, is die Vader, en die Lewe wat die Vader skenk te vinde (vgl. die genesingsverhale). In hierdie narratief volg dit duidelik dat nie net die gebroke verhouding tussen die Samaritaanse vrou en God herstel is nie, maar ook die *potensiële restourasie* van die gebroke verhouding tussen die Samaritane en die Jode wat in die nuwe familie van God gebore word (1:12). Hierdie narratief *re-presenteer realiteit* tot só 'n mate dat *rekonsiliasie* tussen Jood en



Samaritaan moontlik word. Dit word moontlik die oomblik wanneer Jesus die nuwe (“glokale”) sentrum deur geloof en liefde (17:23) word. Deur geloof word mens gebore en ontvang in die nuwe familie van die Koning (Van der Watt 2000a en 2000b). Soteriologie in Johannes lei met ander woorde tot hersosialisasie⁷⁵⁸ en rekonsiliasie (Van der Watt 2005:123). Op hierdie wyse word nuwe herstelde en gerekonsilieerde eksistensialistiese realiteite ge(re)presenteer: rekonsiliasie en restourasie op horisontale (tussen mense/nasies onderling) en vertikale (tussen mens en God) vlakke.

Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou is dus meer as 'n blote kommunikasie interaksie – dit kan bepaald gesien word as 'n transformatiewe interaksie, 'n prototipe van 'n *restouratiewe hermeneutiek van representasie*, of 'n genesingshandeling⁷⁵⁹ in Johannes se simboliese universum. Hierdie genesingsverhaal dien nie slegs as 'n middel (wonderteken) om te illustreer dat Jesus die Messias is nie, maar ook dat Hy die ware sentrum van aanbidding, die bron van Lewende Water is, van Lewe self (vgl. 1:4).

Hierdie narratief fungeer dus die kern doel van die evangelie (20:30-31), naamlik, om te dien as teken dat Jesus waarlik die Seun van God en die bron van Lewe is, die nuwe (ware)⁷⁶⁰ tempel (vgl. 2:17-22) – diegene wat dit glo sal nie net die Ewige Lewe ontvang nie (20:30-31) maar ook genesing en restourasie van hulle spirituele dood (5:24) en blindheid (9:41; 12:40).⁷⁶¹ Op hierdie wyse word Johannes se narratief van Jesus en die Samaritaanse vrou 'n verhaal van genesing en restourasie op geestelike vlak. Hieruit blyk dit dan gewis dat diegene wat oor genesing in

⁷⁵⁸ Die antieke Mediterreense persoon was altyd deel van 'n bepaalde οἶκος (Roberts 1984:62). Wanneer 'n persoon binne 'n spesifieke familie gebore word, word hy 'n deelnemende lid van daardie gesin, veral op sosiale vlak (Van der Watt 2005:123). Om binne 'n familie gebore te word resulteer in sekere lewenswyse en gedragspatrone wat voorafbepaalde rigting gee aan 'n mens se sosiale gedrag (Neyrey 1995:143; 1991:28; Van der Watt 2005:123). Op dieselfde wyse gebruik Johannes hierdie gesinsgelykenis om te verduidelik wat metafories met 'n individu gebeur, 'n gelowige word weer binne in die familie van God gebore. Om deel te vorm van hierdie nuwe familiekring, is om te hersosialiseer en te konformeer tot die waardes van daardie familie (Van der Watt 2005:124).

⁷⁵⁹ Genesingshandeling is metafories verstaan.

⁷⁶⁰ “Nuwe” tempel is waarskynlik nie die regte woord om te gebruik nie. In Johannes se konteks sou die woord “ware” tempel beter van toepassing wees.

⁷⁶¹ Die wat die Seun het, het die Vader – vgl. 1 Joh. Kyk Joh 5 – die Vader is in My en Ek is in die Vader.



Johannes besin, die kategorie van geestelike genesing of restourasie daarby kan insluit.



HOOFSTUK AGT

DIE OPSTANDING VAN JESUS AS KULMINERENDE GENESINGSHANDELING

8.1. INLEIDING

In hierdie hoofstuk gaan daar geargumenteer word dat die opstanding van Jesus as 'n σημεῖα in Johannes verstaan kan word en dat dit die kulminerende genesingshandeling in die Evangelie verteenwoordig, asook dien as dié σημεῖα waarteen die res van die genesingsverhale verstaan moet word.

8.2. DIE OPSTANDING AS SEMEIA

In Johannes 20:30-31 word die doel van die evangelie duidelik deur die Skrywer uitgespel: "Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ. 31 ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ."⁷⁶² Soos daar vroeër in die proefskrif geargumenteer is, verduidelik Johannes in 20:30-31 dat daar baie ander verhale is wat hy kon vertel om sy *doel* te bereik, naamlik dat mense kan glo dat Jesus die gestuurde Seun van God is en deur te glo die ewige lewe kan ontvang (Kyk Brown 1984:1055-1061; Carson 1991:660-661; Haenchen 1980:574-575). Johannes het egter 'n seleksie gemaak uit al die beskikbare materiaal tot sy beskikking en sommige daarvan as σημεῖα aangebied met die intensie om die doel met sy evangelie te bereik (Köstenberger 2004:581)⁷⁶³ soos wat Haenchen (1980:575 tereg opmerk: "Aber diese Auswahl, welche das Buch enthält, soll zum Glauben an den Gottessohn führen."

⁷⁶² Vertaling van Johannes 20:30-31: "³⁰Nog baie ander tekens het Jesus voor sy dissipels gedoen wat in hierdie boek nie beskrywe is nie; ³¹ maar hierdie is beskrywe, dat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God; en dat julle deur te glo die lewe kan hê in sy Naam." Kyk Keener (2003:1213) asook Ridderbos (1997:650).

⁷⁶³ Brown (1984:1059) merk op: "The signs Jesus performed during his ministry revealed in an anticipatory manner his glory and his power to give eternal life. The signs of the post-resurrectional period reveal that the work of the hour has been completed, that Jesus is glorified and now gives eternal life. Both those who saw these signs and those who read them must believe in order to receive this life."



In 'n onlangse artikel⁷⁶⁴ verwys Van Belle (2006) na die resente toespraak in sy "presidential address of the recently held Colloquium Biblicum Lovaniense" aangaande "The Death of Jesus of the Fourth Gospel." In hierdie artikel en die toespraak wat hy gelewer het vra hy die vraag: "...[W]hether it could be agreed that the cross was by distinction the sign in the Gospel of John?" Anders gestel wil Van Belle weet of daar gepraat kan word van die "kruis as teken" in die konteks van Johannes se "theology of the sign" (vgl 20:30-31 σημεῖα ἐποίησεν).

Hierdie relevante vraag word gestel in 'n konteks waar dit na sy mening nie 'n populêre beskouing onder geleerdes is nie. Hy merk in hierdie konteks op: "It appears that the majority of exegetes do not defend reading in the 'to perform signs' the plausibility that John is also referring to the passion and death of Christ." In sy toespraak en in die artikel onder oë argumenteer Van Belle dat die kruis as die kulminerende teken in die evangelie beskou kan word.⁷⁶⁵ Van Belle (2006:5) voer aan: "Furthermore, in his consequently thought through 'theology of the signs', John saw the death of Jesus as the climax and consequence of the incarnation of the only-born son in whom we as believers can behold the 'glory' of the Lord."

Johannes se teologie word prinsipiële beskou as 'n *theologia incarnationis* (vgl. 1:14). Hier speel die inkarnasie motief 'n wesenlike belangrike rol in die konteks van die Christologiese Sendingmotief. So is die Vader se sending van die Seun die vertrekpunt van die pre-eksistente Christologie en dien as belangrike element van die openbaring van God aan die wêreld. Aangesien die Seun van "bo" af kom bemiddel Hy sekere "bo-natuurlike" elemente soos die kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne

⁷⁶⁴ Die tema van die artikel lui: "Glorification Through Incarnation and Humiliation in the Fourth Gospel." Die tema van die toespraak by die *Colloquium Biblicum Lovaniense* het gehandel oor "The Death of Jesus of the Fourth Gospel."

⁷⁶⁵ Hy verwys kortliks na die volgende voorbeelde: Hy argumenteer dat dieselfde woordeskat in die passie-narratief as in die wonderverhale gebruik word soos: "uur" (ὥρα); "verheerliking" (δόξα, δοξάζω); "glo" (πιστόω); "sien". Tweedens word die passie-narratief ten nouste verbind met 'n diskoers-tek. Die lyding en dood van Jesus word deur die voorafgaande afskeids-diskoers en die Hoëpriester Gebed (13:1-17,25) in konteks geplaas. Derdens gebruik die skrywer dieselfde literêre tegnieke in die passienarratief as wat in die wonderverhale gebruik word naamlik: 1) Beklemtoning van die materiële wêreld as uitdrukking van Jesus se inkarnasie; 2) Beklemtoning van Jesus se bonatuurlike vermoëns; 3) Die aanwesigheid van dieselfde Christologiese titels nl. Messias of Christus, die ware koning en profeet asook die Seun van God en Seun van die Mens. Hierdie beklemtoning van die literêre ooreenkomste tussen die wonderverhale en die passienarratief is volgens Van Belle net een van die redes wat die sogenaamde "Louvain Hypothesis" aanvoer.



die Familie van God. Jesus bring God se lewe na dié wat glo. Dié wat die Seun verwerp en nie glo nie, is reeds geoordeel.

In die inkarnasie-motief is daar verwysings na die heerlijkheid ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) en die volheid van genade en waarheid ($\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$) wat met die inkarnasie in verband staan (vgl. 1:14). Die vraag wat logies hieruit voortspruit is hoe Johannes die dood van Jesus integreer met die inkarnasie-motief en hoe "heerlikheid" ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) geïntegreer kan word met die "gekruisigde"?

Johannes vermy nie die brutaliteit en die realiteit van die kruis nie, maar gebruik literêre tegnieke om die simboliese dimensies en gevolglike dieper geestelike betekenis van die realiteit na vore te bring. Die materiële elemente dien dan as instrumente of voertuie waardeur die geestelike elemente geopenbaar word: *Johannes beskou die kruis as 'n *teken van redding* soos dit duidelik in 3:14-15; (vgl. 8:28 en 12:34 asook 3:13-21) uitgespel word: **14** καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, **15** ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.⁷⁶⁶ Hierdie gedeelte in Johannes verwys natuurlik na Numeri 21:4-9 aangaande die Israeliete wat deur giftige slange gebyt was. Hulle word aangemoedig om na 'n slang op 'n koper paal te kyk wat tot hul genesing of lewe sou lei. Die skrywer van die Evangelie vergelyk dit met Jesus, die Seun van die mens wat verhoog moet word. Die verhoging van Jesus verteenwoordig die voltooiing van Jesus se aardse lewe. Jesus gee Sy lewe sodat die wat in Hom glo ewig kan leef (soteriologiese fokus).

In die lig hiervan is Van Belle (2006:7) korrek as hy opmerk dat die wonderverhale in die evangelie telkens simbolies verwys na die feit dat Jesus lewe gee, soos wat dit ook in hierdie tese vorendag gekom het. Hy argumenteer dan dat die kruis ook simbolies verwys na 'n teken van lewe in 3:14-15 – "Jesus dies in order to give life ..." Van Belle wys daarop dat "sien" en "glo" telkens in die wonderverhale na vore gekom het en net so in die konteks van die kruis in 3:14-15. Daarom moet die kruis ook as 'n teken ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$) in die evangelie beskou word (Kyk ook Carson

⁷⁶⁶ Vertaling: ¹⁴En soos Moses die slang in die woestyn verhoog het, so moet die Seun van die mens verhoog word, ¹⁵sodat elkeen wat in Hom glo, nie verlore mag gaan nie, maar die ewige lewe kan hê.



1991:661). Hy gaan egter verder en meen dat die kruis dié kulminerende teken in die evangelie is.

1. 'n Verdere teksgedeelte wat lig op die simboliese betekenis van die kruisdood werp is Johannes 19:34 waar daar verwys word na die bloed en water wat uit Jesus se sy uitgeloopt het nadat die soldaat hom met die spies gestek het.

Van Belle argumenteer dat hierdie elemente ook as tekens beskou kan word aangesien die woorde "glo" en "sien" eksplisiet in hierdie konteks figureer (vgl. 19:35). Hy verklaar die gedeelte soos volg:

In the first aside (19:35) the author states: "He who saw (ὁ ἑώρακώς) this has testified (μεμαρτύρηκεν), so that you also may believe (πιστεύ[σ]ητε). His testimony is true, and he knows that he tells the truth." In the third aside (19:37) which contains the second allusion to the Scriptures, we read: "And again another passage of scripture says, "They will look (ὄψονται) on the one they have pierced".

(Van Belle 2006:9)

Johannes 7:37 sinspeel op Sagaria 12:10 wat handel oor die bevryding van Jerusalem deur Jahweh uit die hand van hul vyand (Kyk ook Ps 113-118; Neh 8:18). Verwysings word gemaak na die misterieuse figuur wat nie deur die inwoners van Jerusalem aanvaar word nie, maar as koning verhef sal word op Jahweh se verlossingsdag. Sagaria 12:10-12 lui: ¹⁰Maar oor die koningshuis van Dawid en oor die inwoners van Jerusalem bring Ek 'n gees van welwillendheid en van berou: hulle sal na hom kyk vir wie hulle doodgestek het en hulle sal oor hom treur soos 'n mens treur oor 'n enigste kind, hulle sal oor hom huil soos 'n mens oor 'n oudste seun huil. ¹¹Daardie dag sal daar in Jerusalem meer getreur word as wat daar oor Hadad-Rimmon getreur is in die Megiddovlakte. ¹²Die land sal treur, die mans in elke familie afsonderlik, en hulle vrouens afsonderlik: die familie van Dawid en hulle vrouens, die familie van Natan en hulle vrouens..." Net hierna vermeld Sagaria 13:1 –"Daardie dag sal daar 'n fontein



ooggemaak word om die koningshuis van Dawid en die inwoners van Jerusalem te reinig van hulle sonde en hulle vuilheid."

Alhoewel Jesus deur sy eie mense verag en gekruisig is, het God Hom die bron van lewe gemaak (7:38). Die kruis of verhoging van Christus word die teken van *genesing* en *lewe* en die *reiniging* waarvan daar in Sagaria 13:1 van sprake is. Let op die verband tussen sonde en vuilheid en die reiniging wat deur Jesus se kruisdood gebring is en in ware lewe resulteer.

Ons kan met Van Belle saamstem dat die kruis as 'n Johannese teken beskou kan word en selfs as dié teken in die evangelie beskou kan word, maar net op sekere voorwaardes. Myns insiens maak Van Belle te min van die betekenis van die opstanding, en die lig wat die opstanding op die kruis werp, asook die eksplisiete verband wat Johannes tussen die kruisdood en die opstanding trek.

In die konteks van die opstanding is dit interessant om te besin oor die elemente van 'n teken wat wel op kritiese momente in die evangelie voorkom in 'n post-opstandings konteks. So kom die elemente van "sien" en "glo" aan die einde van die evangelie voor in die konteks waar Tomas sy geloof bely in die opgestane Christus. Dit word gevolg deur die uitspraak aangaande dié wat nie sien nie, maar steeds glo (20:28-29). Van Belle verhef die kruisgebeure in die evangelie en ontwikkel nie die rol van die opstanding in die uiteindelijke betekenis van die kruis nie. Hy verbind die teken van die kruis met lewe, maar bring nie die teken van die opstanding in verband daarmee nie. *Teenoor Van Belle is dit my opinie dat die teken van die kruis juis lewe-skeppende betekenis kry in die lig van die teken van die opstanding as kulminerende genesingshandeling* (vgl. 10:17-18).

Van Belle se junior kollega, Petrus Maritz, wys tereg daarop dat Johannes se stilistiese woordspel in kombinasie met sy dramatiese verdragings-tegniek lig op die onderwerp van die kruis as teken kan werp (2006:10). Myns insiens geld dit ook vir die opstanding as teken. Hier gaan ek poog om Maritz en Van Belle se postulerings in my eie op te neem en te illustreer waarom die teken van die kruis van Van Belle nie los van die teken van die opstanding verstaan kan word nie.

Van Belle (2006:11) merk op: "...[I]n narrating each miracle the evangelist stresses the 'solidly material aspect', the factuality, the reality of the signs...By narrating the reality of Jesus' deeds the evangelist makes Jesus' δόξα visible, and thus,



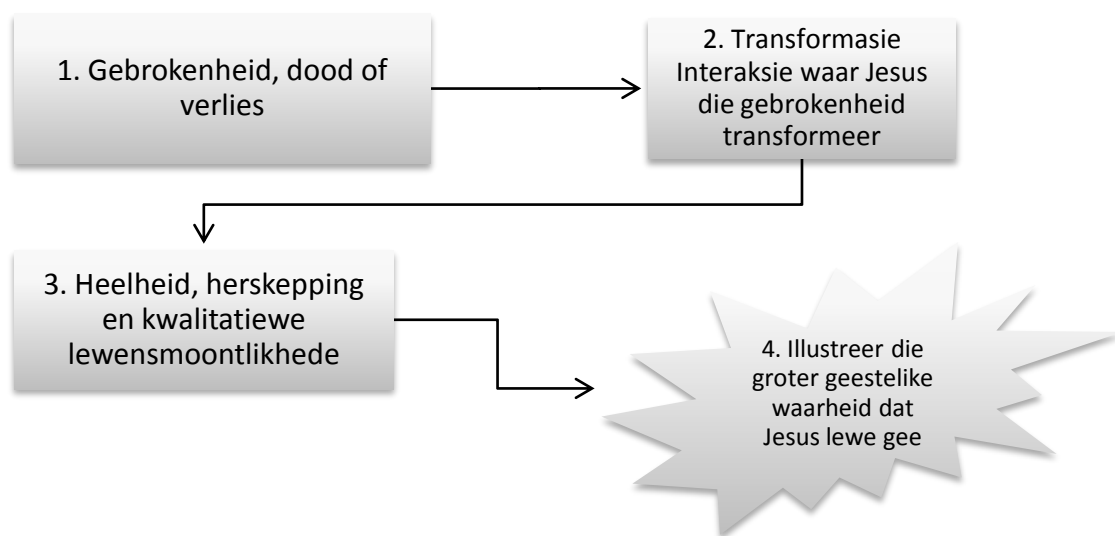
the signs eminently illustrate the incarnation of the Logos (1:14)." In elk van Johannes se wondertekens word die buitengewone kwaliteit daarvan beklemtoon:

1. In die eerste Kana wonderteken word die buitengewone aard van die wonder nie net geïllustreer deur die kwantiteit nie maar veral ook die kwaliteit (vgl. 2:9-10). Aanvanklik is daar 'n uitstel van die wonder waar Jesus opmerk dat sy uur nog nie gekom het nie...; Hier word die gewone materiële (water) getransformeer in uitsonderlike kwalitatiewe wyn. Dit dra weer op sy beurt sekere geestelik-simboliese betekenis.
2. In die tweede Kana wonderteken genees Jesus die regeringsampenaar se seun oor 'n afstand. Jesus spreek leweskeppende woorde, maar voor die realisering daarvan word die aankondiging daarvan uitgestel. Die seun wat op die punt van dood gestaan het, se uitsigloosheid en gebrokenheid word getransformeer in lewe. Uiteindelik lei hierdie materiële genesing of herstel tot spirituele genesing en herstel. Dit wys simbolies na die feit dat geloof tot die tipe kwalitatiewe lewensmoontlikhede sal lei wat Jesus kom bring het (vgl. 4:51-53).
3. Jesus spreek en die lam man wat vir agt en dertig jaar lank siek was word onmiddellik genees. Weereens het ons te doen met die transformasie van die gebroke materiële realiteit in leweskeppende lewensmoontlikhede (vgl. 5:5, 8-9). Simbolies verwys dit moontlik na die wat aangeraak is deur Jesus en die wondertekens aanskou het maar steeds kies vir die Jode.
4. In Johannes 6 vind daar 'n transformasie plaas as Jesus 5 broodjies en 2 visse vermeerder en kos aan duisende voorsien. Die skynbare uitsigloosheid van die materiële word getransformeer in oorfloed, 'n teken dat Jesus die brood van die lewe is...
5. In 6:22-25 loop Jesus op die water (materiële) en illustreer die buitengewoonheid van Jesus se mag (geestelik)...
6. In Johannes 9 genees Jesus 'n man wat van geboorte af blind is. Die skynbare uitsigloosheid van die blinde man resulteer in getransformeerde lewensmoontlikhede met die restourasie van die man se fisiese sig. Net so wys dit simbolies op geestelike blindheid en dat Jesus geestelik blinde mense

transformeer en hulle werklik laat sien. Die wat sien, is die wat glo en hulle herwin geestelike lewensmoontlikhede binne die familie van God.

7. In Johannes 11 word die materiële uitsigloosheid van Lasarus wat al vier dae dood is getransformeer as Jesus hom uit die dood opwek. Johannes 11:25 verklaar die simboliese betekenis van die genesingshandeling: Jesus is inderdaad die opstanding en die lewe, wie in Hom glo sal altyd lewe...
8. Johannes 21:1-14 berig die laaste wonderteken as Jesus die uitsigloosheid van 'n mislukte visvangs transformeer in 'n suksesverhaal wat alle menslike verwagtings oortref...

Die volgende patroon (*heuristiese kategorieë*) is te bespeur in die wondertekens: *1) Daar is telkens 'n negatiewe materiële komponent wat verteenwoordigend is van 'n verlies of gebrokenheid, krisis en disoriëntasie situasie van een of ander aard, soos die aanwesigheid van dood en die verlies van kwalitatiewe lewensmoontlikhede in die geval van die genesingswonders; *2) Te midde van hierdie skynbare uitsigloosheid tree Jesus as transformasie agent na vore en transformeer die materiële deur die herskepping van kwalitatiewe lewensmoontlikhede; Die disoriëntasie situasie maak plek vir 'n reoriëntasie situasie *3) Telkens wys dit heen na 'n groter analogiese geestelike waarheid waarvolgens die gebrokenheid herskep sal word in geestelike lewensmoontlikhede. Grafies kan ons dit soos volg voorstel:



(Figuur 24: Patroonmatigheid van die σημεῖα)



In die konteks van al die ander tekens is dit duidelik waarom Van Belle se konseptering van die kruis as teken nie tot sy reg kan kom sonder dat die rol van die opstanding verdiskonteer word nie. Laat ek verduidelik:

Die kruisdood is 'n voorbeeld van verlies van lewensmoontlikhede, gebrokenheid en uitsigloosheid. Opsigself is dit geen teken nie, soos wat die dood van Lasarus geen teken (σημεία) opsigself is nie. Die Lasarus-verhaal word σημεῖα sodra die transformerende lewe-skeppende realiteit ingetree het en hy opgewek word uit die dood. Die blinde man se blindheid is geen σημεῖα opsigself nie. Die blindheid van geboorte af word eers σημεῖα die oomblik as Jesus sy blindheid restoureer en sy uitsigloosheid transformeer in lewe-skeppende potensialiteit. Net so kan daar geargumenteer word dat die kruis eers σημεῖα word in die lig van die transformerende lewe-skeppende realiteit van die opstanding, wanneer die gebrokenheid genees word en die uitsigloosheid vervang word met nuwe lewe. Die kruis maak dus net sin deur die bril van die opstanding (vgl. 10:17-18 wat hier onder bespreek sal word).

Daar kan aan Van Belle toegegee word dat die kruis dié teken in die evangelie is, maar net indien dit in die lig van die teken van die opstanding beskou word. Hiervolgens speel die opstanding 'n kardinale teologiese rol en word dit by implikasie die kulminerende genesingswonder in die Evangelie. Die simboliese betekenis daarvan is dat Jesus inderdaad die wesenlike beliggaming van lewe in oorvloed is. Die opstanding word die wesenlike teken in die evangelie wat heenwys na die feit dat Jesus die mag oor lewe en dood het en daarom die bron van lewe self is. As Hy opgestaan het, dan is Hy ook die gestuurde Seun van God. In die lig van die opstanding word die kruis se skande vervang met heerlikheid (δόξα). Wanneer daar in die lig van die opstanding na die kruisgebeure gekyk word, word die kruis se uitsigloosheid getransformeer in 'n simbool van lewe. Die kruis word belangrik aangesien die kruis die instrument word waardeur die heerlikheid geopenbaar word. Wie die kruis sien, sien die leë graf en die bewys van kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne die familie van die Koning.

In bogenoemde argumentasie kan die gevaar bestaan dat die argument op die vlak van "interpretasie" berus en nie getrou is aan Johannes se teologie en sy teks nie. Die



belangrike vraag wat met ander woorde verdiskonteer moet word is of die teks self die kruisgebeure en die opstanding as 'n onlosmaaklike eenheid beskou. In die gedeelte wat volg gaan die vorige argumentasie verder verdiep word deur te argumenteer dat die Johannese teks self inhoudelik die kruisdood en die opstanding nie los van mekaar sien nie.

✚ 8.3. DIE ONLOSMAAKLIKE TEOLOGIESE VERBAND TUSSEN DIE KRUIS EN DIE OPSTANDING IN JOHANNES

Vir Johannes is die kruis en die opstanding en hemelvaart teologies onlosmaaklik aan mekaar verbind (vgl. later die bespreking van 10:17-18)⁷⁶⁷ Kysar (1986:163-164) stem hiermee saam en merk op: "In John the crucifixion and resurrection are a single event, inseparable bound together." Aan die kruis word Jesus verheerlik en word sy ware identiteit geopenbaar (Schnelle 1998:157)⁷⁶⁸ (8:28) en trek Hy die mense wat aan Hom behoort na Hom toe (12:31-32;⁷⁶⁹ 3:14-15; Kyk Schnackenburg 1971:492-493; Gnilka 1983:29; Schnelle 1998:74).⁷⁷⁰ Maier (1984:378) in sy kommentaar op 8:28-29 is korrek as hy die volgende opmerk:

Mann muss freilich auch sehen, dass 'Erhöhen' ein doppelsinniger Ausdruck ist. Es bedeutet nicht nur 'Hinaufhängen ans Kreuz', sondern auch 'Erhöhen zu Gott in göttliche Machstellung. Letzteres geschieht durch Auferstehung und Himmelfahrt, die also ebenfalls mit dem 'Erhöhen' prophezeit sind.

⁷⁶⁷ Van der Watt (2000a:*ad loc*) merk op: "For him the cross, burial, resurrection and even the outpouring of the Spirit are different facets of one important integrated event (which we refer to as the 'cross event/s') which have changed the course of history. These events are treated in a close relationship with each other, without collapsing the different events into undistinguishable whole."

Wilckens (1998:340-341) gebruik woorde soos '*ineinsgesehen*' and '*ineinsfallen*' wanneer hy oor die verhouding tussen die kruis, opstanding en hemelvaart besin.

⁷⁶⁸ Kysar (1986:140) merk op: "The cross is the decisive event which manifests Jesus' true identity." Schnelle (1998:157) is dus korrek as hy daarop wys dat: "Die Erhöhung hat für Johannes Offenbarungscharakter; sie zeigt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, weil sich am Kreuz die Liebe Gottes zur Welt offenbart (vgl. Joh. 3,16)."

⁷⁶⁹ Maier (1986:42) merk op: "Über die Konsequenz seiner Auferstehung sagt Jesus: 'Und ich, wenn ich von der Erde erhöht werde, werde alle zu mir ziehen. Das Erhöht werden von der Erde' is Tod und Auferweckung in einem (vgl. 3,14; 8,28)."

⁷⁷⁰ Vir Schnackenburg (1971:493) is die kruis die plek waar Jesus se heerlikheid openbaar word: "Das Kreuz ist für Joh schon so sehr Ort der Verherrlichung und Beginn der Heilsherrschaft Jesu (vgl. 19, 37), dass Jesus nicht nur zu sich ans Kreuz, sondern auch in den himmlischen Bereich zieht."



(Maier 1984:378)

In sy kommentaar op 2:18-22 ondersteun Houwilingen (1997:87) ook die teologiese eenheid van die dood en die opstanding van Jesus en merk op: "Het afbreken en herbouwen duidde op het doden én het opwekking van zijn lichaam."⁷⁷¹

Vir Johannes is die kruis nie 'n σκάνδαλον (vgl. 1 Kor. 1:18vv; Hand. 17:32) soos by Paulus nie. Vir Johannes is die kruis⁷⁷² net soos by die genesingshandelinge 'n σημεῖον (2:18) wat heenwys na 'n groter geestelike waarheid.⁷⁷³ Die kruis⁷⁷⁴ word vir Johannes in die dampkring van δόξα ingetrek (vgl. ook 3:14; 8:28; 12:23-24, 32; 13:31; 17:1; Kyk Schnackenburg (1990:352)⁷⁷⁵ op grond van, en deur die (geestelike) bril van die opstanding.

Volgens Van der Watt (2000a) kan die kruis in Johannes op twee maniere geïnterpreteer word:⁷⁷⁶ *1) Deur die menslike oë van ongeloof⁷⁷⁷ of 2) Deur geestelike oë van geloof.⁷⁷⁸

⁷⁷¹ Sien Köstenberger (2004:307-308) wat in sy bespreking van 10:17-18 nie die onlosmaaklike verband tussen die dood en opstanding van Jesus genoegsaam bespreek nie.

⁷⁷² Vir inligting oor die teologie van die kruis sien Knöppler (1994).

⁷⁷³ Vir 'n bespreking rondom die verhouding tussen die passie-narratief van die sinoptiese evangelies en die Johannesevangelie, sien Green (1988:105).

⁷⁷⁴ Sien byvoorbeeld Van der Watt, "Daar is die Lam van God...": Plaasvervangende Offertradisies in die Johannesevangelie, *Skrif en Kerk* 16, 1995, 142-158. Sien ook Bultmann (1984) wat die kruis-gebeure binne die inkarnasie motief integreer. Sien ook Rahner (1998:62).

⁷⁷⁵ Sommige geleerdes argumenteer dat Johannes nie soos by Paulus die verlossings en rekonsiliasie waardes van die kruis beklemtoon nie. Johannes se kruisteologie word volgens hulle eerder ontwikkel rondom die temas van Jesus se koninklike mag, verheerliking, die kruis as eskatologiese plan van God en die kruis as liefdevolle diens (vgl. ook 10:15).

⁷⁷⁶ Hier word op die basiese argumentering van Van der Watt (2000a) ingespeel en daarom gaan ek nie telkens na hom verwys nie.

⁷⁷⁷ Die Jode staan antagonisties teenoor Jesus wat die kultiese gebruike van die tyd volgens hulle verontagsaam. Hy genees op die Sabbat (5:18) en verontreinig die tempel (2:13-22). Volgens Lincoln (2005:198) het die Jode alreeds in die konteks van 5:18 besluit om Jesus dood te maak: "In this way the opposition is depicted as having already determined the verdict in this controversy or trial at its outset." (vgl. 5:18- διὰ τοῦτο οὐν μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ). Jesus maak hom in hulle oë skuldig aan godsblasing (βλασφημίας). Vir hulle was Jesus 'n gewone mens (10:33 - καὶ ὅτι σὺ ἄνθρωπος ὡν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν) wat homself as gestuurde Seun van God sodoende aan God gelykgestel het (5:17-18; ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. 19:7). Die Jode argumenteer dat Jesus se oorsprong nie korrespondeer met die profesieë van die geskifte nie aangesien hy nie 'n afstammeling van Dawid is en nie uit Betlehem kom nie (7:41-42). Edwards (2004:86) wys tereg daarop dat die Jode se verhoë afkomstig is uit die inligting wat hulle uit Miga 5:2 ontvang het wat voorspel dat die Messias in Betlehem gebore gaan word (Vgl. ook Aquinas 1997:273-274). Volgens hulle is Jesus die seun van Josef en Maria uit Nasaret (1:46; 6:42; 7:52). Selfs Jesus se eie broers was skepties oor Jesus (7:4-5). Sommige teenstanders het gedink dat Jesus van sy sinne



In Johannes 3:6 sê Jesus vir Nikodemus dat dit wat uit die vlees gebore is vleeslike resultate oplewer en dit wat uit die gees gebore is geestelike resultate oplewer (3:6; vgl. Ook 3:31; 8:23; 17:14). Gnilka (1983:27) is met ander woorde korrek as hy opmerk: "Die Antithese Fleisch/Geist zeigt zwei voneinander getrennte Seinsweisen an, die je ihren eigenen Ursprung und ihr eigenes Ziel haben." Dit impliseer natuurlik dat indien die mens net in terme van menslike beperkinge dink (vleeslik) hy gebeurde alleen deur die bril van die vlees sal kan sien (Van der Watt 2000a; Brown 1984:138; Ridderbos 1997:124-125). Johannes maak dit egter duidelik dat daar ook 'n ander perspektief is, naamlik om deur die bril van die gees, of geloof te kyk (Carson 1991:188; Wilckens 1998:67)⁷⁷⁹. Deur die geestelike bril van geloof word die Christus gebeurde binne die raamwerk van die geestelike realiteit en die Universele Goddelike Narratief geïnterpreteer.⁷⁸⁰

berooft was (vgl. 8:48; 10:20). Na die Lasarus episode het Jesus se populariteit onder die mense toegeneem wat die sensitiewe politieke dimensie na vore gebring het (11:47; vgl. ook 8:37,40; 18:31) en die spanning tussen Jesus en die Joodse leiers verhoog het.

Uiteindelik sterf Jesus 'n politieke kruis-dood wat vir ernstige oortredinge gereserveerd was (19:16). Indien die Jode as gespreksgenote gevra sou word waarom Jesus gekruisig is sou hulle antwoord dat Jesus 'n godslasteraar was en die ordelike religieuse lewe van die dag bedreig het en so hulle religieuse en politieke veiligheid in gedrang gebring het (Van der Watt 2000a).

Dit is die leuen wat die menslike oë van ongeloof bespeur. Volgens die skrywer illustreer die Jode se optrede eintlik maar net dat hulle inderdaad kinders van die duiwel, die moordenaar is (8:37,44 - ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ; Kyk Ridderbos 1997:3:15; Schnackenburg 1990:2.213). Köstenberger (2004:266) merk tereg op: "It was commonly recognized in Second Temple literature that death was the result of Satan's initiative (*Wis.* 2:23-24; *Sir.* 25:24)."

Vanuit die implisiete outeur se ideologiese perspektief word die Jode en die Romeine se outonomie deur God beperk (Maier 1986:291). Die teenstanders word as magtelose instrumente in die hand van God aangebied wat geen beheer oor die eskatologiese plan van God het nie (vgl. 18:4-9; 19:11). Volgens Schnelle (1998:279) beskryf dit ook die relatiewe grense wat vir die teenstanders getrek word waarvolgens hulle optrede beperk en gerig word deur God se planmatigheid.

⁷⁷⁸ Deur die geestelike oë van geloof kry die kruis 'n totale nuwe betekenis. Deur die oë van geloof word die kruis in Johannes nie as σκάνδαλον beskou nie, maar as δόξα of verheerliking. Hier bo is geargumenteer dat die kruis as teken net verheerliking kan beteken in die lig van die opstanding. Om hierdie argument te versterk moet daar egter gekyk word of die Johannesevangelie in die *teks self* teologies die kruis en die opstanding (ook die hemelvaart) onlosmaaklik aan mekaar verbind. In die verlede is die kruis op verskeie maniere geïnterpreteer. Bultmann (1984:387) en Käsemann (1968:10) interpreteer byvoorbeeld die kruis binne die raamwerk van die sending van die Seun. Nadat Jesus sy sending suksesvol voltooi het is die kruis die weg waardeur hy teruggaan na sy Vader. Vir die doeleindes van die huidige argument is dit daarom belangrik om 'n deeglike studie van die teks self te onderneem en te besin hoe Jesus se eie refleksie aangaande die kruis daarna uitgesien het.

⁷⁷⁹ Wilckens (1998:67) wys verder daarop dat hierdie "*dualistischer Sprache*" in duidelike kategorieë uitgedruk word: "Der Geist ist 'von oben', er hat seinen Herkunftsbereich im Himmel (vgl. V.12); und wo er in einem irdischen Menschen wirkt, wird dieser durch seine Kraft in seinem ganzen Sein so in die 'obere' Herkunft des Geistes hineingenommen, dass er völlig verändert, neu geworden, eben 'von oben her geboren' ist."

⁷⁸⁰ Dodd (1960:373) verwys na "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."



Brown (1984:138) wys daarop dat "[T]he tactic of the Johannine discourse is always for the answer to transpose to a higher level; the questioner is on the level of the sensible, but he must be raised to the level of the spiritual." Dit skep vir Johannes se Jesus dan telkens die geleentheid om, deur middel van die tipiese misverstand as tegniek aan te wend, te verduidelik hoe die ware geestelike realiteit daarna uitsien.

Jesus se eie refleksie oor sy dood in Johannes

Binne die narratologiese raamwerk van Johannes reflekteer Jesus verskeie kere oor sy eie dood (Sien byvoorbeeld 3:14-15; 8:28-29; 10:17-18; 12:23-26, 31-33; 14:30-31; 16:31-33). Op hierdie wyse verkry die implisiete leser ideologiese perspektiewe om uiteindelik die dood en die opstanding van Jesus sinvol binne 'n bepaalde raamwerk te kan interpreteer (vgl. die term *σημείον* reeds in 2:18-22 en die verband met Jesus se dood en opstanding). By nadere ondersoek blyk dit dat daar eksplisiete assosiatiewe verbande in die konteks van 2:19-22 tussen die terme *σημείον* (2:18), *ἐγείρω*⁷⁸¹ (2:19; Kyk ook 2:22; 5:8, 21; 12:1, 9, 17; 21:14) en *ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν* (2:22) voorkom, - woorde wat Johannes in die mond van Jesus en die post opstandings-interpretasie en verwysingsraamwerk van die dissipels plaas en waar die opstanding direk as 'n *σημείον* in Johannes beskryf word (vgl. Köstenberger; Morris 1995:179):

Uitdaging: Fariseërs vra na 'n *σημείον⁷⁸²

¹⁸ Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ·
τί *σημείον* δεικνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς;

⁷⁸¹ Swanson, J (1997). wys op die semantiese gebruik van die term in verskillende Nuwe Testamentiese Kontekste. Hieruit is dit duidelik dat die assosiatiewe betekenis van die woord dikwels met restourasie in verband gebring word: *ἐγείρομαι* (*egeiromai*), *ἐγείρω* (*egeirō*): vb.; ≡ Str 1453; TDNT 2.333—1. LN 17.10 **cause to stand up**, rise, arise (Mk 5:41); 2. LN 17.9 **stand up** (Mt 12:11); 3. LN 23.77 **cause to wake up** (Ac 12:7); 4. LN 13.83 **cause to exist**, raise up a child (Lk 3:8); 5. LN 23.94 **raise to life** (Mt 28:6; Mk 16:14 v.r.); 6. LN 13.65 **restore**, raise up what is torn down (Jn 2:19); 7. LN 23.140 **heal**, raise up the sick (Jas 5:15); 8. LN 17.9 (dep.) **stand up**, get up (Jn 13:4); 9. LN 23.74 (dep.) **wake up** (Ro 13:11); 10. LN 55.2 (dep.) **make war against** (Mk 13:8). Die term *ἐγείρω* (vgl. Joh 2:19, 20; 22; 5:8, 21; 7:52; 11:29; 12:1, 9, 17; 13:4; 14:31; 21:14) is myns insiens 'n tegniese term wat veral deur Johannes gebruik word om opwekking uit die dood mee te beskryf, en met die genesing van die lam man gebruik word in die konteks van Jesus se woorde wat lewe skep en restourasie bring vir 'n man wat al jare lank gebrokenheid ervaar. Dit is dan ook dieselfde term wat gebruik word in 12:1, 9 en 17 vir die opwekking van Lasarus uit die dood en in 5:21 om te verwys na Jesus as die een wat mense vanuit die dood na die lewe sal bring.

⁷⁸² Morris (1995:173-174) wys daarop dat dit die Joodse verwagting was dat die Messias bepaalde tekens sou doen (vgl. Joh 7:31; Kyk Barrett 1978:199; Moloney 1998:81).



***Jesus antwoord: Afbreek⁷⁸³ (λύσατε) én Restourasie (ἐγερῶ) van sy liggaam (tempel) as teken**

¹⁹ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς
λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.

***Misverstand: Jode Interpreteer Jesus se woorde vleeslik (vgl. 3:3-6)⁷⁸⁴**

²⁰εἶπαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· τεσσαράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν;

***Regstelling/Openbaring: Tempel verwys na Jesus se liggaam**

²¹ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.

***Reorientasie: Korrekte Geestelike Interpretasie van Jesus se woorde**

²²ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν,
ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν,
καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς.

Die term ἐγείρω (vgl. Joh 2:19, 20; 22; 5:8, 21; 7:52; 11:29; 12:1, 9, 17; 13:4; 14:31; 21:14) is myns insiens 'n term wat veral deur Johannes in sy evangelie gebruik word om opwekking uit die "dood" en restourasie uit gebrokenheid mee te beskryf (vgl. 2:19-22; 5:21; 12:1, 9, 17; 21:14). In die verhaal van die genesing van die lam man word die term ἐγείρω gebruik, in die konteks van Jesus se woorde wat lewe skep en restourasie bring vir 'n man wat agt en dertig jaar lank siek was, en in 5:21 (ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὐς θέλει ζωοποιεῖ.) om te verwys na Jesus as die een wat mense vanuit die dood na die lewe sal bring (vgl. 5:24). Dit is dieselfde term wat gebruik word in 12:1, 12, 9 en 12:17 vir die opwekking van Lasarus uit die dood. In die konteks van 2:18-22, wat hier bo uiteengesit is, vra die Joodse leiers vir Jesus 'n σημεῖον, en dan maak Johannes dit duidelik dat die betrokke σημεῖον uiteindelik die ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν (2:22) – die opwekking van Jesus uit die dood sal behels.

Wengst (2000:1.112-113) is korrek as hy daarop wys dat hierdie gedeelte (2:18-22) verstaan word teen die agtergrond van die voorafgaande reiniging van die tempel,

⁷⁸³ Kyk Morris (1995:174). Vgl. Hand 6:14; 7:48; 17:24) met spesifieke verwysing na Hand 6:14 - ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.

⁷⁸⁴ Kyk Wengst (2000:112-113).



en die Jode se uitdaging aan Jesus om met 'n wonderteken sy outoriteit te bewys (Kyk Barrett 1978:199; Moloney 1998:81) aan die een kant; en die volgende teksgedeelte wat hy indeel onder 2:23-3:3:21 onder die opskrif: "Die Geburt aus dem Geist" (Wengst 2000:1.112-113). Die feit dat die Jode nie wedergebore is nie, veroorsaak dus dat hulle deur vleeslike oë van ongeloof na Jesus kyk en nie die woorde van Jesus en die implikasie daarvan begryp nie (Kyk Carson 1991:181; Ridderbos 1997:117; Schnelle 1998:69).⁷⁸⁵ Johannes verduidelik dat Jesus se woorde eintlik figuurlik geïnterpreteer moet word en dat die afbreek en opbou van hierdie tempel in werklikheid na sy liggaam (2:21 - σώματος αὐτοῦ) verwys. Die enigste ander keer waar die term σώμα in Johannes gebruik word, verwys dit na die gebroke (dooie) liggaam van Jesus (vgl. 19:38, 39; 20:12; Kyk Schnackenburg 1990: 1.357; Barrett 1978:201).

In 8:28-29⁷⁸⁶ gebruik Jesus die simboliese⁷⁸⁷ term ὑψώω⁷⁸⁸ (vgl. die aktiewe ὑψώσητε in 8:28 teenoor die passief ὑψωθήναι in 3:14) om na die kruis te verwys (Busse 2002:166-167; Bultmann 1971:350; Kyk Wilckens 1998:145; Schnelle 1998:157).⁷⁸⁹ Die ὑψώω sal ook sy ware goddelike⁷⁹⁰ identiteit (ἐγώ εἰμι) openbaar (Schnackenburg 1980:2.202; Schnelle 1998:157),⁷⁹¹(τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι)

⁷⁸⁵ Schnelle (1998:96) wys daarop dat: "Die Tradition betont, es liege nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen, das Gottesreich zu sehen. Gott selbst schafft dafür die Grundlage."

⁷⁸⁶ Volgens Van der Watt (2000a) kom hierdie gedeelte voor binne die basiese raamwerk van 'n forensiese konteks. Dit volg op die woorde van Nikodemus 7:50-52, en word aangedui deur die gebruik van terme soos κρίσις 'oordeel' (7:51; 8:15,16,26,50) en ἡ μαρτυρία 'getuienis' (8:13,14,17,18). Verder speel hierdie gedeelte ook af teen die agtergrond van die vraag oor Jesus se identiteit (8:25) en die reaksie van die Jode wat Jesus wil stenig (8:59).

⁷⁸⁷ Barrett (1978:214,343) verwys na die dubbele betekenis van hierdie werkwoord. Dit is baie interessant om daarop te let dat Numeri 21:8-9 waar Moses die slang hoog op 'n paal moes sit ook in die konteks van lewe, redding en genesing gegiet word. Barrett (1978:214) merk op: "His lifting up will result not only in glory for himself but also in healing for mankind."

⁷⁸⁸ Jesus verwys na die Seun wat verhoog sal word op minstens drie plekke (Sien 3:14; 8:28; 12:32,34).

⁷⁸⁹ Schnackenburg (1971:256) vra na die interpretasie van ὑψώσητε in die onmidellike konteks: "Wie Soll man diese Ankündigung Jesu verstehen, unter dem Unheilsaspekt: dann ist es zu spät, oder unter dem Heilsaspekt: dan wird ihnen jene Erkenntnis geschenkt werden? Oder bleibt das offen, so dass sie die Erkenntnis zum Unheil oder Heil gebrauchen können? Zunächst ist die active Fassung des 'Erhöehens' zu beachten; and den anderen Stellen (3, 14; 12, 32. 34) steht das Verbum im Passiv, und dahinter wird Gottes Verfügung (δεῖ) sichtbar. Hier dagegen warden die ungäubigen Juden dafür verantwortlicher gemacht ..." Myns insiens neem dit nog steeds nie die Goddelike δεῖ weg nie, intendeel – dit is alles deel van die Vader se plan (vgl. 3:16; 14:31; 16:32).

⁷⁹⁰ Sien Brown (1972:348)

⁷⁹¹ Schnelle (1998:157) merk op: "Erst wenn Jesus durch seine Kontrahenten am Kreuz erhöht wird, werden auch sie seine Person erkennen." Sien Carson 1991:345. Sien ook Neyrey (1996:113-137, 119-120) oor eer en skande in die Johannese passie-narratief.



asook sy eenheid met die Vader wat hom nie alleen los (οὐκ ἀφήκεν με μόνον) in die krisis tyd nie. Schnelle (1998:157) beaam dit en merk verder ook op: "Durch seinen Tod am Kreuz bestätigt und vollzieht Jesus in vollkommener Weise den Gehorsam gegenüber dem Vater. Gerade in dieser Stunde weiss sich Jesus mit dem Vater verbunden, der ihn nicht allein lässt. So wie Jesus allezeit den Willen des Vaters tat, vollbringt er ihn auch in seinem Leiden und Sterben." Die Vader is dus aktief teenwoordig by Jesus in en deur die kruisgebeure en los die Seun nie alleen soos in die Sinoptiese weergawe (vgl. Mark 14:50; 15:34) nie. Schnackenburg (1971:187) is met ander woorde korrek as hy opmerk:

Das Motiv der Verlassenheit Jesu gehört zum Leidensweg des Menschsohnes im Mk-Ev, wo alle Jünger fliehen (14, 50), und es steigert sich dort bis zur Gottverlassenheit am Kreuz (15, 34). Das erste nimmt die joh. Schule auf, das zweite kann sie aus ihrer Christologie nicht zugeben. Der joh. Jesus ist nicht allein, der Vater verlässt ihn nicht, sondern ist stets mit ihm, auch in der dunkelsten Stunden.

(Schnackenburg 1971.3:187)

Volgens Lincoln (2005:269) is die dood van Jesus ver van vernedering en verwerping af in terme van hoe God en Jesus dit sien en moet dit beskou word as "conformation that the Father **has not left me alone**." Al word die dissipels tydelik alleen gelos (vgl. 16:32),⁷⁹² is die Vader teenwoordig by die Seun (ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν) te midde van die kruisgebeure⁷⁹³ (Van der Watt 2000a).⁷⁹⁴ So word die kruis dan juis die

⁷⁹² Die evangelie self gee aanduiding dat die dissipels eers na die kruisgebeure en spesifiek die opstanding verstaan het waarop alles neerkom (2:22; 12:16; 20:9). Lincoln (2005:141) bevestig hierdie argument en merk op: "The narrator further explains that the first followers of Jesus came to this insight when they remembered his saying after the resurrection."

⁷⁹³ Gnilka (1983:113) merk op dat "Jesus gemeinschaft is Gottesgemeinschaft, in Jesus wirkt und redet Gott, Umgang mit Jesus ist Gottesschau! Er ist mit dem Vater völlig geeint, wie die Immanenzformeln (ich in ihm – er in mir) sagen." Die *Immanenz* word volgens Van der Watt (2000a: *ad loc*) tussen die Vader en die Seun word op verskillende maniere in die Evangelie uitgedruk: Die Vader en die Seun is een (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν - 10:30; 17:21-23); Die Vader is in die Seun (ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ- 10:38); en die Seun is in die Vader (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου - 14:20). Sien Scholtissek (2000) vir die *Immanenz* uitsprake in die Johannese geskrifte.

⁷⁹⁴ Jesus se koms word binne die sendingmotief verstaan. As agent van God verteenwoordig hy die Vader en is hy in alles gehoorsaam aan die Vader (10:37-38; 12:49-50). As verteenwoordigende agent van die Vader kan Jesus homself as een met die Vader aanbied en voorstel (10:30; 17:21-23). Wie vir Jesus sien, sien ook die Vader (14:9) en wie hom ken, ken ook by implikasie die Vader (14:7). Die wat eer aan Jesus bewys, bewys by implikasie eer aan die Vader (5:23). Daarom kan Jesus met oortuiging



fokus-punt wat bewys dat die Vader intens by die gestuurde Seun betrokke is (vgl. 16:27vv.; 17:7,25. Sien ook 14:18-21).

Die kruis word in die evangelie ook beskou as die moment waar die oordeel oor hierdie wêreld voltrek word en waar die heerser van hierdie wêreld uitgegooi sal word (12:31-33; Kyk Köstenberger 2004:382) en die kinders van God na Hom getrek⁷⁹⁵ sal word (Lincoln 2005:352; Schnelle 1998:204-205; Kysar 1986:199). Die inisiatief kom in die eerste plek van die Vader af wat die Seun gestuur het (3:16 - οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. Kyk Morris 1995:203; Carson 1991:205) en word in noue vennootskap tussen die Vader en die Seun uitgevoer (Kyk Witherington 1995:175; Joh 8:16, 28-29 μόνος οὐκ εἶμι; Kyk Bultmann 1971:350).⁷⁹⁶

Jesus, die wesenlike beliggaming van die opstanding en die lewe

Die kruis is die kulminerende situasie waar die kontras tussen lewe en dood op 'n intense wyse voorop staan (Van der Watt 2000a). Binne die kontrasdenke van die evangelie word God uitgebeeld as die God van lewe (ὁ ζῶν πατήρ vgl. 6:57) en die duiwel as die Vader en oorsprong van die leuen (8:44) wat bekend staan vir moord en verwoesting (10:10 - κλέψη καὶ θύση καὶ ἀπολέσει). God is met ander woorde in Johannes die uitsluitlike bron van lewe (5:26 - ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ).⁷⁹⁷ Dié wat lewe het, kon dit dus alleen van die Vader ontvang het (6:51-58; 5:19-21). Net so het Jesus ook hierdie lewe inherent in homself, en het hy die vermoë om dit te kan uitdeel volgens Moloney (1998:222) van die lewende Vader self ontvang (6:57; 5:26).

se dat hy in die Vader is en die Vader in hom is (10:38; 14:20). Volgens Kysar (1986:223-224) het ons hier met openbaringsterme te doen wat op eksklusiwiteit neerkom in terme van intieme kennis van God. Alleen by Jesus is die openbaring te vind (14:6) en daarom is hy die weg, die waarheid en die lewe. Lincoln (2005:390-391) wys daarop dat die konsep "weg" voorheen aan die Tora toegeskryf is en dat die wet voorgestel is as "die weg" (vgl. Ps. 86:11; 119:30). Jesus se uitspraak in hierdie konteks staan dus direk in opposisie met die tradisionele uitsprake van die Jode.

⁷⁹⁵ Kysar (1986:199) merk op: "**Draw** translates *helko*, the same word used in 6:44 (cf. above), and in both cases it refers to the divine power which attracts human faith."

⁷⁹⁶ Sien ook 8:15 en 5:22,27. Lincoln (2005:266) merk op dat Jesus telkens in die konteks van sy oortreding van die Joodse konvensies terugryp na die intieme verhouding tussen hom en die Vader en dit regverdig "by his participation in the greater cosmic trial and by his unique relationship with the Father."

⁷⁹⁷ Volgens Gnilka (1989:130) is die Vader die absolute bron van lewe en kry hy nie die lewe vaneen of ander eksterne bron nie. Die Vader het die lewe inherent in homself, iets wat nou aan die Seun toegeskryf word (6:57; 5:26).



Brown het reeds in 1971 opgemerk dat die verhouding tussen die Vader en die Seun vergelyk kan word met antieke voorbeelde van 'internskap', "where it is insisted that that the apprentice must do what the master does, and whatever he does the, the apprentice does likewise" (1971:218). Volgens Wengst (2000:197-198) koppel Jesus sy lewe-gewende vermoë aan die Vader as hy opmerk dat hy net soos sy Vader die dooies kan opwek en lewe kan gee (5:21) en oordeel, iets wat volgens die Jode alleenlik aan God toegesê kan word. Lincoln (2005:203) beklemtoon die feit dat die wat dit glo alreeds vanuit 'n bestaanstoestand van dood oorbeweeg het in 'n bestaanstoestand van lewe (5:24).⁷⁹⁸

In die eksegetiese studie van die Lasarus verhaal hier bo, word hierdie waarheid op 'n konkrete wyse geïllustreer toe Jesus Lasarus se liggaam wat al 'n ommekeer (ontbinding) gemaak het, restoureer (11:43-44).⁷⁹⁹ *Daar het Jesus alreeds aangetoon dat Hy die vermoë het om lewe wat eintlik al onomkeerbaar verlore gegaan het weer te restoureer, iets wat net die Skepper-God kan verrig.* Met Jesus se dood en opstanding word 'n nuwe dimensie in berekening gebring, naamlik dat Jesus nie net die vermoë het om lewe te gee nie maar dat hy ook die bron van lewe en kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne die familie van God is (11:25). Volgens Brown (1971:430) word die temas van lig en lewe in die proloog opgeneem (1:4) in die konteks van skeppingsterme: "Just as the Word gave life and light to men in creation, so Jesus the incarnate Word gives light and life to men in his ministry of signs of the eternal life that he gives through enlightenment gained from his teaching..."

In die evangelie word Lasarus se opwekking as σημεῖον of teken (12:18) beskou wat *heenwys* na die feit dat Jesus die mag oor lewe en dood het en dat hy

⁷⁹⁸ Schnelle (1998:107) argumenteer: "Im Hören des Wortes und im Glauben an den von Gott gesandten Sohn vollzieht sich der Schritt vom Tod zum Leben, ist das Heilsgut des ewigen Lebens bereits gegenwärtig. Der Glaubene kommt deshalb nicht in das Gericht, den er hat schon längst teil an der in Jesus Christus erschienenen Lebensmacht Gottes. Glaube und Heil fallen ebenso zusammen wie Unglauben und Gericht."

⁷⁹⁹ Brown (1971:427) wys daarop dat Jesus in hierdie konteks vir Lasarus met 'n harde stem uit die graf roep (ἐκράυγασεν). Hierdie werkwoord kom agt maal in die ganse nuwe testament voor waarvan ses daarvan in die Johannesevangelie voorkom. Brown argumenteer dat die werkwoord in hoofstukke 18-19 vier maal voorkom en telkens verwys na die Jode wat uitroep dat Jesus gekruisig, gedood moet word. Vir Brown dui dit op 'n interessante kontras: Die Jode se uitroep skep dood terwyl die uitroep van Jesus lewe skep. Moloney (1998:329) merk op dat die wat die stem van die herder ken (10:3) sal weet dat die herder se stem en sy leiding teenoor die vernietiging en dood van die duiwel tot lewe in oorvloed lei (vgl. 10:10).



inderdaad die gestuurde Seun van die lewende God is (11:42) wat soos die Vader die vermoë het om lewe te gee (5:20-21). Tog is dit in die konteks van 11:1-43 duidelik dat die Seun nie onafhanklik van die Vader funksioneer nie aangesien hy in daardie konteks self met die Vader praat (11:41-42).⁸⁰⁰ Die Vader is dus saam met die Seun aktief betrokke by die opwekking van Lasarus (Van der Watt 2000a: *ad loc*). Hier gee Jesus lewe aan Lasarus, 'n funksie wat alleen aan God as bron van lewe toegeskryf word (5:20-21).⁸⁰¹ Kysar (1986:80) argumenteer dat Jesus in sy lewe-gewende aktiwiteite vir God dupliseer: "The Son's actions are imitations of the Father's actions."

Volgens Van der Watt (2000a) gee die Lasarus gebeure vir Jesus 'n geleentheid om sy eie posisie teenoor lewe en dood in perspektief te plaas binne die groter teologiese raamwerk wat uiteindelik sy eie dood in reliëf sal plaas. In 11:25-26 verklaar Jesus dan sy eie posisie en verduidelik dat hy die opstanding en die lewe is. Dietzfelbinger (2001:345) meen dat "Auferstehung und ewiges Leben werden also an die Person Jesus gebunden, von ihr ausgelöst und gefüllt." Wat Jesus hier sê is dat gelowiges wat in 'n verhouding met hom staan vir ewig sal lewe (ζῆσεται).⁸⁰² Menslike dood word dus gerelativeer in die lig van die eskatologiese lewe wat Jesus skenk (Van der Watt 2000a). In 11:26 maak Jesus die stelling dat die wat nou lewe en glo nooit sal sterwe nie, maar sal aanhou leef al sterf hulle ook fisies (Gnilka 1983:91). Moloney (1998:328) is dus korrek as hy opmerk "Jesus is resurrection and life, and thus the believer on this side of death lives in the spirit (cf. 3:6; 5:24-25), and the one who believes in him now will live on the other side of physical death (cf. 5:28-29; 6:40, 45)."

As Jesus dit vir gelowiges kan skenk beteken dit dat dit ook vir Hom waar moet wees. Hiermee word die implisiete leser alreeds voorberei vir om Jesus se eie dood en opstanding sinvol te interpreteer. Net soos die gelowiges wat nou reeds glo sal aanhou leef al sterwe hulle ook, sal Jesus ook aanhou lewe al sterf hy ook.

