

EKKLESIOLOGIESE PERSPEKTIEWE VOLGENS DIE EVANGELIE VAN JOHANNES. 'N EKSEGETIES- TEOLOGIESE ONDERSOEK.

Deur

Salomon Theodorus Potgieter

Voorgelê ter gedeeltelike vervulling vir die vereistes vir die graad van

Doktor Divinitatis

In die fakulteit Teologie (Afdeling B)

Departement Nuwe Testament

Universiteit van Pretoria

PRETORIA

Oktober 2000

Promotor: Prof. Dr. J G Van der Watt



Aan my ouers: vir hulle lewe en voorbeeld in die ekklesia.

'n Spesiale dankwoord aan my vrou Eljo vir haar ondersteuning tydens my studie.
Baie dankie aan my promotor sonder wie se leiding en navorsing hierdie studie nie
moontlik sou wees nie.



INHOUD:

HOOFSTUK 1

1.1. Inleiding	1
1.2. Historiese oorsig van Literatuur	2
1.3. Grense van die Studieveld	13
1.4. Modus Operandi en Hipotese	15

HOOFSTUK 2:

19

Eksegetiese verkenning van Hoofstuk 13:1-17:26 met deurlopende Ekklesiologiese Perspektiewe in die lig van die eerste-eeuse Mediterreense Familiebeeld.

HOOFSTUK 3

253

Teologiese beskrywing van die gemeente in Johannes 13:1-17:26

3.1	Die Oorsprong van die gemeente	254
3.2	Die Doel van die gemeente	263
3.3	Die Identiteit van die gemeente	265
3.4	Kenmerke van die gemeente	268
3.4.1	Jesus se ἱδιοι as geloofsgemeenskap	268
3.4.2	Jesus se ἱδιοι as liefdesgemeenskap	275
3.4.3	Jesus se ἱδιοι as dienende gemeenskap	278
3.4.4	Jesus se ἱδιοι as as vreugde en vredes-gemeenskap	279
3.4.5	Jesus se ἱδιοι as gebedsgemeenskap	280
3.4.6	Jesus se ἱδιοι as 'n gemeenskap van onderrig	283
3.4.7	Jesus se ἱδιοι as 'n pneumatologiese gemeenskap	285
3.4.8	Jesus se ἱδιοι as missionêre gemeenskap	290
3.4.9	Jesus se ἱδιοι as 'n eskatologiese gemeenskap	295
3.4.10	Jesus se ἱδιοι as 'n gemeenskap van eenheid	299
	Samevattende kenmerke van die gemeente in die lig van die familiebeeld	302



<u>HOOFSTUK 4</u>	305
Praktykgerigte Gevolgtrekkings en Opsomming	
Redes vir gemeentelike vernuwing en strategiese beplanning	306
Algemene benadering van gemeentebou-literatuur	309
Kenmerke van die kerk volgens die Apostolicum in die lig van die Johannesevangelie	
4.1 Die eenheid van die kerk	312
4.2 Die heiligheid van die kerk	319
4.3 Die katolesiteit van die kerk	323
4.4 Die apostolisiteit van die kerk	324
<u>BIBLIOGRAFIE</u>	329

HOOFSTUK 1

1.1. INLEIDING

In Mark. 3:31-35 bring 'n boodskapper aan Jesus, terwyl hy preek, die nuus dat sy moeder, broers en susters buite die huis vir hom wag. Hierop het Jesus met verwysing na die mense wat rondom Hom in 'n kring gesit het geantwoord: 'Hier is my moeder en my broers! Elkeen wat die wil van God doen, is my broer en my suster en my moeder.' Met hierdie aankondiging het Jesus selfs die intiemste gesinsoldariteit gerelativeer en getransendeer en blyke van sy nuwe broederskap getoon wat Hy self uitgesoek het.

Dit is hierdie nuwe broederskap wat die onderwerp van hierdie studie is. Die perspektief wat die Vierde Evangelie op hierdie onderwerp bied, is meer spesifiek die studieterrein. Die oortuiging is dat hierdie nuwe broederskap God se antwoord vir 'n vyandige wêreld is. Omdat God hierdie plan self ontwerp, en ook self in werking gestel het, sou dit dwaas en kortsigtig wees om nie die volle potensiaal daarvan te ontgin nie.

God se plan funksioneer volgens eenvoudige beginsels. Nie een van hierdie beginsels vorm egter inherent deel van die mens se kwalitatiewe vermoë nie. Niemand kan gevolglik willekeurig daarvoor kies nie. God self het hierdie beginsels deur die sending van sy Seun geopenbaar en d.m.v. 'n geestelike geboorteproses van 'bo' vir die mens in werking gestel. Van die mens word verwag om daarvoor oop en ontvanklik te wees deur met geloof daarop te reageer en met gehoorsaamheid verder daaraan uitvoering te gee. Die nuwe broederskap funksioneer nie volgens tradisioneel menslike patrone nie. 'n Nuwe definisie van die gemeenskap van gelowiges word gevolglik hiermee voorsien. Die impak hiervan is verrassend. Die verhoudings in hierdie nuwe broederskap besit die potensiaal om 'n verskil in hierdie wêreld te maak!

Burger (1999:12) is van oortuiging dat die prakties-teologiese gesprek oor gemeentes tans op 'n punt is waar 'n dringende behoefte aan duideliker teologiese riglyne bestaan. Sy waarskuwing in hierdie verband klink dringend: 'As ons nie spoedig 'n verantwoordelike teologiese gesprek aan die gang kry oor gemeentes en oor die bediening nie, kan die teologiese en Christelike identiteit van baie gemeentes ernstig in die gedrang kom.'

In hierdie opsig poog hierdie studie om 'n bydrae te lewer. As daar dus na die funksionering van 'n nuwe broederskap gekyk gaan word, sal die

bepalende vraag in hierdie studie wees: Hoe kom die unieke identiteit van die kerk in die beskrywing van die Johannesevangelie aan die lig?

1.2. HISTORIESE OORSIG VAN LITERATUUR

Die woord *ἐκκλησιᾶ* kom nie in die Evangelie volgens Johannes voor nie. Trouens, die Evangelie maak baie selde op 'n eksplisiete wyse van bekende ekklesiologiese terminologie gebruik. Bekende ekklesiologiese terme bv. 'die volk van God', of die 'liggaam van Christus' word nêrens in die Evangelie vermeld nie.

Ten aanvang kan die probleem dus deels toegeskryf word aan 'n onsekerheid onder verskeie teoloë oor die aanwesigheid van 'n Johannese ekklesiologie.

Eensyds is daar diegene wat die bestaan van 'n ekklesiologiese perspektief in die Johannesevangelie bevraagteken en selfs ontken.

Bultmann (1953:437) verklaar bv. sonder aarseling dat geen spesifieke ekklesiologiese tendense in die Vierde Evangelie te bespeur is nie. Sy siening van die *ekklesia* staan in verband met sy algemene teorie oor die ontstaan van die Evangelie nl. dat 'n anonieme outeur wat deur Gnostieke denke beïnvloed is en van die Christelike tradisie weggebreek het, vir die Evangelie verantwoordelik was. Hy gee wel toe dat daar 'n ekklesiologiese belangstelling in die Vierde Evangelie mag wees, maar skryf die terme daaraan verbonde toe aan die denke van 'n Gnostieke redakteur. Die kerk is daarom slegs op 'n indirekte wyse in die Evangelie teenwoordig en staan nie met die *Heilsgeschiede* in verband nie.

Selfs baie later as hierdie uitsprake van Bultmann, het daar nog geen duidelike sekerheid oor die onderwerp ingetree nie. Ook vir **O'Grady** (1975) is daar nie spore van die kerk in die Johannesevangelie nie. Hy sê: 'We do not find the description of the community as the Church as the people of God; we do not have significant references to the kingdom...there is no Church order since the Spirit continues this function of Jesus, except in the final chapter' (O'Grady 1975:260).

Andersyds verklaar teoloë soos **Kysar** (1975:241) en **Vanderlip** (1975:80) dat 'n ekklesiologiese beeld wel in die Johannese Evangelie bestaan en dat 'n perspektief daarvan die gedagtegang van die Evangelie meer verstaanbaar maak.

In 1955 ondersoek **Allen** die moontlike bestaan van 'n Joods-Christelike 'kerk' in die Johannesevangelie. Allen (1955:88e.v.) gaan van die standpunt uit dat Johannes bewus was van 'n groep Jode, benewens die sinagoge en hulle leiers, wat vyandig teenoor Jesus was en Hom verwerp het, asook van 'n alternatiewe groep (die kerk) wat Jesus as die Messias aanvaar het, alhoewel hulle ook nog getrou was aan die wet. In die vertelling van die bruilof te Kana en die reiniging van die tempel, word volgens Allen bevestig dat Christenskap beide die vervulling en die afbreek van die Judaïsme is. Die Jode, soos ook die heidene is sondig en benodig derhalwe Jesus se verlossing. Die 'skape' in hoofstuk 10 verteenwoordig vir hom hierdie Joodse Christene, by wie ook nog die heidene later gevoeg word (v.16) om uiteindelik saam een kerk te vorm.

Käsemann (1968:53e.v.) beskou die kerk hoofsaaklik as die gemeenskap van 'n groep mense wat die Woord van God met gehoorsaamheid bewaar. Hulle ontwikkel vry van 'n ekklesiologiese tradisie en beskou dit as voldoende om slegs die 'stem' van Jesus lewend te hou. Die Woord en nie enige tradisie of organisasie nie, verenig die gemeenskap. Die sakramente funksioneer nie prominent in die Evangelie nie, maar in 3:3e.v. (doop) en 6:32e.v. (nagmaal) is daar vir Käsemann wel spore van die sakramente aanwesig.

Brown (1970:cv e.v.) voer redes aan vir die oënskynlike afwesigheid van 'n Johannese ekklesiologie. Enersyds, sê hy, is die terme wel teenwoordig maar in 'n ander vorm as in die Sinoptici en Pauliniese geskrifte. Andersyds kan die afwesigheid beteken dat 'n ekklesiologie veronderstel word. Hierdie argument smelt saam met sy verstaan van die doel van die Evangelie. Indien dit aanvaar word dat die Evangelie aan gelowiges geskryf is om aan te toon hoe hulle lewe met dié van Jesus veranker is, kan aanvaar word dat 'n ekklesiologie veronderstel word. Vir Johannes is daar volgens Brown geen lewe moontlik sonder die dood en opstanding van Jesus nie. T.o.v. die kerkorde en organisasie is Brown tog van mening dat die dissipels in sekere gedeeltes die opdrag daarvoor ontvang.¹

Pancaro (1974:369e.v.) skryf 'n interessante artikel om die verband tussen die 'kerk' en Israel in die Johannesevangelie aan te dui. Met hoofstuk 10 as

¹ Vgl. 4:35-38; 13:20 en hoofstuk 21. Die 'uitstuur' van die dissipels geskied wel anders as in die Sinoptici maar is tog volgens Brown (1970:CX) in gedeeltes soos 6:70; 13:18; 15:16 en 17:18 teenwoordig.

uitgangspunt, tref hy 'n onderskeid tussen die ἀολή (10:1, 16) en ποίμνη. Lg. is vir hom 'n aanduiding van die kudde wat Jesus uit die 'kraal' lei om saam met die 'ander skape' wat nie tot die kraal behoort nie, God se mense, of die 'kerk', te vorm. Anders as Paulus, beskou Johannes nie die kerk as die inlywing van die heidene by die ware Israel nie (Rom.11), maar die skeiding tussen nasionale Judaïsme en die ware Israel. Beide Johannes en Paulus is dit eens dat die 'ware Israel' uit gelowiges bestaan. Die verskil is egter dat die 'ware Israel' by Johannes uit Jode saamgestel is, terwyl dit in Paulus se geval hoofsaaklik uit bekeerde heidene bestaan.

Painter (1978:103e.v.) in reaksie op Pancaro se standpunt, argumenteer en toon aan dat Johannes nie 'n baie duidelike onderskeiding tussen nasionale Judaïsme en die Israel (wat deur Pancaro as die 'kerk' beskou word), tref nie. Die onderskeiding tussen Jood en Israel is dus vir Painter nie betekenisvol nie. Dit is eerder Jesus, en nie soseer die kerk, wat in opposisie teen die Judaïsme was.

In 1986 gee **Giesbrecht** 'n duidelike afbeelding van die kerk soos hy dit in die Vierde Evangelie verstaan. Jesus kon in sy afskeid (14-17) vreugde toon, nie alleen omdat Hy geweet het dat sy werk voltooi is nie (17:4), maar ook omdat 'n klein groepie dissipels sy boodskap aanvaar het (17:6-8). In Jesus se laaste gebed (hoofstuk 17) tree hierdie groepie as die kerk in 'embrio' na vore wat reeds die eienskappe van die kerk van die toekoms manifesteer. Giesbrecht (1986:103) gaan voort om sekere kenmerke van die geloofsgemeenskap waarvan Jesus die stigter en hoof is uit te sonder.²

Vir **Schnackenburg** (1982:203e.v.) is die Vierde Evangelie by uitstek 'n geskrif wat 'n ekklesiologiese perspektief bevat. Vir hom is dissipelskap egter die voor die hand liggende tema vir 'n dokument wat op Jesus se lewe en aktiwiteite terugkyk en 'n beeld van die kerk daarin wil bestudeer (Schnackenburg 1982:205). Die Evangelis doen inderdaad op 'n heel

² Die kenmerke van hierdie nuwe geloofsgemeenskap waarvan Jesus die Hoof en Stigter is word deur Giesbrecht (1986:111e.v.) soos volg opgesom:

- 1) 'n Aanbiddingsgemeenskap volgens die wil van die Drie-enige God: In Gees en waarheid (4:21-24)
- 2) 'n Gemeenskap gekenmerk deur 'n gesindheid van liefde teenoor God en medemens (13:34-35)
- 3) 'n Gemeenskap gedryf deur innerlike vreugde
- 4) Hierdie vreugde voorsien aan die gemeenskap die nodige weerstand teen die vyandigheid van die wêreld
- 5) 'n Gemeenskap gekenmerk aan onderlinge eenheid, wat nie noodwendig 'n strukturele eenheid veronderstel nie (17:21-23)
- 6) 'n Gemeenskap met 'n onderskeidende missie in die wêreld n.a.v. die parallelle sending van Jesus se sending deur die Vader (17:18).

merkwaardige wyse verslag oor die dissipels en ken 'n prominente posisie uit die staanspoor aan hulle saam met Jesus toe. Die woord μαθητής kom 78 keer in die Evangelie voor - heelwat meer as in die Sinoptici. Uit die beskrywings kan afgelei word dat die gebeure waarby die dissipels betrokke is, doelbewus deur die evangelis vir sy teks uitgesoek en daarin opgeneem is. Schnackenburg (1982:206) kom tot die gevolgtrekking dat die groepie dissipels vir Johannes 'n definitiewe teologiese betekenis in die lewe en aktiwiteite van Jesus vervul. Hy onderskei tussen die volgende drie bedoelings wat Johannes moontlik met die beskrywing van die dissipels wou bereik:

- Die dissipels verteenwoordig diegene wat deur Jesus se woorde en werke gelowig word. Die eerste groep dissipels is voorbeelde van mense wie se skeptisisme deur Jesus oorwin word (1:46-49).
- Die dissipels verteenwoordig ook die latere gemeenskap van gelowiges, in teenstelling met die ongelowige Jode. Josef van Arimathea (19:38), soos ook die man wat van blindheid genees is (9:27e.v.), word bv. ook dissipels van Jesus genoem.
- Die dissipels verteenwoordig ook die latere gelowiges in dié sin dat hulle geloof getoets en uitgedaag word maar telkens as onvoldoende bewys word. Hulle word op verskeie plekke uitgewys as mense wat stadig van begrip is (14:4-11). Hulle dien nie as die ideale voorbeeld vir 'n toekomstige gemeenskap nie, maar wys tog die gevare aan só 'n gemeenskap uit.

Schnackenburg (1982:206) beskou die ekklesiologie en dissipelskap as twee verwante temas aangesien beide poog om die funksionering van die gemeenskap in sy geheel sowel as die optrede van die individuele lede te verstaan. Hy argumenteer bv. verder dat gedeeltes in die Evangelie soos 6:37-40, fundamentele konsepte voorsien waarvolgens die gelowiges hulleself as deel van God se reddingsplan kon sien en die samewerking tussen die Vader en die Seun vir 'n groep van sy volgelinge verantwoordelik gehou kan word (Schnackenburg 1982:209). Hierdie gedagte word in 17:6 opgevolg met die Vader wat 'n sekere groep aan die Seun toevertrou. Hierdie groep ervaar die Woord en die Persoon van Jesus (6:53; 14:23e.v.; 17:14, 17). Die sending van die kerk word in hoofstuk 4 met die Samaritane en in hoofstuk 8 met die Grieke beskryf.

Beide Schnackenburg (1982:209) en Brown (1970:cix) vind in die metafore van die herder/kudde (10:3-5) en die wingerd (15:1-8) baie duidelike aanduidings van 'n gemeenskap van gelowiges. Die Johannese Christologie

wat inherent soteriologies van aard is, vertoon in die metafoor van die herder/kudde vir hulle ook 'n ekklesiologiese struktuur.³ Die fokuspunt setel vir Schnackenburg in die kudde. God vertrou die kudde aan Jesus toe, wat dit op sy beurt weer aan die Vader teruggee. Hy sien die toekoms van die kerk ook in die pastorale toesegging aan Petrus in hoofstuk 21. Dit vorm ook die agtergrond van die kerk in die afskeidsrede. Vir Schnackenburg is die kerk 'n verskynsel van die hede en die toekoms. Dit is 'n gemeenskap wat in die wêreld maar nie van die wêreld is nie (17:14e.v.).

Die vraag bestaan of die metafoor van die wingerd en die lote nie die verbinding met Jesus ten koste van die kollektiwiteit tussen die lede beklemtoon nie. Vir Brown (1970:cviii) lê die sleutel egter in die harmonie wat die metafoor t.o.v. die eenheid met Christus en die onderlinge eenheid handhaaf. As Jesus in 15:9 sê dat die lote in sy liefde moet bly dan is dit juis die liefde wat tussen die lede onderling van krag moet wees (15:12). Vir Schnackenburg (1982:211) is die metafoor van die wingerd/lote/landbouer moontlik die ekwivalent van die Pauliniese tema van die liggaam van Christus. Vir hom is 'n individualistiese siening in hierdie beeld buite die kwessie. 'For this reason then the discourse of the vine and the branches is often held up as demonstrating the Johannine ecclesial tendency...'

Om **Brown** se standpunt t.o.v. 'n ekklesiologiese siening in die Johannesevangelie saam te vat kan gesê word dat hy 'n duidelike beeld van 'n gemeenskap van gelowiges onderskei wat saamgevoeg is deur diegene wat deur Jesus uitgestuur is. Daar is spore van 'n aanbiddingsgemeenskap, maar anders as Schnackenburg ken hy 'n laer profiel (moontlik a.g.v. teologiese redes) aan hierdie gemeenskap toe.

Vir Brown (1970:cix) is die dissipels dikwels die model vir alle Christene. In hierdie opsig sluit hy by **Via** (1961:173) aan wat verklaar: 'For John the disciples represent the Church or are the Church in miniature, so that what he says about the disciples he understands about the Church.' Dit is te betwyfel of die gemeenskap wat Jesus rondom Hom versamel het sonder meer as 'die kerk' bestempel kan word, nogtans sou dit sekerlik as 'n antesedent van wat die kerk later sou wees, gesien kon word.

³ O'Grady (1975:241) met sy sterk individualistiese siening van die Evangelie plaas in die metafoor van die herder/kudde die fokus op die 'ingang van die kraal' en die persoonlike verhouding tussen die herder en die skape. Sodoende beklemtoon hy die individuele verantwoordelikheid van elke gelowige in die metafoor.

Ook **Kysar** (1993:112e.v.) vind in hoofstukke 10 en 15 duidelike spore van die kerk in die Vierde Evangelie. Die Evangelis is egter nie behep met die institutionalisering van die gemeenskap nie, omdat dit volgens Kysar, nie vir die gemeenskap 'n relevante vraagstuk was nie. In daardie stadium van die gemeenskap se ontwikkeling was hulle steeds met dreigemente van buite die gemeenskap gekonfronteer (Kysar 1993:114). Kysar onderskei vyf eienskappe van die kerk volgens die Johannesevangelie.⁴

Dissipelskap is volgens **Du Rand** (1991:322) die gelowiges se antwoord op die opgestane Heer en is derhalwe Christologies gefundeer. Jesus self dien as model vir dissipelskap. Sy eenheid met die Vader dien as die bron waaruit dissipelskap put. Verder sê Du Rand (1991:322) dat die Johannese dissipelskap bydrae tot 'n nuwe model vir die ekklesiologie. 'Discipleship is the self-definition and meaningful function of a community of believers. Discipleship also implies commitment to the community. It constitutes the purpose of the believing community.' Daarom kan hy aflei dat die gemeenskap aan diegene wat in Jesus glo, die nodige infrastruktuur voorsien om as dissipels hulleself aan die nuwe gebod van die liefde toe te wy.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat eksegete van mekaar verskil en dat die spesifieke klem wat deur teoloë gelê word van deurslaggewende belang is vir die standpunt wat uiteindelik ten gunste of teen 'n *individualistiese* of *gemeenskaplike* siening van die Evangelie gehandhaaf word.

O'Grady (1975:260) kom bv. uit sy navorsing tot die gevolgtrekking dat die Vierde Evangelie 'n individualistiese karakter openbaar en dat die klem op elke gelowige geplaas word om persoonlik, met geloof op die openbaring van God se gesant te reageer. Daar is wel tekens van die kerk in die Evangelie te bespeur, maar slegs in soverre individue hulle persoonlike verantwoordelikheid t.o.v. die geloof nakom. Die kerk bestaan dus uit 'n gemeenskap van gelowiges. Daar is wel ook tekens van die sakramente, maar nie as rites nie. Die waarde van die sakramente lê ook in 'n persoonlike verhouding met Jesus. O'Grady gee egter toe dat gevolgtrekkings kan verskil en dat navorsers se eksegetiese klem bepalend

⁴ 1) Die gemeenskap van gelowiges is één vanweë hulle eenheid met Christus

2) 'n Gemeenskap van die liefde (15:14-17)

3) Die gemeenskap is die *locus* van God se manifestasie (17:22-23)

4) In die Vierde Evangelie word die kerkorde 'gedemokratiseer' Op voetspoor van Käsemann sê Kysar dat daar nie onderskeid tussen die eerste twaalf apostels en latere gelowiges getref word nie

5) Dit is 'n gemeenskap wat in die wêreld uitgestuur word (17:18).

is vir die standpunt wat uiteindelik ten gunste of teen 'n ekklesiologiese siening in die Johannesevangelie gehandhaaf word.

In die evangelie word geen direkte verwysing na 'n gemeenskap waarin die evangelis moontlik kon geleef het, gevind nie. Daar is ook weinig aanduiding van die wyse waarop só 'n gemeenskap hulleself verstaan.

Daar kan dus met reg twyfel bestaan of 'n ekklesiologiese perspektief volgens die Johannese evangelie 'n haalbare en realistiese navorsingsonderwerp is. Tog is dit 'n onderwerp wat van die vroegste tye die aandag van teoloë en eksegete geniet het.⁵

Samevattend kan gesê word dat dit veral uit hoofstukke 10 en 15 is waaruit 'n ekklesiologiese perspektief deur eksegete ontgin word. Vir die meeste eksegete is daar wel 'n sakramentele teenwoordigheid terwyl die sending van die dissipels meesal in 4:38; 13:16 en 17:18 gelees word.

Die metode waarvolgens navorsers veral vanaf die sestiger jare opereer, is volgens Lombard (1987:407) om die teks van die Evangelie as 'n 'venster' te gebruik waardeur gekyk word, in 'n poging om 'n gemeenskap as't ware aan die 'agterkant' van die teks te herken. Die talle publikasies sedert 1970, wat weliswaar nie altyd in tradisioneel ekklesiologiese terminologie gegiet is nie, getuig egter van die gewildheid van hierdie metode.⁶

Dit is duidelik dat al hierdie navorsing direk in verband staan met die beskrywing van 'n *Johannese gemeenskap*.

Martyn (1979:100) verklaar: 'The literary history behind the Fourth Gospel reflects to a large degree the history of a single community which maintained over a period of some duration its particular and somewhat peculiar identity.' Brown (1977:380) onderskei drie fases in die *ontstaansgeskiedenis* van hierdie gemeenskap:

⁵ Volgens die getuïenisse van die Kerkvaders, Ignatius, Polycarpus en Papias, was Efese die plek van waar Johannes gewerk het en waar die gemeenskap van gelowiges gevestig was (Lombard 1987:407).

⁶ Trajectories through early Christianity (Robinson & Koester 1971); Man from heaven (Meeks 1972); The Johannine Circle (Cullmann 1975); The fourth evangelist and his gospel (Kysar 1975); The Johannine school (Culpepper 1975); Johannine Christianity, Some reflections on its character and delineation (Smith 1975); Glimpses into the history of the Johannine community (Martyn 1979); The community of the beloved disciple (Brown 1979); The Structure Tendenz and Sitz in Leben of John 13:31-14:31 (Segovia, 1982).

1. 'n Pre-Evangelie fase, waartydens die gemeenskap ontstaan het en hulle verhouding in dié tyd met die Jode.
2. Die tydperk aan die einde van die eerste eeu, in die Jamnia periode, toe die evangelie geskryf is en die verhouding van Johannese gemeenskap met die sinagoge asook met ander Christen gemeenskappe.
3. 'n Post-Evangelie fase. Die ontwikkeling binne die gemeenskap self soos dit in die Johannese briewe na vore kom en as 'n verdieping of korreksie op teologiese tendense in die Evangelie reageer.

Beide Martyn en Brown is dit eens dat die oorsprong van die gemeenskap toegeskryf kan word aan Jode wie se Messiaanse verwagtings in Jesus vervul is (1:35-51). Hiervolgens moet gesê word dat Jesus die eintlike 'stigter' van só 'n gemeenskap was.⁷ Die rol van die 'geliefde dissipel', wat volgens Brown (1977:385) 'n historiese persoon en metgesel van Jesus was, moet ook in berekening gebring word as daar na 'n sterk leiersfiguur in die gemeenskap gesoek word. Hy kon moontlik as stigter, hoof, interpreteerder van die Jesus-tradisie en verteenwoordiger van die Johannese gemeenskap optree (Du Rand 1990:53). Hy verklaar verder dat die Johannesevangelie in sy huidige vorm duidelike tekens van 'n proses toon waarin die oorleweringe oor Jesus bestudeer, geïnterpreteer, saamgestel en hersien is deur "n Christelike gemeenskap wat betreklik geslote geleef en gedink het" (Du Rand 1990:52).

Die Johannese verhaal speel volgens Du Rand (1990:53) deurentyd op twee vlakke af: As 'n historiese vertelling van die Jesus gebeure en ook as die beleving daarvan deur die Johannese gemeenskap. Elders verklaar Du Rand (1991:318) dat dissipelskap sy oorsprong en ontwikkeling binne die struktuur van die Johannese gemeenskap gevind het.

Omdat die werk van **Roloff** (1993) van die jongste Johannese navorsing behels, word daar 'n bietjie meer breedvoerig by sy bydrae stilgestaan.

Roloff wys daarop dat die nuutste Johannese navorsing 'n soeke behels na die historiese omstandighede waarin die Johannese gemeenskap geleef het. Dit is vir hom duidelik dat die Johannesevangelie méér wil wees as bloot die daarstelling van die geskiedenis van Jesus. Volgens die insig van hierdie navorsing blyk dit dat die Johannese geskifte volgens outeur en

⁷ Ook Giesbrecht handhaaf die siening dat Jesus die ware Stigter en Hoof van die geloofsgemeenskap is. Hy bou sy aanname hoofsaaklik op twee argumente:

- 1) Johannes beskrywe sekere implisiete kontraste met belangrike leiers uit Israel se verlede
- 2) Johannes skets sekere simboliese aksies en beskrywings uit Jesus se openbare optrede.

ontstaanstyd geen eenheid vorm nie. Veral die ontstaan van die evangelie was 'n geleidelike (in verskeie fases) ontwikkelingsproses. In die sentrum hiervan staan die misterieuse gestalte van die 'dissipel wat Jesus lief gehad het', wie se leer hoofsaaklik die Johannese gemeenskap gestempel het. Sy leer het eers deur 'n lang proses van mondelinge gesprek en interpretasie gegaan voordat dit skriftelik in die Evangelie beslag gekry het (Roloff 1993:291). Uiteindelik is dit wat ons in die Johannese geskryfte vind, dus nie alleen 'n weerspieëling van die spesifieke historiese en konkrete agtergrond waarin Johannes geleef het nie, maar bied dit vir ons veelmeer die dokumentasie van die historiese ontwikkeling van hierdie Christelike groep.

Die vraag ontstaan nou: Wat kenmerk die groep en hoe het sy ontwikkeling verloop?

Wat die ontstaan betref, loop dit min of meer parallel met die geskiedenis van die kerk in Matteus. Beide ontwikkel as 'n Palestyns-Siriese beweging van profeties-charismatiese rondswerwende sendelinge. Die motief van navolging/dissipelskap het hulle lewens gestempel, maar terwyl die Matteuskerk hulle aandag aan die verspreiding en die uitleg van Jesus se leer gewy het, was die verdieping in die verskyning van Jesus vir die Johannese groep die belangrikste opdrag.

Na die botsing met die sinagoge in die 70's is hierdie groep uit die tempel geban, met die gevolg dat hulle meer na binne gekeer het. Terwyl leer en profesie in die vroeg Christendom baie nou verbonde was, het die profetiese komponent in die Johannese groep onmiskenbaar die oorhand begin kry. Dit het die gevolmagtigde interpretasie van die tradisie behels (Roloff 1993:292).

Uit die wyse waarop daar binne hierdie groep geleer, nagmaal gevier en gedoop is, kan mens stellig van 'n Johannese gemeente praat. Dit moet egter nie verwar word met die Pauliniese verstaan van die gemeente 'as volk van God' nie. Die meerderheid van hierdie lidmate het klaarblyklik geografies wyd verspreid gewoon.

'n Tweede fase van ontwikkeling van die Johannese groep word gekenmerk aan die swerftog van sommige lede (vermoedelik om van die druk binne 'n vyandige Joodse gemeenskap te ontsnap). In hierdie tyd tref 'n tweede trauma die groep: Verskille oor die Christologie lei tot verdeeldheid (Roloff:1993:293). Die verdeeldheid het hoofsaaklik oor die inkarnasie van Christus gehandel. Die meerderheid het vermoedelik aan 'n Christologie vasgehou, wat in breë trekke die ware vleeswording van Christus betwyfel

het. Hierdie groep het mettertyd nader aan 'n gnostiese beweging ontwikkel. 'n Kleiner groep het aan die realiteit van die vleeswording vasgehou.

Deur die Gees in die waarheid gelei

Johannes het 'n evangelie eerder as 'n teologiese traktaat geskryf. Sodoende voeg hy die kerk met die oorlewering van Jesus saam. Daarmee maak hy duidelik dat hierdie geskiedenis die veronderstellings is waaruit die kerk lewe. Dit is die manier hoe God Homself aan die wêreld bekendmaak. Dit is m.a.w. openbaringsgebeure. Deur Goeie Vrydag en Paassondag word die dissipelgemeenskap op 'n 'nuwe standplaas' gestel, in dié sin dat dit vir die dissipelgemeenskap moontlik word om te verstaan en te glo wie Jesus werklik is (Roloff 1993:294). Dit gaan dus ten diepste vir hierdie groep om 'n nuwe verstaan van die Persoon van Jesus wat alleen moontlik is omdat die Opgestane een self sy Gees aan die dissipels gegee het. Die eiesoortigheid van die Johannese Gees-voorstelling kom in die identifisering van die Gees as Parakleet tot uitdrukking. Die Parakleet is nl. Bystand, Helper of Advokaat vir die dissipels en daarby ook volmagtige Interpreteerder van Jesus. Dit is belangrik om daarop te let dat die Gees niks nuuts by die openbaringsgebeure voeg nie, maar dit slegs tot uitdrukking bring (Roloff 1993:295). Johannes handhaaf dus 'n streng persoonlike verstaan van die Gees. Soos wat die dissipels die Persoon van Jesus voor sy opstanding ontmoet het, só ontmoet die Gees die gemeente as Persoon. Dit beteken dat die Gees en Jesus as ongedeelde geheel ontmoet word (Roloff 1993:296).

Die lieflingsdissipel

Ongetwyfeld bestaan daar tussen die Parakleet en die misterieuse figuur van die lieflingsdissipel 'n verband. Soos die Parakleet is hy die volmagtige Interpreteerder (13:23-26a) en die eerste getuie wat die waarheid van die kruisgebeure bekendmaak (19:34 e.v.). Tog is die lieflingsdissipel nie identies aan die Parakleet nie. Ten spyte van pogings om hom as 'n bloot historiese figuur te verstaan, is dit duidelik dat hy 'n reële historiese gestalte het, wat in die Johannese groep tot 'n soort identifikasiefiguur ontwikkel. Daarmee word vir hom ruimte gemaak vir 'n soort eksklusiewe aanspraak wat veral in sy verhouding met Petrus sigbaar word (Roloff 1993:298). Binne die situasie van die ontwikkeling van die vroeë kerk, beroep die Johannese gemeenskap hulle dus op 'n leraar wat Jesus *beter as Petrus en die ander dissipels* ken.

Die Christusgemeenskap

Volgens die Johannese verstaan is die bestaan van die kerk 'n funksie van die Christusgemeenskap van *individuele gelowiges*. Omdat Christus die gelowiges tot sy vriende en vertrouelinge maak, is die kerk 'n gemeenskap van die vriende van Jesus wat terselfdertyd ook van mekaar vriende is.

Die belangrikste beeld waarmee die verhouding tussen Jesus en die kerk beskryf word, is volgens Roloff, dié van die wynstok. Alhoewel hy sê dat dit sekerlik die Pauliniese ekwivalent van 'die liggaam van Christus' is, verskil dit grootliks daarvan. Johannes verskuif die fokus uitsluitlik na die individuele verhouding tussen die gelowige en Christus. Alles kom daarop neer dat die enkeling in die wynstok moet bly. Dieselfde individualisering kom uit die beeld van die herder en sy kudde te voorskyn. Hier val die fokus op die individuele skape wat die stem van die 'Goeie Herder' ken (Roloff 1993:300).

Tog moet duidelik gesê word dat die Vierde Evangelie geen suiwer individualistiese Christendom verkondig nie. Die geloof besit ook 'n dimensie van gemeenskaplikheid. Hierdie gemeenskaplikheid kan as die uitvloeisel van die heilsgebeure beskou word. Die Christusgemeenskap van die individu en die gemeenskap staan langs mekaar in 'n verhouding van indikatief en imperatief. Om 'n vriend van Jesus te wees beteken dat 'n mens ook doen wat Hy vra nl. om mekaar lief te hê. Met die voetewasgebeure het Jesus self die voorbeeld vir diens en liefde gestel.

By wyse van **opsomming** kan gesê word dat die kerk enkel en alleen die uitvloeisel, en nie die plek, gebeure of ontstaan van die heil is nie. 'Die Kirche ist somit lediglich Folge des Heils, nicht aber Ort der Ereignung von Heil' (Roloff 1993:302).

Die eenheid van die gelowiges

Roloff verstaan die eenheid onder die gelowiges, wat op 'n paar plekke in die Evangelie vermeld word, allereers as 'n gegewe van God. Dit is iets wat vir hom uitsluitlik vertikale dimensies het. Die eenheid kom tot stand deurdat die gelowige 'n aandeel kry in die liefdesgemeenskap wat die Vader en die Seun verbind.

Soos vroeër aangetoon vloei die vertikale oor in 'n horisontale dimensie. Om dit bondig te sê: Eksklusiwiteit is die kenmerk van die Johannese eenheid, dit is 'n eenheid met afgrensing (Roloff 1993:308).

1.3. DIE GRENSE VAN DIE STUDIEVELD

Hoekom is daar juis op die *Afskeidsrede van Jesus* besluit om 'n studie oor die ekklesiologie van die Johannesevangelie te onderneem? Volgens Du Rand (1991:313) kan die fokusverskuiwing van Jesus se eerste volgelinge na die uiteindelijke bestemming wat alle latere gelowiges sou insluit, die duidelikste in die afskeidsrede gesien word. Dit is volgens Du Rand 'n doelbewuste toepassing van 'n teologiese refleksie, maar op hierdie wyse is alle latere gelowiges by Johannes se dissipelskap ingesluit.

Daar bestaan onder eksegete oor die algemeen eenstemmigheid oor die verdeling tussen hoofstukke 1:19-12:50 en 13:1-20:33 van die Johannesevangelie.⁸

Hoofstuk 13:1 begin met 'n duidelik herkenbare nuwe deel wat deur Schnackenburg (1982:1) soos volg beskryf word: 'In the form we have the gospel today this part begins with quite lengthy discourses by Jesus *in the circle of his followers*, (my aksent) culminating in the prayer of the departing redeemer (chapter 17).'⁹ Ook Barrett (1978:438) vind in hierdie gedeelte 'n kwalitatiewe onderskeiding wat hy soos volg verwoord: 'The emphasis lies on the distinction between the world, and the disciples (*representing the church*), (my aksent) who is chosen out of it...' Waar hoofstuk 1:19-12:50 die bedoeling het om mense tot geloof te aktiveer, begin hoofstuk 13:1 met Jesus wat bewus is dat sy uur gekom het d.w.s. dat

⁸ Die makro-struktuur van die vierde evangelie word grootliks deur alle gesaghebbende kommentare eenstemmig vertolk: Vier duidelike dele is in die evangelie te onderskei:

- 1) 1:1-1-18: Proloog
- 2) 1:19-12:20: Vertellings en diskussies
- 3) 13:1-17:26: Jesus alleen met sy dissipels
- 4) 21:1-25: Epiloog

Barrett (1978) Carson (1991) Schnackenburg (1982) Dodd (1980) Groenewald (1980) Morris (1975) Brown (1970:cxxxviii) noem die twee hoofdele: The Book of Signs en The Book of Glory. Eg. bevat Jesus se openbare bediening. In hierdie gedeelte word die wondertekens wat Jesus verrig het, opgevolg met lang verduidelikende gesprekke. Lg. beskryf Jesus in die midde van sy intieme vriende/dissipels en dien as hulle voorbereiding op Jesus se afskeid.

⁹ Van Tillborg (1993:160) stel dit soos volg: 'the basic story of the *oikos* of Jesus and his friends'.

die tyd vir Hom aangebreek het om via die Paasgebeure na sy Vader terug te keer.

In hoofstukke 13:1-20:33 vorm 13:1-17:26 'n afgeronde eenheid.¹⁰ Hierdie gedeelte dien as 'n verduideliking van Jesus se verheerliking wat in sy dood en opstanding gestalte vind. Die voetwassing tydens die laaste Avondmaal illustreer Jesus se dood op 'n dramatiese wyse. In die daaropvolgende gesprekke verseker Jesus die dissipels dat sy dood nie die einde van alles beteken nie. Hy neem wel afskeid, maar verseker hulle telkens van sy terugkeer: In sy opstanding uit die dood, deur die Parakleet se inwoning en in die *parousia*.

Dit is slegs ná Jesus se opstanding dat dit vir die dissipels moontlik word om te begryp wat Jesus vir hulle gedoen het en watter implikasies sy dood en opstanding vir hulle lewens inhou en dat dit in der waarheid as die geboorte uur van die kerk aangeteken moet word. Jesus se lydensweg, kruisdood en opstanding het nie alleen 'n bepalende invloed op die dissipels se verhouding met die lewende Here nie, maar het ook implikasies vir hulle onderlinge verhoudinge. Hiervolgens kan klaar afgelei word dat Jesus se missie die vestiging van vertikale (God/mens) en horisontale verhoudings (mens/medemens) tot gevolg het. In die eerste twaalf hoofstukke is daar slegs indirekte verwysings na die gelowiges as kinders van God (8:42). Dit is egter nog nie in 'n gestruktureerde tema ontwikkel nie. Die skrywer wil klaarblyklik daarmee wag om te beklemtoon dat die opstandingsgebeure as die oomblik beskou moet word waarin die ware epifanie van God plaasgevind het en as die geboorte van Jesus se nuwe familie (kerk) beskou moet word.¹¹

Met hierdie laaste, maar genoegsame woorde, neem Jesus van sy dissipels afskeid, maar word hulle ook toegerus om sy missie in die wêreld te kontinueer.

Omdat hierdie studie 'n ekklesiologiese beskrywing ten doel het, word daar in die eksegetiese proses begin en gefokus op die beskrywing van 'n groep mense wat in 13:1 as τῶν ἰδίων aangedui word. Hierdie gedeelte is al beskryf as die proloog tot die afsheidsrede.¹²

¹⁰ Jesus se afskeidsgesprek (13:31-16:33) word omring met die beskrywing van die gebeure tydens die laaste avondmaal (13:1-30) en afgesluit met Jesus se gebed tot sy Vader (17:1-26) (Suggit:1992:47).

¹¹ Van der Watt (1999:280)

¹² Kennedy (1984:76-78)

Hierdie vers (13:1) plaas vyf onderwerpe wat voor hande is op die tafel:

1. Jesus se verhouding met die Vader
2. Jesus se vertrek
3. Die wêreld
4. Liefde
5. Jesus se verhouding met die dissipels (Du Rand 1991:320)

Die uitdrukking οἰ ἰδίοι¹³ is volgens Schnackenburg (1982:212) doelbewus aan die begin van die tweede deel van die Evangelie geplaas aangesien dit 'n uitdrukking van die gemeenskap se verstaan van hulleself was. In die lig van die metafoer van die wingerd/lote was die gemeenskap nie alleen op Jesus gebaseer nie, maar was die permanente eksistensiële kern van die gemeenskap se bestaan in Hom veranker. Vanderlip (1975:77) verskil in hierdie opsig van Schnackenburg. Vir hom impliseer die uitdrukking οἰ ἰδίοι lidmaatskap, eienaarskap of 'om te behoort' (10:4). Omdat die metafoer van die herder/kudde ook van 'ander skape' praat wat ook tot die kudde hoort (10:16), maak hy die afleiding dat hierdie uitdrukking méér as bloot die gemeenskap se verstaan van hulleself is, maar inderdaad die ekwivalent is van die Christen of gelowige. Dit is volgens Vanderlip m.a.w. 'n uitbeelding van die kerk.

Uit bg. motivering en bondige uiteensetting van die Johannese struktuurverdeling, behoort dit duidelik te wees dat 'n keuse vir Johannes 13:1-17:26 inderdaad 'n studie oor die ekklesiologiese perspektiewe in die Johannesevangelie regverdig.

1.4 MODUS OPERANDI

Die metode waarvolgens hierdie studie onderneem word, is om die ekklesiologiese perspektiewe m.b.v. die teksimmanente eksegetiese proses te ontgin. Die eksegetiese proses word nie in detail gedoen nie, omdat die hoofdoel van die eksegese op die *teologiese beskrywing van die ekklesia* gerig is. Die teks word op voetspoor van Lombard (1987:399e.v.) as 'n spieël gebruik ten einde die beeld van die *ekklesia* in die teks self te vind.

¹³ Volgens Vanderlip (1975:77) het hierdie uitdrukking twee verskillende betekenisse: In 1:11 is dit 'n verwysing na die Joodse nasie maar in 13:1 is dit 'n duidelike aanduiding van Jesus se dissipels.

Dit is egter nie 'n literêr-kritiese studie in die volle sin van die woord, waar die fokuspunt op die kommunikasie tussen die teks en die leser val nie.¹⁴

Die bedoeling van die eksegetiese proses is dus om deur die teks gelei te word ten einde aspekte van 'n spesifieke groep (hierna *die gemeente* genoem) te identifiseer. Hierdie gemeente kan breedweg as God se mense gedefinieer word.

Hierbo is die bewering gemaak dat die missie van God se Seun bepaalde implikasies het vir al die verhoudings waarin God se mense staan. Die veronderstelling wat in hierdie studie verder getoets gaan word, is dat hierdie verhoudings op 'n unieke wyse en volgens 'n bepaalde patroon funksioneer, sodat hierdie groep wat as *die gemeente* bekend staan, baie duidelik van ander groepe wat op alternatiewe wyses funksioneer, onderskei kan word. Daar sal aangetoon word dat die uitbeelding en beskrywing van hierdie groep in die Vierde Evangelie op 'n eiesoortige manier en volgens 'n bepaalde denkraamwerk beslag kry.

Die hipotese is dat die uitbeelding van God se mense in Johannes 13:1-17:26 hoofsaaklik in ooreenstemming met die karakteristieke van 'n eerste-eeuse Mediterreense familie geskied.

Hierdie hipotese regverdig myns insiens 'n ondersoek aangesien Van der Watt (1999:2) in sy navorsing oor hierdie onderwerp reeds aangetoon het dat familieterme soos vader, seun, broers, huis, geboorte ens. reg deur die evangelie aangetref word.¹⁵ Daar kan dus verwag word om hierdie terme veral ook in die sg. afskeidsrede, waar Jesus met sy 'eie' mense in gesprek is, aan te tref. In aansluiting by Van der Watt se *modus operandi* word die teks as vertrekpunt vir die ondersoek geneem en dien buite-bybelse gegewens slegs as kontrole vir die teksgegewens.

Die metode is vervolgens om noukeurig te let op die analogiese beskrywing tussen die 'geestelike familie' van God se mense en die kenmerke van 'n gewone antieke familie. In hierdie proses ontvou daar dan gaandeweg twee

¹⁴ Volgens die literêr-kritiese metode is die verteller die hoofkarakter in die kommunikasieproses tussen die teks en die leser. Hy dra die perspektief van die geïmpliseerde outeur en probeer om die leser vir sy standpunt oor te haal. Daar is ook twee soorte lesers: Die geïmpliseerde lesers binne die teks en die werklike lesers buite die teks (Culpepper 1983; Tolmie 1995).

¹⁵ In sy verhelderende artikel oor hierdie onderwerp neem Van der Watt hoofstuk 5 as oriëntasiepunt vir die vestiging van die familiebeeld. In v.17 word op analoë wyse na God as Vader verwys en na Jesus as die Seun. 'n Gewone verhouding tussen 'n vader en 'n seun word op dié wyse geaktiveer om die verhouding tussen God en Jesus te beskryf (Van der Watt 1999:2).

parallele wêreldes wat metafores met mekaar verbind kan word. Die wyse waarop 'n brug tussen die twee analoë wêreldes geslaan word, is om die letterlike en/of figuurlike interpretasies van werkwoorde soos liefhê, gee, wys, doen, stuur ens. te bepaal. Die rede daarvoor is dat hierdie werkwoorde die optredes van God se mense beskryf. Indien 'n figuurlike interpretasie telkens moontlik blyk te wees, sou die kontoer van 'n antieke familie terselfdertyd daarmee aan die lig kom en die basis van die struktuur van God se mense daarmee blootgelê word.

Die metaforesiese netwerk tussen die twee komplementêre wêreldes sou bv. skematies soos volg voorgestel kon word:

<u>Gewone familie</u>	<u>Werkwoorde:</u> Brug tussen twee families.	<u>God se familie</u>
Verhoudings:		Verhoudings:
vader en seun	Onderrig/sorg	Vader en Jesus
Oudste broer/kind	bly in	Jesus en dissipels
Kinders/kinders	liefhê	Gelowige/gelowige
seun en vader	gehoorsaam	Jesus en Vader
kenmerk	vrug dra	kenmerk

Dit is belangrik om met die struktuur van die teks rekening te hou omdat dit ontleding daarvan op sigself 'n mate van uitleg bevat (du Rand 1979:16). 'n Gedetailleerde struktuuranalise is myns insiens soos reeds gesê nie vir hierdie proses nodig nie, omdat die analise slegs die uitmonding van konsepte of kerne beoog waaruit die gevolgtrekkings vir die ekklesiologiese perspektiewe gemaak kan word. Elke hoofstuk se kolonverdeling is afsonderlik genommer behalwe hoofstukke 15 en 16 wat met mekaar oorvleuel.

Die eksegetiese proses behels die *kern* en gevolglik ook die *grootste deel* van die studie. Dit kry in die tweede hoofstuk beslag. Hierdie hoofstuk is van deurslaggewende belang omdat die gegewens wat uit die ontleding van die teks aan die lig kom, hoofsaaklik die leiding en rigting voorsien vir die verdere teologiese sistematiesering waarin ek belangstel.

Dit is dus belangrik om deur die eksegetiese bevindinge uit die teks gelei te word en die teks self toe te laat om sekere teologiese konsepte te laat kristalliseer. Hierdie resultaat sorg vir 'n voorlaaste, afsonderlike hoofstuk (hoofstuk 3), waarin 'n samevattende teologiese beskrywing van die

gemeente voorsien word. Hier word die kenmerke van die gemeente gelys volgens die gegewens wat deur die eksegetiese ondersoek beskikbaar gestel is. Terselfdertyd ontplooi die unieke identiteit van *die gemeente* as God se mense volgens die beskrywing van die Johannesevangelie.

In die laaste hoofstuk (hoofstuk 4) vervul die teologie sy rol as *ancilla ecclesiae*. Die wyse waarvolgens dit geskied is om die resultaat van die voorafgaande gegewens met die huidige situasie van die kerk te integreer. Tans bevind die kerk hom in 'n tyd wat algemeen as 'postmodern' getipeer word. Die eiesoortige problematiek wat hierdie tyd kenmerk, stel bepaalde eise aan gemeentes wat o.a. vir vernuwing en 'n herwaardering van die kerk se identiteit vra. In hierdie hoofstuk word die vier eienskappe van die kerk, soos uitgesonder deur die Apostolicum, aan die orde gestel. Hierdie eienskappe word o.a. deur Burger (1999:290) steeds as 'n betroubare meetinstrument vir die kerk se ware identiteit beskou. Deur hierdie vier eienskappe aan die resultaat van die eksegetiese ondersoek en die voortspruitende kenmerke van *die gemeente* volgens die Johannesevangelie te onderwerp, word gemeentes van 'n riglyn vir 'n teologies-gefundeerde identiteit voorsien. Deur die evaluering van (sommige) literatuur wat in die Nederduitse Gereformeerde Kerk vir gemeentevernuwing/-bou geskryf en aanbeveel word, word terselfdertyd deelgeneem aan die gesprek wat leiding aan gemeentes in dié verband voorsien.

Ten slotte word die literatuur wat ek vir die studie geraadpleeg het, voorsien.

HOOFSTUK 2

EKSEGETIESE VERKENNING VAN HOOFSTUK 13:1-17:26 MET DEURLOPENDE EKKLESIOLOGIESE PERSPEKTIEWE IN DIE LIG VAN DIE EERSTE-EEUSE MEDITERREENSE FAMILIEBEELD.

13:1

¹ Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα
 εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ *ώρα*
 ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου
 πρὸς τὸν πατέρα,
 ἀγαπήσας τοὺς *ιδίους* τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ,
 εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.

Die struktuur van hoofstuk 13 word nie deur alle eksegete op dieselfde wyse ingedeel nie.¹⁶ Vier blokke kan volgens Du Rand (1980:45) onderskei word:

Blok A: Kolon 1 (v.1): Inleiding tot hoofstukke 13-21

Blok B: Kola 2-6 (v.2-5): Die daad van die voetwassing.

Kolon 2 (v.2-3): Inleiding

Kola 3-6 (v.4-5): Beskrywing van die daad

Kola 7-16.1 (v.6-11): Eerste interpretasie van voetwassing

Kola 17-17.10 (v.12-17): Tweede interpretasie van voetwassing

Kolon 17 (v.12): Agtergrond

Semi-kola 17.1 (v.12): Vraag

Semi-kola 17.2-17.4 (v.13): Jesus as Heer

Semi-kola 17.5-17.6 (v.14-15): Jesus as voorbeeld

Semi-kola 17.7-17.10 (v.16-17): Aanmoediging

Blok C: Semi-kola 17.11-17.7.2 (v.18-20): Aankondiging van verraad

¹⁶ Tolmie (1995:28); Du Rand (1980:43); Segovia (1982:31); Brown (1970:545).

Kola 18-32 (v.21-30): Aanwysing van verraaiër
 Semi-kola 18-20.3.1 (v.21): Aankondiging
 Kolon 21 (v.22): Reaksie
 Kolon 22 (v.23): Geliefde dissipel
 Kola 23-24 (v.24-25): Verdere reaksie
 Kola 25-27 (v.26-27): Identifikasie van verraaiër.
 Kola 28-30 (v.28-29): Misverstand.
 Kola 31-32 (v.30): Judas vertrek.

Blok D: Afskeidsrede begin: 13:31-13:38 (eerste deel)

Kola 33-33.4 (v.31-33): Verheerliking.
 Semi-kola 33.5-33.8 (v.33): Kinders
 Semi-kola 33.9-33.11 (v.34-35): Nuwe gebod: Liefde.
 Kola 34-34.4.1 (v.36-38): Petrus se verloëning voorspel.

Blok A span tematies die opskrif oor die hele hoofstuk: Die hoofstuk speel af teen die agtergrond van Jesus se weggaan en sy liefde vir sy ἰδίους.

Blok B verskaf die inligting i.v.m. die goeie daad van Jesus nl. die wassing van die dissipels se voete. Twee interpretasies daarvan volg in v.6-11 en v.12-17.

In blok C illustreer Judas die teenpool van Jesus se liefde en trou. Dit moet verstaan word teen die tipiese Johannese dualisme: lig teenoor duisternis, liefde teenoor haat ens.

Blok D dien as inleiding tot hoofstuk 14. Die tema van die liefde wat as laaste opdrag aan die dissipels gegee word (13:34), sluit aan by die tema van die liefde wat reeds as Jesus se eienskap geïdentifiseer is.

Daar bestaan ewe-eens baie uiteenlopende standpunte onder geleerdes oor die indeling en interpretasie van 13:1-20.¹⁷ Kola 1-4 (v.1-4) is volgens Segovia (1982:39) grammatikaal swaar gelaai. Die hele deel bestaan uit net twee sinne. Die eerste sin bevat 'n frase met 'n voorsetsel en twee deelwoord frases, terwyl die tweede sin 'n genitief *absolutus* en 'n lang

¹⁷ Segovia (1982:31) bied 'n opsomming van uiteenlopende interpretasies. Die vraag, volgens Segovia, handel oor die literêre eenheid van 13:1-20. V.1-4 word as die basiese aksie van Jesus beskou. Twee interpretasies daarvan volg in v.6-11 en v.12-20. Oor hierdie twee dele loop die standpunt t.o.v. die literêre eenheid uiteen. Segovia bied 'n oorsig van pogings om hierdie interpretasies te harmoniseer, en voeg self 'n vyfde interpretasie-moontlikhede by: a) Die klem op die eerste interpretasie (v.6-11); b) Die klem op die tweede interpretasie (v.12-20) c) Die klem op 'n kompromie tussen beide interpretasies; d) Die logiese gevolg van c is om die interpretasie te sien as 'n simbool van Christus se dood asook as 'n voorbeeld van nederigheid; e) 'n Sakramentele interpretasie.

deelwoord frase bevat. Dit maak die grammatika van die eerste kolon volgens Segovia lomp en nie eie aan die karakter van die Johannes-evangelie nie.

Kolon 1 kan as inleiding tot die tweede hoofdeel van die evangelie (13:1-17:26) beskou word.¹⁸ Die vraag wat dadelik in kolon 1 gevra kan word is of die maaltyd wat in hoofstuk 13 beskrywe word, ook die Paasmaaltyd is. In teenstelling met die Sinoptici, wat die pasga as die laaste Avondmaal beskou (Mk.14:12), onderskei Johannes baie duidelik tussen die twee feesgeleenthede met die aankondiging: Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα (Newman and Nida:1980:426). Dit bring die problematiek van die datering van die paasfees ter sprake. Omdat sodanige ondersoek nie vir hierdie studieonderwerp van belang is nie, word daarvan slegs kennis geneem.

Twee belangrike sake word in kolon 1 aan die orde gestel:

1. Jesus se terugkeer na die Vader (μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα) en
2. Jesus se liefde vir sy eie mense (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους).

T.o.v. 1 is dit duidelik dat Jesus vanuit 'n sekere kennis (εἰδῶς) optree nl. dat sy 'uur' gekom het. Sy optrede in die 'uur' word deur b naamlik sy liefde vir sy 'eie' (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους) gemotiveer.

Jesus se terugkeer na die Vader word in verband gebring met die aanbreek van sy uur (ῥα).¹⁹

¹⁸ 'n Vraag is of hierdie vers slegs as 'n inleiding tot hierdie hoofstuk, of moontlik ook tot hoofstuk 13:1-17:26 beskou kan word. Tolmie (1992:28) gaan verder en neem hierdie vers as inleiding vir die tweede deel van die evangelie (hoofstukke 13-21). Carson (1991:460) beskou die woorde Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα slegs as 'n inleiding tot hoofstuk 13. Indien v.1 as 'n inleiding vir hoofstukke 13:1-17:26 beskou word beteken dit volgens hom dat die maaltyd wat in hoofstuk 13 beskrywe word nie die pasga kon wees nie. Maar daar is egter niks, beweer hy, wat verhinder om hierdie vers as slegs die inleiding tot die voetewasgebeure te sien nie. Chronologies word die voetewassing dan voor die pasga geplaas en kon dit deel van die pasga-ete wees. Hy beskou v.1 dan as 'n inleiding tot hierdie hoofstuk en v. 2-3 as 'n onmiddellike demonstrasie van die liefde wat in v.1 ter sprake is. Met die inligting wat v.1 verskaf, word Jesus se optrede later gemotiveer en die weg gebaan vir die hoofstukke wat volg.

¹⁹ Volgens Brown (1970:517) is die 26 voorkomste van die woord ῥα nie buitengewoon baie vir 'n evangelie nie. In die Sinoptiese evangelies word ῥα volgens hom bykans sonder uitsondering as 'n tydsaanduiding gebruik, maar in die evangelie volgens Johannes, word 'n tydperk (era) in Jesus se lewe telkens daarmee beskryf. Hy verskaf 'n handige opsomming en indeling van elke voorkoms van die woord ῥα in die evangelie. Daarvolgens is twee kategorieë onderskeibaar: 1) gedeeltes wat aankondig dat Jesus se tyd nog nie gekom het nie (2:4) of dat 'n/sy uur sal kom (4:21,23; 5:25,28,29; 7:30; 8:20; 16:2,25,32) en 2) gedeeltes wat aankondig dat sy uur gekom het (12:23,27; 13:1; 17:1).

‘n Nuwe tydvak in Jesus se lewe word aan die orde gestel.²⁰ In teenstelling met vroeëre aankondigings van Jesus dat sy uur nog nie gekom het nie (2:4; 7:8), blyk die onafwendbaarheid van sy verheerliking met die gepaardgaande gebeure van die ὥρα. Hierdie wending (uur) word in kolon 1 beskrywe as ‘n ‘oorgaan uit hierdie wêreld na die Vader’ (μεταβη ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα).²¹

Twee wêrelde word met hierdie beskrywing onthul. Die wêreld van die Vader, waarheen Jesus terugkeer, word in kolon 1 veronderstel en staan teenoor die wêreld (κοσμος) waarin Jesus hom tans bevind, maar wat Hy aanstons sou verlaat om sy plek (weer) by die Vader in te neem. Waarop sou κοσμος hier dui? In die afskeidsrede alleen word die woord κοσμος veertig keer aangetref. Dit is ‘n aanduiding van die prominente posisie wat dit in die struktuur van die evangelie beklee. As die voorkomste daarvan nagegaan word, val dit op dat κοσμος nie konsekwent gebruik word nie. Verskillende betekenisse van die woord word gevolglik onderskei. Kysar (1993:61) onderskei tussen ‘n negatiewe, neutrale en positiewe betekenis afhangend van die konteks waarin dit voorkom.²² Volgens Brown

Lenski (1961:904) verstaan die ‘uur’ as bloot ‘n spesiale tydperk in Jesus se lewe. Morris (1975:613) skei ook tussen die ‘uur’ en die δοξα van Jesus. Newman and Nida (1980:427) interpreteer die gebeure van die ‘uur’ as ‘n verwysing na die dood en verhoging van Jesus. M.i. weerspieël dit nie die volle betekenis nie. Van der Merwe (1995:341) neem ook deel aan die bespreking van die woord ὥρα. Hy gaan egter verder as Brown deur die konteks van elke voorkoms in berekening te bring. Sodoende lewer hy ‘n waardevolle bydrae om die semantiese betekenis van die woord telkens vas te stel.

²⁰ Van der Merwe (1995:364) meld dat ὥρα ‘n keerpunt in die geskiedenis aandui en ook ‘n nuwe era inlui: dit kondig Jesus se vertrek aan, aangesien sy verlossingswerk voltooi is. Jesus en die Vader is nou waarlik bekend gestel en verlossing is moontlik. Die Heilige Gees kan nou gestuur word en ‘n nuwe manier van lewe (dissipelskap) wag.

Die verskillende voorkomste van ὥρα lê verskillende perspektiewe bloot wat betekenis vir dissipelskap het:

- 1) 2:4 dui op ‘n nuwe era
- 2) 4:21-24 dui op ‘n nuwe manier van aanbidding.
- 3) ‘n eskatologies-soteriologiese moment, verwant aan κρίσις.
- 4) 12:23; 13:1; 17:1 verleen deur die kruis legitimiteit aan dissipelskap.
- 5) Vanuit die perspektief van 17:1-8 dui ὥρα in 17:1 op die era van dissipelskap.

Dit is duidelik dat ὥρα in die Johannes-evangelie nie konsekwent gebruik word nie en gevolglik verskillende betekenisse in die onderskeie kontekste het: dit word as tydsaanduiding gebruik, as ‘n aanduiding van belangrike gebeure, as ‘n aanduiding van ‘n nuwe bedeling en as ‘n aanduiding van Jesus se verheerliking wat die bedeling van verlossing ontsluit.

²¹ Die verbinding tussen μεταβάνω en Jesus kom slegs hier in 13:1 voor. Dit dui op die skerp kontras tussen die wêreld van ‘onder’ en dié van die Vader. ‘n Oorgang gaan binne die staat van δόξα, wat Jesus in sy pre-eksistensie saam met die Vader geniet het, plaasvind (Schneider 1933:521).

²² Die neutrale, selfs positiewe betekenis van κοσμος dui vir Kysar op die fisiese realiteit van die aarde (1:9; 3:16; 16:21; 17:24) terwyl die negatiewe betekenis van die woord in die simboliek van ongeloof en verwerping van die waarheid verteenwoordig word.

(1970:550) dui *κοσμος* hier in kolon 1 nie soseer op die kontras tussen die goeie en slegte nie, maar in die konteks van Jesus se oorgang na sy Vader, dui dit eerder op die onderskeiding tussen dit wat ‘onder’ en ‘bo’ is, m.a.w. tussen die *κοσμος* (onder) en die wêreld van die Vader (bo).²³ Kysar (1993:62) sluit hierby aan as hy sê dat Jesus slegs tydelik deel van die aardse sfeer geword het, maar dat sy ware tuiste by sy Vader is en dat Hy uit die hemelse sfeer gekom het. ‘n Kwalitatiewe onderskeiding tussen die twee wêrelde word op dié wyse geopenbaar.²⁴ Ook 'n ruimtelike onderskeiding sou tussen die twee wêrelde onderskei kon word.²⁵

Volgens Van der Watt (1991:107) is die duidelike onderskeid wat Johannes tussen die ‘bo’ en die ‘onder’ tref, tiperend van sy teologie. Hierdie kontrasdenke of dualismes kan volgens Van der Watt as die bedding van Johannes se teologiese denke beskou word.²⁶ In hierdie dualistiese beskrywings kan twee werklikhede wat in kontras van mekaar geskei is en teenoor mekaar staan, volgens hom, altyd onderskei word. Die ‘bo’ verteenwoordig die werklikheid van God, wat vir die mens onbereikbaar en ondeurdringbaar is en die ‘onder’ word beheer deur die owerste van die wêreld nl. die Satan (8:44; 12:31). Ook Van der Watt tref ‘n kwalitatiewe onderskeiding tussen die twee werklikhede. ‘Die kwalitatiewe onderskeidings word feitlik deurgaans i.t.v. die dominante karakters van die ‘bo’ (naamlik die Vader en die Seun) gemaak’ (Van der Watt 1991:107). Die persoonseenskappe van die Vader en Seun is gevolglik direk verantwoordelik vir die aard van die ‘bo’ en dit is duidelik dat die Goddelike domein drasties van die aardse verskil. Jesus keer dus na sy ware tuiste nl.

²³ Die term *κοσμος* kom dikwels in die vierde evangelie voor. Dit is betekenisvol om te meld dat die uitdrukking *τοῦ κόσμου τούτου* ongeveer veertig keer in die afsheidsrede voorkom. Jesus se vertrek van hierdie wêreld word in 14:12, 28 en 16:10, 28 met die uitdrukking 'gaan na die Vader' beskryf (Newman and Nida 1980:427).

²⁴ Dit word bevestig as die leksikale betekenis van *μεταβαίνω* in gedagte gehou word. Louw and Nida (1989:182) klassifiseer *μεταβαίνω* onder die domein van beweging (kom en gaan). Daarvolgens het dit die betekenis van: ‘om van een plek na ‘n volgende te beweeg - met die implikasie dat die twee plekke betekenisvol verskil.’

²⁵ Barrett (1978:438) is van mening dat die uitdrukking *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* op 'n kwalitatiewe onderskeiding dui. Vgl. ook Sanders & Mastin (1975:304). 'n Ruimtelike onderskeiding sou eerstens daaronder verstaan kon word. Uit die konteks is dit duidelik dat die uitdrukking met die gebeure van die 'uur' korreleer wat 'n aanduiding van die kruis en verhoging van Jesus is.

²⁶ Ander voorbeelde van dualismes is o.a.: hemel en aarde (8:23; 16:27-28), lewe en dood (1:4; 5:24), lig en duisternis (1:5-10; 3:19-20), pre-eksistente en geskapeheid. (Van der Watt:1991:106).

na die 'bo', na sy Vader, terug.²⁷ Ook Kysar (1993:62) beskrywe die kontraste in die evangelie en tipeer dit as 'n kosmiese dualisme.²⁸ Die *κοσμος* word gevolglik 'n simbool van ongeloof en die verwerping van die waarheid en word in negatiewe terme beskryf. In hierdie openingsvers verkry *κοσμος* reeds die betekenis van die teenpool van God se wêreld.²⁹ Van Jesus se mense (*ιδίους*) word in kolon 1 gesê dat hulle in hierdie wêreld is (*ἐν τῷ κόσμῳ*). Dit beteken nie dat hulle die karakter en kwaliteite van die wêreld aanneem nie. Juis met hulle beskrywing as Jesus se 'eie' blyk hulle verbinding met Hom en gevolglik hulle kwalitatiewe onderskeiding van die *κοσμος*. Soos in Jesus se geval, word die *κοσμος* slegs die ruimte waarin hulle die 'bo' verteenwoordig. Barrett (1978:384) brei die kwalitatiewe onderskeiding uit om tussen die wêreld en die dissipels (as verteenwoordigers van die kerk) te onderskei. Die woorde van Jesus se gebed in 17:15 klink reeds hierin op nl. dat Jesus nie sy Vader vra om sy 'eie' uit die wêreld weg te neem nie. Jesus se mense word daaraan gekenmerk dat hulle allereers aan Hom verbonde is, maar in die wêreld opereer. Die gedagte is dat die dissipels deur Jesus agtergelaat word om sy sending in die *κοσμος* te voltooi.

Dat Jesus na die Vader terugkeer/oorgaan (*μεταβῆ*) impliseer dat Hy oorspronklik van daar gekom het en dus kontak tussen God se wêreld en die *κοσμος* gemaak het. Jesus se beweging tussen die 'bo' en die 'onder' word in kolon 2 soos volg beskryf: *ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει*. Met hierdie uitbeelding van Jesus se optrede word 'n belangrike tema in die vierde evangelie aangesny nl. die Johannese sendingmotief. Vir Meeks (1986:141) vind die unieke manier waarop Jesus Christus in die vierde evangelie beskryf word, veral neerslag in die spesiale woord-patroon

²⁷ Lenski (1961:904) verstaan onder die uitdrukking *πρὸς τὸν πατέρα* dat Jesus terugkeer na die Een wat Hom gestuur het. Die gedagte is nie dat Jesus 'n slegte wêreld vir 'n 'hemelse wêreld' verruil nie, maar dit dui eerder op 'n taak wat suksesvol afgehandel is. Die 'uur' waarna verwys word is dus 'n aanduiding van die einde van Jesus se bediening en die begin van Jesus se oorgang na die hemelse sfeer van sy Vader.

²⁸ Kysar (1993:62) meld dat die meeste literatuur van die Nuwe Testament 'n drievoudige verstaan van die skepping voorhou: God en die engele op die boonste vlak, Satan en die duiwels op die onderste vlak met die mens tussen die twee. Die vroegste Christelike gedagte was om die dualisme van tyd, horisontaal te verstaan. M.a.w. die verdeling is basies in twee periodes verdeel. Die huidige tydperk wat deur die Satan beheer word, teenoor 'n tyd wat nog sal aanbreek, waarin die Satan vernietig sal word en God sal regeer. Dit word ook as 'n historiese dualisme verstaan. Johannes het volgens baie hierdie verstaan van die dualisme omskep in 'n kosmiese dualisme. Dit is 'n dualisme van twee wêrelde. 'n Goddelike wêreld (bo) en die gewone wêreld (onder). Eg. verteenwoordig die onafhanklike, ongeskape wêreld en Ig. die geskape, afhanklike werklikheid.

²⁹ Culpepper (1983:97) beskou die 'plot' van die evangelie as die konflik tussen geloof en ongeloof in reaksie op Jesus.

wat sy neerdaal en terugkeer na die voltooiing van sy sending beskryf. Van der Merwe (1995:140) sluit aan by die skematiese ‘neerdaal en terugkeer-skema’ soos uitgewerk deur Van der Watt (1991) en sê voorts: ‘to know who Jesus really is, is to know where he came from, what he accomplished and where he is going.’ Dit is uit sy baie deeglike bespreking van die neerdaling-terugkeer-skema duidelik, dat Jesus se sending, wat die kontak tussen die ‘bo’ en ‘onder’ verwoord, in verskillende kontekste met ‘n verskeidenheid terme beskryf word.³⁰ In samehang by die ‘neerdaal-terugkeer-skema’ ontvou volgens Van der Watt (1991:111) en Van der Merwe (1995:138) ook ‘n tweede skema nl. dié van die sender en gesant. Dit is ‘n skema wat verdere lig werp op die verhouding tussen die Vader en die Seun, wat later bespreek sal word. Daar kan volledig met Van der Watt (1991:106) se standpunt saamgestem word as hy sê dat die ‘bo’ en ‘onder’ nie na ongedefinieerde werklikhede verwys nie, maar op kwalitatiewe onderskeidings dui, wat feitlik deurgaans i.t.v. die dominante karakters van elke wêreld beskryf word. In kolon 1 skep die evangelis dus reeds spanning deur twee wêreldes teenoor mekaar op te stel. Die spanning laai op as aan die woord *κοσμος*, soos elders in die evangelie, nie maar bloot ‘n neutrale betekenis toegeken word nie, maar as ‘n simbool van ongeloof beskou word. Vir Van der Watt (1991:106) dien die Johannese kontrasdenke as ‘n teologiese bedding waarbinne die evangelie verstaan moet word. Só verstaan neem Jesus se mense teenoor *κοσμος* stelling in.³¹ Vir ‘n beter begrip van die verskil tussen die wêreld en Jesus se ‘eie’ is Kysar (1993) se verhelderende beskrywing van die kosmiese dualisme waardevol. Hy brei dié gedagte uit om ook ‘n menslike dualisme daarby te laat aansluit. ‘That is, the two different worlds - the world of the human and the world of the divine - are picture language to say that persons may (and must) choose to understand themselves either as independent of God or as dependent creatures’ (Kysar 1993:63). Hy beskou die Johannese onderskeiding van ‘n menslike dualisme as ‘n kontinuïteit van die kosmiese dualisme. Trouens, die twee dualismes lê volgens Kysar só ineen verstrengel dat die kosmiese dualisme moontlik slegs ‘n ander uitdrukking van die menslike dualisme is. Die nood van die skepping en die mens word

³⁰ Van der Mewe bespreek o.a. woordgroepe in dualistiese vorm wat in een teks voorkom bv. *καταβαίνοντας και ἀναβαίνοντας*, enkelwoorde in dualistiese vorm in ‘n enkel teks bv. *ἔργοις* en *ὑπάγω* verwante woorde wat neerdaal en terugkeer beskryf bv. *ἔργοις*, *πορεύομαι* en ‘n enkele geval waar die neerdaal en terugkeer op een woord *διδόναι* toegepas word.

³¹ ‘The world loves its own, Jesus loves His own. The object of the love of God in Christ, in these chapters, is therefore not the lost world, but the newly forming people of God, the disciples of the Messiah, the nascent church, the community of the elect’ (Carson 1991:461).

met hierdie verduideliking blootgelê. Dit bestaan daarin dat mens en skepping saam ontaard het. Beide het hulle identiteit verloor en sit met 'n verwronge beeld van hulleself. Dit is hierdie nood waarin mense vasgeval het wat Jesus motiveer om hulle ware identiteit weer aan hulle te openbaar. Hy vestig die besef by hulle dat hulle identiteit in afhanklikheid van God bestaan.

Die vraag ontstaan wat die rede vir sy koms na die wêreld sou wees? In die verdere bespreking van kola 1-16.1 sal aangetoon word dat daar in die sending van God se Seun na die wêreld 'n baie duidelike soteriologiese oogmerk onderskei kan word wat deur Jesus se liefde vir 'sy eie' gemotiveer is.

Jesus word in kolon 1 en 2 uitgebeeld as iemand wat met 'n sekere kennis (εἰδῶς) optree. In kolon 1 word sy kennis met die aanbreek van sy 'uur' verbind. Jesus het geweet dat sy 'uur' gekom het. In kolon 2 word sy kennis met 'n verdere twee stellings uitgebrei: Hy weet dat Hy van God gekom het en na God terugkeer en dat die Vader alles in sy hande oorgegee het. Volgens Barrett (1978:482) tree ἵνα in kolon 1 as verduideliking van μεταβη op - 'n tipies Johannese gebruik - wat dus Jesus se kennis van die 'uur' aan die terugkeer na sy Vader verbind en 'n aanduiding van sy sterwe en verhoging is. Waar sou Hy aan hierdie kennis kom? Die perfektum deelwoord (εἰδῶς) beklemtoon die intieme verhouding tussen die Vader en Jesus. Jesus se Goddelike herkoms word deur sy voorkennis ontbloot. Jesus se kennis weerspieël sy verbondenheid met die Vader en ontbloot sy preksistente bestaan. Volgens Schnackenburg (1982:18) staan Jesus se kennis (εἰδῶς) in kolon 2 in 'n ander konteks as dié in kolon 1. Dit word hier as 'n uitdrukking beskou van die mag wat aan Jesus gegee is wat as teenvoeter moes dien vir die mag wat in kolon 1 van die διὰβολος ter sprake kom met die beheer wat Hy oor Judas geneem het.

Die vermelding in kola 1 en 2 dat Jesus oor kennis (εἰδῶς) beskik en vanuit daardie kennis optree, is veelseggend. Van die 221 voorkomste van γινώσκειν in die N.T. word dié woord volgens Schmitz (1986:397), 82 keer in die Johannese literatuur aangetref. 'n Baie duidelike verband tussen die hantering van die woord in die O.T. en N.T. is te bespeur. Dit is veral opvallend waar die woord uitdrukking gee aan 'n persoonlike verhouding tussen die een wat ken en die een wat geken word.³² Bultmann (1979:698)

³² Schmitz (1986:398) wys daarop dat γινώσκειν ooreenstem met die die woord 'yada' wat in die O.T. vir 'ken' gebruik word, wat ook beskrywend van seksuele gemeenskap is bv. (Matt. 1:25; Luk. 1:34). Ook Jesus se reaksie in Matt. 7:23, 'Ek het julle nooit geken nie' bevestig die betekenis van 'n verhouding tussen twee partye. Frases bv. 'ken die wet' of 'ken sy wil' veronderstel volgens Schmitz nie

wys daarop dat kennis van God in die O.T. nie op 'n kennis van sy ewige bestaan dui nie, maar eerder 'n aanduiding is dat die aanspraak van God (in sy bevele en reëls) geken word. Dit is m.a.w. 'n erkenning van die krag, genade en aanspraak van God op die mens. Dit wil te kenne gee dat die wil van die mens in beweging gekom het. Onkunde daarenteen, is 'n teken van skuld en foutiewe gedrag. Die O.T. gebruik van die woord *ken* is bo-al 'n aanduiding van die erkenning wat aan die daade van God verleen word. Dit dra volgens Bultmann dieselfde betekenis as die erkenning van Jahwe as God. 'To know Him or His name is to confess or acknowledge Him, to give Him honour and to obey His will' (Bultmann 1979:698).

Johannes verleen groot prominensie aan die woord $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$. Vir hom beklemtoon die woord die verhouding tussen God en Jesus. Dit word aangebied as 'n persoonlike gemeenskap waarin elk deur die ander se bestaan bepaal word. Bultmann verbind hierdie intieme verhouding tussen Vader en Seun met ander Johannese uitdrukkings bv. $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \epsilon\nu$ (10:38; 14:11). Hierdie hantering van die ken-terminologie weerspieël volgens Schmitz (1986:403) gnostieke trekke. Die blote feit dat kennis uitdrukking gee aan 'n gemeenskaplike, innerlike gemeenskap tussen Jesus en sy mense en tussen Jesus en God, bevestig vir hom sy standpunt. Die rede vir Johannes se segswyse, setel volgens Schmitz, in die gehoor aan wie hy skryf. Die gnostieke en dualistiese kontras tussen God en die wêreld word bv. aangedui met die stelling dat die wêreld nie die Gees van God kan ontvang nie, omdat hy hom nie sien of ken nie (14:17).

Hoewel Johannes in sy terminologie moontlik gnostiese trekke mag vertoon, staan sy vertolking en die inhoud wat hy aan die begrip 'kennis' gee, direk teenoor dié van die gnostiek. Lg. verstaan kennis as selfkennis, waardeur die mens sy posisie in die heelal vind en die goddelike kan verstaan. Vir Johannes is kennis 'n persoonlike realiteit wat teenoor die mens staan. Aangesien niemand God gesien het nie, kan God ook nie vanuit die mens geken word nie. God kan wel geken word aan die Een (sy Seun) wat Hy gestuur het. Hy is nie, soos die gnostiek beweer 'n mistieke figuur nie, maar dra die historiese naam, Jesus. Hy is die Logos wat vlees geword het (1:14). Bultmann sê voorts dat die verhouding tussen God en die Seun asook die verhouding tussen Jesus en sy eie mense deur die twee woorde $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ en $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\alpha\nu$ bepaal word. Dit is twee woorde wat met mekaar in verband

noodwendig 'n blote teoretiese kennis nie, maar veral gehoorsaamheid aan die persoon. Die O.T. invloed is die opvallendste waar die werkwoord die betekenis dra van 'erkenning gee' of 'herken'. Ook Kysar (1993:92) lê in Johannes se gebruik van $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ die verband met die Hebreeuse 'yada' 'as a subject one has entered into a personal and trusting relationship with a nother subject.'

staan.³³ Hy wat Jesus sien, sien ook die Vader (14:9). Gemeenskap met God is alleen deur Jesus moontlik, aangesien Hy in gemeenskap met God verkeer. Vir beide Jesus se gemeenskap met God en Jesus se gemeenskap met sy eie, word die woord γινώσκειν gebruik. Om Jesus waarlik te ken (in gemeenskap met Hom te leef) beteken nie, soos die gnostiek aanvoer, dat mense vergoddelik word en bokant die realiteit van hierdie wêreld verhef word nie. God se liefde vir mense stel hulle in staat om Hom te ken (15:9). Jesus stel die voorbeeld. Hy reageer met gehoorsaamheid op die Vader se liefde vir Hom. Om Jesus te ken is om Hom in sy liefde en in gehoorsaamheid te verstaan. Dit beteken volgens Bultmann dat γινώσκειν op die erkenning en ontvangs van God se liefde dui. Dit veronderstel geloof. In die verhouding tussen God en mens word die woorde γινώσκειν en πιστεύειν interafhanklik gebruik. Geloof besit altyd die vermoë om tot kennis oor te gaan (8:31ev.). In die beskrywing van die verhouding tussen Vader en Seun word egter met die gebruik van γινώσκειν volstaan. Dié mens wat nie met gehoorsaamheid op God se liefde reageer nie, toon geen kennis van God nie. Die woord γινώσκειν verkry gevolglik 'n dubbele betekenis: om positief (met geloof) op die liefde van God in die sending van sy Seun te reageer (Hom te erken) en om aan die Seun se bevel gehoorzaam te wees.

Uit kolon 1 kan van die εἰδὼς waaroor Jesus beskik die volgende afleidings gemaak word:

- 'n Hegte, intieme verhouding tussen Jesus en die Vader word met hierdie beskrywing van Jesus aan die lig gebring. In hierdie verhouding blyk Jesus se erkenning en sy onderwerping aan die Vader. Soos later aangedui sal word, behels die εἰδὼς 'n wete van sy kruisdood (die gebeure van die 'uur') wat voor hande is. Met hierdie daad sou sy gehoorsame onderwerping onmiskenbaar duidelik word.
- Die relasie tussen γινώσκειν en ἀγαπᾶν open die weg om die verhouding tussen die Vader en die Jesus uit te brei om ook sy 'eie' (ἰδίους) in te sluit. 'n Hegte eenheid tussen die Vader, Jesus en sy 'eie mense' word met γινώσκειν en ἀγαπᾶν gebou.
- Jesus se kennis is volgens Culpepper (1991:134) van die begin van die evangelie 'n integrale deel van Johannes se karakterisering van Jesus.³⁴

³³ 'God is ἀγάπη so that man who is related to Him is related as one who loves (1 Joh.4:8). To be determined by love is thus a criterion of the knowledge of God'. (Bultmann (1979:711).

³⁴ Jesus ken vir Nataniël voordat Filippus hom roep (1:48)

Hy weet alle dinge, selfs wat in die harte van ander omgaan (2:24-25)

Hy weet dat die getuienis oor Hom waar is (5:32)

Soos reeds gesê, sluit Jesus se kennis van sy ‘uur’ wat aangebreek het en sy gepaardgaande terugkeer na die Vader, sy naderende kruisdood in. Die kruisgebeure is ‘n belangrike referent in 13:1-3.³⁵ Die pasga wat Jesus en sy dissipels aanstons sou gedenk, word derhalwe volgens Schnackenburg (1982:15) met ‘n nuwe inhoud gevul en swaar gelaai met teologiese betekenis. Jesus word nou die paaslam van die N.T. van wie geen been gebreek mag word nie. Barrett (1978:438) interpreteer sy ‘uur’ gevolglik korrek deur dit as die uur van sy dood en verhoging te vertolk. Ook Kysar (1993:53) is bewus van die belangrike rol wat die paasfees regdeur die evangelie in Jesus se bediening speel (2:13; 6:4; 11:55). Jesus se hele bediening kan volgens hom binne die raamwerk van die onderskeie Paasfeeste in die evangelie geplaas word. Aan die kruis verkry die paasfees dan ‘n nuwe betekenis.³⁶

Hierdie kruisweg wat Jesus inslaan openbaar vervolgens die motief agter Jesus se optrede in hierdie uur. Dit is duidelik dat Jesus se ‘uur’ deur *liefde* vir sy ‘eie mense’ in die wêreld gemotiveer word (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίου τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ). Die *aoristus* deelwoord, ἀγαπήσας, beskryf volgens Lindars (1981:448) en Brown (1970:550) die aardse bediening van Jesus wat in die kruisgebeure kulmineer. Brown is dan korrek as hy die adverbale frase, εἰς τέλος, as ‘n beskrywing van die tweede *aoristus*, ἠγάπησεν, beskou. Dit dra volgens hom ‘n twee-ledige betekenis nl. kwalitatief of volkome en kwantitatief tot die end, m.a.w. tot die dood.³⁷ Van der Watt (1997:562) meld dat, in teenstelling met menslike liefde, wat begrens is en kan ophou (vgl. Sokrates se beskrywing van liefde in Plato en Faedrus), dui τέλος op Jesus se ewigdurende liefde wat nie gestop kan word nie. Daar kan volstaan word om saam met Brown (1970:550) te sê dat Jesus se liefde

Hy weet wat Hom te doen staan (6:6)

Hy weet as sy dissipels oor Hom praat (6:61)

Hy weet wie diegene is wat nie in Hom glo nie en ook sy verraaiers (6:64)

Hy weet wie die die Een is wat Hom gestuur het (7:29; 8:55)

Hy weet vanwaar Hy kon en waarheen Hy gaan (8:14)

Hy weet dat die Vader Hom altyd hoor (11:42)

Hy weet dat die Vader se opdrag die ewige lewe behels (12:50).

³⁵ Barns (1978:436)

³⁶ ‘Jesus’s death corresponds to the time of death of the Passover lambs...Christ is the new Passover lamb by which God once again and decisively liberates people from depression’ (Kysar:1993:53).

³⁷ Vgl. ook Schnackenburg (1982:16)

waarvan in kolon 1 sprake is, uitmond in die gebeure aan die kruis. Jesus se liefde vir sy eie neem dus gestalte aan in dae van diens en opoffering.

Jesus se weggaan en sy liefde hou verband. Sy liefde is 'n aanduiding dat Hy hulle nooit in die steek sal laat nie. Hy is bereid om tot die uiterste toe vir hulle te gaan en selfs vir hulle te sterf. Jesus se weggaan is dus tot voordeel van die kerk. Hoewel Jesus afskeid van sy dissipels neem, laat Hy hulle nie in die steek nie. Sy verhouding met hulle word deur Hom in stand gehou. In hoofstuk 14 sê Hy bv. dat Hy steeds by hulle sal wees, dat Hy vir hulle plek berei en hoofstuk 15, dat hulle uit sy krag sal lewe. Selfs Jesus se weggaan geskied in liefde. Hoofstukke 13-17 brei verder uit op die verhouding wat Jesus met sy liefde tussen Hom en sy dissipels gevestig het. Sy afskeid verander niks aan die intieme karakter van die verhouding nie.

Jesus se liefde het in kolon 1 'n baie duidelike teikengebied. Dit is afgestem op diegene wat aan Hom behoort (τοὺς ἰδίους).

Volgens Lenski (1961:905) verleen die herhaling van die lidwoord, τοὺς ἰδίους τοὺς, aan hierdie frase dieselfde klem as 'n selfstandige naamwoord: hulle is 'sy eie.' Indien τοὺς ἰδίους met 19:27 in verband gebring word, kan die bestaan van 'n geestelike familie in hierdie uitdrukking gelees word. Van der Watt (1997:561) wys byvoorbeeld daarop dat God nie as Jesus se Vader aangespreek word nie, maar bloot as 'die Vader.' Die baie intieme relasies word beklemtoon. Die liefde waarvan daar in kolon 1 sprake is, is afgestem op sy ἴδιος wat hulle in die wêreld (ἐν τῷ κόσμῳ) bevind. Volgens Vanderlip (1975:77) het οἱ ἴδιοι twee betekenisse in die vierde evangelie. In 1:11 is dit 'n verwysing na die Joodse volk, maar hier in 13:1 is ἴδιος beskrywend van die dissipels wat Jesus uit die wêreld om Hom vergader het.³⁸ Dit is 'n woord wat ook lidmaatskap of 'om te behoort' impliseer (vgl. 10:16). Dit is m.a.w. 'n

³⁸ Van der Watt (1999:220) bied 'n deeglike ekskursie t.ov. ἰδίους. Hiervolgens blyk dit dat die woord 15 keer met verskillende betekenisse in die evangelie voorkom.

- 1) Die algemene betekenis van 'eie, privaat, individueel, persoonlik' bv. in 5:43; 7:18; 8:44 – verwys na iets wat aan iemand behoort en of as sy eie bestempel kan word.
- 2) In 16:32 en 19:27 verwys dit desnoods na die persoonlike huise van mense. Wat 'n persoon s'n is, is sy sy groep of huis.
- 3) Nou verwant aan bg. is die voorkomste in 1:41 en 5:18. Hier word die woord gebruik in relasie tot persoonlike familieverbandings. Die voorkoms van 13:1 val volgens Van der Watt waarskynlik onder hierdie indeling.
- 4) 'n Breër groep betekenisse as bloot die huis waartoe iemand behoort soos dit klaarblyklik in 1:11, 4:44 en 15:19 voorkom.
- 5) Persoonlike besittings (wat aan iemand behoort) is die fokus in 10:3,4,12.

ekwivalente beskrywing van die woord ‘christen’ of ‘gelowige’ oftewel die kerk (Vanderlip 1975:77).

‘n Vraag wat dadelik ontstaan is of God se liefde vir die wêreld (3:16) en die Seun se liefde vir sy ‘eie’, van mekaar verskil? Anders gestel: verstaan Johannes God se liefde moontlik as ‘n onbepaalde, na buite gerigte liefde, terwyl die Seun se liefde moontlik meer eksklusief van aard is, en gevolglik gereserveer is vir sy eie mense? In die familiekonteks, wat ‘n eksemplariese etiek veronderstel, het die korrekte siening verreikende gevolge vir die optrede van die Jesus se mense. Hulle sal na die voorbeeld van God sosiaal betrokke by die wêreld moet wees of n.a.v. Jesus se voorbeeld (kolon 1) hulle liefde op familieledes (medegelowiges) moet afstem. Carson (1991:461) sê dat God die wêreld slegs met een doel liefhet nl. om sy ‘eie mense’ daaruit te trek. Die wêreld is die ruimte waarbinne God aan sy liefde gestalte gee. God se liefde en dié van die Seun staan volgens hierdie verduideliking nie teenoor mekaar nie, maar is twee kante van God se deernis. Gelowiges ontvang dus van hulle geestelike ouers (Vader en Seun) ‘n voorbeeld van sosiale betrokkenheid by die nood van die wêreld. Van der Watt (1992:94) argumenteer dat die sosiale betrokkenheid van gelowiges ‘n sterk evangeliserende moment bevat.

Hoewel die wêreld deur ongeloof ontaard het, bly dit steeds die objek van God se liefde wat Hy met die sending van sy Seun wil bereik. Van der Watt (1991:111) stel dit onomwonde dat God ‘n besliste soteriologiese oogmerk in die sending van sy Seun na die wêreld gehad het.³⁹ Jesus het na die wêreld gekom om mense die weg na die waarheid te wys. Van der Watt (1997:565) is gevolglik in sy afleiding korrek, as hy vanuit ‘n familiekonteks, die klem swaarder op die sosiale betrokkenheid van Jesus se mense by ongelowiges wil laat val, ten einde hulle vir God se familie te wen. Na die voorbeeld en in navolging van God en Jesus het hulle geen ander keuse nie. Die liefde waarvan Johannes praat is dus nie eksklusief net vir Jesus se mense bedoel nie, maar die wêreld word ook daarby ingesluit.

Soos reeds gesê ken Kysar (1993) verskillende betekenisse aan die woord $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ toe. Volgens hom het $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ in 3:16 ‘n neutrale betekenis en kan dit bloot as die ‘aarde’ of ‘skepping’ verstaan word (Kysar 1993:61). God lewer met die inkarnasie van sy Seun bewys van sy liefde vir sy skepping.

³⁹ In sy piktorale voorstelling van die teologiese struktuur van die evangelie, toon Van der Watt skematies baie duidelik aan dat, in die sending van die Seun na die wêreld, Hy die ‘Bo’ d.w.s. die ideale van die Vader, in die ‘onder’ verteenwoordig. Sy liefdevolle optrede staan dus nie in stryd met dié van die Vader nie.

Kolon 1 bring vir die eerste keer in die afsheidsrede die liefde (ἀγάπη) ter sprake. Hiermee word Jesus se wese onthul. Om Jesus op hierdie manier te leer ken plaas die liefde binne 'n teologiese en Christologiese raamwerk in die evangelie.⁴⁰

Liefde, wat volgens Brown (1970:498) een van die sentrale etiese temas in die Johannesevangelie is, is onmiskenbaar ook in hoofstukke 13:1-17:26 baie sterk teenwoordig. Die twee woorde wat die evangelis vir hierdie begrip gebruik t.w. ἀγαπᾶν en φίλειν, verskil volgens Brown (1970:498) nie drasties in betekenis nie, en kan waarskynlik as sinonieme beskou word. Uit die frekwensie van elk se gebruik is dit duidelik dat Johannes die woord ἀγαπᾶν bó die woord φίλειν verkies. Günther (1986:542) meld dat liefde in die N.T. een van die sentrale idees is wat aan die hele inhoud van die christelike geloof (3:16) uitdrukking gee. 'God's activity is love, which looks for men's reciprocal love.' Vir Stauffer (1979:52) verskil Paulus van Johannes se vertolking van die liefde. Paulus sien volgens hom die liefde as 'n toekomsbeginsel, terwyl dit vir Johannes 'n beginsel vir die hede van hierdie wêreld is. Dit is 'n standpunt wat ooreenstem met die sienswyse dat liefde die riglyn is waarvolgens Jesus se mense optree en wat gevolglik die karakter van die familielewe bepaal. In aansluiting hierby meld Stauffer verder dat Johannes die klem swaarder laat val op die Seun se liefde vir diegene wat die Vader aan Hom gegee het (sy vriende), as op die Seun se liefde vir die Vader. Deur die Seun bereik die Vader se liefde die wêreld.

Met die vermelding van Jesus se liefde word 'n verhoudingsnetwerk ontvou waarin die hele familie van God funksioneer.⁴¹ Die talle interpersoonlike familieverhoudings bv. tussen die Vader en Seun, Vader en die kinders, die kinders onderling ens. word almal i.t.v. liefde beskryf. In die verloop van die studie sal ek poog om die kenmerke van die liefde soos dit in die onderskeie verhoudings in verskillende kontekste voorkom, te beskryf.

In Van der Watt (1997:558) se deurgronding van die liefdestema in die familie van God, gee hy 'n beskrywende uiteensetting van familiale liefdesverhoudinge in die evangelie.⁴² Die onderskeie verhoudings wat hy bespreek behels kortliks die volgende:

⁴⁰ Van der Watt (1997:567) stel dit soos volg: 'Omdat God en Christus daar is en is wat Hulle is, kan daar van liefde as onderlinge bindingsmateriaal van die familiale verhouding gepraat word.

⁴¹ Van der Watt (1997:566)

⁴² Van der Watt (1997:557e.v).

- Die Vader se liefde vir die Seun (3:35; 5:20; 10:17-18). Uit hierdie gedeeltes kan afgelei word dat die Vader se liefde uit dae van *gee* bestaan. Günther (1986:546) beskou hierdie liefde as 'the archetype of all love.' Hiervolgens is God se wese liefde en sy doel was uit die staanspoor om liefde te betoon. In 17:23 en 26 bid Jesus dat dieselfde liefde van die Vader ook vir die gelowiges sal geld. M.a.w. dat hulle dieselfde van die Vader sal ervaar as wat Hy van die Vader ervaar het. Dit beteken dat Jesus se mense ook die seënende hand van die Vader in hulle lewe kan verwag. Met die uitbeelding van die Vader as een wat mag het om te gee en te voorsien soos Hy wil, word volgens Van der Watt, die konvensies van 'n antieke Mediterreense familie verwoord. Dit was die verpligting van 'n vader om na die behoeftes van sy familie om te sien. Daaruit bleik sy sorg en liefde vir sy gesin. Hierdie aktiewe liefde van die Vader dien as voorbeeld van wat verder tussen lede van 'n familie moet gebeur.
- Daar is vervolgens in hoofstukke 13:1-17:26 ook sprake van die Seun se liefde vir die Vader (14:31). Hierdie liefde neem die gestalte van gehoorsaamheid teenoor die Vader aan.
- In die teks onder bespreking (13:1), word die Seun se liefde derdens vir die kinders vermeld en soos reeds aangetoon spreek die familiële verbande uit die gebruik van die woord ἰδιος. In teenstelling met liefde wat kan ophou,⁴³ duur Jesus se liefde vir altyd en onder alle omstandighede. Hierdie eienskap sluit aan by die ewige karakter van God se familie. Die kruis speel 'n belangrike rol in die eerste drie verse.⁴⁴ Dit is duidelik dat liefde deur dae van selfopoffering uitgedruk word.
- In hoofstuk 13 word die onderlinge liefde tussen gelowiges ook beskryf. Jesus beveel in 13:34 die dissipels om mekaar lief te hê soos Hy hulle liefhet. Hy bied dus sy liefde aan as 'n voorbeeld waarvolgens die liefde tussen gelowiges moet plaasvind.⁴⁵ Sy liefde neem in 13:15 'n dienskneg-gestalte aan, as Jesus daartoe oorgaan om sy dissipels se voete

⁴³ Berger (1984:28)

⁴⁴ Barrett (1978:436) Gnilka (1994:259) Houlden (1973:37) Die tyd wat vir Jesus gekom het verwys na sy terugkeer na die Vader (via die kruis) en daar is ook sprake van sy verraaiers.

⁴⁵ 'The love demanded finds not only its norm and measure but also its basis and possibility solely in Jesus' love' (Schrage:1996:301).

te was. Klaarblyklik het Jesus hierdie dienende liefde in die oog as Hy van liefde tussen gelowiges praat. Hierdie liefde onderskei die dissipels as volgelinge van Jesus. Hulle identiteit word dus deur die kwaliteit van hulle liefde bepaal.⁴⁶

- In 8:42 word die liefde van die dissipels vir die Seun in 'n familiale konteks geplaas met die opmerking van Jesus dat indien mense vir God as hulle Vader sou erken, hulle ook vir Jesus sou liefhê. Om die Seun lief te hê, beteken dus om vir God as Vader te hê.
- Hoewel die gelowiges se liefde vir die Vader volgens Van der Watt nie in die evangelie vermeld word nie, kom dit tog implisiet in die eerste brief van Johannes voor (1 Joh.2:5; 3:17; 4:10).

Liefde vir die Vader en die Seun moet figuurlik verstaan word. Dit word teenoor 'n onsienlike, geestelike, wese betoon en vind gestalte in dade van gehoorsaamheid en lojaliteit. Dit benodig geloof in God as Vader en Seun om na behore te funksioneer.

Samevattend kan gesê word dat Jesus se ὥρα in kolon 1 deur die volgende sake bepaal en beskryf word:

1. ὥρα staan eerstens direk i.v.m. μεταβῆ, Jesus se terugkeer na sy Vader.
2. die manier waarop Hy na sy Vader sou terugkeer geskied via die kruis. Dit weerspieël Jesus se kennis van die Vader se wil en sy gehoorsame onderwerping aan die Vader se gesag. Die pasga, wat voorhande is, word daarmee met teologiese inhoud gevul.
3. Jesus se omvattende liefde vir sy mense (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς) motiveer sy optrede en maak die aanbreek van sy 'uur' moontlik. Hy volhard derhalwe op sy (kruis)weg.
4. Met εἰδὼς (*perfektum* deelwoord), word die intieme verhouding tussen Jesus en die Vader uitgedruk. Die verhouding is só intiem dat Jesus presies weet wanneer sy uur gekom het om na die Vader terug te keer.

⁴⁶ 'Als die von Jesus Geliebten sind sie zur Liebe untereinander berufen' (Roloff 1993:302) Wendland (1975:112).



13:2-5

2	πνου γινομένου, τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκόςτος εἰς τὴν καρδίαν ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει, ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου
3	καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια,
4	καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν.
5	□ εἶτα βάλλει ὕδωρ εἰς τὸν νιπτῆρα
6	καὶ ἤρξατο νίπτειν τοὺς πόδας τῶν μαθητῶν καὶ ἐκμάσσειν τῷ λεντίῳ ᾧ ἦν διεζωσμένος.

Kolon 2 is d.m.v. καὶ baie nou verbind aan kolon 1. Kolon 2 voorsien die nodige agtergrond om die voetewassing (kola 3-6) te verstaan. Die vertelling in kolon 2 word met twee invoegings onderbreek⁴⁷ nl. met die vermelding van die διαβόλος se invloed op Judas en die vermelding dat Jesus geweet het dat die Vader alles in sy hande geplaas het en dat Hy van God kom en na Hom terugkeer (εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει). 'n Sekere mate van herhaling vind tussen kolon 1 en 2 plaas: in beide gevalle word Jesus se vooraf kennis (εἰδὼς) en sy herkoms en terugkeer na die Vader vermeld. Dit laat die vraag na die verband tussen genoemde kola ontstaan. Dit is moontlik om Jesus se liefde in relasie tot die krag wat die Vader aan Hom gegee het, te interpreteer.⁴⁸ Jesus se liefde vir die ἰδίους wat in die kruisgebeure kulmineer, setel volgens hierdie siening in die Vader, wat Jesus daartoe bemagtig.

Jesus se liefde neem met die was van die dissipels se voete in hoofstuk 13 die gestalte van nederige diens aan. Terwyl Hy in kolon 2 vir hierdie daad

⁴⁷ Volgens Schnackenburg (1982:11) is die hele vers 3 (kolon 2) deur die redakteur ingevoeg om verwarring en misverstand met vers 2 te voorkom.

⁴⁸ Volgens Van der Watt (1998:34) is v.1 en 3 chiasies gekonstrueer:

- A) ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα
- B) ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.
- B1) ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας
- A1) ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει

voorberei, is sy teenstander, hier genaamd, διαβόλος, besig om die breuk in die geledere van sy 'eie' te voltrek.

Volgens Louw and Nida (1989:145) is διαβόλος 'n titel vir die Satan/Duiwel met die betekenis van 'teenstander.' Hy is die verteenwoordiger van die wêreld wat teenoor Jesus staan, m.a.w. 'onder' en sonder enige verbinding met Jesus. Carson (1991:462) bespreek die vraag wat moontlik n.a.v. die nominatief, Ἰούδας, (i.p.v. die waarskynlike genitief) gevra kan word. Na wie se hart word verwys? Na dié van Judas of moontlik dié van die Satan self. Indien die Satan dit in sy eie hart geplaas het, sou dit kon beteken dat die Satan die besluit self geneem het. Dit sou die satanistiese komplot teen Jesus beklemtoon. Carson wys egter hierdie onwaarskynlike segswyse af en kom tot die gevolgtrekking dat Judas en die Satan in 'n sameswering betrokke is om Jesus aan die kruis te bring.

Die struktuur van hoofstuk 13 wys 'n *tweevoudige interpretasie* van die voetewassing uit:

1. simbolies van 'n geestelike reiniging (v.6-11) en
2. 'n voorbeeld vir die dissipels van nederige diens (v.12-17).⁴⁹

Twee invoegings voorsien die leser van die nodige motiewe wat die optredes van Jesus en Judas verhelder.

Opsomming van verse 1-5

- Twee 'wêrelde' ontvou in die openingsverse van die afskeidsrede: die wêreld van Jesus se eie (ἰδίους), met die dissipels as verteenwoordigers van gelowige mense, teenoor die wêreld van die Satan (διαβόλος) met Judas as verteenwoordiger. Eg. opereer wel binne hierdie bestaanswerklikheid (ἐν τῷ κόσμῳ), maar neem nie die identiteit daarvan aan nie.
- Jesus word uitgebeeld as Iemand met γινώσκειν en ἀγαπᾶν. Sy pre-eksistente bestaan beklemtoon sy intieme verhouding met die Vader.

⁴⁹ Sonder dat hy op volledigheid aanspraak maak, verskaf Carson (1991:458) 'n breë oorsig van interpretasies van hoofstuk 13. Interpretasies het volgens hom hoofsaaklik twee rigtings ingeslaan: 1) simbolies van 'n geestelike reiniging (veral verse 8-10) en 2) as 'n standaard vir nederige diens en 'n oproep vir alle dissipels om mekaar se voete te was - verse 12-17). Carson se standpunt is dat hier nie van twee afsonderlik, geredigeerde tradisies sprake is nie. Soos met die kruisiging, is die voetewassing 'n daad van God, waardeur mense bevry/gereinig is (deur die kruis en die voetewassing) en 'n navolgenswaardige voorbeeld aan die dissipels gestel is. Brown (1970:562) draai die orde om. Die eerste narratief is volgens hom 'n profetiese aksie waardeur Jesus sy lyding openbaar. Dit kom van die outeur self. Die tweede narratief is die werk van 'n later outeur in die Johannese gemeenskap. Die Sitz im Leben van die gemeenskap het 'n morele interpretasie van die voetewassing genoodsaak. Barrett (1978:462) herken die kombinasie van die twee temas as 'n tipies Johannese gebruiksvorm.

- Sy liefde vir sy eie (ἰδίους), openbaar sy onderwerping aan die Vader en sy gehoorsaamheid om uitvoering aan die liefde via sy kruisdood te gee.
- Die kruis is die hoofmoment van die ‘uur’ (ῥῶρα) wat die agtergrond van hierdie gedeelte inkleur en die terugkeer na die Vader inlui.

Die Familiebeeld in verse 1-5 (kola 1-6)

In die openingsverse van die afsheidsrede kan die volgende kenmerke van die familie d.m.v. die eienskappe en optrede van die onderskeie familieledede geïdentifiseer word:

God word hier met die familieterm, Vader, vermeld. Hy word uitgebeeld as die Een wat alles in die hande van Jesus geplaas het. (πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατήρ εἰς τὰς χεῖρας). Jesus word sodoende bemaagtig vir die doel waarvoor die Vader Hom gestuur het nl. as openbaarder en gestuurde van die Vader. Met hierdie beskrywing neem die Vader ‘n hoër gesagsposisie in.⁵⁰ Hierdie posisie beklee God as Vader deurgaans in die vierde evangelie. Die familieterm, seun, kom nie in hierdie gedeelte voor nie. Jesus word genoem as die een wat sy ‘eie’ (ἰδίους), liefhet. Hiermee is die dissipels as objekte van sy liefde geïdentifiseer en uitgesonder as lede waaruit die res van die familie bestaan. Met sy liefde vir sy eie, gee Jesus uitdrukking aan sy gehoorsaamheid aan die Vader. Jesus neem soos ‘n seun in die familie ‘n minder belangrike gesagsposisie in.⁵¹ Met Jesus se liefde word sy eenheid en eensgesindheid met die Vader geopenbaar. Beide word aan hulle liefde gekenmerk. Soos God (3:16), het Jesus ook lief. God se liefde en dié van Jesus verskil egter t.o.v. die objekte waarop dit gerig is. God se liefde is op die wêreld gerig, terwyl Jesus s’n op ‘sy eie mense’ afgestem is. Die liefde maak gevolglik die gemeenskaplike identiteit van die Vader en Jesus bekend en voorsien die onderlinge bindingsmateriaal vir die onderskeie familiale verhoudinge.⁵² Die belangrike kenmerk van die liefde, is dat dit uit daade bestaan.⁵³ Die aktiwiteit van die liefde wat in kolon 1-3 oorheers, is stellig die gebeure wat Jesus se uur aankondig nl. sy kruisdood.

⁵⁰ Die persoon in ‘n hoër gesagsposisie staan in ‘n posisie om te gee (Van der Watt (1997:567). Die Vader word dus as hoof van die familie voorgelê as iemand wat voorsien en versorg.

⁵¹ ‘n Persoon in ‘n laer gesagsposisie gehoorsaam ‘n belangriker persoon as uitdrukking van sy liefde vir daardie persoon (Van der Watt 1997:567).

⁵² Van der Watt (1997:566)

⁵³ ‘Love implies activity’ (Van der Watt 1999:228) Hays (1996:145)

Deur die werkwoord ἔδωκεν aan die optrede van die Vader te verbind word 'n belangrike eienskap van 'n aardse vader aan God as Vader gekoppel. Die Vader word gekarakteriseer as iemand wat vir Jesus in alles voorsien. Dit sluit ook kennis in, aangesien Jesus as iemand met εἰδώς beskryf word. Met hierdie uitbeelding van die Vader word die taak en verantwoordelikheid van 'n vader in 'n eerste-eeuse, Mediterreense familie, aan God, as die Vader van Jesus, wat later as sy Seun beskryf word, toegeskryf.⁵⁴ As hoof van sy familie was die vaders primêr verantwoordelik vir die onderrig en voorsiening van kennis aan sy familie.⁵⁵ Met sy kennis tree die Vader in belang van die Seun op en voorsien in sy behoeftes.

Die verhouding en eenheid tussen die Vader en die Seun, wat 'n belangrike deurlopende tema in die hele afskeidsrede is, word vroeg reeds tematies belig.

'n Belangrike vraag is hoe hierdie groep wat as Jesus se eie mense (ἰδίους) beskryf word, beslag gekry het? As aanvaar word dat hierdie groep wat in die evangelie as God se familie uitgesonder word en i.t.v. familieterme met die metafoor van 'n gewone familie beskryf word, is dit legitiem om te vra hoe enige mens deel van 'n gewone aardse familie word. Die antwoord is deur geboorte. Die ontstaan van God se mense sou dan in die lig van hierdie metafoor hulle lewe aan 'n geestelik geboorteproses te danke hê. Jesus se gesprek met Nikodemus (3:3-8) dien as voorbeeld van wat onder hierdie geestelike geboorteproses verstaan word.⁵⁶

Die terme geboorte en lewe is verwant aan die familiebeeld en vorm 'n sentrale deel van die evangelie.⁵⁷ Vir Van der Watt (1999:141) dien

⁵⁴ Du Plessis (1997:325) wys daarop dat seuns vanaf ongeveer vyf jaar deur hulle vaders onderrig is. Formele onderrig was skaars in daardie tyd en het gevolglik primêr by die ouers berus. Moeders het vir die beginjare verantwoordelikheid aanvaar waarna die vaders oorgeneem het. De Vaux (1973:49) bevestig hierdie stelling en voeg by dat vaders veral vir die opvoeding en onderrig van hulle seuns verantwoordelik was. Dit was sy taak om hulle na volwassenheid en die rol van die man te begelei en om die waarhede van die godsdiens by hulle tuis te bring. Lohse (1976:148) meld dat dit die vaders was wat seuns in die wet onderrig het.

⁵⁵ Dixon (1991:118) meld dat beide vaders en moeders, of ook mense wat deur hulle aangestel is, verantwoordelik was vir kinders se opvoeding. Die reg van 'n vader om 'n ongehoorsame kind te straf het selfs tronkstraf en die dood behels, alhoewel lg. geensins 'n algemene gebruik was nie.

⁵⁶ In sy studie oor hierdie onderwerp bied Van der Watt (1999:141ev.) 'n deeglik gestruktureerde uiteensetting van al die verwysings na 'geboorte' in die evangelie. Hy doen dit onder twee hoofde nl. verwysings eerstens na geestelike geboortes en tweedens na fisiese geboortes. Dit is almal gedeeltes wat dieselfde woord (γεννομα) vir geboorte gebruik. In die afskeidsrede is daar slegs een direkte verwysing na geboorte nl. in 16:21 waar 'n fisiese geboorte ter sprake is. Sekere kontekste van geboorte nl. 3:3-8; 1:12-13 en 8:23-47 is vir Van der Watt van groter belang en word volledig bespreek.

hierdie terme as 'n geldige vertrekpunt vir 'n ondersoek na familieverwante metafore in die evangelie. Dit is belangrik om te onthou dat persone in die antieke Mediterreense wêreld nie in isolasie van mekaar opgetree het nie, maar deel van families was. Deur gebore te word het mense nie alleen toegang tot 'n familie gekry nie, maar ook gedeel in alle voordele wat die sosiale vlak meebring het. Dit het outomaties beteken dat kinders in 'n goed gedefinieerde verhouding met hulle vaders geplaas is en onder hulle gesag gestaan het.⁵⁸ Die gawe van die lewe is deur die ouers in 'n ernstige lig bejeën en hulle opvoedingstaak is met toewyding uitgevoer. Om in 'n familie gebore te word het vanself sekere verpligtinge en verantwoordelikhede vir die kinders meebring waarvan gehoorsaamheid en eer aan hulle ouers waarskynlik die belangrikste was.⁵⁹ Kortom: 'n baie belangrike resultaat van 'n kind se geboorte is dat die persoon se *identiteit* in die geboorteproses bepaal is in die vaslegging van die geborene se bloedlyn en sosiale status. Dit is veral die vaslegging van 'n persoon se identiteit wat deur Van der Watt (1999:153) in sy bespreking van 1:12,13 beklemtoon word.⁶⁰ 'n Mens word slegs deur God se bemiddelling 'n kind van God. Slegs deur geboorte word toegang tot die aardse lewe verkry. Dit is die punt wat Jesus na analogie van 'n geboorte uit God in 3:2-8 in sy gesprek met Nikodemus by hom wil tuisbring. Van hierdie nuwe realiteit is God alleen die Bron. Hy is die Bron van alle nuwe lewe. Vir Nikodemus wil Jesus laat verstaan dat 'n gewone menslike geboorte 'n menslike bestaan tot gevolg het, maar dat 'n geboorte van 'Bo' 'n geestelike wyse van bestaan tot gevolg het. Iemand wat geestelik gebore is, begeef hom/haar nog in hierdie wêreld (in die vlees), maar op 'n ander wyse. Dit is dus moontlik vir een en dieselfde persoon om tegelyk in twee realiteite op te tree. Hoewel 'n persoon steeds as mens leef en in die wêreld optree, is hy/sy ook geestelik gebore en lg. realiteit is die dominante realiteit. Van der Watt (1999:147) kom na sy bespreking van 3:3-8 tot die volgende

⁵⁷ Vellanictal onderneem 'n uitgebreide ondersoek na goddelike seunskap in die evangelie. Ook vir hom is seunskap een van die sentrale motiewe in die evangelie.