⁸⁰⁰ Beasley-Murray (1999:194) argumenteer dat Jesus se gebed tot die Vader sterk ooreenkomste vertoon met Psalm 118:21: "I thank thee that thou hast answered me" en dat die tweede gedeelte van die gebed iets illustreer van "a perpetual union with the Father, on the basis of which his continuing prayers are ever heard and therefore granted."

⁸⁰¹ Sien Brown (1971:218-219)

⁸⁰² Ζάω word in die evangelie volgens Johannes altyd gebruik om na die ewige lewe te verwys.



Op hierdie punt van die argument wil mens amper vra of die opstanding van Jesus dan enigins nodig is as ons reeds weet dat die ewige lewe na die aardse sterwe steeds voortgaan. Die vraag ontstaan dus waarom Jesus, nadat hy vir Lasarus uit die dood opgewek het later self fisies uit die dood uit moes opstaan? Sou dit nie genoeg gewees het vir die mensdom om die σημεῖον van Lasarus as die bewys te gehad het dat Jesus die waarheid praat as hy sê dat hy die mag oor lewe en dood het nie? Waarom moes Jesus ook nog fisies uit die dood uit opstaan as sy aardse dood nie die potensialiteit van die ewige lewe beïnvloed nie?

Volgens Van der Watt (2000a: *ad loc*) is die opwekking van Lasarus net 'n σημεῖον wat uiteindelik gaan heenwys na die groter werklikheid wat later sou aanbreek, naamlik die opstanding. Die opwekking van Lasarus uit die dood dien dus as voorskou om die implisiete leser voor te berei vir die kulminerende teken van die evangelie, naamlik die opstanding. Om dit anders te stel - met die Lasarus gebeure illustreer Jesus gewoon dát hy die vermoë het om lewe te kan gee. Die groot vraag in die Evangelie is egter of hy self die mag oor lewe en dood het soos wat hy in 11:25-26 verklaar vanuit sy eie posisie van dood en verlies van lewensmoontlikhede? Het Jesus dus die vermoë om lewe te gee as hy self sy eie lewe verloor het en sy eie liggaam in totale gebrokenheid onomkeerbaar gelaat is?⁸⁰³ Aan die kruis word Jesus se vermoë om lewe te gegee dus tot die uiterste getoets en so word die implisiete leser in narratologiese spanning gelaat (Van der Watt 2000: *ad loc*).⁸⁰⁴

Jesus lê sy lewe neer met die doel om dit weer op te neem

In 10:17-18 in die konteks van Jesus as die Goeie Herder,⁸⁰⁵ kry ons 'n geweldige belangrike teologiese blik op die onlosmaaklike verband tussen die kruis en die

⁸⁰³ Hier in 11:26-26 word die implisiete leser in narratologiese spanning gelaat. Van der Watt (2000a) merk op: "Jesus has illustrated that He can indeed give life, but does He have the power to life in and through death Himself, as He claims in 11:25-26? Can He proof that He is who He claims to be?"

⁸⁰⁴ Van der Watt (2000a) merk op: "The tension exists in the fact that what Jesus claims regarding the eschatological (eternal) life and what happens to Lazarus, returning to his human life, is not the same, although both has to do with life."

⁸⁰⁵ Moloney (1998:301) wys daarop dat daar in die Joodse tradisie 'n baie sterk Bybelse tradisie bestaan het ten opsigte van verwysings na herderskap. In die Ou Testament word daar verskeie kere gereflekteer oor slegte leiers wie se leierskap vergelyk word met slegte herders wat hulle skape aan die wolwe oorlaat (vgl. Jer 23:1-8; Eseg 34; 22:27; Sef 3:3; Sag 10:2-3; 11:4-17). Hierdie tema word ook in buite-Bybelse bronne in 'n pre-Christelike konteks gevind (vgl. 1 Enoch 89:12-27, 42-22, 59-70, 74-76; 90:22-25). In die Ou Testament word God ook gereeld as Herder uitgebeeld wat die verstrooide volk bymekaar maak (Jer 31:10; 13:17; 23:3; Jes 40:11; 49:9-10).

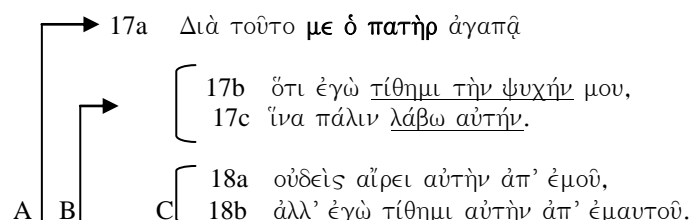
opstanding in die konteks van die Johannes teks self. In hierdie gedeelte verduidelik Jesus dat die Vader hom liefhet aangesien hy bereid is om sy lewe neer te lê (Maier 1984:455), net om dit weer op te neem (Moloney 1998:305). Hiermee word in die teks van Johannes self geïllustreer dat die "Tod und Auferstehung Jesu unlöslich zusammengehören" (Schnackenburg 1971:379) en dat "Beide Gedanken sind unlöslich miteinander verbunden und dialektisch aufeinander bezogen" (Wengst 2000:386). Jesus verduidelik ook dat dit 'n opdrag (*Gebot*) (ἐντολήν 10:18) van die Vader is wat Hy uitvoer (Schnelle 1998:180); Wengst 2000:386).

Die vraag is dus of Jesus homself opwek en of die Vader die Seun opwek (Kyk Morris 1995:181). Strachan (1995) is van mening dat "The Resurrection is never regarded in the New Testament as the act of Christ Himself", maar hierin is hy natuurlik nie korrek nie. Volgens Johannes is Jesus self direk aktief betrokke in sy opstanding. Haenchen (1984:49) merk in hierdie konteks op:

Is the resurrection Jesus' own deed, so that he restores life to himself? It is probably a case of showing that Jesus' death was his own free act. But matters cannot be left there. For in that case, it would be the end; Jesus is dead, and death would be victorious. Unless he is to be death's prize, he has to overcome death by rising from the dead – again through his own free act.

(Haenchen 1984:49)

In 'n eksegetiese bespreking van die gedeelte het Van der Watt (2000a) die giastiese struktuur van 10:17-18 soos volg uiteengesit en geïnterpreteer:⁸⁰⁶



⁸⁰⁶ Hiermee word erkenning gegee aan Van der Watt (2000a) en daar word net op die belangrikste plekke na hom verwys.



- | | | | |
|---|---|-----|--------------------------------------|
| → | [| 18c | ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, |
| | | 18d | καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. |
- 18e ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου.

(a) Volgens (C – 18a-b) is dit duidelik dat niemand Jesus se lewe van hom af wegneem nie (Maier 1984:455) – "Deshalb vollzieht sich die Selbsthingabe Jesu nicht als passiver Akt, sondern er geht von sich aus und freiwillig den Weg and Kreuz" (Schnelle 1998:180). Jesus is totaal in beheer en lê vrywilliglik sy eie lewe af en is bereid om die beker te drink (18:11).⁸⁰⁷ Kysar (1986:121) beklemtoon egter die feit dat Jesus dit tot eer van God doen wat hom gestuur het. As Jesus oor sy eie dood praat (19:9-11) verklaar hy dat die werklike mag (ἐξουσία) om hom te kruisig nie in die hande van mense lê nie (Wengst 2000:385; Moloney 1998:496), maar gewortel is in die mag van God (Beasley-Murray 1999:339). In 10:17-18 word die woord ἐξουσία ook gebruik om te argumenteer dat die vyand nie vir Jesus soos in 'n antieke geval van 'n oorwinnende θριαμβος (vgl. θριαμβεύσας in Kol 2:15 i.v.m. Johannes se δόξα) na sy dood toe sleep nie (Sien Gnilka 1983:84). Inteendeel! Jesus is in beheer en doen dit vrywilliglik as deel van sy unieke sending-opdrag (Kysar 1986:121). Die dood van Jesus vind dus nie buite sy beheer plaas nie maar binne sy beheer in die konteks van God se planmatigheid (Haenchen 1984:49).

(b) In die giastiese patroon B (17b-c en 18c-d) word daar verwys na die neerlê (τίθημι) van lewe en die opneem (λαμβάνω) daarvan. Volgens die giasme (B - 17b-c) lê Jesus sy lewe neer met die doel (ἵνα) om dit weer (πάλιν) op te neem. Die ἵνα πάλιν konstruksie dui daarop dat *die dood van Jesus die doel gehad het om uiteindelik uit te loop op die opstanding*. Vir die gang van die huidige argument is hierdie 'n sentrale inhoudelike tekstuele bewys dat die skrywer van Johannes nie net die dood en opstanding onlosmaaklik aan mekaar verbind nie (Schnackenburg 1971:379), *maar dat die kruis se uiteindelige doel gemik was daarop om te kulmineer in die opstanding. Die fokus of uitkoms van die kruis is dus bedoel (ἵνα πάλιν*

⁸⁰⁷ Jesus se koninklike magsvertoon is 'n belangrike tema in die Johannese passie narratief met spesifieke verwysing na Joh 18-20. Hierdie motief gaan egter nie in detail bespreek word nie aangesien die punt bloot gemaak wil word dat Jesus totale beheer het oor sy eie arrestasie, vernedering en dood (18:4-5, 7-8) en dat die opstanding teologies onlosmaaklik aan die kruis verbind word en die koninklike magsvertoon uitbeeld (18:36-37). Uit die aard van die saak verskil Johannes se aanbidding van die passie narratief van die ander evangelies in die sin dat Jesus totaal in beheer is en die kruis geen σκάνδαλον is nie, maar in die dampkring van δόξα opgeneem word.



konstruksie) *om op die opstanding uit te loop*. Morris (1995:456) is dus korrek as hy opmerk: "Christ dies in order that he may rise again. The death is not defeat but victory. It is inseparable from the resurrection."⁸⁰⁸

In die tweede gedeelte van die giasme (B - 18c-d) kom die pregnante begrip ἐξουσία (mag) ter sprake. Hiervolgens het Jesus die mag, outoriteit, reg en vermoë om dit te kan doen.⁸⁰⁹ Waar dit oor die lewe en dood gaan kan Jesus dus met outoriteit optree (Wengst 2000:386). Die inhiberende realiteit van die dood beperk nie die vermoë van Jesus nie (vgl. Kysar 1986:298).⁸¹⁰ Jesus is dus aktief betrokke in sy eie opstanding (Haenchen 1984:49). Die feit dat hy liggaamlik dood is maar steeds kan handel bewys die feit dat hy die wesentlike beliggaming van lewe (1:4) in oorvloed (10:10) is en inderdaad die opstanding en die lewe is (11:25) omdat God lewe-skeppende mag aan die Seun oorgedra (5:26) het (vgl. Maier 1984:221).⁸¹¹ Alhoewel Jesus fisies sterf het hy steeds die kwalitatiewe goddelike lewe inherent in homself

⁸⁰⁸ Beasley-Murray (1998: *ad loc*) is dus korrek as hy opmerk dat "[T]he Evangelist views the death and resurrection of Christ as indissolubly one. The redemptive event is the crucifixion-resurrection of the Son."

⁸⁰⁹ Volgens Van der Watt (2000a:*ad loc*) is dit belangrik om die semantiese betekenis van ἐξουσία in hierdie konteks duidelik te verstaan. Leksikografies gesproke word dit veral vir die volgende betekenis aangewend: 1. *power or authority or ability, capability, might, power to do a thing*. 2. *The freedom of choice, right to act or decide*. 3. *Absolute power, authority, might, warrant as opposed to right, with the derivatives like an office, magistracy, government, ruling or official powers or authorities*. Sien Bauer, Gingrich, en Danker (1979: *ad loc*) asook Liddell en Scott (1992: *ad loc*). In die evangelie van Johannes kom ἐξουσία in die volgende kontekste voor: 1:12; 5:27; 10:18; 17:2; 19:10-11. Volgens Van der Watt (2000a) word dit in al hierdie kontekste assosiatief verbind aan temas wat verband hou met die krag van God oor lewe en dood, redding en oordeel. Van der Watt (2000a: *ad loc*) verduidelik: "In 1:12 the capability, power or authority to be children of God is given to believers. In 5:27 Jesus receives the power or authority to judge. Jesus also received the power or might from the Father over flesh (17:2) in order to give them life. In 19:10-11 Jesus discusses the power or capability of Pilate to crucify him. This is a authority given only by God. In the Gospel the predominant use of ἐξουσία is: that somebody is in a position of power and authority and is therefore able and capable of something, because he or she has the right to do it."

⁸¹⁰ Kysar (1986:298) beskou die opstanding binne die reddingsplan van God (3:14; 12:34) wat die lewe aan die wêreld kom bring het. Volgens Van der Watt (2000:*ad loc*) moet hierdie teologiese motief verstaan word in die lig van die Ou-Testamentiese konsep dat God die God van lewe is. Daar waar lewe te vinde is, daar is God ook teenwoordig en betrokke. Die dood impliseer die verlies en afwesigheid van lewe. Daarom word die dood geassosieer met daardie sfeer waar God nie teenwoordig is nie. Wanneer Jesus dan self die dood binnegaan bewys hy dat hy inderdaad die lewe is en dat hy outoriteit oor die dood het. Human (2007:16) stem hiermee saam en merk op: " 'Dood' was nie net 'n leweloze liggaam nie. Dit was eweneens die afwesigheid van lewe of God. Siekte, bedreiging van vyande of die gevolge van verkeerde dade was doodbelevensse (Ps 44:23; 88). Om weg van Jerusalem of die tempel te wees, was ervaring van die dood (Ps 137); daarom was Israel se terugkeer uit ballingskap herlewing uit die dood (Eseg 37)."

⁸¹¹ Maier (1984:221) merk op dat "Jesus ist nicht unser 'Superstar'". Daarmee wil hy maar bloot argumenteer dat Jesus sy mag alleen van God ontvang het wat dit aan Hom oorgedra het.



(1:4; 5:26).⁸¹² Die fisiese dood beïnvloed dus nie die lewe nie slegs as die tipe lewe kwalitatief superieur is bo die fisiese lewe wat vergaan het. Schnelle (1998:34) merk in hierdie verband (vgl. 1:4) op: "Im Logos ist das Leben gegenwärtig, er ist der Ort des Lebens..."

(iii) Derdens is dit belangrik om daarop te let dat die gasme begin en eindig met 'n verwysing na die Vader (A – 17a and 18e). Alhoewel Jesus selfstandig handel (ἀπ' ἑμαυτου) is sy Vader op 'n intieme vlak by die gebeure betrokke en "[R]esultiert aus der Liebe zwischen Vater und Sohn" (Maier 1984:454).⁸¹³ Schnelle (1998:180) argumenteer ook dat "Die liebe zwischen Vater und Sohn (vgl. Joh. 3,35; 17:24) und die sich darin bekundende Einheit steht im Zentrum ...". Dietzfelbinger (2001:313) is korrek dat die liefde tussen die Vader en die Seun reeds van die begin af bestaan het en in die sendingmotief ingebed is: "Der Liebe Gottes zu Jesus entsteht also nicht erst aufgrund des Gehorsams, mit dem Jesus in die Passion hineingeht. Sie ist mit der Sendung da und ist ihre treibende Ursache."

Die aksie wat Jesus verrig word as 'n ἐντολή (18e) of opdrag van God beskou en is gemotiveer deur liefde (17a – Kyk ook 3:35;⁸¹⁴ vgl. Maier 1984:454). Van der Watt (2000a:*ad loc*) merk op: "Even though Jesus is actively involved in his own resurrection, He still does it with and under the charge of his Father. If John, therefore, says that Jesus lays down his life and takes it up again, he does so on the basis of his intimate relationship to the Father."⁸¹⁵

⁸¹² Kysar (1986:30) merk op dat in 1:4 die Woord gedefinieer word as goddelike skeppings-agent deur wie God se kreatiewe herskepping voortgebou word in so 'n mate dat alle eksistensie afhanklik is van die Woord se herskeppingsvermoë. Die Woord is dus die bron van lewe. Die verband tussen lewe en lig verwys vir Kysar na die wat in 'n verhouding met die Vader staan. In 1:5 word die dualisme van die evangelie geskets waarvolgens die Woord in konflik met die duisternis staan. Vir Kysar verteenwoordig die duisternis distorsie van die skepping en die chaos van ongeloof en vervreemding van God. In die konteks van hierdie kosmiese konflik kon die duisternis die Woord as lig en lewe nie oorweldig (κατέλαβεν) nie. Die lig skyn triomfantlik oor die duisternis.

⁸¹³ Theobald (1992:41-87, 55-56) soos aangehaal deur Van der Watt (2000a:*ad loc*) argumenteer dat Jesus se vermoë om sy lewe neer te lê en weer op te neem beskou moet word in die konteks van die sendingmotief. Jesus is na die aarde gestuur en het daarmee saam die vermoë ontvang om lewe te skenk.

⁸¹⁴ Maier (1984:454) argumenteer: "Gerade das Kreuz Jesu führt ja den Heilsplan des 'Vaters' zum Erfolg. Auf diese Weise ist es geradezu der engste Nührungspunkt der Liebe des himmlischen Vaters und der Liebe des Sohnes zum Vater. Man erinnere sich an die Aussage des Täufers in 3, 35."

⁸¹⁵ Dietzfelbinger (2001:1.312) merk wys tereg daarop dat: "Die Liebe des Vaters zu Jesus ist nicht nur gleichzeitig mit der Sendung Jesu in die Welt getreten; sie ist der wirkende Ursprung dieser Sendung, in der die Liebe Gottes zur Welt (3,16) in die Geschichte hineingetragen wird." (vgl. 15:9).



Die Vader se betrokkenheid by die Seun in die opstanding word verder geïllustreer deur die gebruik van die woord ἐγείρω. In Romeine 6:9 gebruik Paulus die passiewe werkwoord ἐγερθεὶς of ἐγείραντα (vgl. Rom 4:24) om God as subjek in die proses te betrek (Van der Watt 2000a: *ad loc*). In Johannes 2:22 gebruik Johannes ook die passiewe werkwoord ἠγέρθη om na die opstanding te verwys maar gebruik in die onmiddellike konteks (2:19, 20) die aktiewe vorm van die werkwoord. Die passiewe werkwoord in 2:22 wil moontlik aandui dat die lewe en opstanding sy oorsprong in God as primêre bron van lewe het soos dit in 10:17-18 voorkom (Dietzfelbinger 2001:312-313). Tog word die mag oor lewe en dood aan Jesus gegee (5:21) wat homself sal opwek. Daarom is Van der Watt (2000a: *ad loc*) korrek as hy argumenteer dat die Vader op 'n intieme wyse by die Seun in die opwekking betrokke is maar dat die Seun wel die beliggaming van lewe is: "Jesus is not just the mediatory agent of life, but he is life himself (11:25)." Wengst (2001.2:26) merk op: "Zum anderen kann der Evangelist Jesus, der ebenfalls gestorben ist, doch nur deshalb sagen lassen: 'Ich bin die Auferstehung und das Leben', weil von ihm bezeugt worden ist, dass Gott ihm von den Toten auferweckt hat."

In en deur die opstanding *per sé*, word dit duidelik dat Jesus die Seun van God is. Tomas se belydenis word die hermeneutiese sleutel waarmee die res van die evangelie geïnterpreteer word (20:24-25,28). Jesus was dood en nou lewe Hy weer wat net illustreer dat hy inderdaad lewe in Homself het (Maier 1984.1:21), iets wat in Israel se denke net aan God toegeskryf kan word (Wilckens 1998:168).⁸¹⁶ Juis om hierdie rede kan Tomas bely dat Jesus God is (ὁ κύριος μου καὶ ὁ θεός μου, 'My Here en my God!' - 20:28). Van der Watt (2000a: *ad loc*) som dit akkuraat op: "This confession of Thomas represents the pivotal point in the Gospel. It formulates the identity of Jesus, the Agent of God who died on the cross, but now lives and therefore may be identified as Lord and God. The cross events not only illustrate that the living God, the Lord of life, is with Jesus, but that Jesus himself is involved in His own resurrection and should therefore be confessed as Lord and God himself."

In 3:14-15 word die kruis as goddelike imperatief (δεῖ) vergelyk met die verhoging van die slang deur Moses in die woestyn (Num 21:4-9). Kysar (1986:54-55) is

⁸¹⁶ Wilckens (1998:168) is korrek as hy opmerk: "Wie der Vater die Vollmacht der Totenauferweckung innehat (vgl. Weish 16,3), hat sie auch der Sohn (5,21), nicht nur zue Auferweckung der Seinen, sondern auch zu zainer eigenen Auferstehung."



korrek as hy opmerk dat die $\delta\epsilon\tilde{\iota}$ - konstruksie die determinasie van die goddelike plan veronderstel. Die openbaringsfasie van die verhoging ontvang dus klem. Aan die kruis word gesien wie Jesus werklik is. Die ewige lewe word dus in hierdie sin nie aan die kruis verdien nie, maar is iets wat Jesus van die Vader ontvang het om te kom gee as deel van sy sending (Van der Watt 2000a:*ad loc*; Dietzfelbinger 2001:313).

Soos die volk destyds in die woestyn na die koperslang gekyk het (Num. 21:9), genesing ontvang het (Beasley Murray 1999:50), van gebrokenheid gespaar is en bly leef het, só sal die wat aan die verhoogte Christus glo ook leef en ewige genesing en restourasie (redding) beleef (Gnilka 1984:28; Moloney 1998:101⁸¹⁷; Brown 1971:133⁸¹⁸).⁸¹⁹

8.4. Ekskursie: Jesus gee lewe soos God lewe gee

In die Evangelie, en in die teologie van Israel, word God as die lewende ($\acute{\omicron}\ \zeta\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$),⁸²⁰ 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 (vgl. Wengst 2000:254).⁸²¹ Wie dus hierdie *gawe van die eskatologiese lewe* het (6:51-58) en kan meedeel, kon dit dus alleen van God ontvang het (Van der Watt 2000a:*ad loc*).⁸²²Maier (1984:1.291) wys tereg daarop dat: "Zuerst mach ter eine 'Lebens'-Kette oder 'Lebens' – Verbindung sichtbar, die vom 'Vater' zum 'Sohn' und dann zum Gläubigen ('der, der mich isst') verläuft. Er bringt also zum Ausdruck, dass wir durch Jesus Anteil am göttlichen 'Leben' bekommen (vgl. Joh 1,4; 5,26 und 2 Petr 1,4)."

Dit geld natuurlik ook vir iets soos genesing en restourasie, waar iemand die lewe wat hy verloor het, of nooit gehad het nie weer terug ontvang. Schnelle (1998:134) merk op: "Wie der Sohn durch den Vater lebt, so wird der Glaubende durch Jesus leben (vgl. V. 33.35.48.51a)." As Jesus Lasarus opwek, dien dit as bewys dat Jesus wel die mag van God as lewe-gewer ontvang het. In die Lasarus gebeure word geïllustreer dat Jesus alreeds daar die gawe van lewe kan skenk, selfs in 'n konteks waar lewe onomkeerbaar soos sand in 'n uurglas uitgeloopt het. Jesus wek Lasarus uit die dood uit op. Dié Lasarus wie se liggaam al in onomkeerbare gebrokenheid vergaan het (11:39 ἦδη ὄζει).⁸²³ Dit lok gemengde reaksie by die omstanders uit (11:45), sommige glo in Jesus nadat hulle die wonderwerk aanskou het

⁸¹⁷ Moloney (1998:101) is dus korrek as hy opmerk: "As the Israelites gazed upon the elevated serpent to be returned to health, so also the one who believes in the revelation of God (v. 13) that takes place on the cross (v. 14) will have eternal life (v. 15)."

⁸¹⁸ Brown (1971:133) argumenteer dat die Jode nie destyds die slang in die woestyn geïnterpreteer het as die bron van die genesing nie, maar dat die slang slegs die teken was wat na God as geneesheer heengewys het: "For he who turned toward it was saved, not by what he saw, but by you, the Saviour of all" (vgl. *Midrash Wis* 16:6-7). Brown (1971:133) merk dan in hierdie konteks op dat die verhoogde Jesus die bron van lewe en redding word (12:32) en dat die wat Jesus daar sien hang uiteindelik die Vader sien (14:9).

⁸¹⁹ Beasley-Murray (1998: *ad loc*) merk op: "The brief kerygmatic formula of vv 14–15 makes evident the presuppositions of v 13. It is closely related to the synoptic predictions of the Passion (Mark 8:31, etc), but illuminates the meaning of the Passion by the incident of Moses lifting up a bronze snake for the healing of Israelites bitten by snakes (Num 21:4–9). To the lifting up of the snake on a pole that all may live corresponds the lifting up of the Son of Man on a cross that all may have eternal life."

⁸²⁰ Moloney (1998:225) wys daarop dat die $\acute{\omicron}\ \zeta\acute{\omega}\nu\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ 'n *hapax legomenon* in die Nuwe Testament is.

⁸²¹ Gnilka (1989:130).

⁸²² Wengst (2000:1.254) merk op: "Der wird hier betont als 'der lebendige Vater' bezeichnet, von dem allein her Jesus, dessen Tod in diesem Abschnitt ständig im Blick ist, Leben hat. Und er vermittelt denen Leben, die sich auf den in ihn präsenten Gott einlassen ..."

⁸²³ Dodd (1960:379) sê tereg dat hierdie gebeure 'provisional reality' het.



terwyl ander vir die Joodse leiers vertel wat Jesus gedoen het. Jesus se interpretatiewe kommentaar in 11:25-26 gee 'n baie belangrike teologiese blik op die aard van die tipe lewe wat hy kom bring het. Jesus argumenteer dat die lewe wat hy kom bring het lewe is wat nie verlore gaan nie, al sou 'n mens sy fisiese lewe verloor deur te sterf.⁸²⁴ Die aard van die lewe wat Jesus kom bring het word dus nie gekorrumpieer deur fisiese afsterwe nie. Die aard van die goddelike eskatologiese lewe bepaal dat die gelowige lewend bly al sterf hy fisies. Wie dus so leef sal uit die aardse dood kan opstaan, juis omdat dit die ewige lewe is wat kwalitatief superieur is tot aardse lewe. Volgens 6:57 word hierdie lewe net by God gevind (Sien Wengst 2000:254; Beasley-Murray 1999:94-96; Maier 1984:1.291). Wie hierdie tipe lewe het kon dit dus net van God ontvang het en daarom getuig dit van God se betrokkenheid by so 'n persoon (Van der Watt 2000a:ad loc; Maier 1984:1.291; Schnelle 1998:134).

In die eksegeese van Johannes 11 het ons geargumenteer dat Lasarus bemiddelend opgewek word. Jesus het daar bewys dat hy dat die opstanding en die lewe is en ons het gesien dat Jesus in daardie konteks interaksie met die Vader het. *Jesus gaan met die kruisgebeure as magsvolle (10:17-18) egter self die dimensie van die dood binne.* 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 (1:4; 11:24; 12:24,25,26). Juis omdat Hy nog in die dood self beheer oor sy eie lewe het, kan die goddelike teenwoordigheid en sanksie nie ontken word nie (Van der Watt 2000a:ad loc).

Hier word dus 'n belangrike teologiese visie op die opstanding van Jesus gevind, naamlik dat God Jesus nie 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 sien ons dat dit God is wat dooies opwek, maar dat Hy hierdie vermoë aan Jesus oorgedra het, hom as lewe-gewer en geneser bemagtig het (5:21; 6:57): "Denn wie der Vater die Toten auferweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, wen er will. Auch richtet der Vater niemand, sondern er hat das Gericht ganz dem Sohn übertragen ..." (Gnilka 1983:1.42). Die passiewe gebruik in 2:22 dui waarskynlik in die Johannese konteks daarop dat die lewe en opstanding in die eerste plek sy oorsprong in God het, maar dat God hierdie mag oor lewe en dood (10:17-18) aan Jesus oorgedra het.⁸²⁵

Wilckens (1998:168) argumenteer dat die Seun in *Eigen-Vollmacht*, maar in noue vennootskap (*Gemeinschaft*) met die Vader optree: "Aber diese Eigen-Vollmacht ist nicht (modern) als 'autonome' Selbstverwirklichung, sondern aus der wesenhaften Gemeinschaft mit dem Vater zu verstehen." Van der Watt (2000a:ad loc) is daarom korrek as hy opmerk dat Jesus nie sy lewe self aflê en opneem asof hy dit onafhanklik en los van die Vader doen nie – "Es ist der Vater, der dem Sohn diese Vollmacht gegeben hat" (Wilckens 1998:168). Jesus kan dit juis doen op grond van die intieme betrokkenheid by Sy Vader se saak (3:16) en sy Vader se intieme betrokkenheid by die sending van die Seun (5:21; 10:17-18).⁸²⁶ As Tomas sy hand in die sy van die opgestane Here steek (20:28),⁸²⁷ beteken dit dus dat God se teenwoordigheid op daardie oomblik ook vir die vleeslike mens in die geskiedenis toeganklik is. Wengst (2001.2:299) beaam dit: "Er sieht den Gekreuzigten und erkennt in dessen Lebendigkeit den schöpferisch handelnden Gott."⁸²⁸

⁸²⁴ 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).

⁸²⁵ Wilckens (1998:117) postuleer: "In Joh 5,21 ist es Jesus als der Sohn, der über die gleiche Macht, die Toten zum Leben aufzuerwecken, verfügt wie der Vater. Das Leben, das er zu geben vermag, ist das ewige Leben, das der Vater schöpferisch hervorruft und gibt."

⁸²⁶ Volgens Van der Watt (2000a:ad loc) word "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 (δεί) 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 ὑψώω gedeeltes blyk dit duidelik dat God se liefdevolle teenwoordigheid aan die kruis in Jesus die heil moontlik maak."

⁸²⁷ Dodd (1960:443) noem tereg dat die teks nie sê dat Tomas sy hand in die sy van Jesus gestek het nie, maar dit tog impliseer.

⁸²⁸ 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 Tomas verhaal word misgelees.



So word die kruis-dood en die (noodwendige) opstanding (vgl. 10:17-18) dus primêr die *openbaringsterrein* vir die verhouding tussen Vader en Seun en gevolglik vir die waarheid van die totale openbaringsoptrede van Jesus (Van der Watt 2000a:*ad loc*; Kyk ook Wengst 2001.2:299).⁸²⁹ Schnackenburg (1971:2.378) argumenteer:

Noch stärker als in der freiwilligen Lebenschgabe offenbart sich die Verfügungsmacht des Sohnes darin, dass er das Leben, 'wieder (an sich) nehmen' kann. Auf diese Vollmacht (ἐξουσία) zur Lebenserlangung konzentriert sich der Nächste Satz. Die Freiheit des Sohnes (vgl. 8, 36) ist vom Vater geschenke Vollmacht, und darum kann auch schon die Lebenschgabe als ἐξουσία bezeichnet werden. Die eigentliche Vollmacht des Sohnes aber, die Macht über den Tod, offenbart sich darin, dass er das Leben (ψυχή) in der gleichen Weise wider an sich nehmen kan, wie er es hingeben hat. Beides geschieht in einer einzigen Bewegung aus seiner ἐξουσία. Der gleich gebaute Doppelsatz bringt den Gedanken zur Geltung, dass Tod und Auferstehung Jesu unlöslich zusammengehören und ein einziges Geschehen sind, über das der Sohn verfügt.

(Schnackenburg 1971:2.378)

Samevatting

In die bespreking van 10:17-18 en 2:18-22 hier bo, is daar uit die teks self geargumenteer dat Jesus sy eie lewe aflê met die doel om dit weer op te neem. Daarmee is die kruisdood en die opstanding as 'n onlosmaaklike teologiese eenheid bevestig (vgl.

⁸²⁹ *Die kruis is ook die geleentheid waarop die Seun sy sending afrond en na die Vader teruggaan.* Van der Watt (2000a:*ad loc*) beskou die kruis onder andere as die geleentheid waarop die Seun sy sending afrond en na die Vader teruggaan. Käsemann (1968) beskryf die dood van Jesus as die punt waar Jesus na die Vader terugkeer. Hy is gestuur deur die Vader en moet as pre-eksistente en unieke Seun van God weer na die 'bo' terugkeer.⁸²⁹ Die kruisdood is hierdie weg terug. Ek stem met Van der Watt (2000a:*ad loc*) saam dat Käsemann natuurlik nie verkeerd is nie. Dit is inderdaad 'n wyse waarop die dood beskryf word in die Evangelie. Die probleem is egter as dit as die enigste doel en sin van die dood gesien word. Uit wat tot dusver gesê is, blyk dit dat die nadenke oor die dood in die Evangelie baie ryker is as bloot die terugkeer na die Vader.

Binne die verhaal van die sending van Jesus is die dood die punt waar Jesus van sy liggaamlike beperking afskeid neem en na die 'bo' teruggaan waar die Jode hom nie sal kan bereik nie (8:21). Die Jode het dit natuurlik nie verstaan nie (8:22), want hulle was blind in hulle ongeloof (vgl. 3:3). In 16:27-32 verduidelik Jesus dat Hy 'van die Vader uitgegaan het (ἐξῆλθον) en in die kosmos ingekom het (ἐλήλυθα) en nou weer weggaan (ἀφίημι) uit die kosmos om terug te gaan (πορεύομαι) na die Vader vanwaar hy oorspronklik gekom het. Die inkarnasie word dus uitgebeeld as die wyse waarop Hy gekom het, en die kruis en opstanding is die wyse waarop Hy nou weer na die Vader terugkeer (Van der Watt 2000a:*ad loc*). Dit is dan veral in die konteks van die sendingmotief waar die betekenis van die kruis teen 'n bepaalde reliëf geposisioneer word, en die betekenis van die kruis geherinterpreteer word. Van der Watt (2000a:*ad loc*) argumenteer dat in 6:62 word die opvaarding van die Seun (ἀναβαίνω) in 'n sendingkonteks gebruik in die sin dat Jesus gaan waar Hy voorheen was. In 13:1 word daar gesê dat Jesus μεταβαίνω uit die kosmos na die Vader en verwys in daardie konteks na sy passie. Weereens word dit duidelik dat die kruis die plek van verwisseling tussen sy hemelse en aardse posisie aandui. In 13:3 staan daar dat Jesus van God af ἐξῆλθεν en na Hom ὑπάγει en dat God alles in sy hande gee (vgl. 6:62)

In 14:1-3 sê Jesus vir die dissipels dat hy gaan om vir hulle 'n plek voor te berei in sy Vader se huis. Jesus is dus na die aarde gestuur om bepaalde take te verrig en gaan dan weer na die Vader terug. Die voorbereiding van 'n plek vir die gelowiges illustreer dus die suksesvolle afhandeling van die sendingopdrag en die planmatigheid waarmee die sending na die wêreld voltooi word. Die feit dat Jesus plek voorberei dui op lewensmoontlikhede binne God se huishouding. Jesus het dus vir hom 'n familie bymekaar geroep in sy sending (vgl. Van der Watt 2000b).



die studie van 10:17-18 hier bo). Wat nou gepoog gaan word is om te argumenteer dat die kruisdood en opstanding wel in genesingsterme geïnterpreteer kan word: *1) deur die kruisdood as realiteit van wesenlike gebrokenheid te interpreteer, *2) en die opstanding as genesing of restourasie van hierdie verlore (en nuwe) lewensmoontlikhede te beskou, *3) asook om te bewys dat die opstanding as *semeion* in Johannes die kulminerende genesingshandeling is wat geestelike genesing vir die mensdom moontlik maak.

✚ 8.5. KAN DIE KRUISGEBEURE⁸³⁰ BINNE GENESINGSTERME VERSTAAN WORD?

Vroeër in die proefskrif is daar geargumenteer dat Johannes sy genesingsverhale op 'n unieke wyse aanbied. Die genesingshandelinge is tekens (σημεία) wat heenwys na die feit dat Jesus die gestuurde Seun van God is wat die mag het om lewe te kan gee (20:30-31) en is gemik daarop om geloof te wek (vgl. Schnelle 1998:312). Indien ons die kruis en die opstanding binne genesingsterme wil verstaan sal dit dus ook *heuristies* binne die raamwerk van die vorige genesingsverhale geïnterpreteer moet word.

8.5.1. Die onderskeiding tussen die "curing" of a "disease", die "healing" of an "illness" en die restourasie van gebrokenheid⁸³¹

In die hantering van die begrip siekte het ons in die aanvang van die proefskrif bepleit vir 'n breë verstaan daarvan wat meer inklusief as die Westerse Biomediese paradigma

⁸³⁰ Met kruisgebeure word die kruisdood en opstanding van Jesus bedoel.

⁸³¹ In die Johannese genesingsverhale onder oë het ons telkens gesien hoe iemand se fisiese gebrokenheid gerestoureer word tot heelheid:

- In 4:43-54 word die regeringsamptenaar se seun van sy gebrokenheid of siekte wat sy lewensmoontlikhede bedreig het gerestoureer tot lewe. In die proses het die hele gesin ewige lewensmoontlikhede binne die familie van God ontvang.
- In Johannes 5:1-9 vind ons 'n man wat al vir 38 jaar lank lam is. Jesus genees hierdie man se fisiese gebrokenheid en restoureer sy ledemate tot lewe.
- In Johannes 9:1-41 genees Jesus die man wat van geboorte af blind is en restoureer nie net sy fisiese sig nie, maar ook sy geestelike oë.
- In Johannes 11:1-44 restoureer Jesus die dooie Lasarus en wek hom op tot lewe.
- In Johannes 4:1-42 ontvang nie Samaritaanse vrou geestelike genesing en restourasie van haar gebrokenheid en sonde as Jesus die lewende water vir haar aanbied en sy tot geloof in Jesus kom. En 'n kind van God word (vgl. 1:12)



se "disease" verstaan word. Die begrip "illness" maak ruimte vir "ongesteldheid" wat die kulturele *gebrokenheid* in die antieke konteks verdiskonteer. Nou verwant aan die begrip "illness" staan die begrip *gebrokenheid*, wat teenoor heelheid in 'n tempel georiënteerde Joodse simboliese universum staan. Siekte of "illness" (ongesteldheid) tas heelheid aan en resulteer in 'n mindere of meerdere mate in gebrokenheid. Genesing word dus in hierdie konteks as restourasie van gebrokenheid gesien – nie net op fisiese of biomediese vlak nie, maar ook op sosioreligieuse vlak. Hierdie raamwerk verteenwoordig 'n poging om nader aan die antieke Mediterreense verwysingsraamwerk te kom. Vanuit 'n postmoderne Westerse georiënteerde wêreldbeeld is dit vreemd om daaraan te dink dat wanneer daar oor "siekte" of "gebrokenheid" en "genesing" en "restourasie" besin word, dit moontlik ook religieuse genesing kan insluit. Die rede daarvoor is dat die Westerse georiënteerde wêreldbeeld se verstaan van siekte en genesing 'n produk is van die biomediese paradigma, wat bepaalde moderne wetenskaplike assosiatiewe konseptuele raamwerke insluit, soos wat ons in die eerste hoofstuk verduidelik het. In die antieke Mediterreense denke is daar egter anders oor siekte en genesing gedink, en die terme is dikwels gebruik om sosioreligieuse gebrokenheid of restourasie mee te beskryf. Green en andere (1992:81) stem hiermee saam en merk op:

The Gospels, like elsewhere in biblical literature, frequently use the words *blindness*, *deafness*, *eye* and *ear* in a figurative sense, conveying more than the activity of the body's sense organs. God is made known through words and deeds. To see and hear God's revelation fully requires not only physical sensation but spiritual sensitivity. It requires a personal response of understanding and commitment. Therefore, blindness and deafness can describe the inability to comprehend the spiritual truth inherent within material sights or words. This condition of hardness of heart may be due to religious or moral impairment, or due to God's intention. Salvation is frequently associated with sight in Jewish and Christian literature (Ex 14:13; 2 Chron 20:17; Ps 50:23; 91:16; 119:123; Is 40:5; 42:16–17; 59:11; 1QS 11:2–3; CD 20:34; *T. Gad.* 5:7; 2 Clem 1:6–7; 9:2). The formula of the frequently quoted *Shema* emphasizes the equally important role of hearing in revelation: "Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is one" (Deut 6:4). It



is a call to discern and obey the will of God. In contrast to God who both "sees" and "hears" (Ex 2:24; 3:7, 9; 12:13; Deut 5:28; Is 37:17; Zech 7:11–13), idols are "blind" and "deaf" (Deut 4:28), as are those who worship them (Ps 115:5–6). The OT prophets chasten the Hebrew people for having eyes and ears, and yet not seeing or hearing (Is 6:9–10; 43:8; Jer 5:21; Ezek 12:2). Responsibility for such spiritual blindness and deafness is sometimes said to be borne by God (Deut 29:4; Is 6:9–10) but, on the other hand, can be traced to the person's own obduracy. Yet God can overcome this hardness of heart (Is 29:18; 35:4–5; 42:6–7, 16; 61:1).

(Green et al 1992:81)

Die kruis as realiteit van verwonding en gebrokenheid⁸³²

As magsvolle lê Jesus sy lewe neer (Haenchen 1984:49; sien Wengst 2000:385–386; Moloney 1998:3111). Die feit dat Johannes die kruis as δόξα (12:23; 13:31; 8:28;

⁸³² In die eksegetiese studie van bogenoemde genesingsverhale is daar telkens geargumenteer dat die genesingshandelinge in Johannes tekens (σημεῖα) is wat 'n bepaalde punt wil illustreer, naamlik dat Jesus die bron van kwalitatiewe (ewige) lewe is en lewensmoontlikhede binne die familie van God skenk. In hierdie sin wys die genesingshandelinge as σημεῖα heen na wie Jesus werklik is, naamlik dat Hy die gestuurde Seun van God is, die bron van lewe is en dat Hy gekom het om die wêreld te red van 'n doodsbestaan (vgl. 3:16; 5:24) en gelowiges in die dampkring van die familie van God in te trek (1:12). Anders gestel, die sending van die Seun het ten doel om mense tot geloof te bring in Jesus en hulle gebroke verhouding met God te herstel (3:16; 20:30–31) en hulle ewige lewensmoontlikhede te skenk. *Die herskepping van lewensmoontlikhede binne die familie van God kan ook as genesing of restourasie beskou word.* Dié wat glo is in Johannes diegene wat van geestelike blindheid genees is (vgl. 9:41; 12:40) en die koninkryk van God kan sien (vgl. 3:3) en die reg ontvang het om kinders van God genoem te kan word (1:12). In hierdie sin word die sending van die Seun met genesing verbind in die sin dat geloof die resultaat van bekering is en bekering in Johannes die genesing van geestelike blindheid behels (Kyk 3:3; 9:41; 12:40).

In die Lasarus-verhaal vind ons die klimaks van Jesus se genesingshandelinge (en σημεῖα) aan mense. Die interessante wat in hierdie konteks na vore gekom het is dat Lasarus se siekte of gebrokenheid uiteindelik resulteer in sy fisiese dood. Lasarus se liggaam toon tekens van 'n *onomkeerbare gebrokenheid* deurdat sy fisiese liggaam al begin ontbind (ἦδη ὄζει) het (11:39). Te midde van hierdie kulminerende realiteit van die onomkeerbaarheid van 'n "dooie" situasie restoureer Jesus Lasarus se gebrokenheid en skep nuwe lewensmoontlikhede deur hom uit die dood uit op te wek. Teen die grein van alle verwagtings en konvensie breek Jesus se wonderwerk verrassend deur. Jesus illustreer dus dat hy die vermoë het om lewe wat al eintlik onomkeerbaar verlore gegaan het te restoureer. In die Lasarus verhaal genees Jesus egter bemiddelend, soos ons hier bo geargumenteer het. Maar dan word die implisiete leser hier met 'n interne spanning gelaat: Kan dié Jesus wat Lasarus se verlore lewensmoontlikhede gerestoureer het sy eie gebrokenheid genees of restoureer in 'n posisie waar alle lewe en lewensmoontlikhede (binne konvensionele grense) vir hom tot 'n einde gekom het?

In die gedeelte wat hierop volg gaan daar geargumenteer word dat die kruisdood en opstanding wel in genesingsterme geïnterpreteer kan word: *1) deur die kruisdood as realiteit van wesenlike gebrokenheid en verlies van lewensmoontlikhede te interpreteer, *2) en die opstanding as genesing of restourasie van hierdie verlore (en nuwe) lewensmoontlikhede te beskou.



12:31) beskou neem hoegenaamd nie die realiteit van Jesus se verwonding, gebrokenheid en dood van Jesus weg nie. Beasley-Murray (1999:336) beklemtoon ook die Johannese fokus op Jesus se koninklike magsvertoon maar erken die realiteit van die kruisiging en vernedering van Jesus: "Mockery it certainly was, accompanied by cruel despising and hate... [T]hey spat at him and slapped his face..." (1999:336). Jesus word uitgelewer (18:28), gezesel (ἐμαστίγωσεν – 19:1), gespot, gedegradeer (19:2) en aangerand (19:3). Jesus word verwond, sy liggaam word gebreek (2:19). Jesus laat toe dat hy na sy kruisdood geneem word, dat spykers deur sy hande en voete geslaan word. Jesus laat toe dat sy liggaam in so 'n mate *verwond* word, dat hy net soos Lasarus uiteindelik aan sy *liggaamlike gebrokenheid beswyk* (19:33) en as dooie sonder lewensmoontlikhede (deur menslike oë van ongeloof) in 'n graf geplaas word (19:38-42). In Johannes 2:18-22 verwys Jesus na sy eie dood in die terme van "afbreek": "λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν" (2:19). Houwelingen (1997:87) is korrek as hy opmerk: "Het afbreken en herbouwen duidde op het doden én het opwekking van zijn lichaam." Moloney (1998:222) in sy kommentaar op 6:25-59 praat ook in hierdie terme en verwys na die "revelation of God in the broken body and spilled blood of the Son of man." Jesus praat dus self binne die terme van afbreek (gebrokenheid) (vgl. λύσατε) en opbou (restourasie) (vgl. ἐγερῶ) wanneer hy oor sy eie dood en opstanding besin (vgl. 2:19). Die implisiete leser sien egter die ironie⁸³³ raak en verstaan dat die Jode se reaksie op Jesus se woorde in hierdie konteks spreek van onkunde (2:21) en geestelike blindheid: "Damit schafft er das erste 'Mißverständniss' als Ausdruck des Unglaubens" (Gnilka 1983:25). Die skrywer gaan verder en merk op dat nie eens die dissipels dit verstaan het nie, tot na die *opstanding* (vgl. 2:22). Die opstanding dien dus as die stimulus, wat die waarheid openbaar en hulle laat "sien". Die opstanding was dus die kulminerende σημεῖα wat hulle tot hierdie bepaalde oortuiging gelei het. Die implisiete leser ontvang dus alreeds in hoofstuk twee leidrade om die dood en opstanding van Jesus binne hierdie terme te interpreteer.

Die dissipels verkeer na Jesus se dood egter aanvanklik ook in 'n staat van disoriëntasie (20:19) en sien nie die volle prentjie nie (vgl. Moloney 1998:530). Dit is duidelik dat die implisiete leser deurgaans bewus is van die feit dat die dissipels nie die volheid van Jesus se boodskap en sy koms verstaan nie (2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Na

⁸³³ Gnilka (1983:25) praat van "Der ironische Imperativ".



Jesus se dood vind ons die dissipels agter geslote deure, vol vrees (20:19 τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων), onbewus van die eskatologiese genesing wat triomfantlik bo alle verwagting gaan uittroon. Kysar (1986:303) beskryf die dissipels as synde *verlam* deur vrees. In die oë van Tomas sien ons die tekens van menslike interpretasie van ongeloof (20:25 οὐ μὴ πιστεύσω). In Tomas se oë is die kruis nog nie in die dampkring van δόξα nie, maar is dit nog 'n σκάνδαλον. Dit is natuurlik soos ons hier bo geargumenteer het allermens eers in die lig van die opstanding dat die kruis δόξα word en die dissipels die volle prentjie sien en die woorde van Jesus glo (vgl. 2:22).⁸³⁴

Uiteindelik breek die goddelike planmatigheid skielik, onverwags, teen alle konvensionele aardse grense deur. Hierdie Jesus wat sy lewe neergelê het (10:17-18), vervul die res van die goddelike gesanksioneerde plan en neem sy lewe wat afgelê is weer op (ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν). In die proses van die opneem van sy lewe vind daar tog *herstel of genesing* van sy wonde plaas. Jesus as die opstanding en die lewe (11:25) *restoureer sy eie gebrokenheid*, staan uit die dood uit op tot lewe (20:1-30). Soos hy destyds vir Lasarus uit die dood uit gerestoureer het tot lewe, gee hy hierdie lewe vir homself, vervul hy die woorde van 11:25, los hy die interne spanning van die implisiete leser op. As transformasie agent laat Jesus nuwe lewe en lewensmoontlikhede deurbreek in 'n wonderbaarlike transformasie interaksie (Moloney 1998:311).⁸³⁵

In Johannes word die term ψυχή konstant vir fisiese lewe en ζωὴ vir ewige lewe gebruik. In 10:17-18⁸³⁶ verduidelik Jesus dat hy sy fisiese lewe (ψυχή) neerlê en dit weer opneem. Hierin word 'n verband getrek tussen die ewige lewe (ζωὴ) en die

⁸³⁴ Dit is dus eers deur die perspektief van die kruis dat die aardse optrede van Jesus in sy geheel, sowel as die volle betekenis daarvan, werklik duidelik na vore tree. Hierdie perspektief word veral duidelik teen die agtergrond van die feit dat die dissipels van Jesus self nie alles tydens die lewe en werk van Jesus verstaan het nie (2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Eers retrospektief in die lig van die opstanding en die uitstorting van die Gees (2:22; 20:22) kon die dissipels die kruis as δόξα sien (vgl. 2:22) en "kon die dissipels deur pneumatiese verligting die vervlegting van die profetiese tradisies en die Jesusgebeure na waarde skat"(Van der Watt 2000a:ad loc).

⁸³⁵ Moloney (1998:311) is van mening dat die meeste geleerdes die opstanding van Jesus as die aksie van God beskou. Hy beskou dit egter anders. Volgens Moloney bied die skrywer van die evangelie Jesus juis aan as die agent wat homself uit die dood uit opwek. Dit is Jesus wat sy lewe aflê en weer neerlê (10:17-18). Hy wys egter daarop dat die inisiatief van God se kant af kom en binne die sendingmotief verstaan moet word, maar dat Jesus homself opwek. Jesus kan dit alleen doen o.g.v. sy intieme verhouding met die Vader en die feit dat die Vader die mag aan hom gegee het om dit te doen. Dit is immers in opdrag (ἐντολήν) van die Vader dat Jesus dit alles doen (10:18).

⁸³⁶ Johannes 10:17-18 lui: ' Διὰ τοῦτο με ὁ πατήρ ἀγαπᾷ ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχὴν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. ¹⁸ οὐδεὶς αἶρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ , ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἑαυτοῦ . ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολήν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου,



fisiese lewe ($\psi\upsilon\chi\eta$) in sin dat omdat Jesus die ewige lewe het en nie sterf nie, hy sy fisiese lewe kan aflê en weer kan opneem. Anders gestel: Jesus het of besit die ewige lewe, en daarom kan hy die fisiese faset daarvan beheer aangesien die aard van die ewige lewe wat hy besit kwalitatief gesproke nie sy fisiese lewe kan wegneem nie.

Toe Jesus homself uit die dood opwek en daarmee homself genees of restoreer tot lewe het die eskatologiese era van die Gees aangebreek⁸³⁷ (vgl. 3:34-35; 7:37-39; 20:22). Hierdie gawe van die Gees moet natuurlik in die lig van die Ou-Testamentiese verwagting van die *lewebrensende teenwoordigheid van die Gees* in die eskatologiese eindtyd gesien word, veral teen die agtergrond van die Esegïël-uitsprake (vgl. Van der Watt 2000a:*ad loc*).⁸³⁸ In die gawe van die Gees deur Jesus is dit God self wat sy profetiese beloftes waar maak.

Nadat Jesus uit die dood uit opgestaan het verskyn hy aan sy dissipels (20:19v). Enkele momente later blaas ($\epsilon\nu\epsilon\phi\upsilon\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$)⁸³⁹ Hy oor die dissipels en hulle ontvang die Heilige Gees (20:22). Daarmee word God se teenwoordigheid in die Jesusgebeure onmiskenbaar bevestig en dui dit op die gesagsoordrag van Jesus as Hy sy dissipels stuur (20:21-23) en aan hulle die mag gee binne die heilsplan van God (Van der Watt 2000a:*ad loc*). Daarmee breek die eskatologiese era van die Gees aan,⁸⁴⁰ sien die ongelowige Tomas die merke aan sy hande en verklaar dat die opgestane Jesus Here en God is (20:28). In die lig van die opstanding word die

⁸³⁷ In 7:39 word die vloei van strome van water met die eskatologiese teenwoordigheid van die Gees verbind wat deur die passie van Jesus 'n realiteit geword het.

⁸³⁸ Hier kan byvoorbeeld aan Eseg 11:19; 18:31-32; 36:26-27; 37:1vv. gedink word.

⁸³⁹ Die meeste geleerdes is dit eens dat $\epsilon\nu\epsilon\phi\upsilon\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$ net hier in die Nuwe Testament voorkom. Dit het heel waarskynlik verwysings na Genesis 2:7 waar God asem of lewe in Adam ingeblaas het (vgl. LXX: $\epsilon\nu\epsilon\phi\upsilon\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$) asook Esegïël 37:9 (vgl. LXX: $\epsilon\nu\epsilon\phi\upsilon\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$) waar God lewe in die dooie (droë) beendere inblaas. Lindars (1972:611) is korrek as hy opmerk: "with this symbolic action Jesus fulfills the expectation of 1.33 and the promise of the paraclete (cf. also 7.39)... This suggests that John sees the constitution of the Church after the Resurrection as a kind of new creation." Die tema van *nuwe lewe* en die *herskepping* of realisering van verlore *lewensmoontlikhede* kom hier sterk op die voorgrond. Nie net restoreer Jesus sy eie gebrokenheid deur nuwe lewe te skep nie, maar 'blaas' of skenk ook dan hierdie lewe en lewensmoontlikhede aan die dissipels en uiteindelik die mensdom.

⁸⁴⁰ Van der Watt (2000a:*ad loc*) merk op: "So word die teenwoordigheid van God onder sy volk met die opstanding van Jesus ingrypend verander. Nie meer 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)."



kruisgebeure *geherinterpreteer*, *gerepresenteer* in die dampkring van δόξα, sodat selfs die ongelowige Tomas nie anders kan as om die kruis as Goddelike magsvertoon en verheerliking te beskou nie.

Jesus se opstanding is myns insiens egter nie in die eerste plek alleen net op sy eie genesing en restourasie gemik nie, net soos sy genesingshandeling op aarde altyd in diens gestaan het van God se Universele Goddelike Narratief. Kysar (1986:30) merk op dat in 1:4 die Woord gedefinieer word as goddelike skeppings-agent deur wie God se kreatiewe herskepping voortgebou word in so 'n mate dat alle eksistensie afhanklik is van die Woord se herskeppingsvermoë. Die Woord is dus die bron van lewe. Die Johannese konsepte lewe en lig, wys vir Kysar heen na 'n verhoudingsrealiteit. In 1:5 word die dualisme van die evangelie geskets waarvolgens die Woord in konflik met die duisternis staan. Vir Kysar (1986:30) verteenwoordig die duisternis distorsie van die skepping, chaos van ongeloof en vervreemding van God. In die konteks van hierdie kosmiese konflik kon die duisternis die Woord as lig en lewe nie oorweldig (κατέλαβεν) nie. Die lig skyn triomfantlik oor die duisternis en bring lewe en verhoudings-moontlikhede aan die wêreld (6:33).

Jesus se opstanding staan uiteindelik in diens van God se groot verhaal van Genesing en restourasie van die gebroke verhouding (1:10-11) tussen Hom en die wêreld (3:14-16; 20:30-31). Jesus word fisies "genees" en sy gebrokenheid word deur lewe-skeppende energie gerestoureer, sodat 'n gebroke wêreld uiteindelik gered kan word en kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne God se familie kan ontvang (1:12). In die konteks van 3:14-15 word dit duidelik gestel dat die verhoogde Seun van God die wêreld in liefde (3:16) na hom toe sal trek (12:32) sodat hulle lewe kan ontvang (3:14-16; 20:30-31) en hulle die openbaring kan raaksien van wie hy werklik is (8:28). As lig vir die wêreld stel Jesus die gelowige mensdom in staat om nie in die bestaanstoestand van duisternis vasgevang te bly nie en daarin te vertoef nie (12:46) maar dat gelowiges nou reeds kan oorbeweeg van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24). Alhoewel Johannes in sy evangelie nie die woord versoening (ἰλασμός – vgl. 1 Joh. 2:22) gebruik nie, bespeur ons tog die spore daarvan in sy teologie. God 'versoen' die wêreld wat in vyandskap met hom leef (8:44) met homself deur sy Seun te stuur sodat die wat in hom glo nie verlore sal gaan nie maar die ewige lewe kan ontvang (3:16) en kinders van God genoem kan word (1:12). So word die opstanding die *Groot Genesingshandeling* in die evangelie volgens Johannes, soos dit later in die proefskrif



in meer diepte geargumenteer sal word.⁸⁴¹ God het dus sy Seun gestuur (3:16) om rekonsiliasie tussen hom en die wêreld te bewerkstellig deur die voorheen gebroke verhouding te herstel of te genees (vgl. Joh 9:40-41; 12:41), en in die proses kwalitatiewe lewensmoontlikhede binne die familie van God te skep (1:12).

⁸⁴¹ Die kruis, opstanding en hemelvaart word in die Johannese teks as 'n teologiese eenheid aangebied. In die proses is die onlosmaaklike verband tussen die kruis en die opstanding eksegeties-teologies vasgestel en bewys. Daarmee is die argument versterk dat die kruis slegs as $\delta\omicron\xi\alpha$ beskou kan word in die lig van die opstanding. Die opstanding is dus die kulminerende lewe-skeppende teken in die evangelie. In Johannes 11:1v gaan die dodelike siek Lasarus se gebrokenheid uiteindelik oor in sy dood. Jesus illustreer dat hy die opstanding en die lewe is (11:25) en wek Lasarus uit die dood uit op. Vroeër is daar geargumenteer dat Jesus Lasarus se liggaamlike gebrokenheid wat al onomkeerbaar begin ontbind het, restoreer. Die implisiete leser word egter met spanning gelaat aangesien dit 'n vraag is of Jesus sy eie liggaamlike gebrokenheid sal kan transformeer indien sy eie liggaam onomkeerbare gebrokenheid ervaar het. Deur die opstanding illustreer Jesus dan dat hy wel die wesenlike beliggaming van lewe is deur homself uit sy eie staat van onomkeerbare gebrokenheid en dood te restoreer tot lewe. In hierdie konteks word die opstanding die kulminerende lewe-gewende genesings- of restourasie handeling in die evangelie omdat die gekruisigde Jesus uiteindelik die wêreld na hom toe trek (12:32) en so vir gelowiges die reg gee om kinders van God genoem te kan word (1:12).