⁵⁸ De Vaux (1994:23) maak melding van die absolute vaderlike gesag wat veral in Romeinse families van krag was, maar sê dat vaders in Joodse kringe ook in die laaste instansie die finale gesagsdraer was.

⁵⁹ Josefus Ant.4.8.24 meld dat die eer wat kinders aan hulle ouers verskuldig was verbind is met die liefdevolle versorging wat ouers aan hul kinders gebied het.

⁶⁰ Die vraag bestaan hoe die genitief (van God) in v.12 verstaan moet word. Dit kan op eienaarskap dui nl. dat 'n kind aan God behoort, of dit kan 'n aanduiding van oorsprong wees nl. dat iemand uit God voort gekom het. In die lig van v.13 lyk lg. die aangewese verstaanswyse en tog sê Van der Watt dat beide verduidelikings geldig is: om kinders van God te wees en om uit Hom gebore te word.

belangrike gevolgtrekking: *'In the Gospel behaviour as well as identity are determined by the spiritual reality.'*

Om dus gebore te wees beteken dus om in die geleentheid gestel te wees om te kan lewe. *'Birth is the introduction to life, and life is the consequence of birth.'* (Van der Watt 1999:149).

Ekklesiologiese Perspektiewe

Die *ekklesia* bestaan uit mense wat aan Jesus behoort. Met hulle beskrywing as *ἰδίους* (Jesus se eie) word hulle uit die staanspoor onderskei van 'n ander groep wat wel saam met hulle in die wêreld is, maar nie op hierdie benaming aanspraak het nie. Met hierdie kenmerk is die unieke identiteit van God se mense dadelik neergelê. Soos reeds aangetoon ontspring die identiteit van God se mense uit God self, nl. uit sy betrokkenheid by sy mense (wat volgens v.l deur Jesus se uiterste liefde vir hulle) gemotiveer word. Die kenmerk van hierdie liefde is dat dit tot die uiterste gaan en m.a.w. uit 'n daad van algehele selfopoffering bestaan. Dit is hierdie liefde wat in die kruisgebeure sy hoogtepunt bereik wat vir die totstandkoming van 'n groep wat as Jesus se eie onderskei word, verantwoordelik is. O.g.v. hierdie liefde van Jesus kan gesê word dat Hy aanspraak op sy mense het en van hulle kan verwag om volgens hulle identiteit met wederliefde te reageer.

Wat word met die identiteit van die *ekklesia* bedoel? Dit is 'n vraag wat ten nouste met 'n tweede vraag saamhang nl. wie is die *ekklesia*? Dit is 'n vraag na die diepste wortels en verbintenisse van die kerk. Uit die familiebeeld is dit duidelik dat God in 'n eksklusiewe verhouding met sy mense staan. Omdat hulle uit Hom ontspring het, het Hy die finale aanspraak op hulle lewe. Vir die *gemeente* as God se mense, beteken dit dat hulle verhouding met God deurslaggewend en bepalend in alle aspekte van die lewe behoort te wees en dat hulle met 'n gehoorsame reaksie getrou bly aan die aanspraak wat God op hulle het.

Hy is ook die een wat verantwoordelik is vir die samestelling van die *ekklesia*. Ongeag klas of stand, ras of nasionaliteit, is sy mense in 'n eenheid oor alle grense heen saamgesnoer.

Die *ekklesia* kan uitgesonder word as 'n groep wat in die wêreld opereer, sonder om die identiteit van die wêreld te aanvaar. Juis omdat hulle die 'eiendom' van Jesus is, staan hulle onder sy beheer. Hulle leef dus met 'n goddelike perspektief.

Die vermelding in kolon 2 dat Jesus van God gekom het, en na God terugkeer (ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει) bevestig die hoër gesagsposisie van God. Deur nie self na die aarde te kom nie, maar vir Jesus te stuur, word sy hoofskap bevestig. Daarmee word God as die Bron van alle lewe uitgewys.⁶¹ Hy is die oorsprong van alle lewe wat telkens die inisiatief neem om lewe te skep.

Die gemeenskap tussen die Vader en Jesus baan die weg om ook mense daarin op te neem. Die moontlikheid om in hierdie gemeenskap opgeneem te word realiseer vir gewone mense met die gebeure van die ‘uur’ nl. Jesus se kruisdood. Die kruis kan as die keerpunt beskou word. Eers ná die kruisgebeure is dit moontlik om uit God gebore te word en in die gemeenskap met God opgeneem te word.⁶²

13:6-11

7	ἔρχεται οὖν πρὸς <u>Σίμωνα Πέτρον</u> .
8	λέγει αὐτῷ, □ Κύριε, □ σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας;
9	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς
10	καὶ εἶπεν αὐτῷ
10.1	Ὁ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι,
10.2	γνώση δὲ μετὰ ταῦτα.
11	λέγει αὐτῷ Πέτρος,
11.1	Οὐ μὴ νίψης μου τοὺς πόδας εἰς τὸν αἰῶνα.
12	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς αὐτῷ,
12.1	Ἴδαν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.

⁶¹ In 6:57 word ook gesê dat die Vader vir Jesus gestuur het. Barrett (1978:300); Brown (1970:283) en Lindars (1972:269-270) verklaar almal dat die Vader oor die absolute lewe beskik wat sy lewe nie van iemand anders bekom nie.

⁶² Van der Watt (1999:227) sê dat behalwe vir 1:12 en 'n implisiete verwysing na God as die Vader van die dissipels in 8:42, gelowiges nie in familieterme beskryf word nie. Die prentjie verander egter ná die opstanding van Jesus (vgl. 20:17;21). Dit is 'n aanduiding van die deurslaggewende rol wat die kruis in die totstandkoming van die familie speel.

13	λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος,
3.1	Κύριε,
13.2	μη τοὺς πόδας μου μόνον
13.3	ἀλλὰ καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν κεφαλὴν.
14	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
14.1	Ο λελοῦμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι,
14.2	ἀλλ· ἔστιν καθαρὸς ὅλος·
14.3	καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε,
14.4	ἀλλ· οὐχὶ πάντες.
15	ἤδει γὰρ τὸν παραδιδόντα αὐτόν·
16	διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι
16.1	Οὐχὶ πάντες καθαροὶ ἐστε.

Inleiding

Kola 7-16.1 (v.6-11) bied d.m.v. 'n dialoog tussen Petrus en Jesus die eerste van twee interpretasies van die voetewas-gebeure. Die dialoog is volgens Petrus se drie vrae/opmerkings en Jesus se antwoorde daarop gestruktureer.

Petrus se verontwaardiging oor Jesus se optrede spruit baie duidelik uit sy onkunde (οὐκ οἶδας ἄρτι) (kolon 10.1). As die Johannese betekenis van die woord γινώσκειν in gedagte gehou word, nl. dat kennis o.a. ook op die verhouding tussen Jesus en sy mense dui (Bultmann 1979:711), kan die afleiding gemaak word dat Petrus, met sy onkunde in daardie stadium, insgelyks ook sy ongeloof verrai. Hy gee te kenne dat hy nog nie waarlik een met Jesus is nie (εἶναι ἐν 15:1; 17:21) m.a.w. nog nie Jesus se liefde herken en daarop gereageer het nie. Daardie kennis sou μετὰ ταῦτα (kolon 10.2) volg. Volgens Newman and Nida (1979:431) is dit 'n moontlike verwysing na Jesus se verheerliking (12:16). Eers ná Jesus se dood en opstanding sou die dissipels tot die volle kennis en betekenis van sy optrede kom en gevolglik volledig aan Hom behoort.

Petrus se vraag soos uitgedruk in σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας, stel Jesus in die posisie om sy optrede met 'n voorwaardelike sin (ἐὰν μὴ νίψω σε) te verduidelik. Die sinsnede, οὐκ ἔχεις μέρος μετ· ἐμοῦ is in hierdie opsig van deurslaggewende betekenis.⁶³ Brown (1970:565) sê die woord beteken

⁶³ Louw and Nida (1989:122) plaas μέρος in die domein van groepe/klasse en die lede van daardie groepe: 'a group of people having specific membership and forming a part of a larger constituency -

meer as bloot gemeenskap ('fellowship').⁶⁴ Die woord μέρος kom volgens Schneiders (1979:595) nog op twee ander plekke (19:23; 21:6) in die evangelie voor. In elke konteks verskil die betekenis.⁶⁵

Hierdie uitdrukking is die fokuspunt in die dialoog en moet figuurlik verstaan word. Deur hulle voete te was verbind Jesus die dissipels simbolies aan Homself. Hy open die deur vir hulle om deur sy sterwe en opstanding deel van Hom te wees. Volgens die vertaling van Newman en Nida (1976:432) beteken dit om sy dissipels te wees.⁶⁶ Die boodskap aan Petrus is duidelik: indien Jesus sy voete nie was nie, deel hy nie in die voorregte van Jesus se dood nie en kan hy nie onder Jesus se mense (familie) gereken word nie.

Slegs 'n simboliese verstaan van die voetewassing werp lig op die betekenis dat Jesus met hierdie daad die dissipels aan Homself verbind. Drie verbandhoudende woorde in Jesus se antwoord aan Petrus (kola 14.1-3) dien as verduideliking: λελουμένος en καθαρός (2 ×). Tot dusver is die woord νίπτειν (was) gebruik. In 14.1 gebruik Jesus λούειν. Volgens Louw en Nida (1989:523) dui dit op die was van die hele liggaam (bad). Λούειν (kolon 14.1) het καθαρός (kolon 14.2) tot gevolg. In kola 14.3-16.1 word καθαρός gedefinieer met die aankondiging dat die dissipels, met die uitsondering van die verraaier, rein is. Daaruit kan gesê word dat reinheid in verband gebring word met diegene wat aan Jesus getrou bly en op wie die dood aan die kruis betrekking het.

Die gebruik van die woord λούειν het 'n doop-interpretasie onder sommige verklaarders (veral by die Latynse vaders) opgeroep, hoofsaaklik omdat λούειν as die standaard woordgebruik vir die doop in die N.T. is. (Brown 1970:566). Hierdie interpretasie van λούειν het daartoe gelei dat twee

party group.' Die groep van die Fariseërs kan in die N.T. as voorbeeld geneem word. Die 'party van die Fariseërs' sou dan diegene wees wat met hulle eie identiteit, as Fariseërs onderskei word.

⁶⁴ In die LXX word μέρος gebruik om die Godgegewe erfdeel van Israel te vertaal. Elke stam, behalwe Levi, het hulle 'deel' van die beloofde land ontvang. Hierdie verstaan van μέρος kry mettertyd 'n eskatologiese betekenis as synde 'n ewige beloning soos in Opb. 20:6 ; 21:8 en 22:19. Volgens Brown (1970:565) word só 'n betekenis hier versterk, veral met die toevoeging μετ' ἐμοῦ wat die uitdrukking verpersoonlik. Mense word nou die geleentheid gebied om deel van Jesus - m.a.w. familie van Hom te word en hoef nie meer vir hulle erfdeel van die beloofde land, te wag nie.

⁶⁵ In 19:23 word 'n 'deel' van Jesus se kleed bedoel en in 21:6 is μέρη 'n aanduiding van die ander kant (regterkant) van die skuif.

⁶⁶ Newman & Nida (1979:432) verskaf ook etlike ander vertalings van die uitdrukking : 'Ἐὰν μὴ νίψω σε, οὐκ ἔχεις μέρος μετ' ἐμοῦ.' Moffatt: 'You wil not share my lot.' Phillips: 'you can not share my lot.' New English Bible: 'you are not in fellowship with Me' Jerusalem Bible: 'you can have nothing in common with Me.'

afsonderlike gebeurtenisse in hierdie gebeure veronderstel is nl. die doop van die dissipels (wat vroeër plaasgevind het) en hulle voetewassing. Só verstaan het λούειν nie op die voetewassing betrekking nie. In sy bespreking van hierdie argument keur Brown hierdie interpretasie af. Vir hom wys Jesus se optrede aan tafel na 'n simboliese profesie van sy vernederende dood aan die kruis wat reiniging van sonde vir die dissipels bied (Brown 1970:568). Ook Carson (1991:466) sien nie 'n verband met die doop nie. Hy argumenteer dat Judas se voete ook gewas is. Daaruit kan afgelei word dat geen ritueel, selfs nie deur Jesus voltrek, kan reinig nie.

In 15:3 bevestig Jesus ook die reinheid (καθαροί) van die dissipels. Die voorkoms van διὰ + die akkusatief wat gewoonlik met 'omdat' vertaal word, kan hier ook as 'deur' verstaan word (Newman and Nida 1980:480). Deur die λογος - Jesus se totale boodskap (Brown 1970:660), is die dissipels rein. Die krag van Jesus se boodskap het volgens 15:3 dieselfde uitwerking as sy dood aan die kruis: dit reinig en maak Jesus se mense deel van Homself. Carson se gevolgtrekking is dan dat ware reinheid slegs deur Jesus se geopenbaarde woord en die voetewassing, as heenwysing na sy versoenende sterwe, kan geskied. Die feit dat Jesus sy dissipels rein verklaar (καθαροί ἐστε) - teenwoordige tyd - dui op die waarborg wat in die simboliek van die voetewassing lê. Indien iemand se voete nie gewas is nie, sou die sterwe van Jesus ook nie op hom betrekking hê nie.

'n Korter weergawe van v.10 word deur sekere manuskripte o.a. Kodeks Sinaïticus voorgestel. Dit behels die weglating van (εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι) klaarblyklik om dit nie met (ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος) te laat bots nie.

Aangesien mense in Jesus se tyd sandale gedra het en hoofsaaklik op grondpaaie beweeg het, was dit volgens Brown (1970:564) 'n algemene hoflikheidsgebaar dat water aan gaste voorsien is om hulle voete te was. Hoewel dit nie vir Joodse slawe verpligtend was om hulle eienaars se voete te was nie, het dissipels dit soms uit hoflikheid en eerbied vir hulle leermeesters (rabbi's) gedoen. Jesus sinspeel dus op hierdie gebruik, maar verneder Homself deur die rol van 'n slaaf aan te neem. Sy optrede getuig van sy liefde vir sy eie mense wat gestalte kry in nederige diens.

Opsomming

- Jesus maak sy mense deel van Homself (μέρος μετ ἐμοῦ)
- Dit geskied met 'n simboliese handeling: Jesus was sy dissipels se voete en reinig hulle liggaamlik (καθαρός) - 'n heenwysing na sy kruisdood waarna sy mense ten volle in sy gemeenskap sal deel. Die gebeure

handel dus nie oor 'n mistieke deel word aan Jesus nie. Om 'deel' van Jesus te word dien as appél op Petrus en die ander se lojaliteit jeens Jesus.

Die Familiebeeld

Hoewel geen erkende familieterminologie in hierdie gedeelte voorkom nie, staan μέρος μετ ἑμοῦ tog i.v.m. die vestiging van 'n nuwe groep en kan dus saam met die familieterm geboorte beskou word. Die μέρος μετ ἑμοῦ staan i.v.m. die deelhê aan die verheerlikte Jesus. Dit beteken om deel te hê aan sy verlossende sterwe en opstanding.

Ekklesiologiese perspektiewe

Indien dit aanvaar word dat die kruisgebeure die beslissende gebeurtenis is wat die dissipels deel van Jesus maak, moet afgelei word dat die dissipels in hierdie stadium nog nie deel van Hom is nie. Dit strook met Petrus se gebrek aan kennis oor Jesus se optrede (kola 10.1 en 10.2) waarin sy gebrekkige geloof uitgewys word. Jesus se kruisdood sorg vir reinheid en daarom is nie die kwantiteit reiniging belangrik nie, maar wel die kwaliteit (n.a.v. Petrus se opmerking dat nie alleen sy voete nie, maar ook sy hande en gesig gewas moet word). As die reiniging deur Jesus geskied, is slegs die was van voete nodig wat simbolies op sy reinigende sterwe dui.

As die inhoud van kola 7 -16.1 in oënskou geneem word, word die oorsprong van die Johannese ekklesiologie in die gebeure van die voetewassing verder uitgebou. Die kruis waarvan die voetewassing 'n simbool is, open die moontlikheid dat die dissipels as God se mense aan Hom verbind word en in sy groep opgeneem word. Daarmee word 'n eenheidsband met hulle gelê wat voortaan hulle optrede na analogie van Jesus se optrede sal bepaal. Met die simboliese interpretasie van μέρος μετ ἑμοῦ word die weg deur God gebaan dat mense in 'n intieme verhouding met Hom kan leef. Dit behels o.a. dat hulle Hom ken en volgens sy wil optree. Hierdie verhouding ontwikkel verder in 'n netwerk van verhoudinge wat volgens die aard van 'n familie-opset beskryf word.

Om deel van Jesus te wees is slegs moontlik deur Jesus se alleen-optrede (ἐὰν μὴ ρίψω σε). Jesus was sy dissipels se voete self en sorg eiehandig vir die band met sy dissipels. Hieruit kan afgelei word dat die oorsprong van Jesus se mense volgens Johannes uitsluitlik deur God bepaal word.

Tog kan die vraag dadelik gevra word: watter faktor bepalend is vir die 'deelword' aan Jesus? Die voetewassing, kruisgebeure of moontlik die

regte verstaan (γνώση) van die gebeure, waarmee die verhouding tussen Jesus en sy mense o.a. uitgedruk word? Indien kennis daarvoor benodig word, soos Jesus in 14:5 en 14:9 veronderstel, kan die menslike verantwoordelikheid in hierdie verhouding nie ontken word nie.

Die kerk bestaan uit mense wat die werklike betekenis van Jesus se dood en opstanding beseef en daaruit leef. Deur die opstanding bewys Jesus Homself as Here en God omdat Hy by magte was om uit die dood tot die lewe terug te keer.⁶⁷

13:12-17

17	“ΟΤΕ ΟΥΝ ΞΝΙΨΕΝ ΤΟΥΣ ΠΟΔΑΣ ΑΥΤΩΝ [καὶ] ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπεσεν πάλιν, εἶπεν αὐτοῖς,
17.1	Γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;
17.2	ὑμεῖς φωνεῖτέ με
	└─ Ὁ διδάσκαλος
	└─ καὶ Ὁ κύριος,
17.3	καὶ καλῶς λέγετε,
17.4	εἰμὶ γάρ.
17.5	εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·
17.6	ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε.
17.7	└─ ἀμήν
17.8	└─ ἀμήν
17.9	λέγω ὑμῖν,
17.9.1	οὐκ ἔστιν δούλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ
17.9.2	οὐδὲ ἀπόστολος μείζων τοῦ πέμπαντος αὐτόν.
17.10	εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ἐστε ἐὰν ποιῆτε αὐτά.
17.11	οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω·
17.12	ἐγὼ οἶδα τίνας ἐξελεξάμην·
17.13	ἀλλ· ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ
17.13.1	Ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ· ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.

⁶⁷ Vgl. in 20:28 Tomas se uitroep met die aanskoue van Jesus na die opstanding.

17.14	ἀπ· ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεῦσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμι.
17.15	ἀμὴν
17.16	ἀμὴν
17.17	λέγω ὑμῖν,
17.17.1	ὁ λαμβάνων ἅν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει,
17.17.2	ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με.

Inleiding

In kola 17-17.10 (v.12-17) word die tweede interpretasie van voetwassing gevind. Dit sentreer rondom die voorbeeld (ὁπόδειγμα) wat Jesus aan sy dissipels deur sy optrede stel (17.6). Volgens Schnackenburg (1982:23) is hierdie 'n selfstandige eenheid met die fokuspunt op ὁπόδειγμα.

'n Verdere verdeling van die gedeelte sou soos volg kon lyk: Kola 17 en 17.1 (v.12) skets die einde van die voetwassing en die vraag waarmee Jesus die tweede interpretasie inlei. Jesus identifiseer Homself in semi-kola 17.2-17.4 (v.13) as Here en Meester (κύριοκαὶ ὁ διδάσκαλος) ten einde gewig aan sy ὁπόδειγμα te gee (semi-kola 17.5-17.6 v.14-15). 'n Aanmoediging om hierdie voorbeeld te volg word in semi-kola 17.7-17.10 (v.16-17) by wyse van 'n metafoor gegee.

Semi-kola 17.11-17.7.2 (v.18-20) word by hierdie gedeelte gevoeg. In hierdie verse kondig Jesus die verraad teen Hom aan.

In 17.1 vra Jesus of sy dissipels die daad van sy voetwassing verstaan. Die voorkoms van Γινώσκετε val weer op. Met die Johannese interpretasie van γινώσκειν, as aanduiding van 'n verhouding (Bultmann:1979), kan Jesus se konfronterende vraag moontlik ook anders gestel word: besef die dissipels dat die optrede van Jesus bepaalde implikasies vir hulle eie optrede het? Jesus het die daad ὑμῖν m.a.w. tot hulle voordeel gedoen, wat as 'n voorbeeld (ὁπόδειγμα) vir hulle eie optrede dien.⁶⁸ Jesus se voorbeeld word as 'n morele verpligting (Louw en Nida 1989:582) vir die onderlinge verhoudings tussen die dissipels voorgehou. Uit Jesus se verduideliking van wat sy voorbeeld vir hulle behels kan afgelei word dat die dissipels nie sy optrede verstaan nie.⁶⁹ Die dissipels behoort (ὀφείλετε) met Hom as hulle

⁶⁸ Louw and Nida (1989:592) klassifiseer ὁπόδειγμα onder die domein van 'model' of 'voorbeeld' en daarvolgens het dit die leksikale betekenis van: 'a model of behavior.'

rolmodel, só teenoor mekaar op te tree (ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε).

Hulle onkunde stel Jesus in die geleentheid om sy ‘voorbeeld’ te verduidelik:

Jesus verwys na Homself as heer (κύριος) en leermeester (διδάσκαλος). Eg. verteenwoordig die titel van Rabbi en lg. is aan Jesus uit respek vir sy leeramp gegee.⁷⁰ Met hierdie selfbeskrywing van Jesus as κύριος, beklemtoon Hy die gesagsafstand tussen Hom en die dissipels. Κύριος is gebruik om iemand wat bevele gee te beskryf - ‘one who rules or exercises authority over others’ (Louw en Nida 1989:478). Barrett (1978:443) sien in die gebruik van ἵνα saam met ὑπόδειγμα (kolon 17.6) beide die doel en die inhoud van hierdie voorbeeld (voetewassing) wat nagestreef moet word. Jesus redeneer volgens Rabbynse styl van die kleinere na die grotere (‘*minori ad maius*’).⁷¹ Soos (καθὼς) Jesus, só moet die dissipels ook maak. Die uitdrukking καθὼς ἐγὼκαὶ ὑμεῖς is verwant aan die nuwe gebod van die liefde (13:34).⁷² Die gebruik in die familielewe was dat die gesag in die vader, as hoof van die familie, setel. Die verwagting sou wees dat Jesus na sy Vader as die eintlike gesagsfiguur sou verwys. Sy eie beklemtoning as gesagsfiguur word egter in die gesantskaps-konteks verstaanbaar. By implikasie verwys Jesus in kolon 17.9.2 (πέμψαντος) en 17.17.1 (πέμψω) na Homself as Sender. In kolon 17.17.2 (πέμψαντά) word die Vader by implikasie as die sender van Jesus voorgelê. Die gesantskapmetafoor word só aan die orde gestel⁷³ wat terselfdertyd ‘n logiese oplossing vir die sg. ‘laer’ en ‘hoër’ Christologie-probleem in die evangelie bied.⁷⁴

⁶⁹ Benewens hierdie geval is daar in die afskeidsrede ook nog vier ander verwysings waar die dissipels nie begrip toon vir Jesus se terugkeer na die Vader nie.

⁷⁰ Carson (1991:467) stel dit soos volg: ‘Rabbi’ and ‘Mari’ are known to have come together on the lips of rabbinic pupils addressing their masters.’

⁷¹ Barrett (19978:443)

⁷² Schnackenburg (1982:24)

⁷³ Borgen (1986:68-72) bespreek die status en identiteit van die sender t.o.v. die gestuurde. Daarvolgens word die ongelyke posisie van die gesant teenoor die stuurder eerstens beklemtoon. Wat persoonlike status betref is die gesant in die oë van sy stuurder niks. Die gesag setel volledig by die een wat stuur. Om dus sy stuurder te eer moet die gesant niks uit homself doen nie, maar sy stuurder volledig gehoorsaam. In o.a. 5:18 (ev.) en 17:1-26 neem Jesus dieselfde houding teenoor sy Vader in. Die gesag van die Vader word dus geensins aangetas as Jesus sy eie gesagsposisie teenoor die dissipels uitspel nie.

Tweedens word die identiteit van die stuurder volgens hierdie model in die optrede van die gesant weerspieël. Hy word dus vir die mense na wie hy gestuur word die verpersoonliking van die sender.

Die dissipels se posisie word by implikasie met die terme slaaf (δοῦλος) en gestuurde (ἀπόστολος) uitgebeeld. Jesus se argument is duidelik: die dissipels neem teenoor Jesus 'n mindere posisie in.⁷⁵ 'n Slaaf is dus nie belangriker as sy eienaar nie. Dit beklemtoon weereens die gesagsafstand tussen Jesus en die dissipels. As Jesus se minderes behoort hulle dus nie te huiwer om te doen wat Hy as hulle meerdere gedoen het nie.

Die familiebeeld

Met hierdie gelyksoortige optrede van die Vader, Jesus en dissipels word die funksionele eenheid in die familie beklemtoon. Die verhouding tussen Jesus en sy eie mense word i.t.v. die vergelyking tussen 'n heer en sy slawe uitgedruk. Die punt wat tuisgebring word, is dat die slawe die voorbeeld van hulle heer moet volg.⁷⁶ Hulle is nie groter as hul heer nie. Indien hulle heer iets doen, bestaan daar geen twyfel dat sy slawe hom sal navolg nie.⁷⁷ Die rede is dat algehele toewyding van slawe teenoor hulle meesters verwag is.

Die werkwoord (πέμψω) lê ingebed in die metafoer van die familie en het volgens die karakter van 'n eerste-eeuse Mediterreense familie 'n kettingreaksie van dupliserende optredes tot gevolg. Die Vader word as die inisieerder en bron van al die sending-handelinge gesien. Hy stuur vir Jesus na die wêreld. Jesus neem 'n laer gesagsposisie teenoor sy Vader in en staan dus onder verpligting om sy Vader te gehoorsaam. Die patroon herhaal homself as Jesus op sy beurt weer 'n hoër gesagsposisie teenoor die dissipels inneem en hulle gevolglik geen ander keuse het as om Jesus na te doen nie.

Wat die mense in die optrede van die gesant sien kan as 'n duplikaat van die sender beskou word. Jesus het dus alle rede om homself as 'n gesagsfiguur teenoor die dissipels voor te hou. In sy gehoorsame optrede maak Hy die wêreld van die Vader ('bo') in die 'onder' sigbaar en verteenwoordig Hy die 'bo' in die 'onder'. Om Hom te sien, is om die Vader te sien. Insgelyks stuur Jesus nou ook die dissipels na die wêreld. Die gesag wat in die Vader setel en waarmee Jesus uitgestuur word, word deur Jesus aan die dissipels toevertrou om ook as sy gesante in die wêreld op te tree.

⁷⁴ Hiermee word enersyds die baie intieme verbondeheid tussen die Vader en Jesus (hoë Christologie) en andersyds die opvallende skerp onderskeiding tussen die Vader en Jesus (lae Christologie) bedoel.

⁷⁵ Hoewel slawe volgens du Plessis (1997:328) oor die algemeen baie menslik behandel is, het hulle oor beperkte voorregte beskik. Hulle was aan die genade van hulle 'base' uitgelewer wat na goedgeunte met hulle kon handel. Hulle daaglikse bestaan is dus grootliks deur die karakter van hulle eienaars bepaal (De Vaux 1976:85)

⁷⁶ Barrett (1978:444)

⁷⁷ Lindars (1987:453)

‘n Onmiskembare patroon word in die eenheid tussen die Vader en Jesus gevestig: Al die lede van die familie deel n.a.v. die verhouding tussen die Vader en die Seun in dieselfde verantwoordelikhede.⁷⁸

Oënskynlik lyk dit na ‘n onbillike verpligting om ‘n goeie daad teenoor iemand te verrig en dan van hom te verwag om op ‘n soortgelyke wyse daarop te reageer. Die karakter van die familie word egter in hierdie optredes weerspieël. Dit was van kinders verwag om die voorbeeld van hulle ouers te gehoorsaam.⁷⁹ Vir die kinders was dit volgens van der Watt nie ‘n saak van willekeur nie, maar van plig. Die karakter van die familie word op dié manier bevestig en uitgeleef.⁸⁰ En tog dra ὀφείλετε in hierdie konteks nie ‘n wettiese karakter soos bv. in 19:7 nie (Louw and Nida 1989:671). Deur hulle gehoorsaamheid lewer kinders bewys van hulle liefde vir hulle ouers. Vir die voordele en seënninge wat kinders van hulle ouers ontvang is hierdie verpligting op hulle gelê om hulle ouers as’t ware daarvoor te vergoed. ‘n Liefdevolle en gehoorsame kind is een wat streng volgens die identiteit van die familie leef en dit verder uitbou.⁸¹

Ekklesiologiese perspektiewe

In die retoriese wyse waarop die heer/slaaf beeld gebruik word, is dit duidelik dat Jesus van sy mense algehele toewyding en gehoorsaamheid verlang (soos ‘n slaaf teenoor sy meester). Die etiese verantwoordelikheid van die *ekklesia* word met hierdie vergelyking aan die lig gebring. God se mense vertoon ‘n ‘soos Hy’ karakter in hulle navolging van Jesus. Daarmee word *die gemeente* deur Jesus gestuur om sy optrede te dupliseer.

God se mense het ‘n gemeenskaplike opdrag in die wêreld, wat direk in die gesag van die Vader as familiehoof setel. Dit is ‘n belangrike kenmerk van Jesus se mense. Die eenheid sentreer in die missie van Jesus en die missie

⁷⁸ Die Hebreeuse en gevolglik ook die Christelike moraliteit is volgens die beginsel van ‘n gemeenskaplike persoonlikheid gevorm (Robinson [1964]1981:44). Binne die antieke families is die oordrag van gebruike wat karakter van ‘n familie uitgedruk het, dus die hoeksteen van gemeenskap-sisteme.

⁷⁹ ‘The child receiving and accepting the care and help from his parents is placed in a position where he is actually bound to return these good actions by obeying and honouring his parents’ – vgl 1 Joh.3:1-3 (Van der Watt 1990:15)

⁸⁰ Individuele lede van families het hulle besluite tot voordeel van die groep geneem en hulle identiteit binne die raamwerk van die belangriker lede van die groep (vader of oudste broer) gevind (Malina and Neyrey (1991a:73-74)

⁸¹ Dixon (1991:110) meld dat die instandhouding van die familie se eer ‘n taak van die kinders was. Romeinse seuns of dogters kon met hulle gedrag, eer of diskrediet aan hulle families besorg.

van die dissipels wat parallel loop en beide deur God (die Vader) geïnisieer word. ‘As in 12:45,50, the effect is to give to the mission of Jesus and the mission of the church an absolute theological significance’ (Barrett 1997:445). In beide gevalle word die wêreld deur God gekonfronteer. Die ontvangs (λαμβάνων) van Jesus impliseer terselfdertyd God se ontvangs. Die vraag is of λαμβάνων letterlik of figuurlik verstaan moet word. ‘n Letterlike betekenis sou op mense se verdraagsaamheid en aanvaarding van Jesus kon dui. Dit is egter duidelik dat hier méér veronderstel word en dat ‘n dieper (geloofs-) band tussen mens en Jesus bedoel word. Só verstaan dui Jesus se ontvangs op ‘n geloofsaanvaarding dat Hy as gestuurde van God gekom het. Hierdie ‘ontvangs’ van Jesus identifiseer God se mense en onderskei hulle van die res wat Hom nie ontvang nie.

Die daadwerklike uitvoering van hierdie voorbeeld (ταῦτα, 17:10), en nie slegs die wete daarvan nie, hou vreugde (μακάριοί) in.⁸² Die kombinasie van οἴδατε en ποιῆτε (17:10) is van belang. Indien die kennis van wat Jesus verlang tot dade oorgaan, m.a.w. ‘n verhouding met Jesus, goeie dade (daadwerklike navolging) tot gevolg het, kan seën verwag word. Wat hierdie seën prakties behels, word nie in besonderhede hier vermeld nie. *Die gemeente* se bestaan word gekenmerk aan die kombinasie van liefde wat uit dade/optrede bestaan.

In kolon 17.12 word Judas uitgewys as verteenwoordiger van die wêreld wat nie vir Jesus ontvang nie. Hy maak klaarblyklik nie deel uit van die groep wat deur Jesus uitgekies (ἐξελεξάμην) is nie. Die uitdrukking: ἐγὼ οἶδα τίνος ἐξελεξάμην, kan volgens Newman and Nida (1980:438) tweërlei verstaan word: ‘ek ken die mense wat ek waarlik gekies het’ (maar ek het nie vir Judas gekies nie) of ‘ek ken die aard van die mense (‘kind of men’) wat ek gekies het’. Laasgenoemde, wat volgens die skrywers die juiste betekenis weergee, impliseer dat Jesus wel vir Judas gekies het, maar dat Hy ook van sy ware karakter bewus was.⁸³ Hierdie ware karakter van Judas stem ooreen met wat in die Skrifte oor hom voorspel is nl. dat hy teenoor Jesus stelling sou inneem.⁸⁴ Hy neem gevolglik ook geen plek in God se familie in nie, omdat hy nie in ‘n

⁸² ‘enjoying favorable circumstances’ (Louw and Nida 1989:302)

⁸³ Vgl. ook Du Rand (1979:49)

⁸⁴ Die letterlike betekenis van die aanhaling uit Ps.41:9 is volgens Newman and Nida (1980:438) om die ‘hakskeen teen Jesus op te lig’. In die Nabye Ooste was die wys van die sool aan iemand ‘n teken van aggressie en geweld. Sommige vertalings gebruik die woord ‘rebelleer’.

verhouding met Jesus staan nie. In 6:70 word hy inderdaad 'n duiwel genoem. God se liefde vir die wêreld (3:16) sluit ook vir Judas in, maar sy dade ontbloot sy ware aard en maak dit duidelik dat hy deel van 'n ander (Satan) se wêreld is (8:44).

Die *gemeente* daarenteen word uitgebeeld as mense wat met hulle 'verstaan' van God se optrede aanduiding gee van 'n verhouding wat tussen hulle en God tot stand gekom het. Hulle positiewe aanvaarding van God se optrede vir hulle, gaan met 'n daadwerklike reaksie van hulle kant gepaard en lewer daarmee bewys van hulle verkiesing deur God uit hierdie wêreld. Wat behels hulle reaksie? Na die voorbeeld van Jesus lê die verpligting op elk om ook dienend op te tree. Jesus se voorbeeld druk sy liefde uit. Die kerk is 'n groep mense wat volgens hierdie voorbeeld leef. Hulle het die status van slawe en openbaar derhalwe die karakter om mekaar te dien (mekaar se voete te was). God se mense is op mekaar se behoeftes ingestel. Dit impliseer dat almal ewe belangrik is en gelyke behandeling verdien. Van God se mense kan gesê word dat hulle ontvangers van God self is en derhalwe ook gestuurdes van God na mekaar is. Die *gemeente* se taak is om te doen en diens aan mekaar te betoon. Die diakonia van die gemeente beklemtoon die ekklesia se rol as dienskneg.

13:21-30

18	Ταῦτα εἰπὼν [ὁ] Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι
19	καὶ ἐμαρτύρησεν
20	καὶ εἶπεν,
20.1	Ἄμην
20.2	ἀμὴν
20.3	λέγω ὑμῖν ὅτι
20.3.1	εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με.
21	ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταὶ ἀπορούμενοι περὶ τίνος λέγει.
22	ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς·
23	νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη περὶ οὗ λέγει.
24	ἀναπεσὼν οὖν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ



	λέγει αὐτῷ, Κύριε, τίς ἐστίν;
25	ἀποκρίνεται [ὁ] Ἰησοῦς,
25.1	Ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώσω αὐτῷ. βάψας οὖν τὸ ψωμίον [λαμβάνει καὶ] δίδωσιν Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου.
26	
27	καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς.
28	λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς
28.1	ἽΟ ποιεῖς ποίησον τάχιον.
29	τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ·
30	τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς Ἄγόρασον ὧν χρεῖαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ.
31	λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ἐξῆλθεν εὐθύς·
32	ἦν δὲ νύξ.

Die aanwysing van die verraaier sou as 'n opskrif vir kola 18-32 kon dien. Die aankondiging van die verraad word in semi-kola 18-20.3.1 deur Jesus gemaak en het 'n ontsteltenis onder die dissipels tot gevolg (kolon 21). In kolon 22 is melding van die dissipel vir wie Jesus lief was. Oor sy ware identiteit bestaan daar nie sekerheid nie.⁸⁵ Dit is nie die bedoeling om die hele debat i.v.m. sy identiteit hier op te volg nie.⁸⁶ Dit is egter duidelik dat daar 'n spesiale band tussen Jesus en die persoon was. Hy word ten tye van die maaltyd op Jesus se bors aangetref en bemiddel vanweë sy intieme band met Jesus namens die ander dissipels by Hom. Daar word 6 keer in die

⁸⁵ Brown (1970:cxiii) bespreek die verskillende hipoteses t.o.v. die identiteit van die geliefde dissipel. Van die vernaamste voorstelle behels:

- 1). Dit was nie 'n werklike persoon nie, maar 'n simbool van die ideale dissipel. Iemand wat 'n voorbeeld vir die ander was t.o.v. die liefde, vrugdra ens.
- 2) Lasarus, oor wie Jesus se liefde in 3:3, 11, 36 vermeld word
- 3) Johannes Markus, wat noue skakeling met Petrus en Jerusalem gehad het
- 4) Johannes, seun van Sebedeus, wat ook een van die twaalf was.

⁸⁶ Vgl. o.a. Van Tilborg (1993) vir 'n volledige bespreking.

evangelie na hom verwys. Die eenmalige verwysing na hom hier in 13:1-17:16 staan in skerp kontras met Judas Iskariot, die seun van Simon wat in kola 25-27 as die verraaier aangewys word.⁸⁷

Binne die familienetwerk kan, volgens Van der Watt (1999:288), die eienskappe van hierdie unieke verhouding tussen die Seun van God en 'n sterflike mens, onder die tema van vriendskap in die evangelie tuisgebring word. Hierdie unieke vriendskap kan as 'n uitbreiding van die onderwerp van vriendskap in die evangelie gesien word.

Die aanwysing van die verraaier veroorsaak misverstand onder die dissipels (kola 28-30). Kola 31-32 skets Judas se vertrek uit die oppersaal.

13:31-38

Hierdie gedeelte word deur sommige kommentare as 'n inleiding tot die afskeidsrede beskou⁸⁸ terwyl ander dit weer as deel van die afskeidsrede sien⁸⁹ Hierdie gedeelte antisipeer die temas van die afskeidsrede nl. Jesus se afskeid en opdrag om lief te hê.⁹⁰ In kolon 33 is melding dat Judas die geleedere van die dissipels verlaat het. Hierdie aankondiging dui op 'n wending in die verhaal. Die opmerking ἦν δὲ νόξ het benewens die historiese feit ook teologiese betekenis.⁹¹ Die implikasie is dat Judas uit die lig die duisternis instap. Dit wat hy op die punt staan om te doen word in duisternis gedoen en is derhalwe verkeerd.

⁸⁷ Du Rand (1979:54) meld dat daar op agt plekke in die evangelie van Judas melding gemaak word. Hy word vier keer slegs Judas genoem waarvan twee keer met die byvoeging 'verraaier'. Drie keer word hy beskryf met die titel: Judas, die seun van Simon Iskariot. Dit is 'n aanduiding dat beide Judas en sy vader van Keriot afkomstig is (Jer.48:24).

⁸⁸ Daar bestaan nie eenstemmingheid onder geleerdes oor die amptelike begin van die afskeidsredes nie. Judas se vertrek kan volgens Carson (1991:477) meer as bloot die wending in die plot van die verhaal beskou word. Hierdie vermelding verhoog die kans dat hoofstukke 13 en 14 met mekaar in verband staan. Die sleutel vir die indeling van die afskeidsrede setel in die woorde van 13:31: 'staan op laat ons hiervandaa weggaan'. Die idee het altyd bestaan dat hoofstukke 13 en 14 in die oppersaal afgespeel het, terwyl hoofstukke 15 en 16 wat in hoofstuk 17 uitmond onderweg na die Olyfberg uitgespreek is. Hierdie siening is in latere tye bevraagteken (vgl. o.a. Barrett 1979:454). Brown (1970:609); Schnackenburg (1982:57) beskou die verandering na die tweede persoon meervoud in 14:1 as die begin van die afskeidsrede.

⁸⁹ Barrett (1978:449)

⁹⁰ (Newman and Nida 1980:445).

⁹¹ Carson (1991:467); Newman and Nida (1980:445). Teenoor die duisternis word lig in die evangelie as 'n metafoor van lewe gebruik. Lig maak dit vir mense moontlik om te sien en korrek op te tree.

Diegene wat oorbly behoort tot Jesus se intieme binnekring van 'sy eie' en leef saam met Hom in die lig.

Verse 31-38 val in die volgende dele uiteen.

Kola 33-33.4 (v.31-32): die lyding en verheerliking van Jesus.

Kola 33.5-33.8 (v.33): Jesus se spoedige vertrek en die dissipels wat Hom nie daarin kan volg nie

Kola 33.9-33.11 (v.34-35): die 'nuwe gebod'

Kola 34-37.4.1 (v.36-38): Jesus se gesprek met Petrus

Hierdie vier dele vertoon nie 'n deurlopende en logiese gedagtegang nie en moet eerder afsonderlik as in kombinasie met mekaar, gesien word.

13:31-32

33	“ΟΤΕ ΟΥΝ ΕΞΗΛΘΕΝ ΛΕΓΕΙ ΙΗΣΟΥΣ,
33.1	Νῦν <u>ἐδοξάσθη</u> ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,
33.2	καὶ ὁ θεὸς <u>ἐδοξάσθη</u> ἐν αὐτῷ·
33.3	εἰ ὁ θεὸς <u>ἐδοξάσθη</u> ἐν αὐτῷ]
	καὶ ὁ θεὸς <u>δοξάσει</u> αὐτὸν ἐν αὐτῷ,
33.4	καὶ εὐθὺς <u>δοξάσει</u> αὐτόν.

Inleiding

13:31 lei die afskeidsrede amptelik in en vorm tot en met 14:31 die eerste deel daarvan.⁹² Dit is in hierdie deel waarin Jesus met sy dissipels in gesprek is, hulle as sy τέκνία (v.33) aanspreek, en aankondig dat sy terugkeer na sy Vader baie naby is. Die sentrale tema van die afskeid en gevolglik ook verwydering, oorheers volgens Woll (1980:229) die opening/inleiding van Jesus se afskeid van sy dissipels wat volgens hom uit 13:31-14:3 bestaan. Jesus se afskeid word hiermee aan die gebeure van 'sy uur' (13:1) gekoppel.

Die tema van die *verheerliking* (δοξά) lei die afskeidsrede en gevolglik die gebeure van sy 'uur' amptelik in.

Dit is duidelik dat νῦν op 'n tyd dui wat deur die vertrek van Judas uit die bovertrek geaktiveer is. Dit is nie 'n aanduiding van 'n spesifieke tydstip nie, maar het eerder betrekking op 'n sekere gebeurtenis, nl. sy sterwe.⁹³

⁹² Carson (1991:467); Barrett (1978:454); Schnackenburg ; (1982:84) Brown (1970:586); Groenewald (1980:305); Tolmie (1995:153)

⁹³ Schnackenburg (1982:49) stel dit soos volg: 'It is in other words the hour of Jesus' death, when he will be raised up to the cross and in this way be glorified.'

Jesus se kruisiging is nou onafwendbaar. Dit word met die woord δόξα verbind. Dié term kom 5 keer in 33-33.4 voor en word chiasies beskrywe. Drie keer het dit betrekking op Jesus en twee keer op God. Jesus se verheerliking het ook God se verheerliking tot gevolg. Die Seun se δόξα geskied nie t.w.v. Homself nie. Die doel van die Seun se verheerliking is om God te verheerlik. Die rolle word in kola 33.2 en 33.3 omgedraai. Hier is die Seun weer aan die ontvangkant van die eer wat God bewerk (καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ).⁹⁴ Met hulle wedersydse verheerliking word die eenheid en intieme verhouding tussen Jesus en God beklemtoon.⁹⁵ Aan die kruis bewys die Seun sy gehoorsaamheid teenoor sy Vader en bring sodoende eer aan God toe (καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ). Die verandering na die toekomstige tyd (δοξάσει) hoef nie noodwendig op die toekomstige verheerliking van Jesus, nl. sy hereniging met God, te dui nie.⁹⁶ Die dood van die Seun en sy hereniging met God word as een daad van verheerliking gesien wat gevolglik dadelik (εὐθὺς) kan geskied. Die *aoristus* (ἐδοξάσθη) is waarskynlik vanuit die tyd-perspektief van die skrywer teen die einde van die eerste eeu te verklaar. Sodoende word Jesus se donkerste uur in die geloofsoog van die evangelis sy uur van verheerliking.⁹⁷ Volgens Louw and Nida (1989:736) dra die verheerliking in hierdie konteks die betekenis van ‘to cause someone to have glorious greatness - to make gloriously great, to glorify’.⁹⁸

⁹⁴ ‘It’s newness is bound not only with the new standard (as I love you) but with the new order it both mandates and exemplifies.’ Carson (1991:454).

⁹⁵ Van der Watt (1999:6ev.) argumenteer dat die kruis vir Johannes o.a. die bewys lewer van God se teenwoordigheid in die Seun. Die Vader word as die lewende Vader en die oorsprong van alle lewe beskryf (6:57). Wie ook al aanspraak op die lewe maak, het dit van God ontvang. Jesus verklaar dat Hyself die lewe is (11:25). Aan die kruis sterf Jesus, maar illustreer sy mag deur uit die dood op te staan. Die krag om uit die dood op te staan kom slegs van God. God lewer op dié manier bewys van Jesus se identiteit en goddelike oorsprong. Dat Jesus sy lewe kan aflê en weer opneem, geskied slegs o.g.v. sy intieme verhouding met God. Die kruis bevestig dus die teenwoordigheid van die lewende God in Jesus.

⁹⁶ Barrett (1978:450); Schnacenburg (1982:50); Carson (1991:483)

⁹⁷ Newman and Nida (1980:446).

⁹⁸ Van die oorspronklike Griekse betekenis van δόξα nl. ‘opinie’ (afgelei van δοκέω- dink), word weinig in die Ou of Nuwe Testament teruggevind. In die LXX is δόξα verbind met die O.T. konsep van ‘eer’. Die Hebreeuse woord hiervoor nl. *kābôd*, dra die betekenis van ‘gewigtig’ of ‘belangrik’. (Von Rad 1978:238).

T.o.v. mense was *kābôd* ‘n aanduiding van die dinge wat van iemand ‘n belangrike persoon gemaak het bv. welvaart. T.o.v. God was dit ‘n aanduiding van die mag van God se selfopenbaring. Volgens Kittel (1978:249) vertoon die Johannese gebruik van δόξα ‘n verskeidenheid betekenis. In 12:41 word bv.

Dit kom vreemd voor dat iemand se sterwe terselfdertyd ook aan sy verheerliking verbind kan word.

Die vreemde gedagte dat lyding en sterwe ook verheerliking tot gevolg kan hê, setel volgens Van der Watt (1999:8) hoofsaaklik in die aansluiting wat Johannes by die Joodse literatuur betreffende δόξα vind.⁹⁹

Die kombinasie van heerlikheid (belangrikheid) en lyding, sterwe en opstanding vind neerslag in die gebruik van die titel, 'Seun van die Mens'.¹⁰⁰

aangesluit by die O.T. gedagte van 'n sigbare manifestasie, terwyl gedeeltes soos 12:43; 5:41,44; 7:18; 8:50,54 die betekenis van 'eer' dra, wat soms deur mense en soms deur God gegee word.

In 12:20 e.v. word vermeld dat die uur van Jesus se verheerliking met die versoek van sekere Grieke om Hom te sien, aangebreek het. Sy verheerliking word hier direk met sy sterwe in verband gebring.

Hierdie gedagte word in kola 33-33.4 voortgesit. Kittel meld dat die kruis (sterwe) van Jesus die draaipunt in die Johannese denke oor die δόξα van Jesus vorm. Met Judas se vertrek uit die oppersaal is sy lyding, sterwe en opstanding uit die dood 'n voldonge feit - waarskynlik 'n verdere rede waarom die *aoristus* (ἔδοξάσθη) gebruik word. Johannes vertoon 'n sterk aanvoeling vir die verband tussen die sterwe en die vrug wat daardeur opgelewer word m.a.w. tussen die dood en opstanding van Jesus. Daaruit blyk sy belangrikheid.

⁹⁹ Johannes se gebruik van δόξα sluit aan by die betekenis van *kabod* in die Joodse literatuur. Von Rad (1978:238) wys daarop dat *kabod* o.a. 'n aanduiding is van die erkenning van iemand se posisie van eer o.g.v. sy belangrikheid soos bewys deur sy daede. Wanneer Jesus dan sy Vader vra om Hom aan die kruis te verheerlik, is dit inderwaarheid 'n versoek om sy ware identiteit en status as boodskapper van God bekend te maak. Aan die kruis word Jesus se identiteit en status as die unieke Seun van God onthul. Die belangrikheid van Jesus word sodoende onderstreep. Die kruis is volgens Johannes die unieke geleentheid waar die Goddelike teenwoordigheid onmiskenbaar in Jesus sigbaar word. God word deur die Seun verheerlik omdat Jesus sy teenwoordigheid in die wêreld bevestig. Met hierdie daad betoon die Seun eer aan die Vader en onderstreep terselfdertyd die belangrikheid van God.

¹⁰⁰ 'Outside the New Testament the title is associated with glory, within the Synoptics the title is as frequently associated with suffering. In John the two are dramatically brought together'. (Carson: 1991:482)

Vir volledige besprekings van die titel 'Seun van die Mens' vgl. Kittel 1978:400-477 asook Brown 1986:607-664. Vir Kysar (1993:40) vorm die titel 'Seun van die Mens' die hart van die Johannese Christologie. Hy som die voorkoms van dié titel in nege punte op:

- 1) Jesus van Nasaret is inderdaad die persoon met die titel 'Seun van die Mens'.
- 2) Hy is goddelik, kom uit die hemel en is gevolglik nie oorspronklik deel van die wêreld nie maar het na onder neergedaal.
- 3) Hy is deur sy Vader gestuur, tree namens die Vader op en verteenwoordig die Vader.
- 4) Sy terugkeer na die Vader geskied via sy verheerliking wat in die ironie van sy dood setel. Daarmee word sy Vader verheerlik (13:31).
- 5) Die funksies van die Seun is dieselfde as dié van die Vader. Die Vader het take aan die Seun toevertrou wat gewoonlik onder sy prerogatief val bv. om te oordeel (o.a. 3:18).
- 6) Die gesag van die Seun word gehandhaaf deurdat Jesus se verheerliking terselfdertyd ook dié van die Vader is (13:31).
- 7) Die Vader en Seun word as Een voorgedou, dog met 'n onderskeibare individualiteit.
- 8) Jesus word in die vierde evangelie as God se enigste Seun - met die bedoeling: enig in sy soort - uitgebeeld.
- 9) Die evangelie wil die gedagte duidelik tuisbring: om teenoor die Seun, Jesus, te reageer is om insgelyks teenoor God, die Vader, te reageer.

Volgens Brown (1970:530) kan die 13 voorkomste van die titel ‘Seun van die Mens’ in die vierde evangelie in drie kategorië verdeel word:

1. dié binne die skema van die neerdaling en terugkeer van Jesus,
2. dié wat in die konteks van Jesus se verhoging voorkom en
3. dié wat in verband staan met sy verheerliking bv.13:31.

Al drie groepe sluit ten nouste by mekaar aan, aangesien verhoging en verheerliking met mekaar in verband staan en d.m.v. die ‘uur’ wat aangebreek het met sy neerdaling en terugkeer skakel.

Die kruis moet ook i.v.m. met Jesus se oorgaan na die Vader (13:3) verstaan word.¹⁰¹ Hierdie ‘oorgaan’ of verhoging, gaan met heerlikheid gepaard. In drie kontekste (nl. 3:14; 8:28; 12:32,34) is sprake van die Seun se letterlike verhoging aan die kruis. In al drie gevalle dui dit op die triomfantelike en verlossende dood van Jesus.¹⁰² Hierdie aksent wat aan die kruis gekoppel word, bevat benewens die simboliek, ook ‘n teologiese betekenis. Die ‘oplig’ van iets of iemand impliseer skeiding. Met Jesus se verhoging aan die kruis gee Hy inderwaarheid sy eerste tree terug na die Vader. As Jesus dan met hierdie proses mense met Hom saamtrek, word ook hulle ‘opgelig’ van hierdie aarde en losgemaak van die Satan se mag. Jesus se verheffing aan die kruis word sodoende ‘n simbool van hulle verlossing.

Die tema van lyding word met die titel ‘Seun van die Mens’ verder uitgebrei en van ‘n dieper dimensie voorsien.¹⁰³

In die Sinoptici word dié titel in verband gebring met

1. die menslikheid van Jesus (eet, slaap ens.),
2. aankondigings oor Jesus se lyding en
3. Sy verheerliking.¹⁰⁴

Die invloed van die Sinoptiese tradisie kan dus by Johannes nie ontken word nie, alhoewel Johannes die konsep verder neem met die gedagte dat die Seun van die Mens uit die hemel kom maar steeds in voortdurende kommunikasie met die hemel verkeer (vgl. 1:51). In die afskeidsrede kom

¹⁰¹ Kysar (1993:52)

¹⁰² Van der Watt (1999:9)

¹⁰³ Colpe (1978:430) Vir Colpe maak die drievoudige aoristus (ἐδοξάσθη) slegs sin uit, indien die epifanie van die Seun van die Mens op sy lyding, verhoging en troonsbestyging dui.

¹⁰⁴ Brown (1966:84)

hierdie titel slegs in kolon 33 voor. Dit is 'n titel wat Johannes goedskiks met die titel 'Seun van God' vervang.¹⁰⁵

Opsommend kan met Schnackenburg (1982:530) en Brown (1970:530) volstaan word wat meld dat al die voorkomste van die benaming 'Seun van die Mens' 'n kunstig saamgestelde eenheid vorm.

Die familiebeeld

Die korter weergawe van die titel tw. Seun, word deur Kysar (1993:39) as die dominante beskrywing van al Jesus se titels in die evangelie beskou.

Vir die eerste keer in die afskeidsrede word Jesus met die benaming 'Seun' beskryf. Dit is 'n integrale familieterm wat inpas in die netwerk van die familieverbandings tussen vaders en kinders.

Met die gehoorsame optrede van die Seun (kruisiging), doen Jesus wat van seuns in antieke families verwag is nl. om hulle vaders te gehoorsaam en hulle aan sy wil te onderwerp. Hierdeur blyk die Seun se liefde vir die Vader. Die goeie naam van die familie is op dié wyse uitgebou en kenbaar gemaak. Op sy beurt het die Vader die Seun se optrede goedgekeur en dit van sy kant of beloon. Daarmee het hulle die meerdere gesag van die vader as hoof van die huis erken. Die goeie verhouding tussen familiehoofde en hulle seuns word met hierdie harmonieuse beskrywing tussen God en sy Seun bevestig. Beide is op mekaar se eer ingestel. Die eenheid tussen God en die Seun wat in hulle wedersydse verheerliking aan die lig kom moet nie met 'n gelykheid tussen die twee verwar word nie. God, as hoof van die familie, bly die een wat die opdragte gee en aan wie verantwoording verskuldig is.¹⁰⁶

¹⁰⁵ 'Glorify your Son that the Son may glorify you' suggests that for John the title 'Son of Man' had become interchangeable with 'the Son of God'. Brown (1966:611).

¹⁰⁶ Rowson (1986:7) 'The formal head of the legally recognised family, the *paterfamilias*, was the oldest surviving male ascendant, and his authority over his descendants lasted until his death...'

13:33

33.5	τεκνία,
33.6	ἔτι μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι·
33.7	ζητήσετέ με,
33.8	καὶ καθὼς εἶπον τοῖς Ἰουδαίοις ὅτι "Ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν, καὶ ὑμῖν λέγω ἄρτι.

Die dissipels word in hierdie verse as kinders (τεκνία) aangespreek. Hierdie weergawe van τέκνον kom slegs eenmalig hier in die evangelie voor en word verskillend deur die bekende kommentare beoordeel.¹⁰⁷ Volgens Louw and Nida (1989:116) dui die term op 'n direkte afstammeling 'n term dus wat geskik is vir die metafoor van die familie. Oepke (1978:638) bring hierdie term i.v.m. die oorsprong (selfs die embrionale fase) van die kind. Braumann (1986:285) sluit hierby aan en plaas τέκνον in die verhouding tussen ouers en kinders wat beide die ongebore kind en ouer kind, sonder 'n geslagsonderskeiding kan insluit. Dit kan ook uitdrukking gee aan 'n verhouding tussen 'n kind en 'n onderwyser of apostel (Oepke 1978:638). Volgens hom is τεκνία, 'n verkleinwoordjie of troetelnaam wat dikwels in die Nuwe Testament in 'n onderrig-situasie gebruik word. Eerder as om aan die dissipels as sy broers te dink, onderrig Jesus hulle nog soos klein kindertjies. Hy is tans besig om die karakter en werking van sy familie vir hulle uit te spel. Hierdie inligtingsrol is gewoonlik deur die hoof van die familie tydens die pasga (ete) vertolk.¹⁰⁸ Die aankondiging dat Hy nog net 'n klein rukkie by hulle is (μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἰμι) verleen dringendheid en belangrikheid aan hierdie afskeidsgesprek.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Barrett (1978:451) is van mening dat die skrywer hier aan sy lesers dink. Vir Bernard (1963:526) is hierdie term 'n aanduiding van die teerheid waarmee Jesus sy dissipels as hoof van die familie aanspreek. Vgl. ook Morris (1975:632). Vir Carson vervul Jesus met sy aanspreek van die dissipels sy rol as hoof van die familie aan die tafel. Brown (1970:607) en Bultmann (1941:402) sê dat 'n Joodse onderwyser sy dissipels as 'kinders' kon aanspreek. Lenski (1961:958) interpreteer die term ook met liefdevolle betrokkenheid, maar beklemtoon die onvolwassenheid van diegene wat bemin word. Vgl. ook Groenewald (1980:303).

¹⁰⁸ 'He addresses them, fulfilling the paschal role of the head of the family...' Carson (1991:483).

¹⁰⁹ Hierdie frase voorsien nie 'n chronologiese tydskuur nie. In 7:33 is dit 'n aanduiding van die ses maande wat Jesus in daardie stadium nog met hulle sou wees, terwyl dit hier 'n aanduiding van die enkele ure voor sy sterwe is (Brown 1970:607). Dit is 'n O.T. uitdrukking waarmee die profete optimisties na die naby uitkoms van God se redding verwys het vgl. bv. Jes.10:25. Volgens Schnackenburg (1982:58) is die aankondiging van Jesus se weggaan doelbewus dieselfde geformuleer as die aankondiging wat Jesus teenoor die Jode gemaak het (7:33 e.v.). In beide gevalle verwys μικρὸν

Die Seun is nou onlosmaaklik tot sy lyding, sterwe en opstanding verbind. Sy verheerliking (v. 31-32) hou sekere gevolge in: verwydering en afskeid. Dit is die tema van hierdie vers. Hulle sal Hom soek (ζητήσετέ), maar dit sal nie 'n berouvolle soeke soos dié van die Jode wees nie (Bernard 1963:526). Die dissipels kan nie die volle implikasie van die $\nu\acute{o}\nu$ (v.36) begryp nie. Hulle staar net soos die Jode μικρόν ('n kort tydjie) en ζητήσετέ ('n soeke na Jesus) in die gesig (vgl. 7:33, 8:21e.v.). Dit is vir beide groepe 'n situasie van wanhoop, maar wat 'n toets aan die dissipels se geloof sal stel (Bultmann 1941:402). Wat Jesus dus in 13:33 bekend maak is dat Hy alleen na sy Vader terugkeer. Sy dissipels bly alleen agter om sy werk te kontinueer. In hoofstuk 14 sal die gesag waarmee hulle sal optree aan die lig kom. Dit sal as die tydperk van die kerk bekend word (Woll 1980:238). Hy sal via die Parakleet terugkeer in sy mense. Die gesag waarmee hulle sal optree setel nie eerstens in die feit dat Hy na sy Vader terugkeer nie, maar deurdat Hy sy woning in die gelowiges sal maak.

Die logiese vraag is hoe die dissipels, sonder Jesus, hulle verhouding met Hom sal kon handhaaf? Die antwoord hierop moet in die volgende gedeelte (v.34-36) gevind word. Deur hulle onderlinge *liefde* vir mekaar bestaan die moontlikheid dat die dissipels aan Jesus verbonde sal bly en in 'n unieke groep - teenoor die Jode - agtergelaat gaan word. Hulle verhouding met Hom sal ook deur die inwoning van die Heilige Gees voortgesit word (14:15-18). Dit is die familie wat hier veronderstel word, veral as hoofstuk 14:3 die moontlikheid van 'n hereniging met Jesus in die vooruitsig stel. Die 'Jode' word as die buitestaanders/teenstaanders gesien en deel nie in hierdie vooruitsig nie.

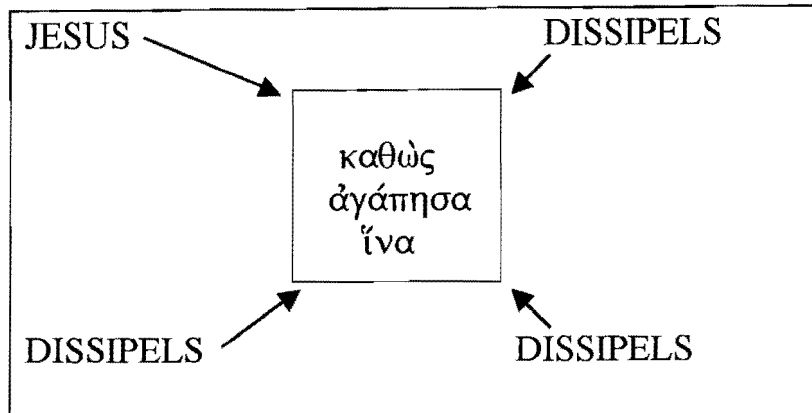
13:34-35

33.9	□	ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους·
33.10	□	καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
33.11		ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.

Vir 'n tweede keer in hoofstukke 13:1-17:26, kom die tema van die liefde ter sprake. Eerstens is hier, soos in 13:1, melding van Jesus se liefde. Dit word uitgebrei om as voorbeeld vir die dissipels se onderlinge verhoudings

μεθ' ὑμῶν εἰμι na Jesus se vertrek via sy dood. Barrett (1978:451) meen selfs dat Jesus se vertrek via die hemelvaart hierby ingereken kan word. Carson (1991:483) oordeel dat die toonaard tussen die aankondiging aan die dissipels en die Jode verskil. Hier kom die uitdrukking 'julle sal my soek en nie vind nie' (7:34) nie voor nie.

te dien. Die liefde (ἀγάπην) vir mekaar (ἀλλήλους) word chiasties aan Jesus se liefde vir hulle verbind (καθώς). Hierdie chiastiese formule (33.9 en 33.10) sou skematies soos volg voorgestel kon word:



Schrenk (1978:553) merk tereg op dat die nuutheid (καινήν) van die gebod waarvan Jesus praat nie soseer in die wet van die liefde of in die opdrag tot liefde setel nie, maar wel in die Christologiese begroning daarvan. Die dissipels moet mekaar liefhê soos (καθώς) Jesus hulle liefhet en op dié wyse sy liefde aktualiseer. Die καθώς word opgevolg met ἵνα wat die doel van die liefde weergee nl. om mekaar lief te hê. Die liefdesband tussen die dissipels moet voortaan die optrede van die dissipels onderling bepaal. Du Rand (1981:176) wys daarop dat hierdie liefde vir mekaar nie bloot 'stigtelik' is nie, maar die intieme verhouding tussen die Vader en die Seun openbaar en Schrage (1996:301) sê: 'The love demanded finds not only its norm and measure but also its basis and possibility solely in Jesus' love.' Dit is hierdie nuwe gebod wat die gelowiges as Jesus se volgelingen sal identifiseer (Schrage 1996:301). Reeds in Deut. 6:5 en Lev. 19:18 het God soortgelyke opdragte aan sy volk gegee, maar Schnackenburg (1982:54) wys daarop dat Jesus se opdrag nie as 'n antitese vir hierdie O.T. gebooe en hul interpretasie in die Judaïsme verstaan moet word nie. Vir die Johannese gemeenskap was hierdie opdragte nuut omdat Jesus in sy diens aan die dissipels (voetewassing) en offerdood 'n nuwe klem daarop geplaas het. Stauffer (1978:53) se opmerking dat nie Jesus nie, maar die Vader, as die bron van die liefde geïdentifiseer moet word, is van belang. Vir hom vertoon die liefde waarvan Johannes praat 'n sirkelgang. Dit vloei uit God na die Seun en van die Seun na sy mense Vgl. ook Van der Watt (1992:81) se tipering van die liefde as 'n kettingagtige patroon. Hy sê dit beteken dat die wesenswaard van die liefde by die beginpunt nie verskil van die liefde by die eindpunt nie. Die liefde is dus 'n manier van lewe - 'n aktualisering van God in hierdie wêreld. Die Vader is van hierdie lewe die bepalende faktor.

Uit sy optrede vloei alle verdere optredes. Hiermee is die weg berei om die liefde in die bedding van die familie van God te ontgin. Sonder om die liefde in detail (d.m.v. ‘deugdelyste’) uit te spel, vorm dit die fokuspunt van Johannes se etiek wat as grondslag onder die talle verhoudings in die evangelie lê (Van der Watt 1992:75).

Die Familiebeeld

In sy deeglike beskrywing en uiteensetting van die familiële liefdesverhoudinge in die Johannesevangelie laat Van der Watt (1997:557) geen onsekerheid oor die omvang en belangrikheid van hierdie tema vir die familie nie. In elk van die onderskeie verhoudings in die familie bv. vader/seun, seun/vader, kinders onderling ens. toon hy die onderskeidende kenmerke duidelik aan.

Uit sy bespreking blyk dat die liefde in die familie van twee kante beskou kan word. Eerstens van ‘onder na bo’ d.w.s. vanuit 'n mindere tot 'n meerdere posisie. Hieronder word die kinders se liefde vir die Seun en die Seun se liefde vir die Vader verstaan. Die kenmerkende van hierdie liefdesverhoudings is die gehoorsaamheid en lojaliteit wat van die minderes teenoor die meerdere verwag word (14:15, 21, 23, 31). Die konvensies van ‘n eerste-eeuse Mediterreense familie word hierin geopenbaar. Met hulle gehoorsame en gewillige aanvaarding van hul vader se wil het kinders sy invloed erken en hulle liefde aan hom bewys. Die liefde wat tweedens van 'bo na onder' d.w.s. vanuit 'n meerdere posisie aan minderes (vader aan die seun) en (die Seun aan die gelowiges) betoon word, openbaar die karakter van offervaardigheid, gehoorsaamheid en diens (5:20; 13:15). Die onderlinge liefde tussen die gelowiges het die Seun se liefde vir hulle as begronding. Dit volg dus die patroon van Jesus se opoffering (15:13) en diens (13:15) wat teenoor mekaar betoon moet word.

In 13:34 (kolon 33.9) gee Jesus die liefde as ‘n opdrag (ἀγαπάτε) en beskrywe dit as ‘n (nuwe) gebod. *In die evangelie word ἐντολή volgens du Rand (1979:64) in drie gebruikssituasies aangetref:*

- 1) as formele bevel (11:57; 12:49, 50)
- 2) as ‘n opdrag van die Vader aan die Seun (10:18; 12:49,50).
- 3) as opdrag van Jesus aan die dissipels (13:34; 14:15, 21; 15:10).

Hieruit blyk dat opdragte en voorskrifte in ‘n groot mate die verhoudings tussen God se mense bepaal het. Dit laat die vraag ontstaan of die funksionering van onderlinge verhoudinge wel met voorskrifte afgedwing kan word? Is dit nog liefde as daarvan ‘n opdrag gemaak word? Daar is reeds op die gebruik in families gewys wat kinders verplig het om die goeie

gawes van hulle ouers met gehoorsaamheid te beantwoord. In 15:9-15 word hierdie gedagte verder ontwikkel. God gee nie alleen gawes van bo nie, maar ook opdragte. Om aan daardie opdragte gehoorsaam te wees lewer 'n demonstrasie van liefde teenoor die Vader. Van der Watt (1999:18) stel dit soos volg: 'Obedience means to love and to love means to obey. The context is again the same. Love, obedience and actions go together.' Hy verskaf enkele 'teksboekgevalle' waaruit die daadkarakter van die liefde onteenseglik blyk bv. 14:21; 15:10. In 13:1 word die voetewas-gebeure ook in die konteks van die liefde geplaas sodat vier liefdesmotiewe illustratief blootgelê word: die voetewas-motief (13:15), die motief van die aflê van die lewe vir vriende (15:13), die koringkorrel-motief (12:23) en die lig/duisternis-motief (8:12; 9:4-5).

Die voetewassing (v. 12-17) wat 'n heenwysing na sy dood (v. 6-10) is, dien as die agtergrond en voorbeeld van Jesus se liefde. Sy optrede het hierdie bekende opdrag met 'n nuwe inhoud gevul. καθὼς hoef egter nie altyd op 'n vergelyking te dui nie. Dikwels in die evangelie dra dit ook 'n motiverende betekenis - nl. 'omdat'.¹¹⁰ Daarvolgens kan gesê word dat die dissipels mekaar moet liefhê omdat Jesus hulle lief het. Jesus se optrede kan beide as voorbeeld en motivering dien. Die dissipels word dus met dié verpligting teenoor mekaar agtergelaat. Die liefde vorm die grondslag van die nuwe gemeenskap. Ná Jesus se vertrek sal die liefde die gemeenskap aan mekaar bind. Volgens Van der Watt (1992:82) setel die krag van die Johannese etiek juis in die feit dat gelowiges nie aan 'n stel reëls verbind word nie, maar aan 'n lewensomvattende houding, oftewel die liefde. Brown (1966:616) herlei tereg hierdie liefdesopdrag na die nuwe verbond wat Jesus met Sy optrede tot stand bring.¹¹¹

Indien die liefde - geskoei op die voorbeeld van en gemotiveer deur hulle rolmodel, Jesus, voortaan hulle onderlinge verhoudinge kenmerk, sou die dissipels selfs in sy afwesigheid, met Hom geassosieer word (kolon 33.11). Γνώσονται sou hier ook die betekenis van 'n 'getuienis' kon hê, m.a.w dat die dissipels met hulle onderlinge liefde 'n getuienis van hulle navolging van Jesus sou lewer.

Die verwagte familieterm τέκνον word nie hier herhaal nie, maar vervang met μαθηταί. Met hierdie benaming wou die outeur waarskynlik 'n ander

¹¹⁰ Vgl. Schackenburg (1982:53).

¹¹¹ Brown (1966:614) 'The newness of the commandment of love is really related to the theme of covenant at the Last Supper - the 'new commandment' of John 13:34 is the basic stipulation of the 'new covenant' of Luke 22:20.....This new covenant is to be interiorized and to be marked by the people's intimate contact with God...'

aksent van die dissipels se verhouding met Jesus belig.¹¹² Louw and Nida (1989) klassifiseer μαθηταί onder twee domeins t.w. volgeling en leerling. Beide betekenisse is waarskynlik hier geldig. Die dissipels het nie alleen 'n demonstrasie van die liefde by Jesus geleer nie, maar kry ook die opdrag om Hom daarin na te volg. Dit is deel van die onderrigproses wat hier na vore kom. Jesus neem sy eie liefdevolle optrede aan tafel as 'n voorbeeld waarvolgens die dissipels ook moet optree. Hulle verdere optrede bepaal hulle identiteit.

Jesus se liefde vertoon 'n eksklusiewe karakter (13:1). Dit is afgestem op sy 'eie' in die wêreld. Hierin volg die dissipels sy voorbeeld. 'The standard of comparison is Jesus' love (cf. v. 1) just exemplified in the footwashing (cf. vv.12-17); but since the footwashing points to his death (vv.6-10) these same disciples but a few days later would begin to appreciate a standard of love they would explore throughout their pilgrimage' (Carson 1991:484). Van der Merwe (1995:390) maak tereg die afleiding dat die 'liefde vir mekaar' in die Johannese etiek na die onderlinge liefde tussen Jesus se dissipels verwys. Oënskynlik staan die beklemtoning van die onderlinge (broeder) liefde in stryd met die negatiewe beoordeling van die liefde wat op homself gerig is (12:25). Dit behoort klaarblyklik tot die wese van die liefde, om na die voorbeeld van Jesus, eie belange ondergeskik aan ander te stel en selfs die bereidheid toon om vir ander (die wêreld) te sterf. Dit laat dadelik die vraag na die sosiale betrokkenheid van gelowiges ontstaan. In sy baie logiese oplossing vir hierdie vraagstuk lê Van der Watt (1997:565) 'n ander aksent as dié van Schrage 1996:316) wat 3:16 as riglyn gebruik om tog die gelowiges se betrokkenheid en liefde vir die wêreld, in navolging van die Vader, op die een of ander wyse af te lees. Van der Watt se reaksie

¹¹² Müller (1986:480) verskaf 'n handige opsomming van gebruike en betekenisse van μαθηταί in die N.T. Hoewel dit moeilik is om 'n getroue weergawe te vorm van wat dissipelskap saam met die historiese Jesus alles behels het, is die volgende tog onderskeibaar: Jesus gee 'n dieper dimensie aan die bekende verhouding van Rabbi en leerling. Waar leerlinge vrywillig by Rabbi's vir onderrig aangesluit het, roep Jesus sy volgelinge agter Hom aan. Hy voorsien nie slegs objektiewe kennis aan hulle nie, maar vra 'n onvoorwaardelike offer van sy dissipels se hele lewe. Hulle is aan Hom verbonde om God se wil te doen. Jesus, anders as ander Rabbi's, breek deur menslike grense en sluit alle soorte as sy volgelinge in. Dissipelskap van Jesus behels diens. Die beloning daaraan verbonde geskied nie o.g.v. verdienste nie, maar uit genade en dit behels gemeenskap met God deur Jesus, 'n nuwe en toekomstige lewe en om in God se gesag te deel. Daar word 'n wyer kring van dissipels in die N.T. as bloot die 12 dissipels verstaan. Die 12 is simboliese verteenwoordigers van die twaalf stamme van Israel wat as God se volk gesien word. In die Johannese evangelie kry μαθηταί ook die betekenis van 'christen' in dié sin van die vergaderde gemeenskap van gelowiges omdat die term ekklesia ontbreek. Dit dui op diegene wat uit die sfeer van die duisternis na die sfeer van die lig oorgegaan het. Die dissipels is ook nie vir altyd aan die aardse Jesus verbonde nie, omdat die Woord en Gees hulle aan Jesus verbonde hou. Vir Johannes beteken dissipelskap nie om 'n sekere lering oor te dra of te onderhou nie, maar om 'n getuie vir Jesus in die hele lewe te wees. Dit word deur praktiese diens en liefde sigbaar (Brown 1986: 483).

hierop is dat die sosiale betrokkenheid van gelowiges by die wêreld eerder 'n sterk evangelisasie moment bevat. Hiervolgens beteken liefde dat daar wel by ongelowiges betrokke geraak word, maar met die doel om hulle vir God se familie te wen. 'n Christelike etiek kan nie op buitelanders afgedwing word nie. Daar kan nie iets van ongelowige buitelanders verwag word indien hulle nie oor die nodige bestanddele daarvoor beskik nie. Derhalwe is die eerste prioriteit van God se mense om God se boodskap te verkondig ten einde eers die geloof te vestig. Binne die familie is die etiek van die liefde 'n vanselfsprekende volgende stap. Van der Watt konkludeer dat die evangelie nie 'n wêreldontvluggende etiek verkondig nie, maar gelowiges se oë voortdurend vir evangelisasie-geleenthede na die wêreld draai.

Die ooreenkoms tussen hierdie opdrag en die voorbeeld van Jesus is dat die liefde uit daad moet bestaan wat tot voordeel van ander moet wees. In 12:25 word baie negatief geoordeel oor iemand wie se liefde op homself gerig is. Hy kan nie die eer van die Vader verwag nie. Dié persoon wat sy eie belange ondergeskik aan Jesus s'n stel en bereid is om vir sy saak te sterf word as Jesus se dienaar geken. Só het sy liefde Hom in staat gestel om sy Vader se belange hoër as Homself te ag. Die verband tussen gehoorsaamheid en liefde word op dié wyse weer beklemtoon.

Opsommend kan met Van der Watt (1997:557) se bondige samevatting oor die liefde volstaan word. Vir hom kom die begrip neer op die lojaliteit wat familieleden onderling teenoor mekaar betoon en die aanvaarding van die verantwoordelikheid dat liefde neerslag vind in daad wat wederkerig tussen vader en kinders betoon word. Hoewel liefde nie 'n uitsluitlike kenmerk van die familie is nie, maar ook in ander verhoudinge bv. teenoor vriende, geldig is, is dit duidelik dat dit baie sterk in die metafoor van die familie ontwikkel is. Die onderlinge liefde tussen die dissipels reflekteer hulle nuwe status as kinders van God asook die gemeenskaplike liefde tussen die Vader en die Seun. Dit is 'n weerspieëling van die liefde wat aan hulle bewys is.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die ekklesia is 'n liefdesgemeenskap. Du Rand (1981:177) wys tereg daarop dat hierdie liefde deur *ἀλλήλους* begrens word en dus nie eerstens op die wêreld afgestem is nie.¹¹³ Die vraag is dikwels geopper of gelowiges ook teenoor buitelanders (die wêreld) liefde moet bewys. God bewys wel

¹¹³ Roloff (1993:302) onderstreep die feit dat die liefde waarvan in die evangelie sprake is, die sosiale struktuur van die *ekklesia* verwoord.

sy liefde vir die wêreld in die sending van sy Seun (3:16) en hierdie liefde kan moontlik vir gelowiges as riglyn dien.¹¹⁴ Die *koinonia* in die gemeente is 'n manier om die verhouding tussen die Vader en die Seun in die gemeente gestalte te gee. Met hulle onderlinge liefde demonstreer die ekklesia die goddelike liefde teenoor die wêreld. Indien die gemeente hierin sou faal, kan God ook nie aan die wêreld bekend gemaak word nie. Van der Watt (1992:93-94) argumenteer dat die sosiale betrokkenheid van gelowiges in die wêreld 'n sterk element van evangelisasie moet bevat. Liefde vir die wêreld beteken om by ongelowiges betrokke te raak ten einde hulle tot die geloof oor te haal en sodoende ook deel van God se familie te word.¹¹⁵ Dit is vir die gemeente belangrik om sy identiteit i.t.v. Jesus se liefde vir hulle, wat uit daade bestaan, te definieer.

- Dit beteken dat die grense van die ekklesia se onderlinge liefde deur God getrek word. Menslike voorkeure speel dus nie die deurslaggewende rol wanneer liefde teenoor die broer betoon word nie.
- Jesus herdefinieer die radikaliteit van die gemeente se liefde. Dit neem na die voorbeeld van Jesus 'n selfverloënde karakter aan.
- *Koinonia* mond uit in praktiese daade van omgee en sorg vir mekaar. Bv. om deel te word van mekaar en aan mekaar onderworpe te wees, om mekaar te aanvaar, om gebrokenheid en skuld teenoor mekaar te bely en mekaar te vermaan.

Daar kan geen twyfel wees dat sorg aan mekaar 'n belangrike deel van die ekklesia se koinoniale diens beslaan nie. As die ware bedoeling van die *kerklike tug* in berekening gebring word nl. om mense vir God te behou, sou dit ook inpas in die sorg karakter van die ekklesia.

13:36-38

34	λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος,
34.1	□ Κύριε,
34.2	□ ποῦ ὑπάγεις;
35	ἀπεκρίθη [αὐτῷ] Ἰησοῦς,
35.1	□ Ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι,
35.2	□ ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον.

¹¹⁴ Veral Schrage (1996:316) wys op die moontlikheid.

¹¹⁵ Smith (1996:177) bespreek o.a. 4:42; 13:35, 17:21,23 en wys daarop dat Jesus in die wêreld gekom het om mense op die waarheid te wys. Daarvolgens verleen hy sterk prominensie aan die missiologiese impuls in die evangelie.

36	λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος,
36.1	Κύριε,
36.2	διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι;
36.3	τὴν ψυχὴν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.
37	ἀποκρίνεται Ἰησοῦς,
37.1	Τὴν ψυχὴν σου ὑπὲρ ἐμοῦ θήσεις;
37.2	ἀμὴν
37.3	ἀμὴν
37.4	λέγω σοι,
37.4.1	οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς.

Inleiding

In Jesus se gesprek met Petrus val die volgende op:

Jesus verskaf nie aan Petrus 'n direkte antwoord op sy vraag waarheen Hy gaan nie. Petrus moet tevrede wees met die aankondiging dat hy Jesus nie dadelik nie, maar wel later, sal volg.

Die 'later' waarna Jesus verwys hou volgens Brown (1966:616) verband met die 'hierna' in 13:7 en dui op die periode nadat sy 'uur' gekom het.¹¹⁶ ἀκολουθῆσαι moet dus in die konteks van Jesus se dood verstaan word. Petrus kan Jesus om twee redes nie dadelik volg nie: dit is eerstens nie nou die tyd van sy dood nie (21:18,19) en tweedens is Jesus se dood uniek. '...only Jesus, the Lamb of God, can offer the sacrifice that deals with the world's sins' (Carson 1991:468).

Dat Petrus vir Jesus wel later sal volg (kolon 35.2) is veelseggend maar word verskillend verstaan: dit is deur sommige vertolk as 'n aanduiding van Petrus se dood en navolging in heerlijkheid (Carson 1991:486).

Schnackenburg (1982:56) verbind 12:26 met 13:36 en 14:3. Die belofte in 12:26 word as 'n verborge aankondiging van Petrus se tipe (martel) dood en opname in Jesus se gemeenskap met die Vader vertolk. Die gedagte in Jesus se antwoord aan Petrus in 13:36 "Ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαι μοι νῦν ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον" word in 14:3 en 17:24 teruggevind. Uit die perspektief van hoofstuk 17 moet gesê word dat die rede waarom Petrus en die ander dissipels nie in daardie stadium vir Jesus kon volg nie, was omdat hulle Hom nog in hulle navolging moes dien.¹¹⁷ Hulle moes sy bediening op aarde nog kontinueer, alhoewel hulle nie van

¹¹⁶ Jesus verwys na die uur van sy dood. 'The death to which Jesus goes involves a struggle with the Prince of the world. Only when Jesus overcome him can others follow' (Brown 1966:616).

¹¹⁷ Om Jesus te volg is ekwivalent aan die gedagte van dissipelskap. Dit behels o.a. gehoorsaamheid aan Hom en die aanvaarding van Jesus as rolmodel (Sanders 1975:318).

hierdie wêreld was nie. Later sou hulle Hom na sy hemelse plek volg (Lenski 1961:959).

Petrus en die ander dissipels se 'latere' navolging sou sodoende eerder op 'n navolging van Jesus se lewe as 'n navolging van sy dood kon dui.¹¹⁸

Opsomming van hoofstuk 13

Ons tref Jesus in afsondering saam met sy dissipels aan. Hy is besig om hulle t.o.v. dissipelskap te onderrig (Barret 1978:436). Volgens Van der Merwe (1995:90) kan die karakter van die dissipels bepaal word deur na hulle onderskeie reaksies op Jesus se onderrig te let. Daarvolgens kan ware en valse dissipelskap onderskei word, wat aansluit by Johannes se dualisme van die 'bo' en 'onder'. Sonder om die skema te verabsoluteer, maak Du Rand (1980:46) 'n interessante indeling van hoofstuk 13 ten einde die positiewe en negatiewe elemente van dissipelskap te beklemtoon:

- Verse 1-17: Voorbeeld van ware dissipelskap: Jesus was die dissipels se voete.
- Verse 18-30: Voorbeeld van negatiewe dissipelskap: Judas se verraad.
- Verse 31-34: Voorbeeld van ware dissipelskap: Die 'nuwe' opdrag.
- Verse 36-38: Voorbeeld van negatiewe dissipelskap: Petrus se verloëning voorspel.

In hoofstuk 13:3 word van die Vader gesê dat Hy πάντα ἔδωκεν εἰς τὰς χεῖρας van Jesus. Hy word uitgebeeld as die bron van alle gesag. Hy staan aan die hoof en bepaal die kwaliteit van die 'bo'. Hierdie uitbeelding van die Vader se rol is 'n konstante kenmerk in die afskeidsrede. Omdat Hy oor

¹¹⁸ Dit sou weens die onkunde van Petrus (en ook die ander dissipels vgl. 14:1, 5, 8, 22) eers moontlik wees om Jesus ná sy opstanding uit die dood waarlik te volg (12:26). M.a.w. dat hulle die volle konsekwensie van hulle navolging as 'n daad van selfverloëning eers na Jesus se dood ten volle sou begryp. Dit is uit kolon 36.2-3 duidelik dat Jesus nie Petrus se haastige aankondiging dat hy sy lewe vir Jesus sal aflê ernstig bejeën nie. Hy stel 'n meer omvattende navolging in die vooruitsig as wat die dissipels tot in hierdie stadium geken het. Só verstaan, dui Petrus se 'latere' navolging nie op Jesus se dood nie, maar op sy lewe. Daarvoor word die dissipels tans voorberei. Die opstanding uit die dood is egter die beslissende gebeurtenis wat hierdie navolging sou realiseer. Hierdie gedagte word met die betekenis van ἀκολουθεῖν versterk. Hier dui dit op meer as net 'n blote navolging van 'n persoon. Jesus bepaal nie alleen die roete nie, maar is self deel van die geselskap (Vgl Louw and Nida 1989:202). Ná sy opstanding, m.a.w. nadat die gebeure van sy 'uur' afgehandel is, vestig Jesus Homself in hulle midde as die dissipels se oudste broer (20:17), en sit sy teenwoordigheid na sy hemelvaart deur die Woord en Gees by hulle voort.

Petrus se reaksie verraai die onkunde van die dissipels oor Jesus se spoedige vertrek en die omvang van die gebeure op hande. Dit verraai ook 'n gebrekkige insig oor die resultaat wat Jesus se optrede tot gevolg sal hê.

alle gesag beskik beklee Hy die Seun met sy gesag en stuur Hom na die wêreld. Jesus as die Seun van die Vader word uitgebeeld as Een wat ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν (13:3) en as πέμπαντά van God (3:20). As gestuurde van God word Hy gesien as die verteenwoordiger van die Vader 'bo' in die 'onder'. Sy taak in die 'onder' word in 13:31 beskryf met ἐδοξάσθη. Hy is gestuur om die Vader aan die wêreld te openbaar (verheerlik). Hy tree namens die Vader op. Die sukses van sy sending sentreer in die manier hoe mense Hom ontvang (λαμβάνει) (3:20) d.w.s. in hulle geloof en erkenning wat hulle aan sy missie gee. Terselfdertyd is dit 'n erkenning ('ontvangs') van die Vader. Hiermee is die eenheid tussen die Vader en die Seun wat 'n baie belangrike tema in die afskeidsrede (en evangelie) is, uitgespel. Dit keer telkens weer terug dat die Seun nie onafhanklik van die Vader optree nie. As verteenwoordiger van die Vader lewer sy gehoorsaamheid aan Hom 'n getuigenis hiervan.

Die Vader se liefde (3:16) word ook in die optrede van die Seun verteenwoordig (13:1). Dit word beskryf as ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους εἰς τέλος. Liefde is die dryfveer agter die optrede van die Vader en die Seun. In v.6-10 word op die geestelike reiniging van die dissipels gelet. Jesus verbind die dissipels aan Homself deur hulle deel van Hom te maak en hulle geestelik te reinig (v.8). Volgens Van der Merwe (1995:90) beteken hierdie reiniging dat die dissipels vir Jesus in die geloof as hulle Verlosser aanvaar (1:12). Dit lei tot 'n bereidheid om te dien (δοῦλος) en op te offer (13:16). Die voetewassing is daarvan 'n sprekende voorbeeld (v.12-17). Dit hou verreikende implikasie vir die dissipels in want daarmee word die Seun se Vader ook hulle Vader (3:20). Dieselfde skema van die Vader as sender en die Seun as gestuurde word nou op hulle van toepassing gemaak. Hulle verkry m.a.w. dieselfde verantwoordelikheid as die Seun nl. om die Vader ('bo') in die wêreld ('onder') te verteenwoordig. Die ὑπόδειγμα (13:16) van Jesus wys vir die dissipels die weg aan waarvolgens hulle Hom moet verteenwoordig. Sy optrede word met dié van 'n leermeester vergelyk maar is ook bereid om 'n dienskneg te wees. Die dissipels word ook in hierdie skema ingetrek. Van hulle, as mense wat geestelik deur Hom gereinig is en aan Hom verbind is, word ook verwag om mekaar te dien. Hulle taak in die wêreld spruit uit hulle navolging van Jesus. Dit word duidelik uit Jesus se wysiging van die woorde teenoor die Jode in 7:33 en 8:21 van: 'waar Ek heengaan kan julle My nie volg nie', na die woorde aan Petrus (en sy dissipels) in 13:36: 'waar Ek heengaan kan jy My nie nou volg nie, maar later sal jy My volg.' Hiermee is die toekoms van die dissipels ook verseker. Hoofstuk 13 skets ook die teenpool. Dit is 'n wêreld wat nie erkenning aan die Seun se sending verleen nie. Onder leiding van die διαβόλος en met

Judas Iskariot as verteenwoordiger (13:2), word 'n wêreld blootgelê wat onafhanklik van God opereer. Judas se voete is ook gewas, maar sy optrede van verraad simboliseer die verwerping van Jesus se redding. Hoofstuk 13 speel af teen die agtergrond van Jesus se 'uur' (13:1) wat sy terugkeer na die Vader inlei.

Konklusie

Die Seun se liefde vir sy 'eie' gee oorsprong aan 'n groep wat as God se mense bekend staan. Deur sy gehoorsame uitvoering van die Vader se opdragte, toon die Seun nie alleen sy liefde vir die Vader nie, maar skep terselfdertyd die geleentheid vir dié groep om gestalte aan te neem. Die oorsprong van die *gemeente* spruit dus uit die vertikale verbinding tussen die 'bo' en die 'onder' wat d.m.v. Jesus se geestelike reiniging van die dissipels (gesimboliseer in die voetewassing) moontlik gemaak is. Met hierdie daad van Jesus is die dissipels deel van Hom gemaak m.a.w. in 'n eenheidsband met Hom verbind wat sekere implikasies vir hulle optrede teenoor mekaar bevat. God se mense is nl. verplig om teenoor mekaar na die voorbeeld van Jesus, hulle Leermeester, te reageer. Dit gee aan die *gemeente* 'n horisontale dienskarakter wat met hulle liefde vir mekaar gemotiveer word. Dit behels dat lede van God se mense mekaar moet dien en nie op bediening ingestel moet wees nie. Met hierdie optrede word die karakter van Jesus aan die wêreld bekend gemaak en volg hulle vir Jesus in hierdie bedeling voordat ook hulle tyd aanbreek om vir Jesus in sy ewige, hemelse bestemming te volg. Die *gemeente* het ook 'n getuienistaak teenoor buitelanders van hulle groep (die wêreld). Die doel van hulle getuienis is om met hulle onderlinge liefde buitelanders aan Jesus te herinner en van 'n nuwe lewenstyl te oortuig ten einde hulle bes moontlik by hulle groep te betrek. Die *gemeente* moet altyd reken met die feit dat hulle nooit almal sal kan betrek nie. Teenoor hulle groep is daar 'n ander vyandiggesinde groep onder die beheer van Satan. In die *gemeente* mag daar selfs lede wees wat oënskynlik deel vorm van hulle geleedere, maar in wie die noodsaaklike innerlike (geloofs) binding met Jesus ontbreek. Met hulle dislojale optrede word hulle ware 'geestelike tuiste' aan die lig gebring.

Hoofstuk 14

1. Inleiding

In hoofstuk 14 word die afskeidsgesprek tussen Jesus en sy dissipels voortgesit. Sy spoedige vertrek na sy Vader is die agtergrond waarteen hierdie hoofstuk gelees moet word. Die tegniek van die outeur is om d.m.v. Tomas, Filippus en Judas (nie die Iskariot nie) se onkunde en misverstand oor baie sake, vir Jesus die geleentheid te bied om verhelderend oor sy terugkeer na die Vader te praat. Die bedoeling van sy antwoorde is stellig om die dissipels vir sy terugkeer voor te berei en van genoegsame inligting te voorsien. Hy tree vertroostend en vermanend teenoor hulle op. In die afskeiduur bemoedig en versterk Jesus sy dissipels met 'n dubbele belofte: Eerstens gaan Hy hulle na die Vaderhuis neem, tweedens gaan die Parakleet, Jesus self en die Vader in 'n liefdesgemeenskap met diegene tree wat Hom liefhet en sy gebooi bewaar. Binne hierdie raamwerk word 'n hele aantal temas aan die orde gestel wat oënskynlik nie almal in 'n logiese gedagtestruktuur met mekaar in verband staan nie. Die verskillende maniere hoe die inhoud van die hoofstuk ingedeel word spreek moontlik daarvan.¹¹⁹

Van der Watt (1986:634) meld dat hoofstuk 14 tematies swaar gelaai is, en gevolglik ook swaar gestruktureer is.

Die struktuur val in drie blokke uiteen.¹²⁰

- Blok A **14:1-14:** Jesus se vertrek as die weg tot die Vader
 Semi-kola 1.1-1.8 (v.1-4): Inleiding: vermaning; geloof, motivering, Jesus sal terugkeer.
 Kolon 2-semi-kolon 3.5 (v.5-7): Tomas en Jesus
 Kolon 4-semi-kolon (v.8-14): Filippus en Jesus.
 4-5.5 (v. 8-9): Om Jesus te sien is om die Vader te sien.
 5.7-5.12 (v.10-11): Oproep tot geloof, eenheid tussen Jesus en Vader.
 5.13-5.17 (v. 12-14): Belofte van groter werke.

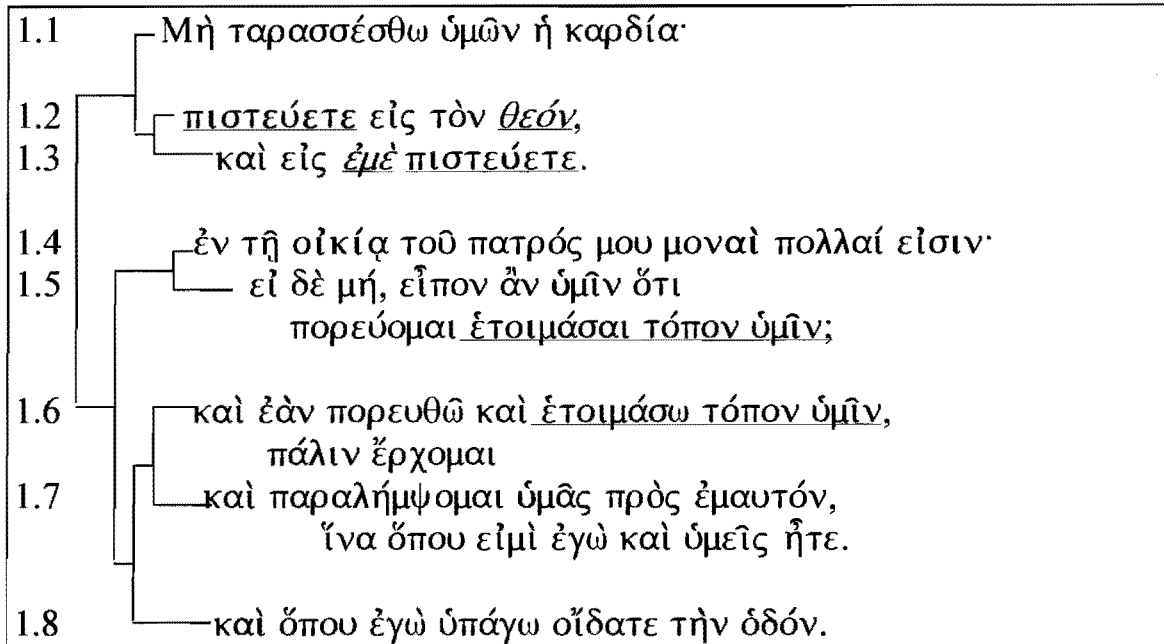
¹¹⁹ Schnackenburg (1982:57) maak die volgende verdeling: (v. 1-3; 4-11; 12-17; 18-24; 25-31). Carson (1991:488) doen dit weer soos volg: (1-4; 5-14; 15-31). Groenewald (1980:305) se indeling is: (1-4; 5-14; 15-17; 18-24; 25-26; 27-31). Brown (1970:623) verdeel die hoofstuk in drie dele: (v. 1-14 (geloof) met as onderverdelings v. 1-4, 5-11, en 12-14); (v. 15-24 (liefde) en (v. 25-31 (afsluiting).

¹²⁰ Vgl. Tolmie (1995:28).

Blok B **14:15-24**: Semi-kolon 5.18-8.7 Die Parakleet, Jesus en die Vader sal na hulle kom wat sy geboorte hou
 5.18-5.20 (v. 15-17): Eerste belofte.
 5.21-5.30 (v. 18-21): Tweede belofte
 v.22-24): Derde belofte

Blok C **14:25-31** Konklusie
 Semi-kola 8.8-8.10 (v. 25-26): Gawe van Parakleet
 Semi-kola 8.11- 8.15 (v. 27): Gawe van vrede
 Semi-kola 8.16-8.18 (v.28-29): Jesus se vertrek en terugkeer
 Semi-kola 8.19-8.24 (v. 30-31): Gereed om te gaan.

14:1-4



2. Strukturele en eksegetiese oriëntering van hoofstuk 14

Verse 1-4 (kola 1.1-1.8) dien as inleiding tot die hoofstuk. Semi-kolon 1.1 begin met die vermaning om nie ontsteld (ταρασσέσθω) te wees nie (v.1a). Die rede hiervoor is dat geloof in God en Jesus geanker is. Dit gee aan hierdie verse 'n vertroostende karakter wat in die vermaning om gelowig te bly gesetel is (1.2 en 1.3). Hierdie verse sluit aan die einde by 14:27-31 aan wat ewe-eens troos bevat nl. dat Jesus se vrede sal bly alhoewel Hy na sy Vader terugkeer. Hoofstuk 14 vorm struktureel 'n eenheid. Dit kan beskryf word as 'n redevoering van gerusstellende versekering aan die agtergeblewe dissipels rondom die weggaan en dubbele 'terugkeer' van Jesus (Du Rand

1977:188). Jesus gaan na sy Vader, maar bemoedig en versterk sy dissipels met die dubbele versekering dat Hy hulle na die Vaderhuis sal neem met sy wederkoms en dat Hyself, die Parakleet en die Vader met diegene wat Hom liefhet en sy gebooi bewaar, in 'n liefdesgemeenskap tree (v.15-26).

Semi-kola 1.2 en 1.3 (v.1) kan as 'n opskrif bokant hoofstuk 14 geplaas word. Dit is chiasies t.o.v. πιστεύετε, θεόν en ἐμὲ gestruktureer:

ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ Εἰς τὸν θεόν,
καὶ εἰς ἐμὲ ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ.

Jesus begin met 'n vertroostende oproep om nie te vrees nie, maar te glo.¹²¹

Ekskursie: Geloof

Vir die eerste keer in die afsheidsrede word geloof (πιστεύετε) ter sprake gebring. Die werkwoord πιστεύω kom 98 keer in die evangelie voor.¹²² Dit gee 'n aanduiding van hoe belangrik dit vir Johannes is, veral as in ag geneem word dat Matteus dit slegs 11 keer, Markus dit 9 keer en Lukas dit 14 keer gebruik.

Wat bedoel Jesus met hierdie geloofsoproepe?¹²³ Πιστεύειν word in die vierde evangelie meesal as 'n uitdrukking van die reaksie van 'n persoon op die boodskap aangaande Jesus gebruik (Vanderlip 1975:96). Die inhoud van hierdie boodskap word op verskeie maniere beskryf: D.m.v. die ὅτι-klousule, wat die belangrikheid van Jesus benadruk, of die verkorte weergawe nl. πιστεύω + εἰς. Soos hier in 1.2 en 1.3 die geval, word πιστεύειν die meeste kere saam met εἰς aangetref. Dit is die mees algemene konstruksie waarin geloof uitgedruk word. Dit verwys volgens Schnackenburg altyd na Jesus behalwe in hierdie geval, waar God ook as voorwerp uitgesonder word. Dit is in die lig van Jesus se afskeid 'n verstaanbare oproep veral as in ag geneem word dat hierdie konstruksie

¹²¹ Die gedagte word in v.27-31 weer opgeneem t.o.v. εἰρήνην en ταρασσέσθω. Dit verleen aan die hoofstuk 'n rings komposisie.

¹²² Die selfstandige naamwoord kom nie in die evangelie voor nie.

¹²³ Om die leksikale betekenis van πιστεύω te bepaal verdeel Louw and Nida (1989:198) die woord in vier betekenisvelde: 1) dink om waar te wees, 2) vertrou, 3) om Christelike geloof te hê, 4) toe te vertrou. Volgens punt 3 beteken dit die volgende: 'to believe in the good news about Jesus Christ and to become a follower - to be a believer, to be a Christian, Christian faith'. Dit sou volgens Louw and Nida ook moontlik wees om die betekenis van hierdie subdomein onder die 2de nl. 'vertrou' te klassifiseer. Wat hierdie subdomein egter van die ander onderskei is dat die komponent van geloof in 'n spesifieke stel reëls of persoon (nl. Christus) hier aan die orde is.

uitdrukking gee aan 'n persoonlike verbondenheid met Jesus. Geloof word ook in die evangelie i.t.v. 'n geloofsbelydenis oor die bates en voordele van Jesus verwoord. Volgens Kysar (1993:93) word geloof ook as stellings aangaande Jesus (geloofsbelydenis) in die evangelie aangetref (vgl. 11:27). Hier skuif die klem van 'n persoonlike verhouding met Jesus na 'n meer intellektuele aanvaarding. Die mees algemene gebruik by Johannes is egter om geloof direk op Jesus te rig. Die meerderheid voorkomste hiervan dui op 'n basiese verhouding tussen Jesus en die dissipels.¹²⁴ Johannes se voorkeur van die werkwoord bó die selfstandige naamwoord is vir Brown 'n aanduiding van die aktiewe en dinamiese aard van geloof. ΠΙΣΤΕΥΩ se verbinding met die datief dui op geloof in die woorde of in die proklamering van Jesus, m.a.w. geloof o.g.v. getuienis aangaande Jesus (Bultmann 1978:222). Bultmann gaan voort om geloof aan verskeie begrippe te verbind: geloof en redding, geloof en die verloëning van die wêreld, geloof en kennis en geloof en liefde. Geloof wat op die w(W)oord gerig is bring redding.¹²⁵ Die verloëning van die self is die basiese betekenis van geloof.¹²⁶ Dit behels 'n verbinding met Jesus. Dit dui nie op 'n emosionele verbinding nie, maar is op 'n wilsbeslissing om God se aansprake, soos deur Jesus verteenwoordig, te aanvaar (Brown 1970:513). Schneiders (1978:45ev.) sê die ware betekenis van die Christelike verbinding is om in Jesus te glo en definieer dit soos volg: 'To believe in Jesus is to accept him, to identify with him, to follow him, to grow in discipleship. It is in brief to commit oneself to Jesus with that totality of self-giving that is suitable only in relationship to God and one whom he has sent.' Ook Doohan (1988:133) lê hierdie aksent as hy sê dat πιστεύω + εἰς nie bloot beteken om die leerstellings aangaande Jesus te aanvaar nie, maar 'n oorgawe van die self aan Hom behels. Volgens Schnackenburg (1982:558) het Johannes die

¹²⁴ Brown (1970:512); Bultmann (1978:222); Kysar (1993:93) (14:1; 16:9; 17:20)

¹²⁵ Die verlossing word op verskeie maniere gestel bv. dat die gelowige die ewige lewe het (3:15), of nie geoordeel sal word nie (3:18) of van die dood na die lewe oorgegaan het (5:24). Die indruk word geskep dat slegs geloof redding tot gevolg het. Paulus se antitese tussen geloof en werke word nie deur Johannes gehandhaaf nie. Vir Johannes is geloof, anders as by Paulus, nie 'n weg tot saligheid nie, maar die verduideliking van die saligheid self. Dit is die rede waarom daar by Johannes geen spanning tussen die klem op geloof en die belangrikheid van goeie werke is nie. Om in Jesus wat deur God gestuur is, te glo, is om die goeie werk te doen wat God verlang. (Bultmann 1979:223; Brown 1970:513).

¹²⁶ Bultmann (1979:223) sê dat die wêreld nie weet wat redding behels nie en soek derhalwe daarna in geskrifte. Wat nodig is, is dat na die waarheid gedraai word en dat alle vorige standarde eenkant geskuif word. Geloof het sy wortels in 'n 'ander' wêreld. Dit is 'n geskenk van God. Ook Paulus beskou geloof as 'n oorgawe van die eie wil. Soos vir Johannes is geloof vir hom nie 'n goeie werk nie, maar 'n daad van gehoorsaamheid.

begrip teologies verder ontwikkel as die Sinoptiese evangelies wat geloof hoofsaaklik aan wonders en tekens verbind. Alhoewel hierdie dimensie ook by Johannes aanwesig is, voer hy dit verder en word geloof voorgedhou as van fundamentele belang vir 'n verhouding met Jesus en veral vir die redding van 'n mens.¹²⁷ Hierin stem Johannes met die denke van Paulus ooreen. Om te glo is volgens die evangelie om die self-openbaring van Jesus te aanvaar en om jouself aan Hom te verbind. Hy bemiddel die verlossing en bied só sekuriteit t.o.v. die ewige lewe.¹²⁸ Volgens Du Rand (1991:316ev.) is geloof 'n gawe wat aan die dissipels geskenk is. Dit is die basis van dissipelskap, en moet volgens Vanderlip (1975:96) in ander areas soos die liefde, gehoorsaamheid en diens ingroei.

Samevatting van geloof

Uit bg. kort oorsig is dit duidelik dat geloof 'n tema is wat regdeur die evangelie aangetref word (Morris 1989:170). Dit is 'n sleutel term vir die bestaan en funksionering van God se mense. Dit vorm die naelstring waarmee die dissipels ná Jesus se vertrek aan Hom en die Vader verbonde bly.¹²⁹ Hierdie verbondenheid vind uitdrukking in 'n oorgawe aan Jesus wat alle aspekte van 'n persoon se lewe in beslag neem bv. sy verhouding met ander mense en die doen van goeie werke. Vir Johannes is 'n gelowige en 'n dissipel 'n aanduiding van dieselfde persoon (Brown 1970:512). Van der Merwe (1995:26) kom tot die konklusie dat geloof en liefde die twee vernaamste kenmerke van 'n dissipel is. Geloof verbind nie alleen God en

¹²⁷ Volgens Brown (1970:530) kan vier fases in die ontwikkeling van geloof by Johannes onderskei word. Dit staan in verband met die verskillende reaksies op Jesus se tekens:

- 1) Die eerste fase weerspieël 'n onvoldoende geloof waar mense met ongeloof op die tekens reageer en nie na die lig toe draai nie.
- 2) Hierdie fase verteenwoordig die siening dat Jesus 'n wonder-doener is. Sy tekens word as wonders beskou.
- 3) Hierdie fase onderskei tussen die werke as bewyse van Jesus se goddelike krag en die tekens as openbaring van die Vader wat deur Jesus optree.
- 4) die reaksie van mense wat selfs sonder enige tekens tot geloof kom. Die eerste twee fases word as onbevredigende geloof en die laaste twee as bevredigende geloof getipeer. Die ontwikkeling van geloof gaan ook volgens Brown (1979:25) gepaard met die verskuiwing vanaf die sg. lae na die hoë Christologie waarmee Jesus se goddelikheid erken word.

¹²⁸ 'We are justified, therefore, in speaking of a personal allegiance to Jesus Christ, a dedication of oneself...in John 'to believe in Jesus' means above all to acknowledge his claims for his own person. (Schnackenburg 1982:561).

¹²⁹ Du Toit (1991:334) sê dat al die verwysings na geloof in hoofstuk 14 bv. om die Vader te ken, te sien, te gehoorsaam ens. almal uitbreidings is van die geloof wat in v.1 ter sprake is. Jesus doen 'n oproep om Hom te vertrou.

sy mense met mekaar nie, maar dit het ook 'n heilsame invloed op hulle lewe. Die ekklesia kan homself troos met die wete dat sy geloofsbinding met Jesus en die Vader 'n toekoms ontsluit wat 'n gerusstellende, vertroostende effek op hulle lewens het.

Die eenheid tussen God (Vader) en Jesus (Seun) word sterk in 1.1 en 1.2 beklemtoon. Beide word as voorwerpe vir geloof uitgesonder. God en Jesus se verhouding met sy mense word ook uitgedruk. ΠΙΣΤΕΥΕΤΕ (1.1 en 1.2) kan volgens Carson (1991:488) as indikatief of imperatief verstaan word.¹³⁰

Waarskynlik is dit korrek om beide as imperatiewe te beskou, m.a.w., glo in God! Glo in My! Semi-kola 1.4 en 1.5 bied verdere troos nl. dat die Vader se huis oor baie woonplek beskik wat deur Jesus se weggaan gereed gemaak word. Jesus maak dus aan die dissipels bekend dat sy tyd by hulle min is en dat Hy op die punt staan om na die Vader terug te keer. Daar wag dus binne die afsienbare toekoms 'n afskeid en verwydering tussen Jesus en sy dissipels. Jesus maak sy bestemming aan hulle bekend. Hy gaan na sy Vader se woning (1.4; 1.5). Die doel van sy vertrek daarheen is om vir sy dissipels 'n woonplek gereed te maak (1.5). Die skeiding tussen Jesus en sy dissipels sal egter nie blywend wees nie. In 1.6 en 1.7 is sprake van Jesus se terugkeer en sy hereniging met die dissipels. Die uitdrukking: ἔτοιμάσαι τόπον ὑμῖν kom twee keer voor. Dit dui op die μοναὶ in die Vader se huis. Die rede vir Jesus se vertrek (πορεύομαι) word uitgespel: sy terugkeer na die Vader hou sekere voordele vir die dissipels in (Carson 1991:488). Sy doel (ἵνα) is dat hulle by Hom sal wees (1.7).¹³¹ God se teenwoordigheid is dus die rede waarom gelowiges nie ontsteld moet wees nie.