8.6. DIE VERBAND TUSSEN DIE UNIVERSELE GODDELIKE NARRATIEF⁸⁴² (UGN)⁸⁴³ EN DIE HEURISTIESE KATEGORIEË VAN DIE GENESINGSHANDELINGE

⁸⁴² Sien Van der Watt (2000a) vir 'n baie volledige hantering van die UGN of Universele Goddelike narratief. Op voetspoor van Van der Watt (en Reinhartz 1992) reconstrueer ek die UGN soos ek dit tans verstaan. Hierdie rekonstruksie verteenwoordig dus my eie interpretasie van Van der Watt se bespreking van die UGN. Van der Watt was die eerste een wat my bewus gemaak het van die UGN en hoe die evangelie op twee (Reinhartz 1992 - drie) verhaalvlakke gelees moet word. Die plaaslike narratiewe is ingebed in die UGN. Die plaaslike narratief is ook ondergeskik aan dié meta-narratief in die evangelie. So moet die betrokke genesingsverhale in die evangelie gelees word teen die agtergrond of dekor van die UGN. Die plaaslike genesingsverhaal 'dien' as voertuig of 'teken' om die doel van die UGN te bereik (20:30-31).

⁸⁴³ **EKSKURSIE: Johannes se Universele Goddelike Narratief: 'n Kort oorsig**

Volgens Reinhartz (1992) kan Johannes op ten minste drie vlakke gelees word: die historiese (Jesus), die ekklesiologiese (Johannese gemeenskap) en die kosmologiese vlakke. Die UGN of Universele Goddelike Narratief is die Meta-narratief wat op makro-vlak afspeel. Dit vertel die verhaal van God, die Seun en die wêreld (vgl. Reinhartz 1992 se kosmologiese):

Jesus was van die begin af by God (1:1) en self betrokke by die skepping aangesien Hy reeds van die begin af by God was, en self God was. God het sy eiendom, dit wat Hy gemaak het oneindig lief, maar Sy eiendom ken Hom nie. In sommige gedeeltes word dit selfs met haat uitgedruk (vgl. 17:14; 3:20; 7:7; 15:18, 19, 23, 24, 25). *Die Krisis in die UGN wentel juis rondom hierdie gebroke verhoudingsrealiteit.* Die wêreld het die duisternis liever as die lig (3:19). Daar bestaan 'n weselike gebroke verhouding tussen God en mens. Die krisis bestaan verder in die feit dat die mensdom in 'n bestaanstoestand van dood (5:24), duisternis (12:35, 46) en leuen (8:44) vasgevang is en dat hulle kinders van die duiwel is (8:44).

Omdat God die wêreld liefhet, en die verhouding wil restoureer of genees, stuur Hy sy enigste Seun na die aarde toe (3:16). Die Seun sal die brugbouer wees wat uiteindelik rekonsiliasie sal bewerkstellig in die sin dat hy God en mens bymekaar sal uitbring. Hy sal die wat voorheen vyande van God was die reg gee om kinders van God genoem te word (1:12). Hierdie Seun is God wat mens geword het (1:14). Hy is die ideale Een om die openbaring te kom gee aangesien hy self aan die boesem van die Vader is (1:18) en Hom self gesien het. Daarom kan Hy God se wil aan die mensdom openbaar (ἐξήγησατο). Alles wat Hy doen, doen Hy net soos sy Vader hom geleer het (5:19v). Hierdie Seun kan dus as duplikaat van die Vader beskou word. Die wat Hom sien, sien die Vader (5:19). Jesus se woorde is God se woorde. Jesus se wondertekens illustreer juis dit. Jesus herstel, genees en gee lewe aan mense wat voorheen siek, gebroke en onrein was, net soos God dit gewoonlik doen. Jesus is die brugbouer wat mense se posisie voor God kom herstel en so die vertikale (God en mens) en horisontale (mense onderling) verhoudingsrealiteite kom herstel. Hy is vol genade en waarheid (1:14). Jesus wek die dooie Lasarus uit die dood uit op die Lasarus wie se liggaam onomkeerbaar agteruit gegaan het. Daardeur skeep Hy nuwe lewensmoontlikhede vir sy vriend Lasarus en illustreer terselfdertyd dat Hy die opstanding en die lewe is (11:25) en die mag oor lewe en dood het (vgl. 11:1-44). In Sy gebed tot sy Vader vra Hy dat God sy gebed sal verhoor sodat die wat dit aanskou kan sien dat God hom inderdaad gestuur het (11:42). Die 'wondertekens' van Jesus het in Johannes dan telkens ook die doel om die UGN te ondersteun. Net so sal die opstanding later ook as 'teken' dien dat Jesus inderdaad deur God gestuur is en die Seun van God is. As Jesus verhoog word aan die kruis sal hy die wêreld na hom toe trek. Jesus moet soos 'n saad eers sterf (12:24) voor oorvloedige lewe (10:10) geskenk kan word. In hierdie sin is Jesus se dood geen σκάνδαλον nie, maar 'n teken van koninklike magsvertoon, van δόξα (12:23).

Jesus se woorde en daade bring sommige tot geloof terwyl ander Jesus haat en Hom verwerp (vgl. Howard 2001:174). Die groeiende opposisie teen Jesus resulteer uiteindelik in sy verhoor, marteling en kruisiging. Jesus word deur sy eie mense verwerp, gemarginaliseer en sterf uiteindelik 'n bitter dood. Jesus word verneder deur sy kruisdood, ervaar weselike sosioreligieuse status dekonstruksie.

Tog wil die Skrywer van Johannes dit duidelik maak dat Jesus self besluit om sy lewe ter wille van sy skape af te lê (10:11). Jesus het volmag om sy eie lewe af te lê en volmag om dit self weer op te



In hierdie gedeelte van die proefskrif gaan die Jesus-gebeure in verband gebring word met enkele heuristiese kategorieë wat in die genesingshandelinge van Jesus geïdentifiseer is en hier bo kortliks na verwys is, naamlik: Dat Jesus as *transformasie Agent* telkens in Johannes dié genees wat in 'n lewenssituasie van krisis, *disoriëntasie* en "dood" verkeer. Die disoriëntasie situasie maak plek vir die *reoriëntasie* situasie as Jesus *nuwe lewensmoontlikhede* herskep deur die sieke tydens 'n *transformasie interaksie* te genees en hulle gebrokenheid te restoreer.

In die proses sal daar geargumenteer word waarom die opstanding van Jesus as dié kulminerende genesingshandeling in kulturele perspektief beskou kan word. Enkele simbolies-antropologiese perspektiewe word vervolgens bespreek om addisionele lig op die onderwerp te plaas:

neem (10:17). Daardeur illustreer Hy dat hy die mag oor lewe en dood het en dien dit as 'teken' dat hy inderdaad die Seun van God was. As Jesus verhoog word aan die kruis (3:14) sal hy die wêreld na hom toe trek. Jesus moet soos 'n saad eers sterf (12:24) voor oorvloedige lewe (10:10) geskenk kan word. In hierdie sin is Jesus se dood geen *σκάνδαλον* nie, maar 'n teken van koninklike magsvertoon, van *δόξα* indien dit deur die oë van geloof bekyk word (12:23). Die mens kan die Koninkryk en die geestelike realiteit van God egter alleen deur die oë van geloof sien, indien hy of sy die transformasie van die wedergeboorte beleef het (3:3).

Die opstanding as 'teken' (3:14) word binne die raamwerk van die UGN se sendingmotief opgeneem. Die opstanding dien net soos by die opwekking van Lasarus (11:42) as bewys dat Jesus die gestuurde Seun van God is. Hierdie teken is bedoel om mense tot geloof te lei. So kom Tomas in 20:28 tot sy kulminerende geloofsbelydenis in die direkte konteks van die opstandingsteken: "My Here en my God!"

Die opstanding is die kulminerende wonderteken in die Jesus-gebeure en verhaal. Die opstanding dien as bewys van die feit dat Jesus inderdaad die Gestuurde Een is wat lewe in Homself het. Dat Hy die bron van lewe is (5:26), wat lewe gee aan die wat glo (3:16; 5:24).

Die vernederende gebrokenheid en dood van Jesus aan die kruis word deur Johannes as 'n verheerlikings-gebeure (*δόξα*) beskou (3:14-15; 13:32). *Dit word egter alleen as verheerliking beskou in die lig van die opstanding.* Die opstanding is die kulminerende wonderteken wat lewe-skeppende verheerlikte lig terugskyn na die Jesus-gebeure en verhaal. In die lig van die opstanding kom die ganse sending van Jesus tot vervulling. Hy het die dood oorwin, en het bewys dat Hy inderdaad die bron van lewe is. Daarom is Hy die een wat kan genees en herstel. Na Sy opstanding is Hy nie meer 'n blote antieke geneesheer, wonderwerker of profeet nie. Nou is dit duidelik dat Hy die Seun van God is, dat sy opstanding die ware, ewige genesing en lewe kom bring het.

Die genesing van die gebroke verhoudingsrealiteit tussen God en mens met die gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God is nie net vir die volk Israel bedoel nie, maar vir al die verstrooide kinders van God, ja, die ganse wêreld! (11:52). Jesus het die krisis van die UGN kom oplos deur die gebroke verhoudingsrealiteit te kom herstel deur genesing of restourasie en sodoende rekonsiliasie tussen God en Sy wêreld te bring. Die wat die UGN glo, sal die ewige lewe as geskenk ontvang (3:16; 20:31), lewe wat sal lei tot die herstel en genesing van die wêreld se wesenlike gebrokenheid. Die opstanding word so 'n teologie van hoop en getuig van "the claim that conventional definitions of reality do not contain or define what God will yet do in Israel" (Brueggemann 1995:xvii).



8.6.1. Die Jesus-gebeure en –narratief in die lig van die heuristiese kategorieë van die Genesingshandelinge

Ekskursie: Simbolies-antropologiese perspektiewe op die passie-narratief

Gesprekke oor die opstanding verstar dikwels tot gesprekke aangaande die historisiteit van die opstanding. Saam met McVann (1988:96) voel ek 'n groeiende ongemak met etnosentriese benaderings tot die opstanding: "Studies like Matera's indicate dissatisfaction with exclusively or nearly exclusively historical methods and results" met die oog op die verstaan van die opstanding. McVann wys op die positiewe ontwikkelinge rondom die studie van metafore, simbole en narratiewe. In sy artikel ondersoek hy die passie-narratief van Jesus vanuit 'n simbolies-antropologiese perspektief. In die proses pas hy Victor Turner (1969) se teorie rondom *rites de passage* op die passie-narratief toe.⁸⁴⁴

Simboliese antropoloë bestudeer die simboliese sisteme van kulture. Kultuur word beskou as "the whole array of interlocking symbols and sets of symbol systems" (McVann 1988:97). Volgens die simboliese antropoloë word die kultuur se waardes veral in en deur *rituele* uitgedruk, bemiddel en bevestig. In hierdie sin kan ons dus opmerk dat rituele simbolies van aard is aangesien dit 'voertuie' is wat kulturele waardes bemiddel. McVann (1988:97) verduidelik dat Turner (1969) veral geïnteresseerd is in daardie spesifieke punte in die kulturele sistemiese matriks waar 'n *verandering of reoriëntasie* plaasvind relatief tot die vloei van normale lewens-omstandighede of –ervaring. In hierdie konteks verwys Turner na hierdie rituele as "*rituals of status transformation*":

At these points culture has instituted rites of initiation and passage during the course of which the status of initiands is radically altered. The three steps in this ritual cultural process are: 1) *separation* of participants in the rite of passage from the ordinary rhythm of the larger group's life; 2) their *enclosure* in a culturally indeterminate state called liminality; and 3) *aggregation*, that is, reintegration into society with the identity and capacities for fulfilling their new obligations in society fully and firmly in place.⁸⁴⁵

(McVann 1988:97)

McVann (1988:97) gaan dan voort om die arrestasie en verhoor van Jesus met die gevolglike passienarratief te beskou as 'n ritueel van Liminaliteit (*Passion as Ritual of Liminality*):

1. Die Arrestasie

- a. McVann (1988:97) argumenteer: "The arrest of Jesus inaugurates his period of liminality and marks him off from any world where he has a positive role or standing...he is outside the law, severed from the Jewish people and made unclean...a pollutant." Volgens McVann aanvaar Jesus die ongeregtigheid van die arrestasie en die beskuldiging teen hom aangesien Hy weet dat hy deur die proses gaan beweeg en ander kant gaan uitkom as 'n wese met 'n nuwe ontologiese status.

2. Die Verhoor

- a. McVann (1988:98) meen dat Jesus se liminaliteit in intensiteit toeneem na sy arrestasie. In lyn met Markus se passienarratief argumenteer hy dat die arrestasie gevolg word deur 'n verhoor onder Pontius Pilatus, veragting deur die Sanhedrin (14:65), vernedering deur die doringkroon op sy kop (15:15,17), die feit dat hulle op hom spoeg (15:19) en hy naak vertoon word (15:20). McVann (1988:98) stel dit treffend: "All traces of any former status must be stripped away, and the initiand reduced to a condition out of which a new kind of being may spring to life." Alhoewel die vernedering en status dekonstruksie van die *initiand* plaasvind, is daar tog die onderliggende wete dat die proses uiteindelik 'n hoër status tot gevolg gaan hê. Aan die einde van die proses kom die *initiand* getransformeerd ander kant uit. Dit gebeur natuurlik met die opstanding...

3. Die Kruisiging

⁸⁴⁴ Sien Turner 1969:94-130 vir die oorspronklike konteks waaruit McVann (1988) sy data ontwikkel het.

⁸⁴⁵ Vgl. Turner (1969:93-110)



- a. McVann (1988:99) merk op: "The climax of Jesus' ritual comes at his crucifixion, and symbols of liminality are most heavily concentrated at this point...Thus, Jesus' new status is achieved through the ritual of suffering and death." McVann (1999:100) is reg as hy opmerk data Jesus regdeur die proses van status dekonstruksie moes gaan om op die punt van verheerliking te kon kom:

This new station in life for which Jesus had been prepared is, of course, his exaltation which comes with the resurrection. God endows Jesus with a transformed ontological status: he becomes Lord and King of his followers to whom he is restored at the resurrection.

(McVann 1988:100)

Dit wat McVann hier beskryf kom ooreen met belangrike elemente wat in die geïdentifiseerde heuristiese kategorieë rondom die genesingshandelinge na vore gekom het:

**Oriëntasie*: Prosesmatig gesproke volg die krisis-situasie van Jesus se verwerping, en dood op aarde op 'n oriëntasie-situasie. In Johannes word Jesus gekets as die pre-eksistente Seun van God (vgl. Joh. 1:1-4) wat in die *Ideale posisie van lewensmoontlikhede* verkeer in die sin dat hy aan die boesem van die Vader (1:19) en een met die Vader is (Joh. 10:30). Teen die agtergrond van die tempel-georiënteerde Joodse sentripetale sosioreligieuse sisteem wat sentreer rondom God se heiligheid, heelheid, reinheid, orde ensovoorts, is Jesus in die sentrum. In terme van God en sy familie verkeer Jesus in die ideale posisie van lewensmoontlikhede.

**Die krisis* word as die oorsprongspunt of stimulus binne die sistemiese kulturele matriks beskou wat tot disoriëntasie lei, relatief tot die bepaalde kultuur se inherente waardes. Binne die kulturele matriks van die tempel-georiënteerde Jodedom het die krisis-situasie tot gevolg dat daar uit plek uit beweeg word ten opsigte van die sentripetale sosioreligieuse kartografie. In die evangelie heers 'n duidelike spanning tussen Jesus en die verteenwoordigers van die Joodse sosioreligieuse sisteem van die dag (vgl. Joh. 9). Jesus word geëtiketteer as onrein en uit plek uit. Die krisis intensiveer met die groeiende opposisie teen Jesus wat uiteindelik kulmineer in sy arrestasie en dood.⁸⁴⁶

**Disoriëntasie*: As Jesus sterf wil dit deur die menslike oë van ongeloof voorkom of die ganse Jesus-bediening in impotensie gestol het. Die dissipels word na die dood van Jesus agter geslote deure raakgehoop en is bang vir die Jode (20:19). In hulle disoriëntasie is hulle ontmagtig en onseker, verkeer hulle in 'n verslae liminaliteitsposisie.⁸⁴⁷

**Transformasie Agent(e)*, is verantwoordelik vir die status transformasie ritueel. Hierdie agent(e) het die volmag om die *initiands* deur die ritueel te neem. In Turner se model verwys die transformasie agente na die *ritual elders*. In die geval van die genesingsparadigma is God in en deur Jesus die transformasie agent wat die volmag het om genesing, restourasie en rekonsiliasie (lewe) te skenk. Daar is elders in diepte geargumenteer dat Jesus in Johannes se evangelie self die transformasie agent is wat sy eie lewe neerlê om dit weer op te neem (10:17-18).

⁸⁴⁶ Turner (1969:95) soos aangehaal deur McVann (1988:97) merk op: "Liminal entities, such as neophytes in initiation or puberty rites, may be represented as possessing nothing. They may...wear only a strip of clothing, or even go naked, to demonstrate that as liminal beings they have no status...rank or role..." Dink byvoorbeeld aan melaatses wat buite die stad se mure moes bly en onrein, onrein uitroep (vgl. Markus 1:40-45 en ander tekste wat met melaatsheid te doen het).

⁸⁴⁷ Liminaliteit is 'n posisie tussen twee 'stasies': *Societas* verteenwoordig die gestruktureerde samestelling van die kultuur waar orde, veiligheid, sekuriteit, hierargiese leierskap en samelewingstruktuur aan die orde van die dag is. Die moderne lewensgevoel, in teenstelling met die post modernisme, kan met die *societas* lewensgevoel vergelyk word. Een of ander interne of eksterne krisis lei dan tot die liminaliteitsposisie wat 'n drempel-ervaring is. Die sekuriteit en gevestigde struktuur van die *societas* is deur die krisis gedekonstrueer. Binne die *liminaliteitsposisie* ervaar die individu of gemeenskap 'n gevoel van disoriëntasie, onveiligheid en onsekerheid. In die artikel onder oë haal McVann (1988:97) vir Turner (1969:95) aan om te verduidelik wat met liminaliteit bedoel word: "Thus liminality is frequently linked with death...and to an eclipse of the sun or moon." *Communitas* verwys na daardie lewensgevoel van vloeibaarheid, egalitariese leierskap, en onsekerheid wat met die krisis ingetree het. Uit die aard van die saak is daar in die *communitas* situasie minder sekuriteit as in die *societas* en heers 'n gevoel van relativisme en vervinging van grense wat tot 'n gevoel van reeltiewe ongestruktureerdheid lei. Die post moderne lewensgevoel kan in 'n sekere sin met 'n *communitas* situasie vergelyk word.



**Transformasie Interaksie* word geïnterpreteer as die punt waar die interaksie tussen die transformasie agent en die *initiands* lei tot die transformasie van die *initiands*. Turner beskryf hierdie moment as *status transformasie* van die *initiaand*. As transformasie agent is Jesus self die een wat sy eie lewe wat hy so pas neergelê het weer opneem en uit die dood uit opstaan.

**Reoriëntasie*: Die reoriëntasie proses volg noodwendig op die status transformasie wat plaasgevind het. Die individu of groep wat suksesvol deur die vorige momente beweeg het, het tog 'n transformasie ondergaan. Daar is met ander woorde 'n breuk met die vorige en 'n omhelsing van die nuwe lewenssituasie. Hierdie situasie van reoriëntasie en status transformasie lei tot 'n representasie van Self en realiteit. Die nuwe status, word na die suksesvolle afhandeling van die status transformasie ritueel deur die sosiale samelewing erken en lei tot die realisering van nuwe lewensmoontlikhede.

**Realisering van lewensmoontlikhede* word geïnterpreteer as die heropname van die getransformeerde *initiands* in die kulturele sisteem wat McVann as *aggregation* tipeer: waar die individu reïntegrasie beleef met die getransformeerde identiteit en kapasiteit om die nuwe lewensmoontlikhede binne die nuwe lewenssituasie in die bepaalde kultuur uit te leef.

1. Oriëntasie: Ideale posisie van lewensmoontlikhede

Eer en skaamte

Volgens Malina, Van der Watt en Joubert (1995: *ad loc*) was die antieke persoon se waarde en die erkenning daarvan deur ander 'n belangrikste dryfveer in lewe en strewe. Eer is 'n publieke erkenning van 'n individu se waarde wat op verskeie wyses bekom kon word: In die eerste plek was eer gekoppel aan die *groep* waaraan 'n individu behoort het. Binne die sterk patriargaal georiënteerde eerste eeuse Mediterreense wêreld het die individu sy lewe lank gepoog om sy eervolle posisie in die samelewing te behou (Malina et al 1995:*ad loc*). Eer was die publieke erkenning van 'n individu se waarde in die oë van ander. Indien 'n individu binne 'n eervolle familie of stam *gebore* is, het dit by implikasie beteken dat die persoon 'n eervolle persoon was. Aan die ander kant was die teendeel ook waar. Indien 'n persoon oneervolle ouers gehad het, is die persoon ook as oneervol beskou aangesien sy of haar identiteit direk gekoppel is aan die groep waaraan hulle behoort het. Vergelyk byvoorbeeld die negatiewe oordeel in Deuteronomium 23:2–4 oor kinders wat uit ontoelaatbare geslagsgemeenskap gebore is:⁸⁴⁸

לֹא־יָבֹא פְּצוּעֵי־דָבָר אִוְכַרְוֹת שִׁפְכוֹת בְּקִהְלֵי יְהוָה:

Sulke individue kon tot in die tiende geslag nie lid van die gemeente van Israel word nie. Eer was dus "oorerflik". Eer kon ook bekom word indien 'n baie belangrike persoon, soos 'n keiser, koning of 'n godheid eer aan 'n individu of groep toesê.

⁸⁴⁸ Vertaling van Deut 23:2 - Niemand wat gebore is uit ontoelaatbare geslagsgemeenskap mag lid van die gemeente word nie, selfs nie so 'n persoon se tiende nageslag nie.



Malina et al (1996:ad loc) merk op: "Persons could, however, gain honor if a prominent person, such as an emperor, king or god, conferred it on him. When an emperor granted Roman citizenship to a town or city, the status of all the citizens was immediately and dramatically raised."⁸⁴⁹ Aangesien die antieke Mediterreense mens 'n groepsgeoriënteerde persoonlikheid was en nie 'n individualis in die moderne Westerse sin van die woord nie, het die groep(e) waartoe die individu behoort het die grootste rol in hierdie verband gespeel. Die individu se goeie naam is in stand gehou indien die groep die individu se eer erken het. Die eer van die individu en die erkenning daarvan was nou gekoppel aan die individu se optrede diensooreenkomstig die groep se eie norme, waardes en protokol. Juis om hierdie rede was dit van die allerhoogste belang vir individue om die groep se norme te ken en te weet watter soort gedrag vir die groep aanvaarbaar was.

In die lig hiervan is dit noemenswaardig om op Jesus se eie woorde te let: Jesus sê in 5:19 - ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν , οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν ἐὰν μὴ τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιούντα· ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ⁸⁵⁰ en Jesus merk in 5:41 - Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων οὐ λαμβάνω.⁸⁵¹ Jesus maak aanspraak op eer wat uit sy intieme verhouding met die Vader spruit (vgl. 7:18; 8:49; 8:50; 12:26; Kyk Wengst 2000:316) en dat sy eer van God self kom (8:50). Wilckens (1998:152) merk tereg op: "Sie verletzten seine Ehrem, die ja die Ehre Gottes ist."

In die antieke tyd het 'n eervolle seun nougeset die wil van sy vader uitgeleef (Malina et al 1995: *ad loc*). Jesus doen presies dit. Jesus doen die wil van sy Vader. Daarom is Jesus die eer waardig wat sy Vader toekom. Jesus merk in hierdie verband in 5:23 op: ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα. ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν. Gnilka (1983:42) meen op grond hiervan: "Ziel der Vollmachtsübertragung ist die Ehre des Sohnes. Gottesverehrung ist ohne Christusverehrung nicht mehr möglich." Wengst (2000:198-199) stem hiermee saam en merk op: "Die hier vorgenommene Entsprechung zwischen Vater

⁸⁴⁹ Wanneer een van die keisers byvoorbeeld Romeinse burgerskap aan 'n bepaalde stad of dorp geskenk het, het dit onmiddellik die status van al die inwoners dramaties verhoog.

⁸⁵⁰ Vertaling van Joh 5:19 -Dit verseker Ek julle: Die Seun kan niks uit sy eie doen nie. Hy doen maar net wat Hy die Vader sien doen; wat die Vader ook al doen, doen die Seun ook net so.

⁸⁵¹ Vertaling van Joh 5:41: "'Ek is nie gesteld op die eer wat mense bewys nie."



und Sohn ist nicht anders zu verstehen als in V.21f.: Es gilt, im Sohn den Vater zu Ehren. In Analogie zu 12,44 könnte man auch formulieren: Wer den Sohn ehrt, ehrt nicht den Sohn, sondern eben darin den, der ihn gesandt hat. Es gibt keine isoliert für sich stehende Verehrung des Sohnes. Das wäre offenbar Götzendienst." Juis om hierdie rede is dit dan eenvoudig: "Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt nicht den Vater, der ihn geschickt hat" (Wengst 2000:199).

*Jesus het eer: Hy is immers die Seun van God*⁸⁵²

Reeds in die openingswoorde van die proloog word die identiteit van Jesus en sy verhouding tot God ondubbelsinnig beskryf (1:1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Jesus word beskryf as die Woord (λόγος) wat in 'n intieme relasie met God staan (1:1 – die Woord was by [πρὸς] God en was self God) met die doel om God uiteindelik aan die wêreld bekend te maak, of te openbaar (vgl. 1:18; Gnilka 1983:16; Van der Watt 2000a:60;83).⁸⁵³ Schnelle (1998:43) merk op : "Jesus ist der Exeget Gottes, er allein vermag wirklich Kunde vom Vater zu bringen. Mit der Inkarnation ging auch die einmalige und unmittelbare Gotteserfahrung Jesu in die Geschichte ein und ist nun für die Menschen als Offenbarung des Gottesehnes vernehmbar."

Dit is duidelik dat daar 'n *besondere unieke verhouding* tussen God en die Woord of te wel, die Vader en die Seun, bestaan. Die sigbare, vleesgeworde Seun kom maak die onsigbare Vader sigbaar vir die mensdom. Die Woord word beskryf as die Lig vir die wêreld (1:4,9) wat vlees geword het om die ewige lewe aan die mensdom te skenk (3:16). Die skrywer beeld dus vir Jesus uit as besondere mens, iemand met eer en status, iemand wat van God af kom. Jesus het nie net "oorgeërfde" eer en status op grond van geboorte nie, maar God self getuig daarvan (1:32-34) en Johannes die dooper is die getuie daarvan (Gnilka 1983:20; Schnelle 1998:50-51; Wengst 2000:1.86).

Schnelle (1998:106) verduidelik "Mit Tod und Leben benennt Johannes die beiden möglichen Grundformen menschlicher Existenz." Volgens die

⁸⁵² Sien die lys van Christologiese titels wat die deur die skrywer aangebied word om die identiteit van Jesus heel aan die begin van die Evangelie te beskryf. So oriënteer die skrywer die leser om te verstaan wie Jesus werklik is. Sien 1:23, 26,27,29,30,33,34,36,38, 41,45,49, 51.

⁸⁵³ Die begrip λόγος verwys na die Woord as openbaring van God (Köstenberger 2004:25).



Johannesevangelie is die (ongelowige) wêreld vasgevang in 'n doodsbestaan (vgl. 5:24). Die simboliese universum binne die Evangelie maak dit duidelik dat daar 'n dualistiese kontras bestaan met geen grysgebied nie. (Maier 1984:1.219) is dus korrek as hy opmerk: "Deshalb kann es sein, dass ein quiklebendiger, vitaler Mensch noch im 'Tode', d. h. in seinen Sünden ist ..." Daar is 'n duidelike kontras regdeur die evangelie te bespeur: lewe staan teenoor dood, lig teenoor duisternis, waarheid teenoor leuen, liefde teenoor haat, goed teenoor sleg ensovoorts. Die Vader het die Seun gestuur om die lig, lewe en waarheid na 'n wêreld vol duisternis, dood en leuens te bring. Schnelle (1998:107-108) wys daarop dat "Im Hören auf die Stimme des Offenbaren eröffnet sich jetzt in der Begegnung mit Jesus die Möglichkeit für den Menschen, sein dem Unheil verfallenes Dasein zu überwinden und in die Lebenswelt Gottes einzutreten."

God is immers die primêre Bron van Lewe, Lig en Waarheid (6:57) en die lokus van kontrole in terme van eer en oneer lê by God. Eer in Johannes word dus bepaal relatief tot 'n bepaalde persoon of groep se verhouding met God en sy Seun Jesus (5:23; 8:50; 12:26). Juis om hierdie rede *onderrig*⁸⁵⁴ en *bemagtig* die Vader die Seun soos 'n antieke vader sy eie seun onderrig het. Soos 'n koning sy *gesag oorgedra*⁸⁵⁵ het aan die een wat hy gestuur het, so dra die Vader gesag oor aan die Seun (Van der Watt 2000a en 2000b; Kyk Dietzfelbinger 2001:168). Daarom kan die Seun die Lewe gee aan wie Hy wil en kan Hy oordeel (5:21; Maier 1984:1.215; Wilckens 1998:117) in "*königlicher Vollmacht*" (Dietzfelbinger 2001:168; vgl. 18:37; 19:17-22).⁸⁵⁶ Waar Jesus is, word goddelike kwaliteite soos lewe en waarheid aangetref (1:4; Gnika 1983:14; Schnackenburg 1990:1.242-244). Volgens Johannes word die goddelike kwaliteite aan Jesus as persoon verbind. Van der Watt (2000a:150) meen dat Jesus die nuwe tempel is, die plek waar daar aanbid moet word, by Hom is reinheid te vinde. Die heilswerklikheid word dus geheel en al verchristologiseer in die Evangelie volgens Johannes.

⁸⁵⁴ Sien die vorige hoofstukke se bespreking (Joh 5) van die onderrigproses in die antieke Mediterreense konteks en hoe dit op Jesus van toepassing is.

⁸⁵⁵ Sien die vorige hoofstukke waar 'n volledige bespreking gedoen is rondom die sending van 'n agent in die antieke tyd (Joh 5).

⁸⁵⁶ Schnelle (1998:107) merk op: "Glaube und Heil fallen ebenso zusammen wie Unglauben und Gericht."



In 5:17 beklemtoon Jesus die gedagte dat Hy aan die werk is soos wat die Vader ook nou aan die werk is (Ridderbos 1997:196; Morris 1995:273; Brown 1966:213).⁸⁵⁷ In die teksgedeelte rondom 5:19 maak Jesus 'n gewigtige uitspraak. Hy sê dat hy nie in staat is (οὐ δύναται) om enige iets/niks (οὐδὲν) uit sy eie te doen nie (οὐ δύναται... ἀφ' ἑαυτοῦ), behalwe (ἐὰν μή) dit wat hy sien (βλέπῃ)⁸⁵⁸ die Vader doen (τὸν πατέρα ποιῶντα⁸⁵⁹). Jesus maak die pregnante stelling dat wat die Vader doen (ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ), hy as Seun net so doen (ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ). Jesus sê dus dat hy die werke van God dupliseer (Carson 1991:247; Wilckens 1998:116).⁸⁶⁰ Indien mense na Jesus se werke kyk, sien hulle by implikasie die Vader se eie werke (5:19,30; 7:17,28). Wengst (2000:196) merk op: "Der Sohn macht nur, 'was er den Vater machen sieht'. Daher kommt dessen Tun in seinem Tun zum Zuge. Der Sohn macht nichts anderes, nicht Eigenes, sondern eben das, 'was jener macht'." Wilckens (1998:116) is dus korrek as hy opmerk: "Es gehört zu der Offenbarungslehre, die Jesus als vom Vater gesandter Sohn zu verkündigen und zu vertreten hat."

Jesus kwalifiseer en intensiveer hierdie proses selfs verder (5:20): Jesus sê dat hierdie dinge toegeskryf kan word (ὁ γὰρ) aan die feit dat die Vader die Seun liefhet (πατὴρ φιλεῖ⁸⁶¹ τὸν υἱόν) en hom alles (πάντα) wys (δείκνυσιν)⁸⁶² wat Hy doen (ποιεῖ). Hiermee sê Jesus dat Hy en die Vader in 'n nabye verhouding met mekaar staan (Wengst 2000:196-197; Wilckens 1998:116-117)⁸⁶³ Wie vir Jesus aanskou, sien net so wel die Vader (14:9). Dit is in elk geval net die Seun wat al ooit die Vader aanskou het (1:18; 5:37; 6:46). Jesus was as't ware aan die boesem van die Vader en daarom is

⁸⁵⁷ Die woordkonstruksie in 5:19, Ἀμὴν ἀμὴν, dui op intensivering. Hendrikson (1976:198) vertaal hierdie inleidingsformule met: "I must solemnly assure you".

⁸⁵⁸ Werkwoord: Praesens Subjunktief Aktief.

⁸⁵⁹ Werkwoord: Praesens Partisipium Aktief.

⁸⁶⁰ Hendrikson (1976:198) praat van "flawless correspondence".

⁸⁶¹ Werkwoord: Praesens Indikatief Aktief van φιλέω.

⁸⁶² Werkwoord: Praesens Indikatief Aktief van δείκνυμι. Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar dit onder sub-domein **28.47** soos volg: **δείκνυμι** or **δεικνύω**; **ὑποδείκνυμι**: to make known the character or significance of something by visual, auditory, gestural, or linguistic means—'to make known, to demonstrate, to show.'

⁸⁶³ Louw en Nida (1989:ad loc) verklaar onder sub-domein **25.33** soos volg: **φιλέω**; **φιλία**, **αφ**: to have love or affection for someone or something based on association—'to love, to have affection for.' Dit veronderstel 'n liefde wat voortspruit uit 'n nabye verhouding.



hy in die ideale posisie om die Vader aan die mensdom te kom openbaar (1:18). Jesus het self gesien hoe die Vader bepaalde dinge doen (5:19) en by Hom gehoor wat Hy aan die mense op aarde moet sê (12:49). Gnilka (1983:113) merk op dat "Jesus gemeinschafft is Gottesgemeinschaft, in Jesus wirkt und redet Gott, Umgang mit Jesus is Gottesschau! Er ist mit dem Vater völlig geeint, wie die Immanenzformeln (ich in ihm – er in mir) sagen." Volgens Wilckens (1998:53) word die beeld van die Jakobsleer (Gen 28:12) gebruik om die openbaringsaktiwiteit van Jesus te verduidelik (vgl. 1:51):

Die Formulierung ruft die biblischer Erzählung vom Traum Jakobs in Bethel Gen 28,10ff. ins Gedächtnis. Möglicherweise war solche Deutung die Brücke zu der Deutung in Joh 1,51, in der dann an die Stelle Jakob/Israels Jesus als 'der Menschensohn' getreten ist. Jedenfalls ist es dies, was die *Jünger* im Bilde von Gen 28,12 sehen sollen: Über *Jesus* ist der Himmel offen und er steht in ständiger Kommunikation mit Gott.⁸⁶⁴

(Wilckens 1998:53)

Daar word in 1:51 vermeld dat die hemele (οὐρανὸν) sal oopgaan en dat die engele (boodskappers) op en af sal beweeg (Köstenberger 2004:84-85).⁸⁶⁵ Volgens Van der Watt (2000a:48) was die οὐρανὸν die setel van die goddelike teenwoordigheid waar die openbaringswerklikheid in Jesus sy oorsprong het (Kyk Ridderbos 1997:93).⁸⁶⁶ Volgens Köstenberger (2004:86) gaan dit daaroor dat Jesus in hierdie konteks wil sê dat: "He will mediate greater revelation than Abraham (8:58), Jacob (4:12-14), Moses (1:17-18; 5:45-47; 9:28-33), and Isaiah (12:37-41). Jesus is the 'new Bethel' the place where God is revealed, where heaven and earth, God and humankind, meet ..."⁸⁶⁷

⁸⁶⁴ Johannes 1:51 lui soos volg: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

⁸⁶⁵ Hierdie uitdrukking sluit aan by die feit dat die antieke mens geglo het dat die aarde plat was en dat die hemele net bo die aarde was. Engele was in staat om vanuit die hemelse ruimte na die aardse ruimte te beweeg en goddelike boodskappe aan die mens op die aarde te bring.

⁸⁶⁶ In Johannes is die hemele die woonplek van die Vader en die engele is sy boodskappers. Dit dui daarop dat deur Jesus God in die hemel sigbaar word. (Sien Van der Watt 2000a:83).

⁸⁶⁷ Kyk ook Carson (1991:163-164; Witherington 1995:72; Schnackenburg 1990:1.320).



In 5:20 sê Jesus sê dat God hom *nog groter werke* as hierdie sal wys (μείζονα τούτων δείξει), met die gevolg dat die Jode verwonderd (θαυμάζητε) sal staan (Ridderbos 1997:95).⁸⁶⁸ Dit verwys natuurlik na die *gee van lewe en opwekking van mense uit die dood*.⁸⁶⁹ In 5:21 lees ons: Soos die Vader die dooies (τοὺς νεκροὺς) opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζωοποιεῖ), so (οὕτως) maak die Seun ook lewend (ζωοποιεῖ) wie Hy wil (θέλει). Die *gee van lewe* is een van die vernaamste take wat God aan Jesus gegee het (3:16; 20:30-31).⁸⁷⁰ Aan die ander kant van lewe gee, staan oordeel en dood (5:22), iets wat volgens die Ou Testamentiese denke die eksklusiewe prerogatief van God is (vgl. Gen 18:25; Kyk Rig 11:27; Psalm 2:2). In die lig hiervan se Jesus in 5:22 : Self veroordeel (κρίνει) die Vader niemand nie (οὐδὲ γὰρ ὁ πατήρ κρίνει οὐδένα), maar het alle oordeel (τὴν κρίσιν πᾶσαν) geheel en al aan die Seun oorgelaat (δέδωκεν τῷ υἱῷ).⁸⁷¹ Wilckens (1998:117) maak egter die volgende belangrike opmerking: "Die Übertragen 'des ganzen Gerichts' auf den Sohn bedeutet nicht, dass der Vater sich damit aus dem Gericht völlig herausgezogen habe und nun nur noch der Sohn der einzige Richter sei. In 12,47f, ist das Gegenteil zu lesen. Der Sinn der Aussage ist: Gottes Richten fällt mit Jesu Richten zusammen." Die skeiding (3:19) kom egter duidelik tussen die gelowiges en die ongelowiges, die ewige lewe en die ewige dood (5:24), die kinders van die duiwel (8:44) en die kinders van God (vgl. 1:12).

⁸⁶⁸ Beasley-Murray (1987:76) sê: "This is to be seen in the "greater works" that will be shown to the Son, and that will cause the Jews to marvel. Naturally they will also point to the greater realities of the Kingdom of God, which however the Jews will not be able to perceive.

⁸⁶⁹ Hendrikson (1976:199)

⁸⁷⁰ Witherington (1995:142) sê: Part of what the Father has authorized and empowered the Son to do is to give life, to be able to raise the dead – a power early Jews believed was solely in the hands of God." Sien ook sy bespreking van Jesus as agent wat deur die Vader gestuur is (1995:140-142). Volgens Köstenberger (2004:87) verwys die "groter dinge" nie net na die *gee van lewe* nie, maar "will be seen in the ever-escalating series of 'signs' performed by Jesus ..." Myns insiens kulmineer die semeia van Jesus nie net in die kruisdood nie maar in die opstanding as die grootste teken van lewe en opwekking uit die dood.

⁸⁷¹ Ridderbos (1997:8) meen dat Jesus se intieme verbintenis met God direkte implikasies inhou ten opsigte van die *mag oor lewe en oordeel* as uitvloeisel van hierdie verhouding.



Samevatting

Jesus het oorgeërfde eer en status aangesien Hy die Seun van God is (1:32-34) en self by God was en self God is (1:1). Jesus is die Woord⁸⁷² (1:1-2) wat in 'n intieme verhouding met die Vader staan; sodat Hy die Vader aan die wêreld bekend kan maak (1:18); Hy is dus die *Openbaarder* van God. As Woord is Hy die Lig vir die wêreld (1:4, 9vv) wat mens geword het (1:9,14). Die *menswording* van Jesus maak dit met ander woorde vir Hom moontlik om die onsienlike, ewige God *sigbaar* te maak (aan die wêreld te openbaar). So gesien gaan die Evangelie dus oor die bekendmaking van God en sy werklikheid aan die mense. In 5:19vv word daar beskryf hoe die Vader Jesus 'oplei' en onderrig. Die werke wat die Vader vir die Seun wys word gekwalifiseer as *werke wat lewe gee* (5:20-21-ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ).⁸⁷³ Aan die ander kant van lewe staan oordeel (5:22,29-30). *Jesus bring lewe* soos Sy Vader lewe bring⁸⁷⁴ aangesien Hy die lewe in Hom het (5:26). Die feit dat Jesus die lewe kan gee aan wie Hy wil illustreer die *eenheid* (en afhanklikheid) tussen Hom en die Vader (5:21; 3:34-35). Net so *oordeel* die Seun soos wat die Vader sou oordeel (5:30), in so 'n mate dat Johannes kan sê dat die Vader nie meer oordeel nie (5:22). Die onderrig proses bestaan nie net uit die oordrag van kennis nie maar ook in die *bemagtiging* van die Seun.⁸⁷⁵ Juis om hierdie rede kan Jesus *lewe gee aan wie Hy wil*. *Lewe is daarom 'n geskenk* van die Vader deur die Seun aan die wat glo en daardeur aan God behoort. Hy *bring lewe waar daar dood was* op voetspoor van God (5:18vv). As mens verwerp party Hom (1:10-11), maar diegene wat aan Hom glo en weet wie Hy is, kry die ewige lewe (of anders gestel, die geboorte uit God om so sy kinders te wees – 1:12-13). Jesus is die *ideale agent* wat getrou die opdragte van die Vader uitvoer soos om siekes sonder lewensmoontlikhede te genees. Daardeur gee hy

⁸⁷² Metafories verwys λόγος (Woord) na 'n openbaringsgebeure. So wys Köstenberger (2004:25) daarop: "The designation 'Word' – used in a Christological sense... [C]onveys the notion of divine self-expression or speech.... [G]od's self-revelation in salvation history."

⁸⁷³ Barrett (1978:260) argumenteer oortuigend dat "to raise the dead was a prerogative of God himself."

⁸⁷⁴ Die vraag kan tereg gevra word of die gee van lewe net metafories verstaan moet word. In die genesingsverhale het dit duidelik geword dat Jesus letterlike biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede aan die siekes gegee het. Dit is egter belangrik om daarop te let dat die genesingshandelinge nie 'n doel opsigself is nie. Die mag van Jesus om fisiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede te gee illustreer juis die feit dat Hy die mag het oor lewe en dood. Die funksionele genesings wys dan in hierdie sin eintlik net heen na die "ware", optimale eskatologiese genesing wat Jesus bring. Daarmee word die band tussen genesing en (ewige)lewe geïllustreer. Sien Barrett (1978:260) wat die lewe verbind aan die fisiese, eskatologiese en futuristiese lewe.

⁸⁷⁵ In 3:35 word daar gesê dat die Vader alles in die hande van die Seun oorgee.

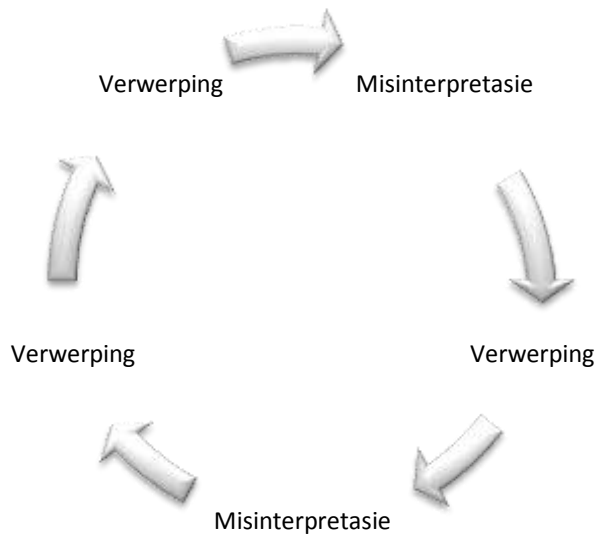


nie net biologiese en sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede aan hulle terug nie, maar wil Hy in die eerste plek aan hulle (ewige)lewe en eskatologiese lewensmoontlikhede binne die familie van God gee. Jesus is die wesenlike beliggaming van 'n individu wat in die *sentrum van die sosioreligieuse kartografie* staan. Eintlik staan Jesus in die sentrum van die ganse skepping omdat Hy self God is en van die begin af by die skepping betrokke was. Jesus self is tuis by die boesem van die Vader, Hy staan inderdaad in die ideale posisie van lewensmoontlikhede. Hy is immers Here en God. In terme van die sentripetale sosioreligieuse kulturele matriks van die Jode staan Jesus in die sentrum. Hy is aan die boesem van die Vader en die Een wat self van die begin af by God was. Hy en die Vader staan in 'n intieme relasie tot mekaar. Jesus is dus in die ideale posisie van lewensmoontlikhede, in die sentrum van die sosioreligieuse kartografie. In God se oë verkeer Jesus dus in die ideale posisie van lewensmoontlikhede.

2. Krisis van die Universele Goddelike Narratief

Alhoewel Jesus in 'n ideale posisie van lewensmoontlikhede verkeer in die sin dat hy in 'n nabye verhouding met God staan en eer in God se oë geniet, verkeer hy in 'n sekere sin in 'n ongunstige posisie op aarde (Vgl. haat in 3:20; 7:7; 15:18-19, 23-24; 17:14). Dit lei tot geweldige spanning in die evangelie volgens Johannes: "Das aber ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen die Finsternis mehr liebten als das Licht" (Maier 1984:126). Die realiteit van die saak is dat die Woord na die wêreld, sy eiendom, gekom het maar dat hulle hom nie erken of aanvaar nie (1:10-11: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον). So eer die Joodse leiers nie vir Jesus nie, en weier hulle om sy status as gestuurde Seun van God te erken. Dit is dan juis die krisis wat homself voordoen in die evangelie in die breë. Jesus se liefdevolle optrede in navolging van sy Vader se agenda (3:16) word *gemisinterpreteer* en lei uiteindelik tot sy *verwerping* en *dood*. Die negatiewe siklus wat sentreer rondom verwerping en misinterpretasie, kan grafies soos volg uitgebeeld word:⁸⁷⁶

⁸⁷⁶ Indien die woorde "misverstand" en "verwerping" kloksgewys geles word, sal die sensitiewe leser gou agterkom dat die ritme en interne logika van die sisteem onderbreek word en telkens



(Figuur 25: Misinterpretasie en Verwerping)

Schnelle (1998:194) merk aangaande die opwekking van Lasarus en die Jode se reaksie daarop die volgende op:

Es entspricht joh. Ironie und Dramatiek, wenn das grösste Wunder Jesu zum Anlass für den endgültigen Todesbeschluss wird. Der Evangelist nimmt die kreuzestheologischen Implikationen der Lazarusperikope auf und verdeutlicht noch einmal, dass die Auferweckung des Lazarus Jesu Schicksal vorwegnimmt. Zunächst wird von der durch das Wunder herbeigeführten Krisis berichtet. Niemand kann sich gegenüber einer solchen Tat Jesu neutral verhalten, vielmehr führt sie zu Entscheidungen und Scheidungen."

(Schnelle 1998:194)

In Johannes 20:30-31 verduidelik die skrywer waarom hy die evangelie geskryf het. Uit al die beskikbare Jesusmateriaal het die skrywer 'n bepaalde seleksie gemaak en dit so aangebied dat die leser daarvan tot die oortuiging kan kom dat Jesus die gestuurde Seun van God is en deur dit te glo die ewige lewe kan ontvang. Sommige aanvaar Jesus en sy boodskap terwyl ander hom verwerp (1:11-12). Jesus se woorde

betekenisvorming uitsluit. So trek die Jode logiese verbande volgens die tradisie, maar in die proses is hulle blind vir die diskontinuiteit wat intree.



en dade veroorsaak dat hy *in konflik kom met die Joodse leiers*. In en deur sy optrede doen Hy die werke van die Vader en gee hy lewe en gevolglige lewensmoontlikhede aan mense (5:21). Die ironie is dat die Jode blind is en dat hulle nie kan sien wie Jesus is werklik is nie (9:39-41) en "[I]n Blindheit verharret (Schnelle 1998:174), of soos Haenchen (1980:575) dit sê: "Es muss verstockt gewesen sein, das es seinen eigenen König nicht erkannte (19,15)." .

Jesus het dikwels kritiek gelewer teen die Joodse leiers en die sosioreligieuse sisteem van die dag. Lojaliteit aan Jesus veronderstel dat die mense sal "inkoop" in Jesus se kritiek teen die Jode. Die gevolg daarvan is dat daar 'n groeiende dislojaliteit teenoor die Joodse leiers sal ontstaan, iets wat die Joodse leiers nie kan bekostig nie. Die onderliggende vrees van die Jode word geartikuleer in Johannes 11:47-48:⁸⁷⁷
⁴⁷Συνήγαγον οὖν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι συνέδριον καὶ ἔλεγον· τί ποιῶμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ **σημεῖα**; ⁴⁸ἐὰν ἀφῶμεν αὐτὸν οὕτως, πάντες **πιστεύουσιν εἰς αὐτόν**, ⁸⁷⁸ καὶ ἐλεύσονται οἱ Ῥωμαῖοι καὶ ἀροῦσιν ἡμῶν καὶ τὸν τόπον ⁸⁷⁹καὶ τὸ ἔθνος. ⁸⁸⁰

Die krisis van die Universele Goddelike Narratief, soos hier bo verduidelik, bestaan daaruit dat Jesus van die begin af by God was en betrokke was by die skepping (1:1). God het sy eiendom, dit wat Hy gemaak het oneindig lief, maar Sy eiendom ken Hom nie. In sommige gedeeltes word dit selfs met haat uitgedruk (vgl. 17:14; 3:20; 7:7; 15:18, 19, 23, 24, 25). *Die Krisis in die Universele Goddelike*

⁸⁷⁷ Vertaling van Joh 11:47-48: "Die priesterhoofde en die Fariseërs het toe die Joodse Raad⁸⁷⁷ bymeekaargeroep en gesê: "Wat gaan ons doen? Hierdie man doen baie wondertekens. **As ons hom so laat aangaan, sal al die mense in hom glo, en dan kom verwoes die Romeine hierdie heilige plek en maak ons nasie tot niet.**" [Beklemtoning myne].

⁸⁷⁸ Kysar (1986:184) merk op dat daar in Johannes se evangelie 'n noue verband bestaan uit die uiterlike sensoriese belewenis en die geloof wat daarop volg: "To see the manifestation of God in Christ is often a prerequisite of faith and leads to faith" (Sien 11:40; 20:8 1:39, 46).

⁸⁷⁹ Met heilige plek word daar na die tempel in Jerusalem verwys. Kysar (1986:185) meen dat die ironie in hierdie gedeelte opmerklik is: "Even though they take action against Jesus, **the Romans** nonetheless do exactly as the Pharisees fear." Hiermee verwys Kysar natuurlik na die vernietiging van die tempel in 70 n.C. deur die Romeine. Sien ook Bultmann (1971:410).

⁸⁸⁰ Ridderbos (1997:408) meen dat dit die eerste keer is dat die konflik tussen Jesus en die Jode rondom 'n politieke motief sentreer. In die vorige gevalle het die konflik gesentreer rondom die aanklag dat Jesus Godslasterlike dinge doen en sê. In hierdie gedeelte kom daar 'n sterk politieke motief vir die vervolging van Jesus na vore. Jesus het klaarblyklik 'n groot getal mense gehad wat hom nagevolg het. Dit kon die indruk skep dat Jesus 'n politieke leier is wat 'n opstand teen die Joodse sosiaal-religieuse sisteem kon lei. Hierdie politieke opstand sou nie deur die Romeine geduld word nie. Dit is volgens Ridderbos duidelik dat die Jode 'n inherente vrees gehad het vir ingrepe aan die kant van die Romeinse owerheid.



Narratief *wentel juis rondom hierdie gebroke verhoudingsrealiteit*. Die wêreld het die duisternis liever as die lig (3:19). Daar bestaan 'n wesenlike gebroke verhouding tussen God en mens (Morris 1995:412). Die krisis bestaan verder in die feit dat die mensdom in 'n bestaanstoestand van dood (5:24), duisternis (12:35, 46) en leuen (8:44) vasgevang is en dat "[N]icht Abraham und nicht Gott, sondern vielmehr der Teufel der eigentliche 'Vater' der angesprochenen Juden ist ... "(Wilckens 1998:150) (8:44- ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ). Daarom ken hulle Hom nie en verwerp hulle hom (Ridderbos 1997:316; Wilckens 1998:150) Selfs al wek hy dooies uit die dood uit op (Joh. 11), bly hulle blind (9:40-41; 12:40) en smee hulle 'n komplot om Hom dood te maak (11:45-57).

Jesus word gearresteer op grond van die feit dat hy as godslasteraar (10:33) geëtiketteer is (Vgl. Malina, Van der Watt en Joubert 1995: *ad loc*).⁸⁸¹ Die uiteindelijke aanklag⁸⁸² teen Jesus is dat hy godslasterlike dinge gesê het deur homself

⁸⁸¹ Soos hierbo bespreek is was eer en skaamte die vernaamste waardes in die eerste eeuse Mediterreense konteks. *Eer* het veral gesentreer rondom 'n persoon se waarde as mens en die erkenning daarvan deur ander. Teenoor eer het die begrip skaamte gestaan. Skaamte het veral te doen gehad met 'n persoon se sensitiwiteit vir sy openbare reputasie, veral aan die kant van vroue. In hierdie sin kan skaamte dus as 'n positiewe waarde beskou word wat die persoon se eer in die oë van ander beskerm het. Volgens Malina, Van der Watt en Joubert (1995: *ad loc*) was die antieke persoon se waarde en die erkenning daarvan deur ander 'n baie belangrike dryfveer in lewe en strewende. Aangesien die antieke Mediterreense mens 'n groepsgeoriënteerde persoonlikheid was en nie 'n individualis in die moderne Westerse sin van die woord nie, het die groep(e) waartoe die individu behoort het die grootste rol in hierdie verband gespeel. Die individu se goeie naam is in stand gehou indien die groep die individu se eer erken het. Die eer van die individu en die erkenning daarvan was nou gekoppel aan die individu se optrede diensoreenkomstig die groep se eie norme, waardes en protokol. Juis om hierdie rede was dit van die allerhoogste belang vir individue om die groep se norme te ken en te weet watter soort gedrag vir die groep aanvaarbaar was.

Indien 'n individu wel die groep se norme en reëls oortree het, of aanspraak gemaak het op eer wat nie in die openbaar erken is nie, is die persoon *gebrandmerk* of *geëtiketteer* met etikette soos godslasteraar, Samaritaan, dwaas, sondaar, gek, ensovoorts. Mense met etikette was gebrandmerk en was by implikasie oneervolle mense wat geen positiewe status besit het nie (Malina et al 1995: *ad loc*). Persone of groepe kon eer verwerf deur sosiale interaksie met buitestaanders. Deur byvoorbeeld 'n ander persoon van dieselfde sosiale status se goeie naam in die openbaar uit te daag by wyse van debatte, beledigings, strikvrae, ensovoorts (sien die Forensiese gesprekke tussen Jesus en die Joodse leiers), kon 'n persoon sy eie eer en dié van sy groep verhoog indien hy daarin kon slaag om die ander persoon openlik te verneder (Malina en Neyrey 1991:31). Malina en Neyrey (1991:99) merk op: "Of their nature, forensic trials are status degradation rituals, that is, part of a larger scenario of deviance processing." Wanneer individue in die antieke konteks juridies aangekla is en in die konteks van 'n hofsak verkeer was die aanklag teen die persoon in 'n ernstige lig beskou.

⁸⁸² *Die identiteit van Jesus: Bevraagtekening, misverstand en forensiese beskrywings*

Die Christologie word deur middel van tipiese Johannese stylvorme ontwikkel naamlik bevraagtekening en misverstand. Van der Watt (2000a:3) wys op die volgende kontekste:

- Die bevraagtekening van Natanael (1:46) stel Jesus voor 'n waarheidstoets.
- Verkeerde bevraagtekening van Johannes lei tot positiewe belydenisse oor Jesus (1:19-26,29,34,36).
- In 3:26-27 word Jesus as Bruidegom gevestig teenoor Johannes.



as die Seun van God voor te doen (10:33; 19:7) en dat hy aanspraak gemaak het op die feit dat hy die koning van die Jode is (19:1).⁸⁸³ Jesus word gebrandmerk as 'n *deviante* persoon wat wesenlik "uit plek uit is". Malina en Neyrey (1991:100) merk op: "Behavior is deviant when it violates the sense of order or the set of classification which people perceive to structure their world."

Volgens Malina en Neyrey (1991:107) het daar in die antieke Mediterreense konteks van die eerste eeu 'n duidelike rituele proses bestaan waarin iemand formeel as 'n *deviante* persoon geëtiketteer was. Hierdie ritueel veroorsaak 'n verandering in status en daarom word dit volgens hulle 'n status degraderings- ritueel genoem. *Status degraderings- rituele kategoriseer, etiketteer en degradeer 'n individu se eer en sosiale waarde in die oë van die samelewing*. Die status transformasie vind op

-
- Die Samaritaanse vrou bevraagteken vir Jesus (4:11) op grond van 'n misverstand. In 4:29 konfronteer sy die ander Samaritane met 'n vraag. Dit lei daartoe dat die leser in 'n posisie geplaas word om positief te antwoord.
 - In 5:12 is die Jode vol vrae. Dit gee aanleiding tot 'n lang Christologiese verduideliking waarin Jesus sy eie posisie en unieke verhouding met die Vader beskryf.
 - In 6:41-42 bevraagteken die Jode vir Jesus.
 - In Hoofstuk 7 vra die Jode waar Jesus is (7:11) en mense praat oor Hom (7:12-13). Hulle is verbaas oor sy geleerdheid en wonder waar Hy daaraan kom (7:15). Net so wonder die inwoners van Jerusalem oor wie Jesus werklik is (7:25,31), die Jode wonder wat Hy sê (7:35-36). Dit is duidelik dat daar totale verdeeldheid oor Jesus se identiteit heers (7:40-44).
 - In 8:13 vat die Fariseërs Jesus se getuïenis aan en konfronteer Hom met die vraag waar sy Vader is (8:19). Die Jode veroordeel Jesus skerp (8:48,52-53,57).
 - In hoofstuk 9 peper die Jode die blinde man met vrae oor (9:17,26).
 - In hoofstuk 10 bestaan daar steeds 'n groot mate van twyfel oor wie Jesus is (10:24). Tog is daar baie wat na Hom toe kom (10:41).
 - In 11:47-48 wil dit voorkom of Joodse leiers weet wie Jesus werklik is. Selfs die volk erken Hom openlik in 12:13-15.
 - In 12:38-40 verduidelik Jesus self waarom die mense dit so moeilik vind om in Hom te glo. Volgens Jesus is hulle harte verhard.

In noue verband met die bevraagtekening van die identiteit van Jesus loop die **forensiese beskrywings** in die Evangelie (Van der Watt 2000a:3):

- Jesus roep getuies vir Homself in 'n hofsak op in 5:31-47.
- In hoofstuk 8 gaan die hofsak voort en handel steeds oor die identiteit van Jesus. Daar word getuïenis gelewer en ingeroep, oordele word gefel en so meer.
- In hoofstuk 9 word die blinde deur die Joodse leiers uit die sinagoge geban.
- In 11:45 en verder verhoor Kajafas en die Joodse Raad Jesus in sy afwesigheid (11:45vv).
- In hoofstukke 18-20 volg 'n Romeinse hofsak rondom die identiteit van Jesus.

Die leser word in die hofsake opgeneem en gelei om uiteindelik self tot 'n gevolgtrekking te kom rakende die identiteit van Jesus. Die leser moet hom of haarself ten opsigte van Jesus posisioneer en so word die leser by die narratief betrek (Van der Watt 2000a:3).

⁸⁸³ Die implisiete leser weet dat egter dat Jesus δικαιοσύνης (regverdig) is (16:10) en dat Hy geen sonde het nie (7:18; 8:46). Dit maak die beskuldiging van die Joodse leiers des te meer twyfelagtig en uit lyn met die waarheid van die saak.



bepaalde plekke en in bepaalde kontekste plaas soos: strydgeprekke, publieke uitdaging, howe ensovoorts. Die ritueel kulmineer in publieke vernedering.

Jesus se status (in die oë van mense) word in die kruisgebeure dramaties getransformeer: Van leermeester en Rabbi wat waarheid spreek na iemand wat volgens die Jode leuens verkondig; Van onskuldige na skuldige; Van rein na onrein (in die Jode se oë); Van heel na gebroke; Van eervolle burger tot oneervolle burger; Van gerespekteerde "Koning van die Jode" by tye van sy intog in Jerusalem (Joh. 12) na die gespote "Koning van die Jode".

Tydens elke vlak van die arrestasie en skuldigbevinding word Jesus meer en meer oneervol hanteer. Op rituele vlak lei dit telkens tot die kulminerende degradering van sy eer en status in die konteks van die Joodse sosioreligieuse sisteem: Pilatus het Jesus oorgelewer om geesel te word (19:1). Die soldate het 'n doringkroon gevleg en dit op sy kop gesit (19:2). Hulle het vir Hom 'n pers mantel aangetrek en herhaaldelik nader na Hom toe gekom en gesê: "Ons groet u, Koning van die Jode!" En elke keer het hulle Hom fisies aangerand. Hiermee het hulle vir Jesus verneder en sy status telkens gedegradeer.

Pilatus stel voor dat Jesus vrygelaat word aangesien hy Jesus onskuldig bevind (19:6, 12). Hier word Jesus se status as 'n gerespekteerde en eervolle persoon in die oë van die samelewing 'n finale uitklop hou toegedien. In plaas daarvan dat sy landsburgers hom teen die Romeine beskerm, is dit sy eie mense wat hom uitlewer en soos een man skree dat hy gekruisig moet word (19:6,15). Daarmee sê hulle dat hulle geen eer aan hom gee nie en dat hulle hom wesenlik verwerp.⁸⁸⁴ Malina en Neyrey (1991:117) merk tereg op: "The degradation of Jesus culminated in his crucifixion."

Die dood van Jesus word in hierdie konteks dan beskou as die kulminering van die spanning in die evangelie en die kulminering van die krisis-situasie. Malina en Neyrey (1991:107) bevestig hierdie punt en merk op: "According to the classic definition of a ritual, Jesus is set apart for trial, judgment and castigation (separation), then crucified (liminality), then put in a tomb (aggregation). The entombment marks the successful completion of the degradation ritual." Malina en Neyrey (1991:117) merk elders op: "The degradation of Jesus culminated in his crucifixion." In terme van

⁸⁸⁴ Sien in hierdie verband vir Cassidy (1992:40-53) vir 'n bespreking van "The Roman trial of Jesus". Hierin gee hy 'n uiteensetting van Jesus se verhoor voor Pilatus en die stelselmatige vernedering wat Hy verduur het wat uiteindelik tot die kruisigings-episode gelei het.



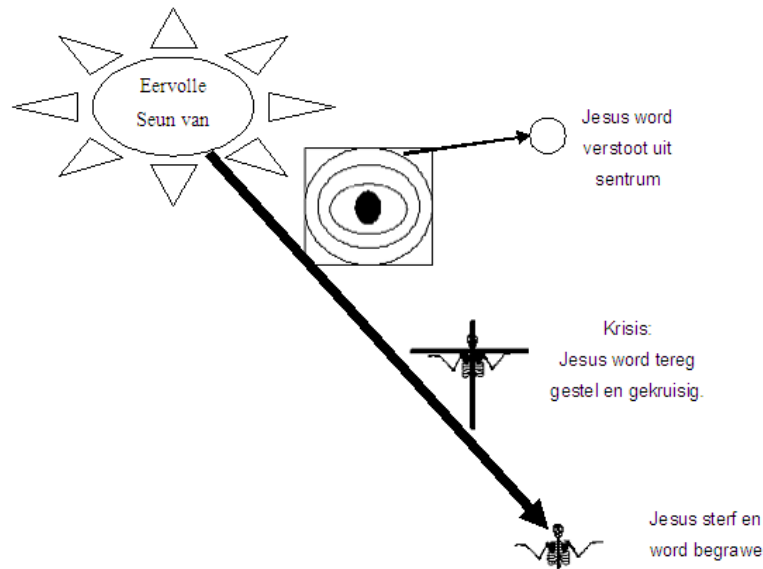
die drie stadia van die rituele proses is Jesus *verwyder* van sy groep, het hy sy status verloor, is hy in 'n liminaliteits-posisie geplaas waar hy van sy vorige identiteit (in die oë van mense) gestroop is en word uiteindelik dood gemaak of gemarginaliseer (Kyk Marcus 2006:73-87).

3. Disoriëntasie

Deur *menslike oë van ongeloof* kan die dood van Jesus as die kulminerende marginaliserende realiteit in die Jesus-gebeure beskou word (sien die voetnota oor kruis as $\delta\omicron\xi\alpha$).⁸⁸⁵ *Vanuit sy ideale posisie van lewensmoontlikhede en eer aan die boesem van die Vader word Jesus se "oorgeërfde status" stelselmatig gedegradeer totdat hy uiteindelik sterf en alle lewensmoontlikhede en eer in die oë van die ongelowige wêreld verloor.* Malina en Neyrey (1991:117) beskryf dit akkuraat: "Finally, the complete and irrevocable loss of status occurred when Jesus died."

Grafies kan dit soos volg voorgestel word:

⁸⁸⁵ Deur die menslike oë van ongeloof is die kruis 'n $\sigma\acute{\kappa}\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$, maar deur die geestelike oë van geloof word die kruis as $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ (verheerliking) en koninklike magsvertoon geïnterpreteer. Dit is dan ook die perspektief van Johannes. Johannes interpreteer die kruis deurgaans as $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$. Die voorveronderstelling word egter gehandhaaf dat die kruis alleen $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ word in die lig van die opstanding. Dit wil eksplisiet in die teks voorkom of Jesus se eie dissipels eers na die opstanding die volle betekenis van die kruis verstaan het (vgl. 2:22). Die implikasie daarvan is dat hulle kort na die dood van Jesus in 'n tydelike posisie van disoriëntasie gedompel was en agter geslote deure in vrees vir die Jode weggekruip het (vgl. 20:19). Tomas se ongeloof is bekend. Tomas glo nie dat Jesus opgestaan het nie (vgl. 20:25). Vroeër in die proefskrif is die onlosmaaklike teologiese verband tussen die kruis en die opstanding aangedui. Indien daar geargumenteer kan word dat Johannes teologies nie die kruis en die opstanding aan mekaar verbind nie, in die sin dat die opstanding teologies oortollig is, kan daar ook geargumenteer word dat die kruis opsigself dié teken in die evangelie is en opsigself los van die opstanding as $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ geïnterpreteer kan word. In 10:17-18 is daar egter gesien dat Jesus self in sy eie refleksie oor sy dood die kruis en die opstanding teologies onlosmaaklik aan mekaar verbind. Dit is natuurlik die ideologiese perspektief van die skrywer. In 10:17-18 sien ons dat die kruis bedoel was ($\acute{\iota}\nu\alpha$) om uiteindelik op die realiteit van die opstanding uit te loop. Die fokus val dus in hierdie sin op die Johannese beeld van lewe wat in die evangelie 'n kardinale teologiese rol speel. Die kruis as $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ figureer daarom later in die huidige bespreking van die heuristiese kategorieë onder die oriëntasie-fase. Die sensitiewe leser van hierdie proefskrif word dus op hierdie stadium in narratologiese spanning gelaat.



(Figuur 26: Jesus se dood as kulminerende vernedering deur menslike oë van ongeloof)

EKSKURSIE: Jesus se dood as die finale Marginaliserende Realiteit

Kittel et al (1976: *ad loc*) wys daarop dat onrein geeste oor die dood heers. Om hierdie rede mag geen Jood in 'n graf of by 'n begraafplaas woon nie. Die begraafplase is dan gewoonlik buite die stad aangetref.⁸⁸⁶ Dooies word dus as gemarginaliseerdes beskou, nie net vanweë die marginalisasie wat intree tussen die afgestorwene en die groep nie, maar ook vanweë die dekonstruksie van die individu se status: Dooies is absoluut onrein. Neyrey (1991:287) merk op: "The dead, [who] rank among the most unclean of all people..." Pilch (1991:207) merk op: Similarly, people afflicted in one or another of the symbolic body zones can also be considered unwhole or impure because of their perceived lack of symbolic bodily integrity which also points to a deficiency in purity, wholeness, holiness." Volgens die kaart van plekke hoort dooies nie in die ruimte van gesonde mense nie "but in their own realm of toms and graveyards" (Neyrey 1991:282).

In die oë van die wêreld en die Joodse leiers het Jesus misluk. Deur die *menslike oë van ongeloof* kon Jesus homself nie red nie, het sy bediening in impotensie gestol. Jesus sterf vir hulle as iemand sonder status (Sien Deut. 21:22-23). Hy wat self gesê het dat Hy die opstanding en die lewe is (11:25), het toegelaat dat hy deur mense doodgemaak word. Wat hulle egter nie verstaan nie is dat hy vrywillig en doelbewus sy lewe neergelê het vir sy skape (10:11, 17-18). Alhoewel hy die personifikasie van die ewige lewe is (1:1-2; 11:25), en sonder sonde was, regverdig en rein, kies hy as

⁸⁸⁶ Sien die Sanhedrin Mishnah-, Tosefta-, Talmud traktaat *On the court of justice and its procedure*. Sien Kittel et al (1976: *ad loc*).



openbaarder van die waarheid (1:1) om sy lewe neer te lê (10:17-18) en soos 'n saad te sterf (12:24) ter wille van God se plan (3:16).

Soos ons hier bo geargumenteer het verkeer die dissipels na Jesus se dood in 'n staat van disoriëntasie. Dit is duidelik dat die implisiete leser deurgaans bewus is van die feit dat die dissipels nie die volheid van Jesus se boodskap en sy koms verstaan nie (2:22; 12:16; 13:7; 20:9) tot na die realiteit van die opstanding. Na Jesus se dood skets die skrywer die gesig van die gedisoriënteerde dissipels agter geslote deure, vol vrees (20:19 τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων), onbewus van die eskatologiese genesing wat triomfantlik bo alle verwagting gaan uitroon (vgl. 20:9- οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι). Tomas, een van Jesus se eie dissipels is vasgevang in ongeloof (20:25 οὐ μὴ πιστεύσω). In Tomas se oë is die kruis nog nie δόξα nie, maar 'n σκάνδαλον. Dit is natuurlik soos ons hier bo geargumenteer het allermens eers in die lig van die opstanding dat die kruis δόξα word en die dissipels die volle prentjie sien en die woorde van Jesus glo (vgl. 2:22). Wengst (2000:1.113) is met ander woorde korrek as hy opmerk "Ihr will er hiermit deutlich mache, dass Jesus nur angemessen wahrgenommen werden kann unter der Perspektive seines Todes am Kreuz und des Zeugnisses, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat."

4. Transformasie Agent

In die Evangelie word God onder andere as die lewende Vader (ὁ ζῶν πατήρ) beskryf. Hiermee wil die skrywer te kenne gee dat God die primêre bron van lewe is. God is die oorsprong van ware, ewige lewe (Sien 6:57; Schnelle 1998:134).⁸⁸⁷ Van der Watt (2000a:121) merk op dat ware redding of Lewe alleenlik by God te vinde is. Schnelle (1998:134) stem saam: "Der Vater als Inbegriff des Lebens sendet den Sohn (vgl. V. 29.38 f.44) zur Rettung des vom Tod gekennzeichneten Kosmos ..." Weil der lebendige Gott seinen Sohn sandte, eröffnet sich für die Glaubenden das Leben. Wie der Sohn durch den Vater lebt, so wird der Glaubende durch Jesus Leben (vgl. V. 33.35.48.51a)." Enige iemand wat hierdie tipe lewe het of kan meedeel kon dit dus net van God af ontvang het (6:51-58)..

⁸⁸⁷ Schnelle (1998:134) merk op: "Der Vater als Inbegriff des Lebens sendet den Sohn (vgl. V. 29.38 f.44) zur Rettung des vom Tod gekennzeichneten Kosmos ..." Weil der lebendige Gott seinen Sohn sandte, eröffnet sich für die Glaubenden das Leben. Wie der Sohn durch den Vater lebt, so wird der Glaubende durch Jesus Leben (vgl. V. 33.35.48.51a)."



Vroeër in die proefskrif is daar gesien dat Jesus vir Lasarus opwek uit die dood. Dit dien natuurlik as 'n bewys dat Jesus inderdaad die mag het om iemand uit die dood op te wek en dat Hy derhalwe deur die Vader gestuur is (11:42). In hierdie konteks sê Jesus dat die wat in Hom glo nooit sal sterwe nie, al sou hulle fisies sterf, sal hulle geestelik nie sterf nie. Die kwaliteit van hierdie soort lewe is van so 'n aard dat die persoon lewend bly ten spyte van sy fisiese dood. Hierdie tipe lewe is dus kwalitatief anders as die lewe op aarde. Hierdie lewe kom van 'bo', van God af. Van der Watt (2000a:121) meen dat wie dus so leef uit die aardse dood kan opstaan, juis omdat die lewe wat God bied kwalitatief superieur is bo die beperktheid van die aardse lewe (vgl. 6:57).

Waar Lasarus bemiddelend opgewek word, gaan Jesus egter self die dood binne. Hy doen dit as magsvolle (10:17-18) figuur wat sy lewe uit sy eie neerlê (Schnelle 1998:180; Wengst 2000:1.385-397). *Terwyl Hy in die klaarblyklike bestaanstoestand van 'dood' verkeer, 'lewe' Hy eintlik nog, want Hy neem sy eie lewe weer op deurdat Hy opstaan. Hy is immers die persoonifikasie van die opstanding en die lewe (11:24). Jesus het in die posisie van dood steeds beheer oor sy eie lewe.* In 2:22 word die passief (ὄτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν) gebruik om retrospektief na die opstanding van Jesus te verwys.⁸⁸⁸ Ons lees egter in 5:21 dat God dooies opwek (ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ), maar hierdie vermoë het Hy aan Jesus oorgedra (οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ) (sien 5:21; 6:57). In eksegetiese bespreking van 10:17-18 hier bo is daar alreeds geargumenteer dat Jesus as magsvolle sy eie lewe neerlê met die doel om dit weer op te neem. Jesus is dus die transformasie agent wat homself opwek omdat hy die opstanding en die lewe is (11:25). Hierdie neerlê en opneem van Sy lewe vind egter binne die raamwerk van die sendingmotief plaas en is 'n opdrag van God (10:18). Volgens Van der Watt (2000a:121) word 'n geweldige kardinale teologiese visie hier op die opstanding van Jesus in Johannes gevind, naamlik dat God Jesus nie opwek nie (soos wat Paulus dit stel nie - vgl. Rom. 4:24-25; 6:4 ens.) maar dat Jesus self die mag het om op te staan. Hy beskik oor die transendente kwalitatiewe (ewige)lewe en gevolglike lewensmoontlikhede inherent in sy wese. In

⁸⁸⁸ 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 (Van der Watt 2000a: *ad loc*).



Johannes is Jesus dus self die transformasie Agent binne die dampkring van die sendingmotief. Juis om hierdie rede is Jesus se kruisdood nie bestem om in impotensie te stol nie maar op die lewe uit te loop, soos Wengst (2000:1.386) opmerk: "Damit wird auf das Geheimnis und die Gewissheit angespielt, dass der Tod Jesu nicht unglückliches Scheitern war, sondern doch zum Leben gewendet wurde" (Kyk ook Maier 1984:454-455).

5. Transformasie Interaksie

Johannes 20:1 beskryf hoe Maria Magdalena vroeg die Sondagoggend by die graf gekom het en gesien het dat die klip voor die graf weggerol is. Die skrywer verduidelik nie in besonderhede hoe Jesus uit die dood opgewek is nie. Maria ontmoet uiteindelik vir Jesus in sy "mysterious and transformed body", sprekend van die feit dat 'n goddelike transformasie interaksie plaasgevind het (Sien Kysar 1986:303). Hier bo is al verskeie kere verduidelik dat Jesus die transformasie agent is wat sy eie lewe opneem (vgl. 10:17-18) en dus die transformasie interaksie rondom sy optanding bewerkstellig (vgl. 10:17-18).

Milgrom (1991:1002) wys daarop dat die dood en die ruimtes waar dooies gevind word (plek van afsterwe, grafte) baie sterk gekoppel word aan onreinheid. Milgrom kategoriseer dood, bloedvloeiing, semen en velsiektes onder die tema '*death-impurities*' wat vir die Jode tekens was van verganklikheid op weg na die dood. Die dood verteenwoordig vir die Jode daardie ruimte waar God nie is nie. God is die God van lewe en dood staan reglynig teenoor lewe.

In hierdie konteks verwys Milgrom (1991:1002) dan na Numeri 19:11-22⁸⁸⁹ waar daar beskryf word hoe onreinheid hanteer moet word indien 'n individu in

⁸⁸⁹ Vertaling van Numeri 19:11v ¹¹Die een wat aan 'n dooie, enige lyk van 'n mens, raak, hy sal sewe dae lank onrein wees. ¹²Op die derde dag en op die sewende dag moet hy hom daarmee ontsondig—dan sal hy rein wees; maar as hy hom op die derde dag en op die sewende dag nie ontsondig nie, sal hy nie rein wees nie. ¹³Elkeen wat aan 'n dooie raak, aan die lyk van 'n mens wat gesterf het, en hom nie ontsondig nie, verontreinig die tabernakel van die HERE, en dié siel moet uit Israel uitgeroei word. Omdat geen reinigingswater op hom uitgegooi is nie, sal hy onrein wees; sy onreinheid is nog aan hom. ¹⁴Dit is die wet: As iemand in 'n tent sterwe, sal elkeen wat in die tent kom en al wat in die tent is, sewe dae lank onrein wees. ¹⁵Ook al die oop goed wat nie met 'n deksel toegebind word nie, is onrein. ¹⁶En elkeen wat in die oop veld aan iemand raak wat deur die swaard verslaan is, of aan 'n dooie of aan 'n mens se doodsbeen of aan 'n graf, sal sewe dae lank onrein wees. ¹⁷Vir die onreine moet hulle dan van die as neem van die sondoffer wat verbrand is, en daar vars water in 'n pot op gooi; ¹⁸en 'n rein man moet hisop neem en dit in die water insteek en op die tent sprinkel en op al die goed en op die persone wat daar gewees het; ook op hom wat aan 'n doodsbeen of aan een wat verslaan is, of aan 'n dooie of aan 'n graf geraak het. ¹⁹En die reine moet die onreine op die derde en op die sewende dag besprinkel en hom op die sewende dag ontsondig. Dan moet hy sy klere was en hom in die water bad, en in die



aanraking met 'n dooie persoon gekom het of in kontak met voorwerpe was wat in die teenwoordigheid van die dooie voorgekom het. Volgens die Joodse reinheidswette is Jesus dus onrein en is die ruimte waarbinne hy verkeer het in die graf ook onrein. In die oë van die Jode word Jesus en die toestand waarin hy verkeer hoegenaamd nie met heelheid en heiligheid geassosieer nie.

Binne die konteks van die Joodse sosiaal-religieuse sisteem van die dag kry die transformasie interaksie van die opstanding 'n splinternuwe betekenis. Met die opstanding word die tradisionele onheilige ruimte (graf waar dood en gebrokenheid is) in die teenwoordigheid van die transformasie agent Jesus skielik heilige ruimte (lewe word verwek/opgeneem/gerestoureer). Dit is in die konteks van die graf wat tradisioneel met dood, onreinheid en onheiligheid gekoppel word, waar splinternuwe lewe, reinheid en heiligheid geskep word.

In die sosioreligieuse denke van die dag was heiligheid en lewe net by God en die tempel verkrygbaar (Elliott 1991:223). Nou word die teenwoordigheid van God onteenseglik in die teenwoordigheid van Jesus gerealiseer. Jesus word die nuwe tempel (vgl. 2:19) waar God se lewe en heiligheid gevind word. In Jesus se teenwoordigheid breek Lig en Lewe deur. Volgens Neyrey (1991:218) moet Jesus se uitspraak dat die Jode soos witgepleisterde grafte is in hierdie konteks verstaan word. Die Jode is soos grafte, onrein! In hulle onreinheid is hulle eintlik "uit plek" en ver van God se vereistes vir heiligheid. In die Johannese konteks sal sou ons kon sê dat die Jode kinders van die duiwel is (8:44) en eintlik geestelik dood is (5:24). In hulle doodsbestaan is hulle onrein en ver van God af.

In en deur die opstanding toon Jesus aan dat ware lewe net by Hom te vinde is (11:25). Soos wat die Vader lewe in Homself het, so het Jesus ook die ware lewe in homself (5:26). In en deur die opstanding het Jesus nie net die dood oorwin nie, maar ook aangedui dat Hy en die Vader een is en dat hy die mag het om lewe te gee aan wie hy wil (5:21). Deur die opstanding het hy aangetoon dat Hy inderdaad die gestuurde Seun van God is (3:17; 34; 4:34; 5:23,24,30,36,37,38; 6:29,38,39,40,44,57; 7:16, 18,28,29,33; 8:16,18,26,29,42, 9:4; 10:36; 11:42; 12:44,45; 13:16,20; 14:24;

aand sal hy rein wees. ²⁰Maar as iemand onrein word en hom nie onsondig nie, dan moet dié siel uitgeroei word uit die vergadering, want hy het die heiligdom van die HERE verontreinig: reinigingswater is op hom nie uitgegooi nie, hy is onrein. ²¹En dit moet vir hulle 'n ewige insetting wees. En die een wat die reinigingswater sprinkel, moet sy klere was; en die een wat aan die reinigingswater raak, sal tot die aand toe onrein wees. ²²Ja, alles waar die onreine aan raak, sal onrein wees; en die persoon wat aan hom raak, sal tot die aand toe onrein wees.



15:21; 16:5; 17:3,8,18,21,23,25; 20:21). Die realiteit van die opstanding illustreer dat Hy nie net die mag het om lewe te gee nie, maar dat Sy woorde waar was en dat Hy inderdaad die gestuurde Seun van God is wat lewe kom bring het (20:30-31). Deur die dood as finale marginaliserende realiteit te oorwin, oorwin Jesus alle marginaliserende realiteite denkbaar. As Jesus sy lewe weer opneem en die dood oorwin, genees of herstel hy nie net sy eie gebrokenheid nie. Jesus verkry die mag om oor alle grense (of kaarte) van persone, plek, tyd en objekte heen totale genesing, restourasie en rekonsiliasie te bewerkstellig. Jesus is die Seun van God wat tot in alle ewigheid lewe kan skep en lewe in stand kan hou (14:1-3v). In hierdie sin is die opstanding die bewys dat Jesus kan genees en dat hy (ewige)lewe kan skep. Die opstanding is dus die kulminerende holistiese genesingshandeling van God deur sy Seun.

Volgens Van der Watt (2000a:*ad loc*; Kyk Reinhartz 2001) moet Jesus as gestuurde Seun van God op die vlak van die Universele Goddelike Narratief weer na die Vader vertrek na die suksesvolle afhandeling van sy sendingopdrag (7:33- ὑπάγω πρὸς τὸν πέμπαντά με).⁸⁹⁰ Net voor Jesus aan die kruis gesterf het, het hy gesê (19:30): Τετέλεσται, - Dit is volbring. Jesus se sending of missie is suksesvol afgehandel (17:4) en daarom kan hy as agent terugkeer na waar hy vandaan kom waar hy gaan plek voorberei vir die gelowiges (14:1-3; Kyk Haenchen 1980:474-475).⁸⁹¹ Alvorens Jesus na sy Vader vertrek, keer hy eers terug na sy geliefdes (20:19v) wat sien dat hy inderdaad lewe (Schnelle 1998:304-305) Dit is die tipiese patroon van die

⁸⁹⁰ Sien die volledige beskrywing van die sending van Jesus hier bo. Reinhartz (2001), beskryf in haar derde hoofstuk hoe daar in die Evangelie volgens Johannes drie verhaal-lyne ter sprake is wat telkens met mekaar oorvleuel, naamlik die storie van Jesus, die storie van die wêreld, en die storie van die gemeenskap. Sy verstaan hierdie verhale dan ook as die "historical," "cosmological", en "ecclesiological" verhale in Johannes. Reinhartz daag die tradisionele twee-vlak interpretasie (Storie van Jesus en die Storie van uitsluiting uit die sinagoge) van Johannes uit, soos verstaan deur Martyn (*History and Theology of the Fourth Gospel*) en Brown (*Community of the Beloved Disciple*). In die proses betoog sy dat die uitbanning uit die sinagoges "may have provided the Johannine community not with a direct reflection of their historical experience but rather with a divinely ordained etiology *in the time of Jesus* for a situation of separation [not expulsion] which was part of their own experience" (Reinhartz 2001:50). In die volgende hoofstukke bespreek sy bepaalde leser-responses (compliant, resistant, sympathetic en engaged) en argumenteer dat die dualistiese (ons-hulle) lees van Johannes tot konflik en wedersydse uitsluiting van Christene en Jode gelei het. Sy betoog vir 'n "engaging" lees van die teks deur die "eksklusiwistiese" Geliefde dissipel nie net simpatiek nie, maar ook as "betekenisvolle Ander", te lees.

⁸⁹¹ Vgl. Painter (1993:330) wat meen dat Jesus anders as Moses, van bo af na onder beweeg en daarna eers weer teruggaan na God. Hy merk op: "The Son of Man is the one from above, from heaven. This is the central controversy with the Jewish opponents. In 3:13 the ascent (*αναβηκεν*) and descent (*καταβασ*) of the Son of Man are spoken of and 6.62 uses the same term to describe the ascent (*αναβαινοντα*), now viewed prospectively rather than in retrospect."



genesingshandelinge. Indien die restourasie- of herstelproses suksesvol was, word dit vir die individu moontlik om terug te keer na 'n nuwe posisie van lewensmoontlikhede. Jesus word immers totaal herstel en genees.⁸⁹² Haenchen (1980:474-475) merk op: "Wenn Jesus den Seinen bei Gott die Heimat bereitet hat, kommt er wieder und nimmst sie zu sich, damit sie wieder ihm bei Gott vereint sind."

6. Reoriëntasie

Soos daar alreeds hier bo geargumenteer is kan daar in die menslike interpretasie van die Jesusgebeure een van twee interpretasie moontlikhede gevolg word, naamlik (vgl. Van der Watt 2000a:*ad loc*):

- *1) Die dood en opstanding van Jesus kan deur die vleeslike oë van ongeloof (disoriëntasie), of
- *2) Deur die geestelike oë van geloof (reoriëntasie) beskou word (vgl. 3:6).

Met die kruisdood van Jesus wil dit deur die *menslike oë van ongeloof* voorkom of die ganse sin en betekenis van Jesus se lewe in impotensie stol.⁸⁹³ Die sleutel tot die 'regte' manier van kyk lê volgens Johannes se Jesus in die realiteit van die wedergeboorte (vgl. 3:5 en 3:7): "Wer nicht von oben her neu geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen" (Wengst 2000:1.120) en dit gaan uiteindelik oor die "Werden eines neuen Menschen, der durch seine Geburt eine neue Herkunft erhält" (Wengst 2000:1.121). Dan alleenlik sal die familieledede van God wat in geloof opkyk na die kruis dit kan sien as 'n bron van genesing en lewe soos destyds in die krisis-tyd

⁸⁹² Schnelle (1998:306-307), in sy bespreking rondom Jesus se verskyning aan sy dissipels en die spesifiek rondom die belydenis van Tomas, maak baie min van die aard van Jesus se restourasie of herstel. Wengst (2001:2.299) argumenteer: "Er sieht den Gekreuzigten und erkennt in dessen Lebendigkeit den schöpferisch handelnden Gott. Noch einmal sei betont: Thomas spricht sein Bekenntnis gegenüber einem aus, der hingerichtet worden ist. Daran ist schon früh auch innerhalb der Kirche Anstoss genommen worden. Jesus habe nur 'scheinbar' (*dokeo*) gelitten und sei nur 'scheinbar' am Kreuz gestorben. Diese 'Doketen' sind zuerst in den Briefen des Ignatius von Antiochien zu erkennen (IgnTrall 9f.; IgnSam 1-4) und wurden im Laufe der Zeit als Ketzer ausgeschlossen."

⁸⁹³ Guthrie (1979:238) merk op: "A Distinction between natural and spiritual birth which focuses attention on one of the major antitheses of this Gospel. Our Lord's teaching is frequently misunderstood because its spiritual character has not been apprehended. The Mission of Jesus must be spiritually interpreted." Barrett (1978:206) argumenteer ook dat bonatuurlike geboorte 'n belangrike rol speel in Johannes en dat dit te doen met die vernuwing van die totale mens en dat "The experience cannot be communicated in rational terms ..." (Barrett 1978:207).



(disoriëntasie) in die woestyn toe Moses die slang hoog op 'n paal gesit het (vgl. Num 21:4-9) en die slagoffers genesing en lewe ontvang het (3:14-15; Gnilka 1983:28-29).

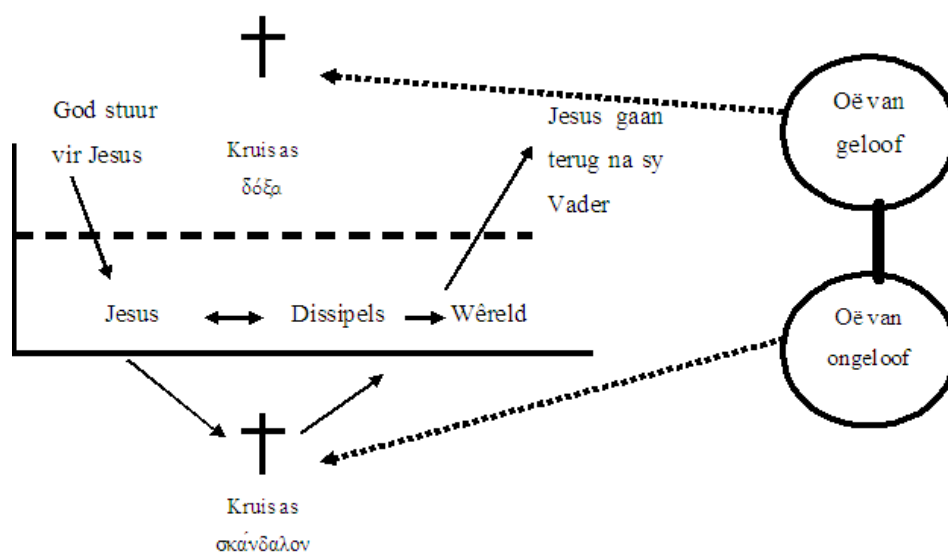
Met stylvolheid en kunstigheid plaas Johannes die dood van Jesus in die konteks van δόξα of verheerliking in die lig van die opstanding (Gnilka 1983:29; Wengst 2000:1.132-133). Hiermee slaag hy daarin om 'n interessante wending te skep en die leser te verras met nuwe insigte. Uit die situasie van disoriëntasie word die profane werklikheid getransformeer as Jesus uit die dood uit opstaan tot lewe. So word Jesus se dood finaal as δόξα gestempel en is die dood van Jesus nie 'n profane mislukking nie maar 'n sakrale eksistensieel- transformatiewe simboliese oorwinnings-werklikheid (Schnackenburg 1965:1.409).⁸⁹⁴ Die opstandingsmetafoor word 'n simboliese bron van hoop wat getuig van die bevrydende waarheid van Jesus se vermoë om lewe uit dood te skep omdat Hy self die bron van lewe is (1:4; 11:25; Kyk Barrett 1978:395-396; Carson 1991:412; Gnilka 1983:14; Schnelle 1998:34).

Bogenoemde omhels dit wat Brueggemann as die tipiese "impossibility"-struktuur beskryf waarvolgens die "conventional definitions of reality do not contain or define what God will yet do in Israel" (1995:xvii). In Johannes breek Jesus telkens deur die konvensionele strukture van die dag wat lewensmoontlikhede inhibeer deur

⁸⁹⁴ Schnackenburg (1965:1.409) argumenteer: "Wenn der Evangelist die Kreuzigung Jesu nach diesem Typus als heilsbringende 'Erhöhung' betrachtet, die zugleich zur; 'Verherrlichung' des 'Menschensohnes' wird (vgl. 8, 28; 12, 34 mit 12, 23; 13, 31), so vollzieht er damit einen christologisch höchst bedeutsamen Schritt. Den in der vorausliegenden urchristlichen Theologie folgt dem Tiefpunkt der Kreuzigung erst nachträglich die 'Erhöhung', die zur Herrschaftseinsetzung zur Rechten Gottes führt (vgl. Apg 2, 33-36f; Phil 2, 8-11); Joh aber begreift bereits das Kreuz als 'Erhöhung', als Beginn der Heilsherrschaft Christi (vgl. das zweimalige $\nu\acute{\nu}\nu$ in 12, 31 und das $\kappa\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\tau\alpha\iota$ in 16, 11), als 'Verherrlichung' durch den Vater, sie sich in der Macht zur Lebensspendung an alle ihm Gehörigen manifestiert (vgl. 17, 1f). Von einem in Leiden und Tod gehenden (und damit 'erniedrigten') 'Menschensohn' wie die Syn spricht er nicht mehr; für ihn ist das paulinische 'Ärgernis' des Kreuzes nicht erst durch die folgende Auferstehung, sondern schon durch die Hoheit und Heilsmacht des Kreuzes selbst überwunden. Die vom Vater festgesetzte 'Stunde' seines Todes (vgl. 7, 30; 8, 20), auf die sich sein Blick konzentriert (vgl. 12, 23; 13, 1; 17, 1), ist – anders als bei den Syn (vgl. Mk 14, 41; Luk 22, 53) – höchstens äusserlich noch die Stunde der Finsternis (vgl. 13, 30) und der Verwirrung (12, 27), in Wirklichkeit aber die Stunde des Hinübergangs aus dieser Welt zum Vater (13, 1) und die Stunde der Verherrlichung (12, 23; 17, 1)." Daar kan met Schnackenburg (1965:1.409) saamgestem word dat Johannes se aanbidding van die kruisdood van Jesus nie as vernedering (*Ärgernis*) beskou word nie, maar myns insiens kan Johannes kuis die kuis as *Verherrlichung* beskou aangesien hy vanuit die realiteit van die opstanding na die kruis kyk. Hier bo is die teologiese eenheid van die kruis en opstanding van Jesus aangetoon (vgl. 2:18-22; en veral 10:170-18) waar ons gesien het dat God die Seun liefhet omdat hy die opdrag uitvoer – die opdrag wat bestaan in die neerlê *en die opneem* van sy lewe. Die opstanding is myns insiens nie net die kulminerende teken in Johannes nie, maar ook die *seminale* teken. Met *seminale* teken bedoel ek dié kulminerende semeia waarop alles kulmineer maar van waaruit al die ander tekens en die sending van die Seun geïnterpreteer word. Dit neem nie weg dat Jesus se kruisdood in Johannes nie 'n krisis en vernedering en opoffering was nie. Die vernedering is egter nie die fokus nie, maar die oorwinning van die opstanding en die lewe wat daaruit vloei wat in die sentrum staan.

aan te toon dat Hy inderdaad die ware bron van kwalitatiewe lewe (en gevolglike lewensmoontlikhede) is (Barrett 1978:395-396; Köstenberger 2004:31). Die opstanding is die kulminerende genesingshandeling en teken van "God's impossibilities that shatter every contained view of reality" (Brueggemann 1995:xvii).

Volgens Van der Watt (2000a:3) word die vraag na die identiteit van Jesus in die navorsing algemeen erken as 'n sentrale strukturele moment in die Evangelie. Dit is die vraag rondom die identiteit van Jesus, wat lei tot die ontwikkeling en uitbouing van die Christologie. Die geïmpliseerde leser word konstant voor 'n keuse gestel: Wie is hierdie Jesus vir jou? (Kyk Schnackenburg 1990:3.331-332). Dit is dan ook die doel van die skrywer (20:30-31) om die leser so te begelei dat hy of sy uiteindelik saam met Tomas kan bely dat Jesus inderdaad $\acute{\omicron}$ κύριός καὶ ὁ θεός is (vgl. 20:28) (Carson 1991:659; Morris 1995:753; Ridderbos 1997:647-648). Tomas, en dié wat glo dat Jesus die Seun van God is wat opgestaan het, rekonstrueer Jesus se status. Vir alle praktiese doeleindes leef Jesus voort indien hulle dit erken en bely (Guthrie 1970:238). Jesus word lewend indien mense sy status rekonstrueer, indien hulle glo dat hy die Seun van God is wat opgestaan het en wat mag het oor lewe en dood (Kyk Wengst 2001:2.299). Aan die ander kant is daar diegene in Johannes wat nie glo dat Jesus leef nie. Hulle rekonstrueer nie Jesus se status nie. Vir hulle is Jesus dood en het hy of sy volgelinge geen lewensvatbare lewensmoontlikhede nie. Die potensialiteit van die Jesusbeweging is vir hulle dood, dit het gestol in impotensie. Grafies kan ons dit soos volg uitbeeld:



(Figuur 27: Die kruis as σκάνδαλον of as δόξα)



In Johannes word die kruis en dood van Jesus *radikaal gereoriënteer* en dien dit as openbarende bewys dat God, die Vader, self by Jesus en in sy sendingoptrede teenwoordig is (Van der Watt 2000a; vgl. 8:29 -καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστίν· οὐκ ἄφηκέν με μόνον; Ridderbos 1997:304; Morris 1995:402).⁸⁹⁵ Jesus is inderdaad die gestuurde Openbaarder (vgl. 1:1 -ὁ λόγος; 1:18 -εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο) wat van God kom (Kyk Haenchen 1980:151). God is by Jesus (8:16, 29;16:32), Hy is in Jesus, Hy is een met Jesus (10:30-ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν; vgl. 17:21) - dit kan aan die kruis gesien word! Schnackenburg (1971:257-258) is dus korrek as hy opmerk:

Desgleichen aber ist Jesus überzeugt, dass, wie er selbst nur gehorsam den Willen des Vaters ausführt, ihn auch dieser nicht im Stiche lässt. Der Satz, in dem noch einmal die untrennliche Verbundenheit des Gesandten mit dem Sendenden aufklingt (vgl. zu 8, 16 und 18), steht noch im Blickkreis der "Erhöhung". Die Menschen werden ihn wegen seines Zeugnisses für Gott ans Kreuz bringen; aber, von den Menschen verlassen, wird er vom Vater nicht verlassen sein (vgl. 16, 32).

(Schnackenburg 1971:257-258)

So word die kruis, in die lig van die opstanding, dus primêr die *openbaringsterrein* vir die verhouding tussen Vader en Seun en gevolglik vir die waarheid van die totale openbaringsoptrede van Jesus (vgl. 3:14;⁸⁹⁶ 8:28; 12:32).⁸⁹⁷ Dit is dus eers deur die gereoriënteerde perspektief van die kruis en die opstanding dat die aardse optrede van Jesus in sy geheel, sowel as die betekenis daarvan, werklik in sy volle rykdom na vore tree (2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Hierdie perspektief word veral duidelik teen die agtergrond van die feit dat die dissipels van Jesus self nie alles tydens die lewe en werk van Jesus verstaan het nie (vgl. 2:22; 7:37-39; 12:16; 13:7; 20:9; Kyk Davies

⁸⁹⁵ Vergelyk 17:21 - ἵνα πάντες ἔν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κάγω ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

⁸⁹⁶ Vergelyk 3:14-15 - Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχη ζωὴν αἰώνιον.

⁸⁹⁷ Bultmann (1984) en Forestell (1974) trek beide die sentrale betekenis van die dood van Jesus in die openbaringsgebeure saam. Dit is duidelik in Johannes dat die ware betekenis van Jesus aan die kruis duidelik sal word (Ridderbos 1997:303).



1992; Carson 1991:463).⁸⁹⁸ Eers retrospektief, in die lóg van die opstanding en die uitstorting van die Gees (20:22), kon die dissipels die kruis as $\delta\acute{o}\xi\alpha$ sien en "kon die dissipels deur pneumatiese verligting die vervlegting van die profetiese tradisies en die Jesusgebeure na waarde skat" (Van der Watt 2000a: *ad loc*; Kyk ook Morris 1995:180).⁸⁹⁹ Dit is dus eers ná die kruisgebeure én opstanding dat die reoriëntasie kon plaasvind en die dissipels (en die wêreld) waarlik kon glo dat Jesus die gestuurde Seun van God is en so die ewige lewe kon ontvang (vgl. 5:24; 6:47; 17:3; 20:30-31; Kyk Carson 1991:183, 661; Barrett 1978:201, 503).⁹⁰⁰ Schnackenburg (1971:367) stem hiermee saam en wys daarop dat: "Der Evangelist selbst sagt, dass dieser Sinn des Wortes Jesu den Jüngern erst nach der Auferstehung ihres Herrn aufgegangen ist." Eers ná die transformasie interaksie van die opstanding is die kruis en die dood se angel vernietig en word dit moontlik dat die gevreesde kruis-dood gerepresenteer kan word as koninklike magsvertoon (Kyk Haenchen 1980:203).⁹⁰¹ Bultmann (1995:314) is korrek as hy opmerk:

Death is a terrible thing that makes $z\acute{o}\acute{\epsilon}$ improper, and the work of Christ is that of destroying death (2 Tim. 1:10). Death is the last enemy; with its overthrow salvation will be complete (1 Cor. 15:26; Rev. 20:14). Christ's death and resurrection are the eschatological event by which death itself is destroyed (2 Tim. 1:10; Heb. 2:14). Christ's death is unique. It is not a death to sin; God made him sin for us (2 Cor. 5:21; Rom. 8:3; Gal. 3:13-14), and he died for us. In him God deals with us, takes death to himself, and thus makes it a creative divine act. This removes sin and death, and from it life springs, for Christ is not

⁸⁹⁸ Sien Culpepper (1983:161-162) vir die misverstande in Johannes: 2:19-21; 3:3-5; 4:10-15, 31-34; 6:32-35, 51-53; 7:33-36; 8:21-22, 31-35, 51-53, 56-58; 11:11-15, 23-25; 12:32-34; 13:36-38; 14:4-6, 7-9; 16:16-19.

⁸⁹⁹ Brown (1984:1036) argumenteer dat die gebeure in 20:22 rondom die Heilige Gees 'n hoogtepunt vorm in die post-opstandingsgebeure en is volgens hom reeds op verskeie maniere geantisipeer en voorberei in die vorige gedeelte van die hoofstuk. Hy meen dat die assosiasie van die opstanding met die hemelvaart in 20:17 en dat mense kinders van God word as Jesus terugkeer na die Vader op die werk van die Heilige Gees sinspeel. Brown (1984:1037; Kyk ook 949-951) gaan so ver as om te argumenteer dat die verwysing na die water en bloed wat uit Jesus se sy gevloei het, die Gees simboliseer. Vir Brown (1984:1037) eggo die aksie van Jesus in 20:22, soos uitgedruk deur die woord $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\phi\acute{\upsilon}\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$ die LXX van Genesis 2:7 waar God lewe in Adam blaas.

⁹⁰⁰ Volgens die Joods-Hellenistiese denke (vgl. Wis. 15:3) is die kennis van die "Enigste ware God" verbind aan redding. Kyk ook Philo (*Spec. Laws* 1.60 § 332). Kyk ook 3 Macc. 6:18 $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\acute{o}\delta\omicron\varsigma\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$.

⁹⁰¹ Carson (1991:661) en andere soos Beasley-Murray (1999:387) meen dat die dood, opstanding en verskynings van Jesus ook as $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{\alpha}$ beskou kan word. Heanchen (1980:203) merk op: "Erst nach der Auferstehung Jesu haben seine Jünger den Sinn seines rätselhaften Wortes 2, 16 erfasst und diesem Wort daraufhin Glauben schenkt (der Glaube trägt sein Verstehen in sich)."



held by death (Acts 2:24), comes to life again (Rom. 8:34), and now has the keys of death and Hades (Rev. 1:18). Giving his life, he takes it again (Jn. 10:18). Humbling himself, he is divinely exalted (Phil. 2:6ff.). He thus overcomes death for those who make his death their own in faith. He is the firstborn from the dead (Col. 1:18; Rev. 1:5). Believers still die, except for those alive at Christ's coming (1 Th. 4: 15ff.). But they will finally overcome death at the resurrection (1 Cor. 15:26; Rev. 21:4), so that even now death has lost its sting (1 Cor. 15:55). As impending death negates life for unbelievers, awaited resurrection gives it a new character for believers. They will not die (Jn. 6:50). They have passed from death to life (5:24).

(Bultmann 1995:314)

7. Realisering van lewensmoontlikhede

Met die kruisgebeure breek die *eskatologiese era van die Gees*⁹⁰² aan wat onmiskenbaar met die teenwoordigheid van God saamhang (Van der Watt 2000a:*ad loc*; Kyk Ridderbos 1997:276-277; vgl. 7:37-39).⁹⁰³ 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 Esegïël-uitsprake, soos ons hier bo reeds aangetoon het.⁹⁰⁴ Wilckens (1998:135) merk op:

Auch dies hat atl. Hintergrund: Nach Jes 44,3 und Ez 36,25ff. wird das Wasser der endzeitlichen Tempelquelle reinigende Wirkung haben kraft des Geistes, den Gott auf die Heilsgemeinde der Endzeit ausgesien wird. Das

⁹⁰² In 7:39 word die vloei van strome van water met die eskatologiese teenwoordigheid van die Gees verbind wat deur die Jesusgebeure 'n realiteit geword het.

⁹⁰³ So word die teenwoordigheid van God onder sy volk met die opstanding van Jesus ingrypend verander. Nie meer die tempel in Jerusalem of selfs op die berg waar die Samaritane aanbid, sal daar in aanbidding voor God neergebuig word nie (4:21-24 -λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πίστευέ μοι, γύναι, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρὶ), 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 (Brown 1984:1039). 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).

⁹⁰⁴ Hier kan byvoorbeeld aan Eseg 11:19; 18:31-32; 36:26-27; 37:1vv. gedink word; Kyk Jes 12:3 vir die tekste wat geassosieer is met die Tabernakel Fees (vgl. Ook Sag 14:16-17). Köstenberger (2004:240) met verwysing na die Tabernakel Fees merk op: "This festival seems to speak of the joyful restoration of Israel and the ingathering of the nation. Here Jesus presents himself as God's agent to make these end-time events a reality."



Gleiche wird in Sach 14,8 verheissen: 'An jenem Tage wird lebendiges Wasser aus Jerusalem herausfliessen'. Dieser Stelle entspricht Joh 7,38 im Wortlaut so deutlich, dass die Annahme sehr wahrscheinlich ist, dass Sach 14,8 zusammen mit Ps 78,15 im Blick steht.

(Wilckens 1998:135)

In die gawe van die Gees deur Jesus is dit God self wat sy profetiese beloftes waar maak (Van der Watt 2000a:*ad loc*; Kyk Davies 1992:201-202; Guthrie 1970:237; Köstenberger 2004:240).⁹⁰⁵ In Johannes 20:22 lees ons: ²²καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς· λάβετε πνεῦμα ἅγιον.⁹⁰⁶ Die meeste geleerdes is dit eens dat ἐνεφύσησεν heel waarskynlik 'n verband het met Genesis 2:7 (Brown 1984:1037) waar God met skeppingskrag asem of lewe in die 'dooie' Adam ingeblaas het (vgl. LXX: ἐνεφύσησεν); asook Esegïel 37:9 (vgl. LXX: ἐνεφύσησεν) waar God nuwe lewe in die dooie (droë) beendere inblaas (Köstenberger 2004:574; Morris 1995:747; Barrett 1978:570; Brown 1970: 1035-1037). Daar belooft God sy Gees (Eseg. 37:14) wat 'n dooie en verdorde volk lewendig sal maak en so vir hulle hoop, 'n verwagting en nuwe lewensmoontlikhede sal gee (Eseg. 37:11).⁹⁰⁷ Hy sal ook die verstrooide volk in 'n eenheid saamtrek in die beloofde land (Eseg. 37:21). Hy sal hulle reinig van hulle onreinheid⁹⁰⁸ (Eseg. 37:23) en hulle vir hom afsonder (Eseg.

⁹⁰⁵ Guthrie (1970:237) argumenteer dat die Hellenistiese invloede op die evangelie volgens Johannes nie ontken kan word nie, maar dat die Joodse konteks waarteen dit verstaan moet word 'n belangrike rol speel aangesien wie Jesus is direk in verhouding tot die Ou-Testamentiese verwagtings verduidelik word: "He charged His hearers with searching Scripture and yet not recognizing that it testified to Him." In terme van die kruisgebeure wys Guthrie (1970:237) daarop dat: "John alone records that at the crucifixion Jesus' legs were not broken, as a fulfillment of Scripture, and in this case the inviolability of Scripture is partially stressed (xix. 36)." In 8:56 word die verband getrek tussen Moses en Jesus, en dat word dit so gestel dat die plan van God met sy volk uiteindelik moes kulmineer in die Jesusgebeure. Juis om hierdie rede is dit duidelik: "Nothing could express more clearly that there was a direct continuity between the Old and the New." (Guthrie 1970:238).

⁹⁰⁶Vertaling: ²²Nadat Hy dit gesê het, blaas Hy oor hulle en sê: "Ontvang die Heilige Gees!"

⁹⁰⁷ Lindars (1972:611) is daarom korrek as hy in die konteks van Johannes 20:22 opmerk: "With this symbolic action Jesus fulfills the expectation of 1.33 and the promise of the paraclete (cf. also 7.39)... This suggests that John sees the constitution of the Church after the Resurrection as a kind of new creation."

⁹⁰⁸ Milgrom (1991:1005) wys op die doktrine van die priesterlike H-bron in Esegïel wat die siening handhaaf dat die onreinheid van die volk oorgedra kan word op die land sowel as die heiligdom. Om hierdie rede is daar 'n sterk fokus op heiligheid en reinheid van Israel (vgl. Eseg 18:24-30; 20:22-24; 22:24).



37:27-28).⁹⁰⁹ Wengst (2001:2.292; So ook Haenchen 1980:572)⁹¹⁰ stem saam en merk op:

Die Formulering vom Anhauchen erinnert an Gen 2,7, wo es von Gott im Blick auf den von ihm gebildeten Erdenkloss Adam heisst: '... und er hauchte in seine Nase Lebensodem. Da wurde Adam zum lebendigen Wesen.' Nach Ez 37,9 soll der Prophet den Geist(wind) auffordern: 'Komm von dem vier Winden, Geist(wind), und hauchte diese Erschlagenen an, dass sie leben.' Das wird hier zum Bild für den neuen Exodus aus dem Exil in Babel als neue Schöpfung.

(Wengst 2001:2.292)

Die tema van *nuwe lewe* en die *herskepping* (*neue Schöpfung*) of realisering van verlore *lewensmoontlikhede* kom hier met ander woorde sterk op die voorgrond (Keener 2003:1204; Köstenberger 2004:575; Witherington 1995:342). Nie net restoureer Jesus sy eie gebrokenheid deur nuwe lewe te skep nie, maar 'blaas' of skenk ook dan hierdie lewe en lewensmoontlikhede aan die dissipels en uiteindelik die (gelowige) mensdom. Wengst (2001:2.292-293) argumenteer dat "**Gabe des Geistes und sündenvergebung** sowie **neue Schöpfung und Sündegebung** sind schon traditionell miteinander verbunden." Selfs in die konteks van Esegïël 36:25-27 handel dit oor die vergewing van sondes en die restourasie of herskepping wat daarop volg. In 2 Kronieke 7:14⁹¹¹ word bekering (LXX- ἐντραπή), die vergifnis van sonde

⁹⁰⁹ Novakovic (2003), in haar studie van Matteus, wys daarop dat dit volgens haar gemeenplaas is dat dit nie die verwagting was dat die Dawidiese Messias wonderwerke of genesings sou bewerkstellig nie. Hierteenoor argumenteer sy: "Even though it is a well-known axiom that the Davidic Messiah was expected neither to do miracles nor to be a healer, Jesus in the Gospel of Matthew is addressed with the messianic title "Son of David" almost exclusively within the context of his healing activity." Novakovic (2003:131) argumenteer dat die *Pss. Sol.* 17:38-40 die beeld van die 'goeie' herder aanwend in 'n konteks waar daar oor die verwagte Seun van Dawid besin word. Hierdie herder sal nie een van sy skape laat verlore gaan nie. Novakovic (2003:131) meen dat die herder beeld op voetspoor van Esegïël 34:23-24 ontwikkel is waar die ideale Dawidiese koning beskryf word. Hierdie koning word beskryf as 'n goeie herder wat direk in teenstelling met die ander herders in Israel uitgebeeld word en in Esegïël 34:2-4 skerp gekritiseer word.

⁹¹⁰ Haenchen (1980:572) beaam dit ook: "Wie einst Gott in der Schöpfungsgeschichte (Gen 2,7) dem Menschen seinen Geist eingehaucht hat, so nun Jesus mit den Worten: 'Empfanget den heiligen Geist!'"

⁹¹¹ 2 Kronieke 7:14 in die LXX lui: "⁴ καὶ ἐὰν ἐντραπή ὁ λαός μου, ἔφ οὖς τὸ ὄνομά μου ἐπικέκληται ἔπ αὐτούς, καὶ προσεύξωνται καὶ ζητήσωσιν τὸ πρόσωπόν μου καὶ ἀποστρέψωσιν ἀπὸ τῶν ὁδῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν, καὶ ἐγὼ εἰσακούσομαι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἴλεως ἔσομαι ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν καὶ ἴασομαι τὴν γῆν αὐτῶν.



(LXX- ἀμαρτία) en genesing of restourasie (LXX -ἰάσσομαι) eksplisiet met mekaar verbind (Kyk Ps 51:3-15). Rusam (2005:69) merk op dat in die konteks van ἴδε ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου (1:29) daarvoor gaan dat: "Der κόσμος ist hier nicht das Objekt des Heilshandelns, sondern es geht um *die* Sünde der Welt. Und diese ist eben Unglaube." Jesus se koms en sy dood het dus te doen met die moontlikheid tot vergifnis, restourasie, herskepping en lewe in terme van 'n wêreld wat in ongeloof, sonde, dood, blindheid en spirituele gebrokenheid gedompel is (vgl. 1:12, 5:24, 12:40).

Die tipe lewe en gevolglike lewensmoontlikhede wat Jesus kom bring het is kwalitatief beter as enige aardse lewe en ontglim telkens alle materialistiese (aardse) grense. Die rede hiervoor is dat hierdie tipe lewe Goddelike lewe is en binne die dampkring van God sy oorsprong het. Deur hierdie lewe wat Jesus bring binne skeppingskategorieë te plaas (1:1,4), slaag Johannes daarin om dit kategorieë in 'n meerderwaardige hiërargiese struktuur in te bed waar hierdie tipe lewe superieur is bo die kwaliteit van lewe wat op aarde te vinde is (vgl. Van der Watt 2000a, b). In 14:1-3 merk Jesus op dat hy met sy terugkeer na sy Vader gaan om vir die gelowiges plek voor te berei in die huis van sy Vader (Morris 1995:567; Ridderbos 1997:490). Dit dui op nuwe lewensmoontlikhede saam en in die teenwoordigheid van die Vader en die Seun (Köstenberger 2004:426-427).