¹³⁰ Dit skep die volgende moontlikhede: indien beide as indikatiewe geneem word kan dit die volgende beteken: 'soos julle in God glo, so glo julle ook in My'. Vervolgens kan die eerste as indikatief en die tweede as imperatief verstaan word. Die bedoeling sou dan wees: 'soos julle in God glo, glo ook in My!'

¹³¹ Van der Merwe (1995:235) kom na 'n deeglike bespreking van die voorkoms van ὅπου in die evangelie, tot die konklusie dat dié woord 'n aanduiding is van 'n plek waar God is of die sfeer van God daarmee beskryf. Daar is 'n progressiewe ontwikkeling in die omstandighede te bespeur waarin ὅπου gebruik word. Dit begin in 7:34 as 'n uitdrukking om te sê dat die Jode weens hulle ongeloof nie vir Jesus kan volg nie, en eindig met die belofte dat die dissipels Hom wel sal volg waar Hy sal wees. Slegs deur Jesus te dien kan Hy gevolg word (12:26).
 In 13:36 word gesê dat slegs Jesus se volgelinge Hom sal volg maar eers op 'n later stadium.
 In 14:3 word duidelik gemaak dat slegs sy volgelinge sal wees waar Hy is.
 In 14:4 word gesê dat sy volgelinge weet waarheen Jesus gaan.
 Jesus se volgelinge sal Hom volg en hulle by Hom aansluit en sy glorie aanskou (12:24).

Die belangrike vraag is verder: Wat gaan intussen met die dissipels gebeur as hulle alleen sonder Jesus verder moet leef? Wat gaan hulle toestand wees ten tye van hulle verwydering?

In 13:36 e.v. het Jesus gesê dat sy dissipels Hom nie dadelik kan volg nie, maar dit wel later sal doen. Dit word wel moontlik gemaak deurdat Jesus met sy weggaan genoeg wonings ($\mu\omicron\nu\alpha\iota$) vir die dissipels gereed gemaak het. Maar hoe gaan dit gebeur? Wie vul intussen sy plek? Hoe word die kontak met Jesus behou? Dit is op hierdie vrae waarop die volgende perikoop antwoorde bied.¹³² Jesus se verklaring in 1.8 (v.4) suggereer dat 'n 'weg' ($\tau\eta\nu\ \delta\delta\omicron\nu\nu$) nodig sal wees om die verbinding tussen Hom en die dissipels weer te herstel. Ook Tomas se vraag in onkunde (2-2.3) bevestig dat hy aan 'n weg dink om die verhouding met Jesus te herstel.

In 1.1-1.8 word die verbondenheid tussen Jesus en sy mense met die metafoor van 'n huis ($\omicron\iota\kappa\iota\alpha$), woning ($\mu\omicron\nu\alpha\iota$) en plek ($\tau\acute{o}\pi\omicron\nu$) verder beskryf. Jesus keer na sy Vader terug maar verwys nie na sy bestemming as die hemel nie. In 1.4 verkies Hy die benaming $\omicron\iota\kappa\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$. In 1.7 word dit 'n plek wat binne die dissipels se bereik geplaas word. Volgens Schnackenburg (1982:59) word Jesus se weggaan hier aangebied vir wat dit regtig bedoel is om te wees: 'n vreugdevolle belofte (vgl. 14:28) wat van alle hartseer gestroop is. Jesus gaan weg, maar keer terug met die doel om sy mense met Hom verenig te hou. Sy weggaan is dus tot hulle voordeel. Carson (1991:489) is korrek as hy in die konteks van die Johannese teologie sê, dat die plek vir die dissipels via die kruis en die opstanding van Jesus voorberei word.¹³³ Huis ($\omicron\iota\kappa\iota\alpha$) is 'n term, eie aan die familie. Hierdie term kan as 'n beskrywende uitdrukking vir die tradisioneel Joodse siening van die hemel beskou word. (Newman and Nida 1980:455; Carson 1991:489).¹³⁴ Vir Lenski (1961:970) word die hemel gekarakteriseer as 'n plek waar die dissipels die beskerming, liefde, vrede en geluk van die Vader kan ervaar.¹³⁵

¹³² Woll (1980:230 e.v.) beantwoord die vrae hoofsaaklik deur na die optrede van die dissipels self en die rol van die Parakleet soos dit in v.12-17 uitgespel word, te kyk.

¹³³ Barrett (1978:457) meld dat daar geen verskil in betekenis is tussen die woorde $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ en $\upsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\omega$ wat in 13:33 gebruik word nie. Jesus se weggaan beteken 1) sy dood 2) sy vertrek na die Vader se huis of meer eenvoudig gestel, sy terugkeer na sy Vader. Volgens Van der Merwe (1995:219) is die verandering in woordkeuse doelbewus aangebring: $\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ is sterker t.o.v. die doelwit georiënteer en dui gevolglik Jesus se bestemming by die Vader duidelik aan. (Vgl. ook Newman and Nida 1980:456).

¹³⁴ Beutler (1979:46-47) maak daarop aanspraak dat Ps.42/43 die tradisionele agtergrond vir 14:1 vorm.

¹³⁵ Volgens Louw and Nida (1989:732) word $\mu\omicron\nu\epsilon$ onder die betekenisveld van 'vertoef' geplaas en dui dit op 'n plek waar daar gebly/vertoef kan word. Newman & Nida (1980:454) sluit daarby aan.

Die wanindruk kan met die meervoud (μοναί) geskep word dat die hemel uit verskeie stop of rusplekke bestaan en gevolglik 'n plek van voortgang is. Derhalwe word voorgestel om μοναί aan die werkwoord μενεῖν (om te bly), wat beide dieselfde stam het, te koppel. In v. 23 word μοναί herhaal as 'n aanduiding van die woning wat die Vader en Seun by hulle kinders sal kom maak. Aangesien dit op een plek in die Vader se huis dui, sou die betekenis van 'kamer' waarskynlik 'n getroue weergawe van die bedoeling wees (Newman and Nida 1980:455).¹³⁶

Die vraag kan gevra word waarom die evangelis sy gedagtes oor die hemel met 'n familieterm soos οἰκία uitdruk?¹³⁷ Dit is 'n komplekse beeld wat ten minste uit die volgende onderliggende metafore bestaan: huis van my Vader; baie kamers; Jesus berei plek voor. Jesus se opmerking dat Hy sy volgelinge sal neem na waar Hyself is, moet as 'n deel van die groter huis metafoor gesien word.¹³⁸ Die vermoede is dat Johannes dié terme self ontwikkel het en sterk aansluiting gevind het by die algemene opvattinge van sy tyd.¹³⁹

Dit is die plek wat Jesus via die kruis en die opstanding vir die dissipels voorberei. Dit wil dus voorkom of al die inwoners daar gelyke behandeling sal ontvang. Daar kan aanvaar word dat μονὲ en τοπος op dieselfde plek dui.

Ander gedeeltes in die evangelie werp moontlike lig op die interpretasie van die uitdrukking 'huis van My Vader.'¹⁴⁰ Die onsekerheid oor 'n vereniging in die hemel is daarmee afgesny. Hierdie vers sluit gevolglik aan by v.23

¹³⁶ Ook vir Brown (1970:625) hoef daar met die meervoud (μοναί) nie grade of trappe van heerlikheid in die hemel verstaan te word nie. Vir hom is dit bloot 'n aanduiding dat daar genoeg plek is.

¹³⁷ Huis en kamers is onderliggend en kan moontlik 'n verwysing na die hemel wees (Brown 1970:625; Schnackenburg (1982:60-61); Carson (1991:489)

¹³⁸ Van der Watt (1999:240)

¹³⁹ Schnackenburg (1982:61) 'The most likely explanation of how the evangelist came to make the statement concerning the dwellings in the Father's house is that he formed it himself against the background of the views that were current at the time.'

¹⁴⁰ Brown (1970:627) meld dat dié uitdrukking in (2:16) voorkom, maar in 2:19-22 herinterpreteer Johannes dit as die liggaam van Jesus. In 8:35 is sprake van 'n spesiale huis waarin die Seun - in teenstelling met die slawe - 'n permanente plek het. Die 'baie woonplek in My Vader se huis' sou dus die betekenis kon dra van 'n permanente eenheid/verbinding (μονὲ) met die Vader in en deur Jesus. Jesus se terugkeer na sy opstanding kon die doel hê om die dissipels met Homself en die Vader te verenig (vgl. ook die woorde in v.3: καὶ παραλήψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν). Só verstaan, dui die 'huis van My Vader' volgens Brown nie op plekke iewers in die hemel nie, maar eerder op geestelike posisies in Jesus.

waar daar melding gemaak word van die Vader en Seun wat woning kom maak by die kinders. Jesus se terugkeer om die dissipels saam met Hom te neem staan in 'n posisie van spesiale vermelding. Dui dit op 'n spoedige wederkoms - moontlik nog in die leeftyd van die dissipels? Dit is bekend dat die vroeë christene die wederkoms baie gou verwag het.¹⁴¹ Hierdie verwagting moes aangepas word namate Jesus se terugkeer nie gerealiseer het nie. 'n Dualisme t.o.v. die eskatologiese verwagting het só sy beslag in die evangelie gekry.

Kysar (1993:100) vind bewyse van drie soorte beskrywings van die eskatologie:

1. 'n Toekomsgerigte eskatologie waarvan hoofstuk 14 klaarblyklik deel is. Dit verplaas alle verwagting na die toekoms wanneer Christus met sy koms die geskiedenis tot 'n finale afsluiting sal voer. Dit sluit aan by die tradisioneel-Christelike standpunt.
2. Daar is ook gedeeltes in die evangelie wat die toekoms in terme van die hede verklaar. Kysar (1993) beskryf dit as 'present eschatology'. Bultmann is bv. bekend vir sy radikale presentiese verklaring van die evangelie se eskatologie. Ten einde alles presenties te verklaar huldig hy die standpunt dat die evangelis alle toekomsgerigte verwagtinge geontmitologiseer het. Met die voltooiing van die evangelie was daar volgens hom geen spoor van enige futuristiese eskatologie sigbaar nie. Die opwekking van Lasarus (11:25-26) is 'n betekenisvolle voorbeeld. Die ewige lewe word as 'n kwalitatiewe bestaanswyse van 'n gelowige beskryf, wat eerder op 'n teenswoordige geloofsrealiteit met Christus, as op 'n toekomsverwagting dui.
3. As daar na 14:2-3 gekyk word identifiseer Kysar 'n derde beskouing i.v.m. die Johannese eskatologie. Hy noem dit 'n 'hemelse eskatologie'. Dit is volgens hom wel toekomsgerig, maar verskil van die tradisionele futuristiese siening. Daar is 'n hemelse woning vir die dissipels gereed gemaak waarheen Christus hulle sal neem. Na afloop van die Paasgebeure (14:18) sou die eenheid tussen Jesus en sy mense weer herstel word deur die Vader en Jesus se inwoning in die dissipels. 'For the Fourth Evangelist, the disciples' communion with Jesus, and through him with God, was obtained through obeying his teaching (14:23, -

¹⁴¹ Kysar (1993:98) stel dit soos volg: 'First it was believed that Christ would very soon return. At that time He would bring the fullness of God's salvation. But that immediate reappearance did not materialize, at least not in the way it was anticipated.'

commands 14:21).' In die hele N.T. word $\mu\upsilon\nu\epsilon$ slegs op hierdie twee plekke (14:3; 23) aangetref. Hierdie hemelse erfdeel word volgens getuienis uit die teks reeds direk na die dood van gelowiges hulle besit en staan nie eers oor tot na Jesus se terugkeer en laaste oordeel nie. Dit loop gelyktydig met en sluit aan by die wêreldgeskiedenis.

Daar bestaan dus nie eenstemmigheid om 1.2-1.7 met die parousia (wederkoms) van Jesus te verbind nie.¹⁴² Carson (1991:488) onderskei drie moontlike interpretasies van Jesus se terugkeer:

1. Sy terugkeer na die opstanding
2. Sy terugkeer in die Gees
3. Sy terugkeer aan die einde (wederkoms).

Daar kan gekonkludeer word dat 'n toekomstige eskatologiese verwagting van die hemel waarskynlik nie in hierdie verse veronderstel word nie, maar ook tog nie heeltemal ontken kan word nie. Dit is veral die woorde $\acute{\iota}\nu\alpha\ \acute{\omicron}\pi\omicron\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \acute{\eta}\tau\epsilon$, wat op futuristiese konnotasie dui. Om 'te wees waar Jesus ook is', kom volgens Schnackenburg (1982:63) ook in 12:26 en 17:24 voor. Dit is 'n Johannese uitdrukking om die eenheid met Jesus in 'n 'plek' van vervulling te beskryf.

Die familie-terme wat in hierdie verse gebruik word wil eerder die intieme familieverhoudinge tussen die Vader, Jesus en die dissipels tot uitdrukking bring. Bultmann (1953:404) se standpunt dat Jesus via die kruis, opstanding, hemelvaart en die koms van die Parakleet, die dissipels se plekke voorberei, is 'n uitbreiding van Carson se siening, wat nie die laaste twee gebeurtenisse hierby insluit nie.

Die doel van Jesus se aankondiging is om die dissipels vir sy weggaan voor te berei en te vertroos. Van die dissipels word geloof gevra wat die eenheid met Jesus en God sou bly verseker.

Verse 2-3 loop baie duidelik op v.6 uit wat die weg na die Vader se huis uitspel.¹⁴³ Die weg behoort volgens Jesus nie vir die dissipels vreemd te wees nie (1.8). Sy veronderstelling is dat hulle daarmee bekend is. Benewens Jesus se bekendmaking dat Hy na die Vader terugkeer (v.2), volg

¹⁴² Vgl. Brown (1966:626) If we think that 14:2-3 originally referred to the parousia and possibly was reinterpreted in terms of the death of the Christians, we cannot overlook the tension between such a view in 2-3 and the realized eschatology of the rest of the chapter...we have insisted that there are elements both of final and realized eschatology in John.

Volgens Carson (1991:489) fokus hierdie gedeelte ook nie so sterk op die parousia nie. Dit wil eerder die voordeel van om in God se teenwoordigheid te leef, vertolk.

¹⁴³ Van der Watt (1999:29) wys daarop dat die fokuspunt van kola 1.4-1.7 op die *weg* na die Vader se huis en nie op die huis nie, val.

in v.6 ook 'n tweede bekendmaking nl. dat Hyself die weg na die Vader se huis is. Derhalwe die dringende oproep om in Jesus te glo. Die dissipels moet aan Jesus verbind bly want sonder Hom is toegang tot die Vader nie moontlik nie. Daar is 'n herkenbare ooreenkoms tussen hierdie woorde en dié in 10:7-10, waar Jesus Homself as die deur vir die skape voorstel. Hy is die enigste toegang tot die Vaderhuis.

Die familiebeeld

Die belangrike vraag is of οἰκία en μονὲ letterlik of figuurlik verstaan moet word. As dit deel van die familiebeeld is, is 'n figuurlike interpretasie voor die hand liggend. Saam met Van der Watt (1999:29) kan egter gesê word dat die fokus in hierdie konteks eerder op die weg na die Vaderhuis val. Die Vader kan dus as plaasvervanger van die huis beskou word en Jesus as die weg wat na die Vader lei. Met οἰκία en μοναὶ word onderliggende metafore gevolglik aan die orde gestel en kan die juiste interpretasie daarvan uit die breër konteks gehaal word.¹⁴⁴ Hierdie beskrywing open die deur vir die intieme verhoudinge tussen Vader en Seun waarin die dissipels ook deel (14:23). Hierdie verhouding kry beslag met die geloofsbinding tussen die Seun en die kinders wat die bestaan van die familie bevestig. Van der Watt (1999:240) wys op die kompleksiteit van hierdie metafoer wat uit die volgende dele bestaan:

- Jesus gaan na sy Vader se huis en berei plek voor.
- Daar is baie kamers
- Hy sal weer terugkeer
- Sy volgelinge sal by Hom wees.

Hy is van mening dat die onderskeie dele nie afsonderlik nie, maar as een sentrale beeld verstaan moet word. In die lig van die konteks val die fokus nie op die huis as sodanig nie, maar op Jesus wat die weg daarheen is (14:6-7). Jesus is dus die Een wat die lewe toeganklik maak en die moontlikheid vir die ontstaan van 'n familie skep. Huise was oor die algemeen die

¹⁴⁴

1.1) ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου μοναὶ πολλαὶ εἰσιν·
 1.2) εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν
 ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν;
 1.3) καὶ ἐὰν πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω τόπον ὑμῖν,
 πάλιν ἔρχομαι
 1.4) καὶ παραλήμψομαι ὑμᾶς πρὸς ἑμαυτόν,
 ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ᾗτε.

Sintakties val die klem nie op die voorbereiding van die plek in die Vaderhuis nie. 1.3 en 1.4 beklemtoon die feit dat Jesus sal terugkeer om die dissipels saam met Hom te neem. Dit spel die intieme verbondenheid van die familie uit. Die kinders sal waarlik tuis wees.

woonplek vir families in antieke tye. Dit het aan die vader, as hoof van die familie behoort, en het aan almal in die familie 'n tuiste gebied. Die familie was onder die beskerming en versorging van die vader. Hulle het die voorregte van die huis geniet. Die huisorde moes gerespekteer word. Dit het o.a. beteken dat 'n stabiele verhouding oftewel gereelde kontak met die ander inwoners van die huis bv. die vader en kinders moes heers. Met sy keuse van juis hierdie metafoor beskryf Johannes die hemel as die woonplek vir God se mense vir wie die besit van eiendom 'n algemene gebruik was.

Dit is duidelik dat die sfeer waarin die ewige lewe te vinde is, in die familie setel, waar God die Vader is.

Ekklesiologiese perspektiewe

Jesus se oproep πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε is 'n oproep om God en Jesus te vertrou. Jesus bied Homself as die fondament vir die ekklesia aan. Vir die ekklesia is Hy die weg na die Vader, asook hulle waarheid en hulle lewe. Kontak met die Vader is alleen deur 'n geloofsbinding met Jesus moontlik. Die eindbestemming van die ekklesia is by die Vader. Hulle is van hierdie tuiste verseker omdat Jesus die betroubare weg daarheen is. Die *gemeente* is mense wat in Jesus se betroubaarheid hulle sekuriteit vind. Jesus is die weg tot hierdie tuiste. Met geloof is hulle aan Jesus verbonde en dus verseker van hulle toekoms. Die sekerheid van hulle ewige bestemming setel vir God se mense nie in die prestasie van hulle geloof nie, maar in Jesus wat vir hulle die weg daarheen oopgemaak. Die versekering waarmee die *gemeente* oor die toekoms leef, is 'n bysaak. Hoofsaak is dat hulle onderweg daarheen is. Die geloof is die naelstring waarmee sy mense aan Jesus verbind bly. Die toekomsverwachting waarmee God se mense leef, beïnvloed hulle daaglikse lewe. Hulle is op 'n ander manier daaglik in die lewe betrokke. Saam met liefde vorm geloof die vernaamste kenmerke waaruit die lewe van God se mense bestaan.¹⁴⁵ Die persoonlike verbinding met Jesus, kring uit om ander lede gunstig te beïnvloed. Vandaar dan die dringendheid om met geloof/vertroue te reageer op Jesus se oproep. Hiermee word uitdrukking gegee aan 'n intieme, persoonlike verhouding met God.

Saam met Kysar (1993:93) kan gesê word dat dit vir God se mense die volgende behels:

¹⁴⁵ Vanderlip 1975; Culpepper 1975; Doohan 1988.

- 1) 'n Persoonlike verbintenis met Jesus, d.w.s. 'n persoonlike betrokkenheid by Jesus self
- 2) Gehoorsaamheid en aanvaarding van sy woorde en gesag
- 3) Oorgawe aan Jesus en vertroue in Hom.

Dit is duidelik dat geen binding met Jesus sonder geloof moontlik is nie. Dit is alleen met hierdie primêre verhouding in plek dat verhoudinge tussen die res van die familie 'n moontlikheid word. Die feit dat geloof nie in die evangelie as 'n selfstandige naamwoord voorkom nie, maar slegs as werkwoord, beklemtoon volgens Kysar (1993:93), die dinamiek wat in die woord opgesluit lê. Geloof is iets wat 'n mens doen of wat aan jou gedoen word. Dit dui ook nie op 'n eenmalige handeling nie, maar op iets wat herhaaldelik besluit en gedoen word. Geloof is 'n gawe wat herhaaldelik ontvang word en 'n dinamiese kontinuïteit tot gevolg het.

Die geestelike lewe van die *gemeente* spruit uit die geloofsbinding tussen Jesus en elke lid persoonlik. Daarmee word lede ook aan die Vader verbind en kan 'n lewe in God se familie begin wat volgens die liefde funksioneer en aan hulle 'n eskatologiese verwagting van 'n ewige bestemming bied. Die *ekklesia* is dus 'n gemeenskap wat die uitdagings van die hede met geloof in Jesus hanteer en daarmee verseker is van 'n gewaarborgde eskatologie. Die feit dat Jesus sy volgelinge tot geloof oproep, lewer bewys dat vertroue in God nie vanselfsprekend in die *gemeente* funksioneer nie. Geloof het die neiging om te kwyn en moet dus voortdurend aangewakker word.



14:5-11

2	γει αὐτῷ Θωμᾶς,
2.1.	κύριε,
2.2	οὐκ οἶδαμεν ποῦ ὑπάγεις·
2.3	πῶς δυνάμεθα τὴν <u>ὁδόν</u> εἰδέναι;
3.	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
3.1	Ἐγώ εἰμι ἡ <u>ὁδός</u> καὶ ἡ <u>ἀλήθεια</u> καὶ ἡ <u>ζωή</u>
3.2	οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν <u>πατέρα</u> εἰ μὴ δι· ἐμοῦ.
3.3	εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν <u>πατέρα</u> μου γνώσεσθε·
3.4.	καὶ ἀπ· ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν
3.5	καὶ ἑώρακατε αὐτόν.
4	λέγει αὐτῷ Φίλιππος,
4.1	Κύριε,
4.2	<u>δειξον</u> ἡμῖν τὸν <u>πατέρα</u> ,
4.3	καὶ ἀρκεῖ ἡμῖν.
5	λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
5.1	Τοσοῦτῳ χρόνῳ μεθ· ὑμῶν εἰμι
5.2	καὶ οὐκ ἔγνωκάς με,
5.3	Φίλιππε;
5.4	ὁ <u>ἑωρακώς</u> ἐμὲ <u>ἑώρακεν</u> τὸν <u>πατέρα</u> ·
5.5	πῶς σὺ λέγεις,
5.6	<u>Δειξον</u> ἡμῖν τὸν <u>πατέρα</u> ;
5.7	οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ <u>πατρὶ</u>
4.8	καὶ ὁ <u>πατήρ</u> ἐν ἐμοί ἐστιν;
5.9	τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἀπ· ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ·
5.10	ὁ δὲ <u>πατήρ</u> ἐν ἐμοί μένων ποιεῖ τὰ <u>ἔργα</u> αὐτοῦ.
5.11	πιστεύετε μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ <u>πατρὶ</u>
	καὶ ὁ <u>πατήρ</u> ἐν ἐμοί·
5.12	εἰ δὲ μή, διὰ τὰ <u>ἔργα</u> αὐτὰ πιστεύετε.

Inleiding

Kolon 2-semi-kolon 3.5 (v.5-7): Tomas en Jesus

Kolon 4-semi-kolon (v.8-14): Filippus en Jesus.

4-5.5 (v. 8-9): Om Jesus te sien is om die Vader te sien.

5.7-5.12 (v.10-11): Oproep tot geloof,

eenheid tussen Jesus en Vader.

In die hoofstuk is die onderskeie temas ineengevleg wat 'n duidelike afbakening van die struktuur bemoeilik. Om 'n geheelbeeld van die temas in hierdie hoofstuk te vorm, mag dit nodig wees om aansluiting by ander afgebakende perikope in hierdie hoofstuk te vind.

Deur misverstand tussen Jesus en Tomas as literêre tegniek te gebruik word die leser geboei om nader aan woorde van Jesus te kom.¹⁴⁶ Tomas toon nie begrip vir Jesus se veronderstelling dat sy dissipels weet waarheen Hy gaan, en die weg daarheen ken nie. Hy reageer met 'n vraag wat sy onkunde openbaar. Dit open die weg vir Jesus se metaforiese verduideliking.

Πατέρ kom 10 keer voor en plaas hierdie gedeelte ook in die familiekonteks. Die *eenheid* tussen die Vader en Jesus word sterk benadruk en o.a. uitgedruk met 'n konstruksie soos: ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ ἐν πατὴρ ἐν ἐμοί. Πιστεῦειν kom 3 keer voor en skakel met die oproep in 1.1.

Tomas se melancholiese geaardheid blyk reeds in 11:16. Hy verlang volgens Carson (1991:490) ondubbelsinnig na sekerheid oor sy bestemming. Daarsonder bly die weg daarheen vir hom onbekend. Sy onkunde werp lig op die res van die dissipels se stadige begrip.

In semi-kola 2.2 en 2.3 (v.5), vra Tomas twee vrae: hy weet eerstens nie waarheen (ποῦ) Jesus gaan nie - 'n vraag dus na die lokaliteit van Jesus se bestemming en tweedens weet hy nie hoe (πῶς) om daar te kom nie - 'n vraag na kennis van die weg (Van der Watt 1985:635).

Hiermee is die tafel dan vir Jesus gedek om in sy antwoord die ὁδὸς te verduidelik.

Jesus voorsien die antwoord op Tomas se vrae in kolon 3-3.5 (v. 6) (Carson 1991:491). Die kombinasie van 'n ἐγὼ εἶμι uitspraak met 'n metafoor kom sewe maal in die evangelie voor.¹⁴⁷ Jesus maak twee dinge bekend: wie Hy regtig is en dat Hy na die Vader terugkeer. Die hele konteks word deur hierdie openbarende optrede van Jesus gekenmerk terwyl Jesus in die res van die hoofstuk verduidelik hoe die weg bewandel moet word (Van der Watt 1985:635).

¹⁴⁶ Culpepper (1983:163) '...the misunderstandings sharpen the characterizations and enhance the representative value of each of these characters.'

¹⁴⁷ Sien ekskursie aan die einde van vers 11.

In v. 6-21 omskryf Jesus die uitdrukkings ‘weg, waarheid en lewe’.

In 2-5.12 (v. 6-11) word eers Jesus se verhouding met die Vader beskryf: Om Jesus te sien of te ken is om die Vader te sien of te ken. Hy is dus die weg na die Vader. In 5.12 (v.11) word die dissipels net gevra om dit te glo.

In 5.13-5.31 (v.12-21) word weer op die Seun se verwantskap met die mense gefokus. Vir hulle is Hy die waarheid en die lewe.

In 5.13-5.17 (v.12-14) word die belofte van groter werke aan die dissipels gegee.

Diegene wat aan Jesus gehoorsaam bly sal die Gees van die waarheid ontvang wat vir ewig by hulle sal bly 5.18-5.21 (vv.15-17).

Die eindbestemming van die weg waarna Tomas vra word deur Jesus in kolon 4-5.11 (v.8-11) duidelik gemaak. Die weg loop uit op die Vader. Om hierdie bestemming te bereik moet die weg via Jesus bewandel word.

Indien aanvaar word dat v. 6 as antwoord op Tomas se vrae dien, kan gevra word waarom Jesus homself ook nog as die waarheid en die lewe voorstel? Watter boodskap bevat hierdie bekendmaking?

Die vraag wat eerste beantwoord moet word, is wat die verhouding tussen die woorde ὁδός, ἀλήθεια en ζωή is. Moet hulle afsonderlik of as ‘n eenheid verstaan word?

ἐγώ εἰμι ὁδός

Carson (1991:491) interpreteer hierdie drie terme nie as ‘n semitisme nie - m.a.w. dat die eerste bepalend op die ander twee inwerk en as die ‘ware en lewende weg’ verstaan word nie. Vir hom is hulle eerder sintakties koördinate, maar ὁδός, bly tog die hooftema wat deur die ander twee ondersteun word.¹⁴⁸ Vir Carson is ἀλήθεια en ζωή dus beskrywend van ὁδός. Van der Watt (1985:639) sê Tomas se twee vrae dui op ‘n soeke na die weg. Die ‘weg’ moet dus in ‘n sekere sin afsonderlik van die ‘waarheid’ en die ‘lewe’ verstaan word. In Jesus se metaforiese verwysing na Homself as die weg, wil Hy te kenne gee dat Hy uitsluitlik (οὐδεὶς) daarvoor verantwoordelik is om iemand by die Vader te kry. En hoe gebeur dit? Die chiasiese konstruksie (v.7) t.o.v. die werkwoorde ‘ken’ snoer die Vader en die Seun saam.¹⁴⁹ Om die Seun te ken is om die Vader te ken. Dus: om die

¹⁴⁸ Barrett (1978:458) en Brown (1970:620) deel hierdie siening nl. dat ὁδός die hoofgedagte is wat deur ἀλήθεια en ζωή beskrywend ondersteun word.

¹⁴⁹ 3	εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε·
3.4.	καὶ ἀπ’ ἧρτι γινώσκετε αὐτὸν

Vader te bereik setel in die kennis van Jesus. Só bied Jesus Homself as die weg na die Vader aan. Om die Vader te ken is in Jesus teenwoordig (Barrett 1978:485). Hierdie eenheid tussen die Vader en Jesus word in kola 5.1-5.7 (v.9) herhaal.

Waarvan sou ἐγνώκατε (3.3; 3.4) ‘n aanduiding wees? Volgens Schnackenburg (1990:565) staan die werkwoord ‘om te ken’ in noue verband met ‘geloof’. Γινώσκειν kom 65 keer in die evangelie voor en word dikwels as parallel vir geloof gebruik.¹⁵⁰ Kysar (1993:91) stel dit soos volg: ‘what the gospel means by ‘to know’ is no different from what is meant by ‘to believe.’ Dit is veral in die afskeidsrede waar hierdie terme só voorkom.¹⁵¹

Die eenheid tussen Vader en Seun word beklemtoon. ‘Om te ken’ (γινώσκειν) kom twee keer hier voor en gee uitdrukking aan die eenheid tussen die Vader en Jesus.¹⁵² Om Jesus te ken is so goed as om die Vader te ken.

In die evangelie vervul dit ‘n gemeenskapsfunksie wat meer inhou as bloot verstandelike kennis.¹⁵³

ἐγώ εἰμι ἀλήθεια

Jesus is die weg omdat hy die waarheid van God is. Hy is die volkome openbaring van God en is derhalwe die waarheid. Schnackenburg (1982:225) sluit baie sterk by hierdie interpretasie van ἀλήθεια aan. Volgens hom gebruik die evangelis hierdie term as aanduiding dat alles wat

3.5	καὶ ἑώρακατε αὐτόν. (Van der Watt 1985:461).
-----	--

¹⁵⁰ Dit is twee terme wat mekaar komplimenteer. Om te ‘ken’ beteken in bybelse terme die vestiging of herbevestiging van gemeenskap. Geloof skep die moontlikheid tot ‘n dieper kennis en intiemer eenheid met die persoon wat geken word (Schnackenburg 1982:565).

¹⁵¹ Vgl. 14:7; 17:3, 21, 23)

¹⁵² Brown (1970:631) beskou v. 7-11 as kommentaar op die verhouding tussen Jesus en die Vader wat kernagtig in vers 6 ter sprake gekom het.

¹⁵³ Schmitz (1986:404) beskryf kennis as gemeenskap met Jesus. Kennis beteken nie die vergoddeliking van die mens nie. Hoewel kennis by Johannes waarskynlik ‘n gnostieke agtergrond het, het hy dit volledig van ‘n nuwe inhoud voorsien. Waar die gnostiek ‘n selfkennis vir die mens se redding veronderstel setel kennis vir Johannes in geloof. Kennis het by Johannes ‘n dubbele betekenis: kennis van God se liefde soos in Jesus bewys en ook ‘n gehoorsaamheid aan daardie liefde. Gemeenskap met God is alleen deur gemeenskap met Jesus moontlik omdat dit ooreenstem met Jesus se gemeenskap met die Vader. Op beide vlakke word dit met kennis beskryf. Ook Kysar (1993:91) verbind kennis met geloof: ‘What the Gospel means by to know is no different from what is meant by to believe.’ Die betekenis van ‘om te ken’ sluit vir hom aan by die Hebreuse woord ‘yada’ wat op gemeenskap dui.

God in die O.T. geopenbaar het in die persoon van Jesus Christus sy finale volvoering bereik het. Jesus het die reddende openbaring self gebring. Omdat die waarheid deur Jesus verteenwoordig word gee Hy gestalte aan God se reddende woord. Om die betekenis van die waarheid in hierdie ἐγώ εἰμι uitspraak van Jesus te begryp, sluit Van der Watt (1985:643) aan by hoofstuk 16.¹⁵⁴ Die Gees word in 14:17 die Gees van die waarheid genoem en in 16:13 gee die Gees leiding t.o.v. die waarheid. Hy sal nie uit Homself spreek nie, maar net sê wat Hy gehoor het. In 14:15-17 word die rol van die Gees aan die bewaring van Jesus se gebooie gekoppel. Hierdie rol van die Gees word in 16:13-15 bevestig. 'n Tweede belangrike aansluiting tussen die Gees en Jesus word volgens Van der Watt in 16:8 aangetref waar gestel word dat die Gees kom om Jesus se plek ná sy weggaan te neem. In 14:18 word dit ook bevestig. Daar lê dus 'n duidelike verband tussen die woorde van Jesus en die Gees. Die waarheid en die optrede van Jesus vloei gevolglik ineen.

Dit bring Van der Watt (1986:645) dan tot die gevolgtrekking dat die begrip 'waarheid' nie maar bloot 'n omskrywing van die 'weg' of 'lewe' is nie. Jesus tipeer eintlik die totale aard van sy optrede en persoon wat deur die Gees in waarheid voortgesit word. Alles wat 'n mens vir die saligheid benodig is in Hom alleen te vinde. Die waarheid kombineer só met die geloof. Geloof verenig soekende mense met die waarheid (Jesus) en lê sodoende die hoeksteen vir die groep wat as God se mense beskryf kan word. Vir Johannes dui ἀλήθεια op 'n geopenbaarde en reddende geskenk van God aan mense.

ἐγώ εἰμι ζωή

Jesus verteenwoordig ook die lewe. In kolon 5.22 (v.18) sê Jesus dat Hy nie die dissipels as weeskinders sal agterlaat nie. Hy kom weer na hulle, maar die wêreld sal Hom nie sien nie. Dit sal wel vir sy kinders moontlik wees om Hom te sien. Die rede hiervoor word in v.19 aangevoer: Jesus lewe en sy kinders sal ook lewe. Om te kan leef beteken vir Van der Watt (1986:647) om 'kwalitatief deel te hê aan die goddelike realiteit of anders gestel, om binne die goddelike realiteit bestaan en bestaansreg te vind.' Jesus doen bv. net wat die Vader Hom geleer het. Sy optrede getuig van gehoorsaamheid en afhanklikheid. God se teenwoordigheid stel dus 'n bepaalde realiteit waarbinne die lewe van 'bo' vanself ontplooi. Volgens

¹⁵⁴ Van der Watt sluit by Bammel (1973:199e.v.) aan om die rol van die Heilige Gees i.t.v. die waarheid te verklaar.

Schnackenburg (1982:355) begin lewe vir Johannes by God en kom dit via Jesus na die mens. Wanneer daar na lewe gekyk word, sê Van der Watt (1987:258), val dit op dat dit altyd binne 'n Godbepaalde realiteit tot uiting kom. Hierdie lewe lê nie op die gewone aards-fisiese vlak nie. En tog kan die feit dat Jesus leef (v.19) 'n aanduiding van sy fisiese lewe ná sy opstanding wees.¹⁵⁵ Die lewe van God se mense, wat danksy Jesus se lewe hulle deel word, voorsien aan hulle - anders as die wêreld - 'n voortdurende visie op Jesus. Gelowiges leef op 'n kontinuerende lyn met Jesus (6:57).¹⁵⁶ Dit beteken dat hulle, soos Jesus, hulleself in dieselfde Godbepaalde realiteit bevind.¹⁵⁷ Dit beteken geensins dat 'n mistiese vereniging plaasvind nie. Jesus leef as persoon en die gelowige leef as persoon. Hulle lewe is nie dieselfde nie, maar wel dieselfde soort lewe. Hiermee ontsluit Van der Watt (1987:258) die begrip 'lewe' denotatief d.w.s. volgens sy onderskeidende kenmerk. 'Dit gaan primêr om die bestaan van die gelowige binne die Goddelike realiteit' (Van der Watt 1987:259). Die voorkoms van ζωή in 14:6 dui vir hom op 'n meer aktiewe (subjektiewe) betekenis van die woord. Juis omdat die gelowige homself bewustelik in die Goddelike realiteit bevind, beskik hy oor die vermoë om te kan optree. Sy gehoorsame reaksie op God se handeling getuig hiervan. 'Waar 'n mens leef, bepaal dus hoe jy leef', sê Van der Watt.

Vir Johannes is Jesus die vertrekpunt van die lewe.¹⁵⁸ Hy maak die lewe vir sy mense toeganklik. Alhoewel God se kinders binne die realiteit van die kosmos leef, is hierdie lewe nie op die reëls van die aardse werklikheid geskoei nie. Dit styg bokant hierdie werklikheid uit wat die gelowiges in staat stel om Jesus te bly sien terwyl dit nie vir die kosmos moontlik is nie. Hier kombineer geloof weer met lewe. Geloof is die weg om hierdie lewe te bekom. Dit verenig mense met Jesus en vestig God se mense reeds hier op aarde in 'n duidelik onderskeibare groep, omdat Johannes die konsep van lewe volledig in die teenwoordige tyd plaas.¹⁵⁹ Die toekoms wat vir God se

¹⁵⁵ Carson (1991:502)

¹⁵⁶ Newman and Nida (1980:470)

¹⁵⁷ Dit gaan hier om 'n parallelle eksistensie-oordrag. Jesus leef en die dissipels sal so leef (Van der Watt 1986:467).

¹⁵⁸ Jesus is die bron van die lewe vir die dissipels net soos die Vader die bron van lewe vir Jesus is (Newman and Nida 1980:470).

¹⁵⁹ N.a.v. die praesentiese verstaan van die lewe in v.19 verklaar Van der Watt (1986:655) die futurum (ζέσετε) in v.19 soos volg: Jesus verklaar in v.18 dat Hy weer na die dissipels sal terugkeer. Hierdie 'koms' kan of dui op Jesus se terugkeer soos in v.3 verduidelik (wat dus op 'n toekomstige perspektief

mense in hulle verhouding met Jesus oopgaan, is dus 'n gerealiseerde eskatologie. In Jesus het hulle toekoms aangebreek en is 'n lewe wat vir die kosmos ontoeganklik is, vir hulle nou 'n werklikheid. Vir die familie beteken dit dat die bande van die dood verbreek is en dat gelowiges se bestaan ware betekenis ontvang. Dit dui nie noodwendig op aardse welvaart nie, maar op 'n verhouding en kommunikasie met die Vader. Hierdie Goddelike lewe wat aan die kinders geskenk word plaas 'n morele verpligting op hulle. Volgens Schnackenburg (1982:355) kry 'n lewe saam met die Vader beslag in die gemeenskap wat tussen die lede van die groep ontwikkel.

Johannes motiveer dus die besit van die lewe verskillend van Paulus. Lg. motiveer die besit van die lewe in die besit van die Gees. Dit is volgens Paulus die Gees wat die God se mense laat leef. Vir Johannes weer, is dit die liefde (gemeenskap) wat God se mense laat leef.

Bg. kan kortliks opgesom word deur te sê dat Jesus die weg tot die Vader kan wees omdat Hy ook die waarheid en die lewe is. Hierdie drie terme staan dus in 'n verhouding met mekaar sonder dat elk sy selfstandige betekenis verloor. Die lewe is in Jesus bekombaar, want Hy is die ware weg, dus die enigste weg, daarheen. Sonder hierdie weg is die lewe irrelevant. In v. 6-11 word verduidelik hoe Jesus die weg na die Vader is. Hy is die weg tot die Vader omdat Hy die waarheid (openbaring) en die lewe is (v.6). Wanneer mense Hom dus ken, ken hulle terselfdertyd ook die Vader (v.7). Wanneer mense vir Jesus sien, sien hulle terselfdertyd ook die Vader (v.9). Jesus is die weg, die waarheid en die lewe, omdat Hy in die Vader en die Vader in Hom is (v.10, 11). Jesus is die kanaal waardeur die Vader se lewe na Hom kom (Brown 1970:628).

Die eksklusiwiteit wat hierdie aankondiging kenmerk gee volgens Carson (1991:491) die volgende twee gesigspunte weer:

1. Dit is onvoldoende en onmoontlik om God deur ander of voorafgaande openbarings bv. uit verhale te ken. Dit weerspieël die verlossings- en historiese bewussyn van die evangelis.
2. Hoewel Johannes van metafore en beelde uit die godsdiens van die Grieks-Romeinse wêreld gebruik maak, gee hy vir geen enkele oomblik daarmee te kenne dat die Christendom bloot net nog 'n godsdiens tussen vele ander is nie. Die Vader word slegs deur Jesus bereik.

dui) of na sy teenwoordigheid deur sy woorde en die Gees (v.23ev). Wat tydsvorm betref is dit vir Van der Watt duidelik dat daar 'n mengsel van hede en die toekoms bestaan.

Met hierdie uitdrukking bereik die skrywer die draaipunt in sy teologiese denke (Schnackenburg 1982:65). Hy voorsien 'n klassieke opsomming van sy siening i.v.m. die redding van 'n mens. Dit is duidelik dat Jesus Christus die spilpunt daarvan vorm.

Jesus klink hartseer dat sy eie mense nog nie sy identiteit erken nie. Dit sou eerder van sy vyande verwag kon word. Sy eie mense maak sodoende hulle geestelike blindheid bekend. Jesus se opmerking in 5.1 (v.9) Τοσοῦτω χρόνω μεθ' ὑμῶν εἶμι is klaarblyklik geen waarborg dat sy mense tot insig van sy ware identiteit gekom het nie.¹⁶⁰

Binne die familiebeeld wat hierdie gedeelte domineer (vgl. die voorkomste van πατήρ en ζωή) verduidelik Johannes dat God deur Jesus kenbaar word. Hulle is een in woord en daad. Om Jesus te ken beteken dan om in geloof en vertrouwe in gemeenskap met Hom te leef wat gevolglik die dissipels terselfdertyd in dieselfde verhouding met God as Vader verbind. Die implikasie is dat God en Jesus soos lede van 'n familie geken word. Elkeen tree volgens sy onderskeie posisie in die familiestruktuur op. In dié lig is dit verstaanbaar dat kennis en lewe komplementerende begrippe is. Om te lewe is nie alleen om te bestaan nie, maar ook om vry op te tree en met die Vader, wat die bepalende faktor van die lewe is, in 'n verhouding te staan.

Jesus se voorwaardelike stelling εἰ...καὶ...ἂν (v.7) klink na 'n verwyf en dit wil voorkom asof die dissipels nog nie in hierdie gemeenskap opgeneem is nie. Tog vervolg Hy dat die dissipels Hom van nou af (ἄπ' ἄρτι) d.w.s. sedert sy aardse lewe (of dalk die gebeure van sy 'uur') ken (γινώσκετε). Met 'ken' word hier geloofskennis bedoel (Engelbrecht 1987:419).¹⁶¹ Dit bevestig die vermoede dat die gebeure van die kruis en die opstanding die finale geboorte van die familie is.¹⁶²

Die parallel tussen kennis (γινώσκειν) en geloof (πιστεύειν), word in kola 4-5.6 (v. 8-9) met 'n soortgelyke parallel uitgebou. Die eenheid tussen die Vader en Jesus word met 'n verdere twee werkwoorde nl. ἔωρακώς (sien)

¹⁶⁰ Die datief (Τοσοῦτω χρόνω) word deur die Nestle-Alant teks gebruik en verwys volgens Carson (1991:494) na die volle tydsduur van Jesus se bediening. Lindars (1981:474) sê dat Jesus se hele lewe 'n openbaring van die Vader was. Die alternatiewe lesing wat in Codex Sinaiticus en Bezae voorgestel word, suggereer die *akkusatief* wat uitdrukking gee aan die verloop van tyd.

¹⁶¹ Volgens Engelbrecht (1987:420) is daar progressie in die kennis (geloof) van die dissipels. Waar hulle gebrek aan kennis by monde van Filippus in v.9 bekend word, vertoon hulle die teendeel in 16:30: 'nou weer ons dat U alles weet'

¹⁶² 'n Alternatiewe lesing word o.a. deur Papirus 66 en Codex Sinaiticus voorgestel wat hierdie verwyf van Jesus in 'n belofte verander. Die bedoeling is dan: 'soos julle my leer ken het, sal julle ook die Vader leer ken. Die bestaande teks, soos ondersteun deur Codex Vaticanus blyk tog die aanneemlike te wees.

en γινώσκω (*ken*) onderstreep. Die woorde *ken* en *sien* staan in een of ander sin met die geloof in verband (Du Toit 1991:335).¹⁶³

Filippus se vraag het volgens Schnackenburg (1982:68) 'n literêre funksie. Die uitdrukking: 'hy wat my gesien het, het die Vader gesien' (v.9) kan nou deur Jesus verduidelik word. Die eenheid wat in vers 8 tussen die Seun en die Vader aan die orde is, word duidelik gemaak. *Wys* (δεῖξον), het volgens 2:18 en 5:20 direkte konnotasies van openbaring. Dit is klaarblyklik waarvoor Filippus vra: 'n direkte teofanie. Jesus wys sy versoek af deur hom na sy geloof in Jesus terug te verwys: hy wat My gesien het, het die Vader gesien. Volgens Schnackenburg (1982:69) is hierdie 'wederkerige formule van immanensie' 'n linguistiese segswyse (vgl.10:38) om die volledige eenheid tussen Vader en Jesus te beskryf. *Wys* (δεῖξον) en *sien* (ἑώρακώς) sluit dus by *ken* (γινώσκω) aan om die metafoor van die familie en die eienskappe waarvoor familieledede moet beskik, uit te spel. Filippus se versoek om die Vader te sien, word deur Jesus met 'n teenvraag beantwoord: καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε. Die bedoeling is duidelik: as jy my ken hoef ek jou nie te wys nie. Of: dit is omdat jy my nog nie ken nie dat jy vra om te sien! Filippus begeer om die Vader met sy fisiese oë te sien, maar Jesus toon aan hom die Vader op 'n baie meer verhewe manier... 'so that he could see the Father with his spiritual eyes and by such sight enter into full communion with the Father' (Lanski 1961:984). In sy reaksie is dit duidelik dat Jesus van sy mense verwag om te glo dat μοι ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί.

Wys, *ken* en *sien* het op dieselfde saak betrekking nl. 'n intieme verhouding met Jesus wat deur geloof moontlik is. Om in gemeenskap met Jesus te leef beteken om ook in gemeenskap met die Vader te leef. Elkeen van bg. drie werkwoorde het die bedoeling om te openbaar. As Jesus dan deur Filippus versoek word om die Vader te openbaar word hy terug verwys na 'n persoonlike geloofsverhouding met Jesus self. Dit bevestig sy aanspraak dat Jesus die enigste weg na die Vader is. Volgens Kysar (1993:86) is die woorde vir *sien* in die evangelie vervangbaar met 'n sensoriese waarneming en geloofsvisie. Dit is twee begrippe wat, volgens hom interafhanklik van mekaar is. Geloof, beweer hy tereg, het 'n sigbare ervaring nodig om te kan ontwikkel en groei. Dit ontspring nie sonder rede uit die innerlike self nie. Dit is ook die persepsie wat Johannes in sy evangelie tuisbring.

¹⁶³ Du Toit (1991:335) stel dit duidelik dat al die alternatiewe geloofsuitdrukkings in hoofstuk 14 in verband met Jesus se oproep in 14:1 staan: Glo in God, glo ook in My! Dit is m.a.w. geloofsoproep wat onder die subdomein van vertroue in God geklassifiseer word.

Waarskynlik is dit ook wat die sg. tekenbron waaruit die evangelie volgens sommige opgebou is, ten doel gehad het.¹⁶⁴

Kan Filippus dan verkwalik word dat hy vir iets vra wat bloot menslik is? Die teleurstelling wat in Jesus se antwoord te bespeur is spruit waarskynlik uit Filippus se behoefte om iets sensories waar te neem. Die implikasie van hierdie teleurstelling is dat hy reeds talle geleenthede gehad het en baie tekens (wonderdade) gesien het, maar steeds nie tot 'n geloofsvisie kan oorgaan nie. Hy bly nog in gebreke om die sigbare data by 'n geloofsvisie te integreer om tot die ware identiteit van Jesus deur te dring. Vandaar dan ook sy onvermoë om die Vader te herken, omdat Jesus en die Vader een is. Hoewel geloof sy oorsprong in uiterlike waarnemings mag hê, vestig Johannes volgens Kysar (1993:87) die duidelike idee dat geloof nie van uiterlike tekens afhanklik kan bly nie.¹⁶⁵

Die vraag kan met reg gevra word of hierdie gegewens, benewens die eenheid tussen die Vader, Seun en kinders, iets meer vir die metafoor van die familie te sê het? Agter die woorde in v.9-11 skuil daar 'n rabbynse beginsel dat 'n man se agent soos hyself is (Mishnah Berakth).¹⁶⁶ Jesus se antwoord wys dat 'n mens deur Hom na die Vader kan kom. Terselfdertyd word die band en innige verhouding tussen die Seun en die Vader onthul. Omdat Jesus Homself aan die Vader onderwerp en die Vader deur Hom werk, kan Jesus daarop aanspraak maak dat Hy die openbaring van die Vader is (Lindars 1981:474).

¹⁶⁴ Kysar (1993:80) sê dat teken (semeion) 'n term in die vierde evangelie is wat Jesus se wonderdade beskrywe. Hy definieer 'semeion' soos volg: 'We might tentatively define the Johannine meaning of sign as an act of Jesus that provides the witness an opportunity for insight into Jesus' true identity.'

¹⁶⁵ 'What we find then in the Fourth Gospel is a rather profound view of the way in which religious faith is rooted in experience...It assigns a primary place to the perception of signs and the basic experience of sensory perception such as seeing and hearing. Yet it claims that beyond the uses of the senses must come a deeper or extrasensual discernment. If one discerns at this deeper level, then out of experience may be born a personal relationship of trust with the Divine Person' (Kysar 1993:95).

¹⁶⁶ Carson (1991:494) verwerp die toepaslikheid van hierdie rabbynse beginsel. Volgens hom is hierdie model geskik vir die woorde wat bv. in 13:20 aangetref word en selfs om die woorde en dade van Jesus aan dié Een wat Hom gestuur het toe te skryf, maar om in die Vierde Evangelie letterlik alles wat Jesus doen as opdragte van die Vader vir Hom te bestempel, is volgens Carson te ver gevoer. Hierdie uitdrukkings is eerder unieke 'seunskap' woordgebruik. Geen gesant sal na die een wat hom gestuur het as sy vader verwys nie en ook nog op gemeenskaplike inwoning tussen hom en sy vader aanspraak maak nie. Hierdie punt van kritiek deur Carson is inderdaad waaroor die rabbynse beginsel handel, nl. dat 'n agent alles moet doen en sê wat deur sy sender aan hom opgedra is. Van der Merwe (1995:306) wys daarop dat die rede waarom Jesus na sy sender as 'Vader' verwys, in 12:45 teruggevind kan word (my Vader wat my gestuur het). Die intieme band tussen sender en gestuurde verduidelik hoe die gestuurde (Jesus) alles wat aan Hom gesê is net só stiptelik uitgevoer het.

Hierdie veelseggende opmerking in 5.7-5.12 (v.10-11) beklemtoon dus die eenheid tussen die Vader en Jesus. Jesus beskou nie sy (ῥήματα) en werke (ἔργα) as sy eie alleen nie, maar ook as dié van die Vader. Hulle woorde en daede stem ooreen. Volgens Van der Watt (1999:6) komplementeer hierdie stelling die aanspraak van Jesus in 5:17 dat Hy en die Vader beide werk. Jesus grond sy aanspraak waarskynlik in 5.7 met die uitgangspunt dat Hy in die Vader en die Vader in Hom is, asook met die woorde in 5.10 (ὁ δὲ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένω...).¹⁶⁷ Vir Brown (1986:225) gee μένω uitdrukking aan die innigste moontlike verhouding tussen die Vader en die Seun en word dit ook later (hoofstuk 15) gebruik om die verhouding met die dissipels uit te druk.¹⁶⁸ Jesus onderskei Hom dus van profete wat vir spesifieke take geroep is om dit na 'n sekere tyd af te handel. Hy is na afloop van sy missie steeds blywend aan die Vader verbonde. Hierdie betekenis sluit aan by die baie woonplek (μοναὶ) wat in v.2 vermeld word. In beide gevalle dui dit op 'n permanente verblyf.

Die sleutel om die Vader in die Seun te sien (herken), gee Jesus self aan Filippus in kola 5.7, 5.11 en 5.12 nl. geloof. Dit word veronderstel dat 'n volgeling van Jesus uit sy geloof moet leef (Barrett 1978:459). Deur die oë van geloof kan 'n gelowige weet dat die eenheidsband Jesus en die Vader saamsnoer. Schnackenburg (1982:78) formuleer hierdie eenheid as: 'the Father is similiary in him and reveals himself perfectly through him, expressing himself, as it were in him.'

Die familiebeeld

Hierdie innige verhouding tussen Jesus en die Vader, spreek in v.10b duidelik as Jesus sê dat sy woorde en werke nie sy eie is nie. Dit is deur die Vader aan Hom gegee om uit te voer. Jesus weerspieël die Vader se wil in woord en daad. Hierdie optrede van Jesus stem grootliks ooreen met die verwagtings wat aan 'n seun in die eerste-eeuse familie opset gestel is. Die familiebeeld wat hierin na vore kom is dié van 'n vader wat aan sy seun sekere opdragte gee om uit te voer. Die seun staan onder gesag van die vader en is gehoorsaam aan sy opdragte. Hy voldoen dus aan die Vader se verwagtings. As 8:28 hiermee saam in ag geneem word, ontvou die beeld

¹⁶⁷ Volgens Louw and Nida (1989:729) word μένω in die domein van 'bly' geklassifiseer met die betekenis: 'to remain in the same place over a period of time.'

¹⁶⁸ Munzer (1986:225) skryf dat 40 van die 118 voorkomste van μένω in die N.T. by Johannes aangetref word.

verder deurdat Jesus vir sy werk deur die Vader onderrig is.¹⁶⁹ Die figuurlike vertolking van hierdie werkwoorde bou die metafoor van die familie uit deurdat die aspek van hulle onderrig ter sprake gebring word.¹⁷⁰ Die Vader word voorgedra as die hoof wat onderrig gee en die Seun in staat stel om sy opdragte uit te voer. Die metafoor van die *onderrig* in die familie word sodoende geaktiveer.¹⁷¹ Die eenheid in die familie verseker dat die Seun volgens sy identiteit optree en gehoorsaam is aan die onderrig wat Hy van die Vader ontvang het.¹⁷² Die ouerlike rol was volgens Dixon (1991:118) deurslaggewend vir die ontwikkeling van die karakter van 'n kind. Binne die antieke familie het die oordrag van gebruike wat die *karakter* van 'n spesifieke familie uitgedruk en verteenwoordig het, die hoeksteen van 'n gemeenskaplike sisteem gevorm. Philo herinner sy lesers dat 'n 'ware' vader nie vreemde instruksies aan sy seun sou oordra nie.¹⁷³ Antieke Mediterreense mense het in die algemeen volgens die gebruike van die gemeenskap of *oikos* gefunksioneer. Dit was ook die gemeenskap wat grootliks vir die neerlegging van individue se identiteit verantwoordelik was.¹⁷⁴ 'n Familielid was derhalwe onder sosiale druk om hulle vaders te

¹⁶⁹ In 5:20 word gesê dat die Vader aan Jesus sekere werke getoon het. Die inhoud van hierdie werke word in v.21 i.t.v. *die gee van lewe* en die *uitoefening van oordeel* (5:22,29-30) gedefinieer. Volgens Van der Watt (1999:6) kom dit voor of die toon van die daad deur die Vader tot die bemagtiging van Jesus om dit uit te voer gelei het. Dit vorm klaarblyklik die agtergrond van die uitdrukking in 14:10-11 dat die Vader wat in Jesus bly die werke deur Jesus doen.