Wat wel waar is, is dat hierdie hemelse lewe telkens in materialistiese gestalte hier op aarde 'inkarneer'. Op hierdie wyse word die hemelse lewe in die aardse werklikheid ingetrek. Die oomblik as daar interaksie tussen die hemelse lewe en die gebroke aardse lewe is, vind daar 'n transformasie van die aardse werklikheid plaas. So word die gebroke werklikheid en die gevolglike verlies van lewensmoontlikhede gerestoureer tot nuwe lewensmoontlikhede en sinvolle reoriëntasie.⁹¹² Hier het ons te make met dit wat Brueggemann die "restorative hermeneutic of representation" noem (1995:22). Nie net word die gebroke situasie gerestoureer nie, maar die disoriëntasie en verlies van lewensmoontlikhede wat daarmee saamhang word getransformeer in 'n situasie van verrassing, nuutheid, verplasing, reoriëntasie en 'n hervoorstelling van

⁹¹² Hierdie lewe wat Jesus kom bring het is wel kwalitatiewe ewige lewe, maar realiseer in die hede, en het implikasies vir die verhoudingslewe van die gelowige op grondvlak. Schnackenburg (1980:361) merk op: "The Johannine idea of life has no direct connection with life in society or the future of the human race. Nevertheless... the individual striving for 'eternal life' is directed towards the community of brethren and the practice of brotherly love as a necessary condition for reaching the goal."



nuwe lewensmoontlikhede (representasie). Die koms van Jesus het as't ware 'n reuse magnetiese veld in die wêreld veroorsaak en mense word of aan die positiewe of aan die negatiewe pool daarvan geïmponeer⁹¹³ (Hays 1996:149; Kyk Guthrie 1970:238⁹¹⁴).⁹¹⁵ Tydens 'n transformasie interaksie of ontmoeting met Jesus vind die oordeel alreeds plaas – word *gelowiges* van *ongelowiges* geskei.⁹¹⁶ Die wat glo is "verlig" en het alreeds oorbeweeg vanuit 'n doodsbestaan na 'n bestaanstoestand van lewe (vgl. 5:24).⁹¹⁷ Die wat Jesus en Sy boodskap in hulle ongeloof verwerp is *geestelik blind* (9:39-41) en verkeer in 'n *bestaanstoestand dood en geestelike gebrokenheid* (12:40) en is alreeds geoordeel (9:39)⁹¹⁸ (Hays 1996:150).⁹¹⁹

Die wat nie in Jesus glo nie, en Sy status nie rekonstrueer nie, wandel in die duisternis en leuen is reeds geoordeel (12:47-49). Hulle haat die kinders van God (15:18-25). Hulle is ewig vasgevang in 'n bestaanstoestand van dood (5:24) sonder (ewige) lewensmoontlike binne God se familie. Hulle is kinders van die duiwel (8:44)

⁹¹³ Barrett (1978:392) sê: "So in John, the light by which men walk, in the absence of which they stumble, is Christ, who, simply by being the light of the world, distinguishes between the children of light and the children of darkness." (vgl 3:19-21).

⁹¹⁴ Guthrie (1970:238) merk op: There is more of our Lord's teaching about the Spirit in this Gospel than in any other. In the Nicodemus discourse, the work of the Spirit in regeneration is clearly brought out (Jn. iii). A Distinction between natural and spiritual birth which focuses attention on one of the major antitheses of this Gospel. Our Lord's teaching is frequently misunderstood because its spiritual character has not been apprehended. The Mission of Jesus must be spiritually interpreted.

⁹¹⁵ Schnackenburg (1980:255) stem saam met Hays: "This judgment leads to a division among people, and this factor is present here as in 3:19.

⁹¹⁶ Sien Bultmann (1955:38).

⁹¹⁷ Malina en Rohrbaugh (1998:196) is reg as hulle opmerk: "The theme of light and darkness, day and night (vv. 9-10), replicates the larger concern about life and death in this chapter." Köstenberger (2004:188-189), in sy bespreking van 5:24, wys daarop dat die wat hoor moet glo, maar maak te min van die bestaanstoestand van "dood" waarin die ongelowiges verkeer en die gelowiges se gevolglike oorbeweeg na die "lewe"

⁹¹⁸ Schnackenburg (1980:255) sê: If anyone rejects the one sent by God, their unbelief becomes a judgement on them through their own guilt (3:18b; 12:48)." Dit staan egter geensins in spanning met God se liefde vir en gerigtheid tot die wêreld nie (vgl. 3:17; 8:15; 12:42).

⁹¹⁹ Schnackenburg (1980: 255) sê: "The man born blind has not just received the sight of his eyes, but sight in his believing heart, and those who outwardly see; in reality they are blind and are losing their ability to perceive spiritual and divine realities."



op wie God se toorn rus (3:36) en het nie deel aan God se familie nie. Hulle is geestelike blind en kort genesing (12:40):

τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς
καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν,
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς
καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ
καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.

Dié wat Jesus se woorde glo en daarna luister (στραφῶσιν) het alreeds die ewige lewe - hulle het reeds oorbeweeg vanaf die dood na die lewe (5:24- μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν; vgl. 6:47) en het genesing ontvang (12:40-ἰάσομαι).⁹²⁰ Hulle verkeer dus wesenlik in 'n kwalitatiewe bestaanstoestand van lewe en gevolglike lewensmoontlikhede binne God se familie (1:12-τέκνα θεοῦ γενέσθαι). Die opstanding as kulminerende genesingshandeling dien in die evangelie as dié teken wat aantoon wie Jesus werklik is. Jesus is die bron van lewe (1:4; 11:25) – en die wat dit glo het die ewige lewe (3:16; 20:30-31). Anders gestel kan daar geargumenteer word dat die opstanding dié kulminerende σημεῖα is, wat nie net tot die uitstorting van die Gees lei nie (7:37-39; 20:22), maar ook lewe vir die mensdom bring (17:2-3).

Die Ou Testament gebruik self die terme "siekte" en "genesing" om na die krisis-situasie van Israel te verwys wat dikwels gekoppel is aan ongehoorsaamheid aan God (vgl. ook 2 Kron 7:14; Jer 6:14; 8:11-12; 30:17; Hos 6:1). In Esegieël 34:1v word die volk Israel uitgebeeld as 'n volk wat swak, siek, gebroke en verlore is. Die leiers van Israel, die wat goeie herders moes wees, het net na hulle eie belange omgesien. Hulle het nie die swakkes gehelp nie, nie die siekes gedokter nie, nie die wonde van dié wat seergekry het, versorg nie. Hulle het dié wat weggedwaal het nie terugbring nie, en nie dié wat weggeraak het, gesoek nie (Eseg. 34:4). Die slegte

⁹²⁰ In 20:29 sê Jesus vir Tomas dat die wat in Hom glo, sonder om te sien, welgeluksalig is (20:29): Ὅτι ἐώρακας με πεπίστευκας; μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Hulle wat glo sonder om te sien, is die wat die realiteit van Jesus as bron van lewe-skepper (20:30-31) in hul lewens rekonstrueer. Dit is hulle wat Jesus, in 'n sekere sin weer "lewend maak" en wat die gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God sal beleef (vgl. 5:24-29; 3:16; 17:3). Vir die wat nie glo nie, is Jesus gewoon dood, het sy bediening in impotensie gestol, en het alle lewe-skeppende vermoë daarmee tot 'n einde gekom.



herder-leiers van Israel word uitgebeeld as wrede regeerders (34:4) wat hul kleinvee aan wrede diere oorgelaat het (Eseg. 34:5). Die goeie herder word dus uitgebeeld as 'n leier wat die swakkes sal help, die siekes sal genees en die wat wonde het sal versorg (Novakovic 2003:131). Uiteindelik sal die Messias self die lyding en pyn van die volk dra (vgl. Jes. 53:4-5).⁹²¹ Seybold en Müller (1978:63) merk op: "Fürwahr, unsere Krankheiten hat er getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; die Strafe lag auf ihm zu unserem Heil, und durch seine Wunden sind wir geheilt (Jes 53:4)."⁹²² Novakovic (2003:131) argumenteer oortuigend dat die metaforiese gebruik van die kategorieë siekte en genesing nie vreemd aan die Ou Testament is wanneer daar oor die Messias of die eindtyd gedink word nie.

⁹²¹ Seybold und Müller (1978:122) stem saam en merk op: "Alles, was Gott in dieser Welt geschlagen hat, wird er einst wieder heilen."

⁹²² In Joh 12:37-38 haal Johannes Jes. 53:1 aan, maar ontwikkel nie die teologie van die gedeelte verder soos ons dit by Matteus kry nie (vgl Matt 8:17). Die teks van **Jes 53** sien soos volg daarna uit: "Wie sal ons glo as ons hiervan vertel? Wie sal die mag van die Here hierin kan raaksien?² Die dienaar was soos 'n loot wat voor die Here uitspruit, soos 'n plant wat wortel skiet in droë grond. Hy het nie skoonheid of prag gehad dat ons na hom sou kyk nie, nie die voorkoms dat ons van hom sou hou nie.³ Hy was verag en deur die mense verstoot, 'n man van lyding wat pyn geken het, iemand vir wie die mense die gesig wegdraai. Hy was verag, ons het hom nie gereken nie.⁴ Tog het hy óns lyding op hom geneem, óns siektes het hy gedra. Maar ons het hom beskou as een wat gestraf word, wat deur God geslaan en gepynig word.⁵ Oor ons oortredings is hy deurboor, oor óns sondes is hy verbrysel; die straf wat vir ons vrede moes bring, was op hom, deur sý wonde het daar vir ons genesing gekom.⁶ Ons het almal gedwaal soos skape, ons het elkeen sy eie pad geloop, maar die Here het ons almal se sonde op hom laat afkom.⁷ Hy is mishandel, maar hy het geduldig gebly, hy het nie gekla nie. Soos 'n lam wat na die slagplek toe gelei word en soos 'n skaap wat stil is as hy geskeer word, het hy nie gekla nie.⁸ Terwyl hy gely het en gestraf is, is hy weggeneem, en wie van sy mense het dit ter harte geneem dat hy afgesny is uit die land van die lewendes? Hy is gestraf oor die sonde van my volk.⁹ Hy het 'n graf gekry by goddeloses, hy was by sondaars in sy dood al het hy geen misdadig gepleeg nie en al was hy nooit vals nie.¹⁰ Dit was die wil van die Here om hom te verbrysel, om hom die pyn te laat ly. As hy sy lewe as skuldoffer gee, sal hy 'n nageslag hê en nog lank lewe, deur hom sal die wil van die Here sy doel bereik.¹¹ Ná sy bitter lyding sal hy weer die lig sien en hy sal die Here ken. My dienaar, die regverdige, sal baie mense regverdig maak: hy sal die straf vir hulle sonde dra.¹² Daarom gee Ek hom 'n ereplek onder die grotes. Hy sal saam met magtiges oorwinning vier omdat hy hom in die dood oorgegee het en as misdadiger beskou is, omdat hy die sondes van baie op hom geneem het en vir oortreders gebid het.

Interpretasie: In die Ou-Testamentiese gedagtes (vgl. Psalms) is pyn en lyding direk in verband gebring met sonde en God se straf. Jesaja bied die dienaar so aan dat hy een ons wat lyding en pyn geken het – in tradisionele terme iemand wat dus 'n sondaar moet wees en wat gestraf word en deur God geslaan en gepynig word. In die Psalms veral, sien ons hoe pyn en lyding met slaan beskryf word en dat dit direk in verband staan met sonde en die gevolglike straf van God. Maar dan verduidelik Jes 53:5 dat dit nie sy eie oortredings is wat tot sy straf gelei het nie. Die straf wat Hy verduur het, is 'n direkte gevolg van die feit dat Hy ons oortredings op hom geneem het (Jes 53:4), ons siektes het hy gedra – daardie siekte wat die gevolg is van sonde. Die siekte en lyding as straf wat uiteindelik tot vrede moes lei is nie deur ons ervaar nie, maar deur Hom. Dit is in sy wonde dat daar vir ons genesing, en vrede met God kom." Sien Kutsch (1967). Dus, die OT mens sou nie lyding sien as iets goed wat van God af kom nie. Lyding en siekte is 'n straf op sonde. Tog sien die Nuwe Testament dit anders. Siekte en lyding word in selfopofferende terme opgeneem. 'n Gelowige word uitgebeeld as iemand wat ter wille van Christus sal moet ly. Dit is interessant dat die Schuld-Strafe-Leiden-Tod kategorieë (Sien Seybold en Müller 1978:63) nie langer meer net aan sonde gekoppel word nie, maar aan gehoorsaamheid. In die gerepresenteerde na-Pase Christendom word lyding ter wille van Christus as gehoorsaamheid beskou (vgl. Joh 16:1-2; Sien ook 1 Pet. 2:22-25).



Vergelyk byvoorbeeld Jesaja 53:4-5⁹²³

אָבן חָלְיוֹ הוּא וּמָכָאב יְנוּ סָבְלָם נֶאֱמַר חָשְׁבָהוּ נְנוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה:
וְהוּא מְחַלְלֵל מִפְּשָׁעָנוּ מִדָּפָא מַעֲוֹנָתוֹ יְנוּ מוֹסֵר שְׁלוֹמָנוּ עָלָיו וּבְחִבְרָתוֹ נִרְפָּא-לָנוּ:

In die denke van Israel kan ons dus sien dat die dood en opstanding van Jesus baie maklik op metaforiese wyse binne die kategorieë van genesing geïnterpreteer kon word omdat dit uiteindelik die "genesing" van spirituele blindheid en ongehoorsaamheid sou bring (vgl. Green et al 1992:81).⁹²⁴

Die opstanding as kulminerende genesingshandeling dien in die evangelie as dié teken wat aantoon wie Jesus werklik is. Die kruisgebeure (dood en opstanding) kan met ander woorde as 'n genesingshandeling beskou word aangesien dit direk saamhang met die moontlikheid wat geskep word vir geloof in Jesus en die genesing van geestelike blindheid en die verlossing van 'n geestelike bestaanstoestand van dood en duisternis (vgl. 5:24).

In Johannes 3:14-16 word dit duidelik gestel dat Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Die kruisgebeure word dus onlosmaaklik verbind aan die sending van die Seun, sy opdrag (vgl. 10:17-18) en die gawe van die ewige lewe. Sonder die kruisgebeure sal die moontlikheid van die ewige lewe, die genesing en lewensmoontlikhede wat daaruit voortspruit nie plaasgevind het nie (Kyk Schnackenburg 1990:1.394-400). Pikturaal gesproke hang die kruisgebeure

⁹²³ Vertaling van Jesaja 53:4-5: ⁴Tog het hy óns lyding op hom geneem, óns siektes het hy gedra. Maar ons het hom beskou as een wat gestraf word, wat deur God geslaan en gepynig word. ⁵Oor ons oortredings is hy deurboor, oor óns sondes is hy verbrysel; die straf wat vir ons vrede moes bring, was op hom, deur sý wonde het daar vir ons genesing gekom.

⁹²⁴ Green et al (1992:81) merk op: "The Gospels, like elsewhere in biblical literature, frequently use the words *blindness*, *deafness*, *eye* and *ear* in a figurative sense, conveying more than the activity of the body's sense organs. God is made known through words and deeds. To see and hear God's revelation fully requires not only physical sensation but spiritual sensitivity. It requires a personal response of understanding and commitment. Therefore, blindness and deafness can describe the inability to comprehend the spiritual truth inherent within material sights or words. This condition of hardness of heart may be due to religious or moral impairment, or due to God's intention. Salvation is frequently associated with sight in Jewish and Christian literature (Ex 14:13; 2 Chron 20:17; Ps 50:23; 91:16; 119:123; Is 40:5; 42:16-17; 59:11; 1QS 11:2-3; CD 20:34; *T. Gad.* 5:7; 2 Clem 1:6-7; 9:2). The OT prophets chasten the Hebrew people for having eyes and ears, and yet not seeing or hearing (Is 6:9-10; 43:8; Jer 5:21; Ezek 12:2). Responsibility for such spiritual blindness and deafness is sometimes said to be borne by God (Deut 29:4; Is 6:9-10) but, on the other hand, can be traced to the person's own obduracy. Yet God can overcome this hardness of heart (Is 29:18; 35:4-5; 42:6-7, 16; 61:1)."



onlosmaaklik saam met die verlossing van die mensdom uit 'n bestaanstoestand van duisternis (vgl. 8:12; 12:35, 46), dood (5:24) en verlorenheid (3:16) deur te illustreer dat Jesus inderdaad die bron van lewe is (1:4; 11:25) wat mense van geestelike blindheid genees (9:41; 12:40) en die vermoë het om ewige lewensmoontlikhede (3:16; 20:30-31) aan mense te skenk binne die konteks van die familie van die Vader (1:12).

Ter Afsluiting

Ter afsluiting van hierdie hoofstuk kan ons saamvat deur op te merk dat die vernederende gebrokenheid en dood van Jesus aan die kruis in Johannes as verheerlikings-gebeure ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) beskou (3:14-15; 13:32) word in die lig van die opstanding (2:18-22; 10:17-18). Die opstanding is dié kulminerende wonderteken wat lewe-skeppende verheerlikte lig terugskyn na die Jesus-gebeure en verhaal. In die lig van die opstanding kom die ganse sending van Jesus tot vervulling. Hy het die dood oorwin, en het bewys dat Hy inderdaad die bron van lewe is. Daarom is Hy die een wat kan genees, herstel en restoureer. Na Sy opstanding is Hy nie meer 'n blote antieke geneesheer, wonderwerker of profeet nie. Nou is dit duidelik dat Hy die Seun van God is, dat sy opstanding die ware, ewige genesing en lewe kom bring het (10:10; 20:30-31).

Die genesing van die gebroke verhoudingsrealiteit tussen God en mens met die gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God is nie net vir die volk Israel bedoel nie, maar vir al die verstrooide kinders van God, ja, die ganse (gelowige) wêreld! (11:52). Jesus het die krisis van die Universele Goddelike Narratief kom oplos deur die gebroke verhoudingsrealiteit te kom herstel. In die proses het Hy genesing of restourasie van die gebroke verhouding tussen God en mens kom bring. Op hierdie wyse het hy rekonsiliasie tussen God en Sy wêreld moontlik gemaak. Dit was natuurlik ook God se Groot plan (3:16; 20:30-31) en doel van die sending van die Seun. Die wat die Universele Goddelike Narratief glo, sal die ewige lewe as geskenk ontvang, lewe wat sal lei tot herstel, genesing (restourasie) en rekonsiliasie op geestelike vlak, lewe in oorfloed (10:10). Milgrom (1991:889) beskryf treffend hoe rekonsiliasie met God plaasvind nadat genesing of restourasie plaasgevind het:



As the celebrant moves from the realm of impurity outside the camp to, restored first to his community, then to his home, and finally to his sanctuary, he has passed from impurity to holiness, from death to life, is reinstated with his family, and reconciled with his God.

(Milgrom 1991:889)

Milgrom (1991:889) illustreer dus hier die waarheid dat siekte of gebrokenheid, veral *death-impurities* soos hy dit noem, gekoppel word aan onreinheid en sosiaal-religieuse verwydering. Genesing of restourasie resulteer dus in 'n oorbeweeg van die lewe na die dood en uiteindelik tot rekonsiliasie op vertikale (God) en horisontale vlakke (medemens). Dit is presies wat in Johannes gebeur het. Die wêreld was vasgevang in dood, duisternis en 'n sondige bestaanstoestand en verwyder van God aangesien hulle kinders van die duiwel is (vgl. 8:44). Met die dood en opstanding van Jesus het dit moontlik geword dat die ganse mensdom gereoriënteer kan word tot God deur vanuit die dood na die lewe oor te gaan (vgl. 5:24) en kinders van God te word (1:12). Die opstanding word op hierdie wyse 'n teologie, of eerder 'n simbool van hoop, wat getuig van "the claim that conventional definitions of reality do not contain or define what God will yet do in Israel" (Brueggemann 1995:xvii). Elders stel Brueggemann nog meer treffend hoe hy God se ingrepe in hierdie wêreld verstaan: In die huidige konteks waar ons besin oor die betekenis van die opstanding sou ons Brueggemann se woorde kon gebruik om te argumenteer dat die opstanding iets illustreer van die "coming into human experience of such impossibilities that break open every definition of reality and power. Thus the character of God contains for Israel the undeniable basis for hope against every closed system" (Brueggemann 1995:177). Die opstanding as simbool van genesing, restourasie en rekonsiliasie, binne die raamwerk van 'n restouratiewe hermeneutiek van representasie, gee aan ons hoop en skep ruimte vir nuwe lewensmoontlikhede binne God se familie (1:12).



✚ 8.7. OPSOMMING VAN DIE HOOFSTUK

Die doel van hierdie hoofstuk was om te illustreer waarom die opstanding as die kulminerende genesingshandeling in die Evangelie volgens Johannes beskou kan word. In die proses is daar geargumenteer dat daar 'n onlosmaaklike teologiese verband tussen die dood en die opstanding van Jesus bestaan. Dit kan veral gesien word in Johannes 10:17-18. Die implikasie daarvan is dat die dood van Jesus nie opsigself 'n σημεῖα is soos wat Van Belle (2006) postuleer nie, maar dat die dood van Jesus slegs σημεῖα word in die lig van die opstanding.

Daar is ook besin oor die vraag waarom 'n teologiese verband tussen die dood en opstanding van Jesus noodsaaklik is, veral teen die agtergrond van die genesings-tema. Om hierdie vraag te beantwoord is daar geargumenteer dat die wêreld vasgevang is in 'n ongelowige, sondige doodsbestaan en vervreemd is van God tot so 'n mate dat hulle kinders van die duiwel geword het (vgl. 8:44). Geestelik gesproke is die mensdom nie net geestelik dood nie (vgl. 5:24), maar ook geestelik blind (9:41; 12:40). Daar kan dus geargumenteer word dat die wêreld in 'n disoriëntasie situasie verkeer en ver van God af is. Tog het God die wêreld oneindig lief en daarom stuur hy sy enigste Seun (3:16). Die sending van die Seun het 'n bepaalde doel, naamlik dat mense verlos kan word van hulle verlorenheid wat met die geestelike blindheid en dood saamhang en opgeneem kan word in God se familie (1:12). Jesus word deur God gestuur om aan die mensdom die ewige lewe en gevolglike lewensmoontlikhede binne die familie van God te bring (20:30-31). Om dit te kan bewerkstellig moet Jesus nie net lewe in homself hê nie (1:4), maar hierdie lewe ook aan die mensdom skenk (3:16; 20:30-31; 5:21). Deur middel van die genesingshandelinge illustreer Jesus dat hy inderdaad die vermoë het om lewe te skep. Die restourasie van Lasarus dien as die groot teken in die evangelie dat Jesus lewe kan gee, veral teen die agtergrond van die feit dat Lasarus al vier dae dood was en al begin ontbind het. Jesus illustreer dat hy die vermoë het om lewe te skep in 'n konteks waar die moontlikheid van lewe onomkeerbaar verlore gegaan het. In 11:25 openbaar Jesus dan ook dat hy die opstanding en die lewe is. In Johannes 11 genees of skenk Jesus die lewe egter bemiddelend. Die vraag is of Jesus die vermoë het om lewe te skep as hy self sy eie lewe verloor het? As Jesus sterf en uiteindelik uit die dood uit opstaan breek die eskatologiese era van die Gees aan en nuwe lewensmoontlikhede word geskep (vgl. 7:37-39). Die opstanding is die kulminerende teken in Johannes dat Jesus inderdaad



die gestuurde Seun van God is en dat hy die vermoë het om lewe te skenk aangesien hy aangetoon het dat hy die vermoë het om sy eie lewe weer op te neem (vgl. 10:17-18) en lewe in homself het (1:4).

Daar is verder besin oor die verband tussen die dood en opstanding van Jesus en die heuristiese kategorieë wat in die genesingshandelinge geïdentifiseer is. Die heuristiese kategorieë bestaan daarin dat daar telkens 'n *disoriëntasie situasie* is wat gekenmerk word deur *gebrokenheid* en kategorieë met *dood* in verband gebring kan word. Tydens 'n *transformasie interaksie* word die gebrokenheid van die situasie *gerestoureer* deur Jesus as die *transformasie Agent* wat lewe skenk. Hieruit vloei *nuwe lewensmoontlikhede* uit vir die individu wat voorheen in 'n disoriëntasie situasie verkeer het. As *semeia* illustreer die genesingshandeling telkens dat Jesus die vermoë het om lewe te skenk en *reoriënteer* of *representeer* dit op so 'n wyse die ganse realiteit en die wêreldbeeld van die dag – nie net vir die individu wat genees is nie, maar veral vir die leser van die teks. Vervolgens is daar dan geargumenteer hoe die Jesus-gebeure (sending, dood en opstanding) verband hou met die heuristiese kategorieë:

**Oriëntasie: Ideale posisie van lewensmoontlikhede*

Reeds in die openingswoorde van die proloog word die identiteit van Jesus en sy verhouding tot God ondubbelsinnig beskryf (1:1): Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Jesus word beskryf as die Woord (λόγος) wat in 'n intieme relasie met God staan⁹²⁵ (1:1 – die Woord was by [πρὸς] God en was self God) en sal God se wil vir die wêreld bekend (Van der Watt 2000a:60;83).⁹²⁶ Dit is duidelik dat daar 'n *besondere unieke verhouding* tussen God en die Woord of te wel, die Vader en die Seun, bestaan. Jesus was as't ware aan die boesem van die Vader en daarom is hy in die ideale posisie om die Vader aan die mensdom te kom openbaar (1:18). Jesus het self gesien hoe die Vader bepaalde dinge doen (5:19) en by Hom gehoor wat Hy aan die mense op aarde moet sê (12:49). In 5:20 sê Jesus sê dat God hom *nog groter werke* as hierdie sal wys (μείζονα τούτων δείξει), met die

⁹²⁵ Sien die lys van Christologiese titels wat die deur die skrywer aangebied word om die identiteit van Jesus heel aan die begin van die Evangelie te beskryf. So oriënteer die skrywer die leser om te verstaan wie Jesus werklik is. Sien 1:23, 26,27,29,30,33,34,36,38, 41,45,49, 51.

⁹²⁶ Die begrip λόγος verwys na die Woord as openbaring van God (Köstenberger 2004:25).



gevolg dat die Jode verwonderd (θαυμάζητε) sal staan.⁹²⁷ Dit verwys natuurlik na die *gee van lewe en opwekking van mense uit die dood*.⁹²⁸ In 5:21 lees ons: Soos die Vader die dooies (τοὺς νεκροὺς) opwek (ἐγείρει) en lewend maak (ζωοποιεῖ), so (οὕτως) maak die Seun ook lewend (ζωοποιεῖ) wie Hy wil (θέλει). Die gee van lewe is een van die vernaamste take wat God aan Jesus gegee het (3:16; 20:30-31).⁹²⁹

**Die Krisis en Disoriëntasie situasie*

Die krisis en disoriëntasie situasie lê op twee vlakke wat direk met mekaar in verband staan. 1) *Op *materiële*, sosiaal religieuse vlak, bestaan die krisis in die verwerping van Jesus deur die Jode en sy uiteindelijke arrestasie, vernedering en dood aan die kruis (vanuit geestelike oë van ongeloof). Alhoewel Jesus in 'n ideale posisie van lewensmoontlikhede verkeer in die sin dat hy in 'n nabye verhouding met God staan en eer in God se oë geniet, verkeer hy in 'n sekere sin in 'n ongunstige posisie op aarde omdat mense deur geestelike oë van ongeloof na Jesus kyk. 2) *Op *geestelike vlak* is daar ook 'n krisis wat direk in verband gebring kan word met die krisis wat op materiële en sosiaal-religieuse vlak afspeel. Die wêreld is geestelik blind en beseft nie wie Jesus is nie. Die realiteit van die saak is dat die Woord na die wêreld, sy eiendom, gekom het maar dat hulle hom nie erken of aanvaar nie (1:10-11: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. **11** εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον). Daar bestaan 'n wesenlike gebroke verhouding tussen God en sy eiendom. Die Jode ken nie die stem van die Herder nie (vgl. 10:3, 4, 5, 16), is vasgevang in 'n doodsbestaan (5:24), is geestelik blind (9:41; 12:40) en niks anders nie as kinders van die duiwel (8:44). Sommige aanvaar Jesus en sy boodskap terwyl ander hom verwerp (1:11-12; Kyk 17:14; 3:20; 7:7; 15:18, 19, 23, 24, 25). Jesus se opdrag van die Vader, naamlik om die Vader te openbaar (1:18) en lewe te skenk (5:19-23), veroorsaak dat hy in konflik kom met die Joodse leiers op

⁹²⁷ Beasley-Murray (1987:76) sê: "This is to be seen in the "greater works" that will be shown to the Son, and that will cause the Jews to marvel. Naturally they will also point to the greater realities of the Kingdom of God, which however the Jews will not be able to perceive.

⁹²⁸ Hendrikson (1976:199)

⁹²⁹ Witherington (1995:142) sê: Part of what the Father has authorized and empowered the Son to do is to give life, to be able to raise the dead – a power early Jews believed was solely in the hands of God." Sien ook sy bespreking van Jesus as agent wat deur die Vader gestuur is (1995:140-142).



sosio-religieuse en politieke vlak (Kyk 11:47-48; Ridderbos 1997:408). Geestelik gesproke verkeer die wêreld in 'n geestelike krisis, 'n disoriëntasie situasie. *Die Krisis in die Universele Goddelike Narratief (UGN) wentel juis rondom hierdie gebroke verhoudingsrealiteit*. Die wêreld het die duisternis liever as die lig (3:19) en dit lei uiteindelik daartoe dat Jesus gearrester, gedegradeer en gekruisig word.⁹³⁰ Die dood van Jesus word in hierdie konteks dan beskou as die kulminering van die spanning in die evangelie en die kulminering van die krisis-situasie van die UGN.

Deur menslike oë van *ongeloof* kan die dood van Jesus as die kulminerende marginaliserende realiteit in die Jesus-gebeure beskou word (sien die voetnota oor kruis as $\delta\omicron\xi\alpha$). In die oë van die wêreld en die Joodse leiers het Jesus misluk. Deur die menslike oë van ongeloof kon Jesus homself nie red nie, het sy bediening in impotensie gestol. Jesus sterf vir hulle as iemand sonder status (Sien Deut. 21:22-23). Hy wat self gesê het dat Hy die opstanding en die lewe is (11:25), het toegelaat dat hy deur mense doodgemaak word. Wat hulle egter nie verstaan nie is dat hy vrywillig en doelbewus sy lewe neergelê het vir sy skape (10:11, 17-18). Alhoewel hy die personifikasie/beliggaming van die ewige lewe is (1:1-2; 11:25), en sonder sonde was, regverdig en rein, kies hy as openbaarder van die waarheid (1:1) om sy lewe neer te lê (10:17-18) en soos 'n saad te sterf (12:24) ter wille van God se plan (3:16).

Soos ons hier bo geargumenteer het verkeer die dissipels na Jesus se dood in 'n staat van disoriëntasie. Dit is duidelik dat die implisiete leser deurgaans bewus is van die feit dat die dissipels nie die volheid van Jesus se boodskap en sy koms verstaan nie (2:22; 12:16; 13:7; 20:9) tot na die realiteit van die opstanding. Na Jesus se dood skets die skrywer die gesig van die gedisoriënteerde dissipels agter geslote deure, vol vrees (20:19 τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων), onbewus van die eskatologiese genesing wat triomfantlik bo alle verwagting gaan uitroon. Tomas, een van Jesus se eie dissipels is vasgevang in ongeloof (20:25 οὐ μὴ πιστεύσω). In Tomas se oë is die kruis nog nie $\delta\omicron\xi\alpha$ nie, maar 'n $\sigma\kappa\acute{\alpha}\nu\delta\alpha\lambda\omicron\nu$. Dit is natuurlik soos ons hier bo geargumenteer het allermens eers in die lig van die opstanding dat die kruis $\delta\omicron\xi\alpha$ word en die dissipels die volle prentjie sien en die woorde van Jesus glo (vgl. 2:22).

⁹³⁰ Malina en Neyrey (1991:117) merk tereg op: "The degradation of Jesus culminated in his crucifixion."



**Transformasie Agent bewerk 'n transformasie interaksie*

In die Evangelie word God onder andere as die lewende Vader (ὁ ζῶν πατήρ) beskryf, die primêre bron en oorsprong van lewe (Sien 6:57). Wie die vermoë het om lewe te skenk kon dit net van God af ontvang het. Waar Lasarus in Johannes 11 bemiddelend opgewek word, gaan Jesus egter self die dood binne. Hy doen dit as magsvolle (10:17-18) figuur wat sy lewe uit sy eie neerlê. Terwyl Hy in die klaarblyklike bestaanstoestand van 'dood' verkeer, 'lewe' Hy eintlik nog, want Hy neem sy eie lewe weer op deurdat Hy opstaan. Hy is immers die personifikasie van die opstanding en die lewe (vgl. 1:4; 11:25; 12:24). Jesus het in die posisie van dood steeds beheer oor sy eie lewe. In 2:22 word die passief (ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν) gebruik om in retrospek na die opstanding van Jesus te verwys.⁹³¹ Ons lees egter in 5:21 dat God dooies opwek (ὡσπερ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ), maar dat hy hierdie vermoë aan Jesus oorgedra het (οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζῶοποιεῖ) (sien 5:21; 6:57). In die eksegetiese bespreking van 10:17-18 hier bo is daar geargumenteer dat Jesus as magsvolle sy eie lewe neerlê met die doel om dit weer op te neem. Jesus is dus die transformasie agent wat homself opwek omdat hy die opstanding en die lewe is (11:25). Hierdie neerlê en opneem van Sy lewe vind egter binne die raamwerk van die sendingmotief plaas en is 'n opdrag van God (10:18). Volgens Van der Watt (2000a:121) word 'n geweldige kardinale teologiese visie hier op die opstanding van Jesus in Johannes gevind, naamlik dat God Jesus nie opwek nie (soos wat Paulus dit stel nie - vgl. Rom. 4:24-25; 6:4 ens.) maar dat Jesus self die mag het om op te staan. Hy beskik oor die transendente kwalitatiewe (ewige)lewe en gevolglike lewensmoontlikhede inherent in sy wese. In Johannes is Jesus dus self die transformasie Agent binne die dampkring van die sendingmotief.

In die sosioreligieuse denke van die dag was heiligheid en lewe net by God en die tempel verkrygbaar (Elliott 1991:223). Nou word die teenwoordigheid van God ontenseglik in die teenwoordigheid van Jesus gerealiseer. Jesus word die nuwe tempel (vgl. 2:19) waar God se lewe en heiligheid gevind word. In Jesus se teenwoordigheid breek Lig en Lewe deur. In en deur die opstanding toon Jesus aan

⁹³¹ 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 (Van der Watt 2000a: *ad loc*).



dat ware lewe net by Hom te vinde is (11:25). Soos wat die Vader lewe in Homself het, so het Jesus ook die ware lewe in homself (5:26). In en deur die opstanding het Jesus nie net die dood oorwin nie, maar ook aangedui dat Hy en die Vader een is en dat hy die mag het om lewe te gee aan wie hy wil (5:21). Deur die opstanding het hy aangetoon dat Hy inderdaad die gestuurde Seun van God is (3:17; 34; 4:34; 5:23,24,30,36,37,38; 6:29,38,39,40,44,57; 7:16, 18,28,29,33; 8:16,18,26,29,42, 9:4; 10:36; 11:42; 12:44,45; 13:16,20; 14:24; 15:21; 16:5; 17:3,8,18,21,23,25; 20:21). Die realiteit van die opstanding illustreer dat Hy nie net die mag het om lewe te gee nie, maar dat Sy woorde waar was en dat Hy inderdaad die gestuurde Seun van God is wat lewe kom bring het (20:30-31). Deur die dood as finale marginaliserende realiteit te oorwin, oorwin Jesus alle marginaliserende realiteite denkbaar. As Jesus sy lewe weer opneem en die dood oorwin, genees of herstel hy nie net sy eie gebrokenheid nie. Jesus verkry die mag om oor alle grense (of kaarte) van persone, plek, tyd en objekte heen totale genesing, restourasie en rekonsiliasie te bewerkstellig. Jesus is die Seun van God wat tot in alle ewigheid lewe kan skep en lewe in stand kan hou (14:1-3v). In hierdie sin is die opstanding die bewys dat Jesus kan genees en dat hy (ewige)lewe kan skep. Die opstanding is dus die kulminerende holistiese genesingshandeling van God deur sy Seun.

Die dood en opstanding bied dan ook binne die raamwerk van die Universele Goddelike Narratief die geleentheid waarop Jesus kan terugkeer na die Vader na afloop van die suksesvolle afhandeling van die sendingopdrag (vgl. Van der Watt (2000a: *ad loc*). Net voor Jesus aan die kruis gesterf het, het hy gesê (19:30): Τετέλεσται, - Dit is volbring. Jesus se sending of missie is suksesvol afgehandel (17:4) en daarom kan hy as agent terugkeer na waar hy vandaan kom waar hy gaan plek voorberei vir die gelowiges (14:1-3; Painter 1993:330).⁹³² Alvorens Jesus na sy Vader vertrek, keer hy eers terug na sy geliefdes (20:19v) wat sien dat hy inderdaad lewe. Dit is die tipiese patroon van die genesingshandelinge. Indien die restourasie- of herstelproses suksesvol was, word dit vir die individu moontlik om terug te keer na 'n nuwe posisie van lewensmoontlikhede. Jesus word immers totaal herstel en genees.

⁹³² Vgl. Painter (1993:330) wat meen dat Jesus anders as Moses, van bo af na onder beweeg en daarna eers weer teruggaan na God. Hy merk op: "The Son of Man is the one from above, from heaven. This is the central controversy with the Jewish opponents. In 3:13 the ascent (ἀναβέβηκεν) and descent (καταβάς) of the Son of Man are spoken of and 6.62 uses the same term to describe the ascent (ἀναβαίνοντα), now viewed prospectively rather than in retrospect."



**Reoriëntasie en Representasie van Realiteit*

Soos daar alreeds hier bo geargumenteer is kan daar in die menslike interpretasie van die Jesus gebeure een van twee interpretasie moontlikhede gevolg word naamlik (vgl. Van der Watt 2000a:*ad loc*): *1) Die dood en opstanding van Jesus kan deur die vleeslike oë van ongeloof (disoriëntasie), of *2) deur die geestelike oë van geloof (reoriëntasie) beskou word (vgl. 3:6).

Met die kruisdood van Jesus wil dit deur die menslike oë van ongeloof voorkom of die ganze sin en betekenis van Jesus se lewe in impotensie stol (deur die vleeslike oë van ongeloof). Die sleutel tot die 'regte' manier van kyk lê volgens Jesus in die realiteit van die wedergeboorte (vgl. 3:3, 5 en 3:7). Dan alleenlik sal die familieledede van God wat in geloof opkyk na die kruis dit kan sien as 'n bron van genesing en lewe soos destyds in die krisis-tyd (disoriëntasie) in die woestyn toe Moses die slang hoog op 'n paal gesit het en die slagoffers genesing en lewe ontvang het (3:14-15).

Op hierdie wyse word die kruisgebeure in die konteks van $\delta\acute{o}\xi\alpha$ gegiet. Uit die situasie van disoriëntasie word die profane werklikheid getransformeer as Jesus uit die dood uit opstaan tot lewe. So word Jesus se dood finaal as $\delta\acute{o}\xi\alpha$ gestempel en is die dood van Jesus nie 'n profane mislukking nie maar 'n sakrale eksistensiële-transformatiewe simboliese oorwinnings-werklikheid. Die opstandingsmetafoor word 'n simboliese bron van hoop wat getuig van die bevrydende waarheid van Jesus se vermoë om lewe uit dood te skep omdat Hy self die bron van lewe is (1:4; 11:25).

Die geïmpliseerde leser word konstant voor 'n keuse gestel: Wie is hierdie Jesus vir jou? Dit is dan ook die doel van die skrywer (20:30-31) om die leser so te begelei dat hy of sy uiteindelik saam met Tomas kan bely dat Jesus inderdaad Here en God is. Tomas, en die wat glo dat Jesus die Seun van God is wat opgestaan het, reconstrueer Jesus se status. Vir alle praktiese doeleindes leef Jesus voort indien hulle dit erken en bely. Jesus word lewend indien mense sy status reconstrueer, indien hulle glo dat hy die Seun van God is wat opgestaan het en wat mag het oor lewe en dood. Die Jode wat nie glo dat Jesus opgestaan het nie kyk deur geestelike oë van ongeloof en is by implikasie steeds geestelik blind.

In Johannes word die kruisdood van Jesus radikaal gereoriënteer en gerepresenteer as die openbarende bewys dat God, die Vader, self by Jesus en in sy



sendingoptrede teenwoordig was (Van der Watt 2000a). Die opstanding is in Johannes die bewys dat God by Jesus is, en dat God se lewe in Jesus is (vgl. 1:4). Op hierdie wyse word die belangrike implisiete vraag in die Evangelie na waar God gevind kan word, beantwoord. Op hierdie wyse word die kruis, in die lig van die opstanding, dus primêr die *openbaringsterrein* vir die verhouding tussen Vader en Seun en gevolglik vir die waarheid van die totale openbaringsoptrede van Jesus.⁹³³ Dit is dus eers deur die gereoriënteerde perspektief van die kruis en die opstanding dat die aardse optrede van Jesus in sy geheel, sowel as die betekenis daarvan, werklik duidelik na vore tree (2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Selfs die dissipels het tydens die lewe en werk van Jesus nie ten volle verstaan nie (vgl. 2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Eers retrospektief in die lig van die opstanding en die uitstorting van die Gees (20:22) kon die dissipels die kruis as $\delta\omicron\chi\alpha$ sien en "kon die dissipels deur pneumatiese verligting die vervlegting van die profetiese tradisies en die Jesusgebeure na waarde skat" (Van der Watt 2000a:*ad loc*).

**Realisering van lewensmoontlikhede/of nie*

Met die kruisgebeure breek die *eskatologiese era van die Gees*⁹³⁴ aan wat onmiskenbaar met die teenwoordigheid van God saamhang (Van der Watt 2000a:*ad loc*).⁹³⁵ 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 Esegieël-uitsprake, soos ons hier bo reeds aangetoon het (vgl. Eseg. 11:19; 18:31-32; 36:26-27; 37:1vv). In die gawe van die Gees deur Jesus is dit God self wat sy profetiese beloftes waar maak (Van der Watt 2000a:*ad loc*).

Daar is geargumenteer dat die begrip $\epsilon\nu\epsilon\phi\acute{\upsilon}\sigma\eta\sigma\epsilon\nu$ in Johannes 20:22 net hier in die Nuwe Testament voorkom en waarskynlik 'n verband het met Genesis 2:7 waar

⁹³³ Bultmann (1984) en Forestell (1974) trek beide die sentrale betekenis van die dood van Jesus in die openbaringsgebeure saam.

⁹³⁴ In 7:39 word die vloei van strome van water met die eskatologiese teenwoordigheid van die Gees verbind wat deur die passie van Jesus 'n realiteit geword het.

⁹³⁵ So word die teenwoordigheid van God onder sy volk met die opstanding van Jesus ingrypend verander. Nie meer 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).



God met skeppingskrag asem of lewe in Adam ingeblaas het (vgl. LXX: ἐνεφύσησεν); asook Esegïel 37:9 (vgl. LXX: ἐνεφύσησεν) waar God nuwe lewe in die dooie (droë) beendere inblaas. In die konteks van Esegïel 37:14 handel dit oor die belofte van herskepping en restourasie waartydens 'n dooie en verdorde volk weer lewendig gemaak sal word, en hulle hoop, 'n verwagting en nuwe lewensmoontlikhede sal ontvang (Eseg. 37:11). Lindars (1972:611) is daarom korrek as hy in die konteks van Johannes 20:22 opmerk: "[W]ith this symbolic action Jesus fulfills the expectation of 1.33 and the promise of the paraclete (cf. also 7.39)... This suggests that John sees the constitution of the Church after the Resurrection as a kind of new creation." Hy sal ook die verstrooide volk in 'n eenheid saamtrek in die beloofde land (Eseg. 37:21; Kyk Joh. 11:52). Hy sal hulle reinig van hulle onreinheid⁹³⁶ (Eseg. 37:23) en hulle vir hom afsonder⁹³⁷ (Eseg. 37:27-28).

Die tema van *nuwe lewe* en die *herskepping* of realisering van verlore *lewensmoontlikhede* kom hier sterk op die voorgrond. Nie net restoureer Jesus sy eie gebrokenheid deur nuwe lewe te skep nie, maar 'blaas' of skenk ook dan hierdie lewe en lewensmoontlikhede aan die dissipels en uiteindelik die (gelowige) mensdom (Kyk 20:22). So word die gebroke werklikheid en die gevolglike verlies van lewensmoontlikhede gerestoureer tot nuwe lewensmoontlikhede en sinvolle reoriëntasie.⁹³⁸

⁹³⁶ Milgrom (1991:1005) wys op die doktrine van die priesterlike H-bron in Esegïel wat die siening handhaaf dat die onreinheid van die volk oorgedra kan word op die land sowel as die heiligdom. Om hierdie rede is daar 'n sterk fokus op heiligheid en reinheid van Israel (vgl. Eseg 18:24-30; 20:22-24; 22:24).

⁹³⁷ Novakovic (2003), in haar studie van Matteus, wys daarop dat dit volgens haar gemeenplaas is dat dit nie die verwagting was dat die Dawidiese Messias wonderwerke of genesings sou bewerkstellig nie. Hierteenoor argumenteer sy: "Even though it is a well-known axiom that the Davidic Messiah was expected neither to do miracles nor to be a healer, Jesus in the Gospel of Matthew is addressed with the messianic title "Son of Dawid" almost exclusively within the context of his healing activity." Novakovic (2003:131) argumenteer dat die *Pss. Sol.* 17:38-40 die beeld van die 'goeie' herder aanwend in 'n konteks waar daar oor die verwagte Seun van Dawid besin word. Hierdie herder sal nie een van sy skape laat verlore gaan nie. Novakovic (2003:131) meen dat die herder beeld op voetspoor van Esegïel 34:23-24 ontwikkel is waar die ideale Dawidiese koning beskryf word. Hierdie koning word beskryf as 'n goeie herder wat direk in teenstelling met die ander herders in Israel uitgebeeld word en in Esegïel 34:2-4 skerp gekritiseer word.

⁹³⁸ Hierdie lewe wat Jesus kom bring het is wel kwalitatiewe ewige lewe, maar realiseer in die hede, en het implikasies vir die verhoudingslewe van die gelowige op grondvlak. Schnackenburg (1980:361) merk op: "The Johannine idea of life has no direct connection with life in society or the future of the human race. Nevertheless... the individual striving for 'eternal life' is directed towards the community of brethren and the practice of brotherly love as a necessary condition for reaching the goal."



Die Ou Testament gebruik self die terme siekte en genesing om na die situasie van Israel te verwys. In Esegïel 34:1v word die volk Israel uitgebeeld as 'n volk wat swak, siek, beseer en verlore is. Die leiers van Israel, die wat goeie herders moes wees, het net na hulle eie belange omgesien, Hulle het nie die swakkes gehelp nie, nie die siekes gedokter nie, nie die wonde van dié wat seergekry het, versorg nie. Hulle het nie dié wat weggedwaal het, nie teruggebring nie, en nie dié wat weggeraak het, gesoek nie (Eseg. 34:4). Die slegte herder-leiers van Israel word uitgebeeld as wrede regeerders (34:4) wat hul kleinvee aan wrede diere oorgelaat het (Eseg. 34:5). Die goeie herder word dus uitgebeeld as 'n leier wat die swakkes sal help, die siekes sal genees en die wat wonde het sal versorg (Novakovic 2003:131). Novakovic (2003:131) argumenteer oortuigend dat die metaforiese gebruik van die kategorieë siekte en genesing nie vreemd aan die Ou Testament is wanneer daar oor die Messias of die eindtyd gedink word nie. Vergelyk byvoorbeeld Jesaja 53:4-5⁹³⁹

אֲכַן חָלִינֵנוּ תְּוֹא נְשָׂא וּמְכַאֲבֵנוּ יְיָ סִבְלָם נֶאֱמַר חָנוּ חֲשַׁבְנָהּוּ נְנוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה:
וְהוּא מִחֲלָל מִפְּשָׁעֵנוּ מִדָּפֵא מַעֲוֹנוֹתֵנוּ מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ וּבִחְבֻרָתוֹ נִקְפָּא־לָנוּ:

In die denke van Israel kan ons dus sien dat die dood en opstanding van Jesus op metaforiese wyse binne die kategorieë van genesing of restourasie geïnterpreteer word. Die koms van Jesus het as't ware 'n reuse magnetiese veld in die wêreld veroorsaak en mense word of aan die positiewe of aan die negatiewe pool daarvan geposisioneer⁹⁴⁰ (Hays 1996:149; Schnackenburg 1980:255). Tydens 'n transformasie interaksie of ontmoeting met Jesus vind die oordeel alreeds plaas – word *gelowiges* van *ongelowiges* geskei (Kyk Bultmann 1955:38). Die wat Jesus en Sy boodskap in hulle ongeloof verwerp is geestelik blind (9:39) en verkeer in 'n bestaanstoestand van

⁹³⁹ Vertaling van Jesaja 53:4-5: ⁴Tog het hy óns lyding op hom geneem, óns siektes het hy gedra. Maar ons het hom beskou as een wat gestraf word, wat deur God geslaan en gepynig word. ⁵Oor ons oortredings is hy deurboor, oor óns sondes is hy verbrysel; die straf wat vir ons vrede moes bring, was op hom, deur sý wonde het daar vir ons genesing gekom.

⁹⁴⁰ Barrett (1978:392) sê: "So in John, the light by which men walk, in the absence of which they stumble, is Christ, who, simply by being the light of the world, distinguishes between the children of light and the children of darkness." (vgl. 3:19-21).



dood (vgl. 5:24) en is alreeds geoordeel (9:39)⁹⁴¹ (Hays 1996:150). Die wat glo en tot bekering kom word "verlig" en het alreeds oorbeweeg vanuit 'n doodsbestaan na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24) en word genees van geestelike blindheid (vgl. 9:41; 12:40).⁹⁴²

Die opstanding as kulminerende genesingshandeling dien in die evangelie as dié teken wat aantoon wie Jesus werklik is. Die kruisgebeure (dood en opstanding) kan as met ander woorde as 'n genesingshandeling beskou word aangesien dit direk saamhang met die moontlikheid wat geskep word vir geloof in Jesus en die genesing van geestelike blindheid en die verlossing van 'n geestelike bestaanstoestand van dood en duisternis (vgl. 5:24).

In Johannes 3:14-16 word dit duidelik gestel dat Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Die kruisgebeure word dus onlosmaaklik verbind aan die sending van die Seun, sy opdrag (vgl. 10:17) en die gawe van die ewige lewe. Sonder die kruisgebeure sal die moontlikheid van die ewige lewe, die genesing en lewensmoontlikhede wat daaruit voortspruit nie plaasgevind het nie. Pikturaal gesproke hang die kruisgebeure onlosmaaklik saam met die verlossing van die mensdom uit 'n bestaanstoestand van duisternis (vgl. 8:12; 12:35, 46), dood (5:24) en verloreheid (3:16) deur te illustreer dat Jesus inderdaad die bron van lewe is (1:4; 11:25) wat mense van geestelike blindheid genees (9:41; 12:40) en die vermoë het om ewige lewensmoontlikhede (3:16; 20:30-31) aan mense te skenk binne die familie van die Vader (1:12).

KONKLUSIE VAN DIE PROEFSKRIF

In die proefskrif is daar bewys dat Jesus volgens Johannes dié genees wat in 'n posisie van siekte, gebrokenheid en disoriëntasie (soms ook marginalisasie) verkeer, wat in breë terme met die kategorie van "dood" in verband gebring kan word. Die skrywer skets met ander woorde lewenssituasies wat gekenmerk word deur krisis, dood,

⁹⁴¹ Schnackenburg (1980:255) sê: "If anyone rejects the one sent by God, their unbelief becomes a judgement on them through their own guilt (3:18b; 12:48)." Dit staan egter geensins in spanning met God se liefde vir en gerigtheid tot die wêreld nie (vgl. 3:17; 8:15; 12:42).

⁹⁴² Schnackenburg (1980: 255) sê: "The man born blind has not just received the sight of his eyes, but sight in his believing heart, and those who outwardly see; in reality they are blind and are losing their ability to perceive spiritual and divine realities."



disoriëntasie, gebrokenheid en verlies van lewensmoontlikhede om sodoende deur middel van die genesingshandelinge as σημεία te illustreer dat Jesus werklik die bron van Lewe is (1:4), die Gestuurde Seun van God (3:16; 20:30-31).

Jesus, as Goddelike transformasie Agent, *herskep* telkens nuwe lewe deur die individu in 'n transformasie interaksie te genees en hulle gebrokenheid te restoureer deur nuwe lewensmoontlikhede te skep. In die proses verander die lewensgevoel van disoriëntasie en dood na 'n lewenssituasie van reoriëntasie en representasie van realiteit met die gevolglike lewensmoontlikhede wat daaruit voortvloei.

Daar is bewys dat dié wat oor genesing in Johannes wil praat ook die kategorie van geestelike genesing daarby moet insluit. Uiteindelik staan die onderskeie genesingsverhale as σημεία in diens van die Groot Genesingsverhaal waarvolgens God vir Jesus gestuur het om die geestelike gebrokenheid, blindheid en verlorendheid van die mensdom te genees (vgl. 1:12; 3:16; 5:24; 9:41; 12:40; 20:30-31). Op hierdie wyse is die σημεία verbind met die Universele Goddelike Narratief en geïntegreer op die verskillende betekenisvlakke van die evangelie.

Ten slotte is daar bewys dat die genesingshandelinge van Jesus uiteindelik ook die opstanding as kulminerende lewe-gewende restouratiewe genesingshandeling en representasie van realiteit insluit. Dit is die opstanding as die kulminerende genesingshandeling wat die nuwe era van die Gees laat aanbreek (vgl. 7:37-39; Kyk Jes. 58:11). Die teologiese eenheid tussen die sending, dood en opstanding van Jesus in Johannes is deur die eksegeese van verskeie tekste aangetoon (vgl. 10:17-18). Pikturaal gesproke hang die kruisgebeure onlosmaaklik saam met die verlossing van die mensdom uit 'n bestaanstoestand van duisternis (vgl. 8:12; 12:35, 46), dood (5:24) en verlorendheid (3:16) deur te illustreer dat Jesus inderdaad die bron van lewe is (1:4; 11:25) wat mense van geestelike blindheid genees (9:41; 12:40) en die vermoë het om ewige lewensmoontlikhede (3:16; 20:30-31) aan mense te gee binne die familie van die Vader (1:12). Op hierdie wyse is die teologie van die σημεία onlosmaaklik verbind aan die Jesus-gebeure (sending, dood en opstanding) en die Universele Goddelike Narratief.



Literatuurverwysings

A. Primêre Antieke Bronne

i. Grieks-Romeinse en Joodse Bronne

Aeschylus⁹⁴³

Smyth, H W 1983 [1926]. *Aeschylus II: Agamemnon Libation-Bearers. Eumenides. Fragments*. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Apollodorus⁹⁴⁴

Frazer, J G 1921. *Appolodorus: The Library*. Loeb Classical Library (LCL); 2 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Apuleius⁹⁴⁵

Hanson, J A 1989. *Apuleius Metamorphoses I: Bks 1-6*. LCL⁹⁴⁶; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Aretaeus⁹⁴⁷

⁹⁴³ **Aeschylus** (525-456 v.C.) was 'n Griekse toneel-skrywer en word dikwels die vader van die tragedie genre genoem. Hy is volgens die legende deur die god Dionysus een aand in sy slaap deur middel van 'n droom beveel om sy aandag te begin vestig op die kuns van tragedie. Uiteindelik sou hy verskeie pryse by die jaarlikse kompetisie in Dionysia wen. Baie van sy werke is beïnvloed deur die oorloë tussen Persië en Griekeland. Besoek <http://www.bartleby.com/people/Aeschylu.html> vir die werke van Aeschylus in Engels. Gaan ook na die Gutenberg-projek <http://www.gutenberg.org/browse/authors/a#a2825>, en klik op Aeschylus.

⁹⁴⁴ Apollodorus van Athene is gebore in 180 v.C. en sterf ongeveer 120 v.C. as die seun van Asclepiades. Hy was 'n Griekse geleerde en leerling van Diogenes van Babilon en Panaetius die Stoïsyn asook Aristarchus van Samothrace. Hy het uit Alexandrië gevlug na Pergamum rondom 146 v.C. en uiteindelik in Athene gaan woon. Sy werke luit in *Chronicle* (*Χρονικά*), 'n Griekse geskiedenis vanaf die val van Troy in die 12de eeu v.C. tot en met 143 v.C. Hy skryf ook *On the Gods* (*Περί θεων*), 'n gedetailleerde geskiedenis van Griekse geskiedenis wat later gebruik is deur Philodemus. Hy skryf dan ook 'n twaalf boek *essay* oor Homerus se *Catalogue of Ships*, wat handel oor Homeriese geografie en hoe dit oor die eeu heen verander het. Strabo sou later swaar steun op hierdie werke in sy Geografie boeke 8-10.

⁹⁴⁵ Kyk <http://www.intratext.com/IXT/LAT0533/IDX005.HTM> vir die volledige teks van Metamorphoses in Latyn asook vir die ander boeke wat hy geskryf het soos Apologia; De Deo Socrates; De mundo, De Platone et eius dogmate en Florida, gaan na <http://www.intratext.com/IXT/LAT0533/>.

⁹⁴⁶ Die afkorting LCL staan vir *Loeb Classical Library*.



Adams, F (ed.; trans.) 1972 [1885]. *The Extant Works of Aretaeus the Cappadocian*. London.

Hude, K 1985. *Aretaeus*, in *Corpus medicorum Graecorum II*. Berlin: Akademie-Verlag.

Athenaeus⁹⁴⁸

Gulick, C B 1927-1941. *Athenaeus, the Deipnosophists I*. LCL; 7 volumes; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W Heinemann.

Yonge, C D (ed.) 2002. Athenaeus of Naucratis. *The deipnosophists, or, Banquet of the learned of Athenæus*. Vol. I-3. London: Henry G. Bohn.

Chrysostom

Schaff, P (ed.) 1975. *St. Chrysostom, The Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. 14*. Grand Rapids: Eerdmans.

Chrysostom. Homilies on the Gospel according to St. John. In *Patrologia Graeca Cursus Completus* Volume LIX.

Diogenes Laertius

Hicks, R D 1925. *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. LCL; 2 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Epictetus⁹⁴⁹

⁹⁴⁷ Kyk ook <http://www.chlt.org/sandbox/dh/> vir Aretaeus se teks op die internet in Grieks en ook in Engels met tekskritiese kommentaar. Aretaeus was 'n bekende Griekse mediese dokter. Daar is egter baie min besonderhede aangaande sy lewe. Hy het na alle waarskynlikheid in die eerste eeu na Christus gepraktiseer tydens die regeringstyd van Nero of Vespasianus. Daar word dikwels na hom verwys as die Kappadosiër (Καππάδοξ). Hy het veral die metode van Hippocrates nagevolg.

⁹⁴⁸ Kyk <http://digicoll.library.wisc.edu/cgi-bin/Literature/Literature-idx?id=Literature.AthV1> vir 'n vertaling van Athenaeus se boek. Athenaeus leef tussen die tweede en derde eeu n.C. en was 'n Griekse retorikus. Sy boek *Deipnosophists* is 'n dialoog binne 'n dialoog wat handel oor 'n klomp filosowe en geleerdes wat rondom 'n tafel gesels. Die boek *Deipnosophistae* word geskryf aan die outeur se vriend Timocrates en handel oor ongeveer drie maaltye wat aan die huis van Larensius gehou is wat 'n geleerde en 'n ryk *patron* van kuns was. In sy werke verwys hy na 800 skrywers en ongeveer 2500 verskillende werke van ander skrywers en spog daarmee dat hy ongeveer 800 verskillende tonele of dramas in die komedie genre gelees het.

⁹⁴⁹ Kyk <http://www.davemckay.co.uk/philosophy/epictetus/> vir die volledige teks van Epictetus se werke.



Oldfather, W A 1925-1928. *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*. LCL; 2 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Hippocrates

Jones, W H S 1923-1988. *Hippocrates*. LCL; 6 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Josephus⁹⁵⁰

Josephus, F & Whiston, W (1996, c1987). *The works of Josephus : Complete and unabridged*. Includes index. Peabody: Hendrickson.

Thackeray, H 1927-1965. *Josephus*. LCL; 10 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Justinus die Martelaar

Cleveland Coxe, A 1989. *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. American Edition. Chronologically arranged, with Brief Notes and Prefaces*. Anti-Nicene Fathers I; Edinburgh & Grand Rapids: T & T Clark: Eerdmans.

Lucretius

Rouse, W H D & Smith M F 1975. *Lucretius. De Rerum Natura*. LCL. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & William Heinemann.

Philo⁹⁵¹

⁹⁵⁰ Josephus, 'n Joodse geskiedskrywer leef tussen 37 en ongeveer 100 n.C. wat die vernietiging van die Joodse Tempel in 70 n.C. oorleef het. Hy gee belangrike informasie aangaande Judaïsme in die eerste eeu. Vir Josephus se volledige werke besoek: <http://www.ccel.org/j/josephus/works/JOSEPHUS.HTM> .

⁹⁵¹ Philo van Alexandrië was 'n Joodse filosoof wat tussen 20 v.C. en 80 n.C. geleef het. Philo het veral gepoog om Hellenisme en Judaïsme met mekaar te versoen en gebruik gemaak van Allegorie. Hy was ook 'n verteenwoordiger van die Alexandrynse Jode by die Romeinse Keiser Gaius Caligula wat oral in die Joodse Sinagoges en in die stadsgedeelte van die Jode sy beeld laat oprig het wat aanbid moes word. Hierteen het Philo hewig gereageer en die Jode aangemoedig om met geweld hulle self hierteen te verset. Hy vertel van wrede vervolging van die Jode wat in die tyd plaasgevind het onder leiding van Flaccus. Vir die volledige teks van al Philo se werke, vertaal in Engels, kyk: <http://www.earlyjewishwritings.com/philo.html> .



Colson, F H & Whitaker, G H 1981. *Philo*. LCL; 10 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Marcus, R 1961. *Philo: Supplement I: Questions and Answers on Genesis*. LCL
Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Pliny

Rackham, H *et al.* 1938-1962. *Pliny, Natural History*. LCL; 10 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Plutarch

Babbitt, F C 1927-1976. *Plutarch's Moralia*. LCL; 16 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Clement, P A & Hoffleit H B 1969. *Plutarch's Moralia VIII*. 612B-697c. LCL.
Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Perrin, B 1914-1926. *Plutarch's Lives*. LCL; 11 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Seneca

Heseltine, M & Warmington, E & Rouse, W H D 1969. *Apocolocyntosis*. LCL;
Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Miller, F J *et al* 1917-2002. *Seneca*. LCL; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Sophocles

Storr, F 1912-1913. *Sophocles, Oedipus the Kind. Oedipus at Colonus. Antigone*.
LCL; 2 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Strabo⁹⁵²

⁹⁵² Strabo, 'n Stoïsyn, leef in die tyd van Jesus en sterf waarskynlik teen 24 n.C. Hy is veral bekend vir sy 17 volume werk *Geographica* waarin hy vertel van plekke, persone en gebeurtenisse uit verskillende dele van die wêreld gedurende sy leeftyd. Vir die teks, besoek: http://books.google.com/books?id=pFMMAAAAIAAJ&printsec=frontcover&dq=Strabo&as_brr=1#PP1,M1 .



Jones, H L 1917-1932. *The Geography of Strabo*. LCL; 8 vols.; Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press & W. Heinemann.

Talmud en Midrash

Strack, H L & Billerbeck, P 1924. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash II. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. München: C Becksche Verlagsbuchhandlung/Oscar Beck.

Genesis Rabbah

Neusner, J 1985. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation III parashiyyot Sixty-Eight through One Hundred on Genesis 18.10-50.26*. Brown Judaic Studies 106; Atlanta: Scholars Press.

Qumran Tekste

Martínez, F G & Watson, W G E (eds. transl.) 1996. *The Dead Sea scrolls translated: the Qumran texts in English*. Leiden; New York : E.J. Brill ; Grand Rapids: W.B. Eerdmans.

Apostoliese Vaders

Lightfoot, J B & Harmer, J R (eds. transl.) 1992. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations of Their Writings*. (rev. & ed. W M Holmes). Grand Rapids: Baker.

B. Sekondêre Bronne

Adam, A K K (ed) 2000. *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*. St. Louis Missouri: Chalis Press.

Aland, K, Black, M, Martini, C, Metzger, B, & Wikgren, A 1983. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Aland, K & Aland B 1987. *The text of the New Testament: An Introduction to the critical editions and to the theory and practice of modern textual criticism*, translated by E F Rhodes. Leiden: Brill.



- Alison, J 1997. The man born blind from birth and the subversion of sin: some questions about fundamental morals. *Theology & Sexuality* 7:83-102.
- Allen, Diogenes 1989. *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction*. Westminster/John Knox Press.
- Anderson, A A [c1989] 2002. *2 Samuel. Word Biblical Commentary*. Dallas, Texas: Word Books Publisher.
- Antón, P S, Silbergliitt, R & Schneider, J 2001. *The global technology revolution: Bio/nano/materials trends and their synergies with information technology by 2015*. Santa Monica, CA: RAND.
- Aquinas, T 1997. *Catena Aurea: a Commentary on the Four Gospels*, vol 4: St John, tr. J H Newman. Southhampton: Parker Books.
- Arbuckle, G A 1991. *Grieving for Change*. London: Geoffrey Chapman.
- 1993. *Refounding the Church*. London: Geoffrey Chapman.
- Ashton, J 1986 (ed). *The Interpretation of John*. London: SPCK.
- 1991. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press.
- Aune, D 1972. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Leiden. Brill.
- Ball, D M 1996. *'I am' in John's Gospel: Literary function, background and theological implications*. JSNT. SS 124. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Barclay, W [c1975] 2000. *The Gospel of John : Volume 1*. The Daily study Bible series, Rev. ed. Philadelphia: The Westminster Press.
- Barnhart, B 1993. *The Good Wine: Reading John from the Centre*. New York: Paulist Press.
- Barrett, C K 1978. *The Gospel According to St. John*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press.
- Bart, K 1961. *Church Dogmatics*, vol 3, deel 4 pp. 369-371. Edinburgh: T&T Clark.
- Barus, A 2006. John 2:12-25: A Narrative Reading, in Lozada, F & Thatcher, T (ed), *New Currents Through John*, 123-140. Atlanta: SBL.



- Bassler, J M 1981. *The Galileans: a neglected factor in Johannine community research*. CBQ 43, 243-257.
- Bauer, W, Arndt, W, Gingrich, F & Danker, F 1996. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schrift en des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, J 1981. *Das Evangelium des Johannes*. 2 vols. Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum NT. 1, 2. Gütersloh: G. Mohn.
- Beasley-Murray, G R 1999, c1987. *John*. Word Biblical Commentary, vol 36. Waco, Tex.: Word.
- Berger, P & Luckmann, T 1966. *The Social Construction of Reality*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berges, U 2002. *Klaaglieder*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder.
- Berman, Ronald 1987. *How Television Sees It's Audience: A look At The Looking Glass*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Bernard, J H 1953. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, vol 1. Edinburgh: Clark.
- Betz, H D, Browning, D S, Janowski, B & Jüngel, E 2001. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tuebingen: Mohr Siebeck.
- Blank, J 1964. *Krisis: Untersuchungen zur Johanneischen Christology und Eschatologie*. Freiburg: Lambertus.
- 1981. *Das Evangelium Nach Johannes. 1 Teil b. Geistliche Schriftlesung*. Düsseldorf: Patmos.
- Blumer, H 1969. *Symbolic Interactionism: Perspectives and Method*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Bolt, P G 1997. *Do you not care that we are perishing? Jesus' Defeat of Death and Mark's Early Readers*. Ongepubliseerde PhD proefskrif, Kings College, London.
- Bonhoeffer, D 1949. *Life together*. London: SCM.



- Borchert, G L [c1996] 2001. *John 1-11, (vol 25a)*. The New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Borgen, P 1959. *The Unity of the Discourse in John 6*. ZNW 50, 277-278.
- 1981. *Bread from Heaven. An exegetical Study of the concept of Manna in the Gospel of John and writings of Philo*. Leiden: SBL.
- 1986. God's Agent in the Fourth Gospel, in Ashton, J (ed), *The Interpretation of John, 67-78*. London: SPCK.
- Boring, M E, Berger, K & Colpe C (eds) 1995. *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon.
- Bowker, John 1970. *Problems of Suffering in the Religions of the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brodie, T L 1993. *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*. New York: Oxford University Press.
- Brown, R E 1966. *The Gospel according to John, (vol. 1), Chaps 1-12*. New York: Doubleday.
- 1970. *The Gospel according to John, (vol. 2), Chaps 13-21*. New York: Doubleday.
- 1971. *The Gospel According to John*. Anchor Bible, vol 29. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- 1972. *The Gospel According to John: XIII-XXI*. London: Chapman.
- 1977. Johannine ecclesiology and the community's origins. *Interp.* 31, 379-393.
- 1997. *An Introduction to the New Testament*. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday.
- Bruce, F F 1983. *The Gospel of John*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bruce, P 2005. John 5:1-18 the Healing at the Pool: Some Narrative, Socio-Historical and Ethical Issues. *Neotestamentica* 39(1), 39-56.
- Brueggemann, W 1995. *The Psalms and the Life of Faith*. Minneapolis: Fortress Press.



- Bühner, J A 1977. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament. Tübingen. Mohr Boulder.
- Bultmann, R 1955. *Theology of the New Testament*. 2 vols. Trans. K Grobel. New York & London: Scribner.
- 1964. ζάω, in Kittel, G (ed), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol II, 832-875. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1968. πιστεύω, in Kittel, G (ed), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, 174-228. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1971. *The Gospel of John*. Philadelphia: Westminster Press.
- 1984. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- 1995 in Kittel et al (eds), *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- 2007 *Theology of the New Testament*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Burge, G M 2000. *The Gospel of John*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- Burger, C W 1994. *Gemeentes in Transito*. BUVTON. Kaapstad: Lux Verbi.
- 1999. *Gemeestes in die kragveld van die Gees*. BUVTON. Kaapstad: Lux Verbi.
- 2001. *Ons weet aan wie ons behoort*. BUVTON. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burkett, D 1991. *The Son of Man in the Gospel of John*. JSNT. SS 56. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1994. Two accounts of Lazarus' resurrection in John 11. *Novum Testamentum XXXVI (3): 209-232*.
- Burridge, R A & Gould, G 2004. *Jesus now and then*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Busse, U 1995. The relevance of social history to the interpretation of the Gospel according to John. *Skrif en Kerk 16 (1): 28-37*.
- 2002. *Das Johannesevangelium*. Belgium: .Leuven University Press.
- Callahan, D 1973. The WHO Definition. *Hastings Center Studies 1:77-87* in Pilch J 2000, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Mineapolis: Fortress Press.



- Caplan, A L, Engelhardt, H & McCartney, J J (eds) 1981. *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspective*. Reading: Mass.:Addison-Wesley.
- Carson, D A 1991. *The Gospel according to John*. Michigan: Eerdmans.
- 1994. *New Bible commentary : 21st century edition*. Rev. ed. of: The new Bible commentary. 3rd ed. / edited by D. Guthrie, J.A. Motyer. 1970. (4th ed). Leicester, England; Downers Grove, Ill., USA: Inter-Varsity Press.
- Casey, M 1996. *Is John's Gospel True?* Routledge: London.
- Cassell, E J 1976. Illness and Disease. *Hastings Centre Report* 6:27-37.
- Cassidy, R J 1992. *John's Gospel in New Perspective*. New York: Orbid Books.
- Chilton, B & Evans, C 1997. *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*. Leiden: Brill.
- Coetzee, J C 1993. The Gospel according to John: Introduction and theology, in Du Toit, A B (ed), Guide to the New Testament, vol VI: *The Gospel of John; Hebrews to Revelation*, 40-77. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Coloe, M L 2001. *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Collins, R F 1990. *These things have been written: Studies on the Fourth Gospel*. Louvain: Peters Press.
- Combrink, H J B 1986. The changing scene of Biblical interpretation, in Hartin, P J & Petzer, J H (eds.), *A South African perspective on the New Testament*, 9-17. Leiden: Brill.
- Conzelmann, H 1969. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Bowden, J (transl.). London: SCM Press.
- Craffert, P F 1991. *Illness, Health and Healing in the New Testament World: Perspectives on Health Care*. Pretoria: Biblia Publishers.
- 1996. Relationships between Social-Scientific, Literary, and Rhetorical Interpretation of Texts. *Biblical Theology Bulletin* 26: 45-55.
- Cullmann, O 1976. *The Johannine Circle*. Bowden, J (transl.). London: SCM.



- Culpepper, R A 1975. *The Johannine School*. Missoula, Montana: Scholars Press (SBLDS 26).
- 1981. The Pivot of John's Gospel. *NTS* 27, 1-31.
- 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1993. John 5:1-18: A sample of narrative critical commentary, in Stibbe, M W G (ed), *The Gospel of John as literature: An anthology of twentieth-century perspectives*, 193-207. Leiden: Brill.
- 1995. The Plot of John's Story of Jesus. *Interpretation* 49(4), 347-358.
- Davids, P H 1997. Signs and wonders, in Martin, R P & Davids, P H (eds.), *Dictionary of the later New Testament and its developments*, 1903-1905. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Davies, J 1975. *People of the Mediterranean*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Davies, M 1992. *Rethoric and Reference in the Fourth Gospel*. Sheffield. Sheffield Academic Press.
- De Boer, M C 1992. Narrative Criticism, historical criticism, and the gospel of John. *Journal for the Study of the New Testament* 47: 35-48.
- De Boer, M C 1996. *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*. Kampen: Kok Pharos.
- De Jonge, H J 1973. Jesus as Prophet and King in in the Fourth Gospel. *E.th. Lov.* (49), 160-177.
- 1978. The Son of God and the Children of God in the Fourth Gospel, in Cook, J I (ed), *Saved by Hope*, 44-60. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1991. *Jodedom en vroeg Christendom: Continuïteit en Discontinuïteit. Opstellen van leden van de Studiosorum Novi Testamenti Conventus onder redactie van T. Baarda, H J de Jonge en M J J Menken*. Kampen: Kok.
- Derrida, J 1974. *Of Grammatology*. Baltimore. John Hopkins UP.
- 1981. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.



- De Villiers, P G R 1984. The interpretation of a text in the light of its socio-cultural setting. *Neotestamentica* 18: 6-79.
- Dietzfelbinger, C 2001. *Das Evangelium nach Johannes*. Zürcher Bibelkommentare. Teilband 1: Johannes 1-12. Zürich: Theologischer Verlag.
- 2001. *Das Evangelium nach Johannes*. Zürcher Bibelkommentare. Teilband 2: Johannes 13-21. Zürich: Theologischer Verlag.
- Dillard, R B 2002. *Word Biblical Commentary: 2 Chronicles*. Word Biblical Commentary Vol. 15. Dallas: Word.
- Dixon, S 1992. *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dodd, C H 1960 [1953]. *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, M 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1970. The Healing rite. *MAN* 5:302.
- 1975. *Implicit Meanings*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1982a. *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books
- 1982b. *In the Active Voice*. Food as a System of Communication, 82-124. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dow, James. 1986. Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. *American Anthropologist* 88:56-69.
- Du Rand, J A 1986. Plot and point of view in the Gospel of John, in Hartin, P J & Petzer, J H (eds), *A South African perspective on the New Testament*, 9-17. Leiden: Brill.
- 1990. *Johannese Perspektiewe: Inleiding tot die Johannese Geskrifte*. Pretoria: Orion.
- 2005. The Creation Motive in Van der Watt et al (2005). *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 21-46. Leuven: Leuven University Press.
- Edwards, R 2003. *Discovering John*. London: SPCK.
- 2004. *John*. *Blackwell Bible Commentaries*. Oxford: Blackwell.



- Egger, W 1996. *How to Read the New Testament – An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology*. Peabody: Hendrickson.
- Ehrman, B D, Fee, G D & Homes, M W 1992. *The Text of the Fourth Gospel in the Writings of Origen*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Eisenberg, L 1977. Disease and Illness: Distinctions between Professional and Popular Ideas of Sickness. *Culture, Medicine and Psychiatry* 1:9-23.
- Eisenberg, L & Kleinman, A (eds) 1981. *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht: D. Reidel.
- Elliott, J H 1993. *What is Social-Scientific Criticism?* Mineapolis: Fortress Press.
- Engelhardt H T Jr. 1981. *The Concepts of Health and Disease*, 30-35 in Caplan et al (eds) 1981. *Concepts of Health and Disease: Interdisciplinary Perspective*. Reading: Mass.:Addison-Wesley.
- Ess, C & Sudweeks, F (eds) 2001. *Culture, technology, communication: Towards an intercultural global village*. Albany: State University of New York Press.
- Fabrega, Horacio 1971. The Study of Medical Problems in Pre-literate Settings. *Yale Journal of Biology and Medicine* 43:385-407.
- Foucault, M 1970. *The Order of Things*. New York: Vintage.
- Fee, G D 2002. *New Testament Exegesis. A Handbook for Students and Pastors*. Louisville: Westminster.
- Feldman, E 1977. *Biblical and Post Biblical Devilement and Mourning*. New York: Ktav.
- Feleppa, R 1986. Emics and Social Objectivity. *Current Anthropology* 27 (1986): 243-55.
- Fennelly, J M 1983. The Jerusalem Community and Kashrut Shatness, 273-288. SBLASP.
- Feuillet, A 1960. La signification théologique du second miracle de Cana (Jo. IV.46–54). *Recherches de science Religieuse* 48 (1960), 62–75.
- Fichter, J H 1981. *Religion and Pain: The Spiritual Dimensions of Health Care*. New York: Crossroad.



- Fitzmyer, J A 1985. *The Gospel according to Luke (I-IX)*. Anchor Bible 28. Garden City, N.Y.:Doubleday.
- Fitzpatrick, R 1984. Lay Concepts of Illness, in Fitzpatrick R, Hinton, J, Newman, S, Scambler, G & Thompson, J (eds), *The Experience of Illness*, 11:31. London: Tavistock.
- Forestell, J T 1974. *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. Rome : Biblical Institute Press.
- Fortna, R T 1970a. *The Gospel of Signs: A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1970b. *The Gospel of Signs*, 38–48. Atlanta: Scholars Press.
- 1988. *The Fourth Gospel and its predecessor*. Philadelphia: Fortress Press.
- Foster, G M & Anderson, B 1978. *Medical Anthropology*. New York: John Wiley.
- Frank, J 1974. *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*. New York: Schocken.
- Freed, E D 1965. *Old Testament Quotations in the Gospel of John*. Leiden: Brill.
- Freed, E D 1983. Psalm 42/43 in John's Gospel. *New Testament Studies* 29:62-73.
- Freedman, D N [c1992] 1996. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Frey, J 1994a. Heiden-Griechen-Gotteskinder. Zu Gestalt und Funktion der Rede von Heiden im 4. Evangelium, in Feldmeier, R & Heckel, U (eds), *Die Heiden: Juden, Christen und das Problem des Fremden*, 228-268 WUNT 70. Tübingen: Mohr Siebeck..
- 1994b. Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat. Zur frühjüdischen Deutung der "ehernen Schlange" und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 4, 14f.', in Hengel, M & Löhr, H (eds), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, 153-205, WUNT 73: Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1997. *Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*. WUNT 96. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1998. *Das johanneische Zeitverständnis*. WUNT 110. Tübingen: Mohr Siebeck.



- 2000a. *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten*. WUNT 117. Tübingen: Mohr Siebeck
- 2000b. *Die Johanneische Eschatologie. Sie eschatologische Verkündigung in den Johanneischen Texten III*. WUNT 117: Tübingen: Mohr Siebeck.
- Friberg, T, Friberg, B & Miller, N F 2000. *Analytical lexicon of the Greek New Testament (vol 4)*. Baker's Greek New Testament library. Grand Rapids, Mich.: Baker Books.
- Füglister, N 1977. Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Leviticus 17:1, in Braulick, G (ed), *Studien zum Pentateuch; W. Kornfeld Festschrift*, 143-165. Salzburg: Herder.
- Gager, J G 1975. *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gaines, A D & Farmer P 1986. Visible Saints: Social Cynosures Dysphoria in the Mediterranean Tradition. *Culture, Medicine and Psychiatry* 10:295-330.
- Gaines, A D 1982. *Knowledge and Practice: Anthropological Ideas and Psychiatric Service*, 243 -273.
- Garnsney, P en Saller, R P 1987. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Geertz, C 1976. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Giblin, C H 1980. Suggestion, Negative Responce, and Positive Action in St. John's Portrayal of Jesus (2:1-11; 4:46-54; 7:2-14; 11:1-44). *New Testament Studies* 26:197-211.
- Gilmore, D D 1982. Anthropology of the Mediterranean Area. *Annual Review of Anthropology*. 11:175-205.
- (ed) 1987. *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. A special publication of the American Anthropological Assosiation 22; Washington, D.C.: American Anthropological Assosiation.
- Glick, L B 1967. Medicine as an Ethnographic Category: The Gimi of the New Guini Highlands. *Ethnology* 6: 31-56.



- Gnilka, J 1983. *Johannesevangelium*. Würzburg: Echter Verlag.
- 1985. *Johannesevangelium*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsüberetzung. Würzburg: Echter Verlag.
- 1989. *Neutestamentliche Theologie: Ein Überblick*, Würzburg: Echter Verlag.
- 1994. *Theologie des Neuen Testaments*. Freiburg: Herder.
- Good, B J & Good, M J D 1981. The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model of Clinical Practice, in Eisenberg en Kleinman 1981: 165-196.
- Goslinga C J 1962. *Het eerste boek Samuël*. Commentaar op het Oude Testament. Kampen: Kok.
- Green, J B 1988. *The death of Jesus. Tradition and interpretation in the passion narrative*, WUNT 33, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Green, J B, McKnight, S & Marshall, I H 1992. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Green, J B (ed) 1995. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Groenewald, E P 1980. *Die Evangelie van Johannes*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Grundmann, W 1995. *christós* [Christ, Messiah, Anointed One], in Kittel, G, Friedrich, G, & Bromiley, G W 1995: 1322. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans.
- Guthrie, D 1970. *New Testament Introduction*. (3rd ed). England: Inter-Varsity Press.
- Guthrie, D & Motyer, J A 1970a. *The New Bible Commentary Revised*. London: Inter-Varsity Press.
- Haenchen, E 1980. *Das Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 1984. *John (1). Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- 1984. *John (2). Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- Hanson, K C 1991. *The Prophetic Gospel*. Edinburg: T & T Clark.



- Hanson, K C en Oakman, D E 1998. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Harrington, H K 2004. *The purity Texts*. London and New York: T & T Clark.
- Harris, E 1994. *Prologue and Gospel. The theology of the Fourth Gospel*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Harvey, A E 1987. Christ as Agent, in Hurst, L D & Wright, N T (eds), *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*. Oxford: Clarendon.
- Harwood, A (ed) 1981. *Ethnicity and Medical Care*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hays, R B 1996. *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco: Harper.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- Henderson, G & Primeaux, M 1981. *Transcultural Health Care*. Menlo Park, Calif.: Addison-Wesley.
- Henderson, G 1989. *Understanding Indigenous and Foreign Cultures*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.
- Hendriksen, W 1973. *The Gospel of John*. London: Banner of Truth.
- [1959] 1976. *Gospel of John*. Great Britain: The Banner of Truth Trust.
- Hengel, M 1990. The Old Testament in the Fourth Gospel. *HBT* 12.1:19-41.
- Hindson E E & Kroll, W M (ed.) 1997 c1994. *KJV Bible commentary*. Nashville: Thomas Nelson.
- Holleran, J W 1993. Seeing the Light: A narrative reading of John 9. *Ephemerides Theologicae Lavaniences* 69 (1): 5-26.
- Holmberg, B. 1980. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress Press.
- Hoskyns, E C 1959. *The Fourth Gospel*. (2nd edn). London: Faber & Faber.
- Houwelingen, P H R 1997. *Johannes. Het Evangelie van het Woord*. Kampen: Kok.



- Howard, J K 2001. *Disease and Healing in the New Testament: An Analysis and Interpretation*. Lanham, Md.: University Press of America.
- Human, D 2007. Bybel – pennevrug uit Antieke tyd. *Die Kerkbode*. 12 Oktober 2007. Deel 179 – Nommer 6.
- Hwang, Won-Ha 2004. The Theological role of σημεια in the Gospel of John. Ongepubliseerde MTh Skripsie. Universiteit van Pretoria.
- Instone-Brewer, D 2004. *Traditions of the Rabbis from the era of the New Testament*. Vol 1. Prayer and Agriculture. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jamieson, R, Fausset, A R, & Brown, D 1997. *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments*. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems.
- Jeremias, J 1966. *The Rediscovery of Bethesda*. Louisville: Southern Baptist Theological Seminary.
- Jerome H 1988. *The Resurrection Stories*. Wilmington, DE.: Michael Glazier.
- Johnson, T M en Sargent C M (eds) 1990. *Medical Anthropology: A Handbook of Theory and Method*. New York: Greenwood.
- Johnson, B D 2006. Salvation is from the Jews: Judaism in the Gospel of John, in Lozada & Thatcher (eds), *New Currents Through John*. Atlanta: SBL.
- Joubert, J v D 2006. A Comparative Study of the Paraclete Statements and References to the Holy Spirit in the Johannine Gospel. Ongepubliseerde Ph.D proefskrif. Universiteit van Pretoria.
- Just, F N W 1997. From Tobit to Bartimaeus, From Qumran to Siloam: The Social Role of Blind People and Attitudes toward the Blind in New Testament Times. Ongepubliseerde PhD proefskrif. Yale University.
- Käsemann, E 1966. *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*. Tübingen: Mohr.
- Keener, C S 1993. *The IVP Bible background commentary : New Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- 2003. *The Gospel of John*. 2 vols. Peabody, Mass.: Hendrikson.
- Kerr, A 2002. *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. JSNTSup 220. London: Sheffield Academic Press.



- Killian, J 1989. *Form and style in theological texts: A guide for users of the Harvard reference system*. 2nd rev ed. Pretoria: University of South Africa.
- Kilpatrick, G D 1965. John iv:51, ΠΑΙΣ or ὙΙΟΣ. *Journal of Theological Studies*, 16 448–49.
- Kim, K (ed) 2005. *Reconciling Mission. The Ministry of Healing and Reconciliation in the Church Worldwide*. ISPCK/UCA.
- Kittel, G, Bromiley, G W & Friedrich, G (eds) 1972. *Theological Dictionary of the New Testament*. Vols. 5-9 Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Kleinman, A M 1974. Medicine's Symbolic Reality: On a Central Problem in the Philosophy of Medicine. *Inquiry* 16:206-213.
- 1980. *Patients and Healers in die Context of Culture*. Berkeley: California: University of California Press.
- 1988. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York and London: Free Press.
- Kluckhohn, F R & Strodtbeck, F L 1961. *Variations in Value Orientations*. New Yotk: Harper & Row.
- Knöppler, T 1994. *Die theologia crucis des Johannesevevangelium. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johaneischen Inkarnations- und erhöhungschristologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Koester, C R 1989. Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John. *Biblica* 70: 327-348.
- 1990. The Savior of the world (John 4:42). *Journal of Biblical Literature* 109(4): 665-680.
- 1995. *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. Minneapolis: Fortress Press.
- 1996. The spectrum of Johannine readers. *What is John?' Readers and readings of the Fourth Gospel*, 5-19, in Segovia F F (ed), Symposium Series; Atlanta: Scholars Press.



- 2003. *Symbliism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress.
- Kok, J 2003. 'n Eksegetiese Ondersoek na die begrip sonde in 1 Johannes. Ongepubliseerde MDiv Skripsie. Departement Nuwe Testament. Universiteit van Pretoria.
- Kollmann, B 1996. *Jesus und die Christen als Wundertäter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 2002. *Neutestamentliche Wundergeschichten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Koningsveld, H 1977. *Het verchijnsel wetenschap*. Amsterdam: Boom.
- Koopman, N & Vosloo, R 2002. *Die Ligtheid van die Lig. Morele oriëntasie in 'n Post Moderne tyd*. Wellington: Lux Verbi.
- Kornfeld, W 1965. Reine und Unreine im Alten Testament. *Kairos* 7:134-147.
- Köstenberger, A J 1998. *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kuhn, T. S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions. International Encyclopedia of Unified Science, vol 2, no 2*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kümmel, W G 1967. Die Eschatologie der Evangelien. Heilsgeschehen und Geschichte: Gesammelte Aufsätze 1933-1964. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 86, No. 1 (Mar. 1967). Marburg: N. G. Elwert. pp. 48–66, 60–66.
- 1973. *Introduction to the New Testament*. London: SCM Press.
- Kutsch E 1967. *Sein Leiden und Tod – unser Heil. Eine Exegese von Jesaja 52,13-53,12*, BST 52 (1967).
- Kysar, R [1976] 1993. *The Maverick Gospel* (rev ed). Louisville: Westminster John Knox Press.
- 1975. *The Fourth Evangelist and his Gospel*. Minneapolis. Augsburg Publishing House.
- 1984. *John's story of Jesus*. Philadelphia. Fortress Press.
- 1986. *John. Augsburg Commentary on the New Testament*, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.



- 2002. *Preaching John*. Minneapolis. Fortress Press.
- Landy, D 1977. *Culture, Disease and Healing*. New York: Macmillan.
- Laney, J C 1989. Abiding is believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6. *Bibliotheca Sacra* 146:55-66.
- 1992. *John*. Moody Gospel Commentary. Chicago: Moody.
- Langguth, G 1995. *In Search of Security: A Socio-Psychological Portrait of Today's Germany*. Germany: Praeger.
- Lategan, B C 1984. Current Issues in the Hermeneutic Debate. *Neotestamentica* 18, 1-17.
- 1992. 'Hermeneutics' in Freedman (ed). *The Anchor Bible Dictionary*, 149-154 (vol. 3). New York: Doubleday.
- Lenski, G & Lenski J 1987. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw-Hill.
- Liddell, H G & Scott 1992. *Abridged Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Liess, K 2005. Tod und Totenreich im Alten Testament, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Vierte Auflage. Mohr Siebeck. Pp 429-431.
- Lincoln, A T 2005. *The Gospel according to John. Black's New Testament Commentary*. London: Hendrickson Publishers.
- Lindars, B 1972. *The Gospel of John*. London: Marshall, Morgan & Scott.
- 1992. Rebuking the Spirit: A new analysis of the Lazarus Story of John 11. *NTS* 38:89-104.
- Lindars, B; Edwards R B; Court, J M. 2000. *The Johannine Literature*. . Glasgow: Sheffield Academic Press.
- Lipowski, Z 1969. "Psychosocial Aspects of Disease." *Annals of Internal Medicine* 71:1197-1206.
- Loader, W R G 1984. The central structure of Johanne Christology. *NTS* 30, 188-216.
- 1989. *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*. Frankfurt. JBL.



- 2002. *Jesus's Attitude towards the Law: A study of the Gospels*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Logan, M H & Hunt E E (eds) 1978. *Health and the Human condition: Perspectives on Medical Anthropology*. North Scituate, MA.:Duxbury.
- Lohse, E 1973. Jesus Worte über den Sabbat. *Die Einheit des Neues Testament* 62–72. Göttingen. *JSNT*.
- Louw, J P 1976. *Semantiek van Nuwe-Testamentiese Grieks*. Pretoria: University of Pretoria.
- Louw, J P & Nida E A 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, 2 vols. New York: United Bible Societies.
- Lozada, F 2000. *A literary reading of John 5: Text as construction*. New York: Peter Lang Publishing.
- Lozada, F & Thatcher, T (ed) 2006. *New Currents Through John. A Global Perspective*. Atlanta: SBL.
- Luz, U 1965. Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie. *ZNW* 56 (1965), 197-198.
- Macdonald, J 1964. *The Theology of the Samaritans*. London: SCM.
- MacSween, R N M en Whaley, K 1992. *Muir's Textbook of Pathology*. London: Arnold.
- Maier, G 1984. *Johannesevangelium 1. Teil. Bibelkommentar Band 6*. Stuttgart: Hänslers.
- Malina, B J 1982. The Social Sciences and Biblical Interpretation. *Interpretation* 36 (1982): 267-277.
- 1983. Why Interpret the Bible with the Social Sciences? *American Baptist Quarterly* 2, 119-133.
- 1986a. Religion in the World of Paul: A Preliminary Sketch. *BTB* 16 (1986): 92-101.
- 1986b. *Christian Origins and Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox.



- Malina, B J & Neyrey, J H 1991. Conflict in Luke-Acts: Labeling and Deviance Theory, in Neyrey, J H (ed), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody, MA: Hendrikson.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1992. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, B J 1993. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Rev. Ed. Louisville: Westminster John Knox.
- Malina, B J, Van der Watt, J G & Joubert, S J 1995. *Vensters wat die Woord laat oopgaan*. Halfway House: Orion uitgewers.
- Malina, B J 1996a. *The Social World of Jesus and the Gospels*. London: Routledge.
- Malina, B J & Joubert, S J 1996b. *A Time travel to the World of Jesus*. Halfway House: Orion.
- Malina, B J & Rohrbaugh, R L 1998. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- Manson, T W 1946. The life of Jesus: A Survey of the Available Material (5) The Fourth Gospel', *BJRL* 30:312-329.
- Marcus, J 2006. Crucifixion as Parodic Exaltation. *Journal of Biblical Literature*. (Vol. 125 2006): 73-87. Atlanta: SBL.
- Martin, R P & Davids, P H (eds.) 1997. *Dictionary of the Later New Testament & its Developments*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Martínez, F G & Tigchelaar, E J C 2000. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Vol. 1 (1Q1-4Q273). Leiden: Brill.
- Martínez, F G & Tigchelaar, E J C 2000a. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Vol. 2 (4Q247-11Q31). Leiden: Brill.
- Martyn, J L 1968. *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row.
- 2003. *History and Theology in the Fourth Gospel*. 3rd edition. Louisville, KY/London, UK: Westminster John Knox Press.



- McElroy, A & Townsend P K [1979] 1989. *Medical Anthropology in Ecological Perspective*. 2nd ed. Boulder: Westview.
- McGoldrick, M, Pierce, J K & Giordano, R (eds) 1982. *Ethnicity and Family Therapy*. New York: Guilford.
- McGrath, J F 1998. A rebellious son? Hugo Odeberg and the interpretation of John 5:18. *NTS* 44(3), 470-473.
- McVann, Mark 1988b. The Passion in Mark: Transformation Ritual, *BTB* 18:96-101.
- Meeks, W A 1972. The man from Heaven in Johannine sectarianism. *JBL* 91, 44-72.
- 1990. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- Meigs, A S 1978. A Papuan Perspective on Pollution. *MAN* 13:304-318.
- Mercer, C 1990. Apostellein and Pempein in John. *NTS* 36, 619-624.
- Merriam-Webster, I [c1993] 1996. *Merriam-Webster's collegiate dictionary*. (10th ed.). Springfield, Mass.: Merriam-Webster.
- Metzger, B M 1971. *A textual commentary on the Greek New Testament*. London: United Bible Societies.
- Meyer, F B 1970. *Gospel of John*. Fort Washington: Christian Literature Crusade.
- Middleton, T G 1986. The Christology of the Miraculous Signs in John 2-11 and John 21. Doktorsgraad Proefskrif. New Orleans Baptist Theological Seminary.
- Milgrom, J 1991. *Leviticus 1-16. The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Mlakuzhyil, G 1987. *The Christocentric literary structure of the Fourth Gospel*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico.
- Moerman, D E 1983. *Physiology and Symbols: The Anthropological Implications of the Placebo effect*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moloney, F J 1978. From Cana to Cana (John 2:1-4:45) and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith. *Studia Biblica* II, 185-213.
- 1998. *The Gospel of John*. Sacra Pagina. Harrington D J (ed.) The Liturgical Press.



- 1998a. *John*. Collegevill: The Liturgical Book.
- 2002. Review of S. Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ*. *JTS* 53.2:643-649.
- Moltmann, J 1985. *God in Creation*. London: SCM Press.
- 1992. *The Spirit of Life*. London: SCM Press.
- Moore, C A 1996. *Tobit*. The Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Moreton, M J 1968. Feast, Sign, and Discourse in John 5. *Studia Evangelica* 4 20913.
- Morgan, R & Barton, J 1988. *Biblical Interpretation*. Oxford: OUP.
- Morris, L 1975. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Michigan.
- 1978. Love in the Fourth Gospel, in Cook, J I (ed) in *Saved by hope*. Grand Rapids: Eerdmans.
- [1974] 1995. *The Gospel According to John*. Rev ed. Grand Rapids: Eerdmans.
- Moxnes, H 1991. Patron-Client Relations and the New Community, in Neyrey (eds), 241-268, *The Social World of Luke-Acts*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Murdock, G P 1980. *Theories of Illness: A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Murray, W E 2006. *Geographies of Globalization*. London; New York: Routledge.
- Neusner, J 1973. *The Idea of Purity in Ancient Judaism*. Leiden: Brill.
- Newman, B M & Nida, E A 1980. *A Handbook on the Gospel of John*. New York: UBS Handbook Series.
- Newman, B M 1993. *Concise Greek-English dictionary of the New Testament*. (107). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft; United Bible Societies.
- Newman, C C 1997. Jerusalem, Zion, Holy City, in Martin, R P & Davids, P H (eds), *Dictionary of the Later New Testament & its Developments*. Downer Grove, IL: Intervarsity Press.
- Neyrey, J H 1986. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*. *Semeia* 35, 91-128. London: Routledge.
- 1988a. Symbolism in Mark 7, *Forum* 4/3: 63-92



- 1988b. A Symbolic Approach to Mark 7, *Forum* 4/3: 63-91
- 1988c. Unclean, Common, Polluted and Taboo, *Forum* 4/4: 72-82
- 1988d. *The Resurrection Stories*. Wilmington, DL: Michael Glazier.
- Neyrey, J H, McElroy, A & Townsend P K 1989. *Medical Anthropology in Ecological Perspective*. 2nd ed. Westview (reprint of 1979). Minneapolis: Fortress.
- Neyrey, J H 1990. *Paul, In Other Words. A Cultural Reading of His Letters*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.
- 1991. *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, 361-87. Peabody, MA: Hendrikson.
- 1991a. The Symbolic Universe of Luke-Acts: They Turn the World Upside Down, 271-304, in *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson.
- 1994. *Biblical Theology Bulletin* 24 (1994):77-91.
- 1996. *Despising the shame of the cross: Honor and shame in the Johannine passion narrative* in Matthews, H & Benjamin, D C (eds), *Honor and shame in the world of the Bible. Semeia* 68, V, 1996, 113-137, 119-120.
- Nicholson, G C 1983. *Death and Departure. The Johannine Descent-Ascent Schemata*. Chicago, Calif : Scholars Press.
- Nicol, W 1972. *Semeia in the Fourth Gospel*. Leiden: Brill.
- Novakovic, L 2003. *Messiah, the Healer of the Sick*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ohnuki-Tierney, E 1981 *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: Symbolic Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Okure, T 1988. *The Johannine approach to mission*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Osborne, G A 1991. *The Hermeneutical Spiral*. Downers Grove: IVP.
- Painter, J 1986. John 9 and the interpretation of the Fourth Gospel. *Journal for the study of the New Testament* 28: 31-61.



- 1993. *The Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community*. Edinburgh: T&T Clark.
- Papajon, J, & Spiegel, J 1975. *Transactions in Families*. Jossey-Bass Behavioral Science Series. San Francisco: Jossey-Bass.
- Paschen, W 1970. *Rein und Unrein. Untersuchung zur Biblischen Wortgeschichte*. SANT 24.
- Peirce, C S 1958. The Laws of Nature and Hulme's Argument against Miracles. *Values in a Universe of Change*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Peterson, E H 2003. *The Message : The Bible in contemporary language (Jn 4:9)*. Colorado Springs: Nav Press.
- Pfifferling, J H 1981. A Culture Prescription for Medicocentrism, 197-222 in Eisenberg en Kleinman.
- Philo, o. A., & Yonge, C D [c1993] 1996. *The works of Philo: Complete and unabridged (641)*. Peabody, MA.: Hendrickson.
- Pilch, J J 1981. Biblical Leprosy and Body Symbolism. *BTB* 11: 108-113.
- 1981a. *Wellness: Your Invitaion to Full Life*. San Francisco, Calif.: Harper and Row.
- 1985. *Wellness Spirituality*. New York: Crossroad.
- 1988a. Understanding Biblical Healing: Selecting the Appropriate Model. *Biblical Theology Bulletin* (12):28-31.
- 1988b. Interpreting Scripture: The Social Science Method. *The Bible Today* 26: 13-19.
- 1990. Marian Devotion and Wellness Spirituality: Bridging Mediterranean and American Cultures. *Biblical Theology Bulletin* 20: 70-95.
- 1991. *Introducing the Cultural Context of the New Testament*. New York: Paulist Press.
- 1994. Illuminating the World of Jesus through Cultural Anthropology. *The Living Light* 31: 20-31.



- 1999. *The Cultural Dictionary of the Bible*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.
- 2000. *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pilch, J J en Malina B J (eds) 1998. *A Handbook of Biblical Social Values*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Pilisuk, M en Parks, S H 1986. *The Healing Web: Social Networks and Human Survival*. Hanover, N.H.: University of England Press.
- Porter, S E & Evans C A 1997. *New Testament Interpretation and Methods*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Porter, S E (ed) 2002. *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Boston: Brill.
- Rahner, J 1998. *Er aber sprach vom Tempel seines Leibes. Jesus von Nazart als Ort der Offenbahrung Gottes im vierten Evangelium*. Bodenheim: Philo.
- Reagan, C E 1979. *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Reinhartz, A 1992. *The Word in the World. The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*. SBL Monograph Series 45; Atlanta: Scholars Press.
- 2001. *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John*. New York: Continuum.
- Rensburger, D 1988. *Johannine faith and liberating community*. Philadelphia: Westminster.
- Ricoeur, P 1998. *Critique and Conviction*. Cambridge: Polity Press.
- Ridderbos, H N [1987] 1992. *The Gospel according to John: A theological commentary*, translated by J Vriend. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1997. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: Eerdmans.
- Robertson, A 1997. *Word Pictures in the New Testament*. Vol.V c1932, Vol.VI c1933 by Sunday School Board of the Southern Baptist Convention. (Jn 4:29). Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Robinson, J A T 1985. *The Priority of John*. Oak Parks: Meyer Stone Books.



- Robinson, R W [1981] 1999. *Corporate personality in ancient Israel*. Edinburgh: T&T Clark.
- Rohrbaugh, R. L. 1987. Social Location of Thought as a Heuristic Construct in New Testament Study. *JSNT* 30 (1987), 103-119.
- Romanucci-Ross, L, Moerman, D E & Tancredi, L R 1997. *The Anthropology of Medicine: From Culture to Method*. London: Bergin & Garvey.
- Rouse, W H D & Smith, M F 1974. *Lucretius: De Rerum Natura*. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press.
- Runia, D T 1986. *Philo of Alexandria and The Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Rusam, D 2005. Das "Lamm Gottes" (Joh 1,29.36) und die Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, 60-80. *Biblische Zeitschrift* 49 (2005), 60-80.
- Ryken, L, Wilhoit, J, Longman, T, Duriez, C, Penney, D, & Reid, D G (2000, c1998). *Dictionary of biblical imagery* (electronic ed.). Downers Grove, IL.: InterVarsity Press.
- Salier, W H 2004. *The Rhetorical Impact of the Semeia in the Gospel of John*. WUNT 2. Reihe 186. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Saunders, L & Hewes, G. 1969. 'Folk Medicine and Medical Practice.' Pp. 402-408 in *The Cross-Cultural Approach to Health Behavior*.
- Saunders, L 1954. *Cultural Differences and Medical Care: The Case of Spanish Speaking People of the Southwest*. New York: Sage.
- Schenke, L 1998. *Johannes Kommentar*. Düsseldorf: Patmos.
- Schnackenburg, R [1965] 1968. *The Gospel according to St John, vol. I: Introduction and commentary on chapters 1-4*, translated by C Hastings, F McDonagh, D Smith and R Foley. London: Burns & Oates.
- [1971] 1980. *The Gospel according to St John, vol. II: Commentary on chapters 5-12*, translated by C Hastings, F McDonagh, D Smith and R Foley. London: Burns & Oates.
- [1975] 1982. *The Gospel according to St. John, vol. III: Commentary on chapters 13-21*, translated by C Hastings, F McDonagh, D Smith and R Foley. London: Burns & Oates.



- 1971. *Das Johannesevangelium. HThK 4*. Freiburg: Herder.
- Schnelle, U 1998. *Das Evangelium Nach Johannes*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- 1998a. *The History and Theology of the New Testament Writings*. Minneapolis: Fortress.
- 2000. *Einführung in die Neutestamentliche Exegese*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholtissek, K 2000. *In ihm sein und bleiben: die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*. Freiburg: Herder.
- Schrage, 1972 "Tuflos" in Kittel & Friederich *et al*, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schreiter, R J 1998. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- 2004. The theology of Reconciliation and Peacemaking for Missio, in Howard Mellor & Timothy Yates (eds), 11-28, *Mission, Violence and Reconciliation*. Sheffield: Cliff College Publishing.
- Schweiser, E 1951. Die Heilung des Königlichen, Joh 4, 46–54. *Evangelische Theologie* 11 64–71; ook in *Neotestamentica*. 407–15.
- Segovia F F (ed) 1996. *What is John? Readers and readings of the Fourth Gospel*. Symposium Series; Atlanta: Scholars Press.
- Seybold, K & Müller, U B 1978. *Krankheit und Heilung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Seybold, K 1973. *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Seymour-Smith, C 1986. Medical Anthropology. *Dictionary of Anthropology*. Boston: G. K. Hall.
- Shelton, J A 1988. *As the Romans did. A source book in Roman social history*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, I (ed) 1902. *The Jewish Encyclopedia*. Vol 3. New York and London: Funk and Wagnalls.



- Skehan, P W & Di Lella, A A 1987. *The Wisdom of Ben Sira*. The Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Smalley, S S 1978. *John: Evangelist and Interpreter*. London: Paternoster Press.
- Smit, A 1995. *Nuut gedink oor leierskap in gemeentes*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Smit, D 1987. *Hoe Verstaan ons wat ons Lees?* Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Smith, D E 2003. *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Spicq, Ceslas O P 1993. *Theological Lexicon of the New Testament*. Vol 2. Translated by James D. Ernest. Peabody: Hendrikson Publishers.
- Spiegel, J 1982. *An Ecological Model of Ethnic Families*, in McGoldrick et al (eds), *Ethnicity and Family Therapy* 31-51. New York: Guilford.
- Stählin, 1976. ἀσθενής, ἀσθένεια, ἀσθενέω, ἀσθένημα in Kittel et al, *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Steward, E C en Bennet M J 1991. *American Cultural Patterns*. 2de ed. Yarmouth, Maine: Intercultural Press.
- Stibbe, M W G 1991. The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel. *Journal for the Study of the New Testament* 44:19-38.
- 1992. *John as storyteller. Narrative criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge.
- 1993. *John*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- 1994a. *John's Gospel*. London & New York: Routledge.
- 1994b. A tomb with a view: John 11:1-44 in narrative-critical perspective. *New Testament Studies* 40: 38-54.
- Stoebe, H J 1994. *Das Zweite Buch Samuelis*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Strack, H L & Billerbeck, P 1924-1961. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Teilband 1-6. Verlag C. H. Beck.
- Stuhlmacher 1975. *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutic*. Göttingen: Vandenhoeck.



- Suggit, J N 1993. *The sign of Life*. Studies in the fourth gospel and the liturgy of the church. Pietermaritzburg: Cluster.
- Swanson, J 1997. *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains : Greek (New Testament)* (electronic ed.) (G2615). Oak Harbor: Logos Research Systems.
- Talbert, C H & Pilch, J J 1991. *Learning through Suffering: The Educational Value of Suffering in the New Testament and in its Milieu*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Temple, S 1962. The Two Signs in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature*. 81: 169–74.
- Theissen, G 1983. *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Trans. McDonagh, F. Ed. Riches, J. Philadelphia: Fortress Press.
- Theobald, M 1992. *Gott, Logos und Pneuma. "Trinitarische" Rede von Gott im Johannesevangelium in Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, H.-J. Klauck (Hrsg.). Freiburg: Herder.
- Thiselton, A C 1980. *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*. Exeter: Paternoster.
- 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids. Zondervan.
- Thomas, J C 1995. Stop sinning lest something worst come upon you: The man at the pool in John 5. *Journal for the Study of New Testament* 59:3-20.
- Thompson, M M 1992. The Gospel of John, in Green, J B & McKnight, S (eds), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 369-383. Downers Grove: Inter Varsity Press
- 1997. Thinking about God: Wisdom and theology in John 6. *Critical Readings of John 6*. Culpepper, R A (ed). Leiden: Brill
- Thyen, H 2005. *Das Johannesevangelium*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tillich, P 1961. The Meaning of Health, in *Perspectives in Biology & Medicine*, vol 5, pp. 92-100.



- 1968. The Healing Power of the Spiritual Presence, in *Systematic Theology*, vol 3, pp. 293-300. London: Nisbet.
- Tolmie, D F 1995. *Jesus's farewell to the disciples. John 13:1-17:26 in narratological perspective*. Biblical Interpretation Series 12. Leiden: Brill.
- 1998. The characterization of God in the Fourth Gospel. *JSNT* 69, 57-75.
- Turner, B S 1980. The Body and Religion: Towards an Allians of Medical Sociology and Sociology of Religion, in *Annual Review of the Social Sciences of Religion* 4:247-284.
- Turner, E, Blodget, W, Kahona, S & Benwa, F 1992. *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, J H 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, G A 1976. Soteriology in the Gospel of John. *JETS* 19(4), 271-277.
- Turner, J H 1978. *The Structure of Sosiological Theory*. Homewood, ILL.: Dorsey Press.
- Unschuld, P U 1988. *Culture and Pharmaceutics: Some epistemological Observations on Pharmacological Systems in in Ancient Europe and Medieval China*, in Van der Geest, S & Whyte, S R, The anthropology of Pharmaceutics. *Annual Review of Anthropology* (25), 179-197. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Van Aarde, A G 1991. Narrative criticism applied to John 4:43-54, in Hartin, P J & Petzer, J H (eds), *Text and Interpretation: New approaches in the criticism of the New Testament*, 101-128. Leiden: Brill.
- 1993. *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story, and other essays*. Hervormde Teologiese Studies. Supplement 5, 1994.
- 1995. Kerk en Teologie op pad na die derde Millenium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51(1), 13-38.
- Van Belle, G, Van der Watt, J G & Maritz P (eds) 2005. *Theology and Christology in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press.



- Van Belle, G 2006. *Glorification through Incarnation and Humiliation in the Fourth Gospel*. Ongepubliseerde lesing gelewer by die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Van der Geest, S & Whyte S R, (eds) 1988. *The Context of Medicines in Developing Countries: Studies in Pharmaceutical Anthropology*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Van der Merwe, D G 1995. *Discipleship in the Fourth Gospel*. Ongepubliseerde DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van der Watt, J G 1985. A new look at John 5:25-29 in the light of the use of the term 'eternal life' in the Gospel according to John. *Neotestamentica* 19:71-86.
- 1986. *Ewige Lewe in die Evangelie volgens Johannes*. Ongepubliseerde Doktorsgraad proefskrif. Universiteit van Pretoria.
- 1989. The use of αἰώνιος in the concept ζωή αἰώνιος in John's Gospel. *Novum Testamentum XXXI* (3): 217-228.
- 1994. *Dit is Volbring!*. *Die Johannese Hantering en Interpretasie van die Kruisdood van Jesus in Teologiese Perspektief*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- 1995. The composition of the prologue of John's Gospel: The historical Jesus introducing divine grace. *Westminster Theological Journal* 57: 311-332.
- 2000a. *Die Teologie van die Johannesevangelie en Briewe*. Ongepubliseerde Lesing materiaal. Universiteit van Pretoria.
- 2000b. *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*. Leiden: Brill.
- 2001. *Exegesis: An approach*. Ongepubliseerde Lesing materiaal. Universiteit van Pretoria.
- 2005 (ed). *Salvation in the New Testament*. Leiden: Brill.
- Van der Watt, J G & Tolmie, F 2005. *Apokriewe Ou en Nuwe Testament: Verlore boeke uit die Bybelse tyd*. Vereeniging: CUM.
- Vandijk, T A 1985. *Handbook of Discourse Analysis*. 4 Vols. London: Academic Press.



- Van Tilborg, S 1993. *Imaginative love in John*. Leiden: Brill.
- 1996. *Reading John in Ephesus*. Leiden: Brill.
- Vellanickal, M 1977. *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings*. Rome: Biblical Institute Press.
- Von Rad, G 1964. *Eirene*. TDNT (1964), vol 2, pp. 402.
- Waldstein, M 1990. The mission of Jesus and the disciples in John. *Communio: International Catholic Review*. 17(3), 311-333.
- Weber, M 1924. *Agraverhältnisse im Altertum*. In *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weidman, H H 1982. Research Strategies, Structural Alterations and Clinically Applied Anthropology, 201-244 in N J Chrisman and T W Maretzki (eds), *Clinically Applied Anthropology: Apologists in Health Science Settings*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- 1988. A Transcultural Perspective on Health behavior, in David S, Gochman, (ed), *Health Behavior: Emerging Research Perspectives*, 261-280. New York: Plenum.
- Wellin, E 1978. Theoretical Orientation in Medical Anthropology: Change and Continuity over the past Half-Century, in Logan, M H & Hunt E E, (eds), *Health and the Human condition: Perspectives on Medical Anthropolg*, 23-51 North Scituate, MA.:Duxbury.
- Wengst, K 1981. *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*. Neukircher: Neukirchener Verlag.
- 1987. *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*. (Transl. John Bowden). London: SCM.
- 1992. *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus: Ein Versuch über das Johannesevangelium*. München: Kaiser Verlag.
- 2000. *Das Johannesevangelium*. 1. Teilband: Kapital 1-10. Kohlhammer: Stuttgart.
- 2001. *Das Johannesevangelium*. 2. Teilband: Kapital 11-21. Kohlhammer: Stuttgart.

- Westermann, C 1998. *The Gospel of Johh in the light of the New Testament*, (transl. by S S Schatsmann). Peabody. Hendrickson Publishers.
- Wieand, D J 1966. John 5:2 and the Pool of Bethesda. *NTS* 12: 392–404.
- Weissenrieder, A 2003. *Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wilckens, U 1998. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilkinson, John 1998. *The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary*. Eerdmans.
- Williams, D 1989. *Signs, wonders and the Kingdom of God*. Ann Arbor: Servant.
- Wink, W 1984. *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament. Vol 1: The Powers*. Philadelphia: Fortress Press.
- Witherington, B 1995. *John's Wisdom: A commentary on the Fourth Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Wittgenstein, L 1958. *Philosophical Investigations*. New York: MacMillan.
- 1984. *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1998. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell.
- Witkamp, L T 1985. The use of traditions in John 5:1-18. *Journal for the Study of New Testament* 25:19-31.
- Woodson, L. 1979. *A Handbook of Modern Rhetorical Terms*. Urbana, Ill.: National Council of Teachers of English.
- Worsley, P 1982. Non-Western Medical Systems. *Annual Review of Anthropology* 11:315-348.
- Young, A. 1982. The Anthropology of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology* 11:257-285.
- Zahn, T 1983. *Das Evangelium des Johannes*. Die Theologische Verlagsgemeinschaft (TVG). Wuppertal: R. Brockhaus.
- Zborowski, Mark 1952. Cultural Components in Responses to Pain. *Journal of Social Issues* 8:16-30.



--- 1969. *People in Pain*. San Francisco: Jossey-Bass.

Zola, I K 1966. Culture Symptoms: An Analysis of Patients' Presenting Complaints.

American Sociological Review 31:615-630.



LYS VAN FIGURE EN TABELLE

<i>Figuur 1: Verskillende Vertalings vir maansiekte</i>	6
<i>Figuur 2: “Sickness” as sambreelterm vir “Disease” en “Illness”</i>	16
<i>Figuur 3: Kategorieë van sosiale studies</i>	23
<i>Figuur 4: Kommunikasie model.....</i>	27
<i>Figuur 5: Sender, Boodskap, Ontvanger.....</i>	28
<i>Figuur 6: Culpepper se kommunikasie proses</i>	33
<i>Figuur 7: Genesingshandelinge as σημεῖα in diens van 20:30-31</i>	53
<i>Figuur 8: Geïdentifiseerde Genesingstekste.....</i>	56
<i>Figuur 9: Indeling van Johannes 4:43-54.....</i>	66
<i>Figuur 10: Sosiale dinamika.....</i>	81
<i>Figuur 11: Grafiese uiteensetting van die begrip Lewe in Johannes</i>	95
<i>Figuur 12: Vloei van lewe.....</i>	97
<i>Figuur 13: Indeling van Johannes 5:1-18.....</i>	115
<i>Figuur 14: Joodse Feeste en Tye</i>	118
<i>Figuur 15: Joodse konsentriese simboliese universum.....</i>	123
<i>Figuur 16: God bemagtig die Seun</i>	166
<i>Figuur 17: Gelowiges het oorbeweeg van uit die dood na die lewe</i>	168
<i>Figuur 18: Prosesmodel</i>	175
<i>Figuur 19: Vergelyking tussen Joh 5 en 8.....</i>	190
<i>Figuur 20: Genesingsproses</i>	257
<i>Figuur 21: Indeling van Johannes 11:1-44</i>	261
<i>Figuur 22: Siekte ter wille van God se Verheerliking</i>	269
<i>Figuur 23: Waar en by wie is God te vind?.....</i>	320
<i>Figuur 24: Patroonmatigheid van die tekens σημεῖα.....</i>	331
<i>Figuur 25: : Misinterpretasie en Verwerping</i>	373
<i>Figuur 26: Jesus se dood as kulminerende vernedering deur die menslike oë van ongelooft.....</i>	379
<i>Figuur 27: Die kruis as σκάνδαλον of as δόξα</i>	387

ADDENDUM 1

ANALISE VAN DIE OPBOU VAN DIE GENESINGSVERHALE

1.1. Analise van die opbou van Johannes 4:43-54⁹⁵³

Hiermee word daar gepoog om 'n analise van die basiese gedagtegang van die teksgedeelte te onderneem. Die sistematiese verloop van die gedagtes word bepaal aan die hand van die wyse waarop die frases met mekaar verband hou om so die basiese gedagtegang van die genesingsverhale te bepaal.