¹⁷⁰ Volgens Dixon (1991:118) was beide vaders en moeders of mense deur hulle aangestel, verantwoordelik vir die onderrig van kinders. Dionysius van Halicarnassus (Boek II XXVI.2-4) beskryf o.a. die mag wat die vader oor 'n kind in die Romeinse situasie gehad het. Hierdie regte het behels dat 'n ongehoorsame kind gestraf kon word en selfs gevangenstraf kon insluit. In uiterste gevalle kon selfs die doodstraf opgelê word.

Tacitus in sy *Dialogus de Oratoribus* 28-29 beklemtoon die deeglike opvoeding wat deur ouers vir hulle kinders gegee moes word.

¹⁷¹ Van der Watt (1999:32) is versigtig om te impliseer dat alle onderrig in die antieke wêreld volgens een patroon en oral op dieselfde wyse geskied het. Nogtans gee Johannes sy voorstelling van hoe die onderrigproses tussen die Vader en die Seun verloop het.

¹⁷² Die leiers van die land is ook 'vaders' genoem (*pater patriae*) wat 'n aanduiding is dat die basiese sosiale patrone van die familie na ander sosiale vlakke oorgedra is. Die familie vorm dus die basiese oriënteringspunt van die samelewing (Shelton 1988:13).

¹⁷³ *De Specialibus Legibus* II 236. Die wyse waarop onderrig plaasgevind het, is 'n onderwerp wat goed bespreek word in antieke literatuur.

¹⁷⁴ Robinson (1981:30) sê die groep het 'n bewustheid (identiteit) besit, wat aan individuele lede oorgedra is. Die identiteit is dus nie soos in die Westerse samelewing individueel bepaal nie.

gehoorsaam of om die voorbeeld van meer belangrike persone in die familie bv. die oudste seun, na te volg.¹⁷⁵

Dit is nie moeilik om die twee parallelle wêrelde, nl. dié van 'n gewone gesin waarin 'n vader sy kinders onderrig en die geestelike groep van God se mense, te herken nie. Moontlik kan nog gevra word wat die inhoud van die woorde en werke behels? Volgens Schnackenburg (1982:69) word Jesus se sigbare werke hier veronderstel. Dit is m.a.w. die werke wat as tekens sy ware identiteit openbaar en tot geloof aanleiding gee. Carson (1991:495) sluit hierby aan as hy die werke opsom as: God se reddende koninkryk wat deur Jesus se bediening werkzaam is. Jesus se werke is volgens hom 'non-verbal Christological signposts'. Van der Watt (1999:257) vertolk Filippus se vraag dat Jesus die Vader aan hulle moet toon (v.8-9), as 'n implisering dat genoegsame kennis by die dissipels ontbreek. Hierdie verwysing kan volgens hom as 'n uitbreiding van die onderrigtaal en -beeld beskou word, en dien om die metafoor verder uit te bou.

Tomas se vraag na die bestemming van Jesus bied ten slotte aan Hom die geleentheid om Homself by wyse van 'n 'Ek is'-uitspraak duideliker te openbaar. Daaruit blyk dat Jesus eksklusief die weg na die Vader is. Die verhouding tussen die Vader en Jesus kom in hierdie verse veral ter sprake. Jesus realiseer as die weg deurdat mense tot kennis (geloof) in Hom kom. Wie Hom sien vir wie Hy is, sien terselfdertyd ook die Vader. Só is Hy die weg na die Vader. Op dié wyse is Hy 'n ware uitdrukking van die Vader en word hulle eenheid sterk beklemtoon. As verteenwoordiger van die waarheid is Jesus die egte openbaring van die Vader. Die lewe wat in Hom is dui nie op 'n aardse of fisiese lewe nie, maar moet geestelik verstaan word. Jesus bring die lewe wat uit die aktiewe eksistensie en nabyheid van die Vader verwys. Dit plaas die familielewe van God se mense binne die kontoere van die Goddelike realiteit (Van der Watt 1985:662).

Ekklesiologiese perspektiewe

Die *gemeente* handhaaf die leerstelling van die monoteïsme. Danksy die eenheid tussen Jesus en die Vader kan die *gemeente* bestaan. Om Jesus te sien en te ken (in verhouding met Hom te staan) is om die Vader te ken en te

¹⁷⁵ Lassen (1992:249) beklemtoon ook die feit dat kinders wetlik onderworpe was aan die gesag en dissipline van hulle ouers terwyl Malina & Neyrey (1991:29) die verantwoordelikheid van kinders om hulle ouers te gehoorsaam aan die eer en skaamte van die familie verbind.

sien en gevolglik ook met Hom in verhouding te staan. Die *gemeente* leef met die eskatologiese verwagting van 'n eindbestemming by die Vader. God se mense leef nie deur fisiese aanskoue nie, maar deur die geloof. Deur die geloof is die eenheid tussen Vader en Seun sigbaar en is dit ook moontlik om via Jesus vir God as Vader te ken. Dit is alleen wanneer God via die Seun geken word, dat God se status vir gelowiges na dié van 'n Vader verander. Dit is m.a.w. slegs danksy die eenheid tussen die Vader en die Seun en via die Seun se optrede, vir gelowiges moontlik om in 'n verhouding met die Vader te kan staan en in sy familie opgeneem te kan word. Hierdie moontlikheid bestaan danksy die Seun wat die inisiatief neem en die weg vir sodanige verhouding baan. Dit is belangrik om daarop te let dat Jesus eksklusief die weg tot die Vader baan. Die gelowiges lewer daartoe geen bydrae nie. Dit moet as 'n gawe van Jesus vertolk word, wat slegs in die geloof vir sy mense realiseer. In hulle geloofsverhouding met Jesus is God se mense na hulle geestelike eindbestemming (huis) by die Vader onderweg. As mense wat Jesus as die weg na die Vader bewandel, m.a.w. Jesus se woorde ter harte neem (glo), leef die hulle met gemoedsrus en sonder bekommernis oor die dag van môre (v.1). Die uitwerking wat die geloof in Jesus se woorde vir die *gemeente* bring, staan direk met 'n leefwyse van rus en sekuriteit in verband. Om Jesus vir die eindbestemming te vertrou is om binne 'n gerealiseerde eskatologie te leef. Hulle geloofsverhouding met Jesus het direkte implikasies vir hulle daaglikse leefwyse as familie van God. Die kontinuering van Jesus se lewe het nie alleen direkte implikasies vir die onderlinge lewe binne die *gemeente* nie, maar ook t.o.v. hulle getuienistaak na buite. 'n Geloofsewe bestaan uit 'n dieper en verder kyk as bloot die sigbare werklikheid. Dit beteken dat die God se mense van 'n onsigbare werklikheid bewus is en daarvolgens beplan en dink. Dit is hulle strewe om die wêreld iets van hierdie onsigbare werklikheid te laat sien m.a.w. ook uit die geloof te laat lewe.

Die *gemeente* het die verantwoordelikheid om God aan die wêreld te toon.

Ekskursie: Ἐγώ εἰμι

In 14:6 sê Jesus van Homself: Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. Dit is een van die sewe sg. openbaringsformules in die Johannese evangelie.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Die ander 6 is:

Ek is die brood van die lewe (6:35, 48)

Ek is die lig vir die wêreld (8:12)

Ek is die deur (vir die skape) (10:7, 9)

Ek is die goeie herder (10:11, 14)

Dit is miskien nodig om kortliks na hierdie uitdrukkings te verwys, omdat die innerlike lewe van die ekklesia en sy sendingarbeid klaarblyklik daarmee verbind kan word en gevolglik kan help in die verduideliking. 'n Kultiese en liturgiese bedding vir sommige van hierdie uitdrukkings is 'n sterk moontlikheid. Veral die uitdrukking van Jesus as die *brood van die lewe* kan 'n sakramentele (nagmaals) verbinding hê, terwyl sy voorstelling as die wynstok en lote ekklesiologiese dimensies vertoon. Die kontras met die ongelowige Judaïsme kan in die beeld van die goeie herder aangevoel word. Brown (1970:cx) toon aan dat hierdie uitdrukking van Johannes as die ekwivalent van die Sinoptiese uitdrukking 'Koninkryk van God/hemel' beskou kan word. Barrett (1978:292) stem hiermee saam en meld dat die $\epsilon\gamma\omega$ dikwels in gelykenisse versteek is in die uitdrukking: 'die koninkryk van God/hemel is soos...'

Sonder om die herkoms en historiese agtergrond van hierdie uitdrukkings in besonderhede na te gaan, sluit ek aan by 'n kort **samevatting** deur Schnackenburg (1982:88):

1. Johannes se toepassing van hierdie O.T. openbaringsformule uit die mond van Jahwe ken aan Jesus buitengewone status toe, sonder om Hom direk met God te identifiseer.
2. Jesus tree as God se eskatologiese openbaarder op, dog hierdie openbaring dui op sy verlossing en is bedoel vir dié wat glo.
3. As Seun van God staan Jesus in die aller intiemste verhouding tot die Vader en maak hy die eksklusiewe uitspraak om die enigste weg tot die Vader te wees.
4. Omdat Jesus se openbaring die karakter van verlossing dra, bied Hy homself ook aan as die ware brood, die lig vir die wêreld, die deur tot die lewe, die goeie herder, en die opstanding en lewe.
5. Johannes se $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ uitsprake is dus by uitstek 'n aanduiding van sy Christologie en soteriologie. Sy verlossing word sigbaar - met beelde - voorgestel. Hierdie beelde wil hoofsaaklik een boodskap tuisbring: Jesus het gekom om die *lewe* (in oorfloed) aan mense beskikbaar te stel.
6. Jesus is God se gawe aan die mens en in hom word die Vader herken. Watter agtergronde het 'n rol gespeel in die keuse van hierdie woorde?

Ek is die opstanding en die lewe (11:28)

Ek is die ware wynstok (15:1,5)

Die mees algemene gebruik vir die formule is saam met 'n metafoor.

‘n Mandese en gnostieke agtergrond is voorgestel, maar is na deeglike ondersoek bevestig en afgewys. ‘n Ou Testamentiese agtergrond is as ‘n sterk moontlikheid geopper. Opgrawings by Qumran het getoon dat ‘die weg’ ook in die Judaïsme in absolute terme gebruik is. Die Qumran gemeenskap het hulleself gesien as ‘n groep wat die ‘weg van die Here’ bewandel het, en ook Johannes die Doper het die ‘weg’ vir die Here berei. Die aanduiding is sterk dat Johannes uit hierdie ketting van gebruike geput het toe hy hierdie woorde neerslag laat vind het.

Dus: ‘n Ou Testamentiese beeld wat in Joodse sektes verder ontwikkel is en uiteindelik in ‘n Christelike konteks afgerond is.

14:12-14

5.13	[ἀμήν
5.14		
5.15	[λέγω ὑμῖν,
5.15.1		ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ
5.15.2		τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ
5.15.3		κακῆν ποιήσει,
5.15.4		καὶ μείζονα τούτων ποιήσει,
5.15.5	ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι·	
5.16	[καὶ ὅτι ἂν αἰτήσητε ἐν τῷ ὀνόματί μου τοῦτο ποιήσω,
		ἵνα δοξασθῇ ὁ πατήρ ἐν τῷ υἱῷ·
5.17	[ἐάν τι αἰτήσητέ με ἐν τῷ ὀνόματί μου ἐγὼ ποιήσω.

Inleiding

Jesus maak 'n nuwe begin, maar beweeg steeds binne die raamwerk van die geloof (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ).¹⁷⁷ Sekere beloftes volg nou wat vir die dissipels na die hemelvaart van krag sal word. Die vraag bly steeds: Hoe gaan die dissipels Jesus se weggaan hanteer?

In 5.15.1-5 (v.12) volg 'n belangrike aankondiging wat as 'n antwoord op hierdie vraag dien. Die belofte word aan die gelowiges gemaak dat hulle as agente van Jesus sal deel in sy werk. (Woll 1996:230). Die belofte dat die dissipels selfs groter werke as Jesus sal doen (καὶ μείζονα τούτων ποιήσει) is verstommend. In die vorige deel (v.10, 11) waar die werk van die Vader (τὰ ἔργα) ter sprake gekom het, is Jesus as die alleen-agent daarvan uitgesonder. Nou word die dissipels bemagtig om dieselfde en selfs

¹⁷⁷ Die dissipels sal weens hulle eenheid en verbintenis met Jesus en die Vader ook deel in die krag waartoe hulle beskik (Brown 1970:633).

groter werke as Jesus te verrig. Dit is een van twee beloftes in v.12-14.¹⁷⁸ Die gesag van die dissipels om hierdie werk te verrig, word vanaf v.16 met 'n derde belofte nl. dié van die ἄλλον παράκλητον, bevestig.

Die voorkomste van die familieterm πατήρ is opvallend.

Die eenheid tussen die Vader en die Seun soos beskrywe met hulle gemeenskaplike woorde en werke in die vorige perikoop (5.9 en 5.12), word in hierdie gedeelte dus uitgebrei om ook die dissipels daarby in te trek. Hulle sal dieselfde en selfs groter werke as Jesus doen. Semi-kolon 5.15.1 lê met die konstruksie (πιστεύειν + εἰς) die band van die geloof weer in Jesus vas. Sonder hierdie verbinding is niks verder moontlik nie. Die rede waarom die werke van die dissipels groter as dié van Jesus genoem kan word, is nie omdat die enige persoon groter as Jesus is nie, maar ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι.¹⁷⁹ Die een wat in (5.16 v.13) steeds vir die werke verantwoordelik bly, is Jesus (ποιήσω). Jesus keer na sy Vader terug, maar die Vader doen deur die Seun werke wat die heerlijkheid van die Seun openbaar (Brown 1970:633). Schnackenburg (1982:80) sê dat die werke van die dissipels in dieselfde lig as dié van Jesus gesien moet word.¹⁸⁰ Dit is deur die sending van die dissipels dat die werk van Jesus deur die hele wêreld en deur alle eeue sal versprei (Lenski 1961:989). Hierdie werke word nie alleen tot daad van welwillendheid, of liefde 13:34-35), of die proklamering van Jesus se woorde (v.10), beperk nie.¹⁸¹

Die vraag wat gevra moet word is wat die 'groter' werke van die dissipels behels. Van der Merwe (1995:224) vind 'n verduideliking deur na Matt.12:21ev. asook Mark.11:23e.v. te kyk. Geloof wat sonder twyfel is, kan berge versit. Bultmann (1941:471e.v.) sê dat die dissipels se werk wat tot die lewe opwek 'n groter effek as Jesus s'n inhou aangesien Hy na die Vader terugkeer en nou deur die dissipels sy werk kontinueer. Met Jesus se terugkeer is die verlossing van mense bewerkstellig. Nou kan die groter daad van die verlossing in werking begin tree (Lenski 1961:989).

¹⁷⁸ Die tweede belofte is dat alle versoeke wat in die naam van Jesus gemaak word, verhoor sal word.

¹⁷⁹ Bultmann (1941:472) en Newman & Nida (1980:462) meld beide dat die ὅτι klousule die rede vir die groter werke verskaf.

¹⁸⁰ Jesus se werke word in die vierde evangelie 'tekens' genoem, en nie soos in die Sinoptiese evangelies, 'wonders', nie. Hierdie werke dui op Jesus as die gewer van lewe of op die gawe van die lewe self. Met 'n geestelike interpretasie van die tekens, word die uitlegger gehelp om verlossing te behaal (Nicol 1972:103 e.v.)

¹⁸¹ 'Jesus works may include more than his miracles; they never exclude them' (Carson 1991:495).

Carson (1991:497) kom by wyse van eliminasië by 'n duidelike verklaring vir hierdie vreemde opmerking uit.¹⁸² *Hy volg twee aanwysings uit die teks vir sy antwoord.*

1. die opmerking (ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι) en
2. ander gedeeltes bv. 5:20 wat na die werk van Jesus verwys. Die basis van die 'groter werke' setel volgens hom in beide gevalle in Jesus se vertrek na sy Vader. Hierdie opmerking plaas die werk van Jesus en die dissipels in 'n tydperk ná sy dood en opstanding. Die konteks is dus van groot belang om die belofte reg te verstaan. Die werke wat ná sy dood volg is groter omdat dit in 'n nuwe bedeling plaasvind. Dit is duideliker en spreek onmiskenbaar van Jesus se oorwinning en krag. Fee (1989:173) beskryf dit soos volg: 'These greater works have in view the 'other sheep' of 10:16, those who believe in me through their word (17:20).' Hierdie werke moet volgens hom kwalitatief verstaan word. Dit is ook werke wat in die bedeling van die Gees gedoen word. Die Gees gee aan die gelowiges hierdie werke om te doen. Die werke waarvan in (1:50; 5:20) melding gemaak word staan in die konteks van oordeel en die gee van lewe. Dit bevestig die vermoede dat gelowiges in hierdie twee werke sal deel.¹⁸³ Van der Merwe (1995:225) interpreteer die 'groter' werke van die dissipels eerstens as manifestasies van Jesus se ware en lewende krag en tweedens as die bekendmaking van God se oordeel wat in Jesus t.o.v. ongeloof manifesteer.

Die opwekking van Lasarus uit die dood is 'n werk wat die Vader aan Jesus gegee het, maar die dissipels sal ook daaraan meedoen as hulle mense tot 'n 'geestelike lewe' opwek. Hulle sal ook deel verkry aan die oordeel omdat hulle krag oor sonde sal hê. Die Heilige Gees wat die wêreld van sonde sal oortuig (16:8,11) sal tot hulle beskikking wees (vgl. ook 12:16-17). Die Gees sal God se mense aan die woorde van Jesus herinner om die voortsetting van sy werk te verseker (14:26).

Johannes se vermelding van 'groter werke' dra 'n eskatologiese karakter en verskil in dié opsig van die Sinoptiese evangelies (Matt. 20:21; Mark. 16:17-18).

Die metafoor van die onderrig in die familie word nou op die dissipels van toepassing gemaak. Die Vader het die Seun vir sy werk bekwaam en die Seun sorg dat die kinders in hierdie onderrig deel. Hulle werke vorm 'n deurlopende lyn met dié van die Vader en Seun. Die positiewe voorbeeld

¹⁸² Carson meld dat die groter werke van die dissipels kwalik groter dade van liefdadigheid en medemenslikheid as dié van Jesus sou behels. Dit sou ook nie meer werke as Jesus s'n wees nie en sou beswaarlik meer skouspelagtig of bo-natuurlik as bv. die opwekking van Lasarus kon wees.

¹⁸³ Brown (1970:633)

wat die vaders aan hulle families gestel het, was van die uiterste belang.¹⁸⁴ Kinders tree volgens die karakter van die familie op.¹⁸⁵ As daarop gelet word dat hierdie gedagtes in die konteks van Jesus se vertrek na sy Vader vermeld word, kan gesê word dat die gelowiges Jesus se optrede ná sy vertrek sal voortsit (Van der Watt 1985:650).

God se mense word verder van 'n onuitputlike bron voorsien. In 5.16 en 5.17 ontvang hulle die belofte dat Jesus hulle gebede in sy Naam sal verhoor. Moet dit as 'n ope uitnodiging vir enige versoek beskou word?

Die belofte dat die gebede van die gelowiges verhoor sal word, word met *καί* aan die belofte van 5.15.1-5.15.5 verbind. Die dissipels sal groter werke lewer omdat Jesus en die Vader hulle gebede sal verhoor.¹⁸⁶

Om 'in Jesus se naam' te vra is nie oorspronklik 'n Johannese segswyse nie.¹⁸⁷ Die skrywer vind aansluiting by 'n O.T. en Joodse wyse van uitdrukking wat gewoonlik in kontekste van openbaarmaking en sending gebruik is. 'n Persoon wat in iemand anders se naam gestuur is om sy wil te proklameer, kon aanspraak maak op die sender se naam.¹⁸⁸

Die skrywer voeg iets meer by as bloot die gebruik van 'n formule. As daar in die naam van Jesus gebid word geskied dit met die veronderstelling dat daar eenheid tussen Jesus en die bidder is. Van der Watt (1999:28) beklemtoon dit ook deur te sê dat gebede in dieselfde sfeer as dié van Jesus gebid moet word.¹⁸⁹ Vir Fee (1989:173) dui die 'Naam' waarin gebid word die kontoere van die gebed aan. Dit is om besorg te wees oor die dinge waarvoor Hy ook besorg is. Dit is m.a.w. nie 'n onvoorwaardelike

¹⁸⁴ Gielen (1990:147) noem dit 'Vorbildcharacter'.

¹⁸⁵ Dixon (1991:110) sê: 'The maintenance of social standing and family honour was a function of the children....Roman sons and daughters literally bore the family name and could bring glory or discredit on it by their behaviour.' Roberts (1984:157) toon ook aan hoe vaders verantwoordelik was om die tradisie oor te dra soos wat hy dit self ontvang het. Bund (1979:546) toon aan dat selfs diegene wat van die vader afhanklik was, soms as deel van die familie beskou is.

¹⁸⁶ Drie maal in die afskeidsrede word die uitnodiging tot gebed aan die dissipels gerig: 14:13-14 (versoeke tot Jesus wat Hyself sal beantwoord); 15:7,16 en 16:23-26 (versoeke tot die Vader wat Hy in Jesus se naam sal beantwoord).

¹⁸⁷ 'While John stresses this motif it is not original with John. In prayer the Jews frequently recalled the patriarchs in the hope that God would be touched by the remembrance of those holy men and prayer in Jesus name may have originated in similar manner' (Brown:1970:635).

¹⁸⁸ 'The Johannine Jesus therefore appeals to his Father's name...and his disciples may also appeal to him because he has sent them' Schnackenburg (1988:73).

¹⁸⁹ Vgl. ook Fee (1989:173)

versekering dat alle versoeke sonder meer voorsien sal word nie.¹⁹⁰ Dit beteken dat die belange wat Jesus verteenwoordig, vir die bidder ook prioriteit moet wees. Hierdie spesiale verhouding tussen Jesus en bidder verskaf die nodige vrymoedigheid om 'in Sy naam' toenadering te soek. Die gedagte van 'inwoning' ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστίν (4.8 en 4.11) word in 5.16 en 5.17 voortgesit. Dit dui op die eenheid in die familie. Omdat die gelowige een met Jesus is en Jesus een met die Vader bestaan daar geen twyfel dat gebede verhoor sal word nie.¹⁹¹ Gebedsversoeke kan dus nie in stryd met die belange van die familie as eenheid wees nie. Die inhoud van die gebede moet die familie-eenheid nie skaad nie. Dit moet onderworpe bly aan Jesus se gesag. Dit behels verder dat gebede die belange van God se mense moet verteenwoordig. Die beantwoording van gebede loop uit op die verheerliking van die Vader deur die Seun (5.16).

Die familiebeeld

Die verwysing na die gebede van die dissipels in die afskeidsrede (14:13-14; 15:7,16 en 16:23-26) word deur Johannes as 'n openlike gesprek met die Vader uitgebeeld.

Die werkwoord ἀτήσητε, sou as 'n letterlike uitnodiging van Jesus vertolk kan word, maar 'n metaforiese verstaan gee uitdrukking aan die kommunikasieproses tussen familielede (Van der Watt 1999:270). Kinders kon in die antieke Mediterreense familie hulle ouers openlik en met vrymoedigheid nader.¹⁹² Dit is klaarblyklik Johannes se idee met die beskrywing dat God se mense genooi word om dieselfde te doen. Die verhouding tussen gelowiges en God word gekenmerk aan spontaneïteit en openheid. In Jesus se gespek met die dissipels is dit duidelik dat hulle versoeke teen die agtergrond van sy terugkeer na die Vader verstaan moet word. Die *kommunikasie* met die Vader en die kinders se versoeke tot Hom, word gekwalifiseer met die voorskrif dat dit in die naam van Jesus moet geskied. Daarmee word aangedui dat die belange van die familie voorop staan. Die versoeke behoort in harmonie met Jesus se wense te

¹⁹⁰ Barrett (1978:475)

¹⁹¹ Schnackenburg (1982:102) beklemtoon die eenheid tussen die Vader en die Seun.

¹⁹² Spontane interaksie was deel van antieke families: Dionysios van Halicarnassus (Ant. Rom. 7.66.5): 'conferring together about what was just and fair like brothers with brothers or children with their parents in a well governed family, they settled their arguments by persuasion and reason'.

wees en die behae van die Vader te seek. Selfsugtige versoeke skaad die eenheid en dien nie die belange van die familie nie.

Die onderrig van die Vader wat die Seun vir sy sending bekwaam gemaak het, sluit nou ook die kinders in. Hulle deel in die eenheid van die familie deur die werke van die Seun selfs ná sy vertrek te kontinueer en uit te brei. Hulle is gevolglik ook met die nodige kennis toegerus om deur die Seun gestuur te word.

Ekklesiologiese perspektiewe

Vanaf v.12 word Jesus se verwantskap met sy mense uitgebeeld. Twee belangrike aspekte van die *gemeente* se bestaan word beklemtoon. Die kerk kontinueer die werk van Jesus deur meer en groter werke as Jesus te lewer. God se mense het dus nie alleen die opdrag om op 'n sekere manier (met liefde) onderling teenoor mekaar op te tree nie, m.a.w. om iets vir mekaar te *wees* nie, maar het ook die verantwoordelikheid om te werk, m.a.w. om sekere dinge te *doen*. Inderwaarheid is dit die Vader wat die werk van die ekklesia, deur die Seun, verrig. Die werk sluit aan by dit wat Jesus self gedoen het en staan in verband met die (geestelike) opwekking tot lewe. Die *gemeente* kontinueer sodoende Jesus se werk. Die werk word groter as dié van Jesus bestempel omdat dit in die bedeling ná Jesus, m.a.w. nadat Jesus se sending op aarde voltooi is en Hy na sy Vader teruggekeer het, plaasvind. Die uitdra van die boodskap bring nuwe lewe in die duisternis as mense met geloof daarop reageer en Jesus ken. Die 'groter werk' van die *gemeente* kan as sy 'sending suksesse' geïnterpreteer word. Daarmee word die weg na die Vader bewandel en dui die gelowiges die eindbestemming vir mense deurlopend aan. Die voortgang van die kerk word met die geloof en liefdeswerk van mense wat aan God toegewy is verseker. Daarmee word verseker dat die oë van die gemeente na 'buite' d.w.s. na diegene buite die geloofsgemeenskap, gerig word, sodat die buitelanders voortdurend geïdentifiseer en raakgesien en met Jesus se werke bedien kan word. Die gebedsversoeke van die gelowiges t.o.v. hulle redding sal nie deur God onbeantwoord gelaat word nie.

Die teendeel is ewe-eens 'n verantwoordelikheid van die *gemeente* wat uit hulle 'groter werke' spruit nl. die hantering van die sleutels van die koninkryk. Die toepassing van die tug en die uitsluiting van ongelowiges val onder die jurisdiksie van die ekklesia. Daarvoor moet die oë van die *gemeente* weer voortdurend na 'binne', op sy eie lede, die gelowiges, gerig wees, ten einde te waak oor die suiwerheid van sy eie lede se geloof.

Die wyse waarop Jesus se teenwoordigheid in die midde van die geloofsgemeenskap realiseer geskied d.m.v. die verhoring van hulle gebedsversoeke. Hy beantwoord dit graag omdat die versoeke ‘in lyn’ met die Vader se wil is en in die Naam van Jesus gevra word. Die gemeente se versoeke strek gevolglik tot sy eie heil, want die heil van die *gemeente* bevorder die glorie van die Vader. Gebed word van alle selfsugtige begeertes gesuiwer deurdat die kontoere van die gebede nie deur individuele behoeftes en wense getrek word nie, maar deur die groter belange van God en sy koninkryk. Individuele versoeke kan wel ook tot God gerig word, maar het altyd die wil van God as die laaste sluitsteen. In sy uitvoering van dit wat die gemeente van Hom vra word Jesus betrek by die werke wat hulle lewer. Gebed is dus ‘n onmisbare element van die gemeentelike lewe. Met die verhoring van gebede het die gelowiges die *bewys* en *versekering* dat sy prioriteite suiwer is en die Vader in sy optrede verheerlik word.



14:15-24

- 5.18 Ἐὰν ἀγαπᾶτέ με, τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε·
- 5.19 — κάγω ἐρωτήσω τὸν πατέρα
- 5.20 — καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει
 ὑμῖν ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἦ,
 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,
 ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν,
 ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ
 οὐδὲ γινώσκει·
- 5.21 ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό,
 — ὅτι παρ' ὑμῖν μένει
 — καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.
- 5.22 — Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς,
- 5.23 — ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
- 5.24 — ἔτι μικρὸν
- 5.25 — καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ,
- 5.26 — ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτέ με,
 ὅτι ἐγὼ ζῶ
 καὶ ὑμεῖς ζήσετε.
- 5.27 — ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ
 γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου
 καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ
 κάγω ἐν ὑμῖν
- 5.28 — ὁ ἔχων τὰς ἐντολὰς μου
 καὶ τηρῶν αὐτάς
 ἐκεῖνός ἐστιν ὁ ἀγαπῶν με·
- 5.29 — ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου,
- 5.30 — κάγω ἀγαπήσω αὐτὸν
- 5.31 — καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμαυτόν.
- 6 Λέγει αὐτῷ Ἰούδας,
 οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης
- 6.1 — Κύριε,
- 6.2 — καὶ τί γέγονεν ὅτι ἡμῖν μέλλεις ἐμφανίζειν σεαυτὸν
 καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ;
- 7 — ἀπεκρίθη Ἰησοῦς
- 8 — καὶ εἶπεν αὐτῷ,

8.1		'Εάν τις ἀγαπᾷ με τὸν λόγον μου τηρήσει,
8.2		καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν,
8.3		καὶ πρὸς αὐτόν ἐλευσόμεθα
8.4		καὶ μονήν παρ· αὐτῷ ποιησόμεθα.
8.5		ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ·
8.6		καὶ ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς
8.7		ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός.

Inleiding

Hierdie tweede afdeling van hoofstuk 14, (v.15-24), neem die volgende struktuur aan:

- Semi-kola 5.18-5.21 (v. 15-17): Eerste belofte
 5.21-5.31 (v. 18-21): Tweede belofte
 6-8.7 (v. 22-24): Derde belofte

Barrett (1978:461) is korrek in sy stelling dat die voorwaardelike sin *ἐὰν ἀγαπᾷτέ με*, die grammatika van 5.18-5.20 (v.15-17) en die gedagtegang tot 5.28 (v.21) bepaal. Die klem val in hierdie gedeelte op die 'tussentyd', m.a.w. op dié tyd voor Jesus se finale terugkeer. *Die kenmerk van hierdie tyd is die liefdesgemeenskap tussen die Parakleet, Jesus self en die dissipels.*

Die tema van die liefde word drie keer met gehoorsaamheid/bewaring van gebooi verbind (5.18; 5.28; 8.1). In al die gevalle word die belofte van die Goddelike teenwoordigheid bygevoeg: 5.18-5.20 (die Parakleet); 5.22-5.28 (Jesus); en 8-8.7 (die Vader en Jesus).

Twee sake kom vir die eerste keer in die afskeidsrede ter sprake: die Gees van God en die dissipels se liefde vir Jesus. V.15-24 sou ook verder onderverdeel kon word in 5.18-5.20 (die koms van die Parakleet), 5.22-5.28 (die terugkeer van Jesus) en 6-8.7 (die koms van die Vader saam met Jesus). Daar is dus sprake van 'n drieërlei terugkeer na diegene wat Jesus liefhet en sy gebooi bewaar, sprake nl. dié van die Parakleet (v.16), Jesus (v.18) en die Vader en Jesus (v.23).

Die bespreking verder volg nie noodwendig hierdie indeling nie, maar sluit eerder temas by mekaar aan. Woll (1980:232) sien v.12-17 in geheel en som dit soos volg op: 'Vv.12-17 are to be understood as setting forth a doctrine of secession based upon the departure of Christ. The investiture of the believer with authority to do the works of Jesus is promised, an

authority defined in terms of intercessory powers and based upon the indwelling of the Paraclete, also conceived as a successor figure who takes the place of the departing 'first' Paraclete.'

Die opvallendste familieterme in hierdie gedeelte behels: ἀγαπάτέ (8 keer), πατήρ (5 keer), ζῶ, en ὀρφανός. Hierbenewens lê verskeie uitdrukkings klem op die eenheid: ὑμιν μένει καὶ ἐν ὑμιν ἔσται (5.21) ; ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου (5.27) ; καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν (5.27) ; καὶ μονήν παρ· αὐτῷ ποιησόμεθα (8.4). Opvallend is ook die herhaling van 'n aantal terme wat reeds vroeër in die familiekonteks ter sprake was: θεωρεῖ ; γινώσκει ; λαβεῖν ; μένει. Hierdie werkwoorde is figuurlik vertolk en het gevolglik die familiebeeld uitgebou met 'n metaforiese uitbeelding van die eenheid tussen die lede. Dit kom weer hier ter sprake, maar word ook verder geneem met die opmerking (5.20) dat die wêreld vanweë sy onvermoë om te ontvang, te sien en te ken nie deel van hierdie eenheid is nie.

In kolon 2.26 (v.19) sê Jesus van Homself dat Hy leef en dat die dissipels sal leef. Met die bespreking van v.6 is reeds aandag aan die betekenis van ζῶ gegee. Die gelowiges sal dieselfde modus van bestaan met Jesus deel. (Van der Watt 1986:646). 'n Positiewe verhouding tussen Jesus en die gelowiges kom deur Jesus se lewe tot stand. Dit beteken dat die bestaanswyse tussen Jesus en die dissipels ooreenstem. Hierdie lewe geskied nie op 'n fisiese vlak nie. Die lewe waarvan Jesus praat het die eienskap om Hom 'sigbaar' te laat word, selfs al kan hy nie met die blote oog gesien word nie. Dat Jesus lewe, het benewens die feit dat die dissipels ook sal lewe, bepaalde gevolge vir sy mense. Hierdie stelling (ὅτι ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε.) word voorafgegaan deur drie *aankondigings* van Jesus in (5.22-5.26; v.18-20):

1. Hy sal die dissipels nie as wese agterlaat nie (v.18). Reeds is ὀρφανός as familieterm geïdentifiseer. Die posisie van die dissipels ná Jesus se hemelvaart sal nie mistroostig wees nie. Sy volgelinge deel immers in sy soort lewe. Alhoewel hulle Hom nie meer fisies sal sien nie, sal die lewe in die gemeenskap vir sy afwesigheid vergoed. Hulle sal daar dieselfde wyse van bestaan voortsit as toe Hy nog met hulle was. Dit sal hulle eensaamheid verdryf. Die gedeelte wat direk op hierdie eerste aankondiging volg is swaar gelaai met familieterme wat die eenheid in God se familie beskryf (v.20-21).

2. Jesus kom weer na die dissipels terug. Daar bestaan nie eenstemmigheid onder kommentatore waarna hierdie terugkeer van Jesus verwys nie.¹⁹³ Daar is drie moontlikhede:

- Jesus se terugkeer ná sy opstanding uit die dood
- die koms van die Gees
- die *parousia*.

Die onmiddellike konteks beklemtoon die koms van die Gees baie sterk (vgl. kola 5.19-20 en 8.8-9). Omdat die Parakleet gestuur sal word, sal die dissipels nie as weeskinders agtergelaat word nie. Carson (1991:501) beskou hierdie terugkeer as 'n verwysing na die opstanding van Jesus. Hy grond sy stelling op die persoonlike trant van hierdie aankondiging wat hy as 'n verwysing na Jesus self beskou. Jesus se terugkeer sal weer nie deur die wêreld gesien kan word nie (5.25). Die vraag is of Jesus Hom nie weer aan die wêreld sou vertoon nie en of *θεωρει* figuurlik vertolk moet word. 'n Figuurlike vertolking sou aansluit by die onvermoë van die wêreld om die Gees te ontvang, te sien en te ken (5.20).

3. In teenstelling met die wêreld, besit die dissipels die vermoë om Jesus te sien (5.26). Die verskil tussen die wêreld en die dissipels lê op 'n geestelike vlak. *Sien, ken* en *ontvang* is reeds as alternatiewe segswyses vir 'geloof' uitgewys.¹⁹⁴ Geloof dui op 'n manier van lewe wat sy oorsprong aan Jesus se lewe (ná sy dood) te danke het. Jesus leef weer fisies na sy dood, maar sy lewe het nou 'n geestelike lewe, 'n lewe in die geloof, vir die dissipels tot gevolg (*ὁμῆις ζήσετε*). Treffend beskryf Van der Watt (1995:647) hierdie lewe: 'Hierdie lewe impliseer dus 'n bewustheid en vermoë tot waarneming van die goddelike realiteit soos dit in Jesus vergestalt is. Dit beskryf verder die vermoë om aan hierdie realiteit te kan deelneem. Om te kan leef beteken dus om kwalitatief deel te hê aan die goddelike realiteit of, anders gestel, om binne die goddelike realiteit bestaan en bestaansreg te vind.'

Hiermee word Jesus uitgewys as die bron of oorsprong van die lewe wat dit vir sy mense beskikbaar stel. Wanneer sal hierdie lewe realiseer? N.a.v. van die *futurum* *ζήσετε* (5.26) sou 'n toekomstige lewe 'n waarskynlike antwoord wees.

¹⁹³ Watson (1983:82); Brown 1970:645); Van der Watt (1985:648) verwys na hierdie koms van Jesus as die koms van die Gees. Bultmann (1971:617) weer, argumenteer dat hierdie koms oorspronklik na die *parousia* verwys het, maar dat Johannes dit hier plaas as verwysing na die koms van die Gees.

¹⁹⁴ Kysar (1993:86)

In sy deurdagte beredenering bied Van der Watt (1986:656ev.) die volgende oplossing: *Twee verstaanswyses van ζήσετε is moontlik*. Die konteks skets Jesus se terugkeer (v.18) wat in die *toekoms* of uit sy wederkoms (v.3) of in die koms van die Gees (v.16) sal bestaan. Tog is die lewe ook in en deur sy woorde van die *hede* moontlik.¹⁹⁵ God se mense kan dadelik deelneem aan die nuwe vlak van lewe. Die talle familieverhouding in hierdie gedeelte getuig dat hulle dadelik opgeneem word in God se familie. 'n *Tweede beskrywing* van immanensie volg uit die gebeure van daardie dag (5.27), wat as die dag van die opstanding vertolk word: die gelowiges sal weet (γνώσεσθε) dat Jesus in die Vader is, die gelowiges in Jesus en die Jesus in die gelowiges (5.27). Jesus se lewe het dus 'n kettingreaksie van immanente verhoudings tot gevolg. Hierdie uitdrukkings beskryf weereens die vereniging wat daar tussen Jesus, die Vader en die gelowige bestaan. Die vereniging tussen Jesus en die Vader is reeds in v.10 beskryf met hulle gemeenskaplike dade en woorde. Jesus se gehoorsaamheid aan die Vader druk sy vereniging met Hom uit. Op soortgelyke wyse word die vereniging tussen Jesus en die gelowiges voorgestel: die gehoorsame uitlewing van die gebooië dui op 'n weerspieëling van die gelowiges se liefde vir Jesus en bevestig die eenheidsband. Daar bestaan volgens Woll (1980:232) eenstemmigheid onder geleerdes dat Jesus se teenwoordigheid waarvan in v.18-23 sprake is, nie na die *parousia* verwys nie. Woll se oplossing vir die probleem om Jesus teenwoordig te verklaar (v.18-23) skryf hy toe aan die tydperk van die *ekklesia*. Met Jesus se teenwoordigheid 'n realiteit, sou daar tog geen behoefte aan 'n ander Parakleet gewees het nie.

Vir die eerste keer in die afskeidsrede word die liefde van die dissipels vir Jesus ter sprake gebring (5.18); (5.28-6.2) en (8.1-2). Dit val op dat die dissipels se liefde vir Jesus in al drie gevalle aan die onderhouding van sy gebooië/woorde (λόγον; ἐντολὰς) gekoppel word.¹⁹⁶ Die liefdesgebod het reeds vir die dissipels in 13:34 begin en hoofstuk 14 is 'n uitbouing van 13:31-38 (Du Rand 1981:180). Met hierdie voorwaarde lewer hulle bewys van hulle liefde vir Jesus. Liefde word met dade weerspieël.¹⁹⁷ Dit is

¹⁹⁵ 'n Kombinasie van die hede en toekoms word deur Van der Watt (1995:665) voorgestel. Wanneer die Gees kom sal die gelowiges alreeds lewe. Die lewe wat gelowiges deur Jesus ontvang 'is not material improvement or magic power but divine reality, a share in the life of God, the living Father and source of all life' (Schnackenburg 1979:355).

¹⁹⁶ Vir Du Rand (1981:180) neem die eenheid waarbinne *entolai* hier voorkom in sy breë samehang reeds in 13:34 in aanvang. Hoofstuk 13:31-38 speel vir hom 'n belangrike inleidende rol in die strukturele samehang van die afskeidsgesprekke.

sprekend van hulle lojaliteit en verbondenheid aan Hom. Om gebooie 'te hê' (ὁ ἔχων τὰς ἐντολάς μου) (5.28) beteken volgens Du Rand (1981:199) om hulle jou eie te maak en dit na te kom m.a.w. om hulle te gehoorsaam.

Wat behels die gebooie wat as opdrag aan die dissipels gegee word om te onderhou? Dit kan aanvaar word dat ἐντολαί (5.18) in 8.1, 8.5, en 8.6 (v.21-23) met λόγος/λόγοι as wisselsterme hanteer word. Die opdragte van Jesus dui dus op méér as bv. net die 'nuwe gebod van die liefde' of morele verpligtinge. Dit is ook nie 'n woord uit Jesus self nie, maar is deur die Vader aan Jesus gegee om aan die dissipels oor te dra (8.6 en 8.7). Die eenheid tussen Jesus en die Vader se woorde en werke wat reeds vanaf v.10 duidelik is, word hier verder uitgebrei. Dit is eie aan die konteks waarin ἐντολαί dikwels aangetref word: die eenheid tussen die Vader en die Seun (Du Rand 1981:183). Hierdie woorde word nou by wyse van ἐντολαί aan die dissipels oorgedra. Λόγος is nie uitsluitlik 'n aanduiding van die woord(e)/gebooie van Jesus nie, maar kan ook dui op sy wese as God.¹⁹⁸ Carson (1991:498) tref 'n onderskeid tussen die meervoud (ἐντολαί) en die enkelvoud (λόγος). Eg. sien hy as die individuele komponente van Jesus se versoeke en lg. as 'n aanduiding van sy totale openbaring. Om Jesus se gebooie te bewaar sluit dus sy etiese voorskrifte bv. onderlinge liefde (13:34) in. Die bewaring van Jesus se gebooie gee op dié manier uitdrukking aan die gelowige se liefde en gehoorsaamheid aan Jesus. Dit beteken dat gelowiges Jesus se boodskap volledig aanvaar en daarvolgens leef. Dit word dus 'n manier om die lewe van die gelowiges, wat uit Jesus se lewe voortspruit, te beskryf. Die verbondenheid aan die goddelike realiteit is deur die geloof van die dissipels moontlik.¹⁹⁹ Die lewe van die gelowige, wat uit die bron van Jesus se lewe ontspring het, het dus praktiese gevolge wat, net soos die lewe van Jesus uit daad van gehoorsaamheid bestaan. Die gelowige se lewe vertoon dus dieselfde patroon as dié van Jesus. Deur die oorsprong van Jesus se woorde in v.24 (8.6-8.7) aan die Vader toe te skryf, word die gelowige se liefde vir Jesus (wat uit gehoorsaamheid bestaan) ook na die Vader oorgedra. God se mense bewys

¹⁹⁷ Carson (1991:503)

¹⁹⁸ In die proloog tot die evangelie (1:1-18) is Jesus met die vreemde benaming nl. λόγος, bekend gestel. Kysar (1993:30) sien in hierdie term 'n aansluiting by die 'dabar Yahweh' van Genesis 1 en som die lang geskiedenis van die uitdrukking op deur te sê: '... wisdom was personified, then tied in and harmonized with the earlier tradition of the Word of God.' Om Jesus as die Woord te beskryf het o.a. die bedoeling, beweer hy, om God se uiterlike/kenbare te openbaar.

¹⁹⁹ 'The evangelist might then have had the disciples constancy in faith in mind in this admonition in vers 15 together with all the demands that this makes on Christian existence' (Schnackenburg 1982:74).

dus hulle liefde ook aan die Vader indien hulle die woorde van Jesus gehoorsaam. Daarmee word die intieme vervlegting van familieverbande tussen Vader, Seun en kinders weer beklemtoon. Liefde kan as die algemene houding tussen familieledede uitgesonder word. Dit vorm die 'skarnier' van alle familieverbande.²⁰⁰ Liefde figureer in die metaforiese konteks van die familie en kan derhalwe as 'n metafoor verstaan word. Die eenheid van die familie word deur die gemeenskaplike, bindende faktor van die liefde gedra.

In kola 5.19 (v.16) word die familiebeeld weer geaktiveer wanneer Jesus as Seun, soos die kinders in 'n antieke familie, met vrymoedigheid 'n versoek tot die Vader rig.²⁰¹ Dit is 'n versoek wat stellig in ooreenstemming met die Vader se wil is en deur Hom toegestaan word. Die versoek strek tot die voordeel van die familie.²⁰² Jesus versoek nl. die Vader om die παράκλητος na die gelowiges te stuur.²⁰³ In 5.20 (v.16) word slegs 'n algemene opmerking oor die Parakleet gemaak. Hierdie is die eerste van die vyf Parakleet-uitsprake in die afskeidsrede van Jesus. Hier (5.20) word Hy met twee eienskappe beskryf nl. as die ἄλλον παράκλητον en as τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Sy funksie word aangedui as: ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾗ.

Die implikasie van die benaming 'ander Trooster' (ἄλλον παράκλητον) is dat Jesus self die eerste Parakleet is wat deur 'n tweede, ná sy vertrek, vervang sal word (Brown 1970:644). Van der Merwe (1995:481) kom tot die gevolgtrekking dat die 'tweede' Parakleet nl. die Heilige Gees 'n kontinuering van Christus se bestaan in die wêreld is, maar op 'n

²⁰⁰ Collins (1990:21e.v.); Malherbe (1995:21). Beide beskou liefde as 'n belangrike familieterm.

²⁰¹ Met die vertaling van die woord 'vra' moet volgens Newman and Nida (1980:466) duidelik onderskei word tussen 'n soeke na inligting en versoeke tot voordeel van die vraer. Dit is volgens hulle duidelik dat lg. hier veronderstel word.

²⁰² Die familiebeeld van die kommunikasie tussen familieledede word weer geaktiveer.

²⁰³ Hierdie is die eerste van vyf Parakleet-gedeeltes in die afskeidsrede (Brown 1970:644).. Die ander gedeeltes is: 14:25,26; 15:26,27; 16:7-11; 16:12-15. Van der Merwe (1995:481) bied 'n handige indeling van hierdie gedeeltes. In die eerste gedeelte (14:16-17) word algemene inligting oor die Heilige Gees bekend gemaak. In die volgende vier gedeeltes handel twee oor die Parakleet se werking in die gemeenskap van die dissipels (14:25,26 en 16:12-15) en die ander twee beklemtoon die Gees se werk deur die dissipels teenoor die wêreld (15:26,27 en 16:7-11). In sy bespreking oor die Gees verdeel Brown (1970:1135) die verwysings na die Parakleet onder vier hoofde: 1) die koms van die Parakleet en sy verhouding met die Vader en die Seun 2) die identifikasie van die Parakleet 3) die rol wat die Parakleet speel in sy verhouding tot die dissipels 4) die rol van die Parakleet in sy verhouding tot die wêreld.

andersoortige wyse. Die ware betekenis van die titel παράκλητος is volgens Louw and Nida (1989:460) moeilik om te bepaal.²⁰⁴

Kysar (1993:107) identifiseer vier moontlike beskrywings vir die Gees van God in die evangelie.²⁰⁵ In hierdie geval assosieer hy die titel met 'n Helper of Trooster, wat volgens hom 'n unieke uitdrukking, eie aan Johannes is.²⁰⁶

Die vereniging tussen die gelowiges en die Gees word in 5.21 (v.17) weergegee met 'n beskrywing van die immanente inwoning van die Gees in die gelowiges.

Die gelowiges sal, anders as die wêreld, die Gees kan ontvang. Die rede vir die κόσμος se onvermoë om die Gees te ontvang word in 5.20 toegeskryf aan 'n onvermoë om Hom te sien en te ken (θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει). Die kombinasie van die werkwoorde θεωρεῖ en γινώσκει is weer opvallend. Dit weerspieël die geheim waaroor gelowiges beskik om eers die Vader (v.7) en vir Jesus (v.9) en nou ook die Gees te ontvang. As onthou word dat die kombinasie van sien en ken 'n aanduiding van geloof is, (vgl. v.7) is die ontvangs van die Gees vir gelowiges voor die hand liggend. Geloof onderskei die familie van God van die κόσμος. Ongeloof is klaarblyklik die rede waarom die wêreld nie die Parakleet kan sien en

²⁰⁴ Hulle klassifiseer die titel onder twee domeine t.w. bo-natuurlike wesens en hulp/versorging. Dit sou ewe goed by ander domeine bv. kommunikasie ook kon tuis hoort. Dit is die rede waarom die betekenis moeilik bepaalbaar is. In sy analyse van die woord παράκλητος doen Brown (1970:1136) die volgende verklarings aan die hand: daar is allereers volgens hom die verdeling tussen die geregtelike assosiasies van die παράκλητος en dié wat nie 'n geregtelike assosiasie het nie. As die passiewe vorm van *para/kalein* met die betekenis van 'eenkant roep om te help' (advokaat) vgl. Matt. 10:20 en Hand. 6:10 word hierdie beeld nie by Johannes aangetref nie. Indien advokaat enigsins die betekenis is, dan eerder iemand in die rol van vervolger wat die wêreld aan sonde skuldig bewys.

In die aktiewe betekenis van *parakalein* wat die bedoeling van 'tussenganger' reflekteer, word ook geen aanduiding in die evangelie aangetref nie. Oor die παράκλητος se rol as 'trooster' van die dissipels word nêrens in die evangelie melding van gemaak nie. Die verwantskap tussen παράκλητος en die selfstandige naamwoord *paraklesis* word afgeswak deur die feit dat Johannes I g. nie gebruik nie. Brown kom tot die gevolgtrekking dat nie een van die betekenis van παράκλητος die kompleksiteit van die funksies in die benaming vervat nie.

²⁰⁵ Kysar (1993:107) onderskei benewens bg. ook nog die volgende drie beskrywings: 1) die krag en karakter wat God aan die mens Jesus gegee het (1:32,33) 2) beskrywend van die Goddelike teenwoordigheid en die nuwe lewe wat die resultaat daarvan is (7:39 ; 20:22) 3) beskrywend van die geboorte van die nuwe lewe wat as 'n geboorte in die Gees bekend staan (3:5,6 ; 6: 63).

²⁰⁶ Kysar (1993:108) identifiseer 'n verdere drie betekenis vir die titel παράκλητος: Die eerste twee is regsterme met die betekenis enersyds van 'om iemand eenkant te roep om te help of bystand te verleen' en andersyds 'om namens iemand op te tree'. Die gedagte van 'n advokaat sluit hierby aan. Louw en Nida (1989:142) verkies vanweë negatiewe konnotasies wat sekere gemeenskappe met regs persone het (bv. omkoper) om nie hierdie betekenis te gebruik nie. In seker Joodse kringe is die woord ook van toepassing op die funksie van engele gemaak met die betekenis van 'aankondiger'. Dus: advokaat, tussenganger, trooster en aankondiger. Hierdie ryk betekenis is deur Johannes op 'n unieke wyse gekombineer wat 'n nuwe konsep tot gevolg gehad het.

gevolglik kan ontvang nie. Die Gees is 'n faktor wat ervaar kan word (Schnackenburg 1982:141). Die Gees word as die Gees van die waarheid beskryf.²⁰⁷ Wanneer Jesus oor die waarheid praat beteken dit volgens Bultmann (1978:245) nie alleen dat Hy nie leuens vertel nie, maar dat Hy die openbaring in woorde bring. In 8:47 word τὰ ῥήματα met ἀλήθεια vervang. Bultmann beskou die Johannese ἀλήθεια as die openbaring deur die goddelike realiteit self. Die Gees wat die Vader voorsien is die Gees wat die werk van die Vader kom voortsit (Van der Watt 1986:642).

In teenstelling met die wêreld, besit God se mense die vermoë om die Gees te ken (5.21). As rede daarvoor word die immanensie van die Gees aangevoer (5.21). God se mense ontvang die Heilige Gees in die geloof (γινώσκετε αὐτό), wat dan sy intrek in hulle neem. In v.26 en in 16:13 word gesê dat die Gees die gelowiges aan die woorde van Jesus sal herinner en hulle in die waarheid sal lei. Op hierdie manier sorg die Gees vir die kontinuering van Jesus se werk.

Hier in v.15-17 (5.18-5.21) word die Gees se leiding vertolk i.t.v. die onderhouding van Jesus se gebooië. Die gelowiges sal nie sonder 'n heencome (huis of familie) deur Jesus se vertrek agtergelaat word nie. Die Gees sal Jesus se werk en teenwoordigheid op aarde onder die gelowiges kontinueer. Die Gees sal die onderrigtaak in die familie oorneem deur die kinders in alles te onderrig en herinner aan die woorde van Jesus. Dit aktiveer weer die liefde van die Vader en Jesus sodat hulle by die gehoorsame kinders woning maak (μονήν). Hierdie is soos reeds aangetoon 'n familieterm wat ook in 1.4 (v.2) ter sprake is. Dit dui op 'n plek waarin vertoef word (Louw and Nida 19989:732). Daardie plek is volgens 8.4 die dissipels self. Die Vader en Jesus trek by die dissipels in en bepaal die karakter van die familie as Jesus Homself aan hulle openbaar 5.31 (v.21). In 5.28-5.31 (v.21) word die onderhouding van Jesus se gebooië as 'n bewys van die gelowiges se liefde vir Jesus aangevoer en as 'n voorwaarde

²⁰⁷ Newman and Nida (1980:655) kom ná die bestudering van die begrippe *gees* en *waarheid* in die evangelie, tot die gevolgtrekking dat eg. vir Johannes altyd na die Gees van God verwys en lg. altyd 'n aanduiding van God self is. Die Gees vertoon in die evangelie 'n getuienis-en openbaringstaak. 'Die Gees van die waarheid' word dus die beste weergegee met: *die Gees wat die waarheid aangaande God bekend maak*.

Volgens Schnackenburg (1982:141) is dit belangrik om tussen v.16 en v.17 te onderskei. In v.16 is die Parakleet die hoofonderwerp. Van hom word gesê dat hy 'met' die dissipels sal wees (v.16c). In v.17 word allerlei stellings tot die benaming 'gees van die waarheid' bygevoeg. Hier word van die Gees gesê dat hy *met* en *in* die dissipels sal wees. Die twee verskillende voorsetsels m.b.t. die Parakleet en Gees van die waarheid blyk nie toevallig te wees nie. Die voorsetsel μετά dui in hierdie konteks op die beskermende rol van die Parakleet. Die innerlike teenwoordigheid van die Gees van die waarheid spreek uit die verskuiwing van παρ ὑμῖν na ἐν ὑμῖν en dui die innerlike teenwoordigheid van die Gees van waarheid duidelik aan.

vir Jesus en die Vader se liefde teenoor hulle gestel. Hierdie gehoorsame optrede van die gelowiges het dus 'n hele kettingreaksie van liefde tot gevolg. Liefde kan slegs in gehoorsaamheid ontkiem en gehoorsaamheid is om in verbondenheid aan Jesus volgens sy wil op te tree. Dieselfde gedagte word in 8.1 (v.23) herhaal. Weereens word die liefde van die Vader in 'n kondisionele frase afhanklik gestel aan die gehoorsaamheid van die gelowiges. As die gelowiges die Seun liefhet en doen wat Hy vra, sal die Vader hulle ook liefhê. Die teendeel word in 8.5 (v.24) gestel. Diegene wat Jesus nie liefhet nie, bewaar nie sy gebooië nie. Hierdie verbondenheid word in 5.27 (v.20) met die volgende ketting aanmekaar gesluit: ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου ; καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ ; καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν. Die eenheidsterm wat nog altyd Jesus se eenheid met die Vader beskryf het, word nou uitgebrei om ook die dissipels via Jesus in te sluit.