1.1.1.1. Verdeling van die teks in Dele

Kluster A Jesus op weg na Galilea

1. 46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον.

Kluster B Die versoek van die Regeringsamptenaar

2. καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένης ἐν Καφαρναούμ.
3. 47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπήλθεν πρὸς αὐτὸν
4. καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν,
5. ἧμελλον γὰρ ἀποθνήσκειν.

Kluster C Jesus genees die regeringsamptenaar se seun

6. Ἐπεὶ οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν,
 - i. Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.
7. 49 λέγει πρὸς αὐτόν ὁ βασιλικός,
 - i. Κύριε,
 - ii. κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.
8. 50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
 - i. Πορεύου,
 - ii. ὁ υἱός σου ζῆ. ←

Kluster D Die regeringsamptenaar en sy huis kom tot geloof

9. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ←
10. καὶ ἐπορεύετο.
11. 51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δούλοι αὐτοῦ ὑπήμνησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι
 - a. ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ. ←

⁹⁵³ Vgl. Hwang (2004:48-49) wat 'n deeglike narratief-kritiese studie van die perikoop onder oë gedoen het.

12. 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐτῶν ἐν ἧ κοιψότερον ἔσχεν.
 13. εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι
 a. Ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφήκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. -----
 14. 53 ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ ὅτι [ἐν] ἐκείνη τῇ ὥρᾳ ἐν ἧ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
 a. Ὁ υἱός σου ζῆ. ←-----
 15. καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη. ←-----

Kluster E Verwysing na die tweede wonderteken

16. 54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

3.2. Analise van die opbou van Johannes 4:43-54⁹⁵⁴

3.2.1. Bespreking⁹⁵⁵

Volgens die Analise van die opbou van die teksgedeelte kan die volgende dele geïdentifiseer word en soos volg gestruktureer word. (vgl. Hwang 2004:49-51):

<i>Kluster</i>	<i>Kolon</i>	<i>Tema</i>
A	1	Jesus op weg na Galilea
B	2-5	Die versoek van die regeringsamptenaar
C	6-8	Jesus genees die regeringsamptenaar se seun
D	9-15	Die regeringsamptenaar en sy huis kom tot geloof
E	16	Verwysing na die tweede wonder in Galilea

(Figuur 9: Indeling van Johannes 4:43-54)

Kluster A (Kolon 1): Die woord οὖν in kolon 1 merk die oorgang van die vorige na die nuwe gedeelte (Sien Newman en Nida 1980:134). Hierdie kolon handel oor Jesus se beweging in 'n noordelike rigting na Galilea. Die tema van die deel is dan: *Jesus op weg na Galilea*.

Kluster B (Kola 2-5): Hierdie gedeelte word van die vorige geskei vanweë die verandering van karakters op die toneel. Kolon 2 stel die regeringsamptenaar aan die woord, kolon 3 verwys na die temporele en ruimtelike *setting*, kolon 4 bevat die

⁹⁵⁴ Die struktuur analise kan onder die addendum gevind word.

⁹⁵⁵ Vgl. Hwang (2004:48-49) wat 'n deeglike narratief-kritiese studie van die perikoop onder oë gedoen het.



regeringsamptenaar se versoek (ἤρώτα) en kolon 5 verskaf die rede vir die versoek (γὰρ ἀποθνήσκειν). Die inter-relasionele semantiek van die teksgedeelte sien dus soos volg daarna uit: Kolon 2 lei die opeenvolgende kolon in met die bekendstelling van die regeringsamptenaar. Kolon 3 het 'n ondergeskikte kwalifiserende (toneelskikking en tyd) verhouding tot kolon 4, wat die resultaat is van kolon 5, wat 'n duidelike logiese patroon verteenwoordig. Die hoof fokus van die deel wentel rondom die versoek van die regeringsamptenaar en die realiteit van die krisis rondom die siekte en naderende dood van sy seun.

Kluster C (kola 6-8): Kolon 6 word van kolon 5 geskei aangesien 'n klemverskuiwing in kolon 6 voorkom. In kolon 6 word Jesus aan die woord gestel en reageer Hy op die regeringsamptenaar se versoek van kolon 4. In elk van die kola kom die hoofwerkwoord (λέγω) voor wat die wederkerige dialoog rondom die wonderwerk stimuleer. Daarom lui die tema: *Jesus genees die regeringsamptenaar se seun*.

Kluster D (kola 9-15): Hierdie gedeelte word van die vorige onderskei na aanleiding van verandering van die werkwoord se grammatikale tyd vanaf die vorige *praesense indikatief aktief* (λέγει) na die huidige *aoristus indikatief aktief* (ἐπίστευσεν) in 4:50. Verder verander die dialoog tussen Jesus en die regeringsamptenaar, na die dialoog tussen die regeringsamptenaar en sy diensknegte.

Intern kan die gedeelte in drie dele verdeel word: 10-12; 13-15; 16. In die eerste gedeelte (kolon 10-12), kom drie werkwoorde in die derde persoon enkelvoud voor (ἐπίστευσεν; ἐπορεύετο⁹⁵⁶; ὑπήντησαν⁹⁵⁷). Kolon 13-15 het verskillende eksplisiete strukturele merkers (οὖν en ὥρα) terwyl kolon 15 'n *inclusio* met kolon 9 vorm aangesien beide sentreer rondom die geloof (ἐπίστευσεν⁹⁵⁸) van die

⁹⁵⁶ Grammatikale tyd van ἐπορεύετο: Werkwoord: Imperfektum, Indikatief Medium, 3de Persoon Enkelvoud van πορεύομαι.

⁹⁵⁷ Grammatikale tyd van ὑπήντησαν: Werkwoord: Aersitos Indikatief Aktief 3de Persoon Enkelvoud van ὑπαντάω.

⁹⁵⁸ Grammatikale tyd van ἐπίστευσεν: Werkwoord: Aoristus, Indikatief Aktief, Derde persoon enkelvoud van πιστεύω.



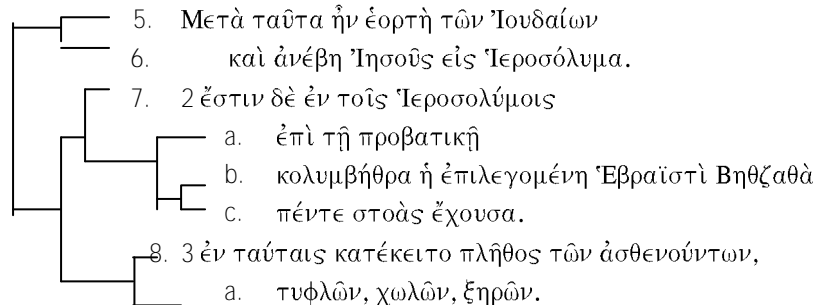
regeringsamptenaar (vgl. Hwang 2004:50). In kolon 9 tot 11 kom daar opeenvolgende aksies voor wat verband hou met die regeringamptenaar se geloof in die woorde van Jesus en die terugkeer na Kana op weg na sy seun. Kolon 12 bevat die regeringamptenaar se vraag, kolon 13 is die diensknegte se antwoord op die vraag en kolon 14 die resultaat van kolon 12 en 13. Die sentrale punt hier gaan oor die *tyd* waarop die genesing plaasgevind het (vgl. οὐν en ὥρα). Kolon 15 is die resultaat van die genesing en die herhaling van kolon 9 en dui op die progressiewe ontwikkeling van die regeringamptenaar se geloof wat uiteindelik resulteer in die feit dat sy hele huisgesin tot geloof gekom het (ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη). Die tema van hierdie gedeelte word dus saamgevat as: *Die regeringamptenaar en sy huis kom tot geloof.*

Kluster E (Kolon 16): Die woord δὲ onderskei hierdie gedeelte van die vorige. Hierdie kolon handel oor Jesus se beweging na Galilea en dui dus op die verandering van toneel. Die verwysing na die tweede wonderteken kom prominent na vore en daarom word hierdie Groep beskryf as: *Verwysing na die tweede wonder in Galilea.*

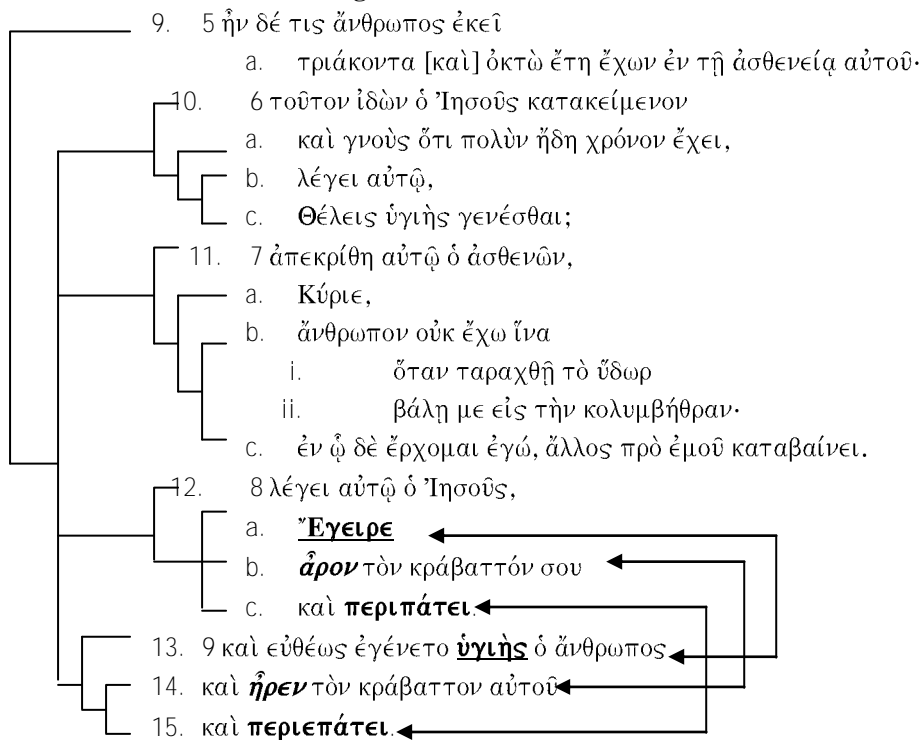
1.2. Analise van die opbou van Johannes 5:1-18

1. Verdeling van die teks in kola

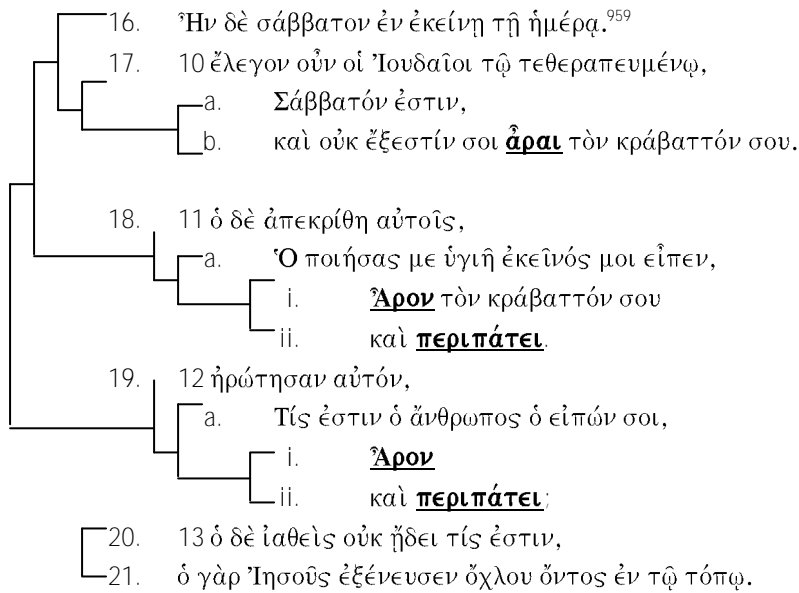
Kluster A: kolon 1-4 Jesus en die siekes



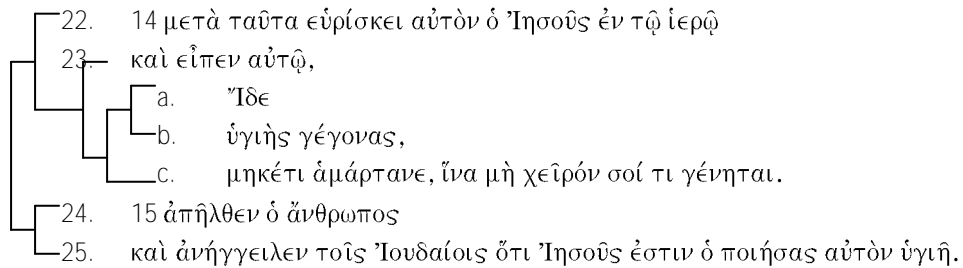
Kluster B: kolon 5-11 Jesus genees die lam man



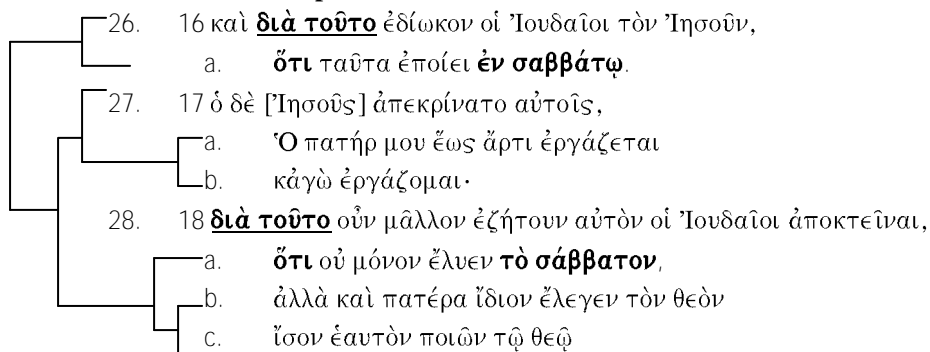
Kluster C: kolon 12-17 Die Jode ondervra die man



Kluster D: kolon 18-21 Jesus waarsku, man verraai



Kluster E: Die Joodse komplot om Jesus dood te maak



⁹⁵⁹ Hierdie invoeging is volgens Carson (1991:245) 'n goeie voorbeeld van Johannes se gebruik van ironie. Wat Johannes hier doen is om eers die genesingswonder te vertel en dan nadat die genesing plaasgevind het die ironiese konteks te skets wat skielik tot spanning lei (Köstenberger 2004:181). Vgl. die Sinoptiese weergawe van Jesus se genesings op 'n Sabbat (Kyk Mark 1:21-28; Matt 8:14-15; Matt 12:9-14; Luk 13:10-17; Luk 14:1-6).

4.1.2.1. Opsomming

Volgens die Analise van die opbou van die teks kan die volgende dele en frases geïdentifiseer word en soos volg gestruktureer word. (vgl. Hwang 2004:76):

<i>Kluster</i>	<i>Frase</i>	<i>Tema</i>
A (1)	1-4	Jesus en die siekes
B (2)	5-11	Jesus genees die lam man
C (1)	12-17	Die Jode ondervra die man
D (2)	18-21	Jesus waarsku, man verraai
E (3)	22-24	Die Joodse komplot om Jesus dood te maak

(Figuur 13: Indeling van Johannes 5:1-18)

Hierdie teksgedeelte (5:1-18) kan in twee dele verdeel word:

- Dele A-B (hoofstuk 5:1-9a)⁹⁶⁰
- Dele C-E (hoofstuk 5:9b-18)

Die eerste gedeelte (5:1-9a) handel oor die genesing self. Die verteller neem die leser van die algemene situasie van die siekes en fokus dan die lens op die man wat al 38 jaar lank siek is. Die tweede gedeelte (5:9b-18) lei 'n konflik narratief in waarmee die verteller die vyandige gesindheid van die Jode teenoor Jesus openbaar in sake die Sabbats-oortreding. In hierdie gedeelte ontwikkel die intrige rondom die komplot van die Jode om Jesus dood te maak.⁹⁶¹ Hoofstuk 5:19-47 handel oor Jesus se respons op die opposisie van die Jode.⁹⁶² Hoofstuk 5:19-30 handel oor Jesus as Lewe-gewer en Een wat oordeel en is nou verbind aan 5:17.⁹⁶³ Die diskoers wat volg in 5:19-30 is baie belangrik ten opsigte van die konstruksie van die ganse Evangelie. Jesus verklaar in

⁹⁶⁰ Sien Beasley-Murray (1987:71); Witherington (1995:134) en Ridderbos (1992:184) vir besprekings aangaande die struktureering van die perikoop.

⁹⁶¹ Carson (1991:247)

⁹⁶² Sien Carson (1991:246). Hy plaas egter 5:16-47 in 'n eenheid.

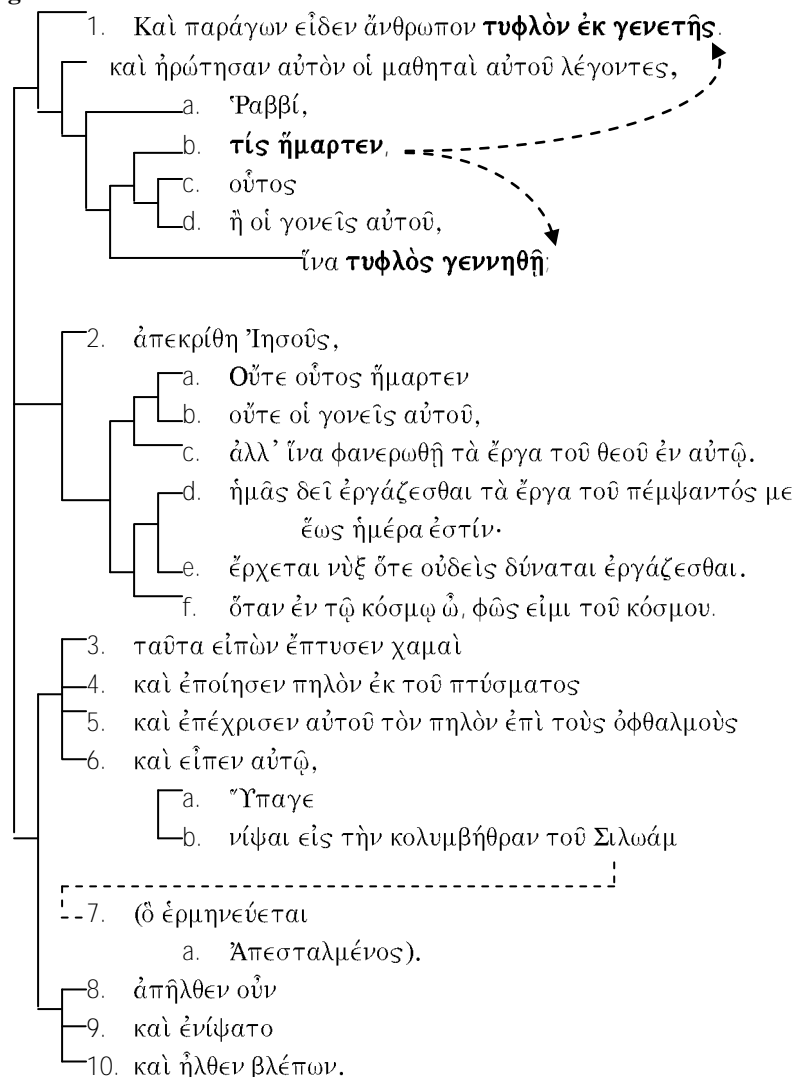
⁹⁶³ Beasley-Murray (1987:72).

5:19 dat hy niks doen wat die Vader nie vir hom gewys het nie.⁹⁶⁴ Soos die Vader die lewe in Hom het so het die Seun ook die lewe in Hom (5:21; 26). Die betrokke genesingsverhaal (5:1-18) moet struktureel gesproke saam met 5:19-30 geles word. In hierdie gedeelte vind ons 'n diskoers waar Jesus aan die woord is en sentreer rondom lewe en oordeel (vgl. 5:21; 24, 25; 26; 27; 28-29).⁹⁶⁵ Juis om hierdie rede moet hierdie gedeelte dan ook geëksegetiseer word, aangesien dit nou saamhang met die betekenis van die genesingshandeling in Johannes.

1.3 Analise van die opbou van Johannes 9:1-41

1.3.1 Verdeling van die teks in kola

Kluster A: Jesus genees die blinde man

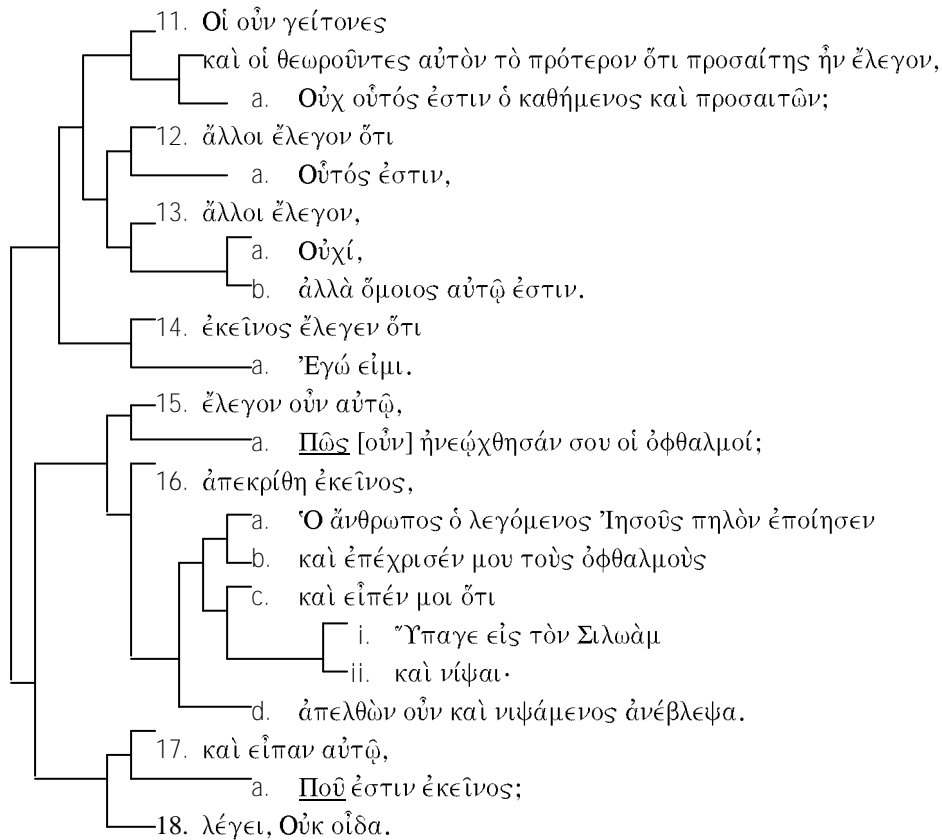


⁹⁶⁴ Ridderbos (1997:191)

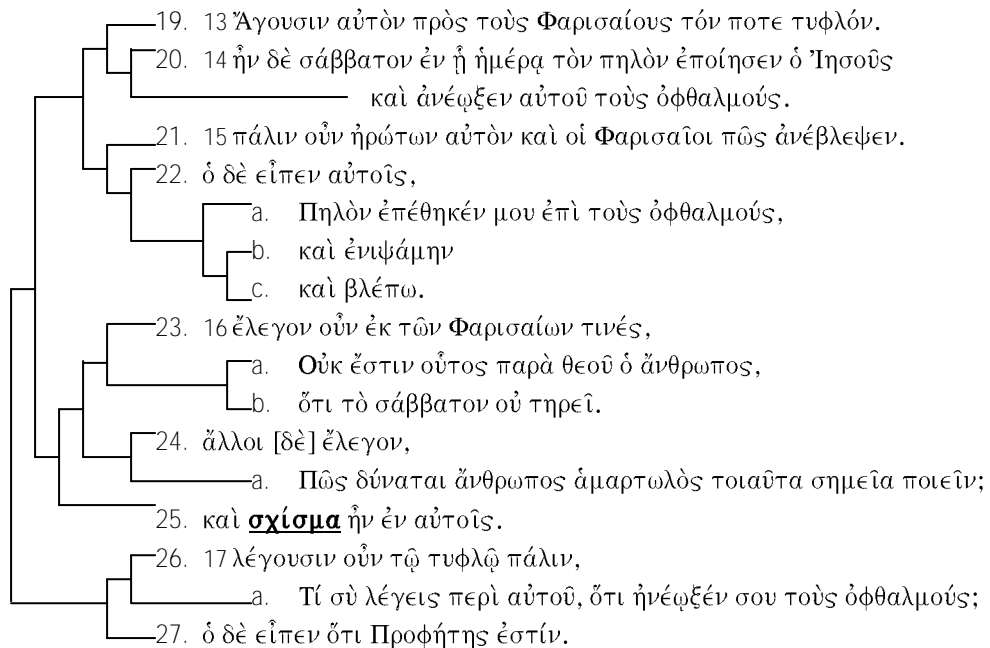
⁹⁶⁵ Vgl. Moloney (1998:176).



Kluster B: Die ondervraging van die blinde man deur sy bure

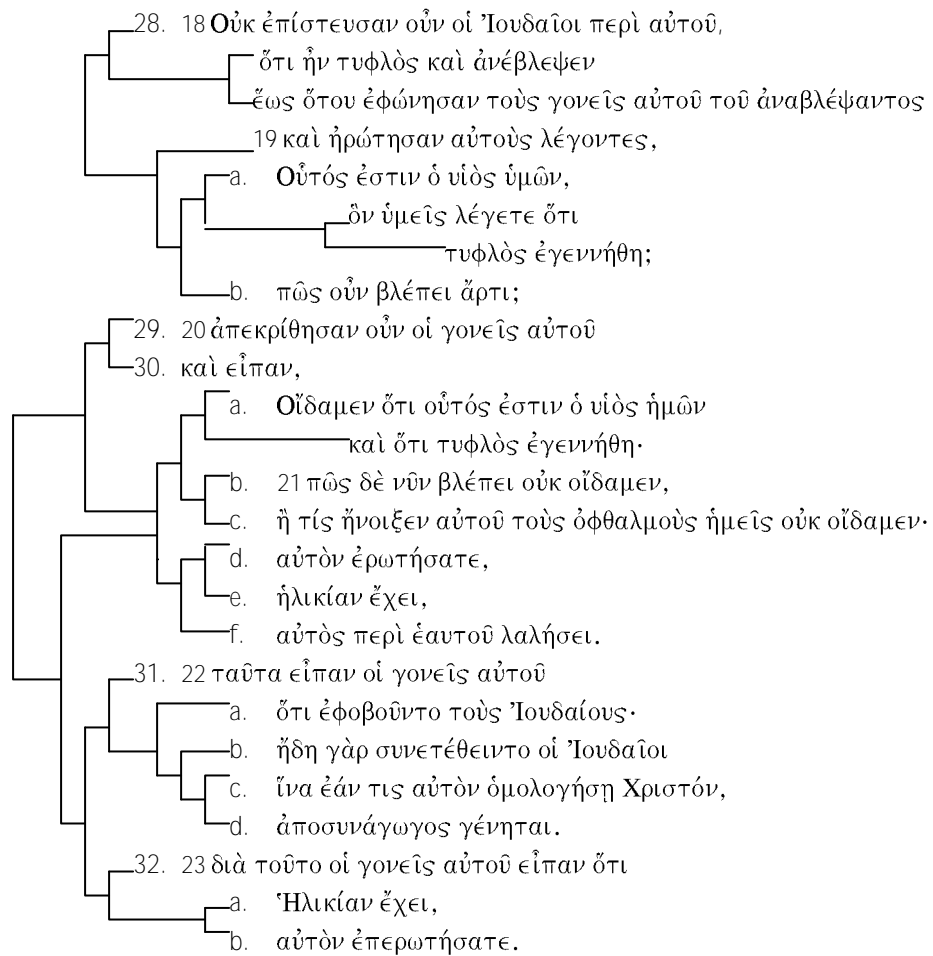


Kluster C: Die ondervraging van die blinde man deur die Fariseërs





Kluster D: Die ondervraging van die ouers van die blinde man

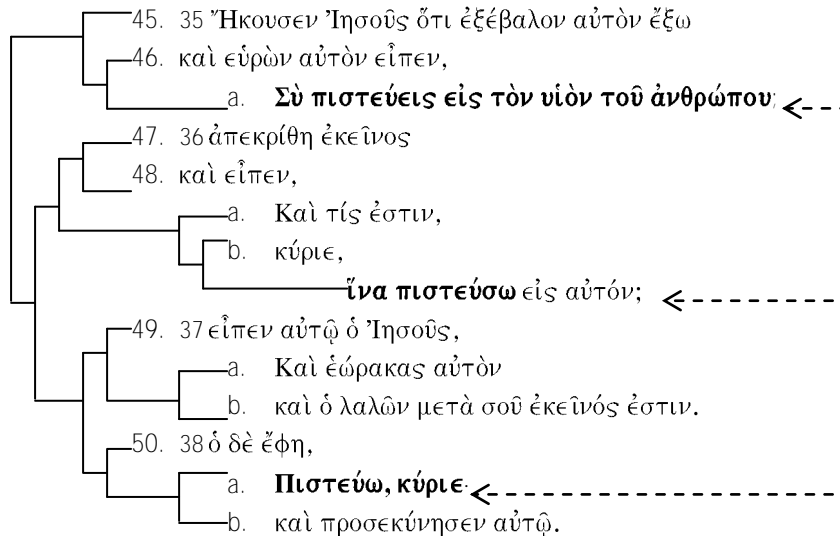




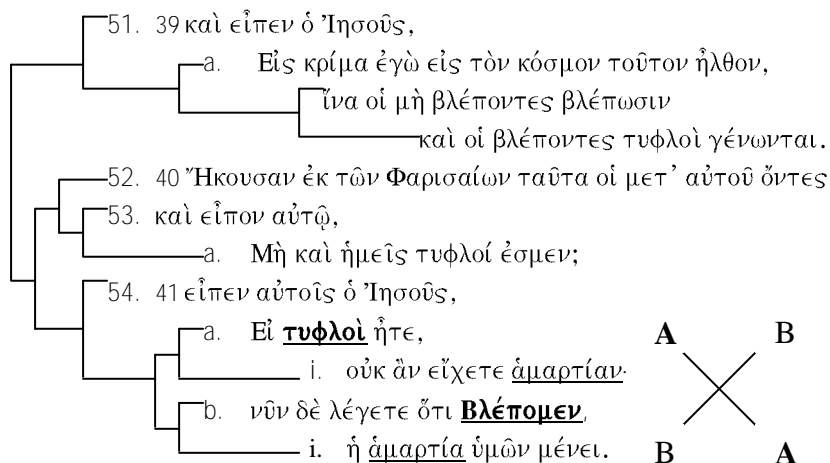
Kluster E: Verdere ondervraging deur die Fariseërs

33. 24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς
34. καὶ εἶπαν αὐτῷ,
- a. Δὸς δόξαν τῷ θεῷ.
 - b. ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν.
35. 25 ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος,
- a. Εἰ ἁμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα.
 - b. ἔν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω.
36. 26 εἶπον οὖν αὐτῷ,
- a. Τί ἐποίησέν σοι;
 - b. πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς;
37. 27 ἀπεκρίθη αὐτοῖς,
- a. Εἶπον ὑμῖν ἤδη
 - b. καὶ οὐκ ἠκούσατε.
 - c. τί πάλιν θέλετε ἀκούειν;
 - d. μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;
38. 28 καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν
39. καὶ εἶπον,
- a. Σὺ **μαθητῆς** εἶ ἐκείνου, ←
 - b. ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμέν **μαθηταί**. ←
 - c. 29 ἡμεῖς **οἶδαμεν** ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεὸς ←
 - d. τοῦτον δὲ οὐκ **οἶδαμεν** πόθεν ἐστίν. ←
40. 30 ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος
41. καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
- a. Ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστίν,
ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν ἐστίν,
καὶ ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς.
 - b. 31 οἶδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ←
 - c. ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ
καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει.
 - d. 32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη
ὅτι ἠνέφξεν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου.
 - e. 33 εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. ←
42. 34 ἀπεκρίθησαν
43. καὶ εἶπαν αὐτῷ,
- a. Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος
 - b. καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς;
44. καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

Kluster F: Die dialoog tussen Jesus en die blinde man: Jesus lei die man tot geloof en belydenis



Kluster G: Afloop: Jesus verklaar die doel van Sy sending: Om die blindes te laat sien



5.1.1.1. Opsomming van die Analise van die opbou van die teksgedeelte

Hierdie perikoop bestaan uit sewe tonele:⁹⁶⁶

4. Die genesingswonder word in Kluster A (vv. 1-7) beskryf;
5. Daarna vind vier ondervragingstonele plaas: Kluster B-E (vv.8-34):
 - a. Ondervraging deur die bure (vv. 8-12)
 - b. Ondervraging deur die Fariseërs (vv. 13-17)
 - c. Ondervraging van die ouers deur die Fariseërs (vv. 18-23)

⁹⁶⁶ Sien Beasley-Murray (1987:152); Witherington (1995:134); Malina en Rohrbaugh (1998:169).



- d. Verdere ondervraging van die man deur die Fariseërs (vv. 24-34)
6. Gevolg deur *twee gesprekke* (Kluster F-G [vv. 35-41]),
 - a. Tussen Jesus en die blinde man (vv. 35-38)
 - b. En tussen Jesus en die Jode (vv. 39-41).

Kysar (1986:148) wys tereg daarop dat die betrokke teksgedeelte 'n goed ontwikkelde drama⁹⁶⁷ is wat uit sewe tonele bestaan waarin die outeur 'n genesingsverhaal vertel en op meesterlike wyse die simboliese betekenis daarvan in die drama vervleg.

5.1.2. Opsomming van die Literêre Setting

- Die verteller skets reeds aan die begin die “*spatial setting*” (Siloam) en die “*occasional setting*” (Sabbat).⁹⁶⁸
- Dit is onwaarskynlik dat dit direk na Jesus se vertrek uit die tempel in 8:59 afspeel (Beasley-Murray 1987:153).
- Die “*historiese setting*” waarin die gebeure plaasvind is in die tydperk kort na die Tabernakel fees.⁹⁶⁹
- Die “*contemporary setting*” van die toneel word deur 9:22 geskets waar die Jode ooreengekom het om diegene wat Jesus as die Messias bely uit die sinagoge te ban.

⁹⁶⁷ J.L. Martyn hanteer hierdie hoofstuk as 'n drama wat minstens uit twee aktiewe karakters bestaan. Sien Beasley-Murray (1987:153); Wengst (2000:350-351).

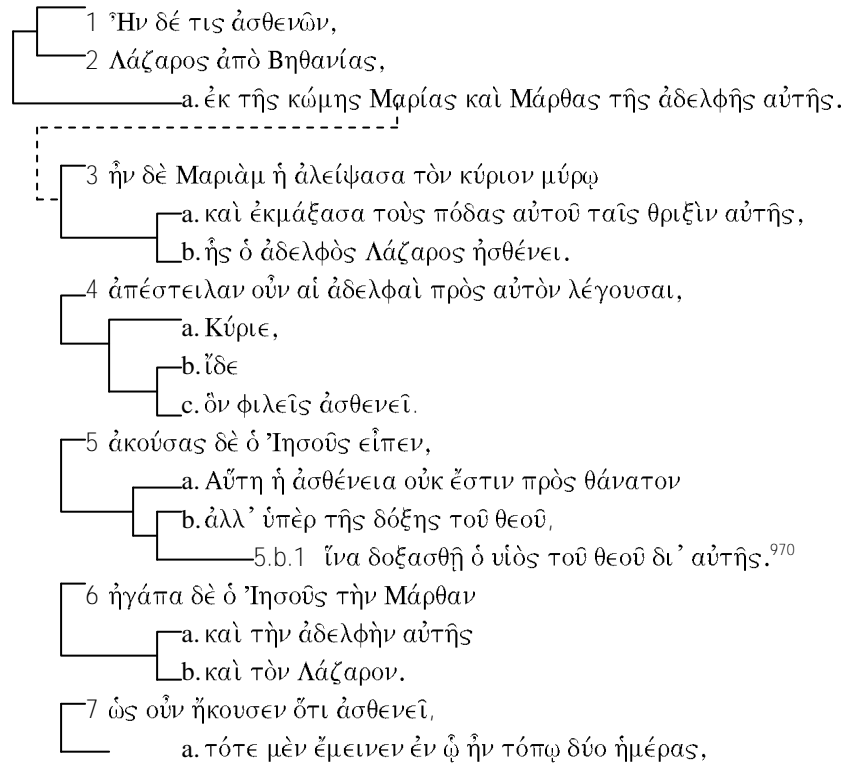
⁹⁶⁸ Sien Beasley-Murray (1987:153-154).

⁹⁶⁹ Carson (1991:359): “Thematically, this chapter is tied to the Feast of Tabernacles (ch. 8) through the explicit reference to Jesus as the light of the world (9:5; cf. 8:12). Vgl. Kysar (1986:148).



1.4 Analise van die opbou van Johannes 11:1-44

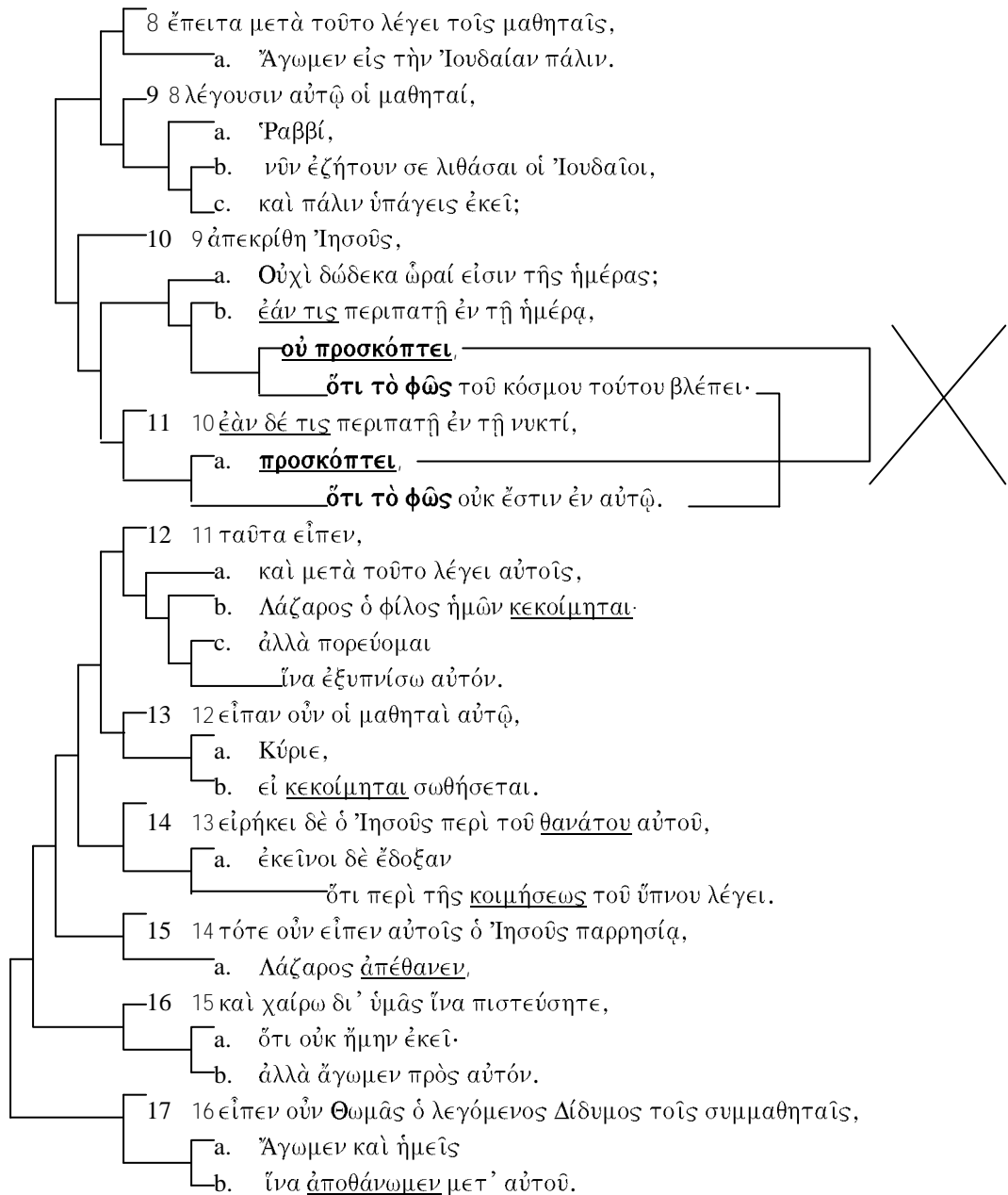
Kluster A Nuus oor Lasarus se siekte (11:1-6)



⁹⁷⁰ Sien die parallel met 9:3 waar die krisis situasie of siekte toestand met die doξavan God verbind word (Kyk Köstenberger 2004:327).

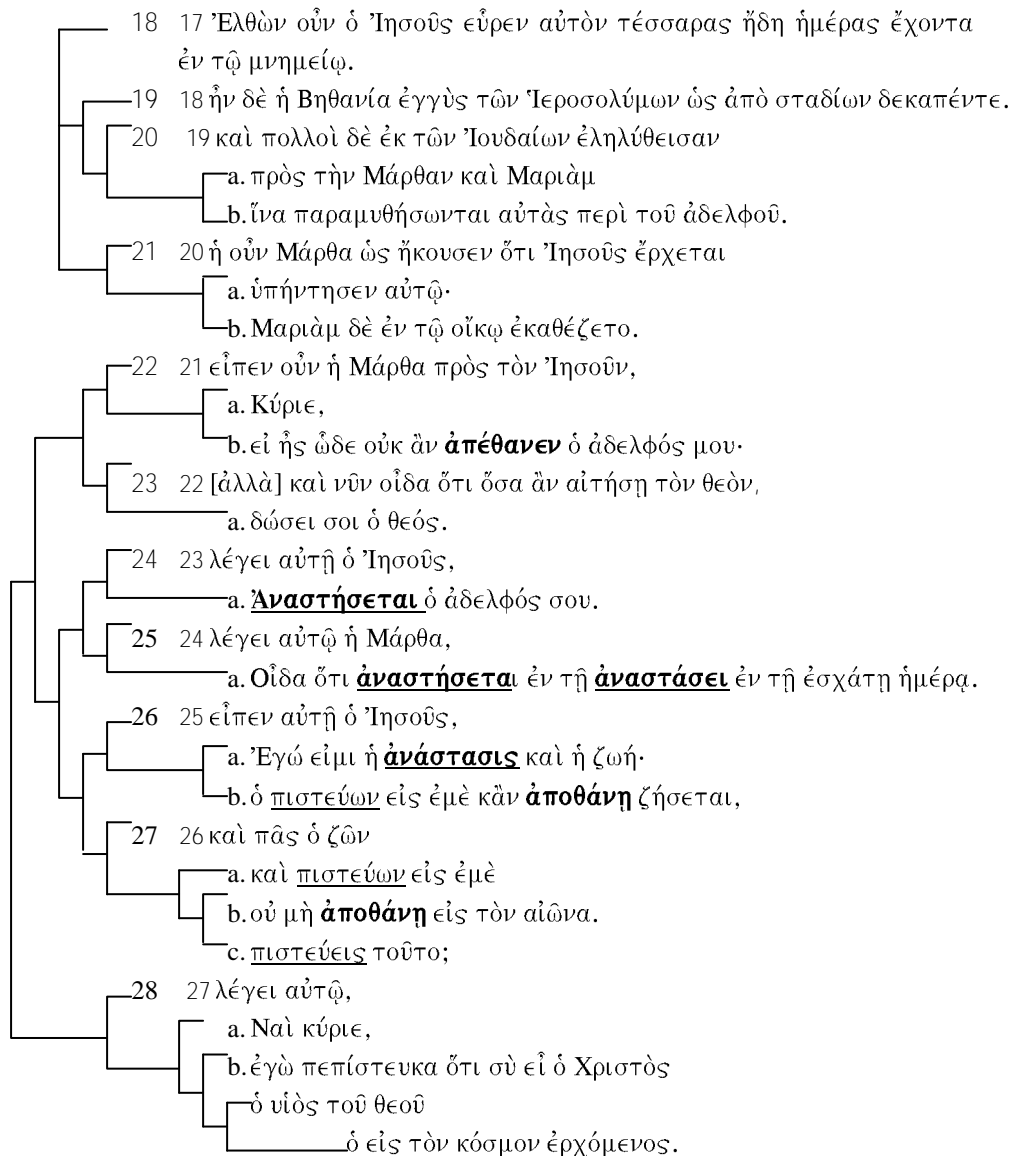


Kluster B Die gesprek tussen Jesus en die Dissipels (11:7-16)



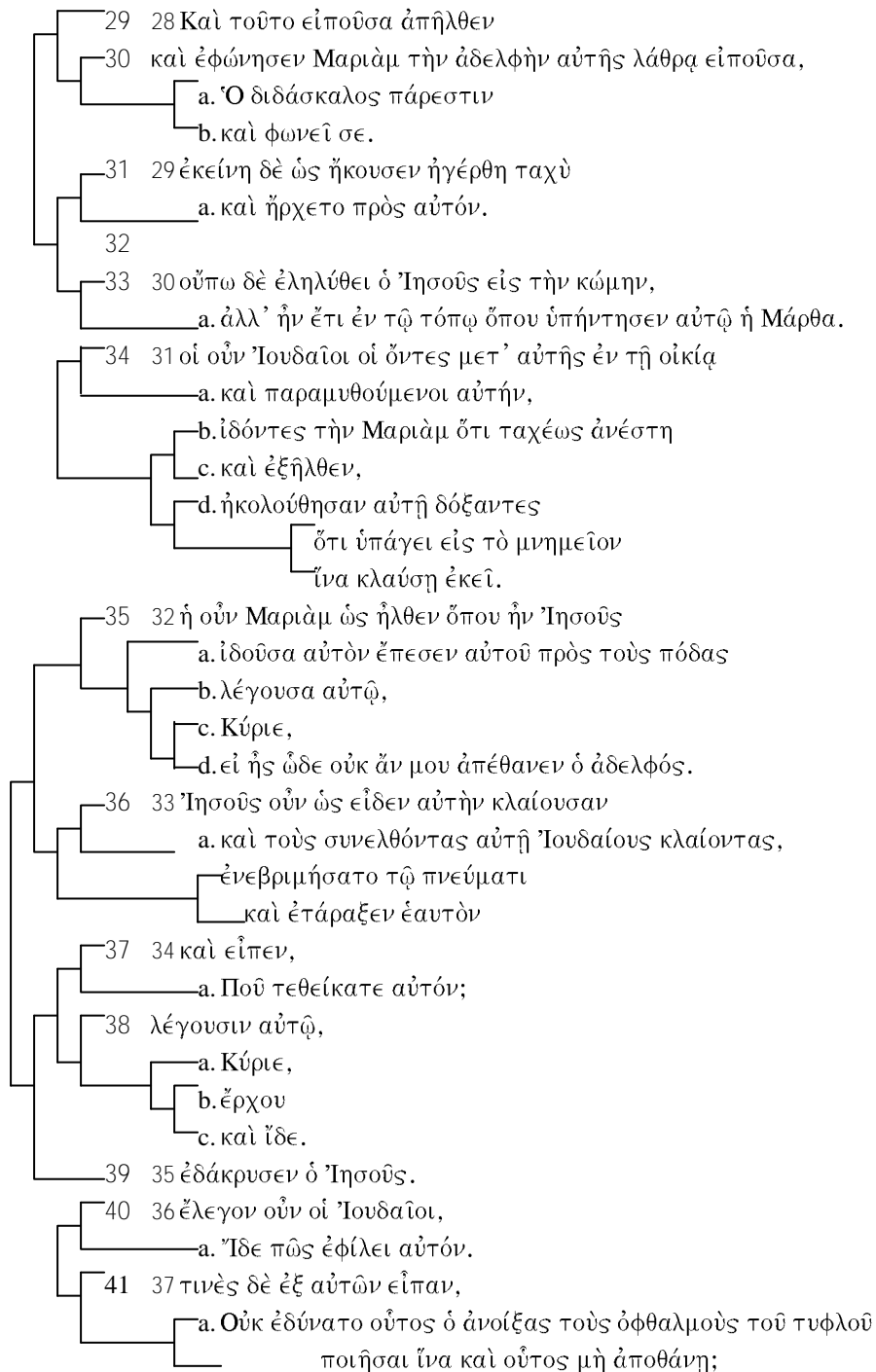
Kluster C
27)

Die Gesprek tussen Jesus en Marta – Jesus is die opstanding en die lewe (11:17-



Kluster D

Die Gesprek tussen Jesus en Maria (11:28-37)





Kluster E Die Opwekking van Lasarus (11:38-44)



6.4.2.1. Opsomming

Volgens die Analise van die opbou van die teks sien die verhouding tussen die verskillende Groepe soos volg daarna uit:

Kluster	Kolon	Tema
A	1-7 (vv. 1-6)	Nuus aangaande Lasarus se siekte
B	8-17 (vv. 7-16)	Die Gesprek tussen Jesus en die dissipels
C	18-27 (vv 17-27)	Gesprek tussen Jesus en Marta
D	28-42 (vv. 28-37)	Gesprek tussen Jesus en Maria



E	43-55 (vv. 38-44)	Die Opwekking van Lasarus
---	-------------------	---------------------------

(Figuur 20: Indeling van Johannes 11:1-44)

Dit is duidelik dat die perikoop uit vyf gestruktureerde tonele bestaan. In Kluster A (kolon 1-7) word die inleiding geskets wat kort daarna gevolg word met drie gesprekke (Dele B-D; kolon 8-17; 18-27; 28-42) tussen Jesus en die ander karakters in die narratief (die dissipels, Marta en Maria). Die betrokke wonderwerk figureer eers in die laaste Deel (Kluster E; kolon 43-55). Die unieke aard van die narratief se komposisie toon aan dat die skrywer sy teologiese boodskap met behulp van die gesprekke ontwikkel het en tot kulminering gebring het met die verrigting van die wonderwerk (Kyk Contra Bultmann 1971:409).⁹⁷¹

⁹⁷¹ Bultmann (1971:409) beskou die Lasarus verhaal nie as 'n kulminerende genesingshandeling nie. Sien egter ook vir Salier (2004:129) en andere wat oortuigend argumenteer dat die Lasarus verhaal inderdaad as 'n kulminerende genesingshandeling besou kan word, ten minste binne die openbare bedizening van Jesus aan die wêreld wat in die eerste 12 hoofstukke afspeel (Kyk Beasley-Murray 1987).



ADDENDUM 2

DIE GENESINGSHANDELINGE AS RESTOURATIEWE HERMENEUTIEK VAN REPRESENTASIE⁹⁷²

1. INLEIDING

In hierdie gedeelte van die proefskrif gaan daar gepoog word om te bewys dat die genesingshandelinge van Jesus binne die raamwerk van 'n restouratiewe hermeneutiek van representasie verstaan kan word. In die proses word gepoog om: 1) Die dinamiek van die genesingshandelinge van Jesus in kulturele konteks duideliker te belig 2) Basiese *heuristiese kategorieë* ten opsigte van die genesingshandelinge in die antieke Joods-Meditereense kulturele konteks te ontwikkel en uit te bou; 3) Hierdie heuristiese kategorieë sal uiteindelik 'n rol speel in die argumentasie rondom die opstanding as kulminerende genesingshandeling in Johannes.

1.1. Op voetspoor van Brueggemann: Oriëntasie, Disoriëntasie en Reoriëntasie

Brueggemann⁹⁷³, in sy studie van die Psalms, speel in op Ricoeur⁹⁷⁴ se hermeneutiek van suspisie (*dislocation*) en representasie of herverbeelding (*relocation*) en wend dit as heuristiese⁹⁷⁵ kategorieë aan om die funksionering van die Psalms in die geloofslewe van Israel te beskryf (Brueggemann 1995:xii). In daardie konteks maak Brueggemann (1995) gebruik van die kategorieë *oriëntasie*, *disoriëntasie* en *reoriëntasie* om die verskillende lewensfases van Israel (en menswees in die

⁹⁷²In die opskrif word die uitdrukking van Brueggemann (1995:22) “restorative hermeneutic of representation” gevolg. Dit moet reeds aan die begin van die argument duidelik gestel word op watter dimensionele vlak die kategorieë van oriëntasie, disoriëntasie en heroriëntasie van toepassing is. Was die dissipels werklik gedisoriënteerd oor Jesus se dood? Jesus het immers self op verskeie kere verduidelik dat Hy teruggaan na sy Vader. Het die dissipels dit verstaan of nie? Indien die dissipels dit verstaan het, was die dood dan werklik 'n disoriëntasie? Is daar in die teks self tekens van die dissipels se misverstand en tekort aan insig aangaande die dood en opstanding, of nie?

⁹⁷³ Brueggemann, W 1995. *The Psalms and the Life of Faith*. Fortress Press. Minneapolis.

⁹⁷⁴ Ricoeur word geken deur sy hermeneutiek van suspisie, dialektiek van *displacement* en *recapture* en die uitstel van betekenis.

⁹⁷⁵ Brueggemann is versigtig om hierdie die kategorieë wat hy ontwikkel het meganies soos 'n stensel op die Psalms toe te pas en af te druk. Hy merk in die verband op: “It is not my intent that the schema I offer is normative, nor that things actually moved this way in any actual, historical events. Rather, it is an attempt to exploit the heuristic value of Ricoeur’s “interpretation theory” to suggest the dynamic interrelatedness of various psalms and actual human experience” (1995:7).



algemeen) te beskryf.⁹⁷⁶ Brueggemann (1995:xiii) argumenteer oortuigend dat die betrokke kategorieë nie beperk was tot die Psalms nie, maar 'n wesenlike deel van Israel se geloofslewe was en as sulks fundamenteel tot menslike bestaan in die algemeen hoort. Die inhoud van Brueggemann se heuristiese kategorieë behels kortliks die volgende:

*Die *oriëntasie* fase verteenwoordig in breë terme daardie lewensgevoel wat gekenmerk word deur interne koherensie eie aan 'n ordelike en voorspelbare lewenssituasie wat weer gekenmerk word deur: veiligheid, onkritiese voorspoed, groei, die afwesigheid van chaos en vernietiging, algemene geborgenheid, en 'n positiewe lewensuitkyk (Brueggemann 1995:8-10). In 'n breë kategorieë sin van die woord kan die oriëntasie fase vergelyk word met 'n tyd waar redelike ekwilibrium in die lewe bereik is, die *status quo* optimaal funksioneer, algemene *well-being* beleef word.

*Die *disoriëntasie* fase verteenwoordig daardie lewensgevoel wat volg op 'n *krisis situasie*. Brueggemann (1995:5) verduidelik: “They deal with those whose lives, for whatever reason, have disintegrated.” Tydens die disoriëntasie fase is die mens kwesbaar weens die ervaring van seer en onsekerheid, en is hy of sy sensitief vir die gebrokenheid van die lewe. Volgens Brueggemann (1995:7) verteenwoordig die disoriëntasie fase 'n gevoel van verlies en regressie, “when they are most vulnerable in hurt, most ecstatic in naive joy, most sensitized to life, driven to extremities of life and faith, when all the ‘covers’ of modern rationality or ancient convention have disappeared or become dysfunctional.” Die *disoriëntasie* fase verteenwoordig daardie onseker tye van die lewe waarin krisis, chaos, teenspoed, gebrokenheid en die verlies van orde, voorspelbaarheid en lewensmoontlikhede aan die orde van die dag is. In sulke tye raak woorde te min en laat taal jou in die steek.⁹⁷⁷

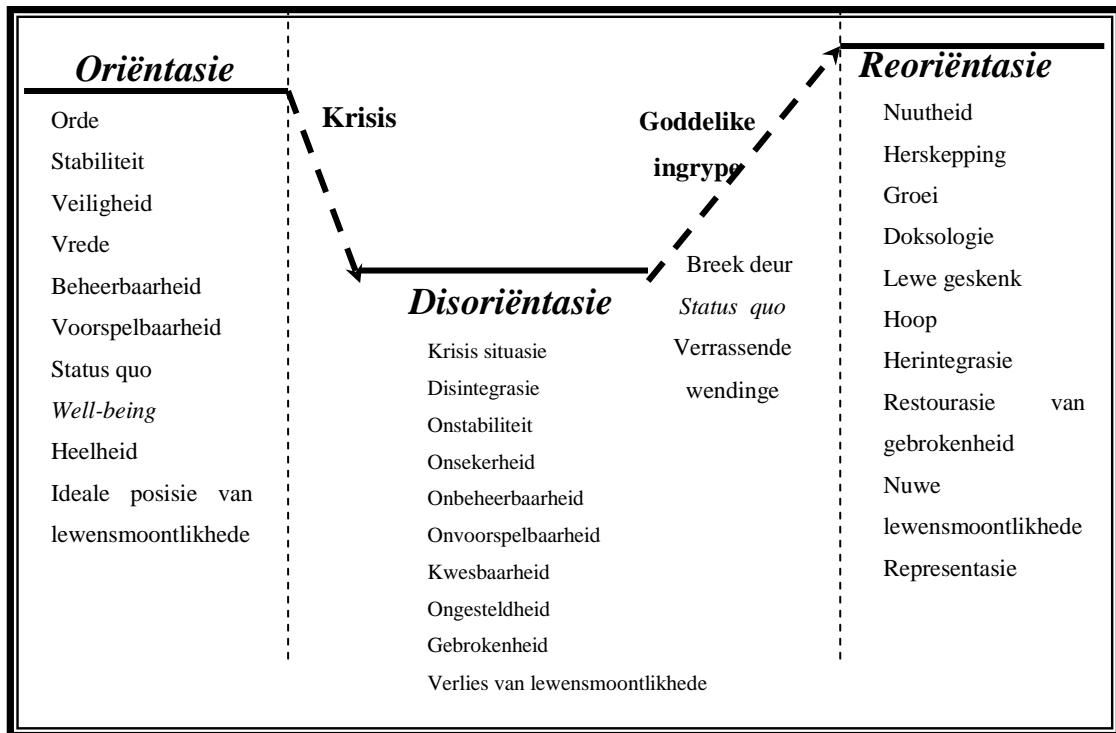
⁹⁷⁶Brueggemann argumenteer oortuigend dat laasgenoemde kategorieë nie beperk was tot die Psalms nie, maar 'n wesenlike deel van Israel se geloofslewe was en fundamenteel tot menslike bestaan in die algemeen hoort (1995:xiii). Brueggemann (1995:xiii) merk op: “The powerful significance of language and its capacity to provide symbolization systems, to evoke interpretive worlds, are also features of Ricoeur’s thought that are drawn into the interpretation of the Psalms in this context.”

⁹⁷⁷ Sien Crossan oor die beperking van taal en die vorming van nuwe taal: Crossan, D. 1975. *The Dark Interval*. Niles, Ill.: Argus. Sien ook in hierdie verband vir Funk, R 1966. *Language, Hermeneutic and the Word of God*.



*Die *reoriëntasie* fase verteenwoordig op sy beurt weer daardie lewensgevoel wat gekenmerk word deur reïntegrasie, nuwe oriëntasie en prosesmatige representasie vanuit gebrokenheid na heelheid. Brueggemann (1995:5,9) merk op dat Ricoeur dit beskryf as 'n representasie van realiteit wat op 'n unieke wyse onverwags van buite in die situasie na vore kom as 'n wonderwerk, geskenk, of intervensie uit die hand van God. Volgens Brueggemann getuig hierdie lewensgevoel van “the impossible wonders of God’s activity that overturn conventional ways of thinking and acting” (1995:xiii), met ander woorde, daardie konvensionele definisies van realiteit en taal wat nie die kapasiteit het om te beskryf “what God will yet do in Israel” (1995:xvii) nie. In hierdie lewensgevoel word daar besef dat God inderdaad die gans Andere, die Almagtige, Skepper-God is. Hierdie fase word gekenmerk deur daardie tye waar die lewe by wyse van spreke in gebrokenheid gedisintegreer het, maar nou op 'n wonderbaarlike wyse deur Goddelike ingrype gerestoureer is tot heelheid. Die individu of groep beleef dan in die nuutheid van die nuwe situasie van uitkoms 'n reoriëntasie of representasie wat dikwels gekenmerk word deur die realisering van nuwe hoop en nuwe lewensmoontlikhede. In die matriks van die reoriëntasie fase word die nuutheid en die uitkoms binne die (mitiese) kategorieë van herskepping ingebed: “The world has ended but begun again. And there is no word for that beyond doxology.”⁹⁷⁸ (Brueggemann 1995:23). Grafies kan Brueggemann se heuristiese kategorieë min of meer soos volg voorgestel word:

⁹⁷⁸ Hierdie uitdrukking van Brueggemann is in lyn met die teologie van Johannes. Johannes beskou die wondertekens en veral die genesings as tekens in diens van God se *doksa*. So word die opstanding in Johannes ook binne die dampkring van doksa geposisioneer. Die kuis is vir Johannes nie 'n σκάνδαλον nie, maar is vir hom 'n teken van δόξα.



Figuur: grafiese voorstelling van oriëntasie, disoriëntasie en reoriëntasie op voetspoor van Burger (1994)

1. Die verband tussen Brueggemann (1995) se Oriëntasie, Disoriëntasie en Reoriëntasie en Arbuckle (1991) se Societas, Communitas en nuwe Societas

In die aanbieding van die bogenoemde grafiek word die basiese skema van Burger (1994:22-38; 1995:29-30) aangewend in 'n konteks waar hy die energiepunte van Turner soos aangepas deur Arbuckle (1991) uitbeeld aangaande die verskil tussen 'n *societas, communitas en nuwe societas situasie*. Daar is merkwaardige ooreenkomste tussen Turner en Arbuckle (1991) se kategorieë en dié van Brueggemann (1995):

*Die *societas* situasie verteenwoordig 'n stabiele samelewing met vaste strukture, voorspoed, orde en 'n lewensgevoel van geborgenheid. Dit stem dus ooreen met die *oriëntasie fase* van Brueggemann.

*'n Krisis-situasie lei dan tot disintegrasie en verwarring. Hierdie afbreekmoment van die *societas* stem dus ooreen met die inleiding tot Brueggemann se “disoriëntasie” fase.

*Hierop volg die sogenaamde *communitas* fase wat 'n oorgangstyd of liminaliteits-situasie verteenwoordig en gekenmerk word deur 'n lang herrangskikking-fase. Dit stem grootliks ooreen met Brueggemann se *disoriëntasie*



fase. Na die krisis-situasie kan die *status quo* van die *societas* situasie gewoon net nie meer gehandhaaf word nie en word die ou reëls gerelativeer. Dit is waarom die *communitas* situasie gekenmerk word deur ongestruktureerdheid, min vaste reëls, 'n lewensgevoel van onsekerheid, 'n fokus weg van strukture na die fokus op mense en verhoudings. In 'n sekere sin kan die *communitas* situasie tot 'n gevoel van disoriëntasie lei (Burger 1994). Daarom word daar in die *communitas* fase dikwels gestreef na die verkryging van sin en betekenis uit die krisis-situasie en word dit gekenmerk deur tye van refleksie en onsekerheid. *Communitas* ervarings is dikwels *liminaliteits-ervarings*, met ander woorde kreatiewe grens-of drempelervarings anderkant die gewone grense van jou bestaan, waar egte nuutheid gebore word tussen die bekende en die onbekende wêreld en jy dikwels die Onbekende (God) juis dáár ontmoet (Burger 1994:33). Brueggemann (1995) voeg hieraan toe dat die *reoriëntasie* fase gekenmerk word deur die onverwagte nuutheid en herskepping wat as gawe uit die hand van God beleef word in die tyd net voor die *disoriëntasie* begin oorbeweeg na *reoriëntasie*. In 'n sekere sin is dit dan juis die ingrype van die Onverwagte (God) wat as stimulus dien om die *reoriëntasie* fase in te lei. In Israel se geval is God meesal dan ook as die primêre bron van die nuutheid en uitkoms beskou en was daarom 'n vrugbare teelaarde vir die doksologie wat daaruit geskep is (Kyk Brueggemann 1995:23).

Indien die herrangskikking-fase suksesvol deurloop is, gaan die proses oor in 'n herintegrasie fase en lei dit uiteindelik tot 'n *nuwe societas situasie*. Die nuwe *societas* situasie word gekenmerk deur 'n nuwe samelewing-situasie gekleur deur die ervarings wat tydens die *communitas* fase opgedoen is. Die nuwe *societas* situasie is 'n gevolg van 'n suksesvolle herintegrasie proses. Dit stem weereens ooreen met Brueggemann se *reoriëntasie* fase wat heelheid uit gebrokenheid, herintegrasie uit disoriëntasie en gevolglike nuwe lewensmoontlikhede en representasie verteenwoordig.

EKSKURSIE: Heuristiese aanwending van Brueggemann se kategorieë in terme van die genesingshandelinge in Johannes

Bogenoemde kategorieë van Brueggemann kan op 'n *heuristiese wyse* vrugbaar aangewend word in die besinning aangaande Jesus se genesingshandelinge in die antieke Mediterreense konteks met spesifieke verwysing na die *eerste eeu se tempel-georiënteerde Jodedom*.⁹⁷⁹

⁹⁷⁹ Neyrey (1991) en baie ander sosiaal wetenskaplikes (Pilch 2000; Malina 1996)) skeer die ganse antieke Joodse wêreld onder dieselfde kam asof die ganse simboliese universum 'n tempel-



Die ‘Ordelike’ Tempel-georiënteerde Joodse simboliese universum as lewensgevoel van Oriëntasie

Die antieke Mediterreense Reinheidsstelsel

Die tempel georiënteerde Jode het 'n baie sterk klassifikasie stelsel gehad wat bepaal het wat rein en onrein was (Neyrey 1990:54-55 en 1991:275-276). Hierdie klassifikasie stelsel het die ganse sosioreligieuse lewe gereuleer. Siekte, sowel as die definiering en die behandeling daarvan, is direk verbind aan hierdie reinheidsstelsel en is binne daardie stelsel geëvalueer (Neyrey 1991:276). Vir die doeleindes van hierdie tese is dit noodsaaklik om die reinheidsstelsel te bestudeer en die implikasies daarvan te verdiskonteer in ons verstaan van siekte en genesing binne die tempel-georiënteerde eerste euse Jodedom.

3.1.1.1. Wat is reinheid?

Dit wil voorkom of Neyrey (1991:274) en die meeste verteenwoordigers van die sogenaamde “context group” wat veral oor eer en skande werk, voortbou op die baanbrekerswerk van Mary Douglas (1966) in hierdie verband. Douglas (1966; 1975:51) sien “reinheid” as “the orderly system of lines and classifications” in 'n bepaalde kultuur en wat bepaal wat in plek (reg) en uit plek uit (verkeerd) is volgens die waardes en inherente waarde-stelsel van die betrokke kultuur (vgl. Neyrey 1991:274).⁹⁸⁰ Die begrip reinheid verteenwoordig met ander woorde dit wat binne die grense, struktuur en lyne van die kultuur en sy waardes val. Onreinheid is die teenoorgestelde daarvan. Neyrey (1991:274) is met ander woorde korrek as hy opmerk: “‘dirt’ is what people consider to be ‘matter out of place,’ that is, disorder.” Onreinheid word gekoppel aan chaos (disorder) en reinheid aan orde. Uit die aard van die saak verskil die relatiewe kategorieë van rein en onrein van kultuur tot kultuur.⁹⁸¹

Die logiese beredenering wat hieruit volg is dat daar nie van iets as “uit plek uit” gepraat kan word indien daar nie eers duidelikheid verkry is oor wat “in plek” is nie (vgl. Douglas 1975:51). Die etikettering van iets as onrein veronderstel dus dat daar 'n redelike gevestigde stelsel bestaan

georiënteerde Jodedom was. Myns insiens moet ons in die konteks van die besinning aangaande Jesus se genesingshandelinge in gedagte hou dat die Joodse wêreld nie absoluut homogeen was nie. Om hierdie rede word daar telkens gewaak om van Israel se simboliese universum te praat asof die ganse Israel homogeen was (vgl. terapeutai, Essenaars, Fariseërs, Sadduseërs,). Vir die doeleindes van hierdie proefskrif met in agneming van die konteks en aard van Johannes se genesingshandelinge, word die voorveronderstelling gehandhaaf dat ons wel in Johanneïse konteks binne die kategorieë van die tempel-georiënteerde Jodedom oor Jesus se genesingshandelinge kan besin.

⁹⁸⁰ Reinheid en onreinheid word kontekstueel bepaal. Indien iemand in 'n rook-vrye restaurant 'n kubaanse sigaar rook, is so 'n persoon in plek en oortree hy nie noodwendig grense nie. Indien dieselfde persoon in die Sondag erediens sy kubaanse sigaar rook, is hy uit plek en oortree hy grense. In die antieke tyd was dit net so. Iemand word onrein geklassifiseer na aanleiding van 'n matriks wat bestaan uit die interaksie van tyd, plek, persoon, ens. Die regte persoon (Fariseer) op die verkeerde plek (tollenaar se huis) word onmiddellik onrein of uit plek uit geklassifiseer (vgl. Neyrey 1991:274-275).

⁹⁸¹ Dit is onder andere die werk van antropologie om die stelsel van lyne, definisies en klassifikasies te ontdek en so 'n bepaalde kultuur se simboliese universum te konstrueer.



waarvolgens individue in 'n bepaalde kultuur hulle wêreld klassifiseer, organiseer en struktureer. Neyrey (1991:274) sien reinheid in hierdie sin as: “abstract terms which stands for the order of a societal system, that is, the pattern of perceptions and the system of classifications.”

Neyrey is met ander woorde reg as hy argumenteer: “ ‘Purity,’ then, is the orderly system whereby people perceive that certain things belong in certain places at certain times.” Elders merk hy op: “It is also the concrete term used in first century Judaism to describe persons, places, things etc. in relation to specific values and structures relative to Israel’s temple” (Neyrey 1991:276). Die implikasie hiervan is dus dat daar 'n duidelike verband bestaan tussen die orde van die skepping en die orde in die tempel en dat die klassifikasie van objekte of persone relatief tot die orde in die tempel geskied het. In die konteks van siekte of ongesteldheid is dit dus belangrik om te besin wat die implikasie van siekte in die sosioreligieuse sisteem van die dag was. Indien dit so was dat siekte 'n verband met onreinheid gehad het, wat sou die implikasies daarvan wees? Hoe verander dit die wyse waarop ons oor Jesus se genesingshandelinge besin? Hierdie verbande word in die gedeelte wat hierop volg, bespreek.

Die verband tussen die orde van die skepping en die orde in die tempel

Orde in die skepping

Een van die belangrikste kernwaardes van Judaïsme is die heiligheid van God wat reeds in die skeppingsorde (Gen 1) na vore kom (vgl. Lev. 19:2; Sien ook Lev. 11:44, 45, 19:2; 20:7, 26; 21:28; 1 Pet 1:16; Matt 5:48). Die Jode het 'n hoogs geordende kosmos gehad. Heiligheid en orde was twee kante van dieselfde munt (Milgrom 1991:1001-1002). Daar was 'n duidelike sosiaal-religieuse kartografie waarvolgens die kosmos en al die objekte daarin georden was (Kyk Malina 1981:131-137; Douglas 1966:41-57).

Neyrey (1991:276) wys daarop dat hierdie sosiaal-religieuse kartografie uit duidelike kaarte van objekte, plekke, tye, ruimtes, persone en dies meer bestaan het. Die Britse kulturele antropoloog Mary Douglas (1975:51)⁹⁸² het deeglike navorsing gedoen aangaande die begrippe “rein” en “onrein”, en die Joodse reinheidsisteem, soos ons hier bo reeds genoem het. Sy het bevind dat die Jode geglo het dat God die skepping goed en perfek gemaak het, en dat die skeppingsorde soos 'n vertoonvenster na God se heiligheid verwys het. Daarom is orde en heiligheid met mekaar geassosieer. So is elke dier gemaak volgens sy eie soort. 'n Dier met vlerke is gemaak om in die ruimte van die lug te beweeg. Seediere moet in die see as gepaste ruimte leef. 'n Voël wat in water swem, of 'n seedier wat op die land woon, word as onrein beskou aangesien hy nie binne sy vasgestelde ruimte beweeg nie. Hy oortree sy grense. Die Jode het met ander woorde die persepsie gehandhaaf dat elke soort wese sy eie ruimte het waarin hy beweeg, waar hy net 'n sekere dieet volg en op 'n sekere manier optree. Heilig beteken dus in hierdie sin om “in plek” te wees. Dit wat nie op sy regmatige plek is nie word as onrein en onheilig beskou. So word liggaamlike abnormaliteite as onrein en “uit plek” beskou. Daarom word diere met 'n gebrek nie voor die altaar gebring om geoffer te word nie, en geen priester met 'n liggaamlike defek toegelaat om te offer nie (Lev. 22:20-25 ; Lev. 21:16-20).

⁹⁸² Hierdie inligting word by Neyrey (1991:274-289) gekry en daar gaan nie telkens weer na hom verwys word nie.



Neyrey (1991:277) wys daarop dat God van die begin af elke ding volgens sy eie soort maak en duidelike grense daarstel (vgl. Gen 1:4, 7, 14):

**Tyd:* Dag en nag word van mekaar geskei deur die beweging van die maan en die son; Die week word geskei in werksdae en 'n rusdag.

**Objekte:* Diere, voëls, en vissie word geskep, elkeen volgens sy eie soort; Elke dier het sy toepaslike ruimte om in te beweeg, dieet om te volg ensovoorts.

**Plekke:* Met die skepping is droë land van die see geskei en die bo van die onder; Elke dier het sy eie ruimte om in te beweeg. Voëls vlieg in die lug en diere loop op die grond.

**Dieet:* Elke dier het sy eie dieet wat pas by die ruimte waarin hy beweeg. So eet voëls wat in die lug vlieg saad wat in bome voorkom.

**Rol/Status:* Met die skepping is 'n duidelike hiërargie van lewende wesens daargestel (vgl. Gen 1:4, 7, 14); Die hemel heers oor die nag en die son heers oor die dag; Die mens word aangewys as die kroon van die skepping. *Dit word dus reeds by die skepping duidelik dat die Heilige God sy heiligheid uitdruk in terme van orde..*

2.1.2.2. Orde in die Tempel

Volgens Neyrey (1991:277) het die kernwaarde van God se heiligheid en menslike reinheid deurslag gevind in die sentrale simbool van Israel se kultuur, naamlik die tempel-sisteem. In die tempel-sisteem het die Jode God se skeppingsorde as kernwaarde beliggaam soos gesien kan word in die duidelike kaarte wat die orde van Genesis 1 gedupliseer het. Neyrey (1991:276) verbind die reinheidsisteem aan die kartografie van die Jode en merk op: “Purity is the abstract term which describes the system whereby persons, places, things, etc. are “in place”. It is also the concrete term used in first-century Judaism to describe persons, places, things, etc. in relation to specific values and structures relative to Israel’s temple.” Die tempel is destyds beskou as die sentrum van die kosmos. Die volgende “kaarte” (vgl. Neyrey 1991:277-278) het in die tempel bestaan (Kyk Malina 1981:131-137; Douglas 1966:41-57);⁹⁸³

**Objekte:* Watter diere geoffer mag word. Net rein of heel diere was aanvaar.

**Persone:* Net 'n heilige priester met die regte bloedlyn mag die rein diere geoffer het. Volgens Neyrey (1991:277-278) was die priesters die enigste wat in 'n staat van rituele reinheid verkeer het. Verder mag net rein Israeliete hulle offers vir God bring. Siekes, of die wat nie heel is nie en dus een of ander gebrokenheid vertoon, is as onrein beskou (Fennelly 1983:274-275). Juis om hierdie rede mag siekes, blindes, kreupeles en lammes nie in die tempel offers gebring het nie.

**Plekke:* In die tyd van Jesus mag offers net in Jerusalem se tempel, wat 'n mikro-kosmos van die skepping verteenwoordig het, geoffer word. Selfs die tempel se terrein was verdeel in spesifieke plekke vir priesters, Israeliete, vroue en heidene. Van reg oor die land het die Jode na die tempel

⁹⁸³ Neyrey (1991:278) verduidelik wat met “kaart” bedoel word: “By ‘map’ we mean the concrete and systematic patterns of organizing, locating and classifying persons, places, times, actions etc. according to some abstract notion of ‘purity’ or order.



gestroom aangesien die tempel as die sentrum van die kosmos beskou is. Israel se geloof was dus sentripetaal of middelpuntsoekend van aard.

*Tyd: Die liturgiese kalender het bepaal watter dinge op watter tye geoffer word.

Volgens Neyrey (1991:271vv) struktureer en orden die mens homself en sy wêreld in 'n proses om homself en ander te definieer.⁹⁸⁴ So het die antieke Joodse sosiaal-religieuse gemeenskap simboliese “kaarte” en grense ten opsigte van tyd, objekte, plekke, persone, dieet en reinheid gehad. Daar is geglo dat God heilig is en reeds in die skeppingsorde aangetoon het hoe die wêreld en alles daarin georden behoort te word.⁹⁸⁵

Kaart van tye

Neyrey (1991:280) gee 'n uiteensetting van die kaart van tyd. Die Jode het 'n liturgiese kalender gehad waarop belangrike feeste gevier en rituele beoefen is. Neyrey (1991:280) merk hierop op: “The very structure of the Mishnah tractate, *Moed*, is an index of special, classified times, with lists of appropriate rules for observing these times”:

<i>m. Moed</i>	Spesiale tye
1. <i>Shabbat en Erubin</i>	Sabbat
2. <i>Pesahim</i>	Paasfees
3. <i>Yoma</i>	Dag van Versoening
4. <i>Sukkoth</i>	Fees van Tabernakels
5. <i>Yom Tob</i>	Feesdae
6. <i>Rosh ha-Shana</i>	Fees van die Nuwe Jaar
7. <i>Taanith</i>	Vas-dae
8. <i>Megillah</i>	Fees van Purim
9. <i>Moed Katan</i>	Mid-Festival Days

Volgens geleerdes (vgl. Neyrey 1991:280) het die Joodse sosiaal-religieuse leiers tydens belangrike feestye die sosiale kaarte en grense van wetsonderhouding verskerp en nougeset nagekom. Indien dit waar is sou dit natuurlik verrykende implikasies inhou vir Jesus se genesingshandelinge in Johannes wat dikwels op sogenaamde heilige tye plaasvind. Dit verklaar dan moontlik ook 'n aspek van die konflik tussen Jesus en die leiers van die sosiaal-religieuse sisteem wat die orde moes beheer.

⁹⁸⁴ Sien Berger en Luckmann (1966).

⁹⁸⁵ Sien Neyrey (1991:277).



Kaart van plekke

Die Jode het geglo daar is “a place for everything and everything in its place...[J]ews could order space in terms of progressive degrees of holiness” (Neyrey 1991:278). Die duidelikste voorbeeld hiervan kom uit *m. Kelim 1.6-9*:

1. Die land Israel is heiliger as enige ander land op aarde...
2. Die toegeboude stede (van Israel) is nog meer heilig...
3. Die ruimte Binne die mure (van Jerusalem) is nog meer heilig...
4. Die Tempelberg is nog meer heilig...
5. Die skans (Rampart) is nog meer heilig...
6. Die binnehof van die Vroue is nog meer heilig...
7. Die binnehof van die Israëliete is nog meer heilig...
8. Die binnehof van die priesters is nog meer heilig...
9. Tussen die Toorportaal en die Altaar is nog meer heilig...
10. Die Heiligdom is nog meer heilig...
Die Allerheiligste is nog meer heilig...

Hiervolgens is dit duidelik dat daar tien *intensiverende vlakke van heiligheid* is ten opsigte van die makro-kaart van plekke. Aangesien heidene nie deur die Jode as God se mense beskou is nie, word hulle plekke nie eens op die kaart aangedui nie. Heidene is as “uit plek” plek en dus onrein beskou. In hierdie lig is 3:16 se uitspraak dat “God die wêreld so lief gehad het dat Hy sy enigste seun gestuur het...,” ’n uiters radikale uitspraak. Neyrey (1991:279) maak ’n belangrike opmerking wat sentraal in die argumentering van die saak staan:

There are ten progressive degrees of “holiness”: one moves upward and inward to the centre, from non-temple to temple, from outer courts to the Holy of Holies where God is enthroned on the cherubim. The principle of classification (and hence, of ‘holiness’) is proximity to the heart of the temple.

(Neyrey 1991:279)

Dit is belangrik vir die tese om net weer die volgende punt te beklemtoon: In die Joodse simboliese universum was duidelike progressiewe vlakke van heiligheid. Hoe verder van die tempel, hoe meer onheilig; hoe nader aan die sentrum van die tempel hoe nader beweeg jy aan heiligheid. Die klassifikasie sisteem het dus geskied in oorleg met die relatiewe posisionering in verhouding tot die *hart van die tempel*.



Kaart van persone

Net so was daar ook 'n **kaart van persone** wat 'n duidelike hiërargiese strukturele samestelling vertoon het (Neyrey 1991:279).⁹⁸⁶

1. Priesters
2. Leviete
3. Israeliete
4. Bekeerlinge
5. Bevryde slawe
6. Gediskwalifiseerde priesters
7. Tempel slawe (*Netzims*)
8. Basters (Mamzers)
9. Die met beskadigde voortplantingsorgane
10. Die wat nie geslagsorgane het nie.

Die kaart van persone is gekoppel aan die kaart van plekke. Priesters en Leviete kon toegang tot die tempel en sy heiligdom verkry terwyl Israelitiese mans sonder 'n penis geensins daardie ruimte mag betree het nie (Neyrey 1991:279). Heidene word nie eens op die kaart aangedui nie. Neyrey merk op: “Since Gentiles are not God’s people, they are not on the map at all (Acts 10:28). Yet Israel is ‘holy,’ separated from the nations as God’s own people” (1991:279).

Neyrey (1991:*ad loc*) merk op: “The effort to understand the social and cultural meanings of ‘clean’ and ‘unclean’ leads a reader into considerations of the overarching ‘system’ of a culture or into a reconstruction of its ‘symbolic universe’.” Dit wil dus voorkom of die reinheidsstelsel en die kaarte van plekke en persone 'n produk van sosiale persepsie en interpretasie is.

Neyrey (1991:279) maak die belangrike opmerking dat daar twee duidelike beginsels rondom klassifikasie in die simboliese universum van Israel gehandhaaf was:

1. *Heiligheid* veronderstel *heelheid*. Individue met beskadigde liggaamsdele word as gebroke (teenoorgestelde van heelheid) en minder rein beskou. Juis om hierdie rede word sulke individue laaste op die lys gerangskik en is hulle *hiërargies minderwaardig* geposisioneer op die kaart van persone. Hierdie posisionering is 'n weerspieëling van status, eer en reinheid relatief tot die hart of sentrum van die tempel. In die denke van Israel het daar 'n verband bestaan tussen siekes en die wat deur die Jode as sosioreligieus minderwaardig beskou het. Individue met liggaamlike gebrokenheid soos melaatsheid, blindheid en lamheid was nie as

⁹⁸⁶ Hierdie kaart van persone is afkomstig uit t. Meg. 2.7 in 'n konteks waar daar gepraat word oor wie uit die boekrol van Ester mag lees.



heel of *rein* individue beskou nie. Net so is persone wat uit “beskadigde” (heidense) families afkomstig was hiërargies as minderwaardig beskou relatief tot die Joodse kartografie (Neyrey 1991:279). So kan ons dink aan die spanning tussen die Jode en die Samaritane in Jesus se tyd. Die Jode het die Samaritane as 'n baster nasie verag, en het nie met die Samaritane omgegaan nie (vgl. Joh. 4:1-42).

2. Die rangskikking of posisionering van individue of groepe op die *kaart van persone* het 'n eksplisiete korrelasie of verband met die kaart van plekke ingehou. Neyrey (1991:279) merk op: “one’s rank corresponds to one’s proximity to the centre of temple. Priests are first because they enter the Holy of Holies, Levites next because they enter the Sanctuary, Israelites next because they stand in the courts etc.” Daar bestaan dus 'n duidelike verband of korrelasie tussen iemand met 'n biologiese gebrokenheid en iemand met 'n kulturele gebrokenheid in die sin dat beide negatiewe en minderwaardige sosioreligieuse status besit het relatief tot die sentrum of hart van die tempel.⁹⁸⁷

In kort kan ons dus sê:

- 3.1. **Heelheid** word gekoppel aan **heiligheid** en **reinheid**
- 3.2. **Gebrokenheid** word gekoppel aan **onreinheid** of ten minste die verlies van heiligheid en reinheid.
- 3.3. Daar bestaan 'n verband tussen **fisiese gebrokenheid of siekte** van een of ander aard en **kulturele gebrokenheid (afkoms)** in die sin dat albei resulteer in 'n minderwaardige sosioreligieuse status, relatief tot die sentrum of hart van die tempel (aldus “illness”).
- 3.4. Die **hiërargiese koppeling** van die kaart van persone met die kaart van plekke veronderstel dat jou relatiewe heiligheid jou relatiewe posisionering op die kaart van plekke sou bepaal.
- 3.5. God se teenwoordigheid was ten tye van die eerste eeu beskou as synde die sterkste in die sentrum van die tempel, naamlik die Allerheiligste.
- 3.6. Hoe nader iemand aan die Allerheiligste hoe nader aan heiligheid en hoe nader aan God.
- 3.7. Daar kan dus geargumenteer word dat Israel se geloof **sentripetaal** of **middelpuntsoekend** van aard was.
- 3.8. Hoe verder iemand van die Allerheiligste geposisioneer is hoe verder verwyder was daardie persoon van heiligheid en uiteindelik van God.
- 3.9. Siekes beleef nie net die dekonstruksie van 'n gunstige sosioreligieuse status nie, maar ook die marginalisering uit 'n optimale sosioreligieuse posisie relatief tot die kartografie van Israel.

2.1.2.3. Die liggaam as mikro-kosmos

⁹⁸⁷ Pilch (1998:103) merk op: “Illness thus reflects a social and cultural view of socially disvalued states and includes more than what science identifies as disease.”



Volgens Neyrey (1991:283) verteenwoordig die liggaam van die mens 'n mikrokosmos van die groter simboliese universum van die Joodse reinheidsstelsel. Die liggaam kan dus as analogiese model vir die groter stelsel beskou word.

Net soos die stad omring word met 'n stadsmuur en hekke, het die liggaam ook grense wat dui op die sosiale stelsel van orde. Enige liggaamsvloeistof (bloed, semen, urine, vel) wat uit die liggaam uit beweeg is op die verkeerde plek en word as onrein beskou. Net so word dit wat by die liggaam kan inbeweeg (deur die mond, ore, neus, anus, genitalieë) gemonitor. Dit wat in die liggaam inbeweeg (deur die ore, oë, neus, mond, anus en vagina) maak die liggaam rein of onrein. Dit wat uit die liggaam uitbeweeg is 'n resultaat van dit wat ingeneem is en wat in die liggaam teenwoordig is. So bedek klere die liggaam en vorm dit die grensdraad om die liggaam te beskerm wat sonder bedekking oop sou wees vir penetrasie van dergelike “objekte” soos onrein geeste.

Neusner (1973a:86) wys daarop dat veral die geslagsdele besondere aandag geniet het in terme van dit wat daarin en daaruit beweeg. Semen en bloed (Lev. 15:16,19) asook enige veldaanval, liggaamlike afwykings of gebreklikheid, geestelike ongesteldheid ensovoorts is as onrein beskou. Die duidelike kartografie van wat in en uit plek is veronderstel noodwendig dat daar grense sal wees en dat dit deur bepaalde gelegitimeerde persone of instansies en stelsels gemonitor sal word (Douglas 1966:115). So het priesters mense ondersoek en bepaal of hulle as rein of onrein kwalifiseer.

Douglas teenoor Milgrom

Soos hierbo geargumenteer is het heiligheid of sosioreligieuse reinheid ook heelheid veronderstel of behels. Individue met 'n geskende liggaam word as onheilig (nie heel) en onrein beskou. Heidene staan die verste van die allerheiligste af, en Israeliete nader met die Hoëpriester die naaste aan die teenwoordigheid van God (Malina, 1981:110-113, 131-133).⁹⁸⁸ In die sentrum het die tempel-aristokrasie gestaan en op die periferie die tollenaars, prostitute, melaatses, blindes en ander onrein persone. Neyrey (1991:285) merk op voetspoor van Douglas (1966) op: “Those with bodily defects such as the lame, the blind, and the deaf are lacking wholeness according to Lev 21:16-20. Lacking bodily wholeness, they lack holiness. Such may not be priests nor may they bring offerings into the holy temple.” Liggaamlike gebrokenheid (teenoorgestelde van heelheid) het dus volgens Neyrey (1991) in sosioreligieuse verwydering of marginalisasie geresulteer. Die geordende simboliese universum van die Jode en die hiërgiesse struktuurering van persone en plekke het daartoe gelei dat siekes nie net verwyder is van hulle medemens nie maar ook uit die sosioreligieuse binnekring en teenwoordigheid van God in die

⁹⁸⁸ Meyers (1981:31-47) se mening dat die volk van die land wat in die platteland gewoon het ver van die tempel en van reinheid was, oortuig nie. Volgens Novakovic (2003) het die Jode steeds gestreef na heiligheid al was hulle ver van die tempel af. Hulle het die siening gehandhaaf: “Wees heilig want Ek is heilig”. Reeds in die Woestyn omswerwinge (vgl. Numeri) het hulle besef dat hulle heilig moet wees. Milgrom (1991:1005) bevestig dit verder en merk op dat aangesien die Tabernakel in die Israeliete se midde was moes Israel rein wees, selfs al is hulle nie in of naby die Tabernakel nie (vgl. Lev 15:31). Dit het egter nie altyd gerealiseer nie soos die kritiek van die profete duidelik aantoon. In hierdie sin kan daar met Meyers (1981) saamgestem word dat die volk van die land dikwels oortree het en nie die heiligheid uitgeleef het nie en in die sin ver van heiligheid was wat teoreties met die tempel geassosieer was.



tempel (Neyrey 1991:285). Pilch (1998:205) stem heelhartig met Neyrey saam en merk op: “Wholeness finds vivid expression in terms of the human body. One aspect of the “holy” body is that it must be bodily whole; blemished, maimed or defective bodies lack wholeness and are so disqualified for the presence of God (Lev 21:17-20)⁹⁸⁹. Hier verwys Pilch dan verder na voorbeelde van sulke “gebroke” gevalle: lammes (vgl. Joh. 5:6-15; 7:23); gebrekklike hand (Matt 12:13). Pilch (1991:205) merk elders op: “His miracles, then, make whole by restoring what was lost...”

Teenoor die meeste kontemporêre sosiaal-wetenskaplikes soos Douglas (1966),⁹⁹⁰ Neyrey (1991) en Pilch (2000) argumenteer Milgrom (1991) dat die Jode nie individue met liggaamlike gebreke soos lamheid en blindheid sosioreligieus gemarginaliseer het nie. Hierdie persone was nie as bronne van besoedeling beskou nie. So onderskei Milgrom (1991:1001) byvoorbeeld tussen die volgende twee kategorieë: Heilig – ‘Common’; Onrein – Rein. Milgrom (1991:1001) Postuleer:

A blemished animal or priest is not impure but common (hol). As for the prohibition against the blemished in the sanctuary, it only applies to priests officiating in the sanctuary and to animals offered on the altar. By contrast, any blemished Israelite – priest and lay person alike – may enter the sacred precincts and offer his sacrifices.”

(Milgrom 1991:1001)

Onreinheid wat tot uitsluiting van 'n individu sal lei word vir Milgrom (1991:1001) alleen gekoppel aan daardie toestande wat onder *death-impurities* val. Milgrom (1991:1001) haal Meigs aan wat dit beskryf as “substances which are perceived as decaying, carriers of such substances, and symbols of them.” In die lig hiervan beskryf Milgrom (1991:1002) onreinheid soos volg: “The common denominator of these conclusions is that impurity is associated with the sphere of death.” Siekte-toestande soos velsiektes, bloedvloeiing by vroue, oop wonde, semen en die dood val almal onder *death-impurities*.

Die Milgrom lyn en die Douglas lyn van interpretasie stem egter albei saam dat onreinheid 'n bron van besoedeling was en byna as 'n dinamiese aanvallende krag beskou is. Milgrom (1991:257) in sy kommentaar op Levitikus, beskryf die Jode se konsep van onreinheid as “a dynamic force, magnetic and malefic to the sphere of the sacred, attacking it not just by direct contact but from a distance.” Die blote teenwoordigheid van 'n besoedelde of onrein persoon in die omgewing van die heiligdom, besoedel die heiligdom self. Milgrom (1991:257) verduidelik:

⁹⁸⁹ Levitikus 21:17-20: “¹⁶Die Here het Moses ook beveel: ¹⁷“Sê vir Aäron: Geeneen van jou nakomelinge met 'n liggaamlike tekortkoming mag ooit 'n offer aan God bring nie. ¹⁸Geen persoon wat 'n liggaamlike tekortkoming het, mag offer nie: geen blinde of kreupele of iemand met 'n misvormde gesig of liggaamsdeel, ¹⁹of met 'n gebrekkte voet of hand, ²⁰of met 'n boggel of 'n onderontwikkelde liggaam, of met 'n pêrel op die oog, of met skurfte of veluitslag, of 'n beskadigde geslagsdeel nie.

⁹⁹⁰ Meigs (1978:313) het Douglas sterk gekritiseer. Meigs ondersteun ook soos Milgrom die sogenaamde Death-impurity raamwerk waarvolgens lammes en blindes nie as bronne van besoedeling beskou is nie en daarom nie onrein en gemarginaliseer is nie.



The outer altar is polluted though the wrongdoer is outside the sacred compound, the shrine is polluted though he, a nonpriest, may not enter it and, finally, the adytum is polluted though no man, not even the priest, may enter (Milgrom 1970a: 38-43). Despite the fact that Israelites have had no access, the sancta must be purged “of the impurities of the Israelites” (16:16).⁹⁹¹

Die implikasie daarvan is dat onrein geklassifiseerde mense so ver as moontlik van die sentrum van die tempel-georiënteerde sisteem gehou is in 'n poging om potensiële kontaminasie of besoedeling te keer. Hierdie individue is dus op sosioreligieuse vlak gemarginaliseer in die sin dat hulle verdryf of uitgesluit is uit die sosioreligieuse binnekring rondom die sentripetale tempel-georiënteerde sosio-kulturele sisteem.

Die verband tussen die Joodse sentripetale konsentriese reinheidsstelsel en die lewensgevoel van *Oriëntasie of Societas*

Hier bo is die hiërargiese struktuur van die Joodse sosiaal-religieuse kartografie van plekke, persone, tye en dies meer bespreek.⁹⁹² Die ganse Joodse sisteem het gewentel rondom God se tempel. In die middel van die tempel was God in die Allerheiligste teenwoordig en dit was die heiligste plek op aarde. Jode het van reg oor die land na die tempel gestroom. In hulle godsdienst het Jahweh en die tempel in die sentrum gestaan. Daarom kan daar geargumenteer word dat die Joodse simboliese universum **sentripetaal** of **middelpuntsoekend** van aard was. In alles het Jahweh in die sentrum gestaan en het hulle na die sentrum gestroom. Hoe nader aan die sentrum, hoe nader aan heiligheid, reinheid en heelheid. Hoe verder van die sentrum, hoe verder van heiligheid, reinheid en heelheid.

Daar is gesien dat die kaart van plekke en die kaart van persone aan mekaar verbind word in die sin dat bepaalde persone in bepaalde ruimtes hoort. So is dit “in plek” indien die hoëpriester in die Allerheiligste posisie is op die regte tyd van die

⁹⁹¹ Sien ook ander geleerdes wat saam met Milgrom min of meer in dieselfde rigting dink oor die onderwerp: Von Rad (1962:1.272); Kornfeld (1965); Paschen (1970:63); Füglistler (1977).

⁹⁹² Saamgevat: Die Joodse simboliese universum was wesenlik *sentripetaal* of *middelpuntsoekend* van aard. In die Joodse godsdienst het Jahweh en die tempel in die sentrum gestaan. In alles is daar gepoog om heel en rein te bly in 'n poging om in harmonie met die sistemiese struktuur van die simboliese universum te bly. Hoe nader aan die sentrum, hoe nader aan heiligheid, reinheid en heelheid. Hoe verder van die sentrum, hoe verder van heiligheid, reinheid en heelheid.



jaar, en uit plek uit indien enige iemand anders daar sou inbeweeg. Net so hoort priesters in die tempel, naby die teenwoordigheid van God en nie buite die stad waar uitgeworpe melaatses hoort nie. Volgens Israel se simboliese universum het elke ding sy regmatige plek.

Daar is ook geargumenteer dat Israel se simboliese universum in konsentriese terme uitgebeeld kan word (vgl. Neyrey 1991:281). Hoe nader aan die sentrum, hoe nader aan die ideale posisie van lewensmoontlikhede op sosioreligieuse vlak, en hoe verder daarvan hoe verder van die ideale posisie van lewensmoontlikhede. Die sentrum van die konsentriese sisteem verteenwoordig die ideale posisie op die kaart. Hoe verder daar van die sentrum beweeg word hoe verder word daar van die ideale posisie van lewensmoontlikhede beweeg.⁹⁹³

Volgens Neyrey (1991:276) is daar duidelike “kaarte” wat alle dinge in die simboliese universum posisioneer. So is daar duidelike “kaarte”⁹⁹⁴ van tyd; dinge, plekke, dieet, rol/status. God is volgens Genesis 'n God van orde wat elke ding gemaak het volgens sy eie soort. Orde word geassosieer met heiligheid. Hierdie heiligheid word veral beliggaam in die sentrale simbool van Israel se kultuur, geloof en politiek naamlik die tempel-sisteem “...where specific maps, replicating the patterns of Gen 1, regulated that focal symbol of the Jewish world, which was often thought to be the centre of the universe” (1991:276).

Die konsentries-gestruktureerde simboliese universum van die Jode het neerslag gevind in die sentrale tempel-sisteem. Dit was nie alleen die sosioreligieuse wêreld van die Jode in die vorm van die tempel-sisteem wat konsentries gestruktureer was nie. Hier bo is geargumenteer dat die menslike liggaam 'n mikrokosmos verteenwoordig het wat analogies was van die groter sosiaal-religieuse sisteem. Neyrey (1991:284) argumenteer: “In a well-regulated society, where roles and classifications are clear, there will be a corresponding replication of this in the physical body. A hierarchy of social roles is mirrored in the hierarchy of bodily organs: eyes over hands, head over feet (1 Cor 12); right is preferred to lower.” Dit

⁹⁹³ Neyrey (1991:281) sê dat die Joodse simboliese universum hiërargies van aard is: “...just as...generals, kolonels and lieutenants structure an army, and doctors, nurses and orderlies structure a hospital.”

⁹⁹⁴ Neyrey (1991:278) definieer “kaart” as: “By ‘map’ we mean the concrete and systematic patterns of organizing, locating, and classifying persons, places, times, actions, etc. according to some abstract notion of ‘purity’ or order.”



wil voorkom of selfs die bou van antieke stede die mees ideale posisie in die sentrum geposisioneer het en dat die minder belangrike areas op die periferie gelê het (vgl. Rohrbaugh⁹⁹⁵ 1991:135).

Dit wil dus voorkom of die eerste eeuse tempel georiënteerde Jodedom se simboliese universum 'n sisteem van orde verteenwoordig het. Hierdie sisteem van orde bepaal wat in en uit plek uit is. Op hierdie wyse kon die Joodse sosiaal-religieuse sisteem beheer en gereguleer word en is daar telkens gestreef na die handhawing van die *status quo*. Die sosioreligieuse sisteem van die dag herinner aan 'n sisteem van Orde, Stabiliteit, Veiligheid, Vrede, Beheerbaarheid, Voorspelbaarheid, Status quo, *Well-being*, Heelheid en 'n inhoudelike strukturele simboliese universum waar daar gestreef word na 'n ideale posisie van lewensmoontlikhede relatief tot die hart van die tempel. Hierin herinner die sosiaal-religieuse sisteem van die tempel georiënteerde Jodedom aan 'n klassieke geval van Turner en Arbuckle (1991) se *societas* en Brueggemann se lewensgevoel van *oriëntasie*, soos hier bo bespreek is.

Siekte (Illness) as lewensgevoel van *Disoriëntasie*

Volgens Brueggemann (1995:8) streef die menslike organisme inherent daarna om 'n mate van ekwilibrium te handhaaf. Die mens streef dus na die lewensgevoel van *oriëntasie* wat gekenmerk word deur orde, stabiliteit, veiligheid, voorspoed, ensovoorts. In hulle daaglikse doen en late sou die tempel georiënteerde Jode dus in alles poog om interne of eksterne krisse te vermy deur in lyn of in plek te bly met die geordende kosmos van die Joodse simboliese universum en so na as moontlik aan die sentrum (God) en gevolglike lewensmoontlikhede te bly. Pilch (1991:186) stem hiermee saam en merk op: “Life, more-over, in a good state of being (e.g., clean, pure, whole) is preferable to life in an undesirable state (e.g., unclean with leprosy, blind, deaf, mute).

Etikettering

'n Eksterne of interne krisis soos siekte, bedreig die geordende kosmos en ekwilibrium van die mens. Met eksterne of interne krisis bedoel ek daardie elemente wat op die

⁹⁹⁵ Rohrbaugh se artikel kom uit Neyrey 1991



individu inwerk of wat die individu self doen,⁹⁹⁶ en daartoe sou lei dat hy/sy se sosiaal-religieuse posisie verander vanaf rein (heel) na onrein (nie-heel of gebroke). Siekte of liggaamlike gebrokenheid kan dus as 'n sosiaal-religieuse krisis beskou word. Melaatsheid, bloedvloeiing, blindheid, lamheid, die dood ensovoorts, bedreig die individue se posisie in die sisteem en lei tot 'n lewenssituasie van krisis, disoriëntasie, gebrokenheid en dikwels ook onreinheid. Neyrey (1991:282) stem hiermee saam en merk op: “In as much as holiness is related to wholeness (one must be completely what one is), people with defective bodies (e.g., eunuchs) are unclean; a man with crushed testicles, for example, may not enter the temple area to offer sacrifice (Lev 21:20)...”. Sondaars hoort nie in dieselfde ruimte as gerespekteerde Jode nie en word religieus gemarginaliseer en geëtiketteer. Etikettering definieer 'n persoon as van 'n bepaalde tipe, iemand wat uit plek uit is. Etikettering beskerm so die gevestigde sosiaal-religieuse kartografiese lyne, grense, prosedures ensovoorts, en hou dit in stand. Pilch (1991:207) merk op: “Similarly, people afflicted in one or another of the symbolic body zones can also be considered unwhole or impure because of their perceived lack of symbolic bodily integrity which also points to a deficiency in purity, wholeness and holiness.” Malina en Neyrey (1991:100) merk op: “Negative labels, in fact, are accusations of *deviance*. Behavior is deviant when it violates the sense of order or the set of classification which people perceive to structure their world.” Negatiewe etikette het die status van die persoon self negatief verander. So 'n persoon verloor eer, wat die positiewe erkenning van iemand se waarde in die oë van ander behels het.⁹⁹⁷ Die siekte raak gevolglik nie net sy liggaam nie, maar ook sy sosiale waarde in die oë van ander.⁹⁹⁸

Saamgevat kan ons opmerk dat siekte of kulturele ongesteldheid (illness) as 'n krisis beskou word en die *oriëntasie fase* van 'n eerste eeuse Joodse individu versteur.

⁹⁹⁶ Tollenaars is as onrein mense geklassifiseer. Ek klassifiseer tollenaars onder die begrip interne krisis aangesien dit dinge is wat hulle self doen, teenoor 'n fenomeen soos melaatsheid wat 'n eksterne krisis is wat met die individu gebeur en waaroor hy min of geen beheer het nie.

⁹⁹⁷ Malina en Neyrey (1991:25) merk op: “Honor is the positive value of a person in his or her own eyes plus the positive appreciation of that person in the eyes of his or her social group. In this perspective honor is a claim to positive worth along with the social acknowledgment of that worth by others.”

⁹⁹⁸ Status en eer word op verskillende maniere verkry soos deur oorerwing, familie se status, self verdien ens. (Malina en Neyrey 1991:28). Die teks sê nie of die man op 'n stadium in sy lewe eer in die oë van ander geniet het toe hy nog gesond was nie. Dit wil voorkom of ie man van geboorte af al siek is, maar dit bly spekulasie. Die feit van ie saak is dat status dekonstruksie op 'n gegewe stadium begin en uitgevoer word.



Die siekte of kulturele ongesteldheid verplaas die individu in die smeltkroes van *disoriëntasie*, *gebrokenheid* en *verlies van lewensmoontlikhede* en word dikwels met die kategorie van “dood” verbind. Dit is inderdaad kenmerkend van Brueggemann (1995) se Krisis situasie; Disintegrasie; Onstabiliteit; Onsekerheid; Onbeheerbaarheid; Onvoorspelbaarheid; Kwesbaarheid; Ongesteldheid; Gebrokenheid; Verlies van lewensmoontlikhede, ensovoorts.

Die genesingshandelinge as lewensgevoel van Reoriëntasie

Jesus transformeer telkens die eerste eeuse Tempel-georiënteerde Joodse konvensionaliteit en bring verrassende wendinge mee. In Johannes se genesingsverhale word dit veral beklemtoon deur die radikaliteit van die genesingshandelinge (Genesing oor 'n afstand (4:43v; 38 jaar lank lam 5:1v; van geboorte af blind 9:1v; alreeds dood 11:1v). In Sy genesingshandelinge herinner hy aan “God’s impossibilities that shatter every contained view of reality” (Brueggemann 1995:xvii). Selfs die Joodse leiers moet erken dat dit wil blyk of God hierby betrokke moet wees (Joh. 3:2). As God by Jesus betrokke is in die genesingshandelinge beteken dit dat Jesus God se gestuurde Agent moet wees, God se transformasie agent! Hier bo is reeds geargumenteer dat Jesus inderdaad die gestuurde Seun van God, die agent van die Koning is (vgl. Van der Watt 2000a, b)

Jesus genees in Johannes dié wat na 'n *krisis-ervaring*, in 'n posisie van *disoriëntasie* en “dood” verkeer. Met die betrokke siekte (dodelik siek, 4:43-54; lamheid, 5:1-9; blindheid, 9:1v; dood, 11:1v) vind daar in 'n mindere of meerdere mate 'n verlies van *sin*, *betekenis* en *lewensmoontlikhede* plaas. In Brueggemann (1995) se terme word die oriëntasie fase se stabiliteit, veiligheid en voorspelbaarheid versteur, en selfs gedisintegreer (1995:15). Jesus *transformeer* hierdie situasie en genees die individu wat in 'n posisie van disoriëntasie verkeer en laat die situasie in 'n toestand van *reoriëntasie* (positiewe sin en betekenis) oorvloei: “Life has disintegrated but has been formed miraculously again.” (Brueggemann 1995:15).

As transformasie Agent is Jesus telkens die Een wat teen alle konvensionaliteit en voorspelbaarheid inbeweeg en verrassende wendinge meebring. Jesus se genesings breek deur die gevestigde *status quo* en spreek van nuutheid en herskepping. Jesus genees die ongesteldheid van die wat in 'n lewensgevoel van disoriëntasie verkeer en herskep nuwe lewensmoontlikhede deur die gebrokenheid te restoureer. In die Johannesevangelie is Jesus se genesingshandelings tekens wat illustreer dat Hy



inderdaad ewige kwalitatiewe lewe kan beliggaam, restourasie en Genesing kan bewerkstellig, op grond van die feit dat Hy self die bron van lewe is (11:25).

Die oomblik as Jesus genees, bemiddel hy kwalitatiewe hemelse lewe en breek daardie lewe deur die grense van tyd en plek om 'n mens in die dampkring van God se herskeppingskrag in 'n *transformasie interaksie* te ontmoet. Die sieke word oombliklik tot in die kern van die kaart sosioreligieuse kartografie getrek en ervaar die seën van God. Die wat Jesus se herskeppende, lewe-gewende krag beleef het, kan nie anders as om in 'n lewensgevoel en hermeneutiek van representasie oor te gaan nie. Jesus se transformasie interaksie ontmoet hierdie profane menslike bestaan as sakrale Goddelike ingrype en wonderwerk. Brueggemann (1995:9) stem hiermee saam en merk op: “And it is only when that newness meets the human person or community convincingly that an abandonment of old orientation may be fully affirmed.”

Jesus se bonatuurlike onverwagse genesingshandelinge restoureer dus nie net die fisiese gebrokenheid van die mens nie, maar restoureer ook sy gebroke, gedisorïenteerde wêreldbeeld deur die moontlikheid te skep vir reoriëntasie en representasie van realiteit: Die voorheen gebroke mens ontvang in sy ontmoeting met die lewende God die moontlikheid om realiteit deur die geestelike oë van geloof te beskou en sodoende verlig te word om die koninkryk van God te sien (vgl. Joh. 3:3) en die reg te ontvang om 'n kind van God te word (Joh. 1:12). Die wat voorheen lewe in die realiteit rondom die wet gesoek het (5:39) besef nou dat die ware lewe alleen by die gestuurde Seun (5:40) te vinde is en dat die wat dit glo reeds die ewige lewe het (6:47). In Sy transformasie interaksie maak hy die gelowige mens deel van die familie van God, die Koning (1:12). As transformasie agent reoriënteer Jesus die mens se totale eksistensiële bestaanstoestand en laat hulle lewenswater drink uit die fontein van lewe, laat hulle oorgaan van 'n bestaanstoestand van dood na 'n bestaanstoestand van lewe (5:24). Jesus se genesingshandelinge getuig dus van transformasie interaksie, reoriëntasie, representasie van realiteit, en die realisering van nuwe kwalitatiewe lewensmoontlikhede in die familie van God. Jesus se genesingshandelinge pas dus pragtig binne die raamwerk van Brueggemann (1995) se restouratiewe hermeneutiek van representasie.



Skematisering van die restouratiewe hermeneutiek van representasie en die dinamika van genesingshandelinge deur die ontwikkeling van heuristiese kategorieë

Daar is tot dusver geargumenteer dat die genesingshandelinge van Jesus binne die heuristiese kategorieë van Brueggemann (1995) vrugbaar aangewend kan word om die genesingshandelinge van Jesus beter te begryp. Die implikasie daarvan is dat die genesingshandelinge in Johannes binne die raamwerk van 'n restouratiewe hermeneutiek van representasie verstaan kan word.

In die proses het 'n bepaalde dinamiek van die genesingshandelinge in Johannes uitgekristalliseer wat die basiese *heuristiese kategorieë* van Brueggemann uitbrei. In hierdie gedeelte gaan daar vervolgens gepoog word om die dinamika van genesingshandelinge kortliks te bespreek na aanleiding van die navorsing wat hier bo gedoen is:

1. Oriëntasie fase:

Struktureel gesproke is die Joodse tempel georiënteerde simboliese universum *sentripetaal* rondom die tempel gestruktureer. Die tempel georiënteerde sisteem herinner aan die *societas lewensgevoel* en Brueggemann se *oriëntasie fase*. Hierdie fase word gekenmerk deur orde, stabiliteit, voorspelbaarheid ensovoorts. In die simboliese universum speel reinheid (heelheid) en onreinheid (gebrokenheid) 'n wesenlike belangrike rol. Daar word in alles gestreef na heiligheid en heelheid. Daar kan ook gesê word dat die tempel-georiënteerde Jode sentripetaal die ideale posisie van lewensmoontlikhede relatief tot die tempel-sisteem en kartografie gesoek het.

2. Krisis- situasie

Die disoriëntasie fase wat na die oriëntasie fase ingelei word vind nie in 'n vakuum plaas nie. 'n Bepaalde stimulus lei tot die disoriëntasie fase. In terme van die dinamika van genesingshandelinge speel siekte die rol van stimulus wat tot disoriëntasie lei. Om hierdie rede word dit as 'n selfstandige entiteit of dinamika in die genesingsdinamiek beskou.

Hier bo is geargumenteer dat siekte as 'n krisis beskou kan word. Hierdie krisis kan heuristies binne Brueggemann se kategorie van *disoriëntasie* geïnterpreteer word. Siekte (illness) of kulturele ongesteldheid (soos Samaritane) bedreig die



individuele of groep se relatiewe posisionering in die simboliese universum van die tempel-georiënteerde Jodedom. Siekte of ongesteldheid versteur die ekwilibrium, druis in teen die reinheidsstelsel, verander stabiliteit en orde in chaos, word geassosieer met gebrokenheid en tas heelheid en heiligheid aan.

3. Disoriëntasie fase

Soos reeds geargumenteer is dien die krisis van siekte of ongesteldheid as stimulus om die *disoriëntasie* fase in te lei. Die disoriëntasie fase lei tot “*dislocation, displacement, disorientation*” (Brueggemann 1995:xii). Daar is reeds hier bo geargumenteer dat die lewensgevoel van disoriëntasie eie was aan die ervaring van siekte en ongesteldheid in die antieke Joodse tempel-georiënteerde Jodedom.

4. Transformasie agent

In die genesingshandelinge in die Johannesevangelie speel Jesus as transformasie agent die mees prominente rol. Jesus is die gestuurde Seun van God, die agent van die Koning. Jesus is die Een wat genees, die bron van lewe.

5. Transformasie interaksie

Die reoriëntasie fase vind ook nie in 'n vakuum plaas nie. Die genesing of reoriëntasie is 'n gevolg van interaksie tussen die transformasie agent (Jesus) en die siek persoon wat in 'n toestand of lewensgevoel van disoriëntasie verkeer. Tydens die transformasie interaksie vind die wonderwerk plaas. Die gebrokenheid word getransformeer, restourasie vind plaas.

6. Reoriëntasie fase

Na die transformasie interaksie tussen die transformasie agent en die sieke wat tot genesing en restourasie gelei het, vind reoriëntasie plaas. Reoriëntasie behels ook representasie van realiteit. Die gelowige word deel van God se familie, word deel van 'n nuwe realiteit wat deur die transformasie agent bemiddel is.

7. Realisering van nuwe lewensmoontlikhede

Die realisering van nuwe lewensmoontlikhede vloei natuurlik voort uit die reoriëntasie fase en kan net so wel binne daardie fase geposisioneer word. Hier word



dit gewoon as aparte kategorie beskryf aangesien dit myns insiens 'n radikale dinamika in die genesingsproses verteenwoordig. In sy of haar gerestoureerde, gereoriënteerde toestand breek nuwe lewensmoontlikhede deur. Die geneesde persoon ontvang 'n tweede kans op Lewe. Binne die nuwe familie van God realiseer 'n nuwe bestaanstoestand (vgl. 1:12; 5:24).



10 stellings met die oog op Verdediging

van die PhD tese deur Jacobus Kok Studentenommer: 98086431

Tema: Siekte en Gebrokenheid teenoor Genesing en Restourasie in Johannes

1. In 'n poging om etnosentrisme te vermy word die term “sickness” (ongesteldheid of gebrokenheid) as sambreelterm gebruik om te kan onderskei tussen die “curing of a disease” en die “healing of an illness.”
2. Die begrip “illness” word as ongesteldheid en/of gebrokenheid verstaan en sluit fisiese siekte of gebrokenheid sowel as gebrokenheid op sosiaal-religieuse vlak in.
3. Die ervaring van siekte-realiteite het in die antieke konteks nie net fisiese implikasies ingehou nie maar ook sosiaal-religieuse implikasies.
4. Ten einde sy doel met die evangelie te bereik (vgl. 20:30-31) illustreer Johannes deur die genesingshandelinge as σημεία wie Jesus werklik is.
5. Johannes het 'n seleksie van siekte of realiteite van gebrokenheid gemaak wat kategorieë met “dood”, krisis en disoriëntasie in verband gebring kan word, beide in die eerste eeuse tempel georiënteerde Jodedom, sowel as in die Grieks-Romeinse denke van die dag.
6. Die σημεία dien as illustrasie van hoe Jesus as transformasie agent soos die Skepper-God lewe en lewensmoontlikhede kan skep deur die gebrokenheid van die sieke te restoureer.
7. Die σημεία wys telkens heen na die feit dat Jesus in werklikheid lewe op geestelike vlak kan skep.
8. In die Joodse denke word die kategorieë sonde, dood, siekte bekering, vergifnis en genesing semanties dikwels aanmekaar verbind. In hierdie sin is daar dus op metaforiese vlak sprake van die “verbinding van wonde” of die “genesing” van “siekte” of ongesteldheid.
9. Johannes neem hierdie tema op en verduidelik dat die wat ongelowig is geestelik blind is (vgl. 9:41; 12:40) Jesus het dan ook gekom om mense te reoriënteer tot God en by implikasie hulle geestelike blindheid te genees. Wie dus oor genesing in Johannes wil praat, sal ook die kategorie van geestelike genesing daarby moet insluit.
10. Die opstanding kan in Johannes as 'n σημεία beskou word (vgl. 10:17-18) en dien as die kulminerende genesingshandeling in die evangelie wat wys dat Jesus inderdaad die wesenlike beliggaming van lewe is en deur God gestuur is. Dit dien ook as dié σημεία van waaruit die res van die evangelie verstaan moet word.