Die vraag kan miskien gevra word wie eerste die inisiatief tot die vestiging van hierdie verhouding neem? Die Vader se liefde of die Seun/gelowiges se gehoorsaamheid? Van die kant van die gelowige moet daar as kenteken van die deel wees van die liefdesgemeenskap 'n definitiewe konkrete daad plaasvind nl. die bewaring van die gebooië (woorde). Die eindresultaat is stellig belangriker as 'n antwoord op hierdie vraag en tog wil dit in die lig van die familiebeeld voorkom of die Vader as hoof, die inisieerder is. Die inisiatief lê by God, maar die gelowiges moet van hulle kant die voorwaarde tot die liefdesgemeenskap sigbaar maak, deur sy ἐντολάς te bewaar (Du Rand 1981:202). Die resultaat is dat die dissipels in 'n unieke groep met 'n eie identiteit binne die goddelike realiteit geplaas is, wie se funksionering met die woord ζῶ getipeer word. Liefde dra nie noodwendig altyd 'n figuurlike betekenis oor nie. Dit sou ook die letterlike beskrywing van die verhoudinge tussen die Vader, Seun en dissipels kon weergee. Met bg. beskrywing in gedagte is dit egter duidelik dat 'n figuurlike verstaan meer lig werp op die verstaan van die onderlinge verhoudinge.

Die familiebeeld

Die eenheid tussen die Vader, Jesus (Seun), Gees en gelowiges word baie sterk beklemtoon: ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ καὶ ἐγὼ ἐν ὑμῖν

- Die Vader is in Jesus en Jesus is in die Vader (v.10). Dit gee aanleiding daartoe dat Jesus nie sy eie woorde spreek en dade verrig nie, maar die woorde en dade wat die Vader aan Hom gegee het (v.10, 24).

- Jesus is in die gelowiges en die gelowiges is in Jesus (v.20). Dit lei daartoe dat die gelowiges dieselfde (en selfs groter) werke as Jesus doen. Ook die gelowiges doen m.a.w. nie hulle eie werke nie. Dit word deur die Seun aan hulle gegee om te doen.
- Die Gees is in die gelowiges (v.17). Sy taak is om die gelowiges aan die woorde van Jesus te herinner. Die Gees spreek m.a.w. ewe-eens nie uit Homself nie, maar dra slegs die woorde van Jesus aan die gelowiges oor. Die onderrig van Jesus word voortgesit.

Hierdie eenheid is die rede waarom die gelowiges nie 'n gevoel van verlatenheid na Jesus se vertrek sal ervaar nie. Hulle word nie as ὀρφανούς weeskinders agtergelaat nie. Hierdie familieterm word deur Plato wyer uitgebrei om ook die eensaamheid en uitbanning van proseliete wat tot 'n ander geloof bekeer is, daaronder te verstaan.²⁰⁸ Weeskinders was in die antieke tyd sonder die familiebeskerming van 'n senior manlike familielid (Van der Watt 1999:269). Deur die Heilige Gees sal die Vader en die Seun egter by die gelowiges wees. Hulle sal dus die volle voordeel wat die familie bied kan beleef. Die Parakleet is m.a.w. die wyse waardeur God sy aktiewe teenwoordigheid in die familie betoon.

Wat die woorde en dade van die familie betref, kan dus gesê word dat die Vader, as hoof van die familie, die bron daarvan is. Dit is sy woorde en dade wat via die Seun en Gees na die kinders vloei. Daarmee word die familieledede vir hulle onderskeie take toegerus. Die Seun ontvang van die Vader sy volledige pakket vir optrede. Dit bestaan uit woorde en dade om sy roeping te vervul en te beantwoord aan sy taak waarvoor Hy gestuur is. Dieselfde geld vir die kinders. Nadat die Seun na die Vader teruggekeer het, word sy woorde en dade deur die Gees in die kinders gekontinueer.

Die familiebeeld ontvou verder in die onderlinge kommunikasieproses tussen die familieledede. Beide Jesus, as die Seun, en die gelowiges, as die kinders, het vrymoedigheid om die Vader met hulle versoeke te nader. Die Vader is gewillig om in hulle versoeke te voorsien mits dit ook ooreenstem met sy wil (v.13, 14, 16, 26).

Die onderrig wat in antieke families hoofsaaklik deur die vaders behartig is, word weereens in hierdie gedeelte aan die Vader, as hoof van die familie, opgedra. Hy onderrig die Seun vir sy taak deur die nodige woorde en dade aan Hom te voorsien. Die Seun reageer op sy beurt met die gepaste optrede. Volgens die gebruik in families is hierdie opdragte in 'n ernstige lig beskou en met gehoorsaamheid beantwoord. Dieselfde patroon herhaal hom in die

²⁰⁸ Plato (Phaedo 116A). '...we felt that he was a father to us and that bereft of him we should pass the rest of our lives as orphans.'

verhouding tussen die Seun en die kinders. Hulle onderwerping en gehoorsaamheid aan sy gebooië weerspieël hulle gehoorsaamheid aan Hom. Hierdie optrede van die kinders word as hulle *liefde* vir Hom geïnterpreteer. Gehoorsaamheid word die basis vir die funksionering van die liefde. Die liefde van die familie vir die Vader en die Seun kom dus in hulle gehoorsaamheid tot uitdrukking en word ook met liefde van die Vader en Seun begroet. Die klaarblyklike bedoeling van die outeur is om die liefde (van die dissipels se kant gesien) met gehoorsaamheid uit te druk en die voorsiening van gebooië (van die Vader en Jesus se kant gesien) as 'n liefdesdaad te vertolk, aangesien enige geskenk as 'n simbool van liefde beskou is.

Die gebruik in antieke Mediterreense families was dat 'n seun sy vader se optrede in gehoorsaamheid navolg. Hierdie gebruik vorm klaarblyklik die agtergrond van die gesprek tussen Jesus en die Jode in hoofstuk 8.²⁰⁹

Die funksionering van onderlinge liefde is die wyse waarop die *identiteit* van die onderskeie lede na vore tree (Van der Watt 1997:566). Volgens Schrage (1996:314) bestaan die liefde, eties gesproke, nie uit verskillende opdragte nie, maar uit *een enkele wet van liefde*. Op hierdie wyse word God in die wêreld 'sigbaar' gemaak. Schrage (1996:316) stel dit mooi as hy sê dat die liefde die kinders van God identifiseer en ook die karakter van God dupliseer. Hiermee word 'n leefwyse gedemonstreer wat die gelowiges van die wêreld onderskei. Juis omdat die wêreld nie vir Jesus of die Gees kan sien en ontvang nie (m.a.w. in 'n geloofsverhouding met hulle staan nie) bly die wêreld blote toeskouers.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die lewe van die *gemeente* lê op die vlak van Jesus se lewe. Dit behels 'n *alternatiewe bestaanswyse* as dié van hierdie wêreld. Die liefde is daarvan die vernaamste kenmerk. Op Judas se vraag waarop Jesus Hom aan die dissipels en nie aan die wêreld gaan openbaar nie, antwoord Jesus met die voorwaarde van 'liefhê' (v.23). Hiermee beklemtoon Jesus die afstand tussen sy mense en die wêreld. Jesus maak eerstens duidelik wat die kenmerk van die liefde is nl. die bewaring van sy woord. Die klem val dus uitdruklik op die doen/uitvoer van die woord. Indien dit 'n werklikheid

²⁰⁹ In 8:38 sê Jesus dat Hy volgens die wil van sy Vader optree net soos die Jode ook volgens die wens van hulle vader handel. Indien die Jode soos hulle vader (Abraham of God) sou handel, sou hulle positief teenoor Jesus staan (8:42). Met hulle negatiewe reaksie jeens Jesus verraai hulle in werklikheid dat hulle 'n ander vader as Jesus het (8:44).

word, bereik Jesus se 'terugkeer' sy hoogtepunt. Hy en sy Vader sal nou kom woning maak by sy mense.²¹⁰ Die inwoning van God in die midde van die ekklesia geskied deur die geloof. *Die gemeente is dus 'n gemeenskap wat aktief gefokus is op die direkte gemeenskap met die Drie-enige God.*

Die liefde word as voorwaarde vir die Goddelike inwoning in die *gemeente* voorgehou. Dit behels die nakoming van God se woorde en gebooe waarmee uitdrukking aan sy liefde vir God gegee word.

Die vraag wat gevra kan word is in hoeverre God se gebooe deur die *ekkklesia* wetties afdwingbaar op sy lede gemaak kan word? Indien Jesus se verhouding met sy Vader as voorbeeld geneem word, is geen dwang ter sprake nie. Jesus se gehoorsaamheid spruit uit sy liefde vir die Vader. Dit moet gestel word dat die liefde sy inherente krag en motivering verloor, as dit met voorskrifte en reëls afgedwing word. Sou hieruit afgelei kan word dat die *gemeente* slegs o.g.v. die liefde aanspraak op sy lede het? Die antwoord moet 'ja' wees. Hoewel daar voortdurend oproepe tot lede van die geloofsgemeenskap gemaak kan word om hulle liefde sigbaar, met gehoorsame daade, gestalte te gee, moet die liefde steeds die diepste motief van alle aksie bly. In hierdie opsig kan geen oproep verder as die liefde gaan nie. Aksie moet uit liefde gebore word. Indien enige optrede ontbreek, kan tot die gevolgtrekking gekom word dat die liefde waarskynlik ook onder die gelowiges ontbreek. Jesus se woorde in v.24, ὁ μὴ ἀγαπῶν με τοὺς λόγους μου οὐ τηρεῖ moet as 'n bedekte waarskuwing beskou word. Dit sou kon beteken dat die oorsaak vir 'n gebrek aan daade moontlik 'n dieper oorsaak het as wat 'n blote ongehoorsame reaksie te kenne wil gee. Volgens Du Rand (1977:195) hang om te *glo, lief te hê en gebooe te bewaar*, eksegeties ten nouste met mekaar saam.

Dit bly vir die *gemeente* 'n dringende behoefte om sy lede tot daadwerklike diens te aktiveer. Om gestalte te gee aan die vertikale verhouding tussen God en sy mense kan gepoog word om die betrokkenheid van lede deur die nakoming van voorskrifte te verkry. Die gevaar bestaan dat lede nie deur die liefde gemotiveer word nie, maar onder dwang verkeer ten einde resultate te lewer. Waar hierdie denke oorneem is die kans goed dat die *gemeente* in 'n versterkte intitusionalisering van aksies sal vasval wat die spontane en informele karakter van die liefde kan smoor. Dit sou inderdaad op 'n geringskatting van die inherente krag van die liefde neerkom.

Die gawe van die Heilige Gees se teenwoordigheid is onontbeerlik vir die voortbestaan van God se mense. Onder sy leiding is hulle getroos en

²¹⁰ In v.2 val die klem op 'n hemelse μὴ by die Vader. In v.23 val die klem elders: 'Gott wird seine μὴ im Glaubenden machen' (Bultmann 1941:474).



versterk en staan hy nie alleen teenoor die wêreld nie. Die Gees van die waarheid werk deur die Woord. Om lojaal en gehoorsaam aan hierdie woorde te bly is die regte verstaan daarvan nodig. Dit is die taak van die Gees om God se mense aan die woorde van Jesus te herinner sodat hulle aan die Woord gehoorsaam kan wees. Dit kan aanvaar word dat die Gees aktief betrokke is by alle aktiwiteite van die *gemeente* wat rondom die verstaan van die Skrif, die internalisering en verkondiging van die evangelie plaasvind. Die onderrig van die Gees help die kerk dus om die pad van Jesus te loop.

In hoe 'n mate is die bestaan van die *gemeente* 'n daad van God alleen? Met die klem wat hierdie gedeelte op die verantwoordelikheid van mense lê nl. om hulle verhouding met God sigbaar met daad van liefde te bevestig, kan die menslike aandeel in die bestaan van die *ekklesia* nie ontken word nie. Die *genade* van God wat in 1:16-18 ter sprake kom, kan moontlik as oorkoepelende tema vir die evangelie beskou word. Die implikasie daarvan is dat Johannes die menslike aandeel in die ontstaan van die gemeente as 'n gawe van God beskou.

14:25-31

8.8		Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ· ὑμῖν μένων·
8.9		ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατήρ <u>ἐν τῷ ὀνόματί μου,</u> ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα
8.10		καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ].
8.11		Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν,
8.12		εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν·
8.13		οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.
8.14		μη̄ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδιά
8.15		μηδὲ δειλιάτω.
8.16		ἤκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς.
8.17		εἰ ἠγαπᾶτέ με ἐχάρητε ἅν, ὅτι πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα,
8.18		ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν.
8.19		καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται <u>πιστεύσητε.</u>
8.19		οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ· ὑμῶν,



8.20	□	ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων
8.21	└	καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν,
8.22	└	ἀλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ.
8.23	□	Ἐγείρεσθε,
8.24	└	ἄγωμεν ἐντεῦθεν.

Inleiding

Die derde deel van hoofstuk 14 (v.25-31) kan as 'n konklusie gesien word. Soos vroeër gesê vorm hierdie gedeelte die sluitsteen van die ringskomposisie met v.1. In hierdie deel word verskeie temas herhaal. Vergelyk o.a. μὴ παρασσήσθω (v.27) met v.1; ὑπάγω (v.28) met v.4; ἠγαπᾶτέ (v.28 met v.21 en 24 ens. Die struktuur sien soos volg daaruit:

Semi-kola 8.8-8.10 (v. 25-26): Gawe van Parakleet

Semi-kola 8.11- 8.15 (v. 27): Gawe van vrede

Semi-kola 8.16-8.18 (v.28-29): Jesus se vertrek
en terugkeer

Semi-kola 8.19-8.24 (v. 30-31): Gereed om te gaan

In die voorafgaande besprekings (vv.1-24) is die verhoudings tussen die Vader, Jesus, Parakleet en gelowige reeds geïdentifiseer as een van die sentrale temas van die hoofstuk. Die funksionele eenheid tussen die Vader en Jesus soos beskryf in 8.22 (v.31) het ook reeds in die voorafgaande bespreking aandag geniet. Aspekte van die Parakleet se funksie in semi-kolon 8.9 (v. 26) is reeds by die bespreking van sy eerste aankondiging (v.16, 17) aangeraak. Hier in v. 26 word die Parakleet se verhouding met die dissipels uitgespel. Hy word as die Heilige Gees (πνεῦμα τὸ ἅγιον) geïdentifiseer. Sy funksie word aangedui met die woorde διδάξει en ὑπομνήσει. Die Parakleet onderrig die dissipels met die woorde wat Hy by die Seun ontvang het. In dié sin herinner Hy hulle slegs aan woorde wat hulle reeds ken. Die Parakleet word nou in Jesus se afwesigheid die Een wat die onderrigtaak van God se familie behartig. Die inhoud van die Parakleet se onderrig is nie vir die dissipels nuut nie. Hy kontinueer die onderrig van die Seun wat op sy beurt weer deur die Vader onderrig is. (vgl. 8.22; v.31). Jesus doen net soos sy Vader Hom onderrig het en gee daardeur sy liefde en gehoorsaamheid teenoor sy Vader te kenne. Daar is reeds opgemerk dat liefde en gehoorsaamheid twee kante van dieselfde munt is. Ook die dissipels se liefde blyk uit hulle onderhouding van die gebooe.

Die Vader voorsien die Gees op versoek van Jesus (ὁ πέμψει ὁ πατήρ ἕν τῷ ὀνόματί μου). Die voorsiening van die Parakleet kan as die Vader se versorging van sy familie geïnterpreteer word. Hy ken hulle behoeftes en weet dat hulle steeds van onderrig afhanklik sal wees. Om 'n versoek 'in Jesus se naam' te rig, veronderstel dat die versoek in ooreenstemming met Jesus se wil moet wees. Dit het m.a.w. nie eie voordeel in die oog nie, maar die voordeel van die groter groep van God se mense. Dit is wat Jesus se versoek klaarblyklik hier beoog. Die Vader word voorgelou as die hoof wat met vrymoedigheid genader kan word omdat Hy in staat is om in alle behoeftes te voorsien. In v.13 is die dissipels genooi om van hierdie geleentheid gebruik te maak, en nou doen die Seun dit ook. Die lede van Jesus se groep tree dieselfde op en geniet gelyke voorregte by die Vader. Die vertrekkende Jesus laat ook 'n erfdeel vir die dissipels agter (ἀφίημι).²¹¹ In 14:19 is die nuwe bestaanswerklikheid waarin die dissipels se verbondenheid met Jesus hulle geplaas het, as lewe (ζῶ) beskryf. Jesus self is die spilpunt en basis van hierdie lewe (14:6). Dit is 'n bestaanswyse wat op die lewe van Jesus gebaseer is. As deel van hierdie lewe skenk Jesus nou ook sy vrede (εἰρήνην).²¹² Dit is 'n term wat die inhoud van die Hebreeuse woord *sólom* reflekteer en volgens Carson (1991:506) algemeen in Joodse afskeidsredes was. Die woord εἰρήνην word twee keer in die afskeidsrede aangetref (vgl.16:33). Die vrede wat Jesus aanbied word gekwalifiseer deur dit te onderskei van die vrede wat die wêreld aan te bied het (οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν.) Die vraag ontstaan waarin die verskil lê en wat die kenmerke van die wêreld se vrede is. Vir Leske (1984) beteken εἰρήνην benewens psigologiese kalmte en innerlike gemoedsrus, ook 'n onderskeiding met die εἰρήνη wat die wêreld aan te bied het.²¹³

²¹¹ Een van die talle betekenismoontlikhede van ἀφίημι dui op dit wat nagelaat word. 'To let something behind in a place' (Louw and Nida 1993:728).

²¹² Brown (1970:563) noem dat vrede twee keer in die afskeidsrede voorkom en as geskenke van Christus beskryf word. Hy is ook die Een wat vrede bemiddel omdat Hy God se koninkryk laat deurbreek. Carson (1991:506) noem dat vrede een van die fundamentele karaktertrekke van die verwagte Messiaanse koninkryk was.

²¹³ Leske meld ook die hoë frekwensie van die woord 'wêreld' (78 keer in die evangelie en 105 voorkomste in die Johannese literatuur. Aanvanklik het dit nie 'n negatiewe konnotasie gedra nie, maar dit ontwikkel metertyd in 'n simbool van vyandigheid en opposisie jeens Jesus. Die wêreld begeer sy eie voordeel volgens sy eie maatstawwe. Leske gebruik veral die godsdienstige strukture van die Jode om die selfsoeke van die wêreld te demonstreer en aan te toon dat die wêreld vrede op eie terme begeer. Vir Johannes is Jesus se vrede nie 'n toekomsdroom nie, maar gerealiseerde eskatologie. Jesus se vrede ontwikkel uit die geloof en bied bevryding van angs en die soeke na eie eer.

Foerster (1978:413) verstaan daaronder nie 'n innerlike vrede van die gemoed of siel nie, maar beskryf dit eerder as die eskatologiese verlossing van die hele mens. 'It is the salvation of Christ.' Daar bestaan 'n mate van waarheid in hierdie siening aangesien vrede soos regverdigmaking en heiligmaking 'n eskatologiese element bevat.²¹⁴ Indien die konteks van die gedeelte egter in berekening gebring word, val die volgende volgens Hesselink (1989:176) op: Hoofstuk 14 begin met Jesus se vermaning om nie ontsteld te wees nie (v.1a). Voorts verklaar Hy in v.18 dat Hy die gelowiges nie alleen sal agterlaat nie, maar weer na hulle sal terugkeer. Hyself sal weer (na sy dood) lewe en die koms van die Parakleet word belowe om die gelowiges aan die woorde van Jesus sal herinner (v.26). Hesselink vra dan die logiese vraag of hierdie agtergrond nie juis 'n innerlike vrede tot gevolg sal hê nie. 'For the gift of peace which is offered is the opposite of the troubled and fearful hearts of the disciples...serenity, tranquility, confidence, and courage in the midst of trouble and tribulation - that is the peace which Christ gives.' Ook Van der Watt (1985:657) interpreteer hierdie vrede as 'n *gerustheid*. Hy sluit ook by die konteks van die gedeelte aan. Vir hom is die feit dat gelowiges lewe en daarom aan 'n goddelike werklikheid wat bo die aardse verhewe is deel het, die hoeksteen vir hulle versekering om in vrede (gerustheid) te leef. Die betekenis weerspieël 'n rustige, sorgelose gelatenheid ('heelheid') wat Jesus se lewe gekenmerk het en wat Hy nou, saam met die Heilige Gees, aan die dissipels skenk. Dit is 'n geskenk wat alleen in verbondenheid aan Jesus ontvang word en is die rede waarom die wêreld (8.13) dit nie het of kan voorsien nie.²¹⁵ Hierdie vrede voorsien alles wat nodig is om die vrese van die dissipels (v.1 en v.27) te besweer. Daar word ook ander gawes in die afskeidsrede vermeld nl. die liefde (15:9-10) en vreugde (15:11). Daar bestaan moontlik 'n verband tussen hierdie drie gawes (vrede, liefde en blydschap) en die vrug van die Heilige Gees (Gal.5) en die vermoede dat hierdie driehoek moontlik 'n rol in die vroeë Christelike denke gespeel het.²¹⁶ Hierdie vermoede verbind die twee begrippe, vrede en

²¹⁴ Wat Jesus sy dissipels egter hier belowe is volgens Hesselink (1989:175) 'innerlike sterkte' en 'kalmte van gees' wat hulle ná sy opstanding en voor die hemelvaart, eers gedeeltelik, en met die koms van die Parakleet, ten volle sou geniet. Dit word bevestig met die frases $\xi\tau\iota\ \mu\iota\kappa\rho\nu\acute{o}\nu$ (v.19a) en $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\eta\ \tau\eta\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ (v.20a)

²¹⁵ Vir Schnackenburg (1982:84) is hierdie vrede meer as bloot 'n innerlike en geestelike toestand: 'Christ's peace surrounds the disciples and is capable of exercising many spiritual effects. It is the all-embracing sphere of his life (v.19), his love (v.21,23), his joy (15:11; 16:22; 17:3).'

²¹⁶ Carson (1991:506)

liefde, en identifiseer dit as Jesus se identiteit wat ook die identiteit van die nuwe orde (lewe) bepaal.²¹⁷

Jesus se opmerking in v. 28 (8.17) dat indien die dissipels Hom liefgehad het, hulle bly sou wees oor die aankondiging dat Hy na die Vader terugkeer, moet nie as 'n verwyte vertolk word nie. Dit bevat 'n element van waarskuwing. Hulle openbaar 'n besitlike, eerder as 'n dienende liefde vir Hom. Dit is belangrik om raak te sien dat die dissipels se vreugde uit hulle liefde vir Hom spruit. Sanders (1975:334) verbind die liefde van die dissipels hier met geloof. Slegs iemand wat Jesus se vertrek korrek, d.w.s. gelowig waarneem, kan daarvoor bly word. Jesus se vertrek is 'n rede tot vreugde vir die gelowiges omdat sy werk op aarde voltooi is (Lindars 1981:484). In v.16-23 het Jesus reeds die voordele wat sy vertrek vir die dissipels inhou, beklemtoon. Die betekenis wat Jesus se vertrek vir homself inhou, moet nou deur die dissipels waardeur word (Lenski 1961:1019). Anders as in die vorige vers waar vrede as 'n belangrike komponent van die christelike gemeenskap uitgesonder is, word *blydschap* hier as 'n belangrike deel van die geloofsgemeenskap uitgesonder (Schnackenburg 1982:85). Vir Jesus beteken sy vertrek na die Vader nie 'n verlies van sy mag nie, maar eerder die teendeel. In 16:7 word hierdie tema deur Jesus herhaal. Wat die dissipels as 'n moontlike ramp beskou is alles deel van die goddelike plan (Sanders 1975:334). 'n Belangrike aspek in die Vader/Seun verhouding word in 8.17 (v.28) en 8.22 (v.31) belig. Eg. beklemtoon die Vader meerdere status,²¹⁸ terwyl lg. weereens Jesus se gehoorsaamheid en liefde teenoor die Vader onderstreep. Johannes het die idee reeds goed gevestig dat die Vader en die Seun een in woord en daad is. Hy kom van die Vader en keer ook weer terug na die Vader. Om teenoor Jesus te reageer is om terselfdertyd teenoor die Vader te reageer (5:23).²¹⁹ Die verskil in status

²¹⁷ In Johannine language *peace, truth, light, life and joy* are figurative terms reflecting different facets of the great gift that Jesus has brought from the Father to men. 'Peace is my gift to you' is another way of saying 'I give them eternal life' (Brown 1970:653)

²¹⁸ Verskeie interpretasies is al vir hierdie onderskeiding tussen die Vader en Jesus gemaak:

- 1) Jesus is deur die Vader gegenereer en is derhalwe aan die Vader ondergeskik.
Dit reflekteer meer 'n dogmatiese as eksegetiese verklaring.
- 2) As *mens* is Jesus die Vader se mindere.
- 3) Teen die agtergrond van die Joodse konsep van 'n sender/boodskapper-verhouding (13:16) is die sender groter. Geen van die eerste twee verklarings meld waarom die dissipels bly moet wees oor Jesus se terugkeer nie. In die lig van 3) kan gesê word: die boodskapper se werk is nou voltooi. Ten tye van die aflewering van sy boodskap was Hy weliswaar ondergeskik. Sy taak is egter nou voltooi. Hy keer terug om dieselfde glorie by die sender te geniet as voor sy sending. Sy verheerliking hou ook vir die dissipels voordeel in. Hulle sal die ewige lewe kan ontvang. Dit is die rede tot hulle blydschap. (Brown 1970:655).

kan in hierdie verse egter nie ontken word nie. Hulle is een en tog is die Vader groter. Dit is 'n begrip wat moeilik is om ten volle te verstaan. Selfs Johannes doen nie baie om hierdie paradoks op te klaar nie. Hy volstaan bloot met die handhawing daarvan. Die feit dat Jesus aan die Vader se opdragte gehoorsaam is, spel vir Kysar (1993:44) 'n mate van individualiteit uit. Jesus is vry om sy eie keuses te maak en tog besluit Hy telkens om die Vader te gehoorsaam.

Die Familiebeeld

Om die Vader met 'n gebedsversoek te nader, gee soos vroeër beskryf, uitdrukking as 'n metafoor van die *kommunikasieproses* in die familie. Jesus, as die Seun, nader die Vader met 'n versoek in sy naam net soos seuns in antieke families hulle vaders met versoeke kon nader. Die vader wat die belange van sy familie op die hart dra is vanweë sy liefde vir sy seun gewillig en by magte om aan die versoek te voldoen.

Met die figuurlike interpretasie van die Heilige Gees se taak word aan die metafoor van die *onderrig* in die familie gedink. Die Gees voeg niks by of laat niks weg van wat reeds deur die Seun geleer is nie. Die gehoorsaamheid en onderdanigheid van die Gees in belang van die familie is opvallend. Hierin volg Hy die Seun se voorbeeld. Die Gees onderrig die familie. Hy leer en herinner die familie aan die woorde van Jesus en vervul só die rol van die onderwyser in die konteks van die familie.²²⁰ Die lede van die familie leef in harmonie en soek almal die voordeel van die vader as die hoof.

Die Seun se onderwerping aan die Vader se wil is duidelik in v.31 herkenbaar. Die Vader is die hoof van die familie wat die verantwoordelikheid het om opdragte te gee wat bepalend is vir die identiteit van die hele groep. Van der Merwe (1995:228) wys uit die konteks daarop dat dit beter is om die uitdrukking ὅτι ὁ πατήρ μείζων μου ἐστίν (8.17) in die lig van εἰ ἠγαπᾶτέ με ἐχάρητε ἅν te interpreteer. Die vergelyking is tussen Jesus en die Vader. Indien die dissipels Jesus waarlik sou liefhê sou hulle bly wees dat Hy nou na sy ware tuiste terugkeer. Indien hulle Hom liefhet sou hulle beseft dat sy weggaan tot sy eie voordeel is (Carson 1991:508). Die Vader is groter as Jesus omdat alles wat bestaan uit Hom

²¹⁹ Kysar (1993:44).

²²⁰ Om jou kinders deur 'n onderwyser te laat onderrig was 'n algemene gebruik in die antieke tyd (Van der Watt 1999:269).

spruit en dat alles ook deur Hom voltooi sal word (Schnackenburg 1982:86). Die Vader is die dominante figuur. Hy voorsien, stuur, toon ens. Die Seun doen niks anders as om die Vader te gehoorsaam nie. (Sien vollediger bespreking oor die sg. hoër en laer Christologie in hoofstuk 17).

Ekklesiologiese perspektiewe

Die vrede wat deur Jesus aan sy mense geskenk word, is bedoel as versterking vir hulle stryd in die wêreld. Dit fokus op 'n leefwyse waarin op Jesus, eerder as op die wêreld gefokus word. Dit is 'n leefwyse wat uit die geloof ontspring en wat sy lede met 'n 'geruste hart' te midde van woeling laat optree. Dit is die nalatenskap van Jesus wat Hy voor sy terugkeer na die Vader aan sy mense bemaak het. Om hierdie vrede te ervaar, vra van die gemeente om hulle plek in die goddelike realiteit te besef en dus eerder op Jesus as op hulle omstandighede gefokus te wees. Hulle leef uit die beskerming en voorsiening van 'n Vader in die hemel wat hulle geestelike behoeftes ken en in die Naam van Jesus daarin voorsien. God se mense behoort derhalwe aan hulle *alternatiewe lewenstyl* herken te word, omdat Jesus se vrede anders as dié van die wêreld is.

Die verbinding tussen die Heilige Gees en die Woord van God is duidelik. Die Gees werk deur die Woord. Sy taak kan as *onderrig* omskryf word, aangesien dit met leer en herinner getipeer word. *Die Woord van God* voorsien aan die Gees die nodige inhoud vir sy taak. Dit beteken dat geen nuwe openbaring aan die orde is nie. Die voorbeeld van Jesus, nl. sy gehoorsaamheid (liefde) teenoor sy Vader sal daaruit vir die ekklesia aan die lig kom. Dit is die spoor waarop die *gemeente* self loop en wat sy optrede bepaal. Die Heilige Gees kan dus as die katalisator van God se liefde jeens die gelowiges gesien word. Hy leer en herinner hulle aan Jesus se woorde. Die Heilige Gees bepaal dus die inhoudelike karakter van die *gemeente*. Met hulle gehoorsame uitlewing van hierdie woorde lewer God se mense bewys van hulle liefde vir Hom.

Gelowige mense leef dus met die verwagting om deur die Parakleet in die waarheid van God se Woord gelei te word. In sy organisasie is die ekklesia daarop ingestel om aan sy lede voldoende blootstelling aan die Woord van God te voorsien.

Samevatting van Hoofstuk 14

Hoofstuk 14 vorm 'n belangrike deel in die afskeidsgesprekke van Jesus. Jesus laat die klem enersyds val op sy wederkoms en andersyds op die

tussentyd tussen sy verhoging en wederkoms. Die tussentyd word gevul met 'n drieërlei terugkeer van die Parakleet, Jesus self en die Vader (en Jesus). Hierdie terugkeer is vir die gelowiges sigbaar in die liefdesgemeenskap wat met die Parakleet, Jesus en die Vader ontwikkel. Diegene wat Jesus liefhet deur sy gebooie te bewaar, deel in hierdie liefdesgemeenskap.

Die temas wat die eenheid tussen die Vader en die Seun en wat later uitgebrei word om die dissipels en die Parakleet in te sluit, staan sentraal in die hoofstuk. Die Vader/Seun verhouding is sterk ontwikkel en word uitgedruk met die terme $\acute{\epsilon}\gamma\omega \acute{\epsilon}\nu \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho \acute{\epsilon}\nu \mu\omicron\iota$ (v.10-11). Dit is nie 'n eenheid wat met gelykheid verwar moet word nie, aangesien die Vader in v.28 nog as die 'grotere' uitgewys word. Dit is 'n eenheid wat ook in hulle werke en woorde bestaan (v.10). Die Parakleet herinner op sy beurt die dissipels aan Jesus se woorde (v.26). In 14:18-20 word die eenheid i.t.v. familieterme uitgedruk. Die Vader en Seun sal nie die gelowiges as weeskinders ($\acute{\omicron}\rho\phi\alpha\nu\acute{\omicron}\upsilon\varsigma$) agterlaat nie, maar by hulle woning maak. Daaruit volg ook 'n eenheid t.o.v. die werk wat tussen Jesus en die dissipels gedoen word (v.12). Die dissipels word deur hulle geloof by hierdie eenheid betrek. In sy antwoord op Filippus se vraag (v.8) word die eenheid tussen die Vader en die Seun deur Jesus verduidelik en na die dissipels uitgebrei met die woorde *ken* en *sien* wat 'n aanduiding van hul verlangde geloof is. Wie die Seun ken en sien (in Hom glo), ken en sien ook die Vader. Die gemeenskaplike inhoud van die werk (en dus die eenheid) het die verheerliking van die Vader ten doel (v.13). Die eenheid van die familie sentreer rondom 'n gemeenskaplike taak nl. om die Vader in die wêreld te proklameer. Die eenheid in die familie word verder met die etiek in die familie verduidelik. Die etiek word n.a.v. die voorbeeld van die Seun beskryf. Hy is gehoorsaam aan die opdragte van die Vader (v.31). Daardeur lewer Hy bewys van sy liefde vir die Vader en lewer Hy 'n getuigenis teenoor die wêreld. Dit bring die tema van die liefde in die hoofstuk ter sprake. Liefde vorm die dryfkrag agter die gehoorsame optrede van die dissipels. Gehoorsaamheid en liefde gaan dus hand aan hand. Vir God se mense is daar nie 'n alternatiewe leefwyse nie. Met hulle gehoorsaamheid aan die gebooie van die Seun, word hulle liefde vir Hom ook aan die lig gebring (v.21). Dit spreek van hulle intieme verbondenheid aan Hom (v.23). Hierdie verbondenheid verseker aan die familie 'n veilige toekoms. Die Seun maak vir hulle plek gereed sodat hulle ook kan wees waar Hy is (v.1-2). Die Parakleet kontinueer die Seun se optrede en het soos die Vader en Seun die taak om te onderrig. Kinders in die familie kan vrymoedigheid neem om met die Vader te kommunikeer. Deur met Hom in



gesprek te tree kan daar in hulle behoeftes voorsien word, mits dit in ooreenstemming met die belange van die familie is (v.14).

15:1-17

1.1	┌ 'Εγώ εἰμι ἡ <i>ἀμπελος</i> ἡ ἀληθινή,
1.2	
1.3	┌ πᾶν <i>κλήμα</i> ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον <i>καρπὸν</i> , αἶρει αὐτό,
1.4	
1.5	ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν·
1.6	┌ <i>μείνατε</i> ἐν ἐμοί,
1.7	
1.8	καθὼς τὸ <i>κλήμα</i> οὐ δύναται <i>καρπὸν</i> φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ <i>μένῃ</i> ἐν τῇ <i>ἀμπέλῳ</i> , οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ <i>μένητε</i> .
1.9	┌ ἐγὼ εἰμι ἡ <i>ἀμπελος</i> ,
1.10	
1.11	┌ ὁ <i>μένων</i> ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ
1.12	
1.13	┌ ἐὰν μὴ τις <i>μένῃ</i> ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω
1.14	ὡς τὸ κλήμα
1.15	καὶ ἐξηράνθη,
1.16	καὶ συνάγουσιν αὐτὰ
1.17	καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν
1.18	καὶ καίεται. ἐὰν <i>μείνητε</i> ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν <i>μείνη</i> , ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε
1.19	καὶ γενήσεται ὑμῖν.
1.20	ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου,
1.21	ἵνα <i>καρπὸν</i> πολὺν φέρητε καὶ γένησθε ἐμοὶ <i>μαθηταί</i> .
1.22	καθὼς <i>ἠγάπησέν</i> με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς <i>ἠγάπησα</i> ·
1.23	<i>μείνατε</i> ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.
1.24	ἐὰν τὰς <i>ἐντολάς</i> μου τηρήσητε, <i>μενεῖτε</i> ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς <i>ἐντολάς</i> τοῦ πατρός μου τητήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.



gesprek te tree kan daar in hulle behoeftes voorsien word, mits dit in ooreenstemming met die belange van die familie is (v.14).

15:1-17

1.1	[Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή,
1.2		καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν.
1.3	[πάν κλήμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν, αἶρει αὐτό,
1.4		καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρῃ.
1.5	[ἤδη ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν·
1.6		μείνατε ἐν ἐμοί,
1.7	[κἀγὼ ἐν ὑμῖν.
1.8		καθὼς τὸ κλήμα οὐ δύναται καρπὸν φέρειν ἀφ' ἑαυτοῦ ἐὰν μὴ μένῃ ἐν τῇ ἀμπέλῳ, οὕτως οὐδὲ ὑμεῖς ἐὰν μὴ ἐν ἐμοὶ μένητε.
1.9	[ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος,
1.10		ὑμεῖς τὰ κλήματα.
1.11	[ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ
1.12		οὗτος φέρει καρπὸν πολὺν, ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν.
1.13	[ἐὰν μὴ τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω
1.14		ὡς τὸ κλήμα
1.15	[καὶ ἐξηράνθη,
1.16		καὶ συνάγουσιν αὐτὰ
1.17	[καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν
1.18		καὶ καίεται.
1.19	[ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μένη, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε
1.20		καὶ γενήσεται ὑμῖν.
1.21	[ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου,
1.22		ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε
1.23	[καὶ γένησθε ἐμοὶ μαθηταί.
1.24		καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα·
	[μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.
		ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, καθὼς ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τητήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ.

1.25	Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾗ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῆ.
1.26	αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς·
1.27	μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ
1.28	ὑμεῖς φίλοι μου ἐστε εἰὰν ποιῆτε ἃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν.
1.29	οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους,
1.30	ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος·
1.31	ὑμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους,
1.32	ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγνώρισα ὑμῖν.
1.33	οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε,
1.34	ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς
1.35	καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη, ἵνα ὅ τι ἂν αἰτήσητε τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δῶ ὑμῖν.
1.36	ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

Inleiding

Hoofstukke 14 en 15 hou saaklik verband, maar beklemtoon ook elk sy eie aksente: In hoofstuk 14 word die dissipels bemoedig. Hulle word vertroos met die aankondiging dat hulle ook sal kom waar Jesus is (14:3). Hoofstuk 15 lê 'n ander aksent. Daar is 'n appél om in Jesus en sy liefde te bly. 'Die paranese van die liefdesgebod dui in hoofstuk 15 op die 'bly' en 'vrug dra' as leefwyse in die teenwoordige Christus wat sê 'Εγὼ εἶμι (15:1)' (Du Rand 1981:204). In hoofstuk 14 gaan Jesus weg om plek te berei. Hy sal egter weer terugkeer. In hoofstuk 15 is Hy die teenwoordige, ware, wynstok. Om vrug te dra en gebooie na te kom, moet in die lig van hierdie kontekstuele aksentverskille tussen hoofstuk 14 en 15 gesien word.²²¹

In Johannes 15 word ook die twee wêrelde, dié van God (v. 1-17) en dié van Satan (v.18-16:4) teenoor mekaar gestel.²²²

Die intieme verhouding tussen Jesus en die gelowiges word in v.1-17 met die beeld van die wingerdstok beskryf. Verskeie temas, eie aan die familie, is hier aan die orde bv. liefde, vreugde, verbondenheid, vriendskap ens. Hierdie temas word deur die immanensieformule, μέννητε ἐν gedra. Die

²²¹ Du Rand (1977:205)

²²² Volgens Lindars (1972:439) bereik Johannes se kontrasdenke in hierdie hoofstuk 'n hoogtepunt. Vgl. ook Brown (1970:665) en Bultmann (1941:406)

gelowiges word skerp van die wêreld onderskei. Hulle is deur Jesus uit die wêreld uitgekies (v.19) en onderlinge *liefde* is hulle belangrikste karaktertrek. *Haat* word weer as 'n karaktertrek van die wêreld geïdentifiseer.²²³ In die bespreking van v.18-16:4 sal die karakter van die wêreld bespreek word.

Hierdie gedeelte (v.1-17) begin met die bekende 'Εγώ εἰμι konstruksie saam met die predikaat van die wynstok.²²⁴ Dit word in v.5 (1.9) herhaal. Alhoewel daar eenstemmigheid onder geleerdes oor die eenheid van die eerste sewentien verse bestaan, loop die menings oor die onderverdelings egter uiteen.²²⁵ Dit is duidelik dat die eerste deel (v.1-8) die beeld van die wynstok verwoord en die tweede deel (v.9-17) as die toepassing daarvan beskou word (Newman and Nida 1980:477). Met Jesus se openbaring as die ware wynstok beoog die outeur waarskynlik om Jesus teenoor ander gode, eksklusief as unieke en ware God te identifiseer.²²⁶ Die eerste agt

²²³ Volgens Van der Watt (1999:229) beskryf μισῶν in agt van die nege voorkomste van die woord in die evangelie die houding wat vyande in die O.T. teenoor mekaar gehad het.

²²⁴ In die evangelie van Johannes word hierdie konstruksie op drie maniere aangetref.

- 1) In absolute sin, m.a.w. sonder enige predikaat (bv.8:24)
- 2) waar die predikaat geïmpliseer word (bv.6:20) en
- 3) die sewe gevalle waar Jesus figuurlik na Homself verwys in samehang met die nominale predikatiewe. (Brown 1970:535).

²²⁵ Schnackenburg (19982:95) is van mening dat die breuk aan die einde van v.11 is, terwyl Carson (1991:511) en Tolmie (1995:30) dit aan die einde van v.8 plaas. Moloney (1987:36) meld dat die allegorie van die wingerdstok v.1-11 oorheers, dog die sleutelkonsep wat volgens hom dikwels misgekyk word is 'mencin'. Hierdie woord kom in sy imperatiewe vorm in v.4 en v.9 voor wat die dele 1-8 en 9-11 baie nou met mekaar verbind.

²²⁶ Daar is volgens Kysar (1993:48) ook nog twee ander moontlike oogmerke met hierdie konstruksie:

- 1) as teken van 'n Goddelike openbaring, d.w.s. om Jesus as teofanie te beskryf en
- 2) as moontlike plaasvervanger vir die naam van God (Jahwe) wat in Joodse kringe uit eerbied nie uitgespreek is nie.

Met hierdie uitspraak sou Jesus dan te kenne gee dat Hy waarlik God is. Daar is verskeie moontlike agtergronde vir hierdie uitdrukking. Kysar veronderstel veral 'n Hellenistiese en Hebreeuse agtergrond. In die Hellenistiese wêreld het gode bv. Isis, hulleself met hierdie uitdrukking geopenbaar. Ook Poimandres, in die Hellenistiese literatuur, stel homself só aan Hermes bekend.

Brown (1970:535) sien weer 'n sterk O.T. tadsie hierin verteenwoordig '...the most likely place to look for Johannine background is in Palestinian Judaism. The O.T. offers excellent examples of the use of 'I am'.

Volgens Barrett (1987:470) put Johannes vir die beeld van die wingerd hoofsaaklik uit drie bronne: Sinoptici, die O.T. en Mandese tekste. Die O.T. gebruik van die wingerd word op Israel of op dele van Israel toegepas. Daar bestaan by hulle altyd 'n kontras tussen die vrug wat verwag word en die opbrengs van die werklike oes. Johannes pas hierdie beeld nou aan by sy omstandighede. 'John withdraws the point of the parable from the eschatological crisis of the ministry of Jesus and applies it to the continuous life of the church. The vine in his handling of the material ceases to represent Israel and becomes a Christological definition applied to Jesus himself'.

verse kan as 'n metafoor in sy eie reg beskou word.²²⁷ Schnackenburg (1982:95) meld tereg dat die belangrikste tema in hierdie gedeelte *die dra van vrugte* is. Dit is slegs v.3 (1.5) wat oënskynlik nie logies in hierdie tema inslot nie. Segovia (1982:119) onderverdeel v.1-8 soos volg:

1. v.1-2 dien as die bekendstelling van die figuur van die wynstok en lote.
2. v.3 dien as basiese stelling i.v.m. die oorsprong van al die lote.
3. v.4-7 'n aanmoediging om in die wingerdstok te bly en d) v.8 die resultaat van hierdie verbinding.²²⁸

Verse 9 en 10 (1.22-1.24) kan as 'n skakel tussen die twee eenhede t.w. v.1-8 en v.11-17 beskou word. Met 'n reeks werkwoorde wat hoofsaaklik figuurlik geïnterpreteer kan word, word die karakter van die groep verder ontwikkel as mense wat n.a.v. Jesus se voorbeeld rondom Hom verenig is. Jesus se mense het die verhouding tussen God (Vader) en Jesus (Seun) as hulle basis en is reeds in die vorige hoofstuk in hierdie verhouding ingetrek.²²⁹ Op 'n metaforiese wyse bou hoofstuk 15 verder aan die ooreenkomste van hierdie figuurlike (geestelike) wêreld en die letterlike wêreld van 'n gewone familie.

Dieselfde verhoudinge wat in die vorige hoofstukke ter sprake gekom het, word in hoofstuk 15 verder uitgebou. Die metafoor van die wynstok en lote beklemtoon die in-een-geweefde onderlinge verhoudinge van die groep. Hieruit blyk die *eenheid* in die groep, die Vader se *versorging* en betrokkenheid by die groep, *kommunikasie* tussen die lede van die groep, en die *identiteit* van die groep baie duidelik.

Teenoor Israel wat as wynstok misluk word Jesus as die *ware* wynstok getipeer. M.a.w. dié Een van wie goeie vrugte verwag kan word (Carson 1991:513).

²²⁷ Daar bestaan nie eenstemmigheid oor die genre van die eerste agt verse nie. Brown (1970:668) sien die eerste 8 verse as 'n *mashal* (spreuk), terwyl Schnackenburg (1982:96) die term 'figurative discourse' verkies. Carson (1991:511) praat van 'n metafoor, terwyl Barrett (1978:471) weer, hierin die evangelie se refleksie van die tradisie sien. Saam met Carson aanvaar ek die gedeelte vir die doeleindes van hierdie studie as 'n metafoor.

²²⁸ Segovia (1982:119) onderskei verder tussen vier identifikasies waarvan twee eksplisiet en twee implisiet is. Die twee eksplisiete voorbeelde is volgens hom tipies Johannes t.w. in v.1 en 2: Jesus word as die ἀμπελος ἡ ἀληθινή geïdentifiseer en die Vader as ὁ γεωργός. Die twee implisiete identifiserings is dié van die dissipels as κλημά met hulle taak: φέρον καρπόν

²²⁹ Schnackenburg (1982:94) bied 'n opsomming van die gemeenskaplike temas tussen hoofstuk 14 en 15: 1) die innerlike gemeenskap tussen Jesus en die dissipels (14:20; 15:4) 2) die verband tussen die onderhouding van Jesus se opdragte en die dissipels se liefde vir Hom en die Vader se liefde vir die dissipels (14:21,23; 15:9). Die verheerliking van die Vader deur die vrugdraende dissipels. 3) die belofte dat die Vader gebede sal verhoor (14:13; 15:7,16) 4) die bewaring van Jesus se woord 14:23 en die bewaring van die dissipels se woorde 15:20 5) die negatiewe vermelding van die wêreld (14:17,19; 15:18) 6) uitsprake aangaande die Heilige Gees.

In semi-kola 1-21 (v.1-8) kom die familieterm πατήρ (2 keer) voor. Vroeër reeds is μένειν, een van Johannes se gunsteling terme, geïdentifiseer as 'n woord wat blywende intimiteit en eenheid in verhoudings beskryf. Dit kom 6 keer in hierdie gedeelte voor. Hiermee saam is die voorsetsel ἐν (ἐμοί, ὑμῖν) ewe opvallend. Dit word 9 keer aangetref. Die fokuspunt van 1.1-1.21 setel in die chiasme van 1.6 en 1.7 (v.4). Deur te volhard in die geloof, *bly* die dissipels in Jesus en Jesus *bly* in die dissipels deur die vrug te voorsien (Du Rand 1981:216). Omdat Jesus in die dissipels bly, kan hulle vrug dra. Reeds kan die afleiding gemaak word dat die metafoor van die wynstok die eenheid tussen die Seun (wynstok) en die dissipels (lote) baie sterk beklemtoon. Wat hierdie eenheid behels word in die volgende verse verduidelik.

Kola 1.1-1.21 (v.1-8) loop parallel met kola 1.22-1.36 (v.9-17). In hierdie deel word die μέινετε ἐν ἐμοί (1.6) omskryf met μέινετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (1.23) en wat verduidelik word met ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, (1.24). Hierdie gebooië word in 1.26 (v.12) en 1.36 (v.17) omskryf as ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

Die metafoor van die wingerd is rondom drie figure gebou: die Vader as die γεωργός, Jesus as die ἄμπελος, en die dissipels as die κλήμα (Van der Watt 1992:76). Uiteraard is hulle aksies baie nou met mekaar verweef wat 'n afsonderlike beskrywing van elk se optrede bemoeilik. Tog kan elkeen se unieke rol as 'n lid van die familie onderskei word.

Die Vader as die γεωργός

Die Vader se gesagsposisie word baie duidelik in hierdie gedeelte gehandhaaf. Nêrens is daar sprake dat Hy aan iemand iets verskuldig is nie terwyl die verantwoordelikhede van die afhanklikes baie duidelik uitgespel word.²³⁰ Die skopus van v.1-8 maak dit duidelik dat alle aksies van die lote, wynstok en die arbeid van die Boer, op die verheerliking (ἐδοξάσθη) van die Vader gefokus is (1.20).²³¹ Dit bevestig weereens die Vader se posisie aan die hoof van die familie.²³² Reeds in 14:10 is die ondergeskikte posisie

²³⁰ Gilbertson (1959:44) wys bv. baie duidelik op die verantwoordelikheid van kinders teenoor hulle ouers en formuleer dit o.a. soos volg: 'The principal duties of the children in this home were obedience and reverence.'

²³¹ (Du Rand 1993:44). De Smidt (1991:268) kom tot die gevolgtrekking dat die *leitmotiv* van hierdie metafoor in semi-kolon 1.21 op dissipelskap uitloop.

van die Seun opgelet met Jesus se verklaring dat Hy vir sy optrede volledig van die Vader afhanklik is. Alles wat Jesus en die dissipels doen moet op die Vader gefokus wees en Hom grootmaak. Die Vader neem nou die inisiatief wat bepalend vir alle verdere optredes is.

Die Vader as inisieerder van die liefde

In 1.22 (v.9) word gesê dat Vader die Seun liefhet (ἠγάπησέν με ὁ πατήρ). Hierdie liefde van die Vader sit 'n beweging op tou wat verreikende gevolge vir die res van die familie inhou, soos blyk uit die verdere ontplooiing van die hoofstuk.²³³ Die Vader se liefde word as 'n model vir die hele familie se liefde voorgedra. Hierdie liefde van die Vader word deur die Seun met wederliefde beantwoord. Die Seun se liefde vir sy Vader bestaan uit die gehoorsame nakoming van die Vader se opdragte (ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τηρήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ (1.24). Dit is hierdie liefde (gehoorsaamheid) van Jesus wat nou ook van God se mense t.o.v. Jesus in v.10 verwag word: ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου, (1.24). Johannes druk hierdie vergelyking tussen die Vader, die Seun en die dissipels se liefde met die woord καθὼς uit.²³⁴ Volgens Du Rand (1981:364ev.) beteken Jesus se gehoorsaamheid aan die Vader se wil, dat die Seun die Vader se wil as sy eie neem. Dit word m.a.w. ook die Seun se wil. Dieselfde implikasie is op God se mense van toepassing. Hulle gehoorsaamheid aan Jesus se wil beteken dat Jesus se wil ook hulle s'n word en dat hulle op dié manier uitdrukking van hulle liefde aan Hom gee.

Dit kan ook as 'n kettingagtige patroon gesien word: Vader se liefde vir Jesus ⇒ Seun se liefde vir dissipels ⇒ dissipels se liefde vir Jesus = gehoorsaamheid aan geboorte en liefde vir mekaar. Vir Van der Watt (1992:81) beteken dit dat die wesensaard van die liefde by die beginpunt nie verskil van die liefde by die eindpunt nie. Soos die Vader liefhet, só moet Jesus en ook die dissipels liefhê.

Van der Watt sê voorts dat hier sprake van 'n 'eksemplariëse deurvloei' van die liefde is. Die Vader se liefde vind in Jesus 'n geopenbaarde gestalte.

²³² Van der Watt (1999:142) wys duidelik uit dat dit 'n tipies antieke Mediterreense gedagte is dat kinders gefokus is om volgens die identiteit van die familie, soos neergelê deur die vader, op te tree.

²³³ Günther and Link (1976:546) bestempel die Vader se liefde as die 'archetype of all love'.

²³⁴ Dit beteken volgens Du Rand (1981:364) dat die woord καθὼς van Jesus se gehoorsaamheidsgestalte 'n direkte voorbeeld maak.

Indien Jesus se openbaring gelowig deur iemand aanvaar word, manifesteer sy liefde ook in dié persoon. Hartin (1991:351) beskrywe die ketting van liefde soos volg: 'The love of which Jesus speaks begins with the Father's love for Jesus (15:9), it then develops into Jesus' love for his friends (15:12-13), and ultimately results in the disciples' return of love for Jesus (15:14).' Hy sê voorts dat die inisiatief vir die liefde altyd by God of by Jesus begin. Die Vader as ὁ γεωργός se betrokkenheid by die lote verseker dat hulle ontwikkel tot dit waarvoor hulle bestem is. Die Vader doen twee dinge t.o.v. die lote:

1. Lote wat wel in Jesus is, maar nie vrug dra nie neem Hy weg (αἶρει) (1.3).
2. Vrugdraende lote in Jesus word deur Hom gesnoei (καθαίρει) ten einde nog meer vrug te lewer (1.4).

Jesus as die ἄμπελος

Jesus se taak as wynstok is om καρπὸν in God se mense te waarborg. Jesus self beklemtoon sy onmisbare teenwoordigheid as Hy in in 1.12 sê: ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν. Van der Watt (1992:76) stel dit duidelik as hy sê: 'immers as die stok nie daar is nie, is daar niks. Die skrywer beklemtoon hierdie fokus op Jesus stilisties deur in die eerste persoon van Jesus te praat.'

Uit bogaande bespreking (punt 1) het dit duidelik aan die lig gekom dat Jesus se optrede 'n reaksie op die Vader se liefde vir Hom is. Sy liefde vir die Vader word in v.10 (1.24) aangedui as die bewaring van die Vader se gebooie m.a.w. as sy gehoorsaamheid aan die Vader (ἐγὼ τὰς ἐντολάς τοῦ πατρός μου τητήρηκα καὶ μένω αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγάπῃ). Hiermee het Hy uitdrukking van die Vader se wil gegee (14:31) en Homself as rolmodel vir die dissipels voorgelê soos duidelik uit v.12 (1.26) blyk: ἀγαπάτε ἀλλήλου καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. Die rolmodel waarvoor Jesus se liefde geld is bedoel vir die onderlinge verhoudinge van sy mense. 'n Verdere aanduiding van wat dit behels, word in v.13 (1.27) verskaf: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων. Vriende kan hier as deel van die uitgebreide familie beskou word. Die liefde waarvan v.9-12 melding maak is egter op die familiestruktuur gevestig. Die Vader het gesag oor sy kinders. Dit was nie die geval met vriende nie. Jesus se voorbeeld was 'n liefde waarin Hy sy lewe opgeoffer het. Met hierdie beskrywing is sy kruisdood duidelik herkenbaar. Deur die kruis is die dissipels tot kinders in sy familie opgeneem. Voortaan bestaan daar geen geheime tussen die Seun en die res van die familie nie (v.15). In

teenstelling met slawe wat nie ten volle deel van 'n huishouding was nie, deel die dissipels nou in al die geheime van die Vader se hart omdat die Seun dit aan hulle bekendmaak (1.32).

Dit is belangrik om daarop te let dat alle inisiatief om die dissipels in God se familie op te neem deur die Vader se liefde vir die Seun en die Seun se wederliefde vir die Vader gestimuleer is. Danksy die Seun se algehele onderwerping aan die Vader se wil en sy getrouheid in die uitvoering van die Vader se gebooie, word sy liefde gedemonstreer wat bereid is om sy lewe vir sy vriende af te lê. Dit is dieselfde liefde vir sy *eie* wat in 13:1 beskryf word met εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. Dit is die kruis wat hier op die toneel verskyn. Daarom dat Jesus kan verklaar: οὐχ ὑμεῖς με'ξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς (1.33). Vir Moloney (1987:45) setel die essensie van dissipelskap in die gedagte van die dissipels se verkiesing.²³⁵ Die verkiesing van die dissipels sluit aan by dieselfde gedagte in 13:18. Die onverdienstelikheid van dissipelskap word sodoende beklemtoon.²³⁶

Die Seun en die lote deel in een gemeenskaplike strewe nl. om die Vader te verheerlik. In 1.20 (v.8) is gesien dat die dissipels die verheerliking van die Vader ten doel het en in 17:4 sluit Jesus insgelyks daarby aan as Hy arbeid op aarde saamvat.²³⁷

God se mense as die κλήματα

Die belangrike vraag is: na wie verwys die πᾶν κλήμα ἐν ἐμοί (1.3)? 'n Positiewe en negatiewe kenmerk word van hulle uitgewys:

²³⁵ Volgens Moloney (1987:45) is die gemeenskaplike liefde van gelowiges die kern van v.12-17, dog die sentrum van hierdie kern setel in die verkiesing van die dissipels: 'all that touches the essence of being a disciple of Jesus - union with him, mutual love and sharing his experience of persecution and death - has its source in the disciple's being chosen by Jesus. The initiative stands wholly with him.'

²³⁶ Alhoewel dissipelskap as 'n geskenk van God beskou word, word die verantwoordelikheid wat dit meebring terselfderyd benadruk deur die dra van vrug te beklemtoon. Vir Schnackenburg (1982:111) het die 'aanstelling' om vrug te gaan dra nie noodwendig 'n missiologiese konnotasie nie.

²³⁷ Die ooreenkoms tussen 15:8 en 17:4 is opvallend. In Jesus se geval is die Vader deur die voltooiing van sy werk verheerlik. In die dissipels se geval is hulle vrugdra die verheerliking van die Vader. Vanweë hulle intieme verbinding (menein), trek Van der Merwe (1995:485) 'n parallel tussen ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε (15:8) en die τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω (17:4). Die dra van baie vrug (ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε) staan dus in verband met Jesus se werk en dui op die kontinuering van Jesus se sending. Met die lewering van baie vrug sluit die dissipels enersyds aan by Jesus se taak om meer mense tot die geledere van God se mense te voeg (missionêre arbeid) en andersyds by die heiliging van hulle lewe en ook dié van die gemeenskap waartoe hulle behoort (Hartin 1991:11).

- hulle posisie word positief beskryf as ἐν ἐμοί (Jesus) (1.3) maar
- hulle optrede is negatief aangesien hulle nie vrug dra nie.

Uit die konteks wys Segovia (1982:120) daarop dat die lote verteenwoordigend van die twaalf dissipels minus Judas is. Dit is m.a.w. mense wat Jesus se glorie aanskou het (2:11) en wat anders as die ander Hom bely met die woorde in 6:66-71. Κληῖμα dui dus op diegene wat Jesus ten volle aanvaar het.

Die paradoksale moontlikheid bestaan klaarblyklik om wel met Jesus verenig te wees maar tog nie vrug te dra nie. Dit laat die vraag oor die egtheid van hulle status in Jesus ontstaan. Is hulle werklik deel van Jesus, of nie?

Die betekenis van die uitdrukking μέινετε ἐν ἐμοί moet in gedagte gehou word nl. dat geen magiese of misterieuse vereniging tussen die Jesus en die dissipels met hierdie uitdrukking verstaan word nie. Dit gee uitdrukking aan 'n verhouding wat uit die gehoorsame onderwerping van die woorde en gebooi van Jesus bestaan (sien vollediger bespreking later). Trouens, dit is juis hierdie gehoorsame aanvaarding van Jesus se woorde wat as bevestiging van die gelowiges se liefde vir Hom dien. Met hierdie verstaan van die uitdrukking μέινετε ἐν ἐμοί moet die feit dat die lote as vrugloos getipeer word as 'n *contradictio in terminis* bestempel word wat die vraag laat ontstaan of hier nie moontlik sprake van twee groepe is nie, nl. diegene wat met Jesus verenig is en die buitestaanders. Laney (1989:62) kom tot die gevolgtrekking dat sodanige lote nie deel van God se mense kan wees nie.²³⁸ In Jesus, is daar volgens hom, slegs een moontlikheid nl. om vrug te dra.²³⁹ Vandaar Jesus se oproep om in Hom te bly (μέινετε).²⁴⁰ Dit word die weg

²³⁸ Laney handhaaf die betekenis van ἀρπει nl. 'om af te sny' en gee 'n oorsig van verskillende betekenis hiervoor: 1) die verlies van redding, 2) om met die dood 'gedissiplineer' te word en 3) om 'n kunsmatige, oppervlakkige assosiasie met Christus te straf.

²³⁹ Laney (1989:64) bied 'n interessante uitkoms vir die kontras tussen ἐν ἐμοί en die vruglose lote. Hierdie uitdrukking moet volgens hom eerder bywoordelik as byvoeglik verstaan word. Die betekenis word dan soos volg gewysig: 'elke loot, wat in My nie vrug dra nie, word weggeneem'. Die klem verskuif van die proses van vrugdra, na die plek of sfeer waarin vrugdra 'n moontlikheid is nl. in Jesus. Laney se afleiding is dat Jesus nie hier met sy dissipels praat nie. Hulle is reeds met Jesus verbind en dra gevolglik vrug. Hy het eerder die buitestaanders wat nog nie met Hom verbind is nie hier in die oog.

²⁴⁰ Vir Laney is μέινετε 'n aanduiding van geloof: 'to abide in Christ is equivalent to believing on Christ... to abide is to maintain a vital, life-giving connection that unites the vine and branches. Without belief there is no abiding'.

²²⁰ Dillow (1990:49) verstaan die imperatief (μέινετε) nie as 'n oproep tot geloof nie, maar om in gehoorsaamheid aan sy gebooi in (ἐν) Jesus te bly. Die gevaar bestaan altyd dat gelowiges die

vir 'n buitestander om Jesus se groep te betree. Die Vader se betrokkenheid is op die lewering van vrug ingestel.²⁴¹ Indien die pogings van die Vader later onsuksesvol blyk te wees en die vrug steeds ontbreek, dui die lote se uitwerping in die vuur volgens Dillow (1990:50) nie dat lote verlore gaan nie, maar dat hulle werke aan God se oordeel onderwerp word. Hulle verdroog, d.w.s. hulle werke deurstaan nie die toets van God se oordeel nie en gevolglik ontbeer hulle enige beloning.

Wat word vervolgens onder die tweede aktiwiteit van die Vader nl. καθαίρει verstaan? Die klaarblyklike betekenis is om te suiwer of skoon te maak.²⁴² Dit is volgens Barrett (1978:473) 'n term wat goedsikks vir landbou doeleindes en geestelike reiniging gepas is. Dit is die Vader se verantwoordelikheid om vir die vrug te sorg. Vrug kom slegs uit 'n skoon wingerd te voorskyn. Die Vader se aktiwiteit stimuleer die groei van die vrug sodat dit kan toeneem.²⁴³

Die Vader se reinigingstaak (1.4) sluit aan by dieselfde funksie wat Jesus se woorde vervul (1.5). Jesus se woorde is volgens Carson (1991:515) hier 'n aanduiding van Jesus se hele onderrig (14:23). Dit sluit Homself en sy daede daarby in. Dit is 'n aanduiding van die krag en vormende waarde van die woorde en die invloed wat dit op die lewens van God se mense het. Die Vader het die Seun onderrig (14:10) en slegs dié woorde is deur Jesus in sy optrede teenoor die dissipels gebruik. Omdat die Vader en die Seun een van woord en daad is, het Jesus se woorde dieselfde resultate as die Vader se optrede tot gevolg. Om aan Jesus se groep te behoort is dit volgens hierdie gedeelte duidelik dat lede onder die gesag van die Vader en Jesus moet staan. Dit gebeur deur die aanvaarding van Jesus se woorde wat dissiplinerend op hulle inwerk (reinig). Die gevolg is 'n lewe wat ooreenstem met die onderrig wat die lede van Jesus ontvang het (vrug), en tot verheerliking van die Vader strek.

gemeenskap met die Vader kan verwaarloos. Die gevolgtrekking waartoe Dillow kom is dat hier eintlik net sprake van een groep is wat albei deel van die wingerdstok is. In die groep word die vrugdraende lote egter van die vrugloses onderskei. Die Vader is by albei groepe positief betrokke.

²⁴¹ Dillow verkies om ἀῖρω hier met 'oplig' te vertaal. Dit is volgens hom die beste vertaling en word in 8 van die 24 voorkomste in die evangelie só vertaal. Dit beteken dat die lote met groot sorg opgelig word in 'n poging om vrug by hulle te verseker.

²⁴² Volgens Louw and Nida (1989:517) kan twee betekenisse aan καθαίρει toegeken word. Die een behels die snoei van 'n plant en die ander 'n skoonmaakproses.

²⁴³ Volgens Newman and Nida (1980:480) staan ἵνα (1.4) direk in verband met 1.5 en word 'n voorwaarde vir dissipelskap deur die skoonmaakproses só uitgewys.

Die arbeid van die ἄμπελος en γεωργός het φέρει καρπὸν ' vir die κλήματα ten doel (1.3; 1.35).

Ten einde hieraan te kan beantwoord hou Jesus die basiese verhouding aan die dissipels voor wat as die minimum voorwaarde vir die lewering van enige vrug gestel word: μείνατε ἐν ἔμοι. κἀγὼ ἐν ὑμῖν. (1.6).²⁴⁴ Soos in hoofstuk 14 vermeld, stel hierdie gebruik die teologie van die immanensie aan die orde.²⁴⁵ Die inwoning van die Vader in Jesus word deur die Seun aan die gelowiges oorgedra en dit word die patroon vir die verhouding tussen die Seun en die dissipels. Brown (1970:511) stel dit duidelik dat hier nie sprake van 'n mistieke eenheid is nie, maar dat die goddelike inwoning as 'n lewe in die liefde verstaan moet word.

Wat sou hierdie lewe vir van die κλήματα behels?

In 1.18 (v.7) kom die bedoeling hiervan aan die lig as Jesus Homself met τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη vervang. Die 'woord' is dus die modus hoe Jesus in die dissipels bly (Van der Watt 1992:77).²⁴⁶ ῥήματά word as die meervoud van λόγον (1.5) gesien en dui op die afsonderlike uitinge van Jesus se algehele boodskap (Carson 1991:517). Hierdie woorde het volgens 1.5 'n reinigende effek op God se mense. Om waarlik die funksie van reiniging te vervul is dit belangrik om daarop te let dat hierdie woorde nie

²⁴⁴ Van der Merwe (1995:443) sê dat aangesien daar geen verdere verduideliking van *menein* gegee word nie, die woord vanweë die ineengeweftheid met ander kontekste elders ondersoek kan word. Vir 'n riglyn kyk hy na die gebruik daarvan in 8:31. Sy bevinding is dat die status van 'n persoon in verband staan met sy gedrag. Dit kan as 'n persoons-identifikasie bestempel word: Die dissipel identifiseer homself volledig met die identiteit van Jesus, sodat hy in sy eie optrede die identiteit van Jesus manifesteer.

Aangesien die ruimtelike konsep van een persoon wat in 'n ander woon moeilik verstaanbaar is, is dit volgens Newman and Nida (1980:481) beter om die uitdrukking te verstaan as: 'bly met my verenig'. Volgens Brown (1970:510) verkies Johannes die woord *menein* om die permanensie van die verhouding tussen die Vader en die Seun en van die Seun en die dissipels te verwoord.

Hartin (1991:350) sê: 'remaining in Jesus, and Jesus remaining in his disciples are two sides of one coin, for this is an attempt to describe one relationship between Jesus and the disciples. They remain in Jesus through faith; Jesus remains in them through love and fruitfulness'.

²⁴⁵ Volgens Brown (1970:510) sou die agtergrond van die immanensie in die Hellenistiese wêreld gevind kan word. Filo beskrywe die gedagte 'om in God te wees' as oomblikke van ekstase of panteïsme. In hierdie sin word dit egter nie by Johannes aangetref nie. Christene is met mekaar een volgens die patroon van die eenheid tussen die Vader en die Seun. Die naaste parallel van hierdie uitdrukking in die N.T. is dié van Paulus met sy beskrywing 'in Christus' en 'Christus in ons'. Paulus deel egter nie die Vader/Seun patroon wat die Johannese immanensie kenmerk nie.

²⁴⁶ In 1.18 kan die formule καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη, as alternatief vir die bekende μείνητε ἐν ἔμοι beskou word.

bloot maar op die onthou van 'n paar woorde neerkom nie.²⁴⁷ Van der Watt (1992:78) stel dit duidelik as hy sê dat hierdie woorde die hele lewensoriëntasie en lewensbeskouing van 'n gelowige mens rig. Dit gaan dus om die 'performatiewe krag' van die woorde. Vandaar dan ook die reinigende krag wat in die woorde setel.

Die lewe in liefde vind dus gestalte in die lote (dissipels) se gehoorsaamheid aan die Seun se woorde/gebooië. Dit word gesien in 'n leefwyse wat uit gehoorsaamheid aan die woorde van Jesus bestaan en sodoende uitdrukking aan die liefde gee. Gehoorsaamheid beteken om lief te hê en om lief te hê, beteken om te gehoorsaam.²⁴⁸ Met hulle gehoorsame 'bly in' Jesus se woorde, volg die mense van God Jesus se voorbeeld t.o.v. die Vader en kan die καθὼς karakter van die verhoudings tussen Jesus, die dissipels en die Vader duidelik herken word. Die eenheid in God se groep word hiermee weer sterk benadruk.²⁴⁹

Maar die lewe in liefde hou nog meer vir die mense van God in. Jesus se liefde (gehoorsaamheid) aan sy Vader se gebooië word as die paradigma vir die dissipels se liefde vir mekaar voorgelê (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς). Reeds in 13:34 is hierdie opdrag aan die dissipels gegee (ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.) Hartin (1991:7) merk tereg op dat die 'nuutheid' van die gebod in die voorbeeld van Jesus setel. Om deur geloof op die waarheid antwoord te gee beteken nie slegs om die waarheid te ken nie, maar om dit ook te doen (Du Rand 1981:367). Hierdie 'doen' word in die nuwe gebod hoofsaaklik op die liefde vir mekaar toegespits.²⁵⁰ Die dissipels moet sy liefde met hulle gehoorsaamheid en onderwerping aan sy woorde naboots.²⁵¹ Met hierdie uitspraak in 1.23 word die temas van gehoorsaamheid en die liefde saamgevoeg om 'n eenheid te

²⁴⁷ Van der Watt (1992:78)

²⁴⁸ 'Love and obedience are mutually dependent. Love arises out of obedience and obedience out of love' Barrett (1987:476).

²⁴⁹ 'The man who assimilates Jesus' words into himself accepts him as the one sent by God and also at the same time commits himself to keeping his words and realizing them (cf. 12:47f; 17:8f)' (Schnackenburg 1982:102).

²⁵⁰ 'Die nuwe gebod is die Christosentriese grondslag van 'n nuwe lewenswandel. Om rigting te gee aan hulle leefwyse gee Jesus aan hulle 'n nuwe gebod' (Du Rand (1981:368).

²⁵¹ 'The obedience of Jesus is one of the central Christological realities articulated by the gospel...here it serves as the supreme paradigm for the obedience we owe' (Carson 1991:520)

vorm. Soos Jesus, lewer ook God se mense bewys van hulle liefde vir die Vader, vir Jesus en vir mekaar.²⁵²

Van der Watt (1992:81) beskrywe dit verder deur te sê dat die liefde breedweg gesien, verstaan kan word as ‘n houding teenoor iets of iemand wat op ‘n verhouding gebaseer is. Dit sluit onder meer op emotiewe vlak ‘n gevoel van lojaliteit en verbondenheid in wat die party op wie die liefde gefokus is, ‘n besondere waarde in die oë van die een wat liefhet gee.²⁵³

In v.12 (1.26) neem Jesus Homself as voorbeeld van hoe die liefde tussen die dissipels behoort te lyk (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς).

In die evangelie word daar etlike ‘teksboekgevalle’ van sy liefde aangetref, waarvan die voetewas-episode (13:1-20) sekerlik die sprekendste voorbeeld is.²⁵⁴ In v.13 (1.27) word sy liefde verduidelik aan die hand van die bereidheid van iemand om sy lewe vir sy vriende af te lê (μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων). Daar is geen groter liefde as dit nie. Dit is die selfopofferende voorbeeld wat Jesus stel en die etiek in Johannes lê hierdie voorbeeld van Jesus nou voor die deur van die dissipels om in ooreenstemming daarmee teenoor mekaar op te tree.

Die implikasie is dat die uitdrukkings ‘bly in my’, ‘bly in my liefde’ en ‘bly in my woord/woorde/gebooie’, dieselfde saak tuisbring nl. om in ‘n intieme verhouding met Jesus te leef.

Skematies lyk dit só:

Jesus: Bly in My Vader = bly in Vader liefde = bly in Vader se gebooie.

Dissipels: Bly in My = bly in My liefde = bly in My gebooie.
--

²⁵² Schnackenburg (1982:103) stel dit duidelik as hy sê: ‘The fruit of being a disciple of Jesus grows in the soil of love, as a gift of Jesus’ love, and is essentially love itself as Jesus demonstrated it.’ Vir Brown (1970:680) dien die tema van v.9-17 nl. die liefde, as ‘n interpretasie van die dra van vrug (v.8).

²⁵³ Van der Merwe (1995:447) sluit hierby aan en kom tot die gevolgtrekking dat liefde uit drie komponente bestaan: 1) ‘n gevoel wat oorskuif na 2) ‘n wil en 3) eindig in daad wat by die gevoel aansluit. Op die emosionele vlak bestaan die liefde uit ‘n gevoel van lojaliteit teenoor dié party of persoon op wie gefokus word. Op die vlak van die wil bestaan die liefde uit ‘n gesindheid wat die besluitneming ten gunste of tot voordeel van iemand stuur.

²⁵⁴ Van der Watt (1992:83) stip ‘n verdere drie voorbeelde van die liefde aan die hand van bepaalde motiewe aan: die lig/duisternis-motief, die motief van iemand wat sy lewe vir sy vriende aflê, en koringkorrel-motief.

Die nakoming van die gebooië verkry met hierdie uitbreidings ‘n nuwe perspektief.²⁵⁵ ‘n Minimum van reëls en riglyne word vir die dissipels se lewe in die wêreld voorgehou. Hulle verhouding met Jesus is nou die maatstaf (voorbeeld) vir die dissipels se optrede. Omdat hulle in Jesus is, is hulle deel van sy familie wie se gedrag eenvormig deur Jesus se eie optrede gerig word (Van der Watt 1992:80).

Hiermee word dit duidelik dat καρπὸν πλείονα en μαθηταί by mekaar aansluit. Vir Brown (1970:680) is die vrug in die gelowiges se lewe ‘n simboliese aanduiding van die feit dat hulle die goddelike lewe besit en betrokke is in die kommunikasie van hierdie lewe teenoor ander. Daar is vir hom nie veel verskil in sy verstaan van dissipelskap en die dra van baie vrug nie. Semi-kolon 1.4 sluit dan by 1.20 en 1.21 aan.²⁵⁶ Die liefde is die kenmerk wat die dissipels van die wêreld onderskei.

In 1.25 word ‘n neweproduk nl. blydschap, in die verhoudingsketting van gehoorsaamheid (= liefde) gevoeg. Jesus se gehoorsame uitvoering van sy Vader se opdragte (waardeer sy liefde vir die Vader blyk) sorg vir blydschap in sy lewe. Hierdie blydschap word nou ook die dissipels se deel indien hulle sy voorbeeld volg nl. om hulle liefde vir Hom te toon in die gehoorsaamheid aan die Vader se gebooië. Anders gesê: sy blydschap word ook hulle deel indien hulle in Hom bly deur sy voorbeeld van liefde te volg.

Die gebrek aan vrug is ‘n aanduiding dat die innige verbinding met Jesus ontbreek. Segovia (1982:120) vertolk die vruglose lote as sekere gelowiges wat optree asof hulle nie gelowig is nie. V.3 verskaf volgens hom die oorsprong van die gelowiges: Hulle is gereinig deur die woorde wat Jesus tot hulle gespreek het. Om nie meer soos gelowiges op te tree nie, kan op ‘n leerstellige probleem dui.²⁵⁷ Vir Segovia heers die probleem onder die uitverkorenes en sentreer dit rondom Jesus se identiteit.²⁵⁸

²⁵⁵ Dit gaan vir Johannes nie meer oor wat gedoen moet word nie, maar in *Wie* geglo moet word (Van der Watt 1992:90).

²⁵⁶ Om vrug te dra is ‘n uiterlike kenmerk van ‘n dissipel (Barrett 1978:475).

²⁵⁷ Vir Segovia (1982:120) setel die probleem van vruglose lote in die identifisering van Jesus as die *ware* wynstok. Met die beklemtoning van die byvoeglike naamwoord word lede van die latere gemeenskap gewaarku om nie af te wyk van hulle oorspronklike interpretasie van wie Jesus is nie. Die probleem dra vir Segovia dus ‘n Christologiese karakter. Lede van die gemeenskap moet nie die oorspronklike boodskap i.v.m. Jesus se identiteit, wat van hulle gelowiges gemaak het, versaak nie.

²⁵⁸ Daar is nie in hierdie konteks sprake van die stryd met die sinagoge wat so prominent is in die res van die evangelie nie. Geen debat met die Jode word hier vermeld nie.

Daar gebeur ses dinge met die vruglose lote: hulle word afgesny, uitgewerp, verdroog, bymekaar gemaak, in die vuur gegooi en verbrand. Laney (1989:62) se siening, dat hierdie somber prentjie na diegene verwys wie se geloof nooit tot volle wasdom ontwikkel het nie, bring hulle gevolglik op dieselfde vlak as die wêreld wat as 'n groep teenoor dié van Jesus gestel word.

Jesus se opdrag dat die dissipels mekaar moet liefhê vorm die raamwerk rondom v.12-17.²⁵⁹ Dit voer die tema van die liefde, wat uit die Vader ontspring het, tot sy verste punt.

Vir die eerste keer word na die dissipels as vriende van Jesus verwys. Daar word ook in 11:11 na Lasarus as 'n vriend van Jesus verwys. Dit is egter duidelik dat φίλη in daardie konteks Lasarus as 'n letterlike vriend van Jesus uitwys. In 15:13ev. moet φίλων egter figuurlik verstaan word. God se mense word geïdentifiseer aan hulle gehoorsaamheid aan die uitvoering van sy opdragte (1.28). Dieselfde karaktertrek geld nou ook van Jesus se vriende. Dit is 'n aanduiding dat die familietaal en vriendskapsterme vermeng kan word en in dieselfde konteks kan voorkom. Dit spreek ook uit die aard van die vriendskapsverhouding wat in baie opsigte met dié van die familie ooreenstem. Daar heers bv. 'n positiewe, vertrouensverhouding tussen vriende (1.32), wat nie die geval met slawe is nie. Hieroor merk Van der Watt (1999:14) op dat vriendskap 'n beeld is waarmee verhoudinge in die evangelie ook beskryf word. Dit staan egter sekondêr tot die familiebeeld. Vriende kan as deel van die uitgebreide familie beskou word. Volgens Van der Merwe (1995:451) lê die verskil tussen φίλος en δούλος nie in die doen of nie doen van God se wil nie, maar in die feit dat Jesus aan vriende die volle raad van God meedeel terwyl Hy dit nie met slawe doen nie. Van slawe word gesê dat hulle nie weet (οἶδεν) wat hulle base doen nie. Reeds is aanvaar dat geloof ook as kennis uitgedruk kan word.²⁶⁰ Hiervolgens moet gesê word dat slawe hulleself buite die intieme struktuur van die familie bevind. In teenstelling met kinders en vriende is hulle oningelig t.o.v. die familie-opset. In 16:12 en 17:6-8 word vermeld hoe Jesus sy hart teenoor die dissipels oopgemaak het en hulle in sy vertrouwe geneem het. Die *aoristus* (ἐγνώρισα 1.32) is 'n aanduiding dat Jesus sy onderrig aan die dissipels afgesluit het. Dit kan letterlik verstaan word, maar die metafoor van die familie-onderrig kom na vore as onthou word dat

²⁵⁹ In 1.25 word die tema ingelei met , ἵνα ἀγαπάτε ἀλλήλους en in 1.36 sluit dieselfde tema die struktuur af.

²⁶⁰ Kysar (1993:90)

die Seun volledig deur die Vader met woorde en daede vir sy taak toegerus is. Sonder enige voorbehoud is daardie inligting met die dissipels gedeel. Hulle het die kennis gelowig aanvaar en is nou deel van God se mense. Die οὐκέτι (1.29) dui op die verandering wat in hulle verhouding met Jesus ingetree het. Hulle is van die slawestand tot vriende van Jesus verhef. Daaraan het hulle nie meegewerk nie, maar is deur Jesus self daarvoor gekies (ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς).²⁶¹ Hulle is self nou gereed om as God se rolmodelle in die wêreld op te tree. Daarvoor is hulle met 'n spesifieke doel gekies nl. om uit te gaan en vrugte te dra. Die vrugte sluit aan by die metaforiese verwysing daarvan in 1.4 wat die resultaat van die verhouding met Jesus is.

Jesus se eie optrede in (1.27) en sy handeling met die dissipels in (1.35) word met τίθημι beskryf.²⁶² Dit lê 'n verband tussen die kinders se aanstelling en Jesus se liefdesdaad om sy lewe vir sy vriende af te lê. Volgens Brown (1970:682) lê die vergelyking met Jesus se optrede in die intensiteit waarmee die dissipels geroep word om hulle taak uit te voer. Die rede vir God se mense se uitverkiesing is steeds op die Vader se verheerliking gefokus en sluit aan by hulle taak as dissipels wat in 1.35 as καρπὸν φέρητε getipeer word.²⁶³ Die gee van Jesus se lewe (1.27) word as die grootste daad van liefde bestempel. Dit geskied t.w.v. vriende en het 'n uitbreiding van die familie tot gevolg. Dieselfde resultaat is met die aanstelling van die dissipels (1.35) haalbaar nl. 'n uitbreiding van God se familie. Die vrug wat in hierdie vers ter sprake is, kan as 'n aanduiding van die dissipels se sendingarbeid vertolk word.²⁶⁴ Anders gesê: *Die vrug is hier 'n aanduiding van die bekeerlinge wat tot die geledere van die gelowiges gevoeg is.* '...it becomes clear that these closing allusions to the vine imagery ensure that, however comprehensive the nature of the fruit that Christians bear, the focus on evangelism and mission is truly central.'

²⁶¹ 'Probably the main reason why Jesus refers to their election is to make them aware of his unmerited gift of their friendship with Jesus and of the fact that it certainly implies an obligation on their part (Van der Merwe 1995:452).

²⁶² Volgens Louw and Nida (1989:245) kan τίθημι in sewe verskillende betekenisvelde voorkom. Dit is waarskynlik korrek om die woord in die dissipels se geval met 'aanstel' en in Jesus se geval met 'eenkant plaas' te vertaal.

²⁶³ '...the emphasis on going and bearing fruit have suggested to many commentators, probably rightly, that the fruit primarily in view in this verse is the fruit that emerges from mission, from specific ministry to which the disciples have been sent....one purpose of election then is that the disciples who have been blessed with revelation and understanding, should win others to faith' Carson (1991:523)

²⁶⁴ Carson (1991:523); Brown (1970:683); Barrett (1978:478).

(Carson 1991:523). Hiermee verkry die arbeid van die gelowiges 'n verdere dimensie nl. 'n fokus op die wêreld.²⁶⁵

Opsomming 15:1-17

Die verhouding tussen die aktante in 1.1-1.36 wat prosesmatig²⁶⁶ ontwikkel kan soos volg saamgevat word:

Die oorsprong van die proses sentreer in die ἡγάπησέν με ὁ πατήρ wat as rolmodel (καθώς) vir Jesus se liefde vir die dissipels (κἀγὼ ὑμᾶς ἡγάπησα) dien.

Die proses ontwikkel verder soos volg:

- μείνατε ἐν μοί = μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου
 - ἐντολὰς μου τηρήστε
 - φέρει καρπὸν πολὺν
 - ἀγαπατε ἀλλήλους

Die beeld bring die interafhanklikheid van die betrokkenes sterk onder die aandag. Van der Watt (1992:76) merk tereg op dat geen van die afsonderlike elemente alleen al die betrokke funksies waarvan daar sprake is kan uitvoer nie. Die Vader is die oorsprong van die liefde. Met 'n kettingreaksie vloei die liefde van Hom na die Seun en van daar na die dissipels wat die opdrag kry om die liefde teenoor mekaar uit te leef.

Die familiebeeld

Die familiestruktuur wat in v.1-17 ontvou word deur die liefde bymekaar gehou.²⁶⁷ Dit is die bepalende faktor wat die optrede van die onderskeie lede van die familie kenmerk en 'n unieke identiteit aan die familie verleen.

²⁶⁵ Daar bestaan nie volkome sekerheid onder kommentare om die aanstelling tot 'vrugdra' (1.35) as die missionêre arbeid van die dissipels te vertolk nie (vgl. Schnackenburg 1982:112). Appold (1978:373) beweer dat die element van sending nie in die Johannese evangelie teenwoordig is nie, omdat geen sendingopdrag in die evangelie aangekondig word nie. Vir Appold is slegs die oorblyfsels van 'n sending-oriëntasie uit die teken-bron onder die oppervlakte teenwoordig. Wat moontlik in die proses misgekyk word is die verband tussen Jesus se sending en dié van die dissipels en dat Ig. op Jesus se sending gebaseer is.

²⁶⁶ Van der Watt (1992:75)

²⁶⁷ Van der Watt (1999:22) voorsien 'n duidelike riglyn hoe die liefde in die familie verstaan moet word: 'This whole complex of ideas linked to the concept of love within the family is metaphorically applied to the relationship between the Father the Son and the believers. This love is in many ways like ordinary

In die optrede van die πατήρ as die γεωργός (v.1-8), kan die rol van 'n eerste-eeuse vader in die antieke Mediterreense familie-opset maklik herken word. Hy staan aan die hoof van die familie en word van die ander lede onderskei deurdat alle aksies deur die lede van die familie op hom en sy eer gefokus is. As hoof van die familie beskik hy oor die meerdere kennis wat hy met die familie deel. Dit word in 15:15 met die metafoor van die onderrig in die familie beskryf. Die analoë optrede tussen die Vader as die γεωργός, die Seun as ἄμπελος, en die dissipels as κλήματα en die *onderrigpatroon* van die eerste-eeuse familie is opvallend. Die onderrig van familieledes was 'n belangrike aspek in die antieke familie. Beide vaders en moeder (of mense deur hulle aangestel) was verantwoordelik vir die onderrig aan kinders.²⁶⁸ Die Vader dra die verlangde etiese optrede van die familie in die onderrigproses aan die Seun oor. Op sy beurt sit die Seun die onderrig van die Vader voort. Hy dra nie alleen die inligting wat Hy by sy Vader ontvang het oor nie, maar tree ook as rolmodel vir die familie op. Daarmee verseker Hy dat die etiese optrede en die identiteit van die familie vasgelê word.

Dit is veral die *versorgings- en instandhoudingsrol* van die Vader wat verder in die metafoor van die wynstok baie sterk benadruk word. Hy suiwer die wingerd van ongewenste elemente, deur hulle uit die wingerd te verwyder. Die lote wat vrug dra word met 'n skoonmaakproses gehelp om aan hulle doel te beantwoord nl. om meer vrug te lewer. Met hierdie optrede toon die Vader sy liefde vir die familie. Hy is betrokke by die wel en weë van diegene wat aan Hom behoort. Die Vader se liefde bestaan ook uit die voorsiening in die behoeftes van die familie.²⁶⁹

Hierdie uitbeelding van die Vader herinner en sluit aan by die patriargale familiestelsel van die eerste eeu, veral ook as na die optrede van die res van die familieledes gekyk word.

love, but because it is love to God (who is unseen) it also differs from ordinary everyday love. Because there are elements which are the same and there are elements which differ, and there are two realities (the literal and the figurative) interaction takes place in the verb 'love'. When God substitutes Father and Jesus Son, in the expression 'The Father love the Son' interaction takes place between what ordinary humans know as love and the divine love which exists within the Godhead.'

²⁶⁸ Die vaders het veral t.o.v. die onderrig aan seuns 'n belangrike bydrae gelewer. Selfs in die Romeinse wêreld was dit die ideaal van 'n vader om as sy seun se onderwyser op te tree. Die leiers van 'n land was ook as 'vaders' bekend (pater patriae), wat 'n aanduiding is dat die basiese sosiale patroon van 'n familie, na ander sosiale vlakke oorgedra is (Shelton (1988:13). Hy was nie alleen vir sy seun se professionele onderrig nie, maar ook vir sy etiese onderrig verantwoordelik.

²⁶⁹ Die Vader voorsien in die familie se behoeftes deur sy gebooe aan die familie as riglyn te gee (v.10).

Al die lede van die familie staan onder die vader se gesag. Die erkenning van sy gesag kom bv. in die optrede van die seun aan die lig. Hy is gehoorsaam aan die opdragte van die Vader. Dit beteken dat sy verdere optrede met die opdragte van die Vader ooreenstem en só neem hy die identiteit van die vader aan. Uit hierdie optrede van die seun spreek sy liefde vir die vader. Hierdie optrede van die seun stem ooreen met die verwagtinge wat van seuns in die familie van die eerste eeu gestel is.²⁷⁰ Hulle het onder die gesag van hulle vader gestaan en was gehoorsaamheid aan sy opdragte verskuldig.

Dieselfde beginsel geld vir die res van die familieledere. Die dissipels, as die kinders in die familie, bewys vanaf die laagste vlak hulle liefde vir die Seun deur sy geboorte te gehoorsaam. Hulle voldoen dus aan die vereistes wat aan kinders in families van die eerste eeu gestel is. Met hulle gehoorsaamheid aan die Seun sluit hulle indirek ook by die vader se identiteit aan. Deur die toe-eining van die seun se gehoorsame optrede as hulle eie, doen hulle wat die vader verlang en word eer aan hom toegebring.

Ongehoorsaamheid aan die ouers se opdragte was 'n rare verskynsel, maar volgens Van der Watt (1999:247) 'n realiteit. Ongehoorsaamheid is baie negatief beleef. Dit het die verhoudinge in die familie vertroebel en hiervoor is streng tugmaatreëls voorgeskryf. Die ongehoorsame persoon se binding met die familie is onder druk geplaas, maar nooit opgeskort nie.²⁷¹ Die optrede van die vader as γεωργός is in hierdie verband duidelik herkenbaar. Sy optrede wat met αἶρει en καθαίρει beskryf word, het ten doel om die verkeerde optrede van die ἄμπελος, intern op te los en die eer van die vader te herstel. In dié opsig moet die tug as 'n liefdeshandeling gesien word, wat die doel het om die kinders tot die verwesenliking van almal se verwagtings te lei.

By twee geleenthede in die hoofstuk (15:7,16) word die *kommunikasie* in die familie weer aan die orde gestel. Kinders kan die Vader vrymoedig met hulle versoeke nader. Die Vader is gewillig om hulle versoeke gunstig te oorweeg. Daar is egter een voorwaarde: die kinders moet onderworpe bly

²⁷⁰ Volgens Shelton (1988:120) het vaders algehele gehoorsaamheid van hulle kinders verwag.

²⁷¹ Die belangrikheid van die familie vir die individu, kom in die woorde van Seneca aan die lig: 'Now parents do not stop taking thought for their prodigal children, but in pity for their unhappy state...the prodigal, only hope is in their parents, and if they fail them they will lack the very necessities of life.'

aan die woorde van die Seun sodat die familie eendragtig uit een mond kan praat en optree.

Die eenheid in die familie word met hierdie netwerk van die liefde benadruk. Dit voorsien aan die familie 'n unieke identiteit wat hulle van die wêreld onderskei. In Jesus se opdrag dat die dissipels mekaar moet liefhê, kan die onderlinge versorging van die eerste-eeuse familie herken word.²⁷² Dit spreek amper vanself dat die lotsverbondenheid wat deur die liefde gesmee is, dieselfde resultate onder alle lede van die familie tot gevolg sou hê. Dit word gesien in die blydschap wat die gevolg van die seun se gehoorsaamheid aan die vader is. Die eenheidsband onder familielede verseker dat die kinders ook in hierdie blydschap deel. Die gemeenskaplike optrede van familielede word ook gesien deurdat lede tot die dieselfde uiterstes sal gaan om hulle liefde te toon nl. om hulle lewe vir vriende af te lê. Dit is hierdie eksemplariese karakter van die liefde wat deur die Vader en die Seun neergelê word, wat aan die familie sy identiteit verskaf.

Ekklesiologiese perspektiewe

Vir Schelkle (1976:280) word die wese van die kerk met die beeld van die wingerd en lote beskryf.²⁷³ In hoofstuk 15:1-17 word die Goddelike inisiatief asook die menslike verantwoordelikheid t.o.v. die funksionering van God se familie beklemtoon. Die Goddelike inisiatief word bv. met Jesus se woorde: ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς, die Vader se arbeid: αἴρει en καθαίρει asook die Seun se opmerking: ὅτι χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν, beklemtoon. Die menslike verantwoordelikheid word hoofsaaklik uitgedruk met die opdragte μείνατε ἐν ἐμοί wat later uitgebrei word met μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ en die verwagting van: φέρον καρπὸν.

Bg. staan baie duidelik met mekaar in verband. Om deur die geloof aan Jesus verbonde te bly, lewer vrug op wat in hierdie gedeelte in 'n bepaalde

²⁷² In Israel was dit bv. 'n verpligting wat op lede van die familie gelê is om mekaar te help en te beskerm. Volgens De Vaux (1976:21) was daar 'n spesifieke instelling, genaamd die go'el wat die geleenthede bepaal het wanneer hierdie voorskrif nagekom moes word. Epictetus (Diss.2.10.8-9) beskryf die intieme verhoudings en verantwoordelikhede wat tussen broers gegeld het. Cicero (Off.1.17) meld die interessante opmerking wat onder sekere omstandighede gegeld het: in oestyd bv. kon hulp eerder aan bure as aan broers bewys word, maar in die hof het die omgekeerde gegeld. In die algemeen het die lojaliteit by die familie gelê met wie se lot vereenselwig is.

²⁷³ 'Das Wesen der Kirche als Verbundenheit der Jügerschaft ist weiter und wieder dargestellt in der Gleichnisrede vom Weinstock' (Schelkle 1976:280).

leefwyse neerslag vind. Hoofstuk 15:1-17 bied dus die ideale invalshoek om die etiese karakter van die *gemeente* te ondersoek. Nêrens word daar egter in die evangelie volgens Johannes 'n uitgewerkte leerstuk oor die etiek gevind nie (Van der Merwe 1995:438). Onmiskenbaar is liefde die bepalende faktor.²⁷⁴ Die etiese karakter wat God se mense openbaar neem dus die vorm van liefde aan. In die uitlewing van die liefde teenoor mekaar, word die Vader se gebooië terselfdertyd gehoorsaam en word daar volgens die voorbeeld van die Seun gehandel.

Gelowiges se uitlewing van die liefde funksioneer dus nie op die affektiewe vlak nie, maar bestaan uit 'n leefwyse van gehoorsaamheid aan sy opdragte/woorde. Die geloofsgemeenskap is bedag daarop om God se woord ernstig te benader en daarvolgens te leef. Die liefde teenoor mekaar, neem die vorm van 'n liefdesgemeenskap aan, waar lede in *koinonia* vir mekaar omgee. Hiermee word uitdrukking gegee aan die geloofsband met die Vader en die Seun, m.a.w. aan die familieverbintenis.

Dit is belangrik om die begroning van die etiese karakter van die *gemeente* uit die hoofstuk in berekening te bring, aangesien dit beslissende gevolge vir die funksionering daarvan het. Uit die bespreking van die beeld van die wingerd/lote is dit duidelik dat die lote hulle lewe uit die wingerdstok ontvang. Die liefdesgemeenskap van die *gemeente* word hiermee teologies begrond.²⁷⁵ Die woorde wat daaraan uitdrukking gee is *μείναιτε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν*. Dit bevestig dat 'n geloofsverhouding met die drie-enige God, 'n sekere leefwyse, wat aan die liefde uitgeken kan word, tot gevolg het. Hierdie onderskeidende kenmerk lê die ware identiteit van God se mense vas. Hulle word met optredes wat van liefde getuig tot 'n eenheid saamgesnoer en lewer daarmee 'n getuigenis van hulle nuwe identiteit wat volgens Jesus se voorbeeld geskoei is.²⁷⁶ Jesus se liefde bestaan uit daade wat sy leefwyse onderskei van die natuurlike gang van die lewe.²⁷⁷

²⁷⁴ Volgens Van der Watt (1992:81) verkies Johannes om die wese van sy etiek in die begrip *liefde* saam te vat.

²⁷⁵ Uit die vroeëre bespreking is gesien dat die Vader se liefde vir Jesus as die fondament van die struktuur beskou kan word. Dit verskaf die maatstaf vir Jesus se liefde teenoor sy dissipels wat weer die norm is waarmee gelowiges onderling teenoor mekaar moet optree.

²⁷⁶ Van der Merwe (1995:438) stel dit mooi as hy sê: 'the character of a disciple of Jesus is very important. His way of life supports the messages he carries. His word and his conduct (life) are revelatory for they are the eyes through which the world see Jesus.'

²⁷⁷ Van der Watt (1992:83) noem enkele *teksboekgevalle* wat Jesus se liefde in die evangelie openbaar: 1) Die gebeure aan tafel tydens die viering van die paasfees toe Jesus die dissipels se voete gewas het.

Dit is slegs in 'n dienskneg-gestalte, na die voorbeeld van Jesus, dat die kerk aan sy ware identiteit getrou bly en homself relevant bewys in die wêreld. Ten einde relevant te bly sal die *koinonia* binne die *gemeente* gestalte moet vind in 'n *diakonia* aan die wêreld. Ten einde daarin te slaag is alleen een soort liefde voldoende nl. die liefde van Jesus. Dit is 'n liefde wat eie belang ondergeskik stel aan die belange van ander. Soos Jesus is dit 'n liefde wat bereid is om sy eie lewe op te offer. Die karakter van die *diakonia* word in hoofstuk 12:24-27 deur Jesus uitgewys met die metafoor van die sterwende koringkorrel. As die koringkorrel in die grond val en sterf dra dit vrug. Daarsonder bly dit alleen. Wie sy lewe liefhet sal dit verloor. Wie sy lewe 'haat' sal dit behou. Dienaars is mense wat aan hulle eie behoeftes sterf ten einde vrug te lewer. *Koinonia* (die gemeenskap tussen gelowiges) funksioneer dus eers volgens sy Bybelse bedoeling as dit ook dade van opoffering en diensbaarheid insluit en nie net t.w.v. die samesyn van gelowiges bestaan nie.

Dit is belangrik om te weet dat die *gemeente* nie met die wêreld hoef mee te ding, ten einde relevant te bly nie, maar met 'n alternatiewe leefstyl nie alleen die nood van die wêreld sal blootlê nie, maar sodoende ook sy onmisbaarheid sal bevestig.

Met die tipering van God se mense as 'n liefdesgemeenskap word die interne funksionering van die *gemeente* beskryf. Tog is dit belangrik om te weet dat hierdie gemeenskap Christologiese begroting is wat ook as 'n rolmodel dien. Dit is dus noodsaaklik om by te voeg dat die vrug wat gelewer word ook 'n passie vir die verlore wêreld insluit en die bedoeling het om die wêreld vir die God se saak op te eis. Die missionêre arbeid van die ekklesia maak ook deel uit van die vrug wat geproduseer word.²⁷⁸ Dit is juis met sy die interne lewe waarmee die ekklesia homself aan die wêreld 'verkoop' en sodoende 'n gerigtheid na buite behou. Vir Bolt (1992:17) is die vrug wat gelewer word die invloed van bekeerlinge wat ingeskakel by en deelword van God se

Die voetewas-gebeure word in 13:1 in die konteks van die liefde geplaas. Die krag van die gebeure lê in die feit dat Jesus wat Homself as hulle leermeester beskryf, nogtans bereid is om die minste te word. Hiermee word die posisie en status van die dissipels hergedefinieer. 2) Jesus definieer die grootse liefde in 15:13 as 'n bereidheid om sy lewe vir sy vriende af te lê. 3) Aansluitend by hierdie beskrywing volg die beeld van die sterwende koringkorrel in 12:23 wat ook die punt van selfopoffering tuisbring. 4) Die beeld van lig in die duisternis (hoofstukke 8 en 9) het ook 'n eksemplariese karakter wat die voorbeeld van Jesus as diensbaarheid, selfopoffering en oorgawe definieer.

²⁷⁸ Van der Watt (1992:94) stel dit soos volg: 'n Mens sou kon sê Johannes se etiek is 'n etiek met 'n boodskap... aanvaar die boodskap van Jesus en die etiek volg vanself. Van der Merwe (1995:462) sê in dié verband: 'The disciple's responsibility in respect of his behavior towards the unbeliever must realize in the bringing of the revelatory-salvific message to him instead of a moral lesson in terms of correct or incorrect behaviour.'

mense.²⁷⁹ Alvorens daar van broederliefde sprake kan wees, sê Van der Watt (1992:93) moet buitestaanders eers deel van God se familie word. Daarvoor is die oë van die *gemeente* voortdurend na buite gerig ten einde hierdie behoefte by buitestaanders te identifiseer. Met die liefde van Jesus voor oë kan die ekklesia dus nie 'n 'wêreldontvluggende' etiek handhaaf nie.

Die rede waarom juis die liefde as bestaanswyse vir die ekklesia as leefwyse voorgeskryf word het o.a. ook die heil van die gemeente ten doel. Die uitoefening van die liefde het *blydschap* tot gevolg. Jesus verbind dan ook die liefde met sy blydschap. T.w.v. die gemeente self, is die liefde die regte weg om te bewandel. Dit is vir die ekklesia belangrik om te weet dat sy blydschap nie uit wêreldse bronne spruit nie, maar die neweproduk is van 'n alternatiewe leefwyse wat ooreenstem met sy ware identiteit in Christus.

Die bestaansdoel van die *gemeente* word deur sy etiese optrede bevestig nl. om God die Vader te *verheerlik*. Hierdie doel word bereik deurdat God se mense vrug lewer m.a.w. in sy verbondenheid met Jesus 'n leefwyse van liefde en gehoorsaamheid openbaar. Die *eklesia* bestaan dus nie vir homself nie, maar is gefokus op die meerdere glorie van die Vader. Die Vader se betrokkenheid by sy mense stel die produsering van meer vrug ten doel. Sy betrokkenheid en optrede is suiwerend van aard. Met sy optrede word die interne probleme van die ekklesia blootgelê.²⁸⁰ God se mense is nie volmaakte nie. Voortdurende sorg (deur die woorde van Jesus) is nodig om hulle aan hulle bestaansdoel te herinner. Schnackenburg (1982:98), in sy huiwering om die beeld te allegoriseer, verkies om bv. nie

²⁷⁹ Bolt (1992:11-19) ondersoek die Ou Testamentiese beeld van die wynstok en kom tot die gevolgtrekking dat dit na Israel wat onder God se oordeel staan verwys. Teen hierdie agtergrond verwys Johannes 15 na die tyd van restourasie. 'Jesus is the true Israel and, as people are incorporated into him, they join the New Covenant people of God...the fruitbearing of the disciples will be linked in some way to the production of the new people of God'.

²⁸⁰ Reeds is op Segovia (1982:126) se identifisering van die vrugloosheid gewys as twee probleme waarmee die ekklesia te kampe kan hê nl. Christologies en eties. Daar is eerstens die gevaar dat lede hulle aanvanklike standpunt en siening van wie Christus is kan versaak. Indien Hy nie meer as die *ware* wingerdstok erken word nie, sit die ekklesia met 'n leerstellige, Christologiese probleem.

Tweedens kan Christene hulle posisie in die hiërgargiese struktuur van die liefde wat vanaf die Vader na die Seun en dissipels vloei, opgee, met die gevolg dat daar ook van die onderlinge liefde weinig of niks terreg kom. Die gemeente word dan van binne deur 'n etiese probleem bedreig. Daarmee word die valsheid in eie geleedere ontmasker nl. dat lede oënskynlik uiterlik deel van die wingerdstok (Christus) vorm, maar innerlik mank gaan aan 'n opregte vereniging met Hom sodat die vrug ontbreek. God se mense is derhalwe 'n gemeenskap wat deur God versorg word, maar ook onder die wolk van sy oordeel leef en gevolglik hulleself voortdurend moet afvra of sy optrede 'n weerspieëling van sy vereniging met Christus is.

na die vuur as die hel te verwys nie. Die verwoesting is reeds vir diegene 'n werklikheid wat slegs uiterlik tot die gemeenskap behoort en gevolglik nie vrug kan lewer nie (Bultmann 1941:413) Nogtans kan die tug van God nie in hierdie metafoor ontken word nie.

Omdat die liefdesgemeenskap van die ekklesia Christologies gefundeer is en die gevolg van 'n geloofsbinding met die drie-enige God is, sê Van der Watt (1992:87) heeltemal tereg dat daar nie enige etiese eise aan ongelowiges gestel kan word nie. Die *ekklēsia* kan dus nie van al sy lede dieselfde optrede verwag nie. Onder hulle is daar ook diegene wat slegs 'n uiterlike binding met God het en gevolglik vir teleurstelling sal sorg.


T.s.v. die *gemeente* se geloofsbinding met die drie-enige God, ag Jesus dit nodig om die gelowiges met die imperatief op te roep om aan Hom verbonde te bly. Die geloofsbinding het klaarblyklik die geneigdheid om te verflou. Hierdie oproep behels 'n oproep tot gehoorsaamheid aan sy woorde en gebooe waarmee bewys gelewer word van hulle liefde vir Jesus. Ten einde aan sy bestaansdoel te bly beantwoord maak God se mense ruim voorsiening om aan God se Woord 'n sentrale posisie in die gemeente te gee. Die Woord het 'n inherente suiwerende krag. Kennis van die Woord lei tot kennis van God se wil, wat die ekklesia in ooreenstemming met die optrede van Jesus bring. Die gehoorsame onderwerping aan die Woord het 'n vormende invloed op die gedrag van al die gelowiges. Dit baan die weg om die verhoring van hulle gebede te kan verwag (De Schmidt 1991:267). Gebed speel 'n kosbare en onmisbare rol in die *gemeente*.

Ten slotte kan in aansluiting by Van der Watt (1992:82) gesê word dat die krag van die Johannese etiek nie daarin lê dat God se mense aan 'n stel reëls verbind word nie, maar aan 'n basiese en lewensomvattende houding, oftewel die liefde'. Die *gemeente* se verbinding met die Vader deur die Seun, soos uitgedruk met *menein* het 'n basiese houding en optrede teenoor ander mense en God tot gevolg. Die opdrag van v.1-8 nl. *μείνατε ἐν ἐμοί*, word verduidelik met: *μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ* (v.9-17). Soos reeds gesê is dit 'n opofferende liefde wat op ander se behoeftes fokus. Die *gemeente* tree volgens die voorbeeld van Jesus op en word in verskillende situasies gelei deur sy voorbeeld. 'n Praktiese manier om hieraan gestalte te gee is om telkens te vra: hoe sou Jesus optree? Die weg van opoffering sou telkens die korrekte optrede behels. Sodoende word die ekklesia uitgeken en van die wêreld onderskei.



15:18-16:4

- 1.37 *Εἰ* ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ,
γινώσκετε ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν.
- 1.38 *εἰ* ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει·
1.39 ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ,
ἀλλ· ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου,
διὰ τοῦτο μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.
- 1.40 μνημονεύετε τοῦ λόγου οὗ ἐγὼ εἶπον ὑμῖν,
Οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ.
- 1.41 *εἰ* ἐμὲ ἐδίωξαν, καὶ ὑμᾶς διώξουσιν
1.42 *εἰ* τὸν λόγον μου ἐτήρησαν,
καὶ τὸν ὑμέτερον τηρήσουσιν.
- 1.43 ἀλλὰ ταῦτα πάντα ποιήσουσιν εἰς ὑμᾶς διὰ τὸ ὄνομά μου,
ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με.
- 1.44 εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς
ἁμαρτίαν οὐκ εἶχουσαν·
1.45 νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν
περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν.
- 1.45 ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ.
1.46 εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς
ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν
ἁμαρτίαν οὐκ εἶχουσαν·
1.47 νῦν δὲ καὶ ἐωράκασιν
1.48 καὶ μεμισήκασιν καὶ ἐμὲ καὶ τὸν πατέρα μου.
1.49 ἀλλ· ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος
ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος ὅτι
1.49.1 Ἐμίσησάν με δωρεάν.
- 1.50 Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν
παρὰ τοῦ πατρὸς,
τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς
ἐκπορεύεται,
ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ·
1.51 καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε,
ὅτι ἀπ· ἀρχῆς μετ· ἐμοῦ ἐστε.

1.52		Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.
1.53		ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς·
1.54		ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξη λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.
1.55		καὶ ταῦτα ποιήσουσιν ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα οὐδὲ ἐμέ.
1.56		ἀλλὰ ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ὅταν ἔλθῃ ἡ ὥρα αὐτῶν μνημονεύητε αὐτῶν ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν.

Inleiding

Die tema wat hierdie gedeelte onder een hoof saambind kan moontlik beskryf word *as die vyandige reaksie van die wêreld*. Waar μένειν en ἀγάπᾶν in v. 1-17 die opvallende woorde was, staan μισεῖν in hierdie gedeelte uit. Jesus waarsku die dissipels dat hulle 'n vyandige reaksie van die wêreld kan verwag.²⁸¹ Die reaksie van die wêreld teenoor die dissipels, is identies aan dit wat Jesus ervaar het.²⁸² Jesus laat die dissipels goed besef dat hulle etiese optrede (μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ) teenstand en lyding vanuit die wêreld vir hulle inhou (Hartin 1991:12).

Die struktuur van 15:18-16:4

'n Vierledige indeling van hierdie gedeelte is moontlik (Segovia (1983:216):

²⁸¹ Segovia (1983:226) is van oortuiging dat hierdie diskoers die konteks van 'n bitter konfrontasie tussen die eerste Christene en die sinagoge reflekteer. Vanweë hulle geloof in Christus is hulle uit die sinagoge gedwing en vanaf 16:1e.v. bestaan die indruk dat hulle selfs met die dood bedreig is. In hierdie opsig sluit Segovia aan by die *Sitz im Leben* van die evangelie in geheel soos o.a. beskryf deur Martyn (1979:90-121) en Brown (1979:58-91).

²⁸² Segovia (19983) bespreek die moontlikheid dat 15:18-16:4a 'n eerste toevoeging tot die oorspronklike afskeidsrede kon wees. Volgens hom kom al die vernaamste temas in 15:18-16:4a ook elders in die evangelie voor. Gedeeltes wat die wêreld se teenkating teen God beskryf is egter hoofsaaklik op Jesus van toepassing gemaak. Die toevoeging van hierdie verse beklemtoon dan dat dit ook die lot van Jesus se mense gaan wees. Verder dien hierdie toevoeging om Jesus se lering t.o.v. die dissipels se geloof in Jesus te verbreed. Dit is volgens Segovia aan die een kant duidelik dat die dissipels reeds oor die regte geloof in Jesus beskik (vgl. bv. 13:10; 14:1-3 ens.), maar dat dié geloof eers na die opstanding volle wasdom sou ontwikkel (13:1; 14:4-14). Die inligting wat Jesus hier voorsien dien tot die regte voorbereiding.

- Kola 1.37-1.42 (v.18-20) lei die tema van haat in en beskryf die haat teenoor die dissipels.
- Kola 1.43-1.48 (v.21-25) vermeld Jesus se aanspraak en die sonde voortvloeiend indien sy aanspraak verwerp word. Hier is die haat op Jesus gemik.
- Kola 1.50-1.51 (v.26-27) bevat 'n woord van troos vir diegene wat gehaat word en
- Kola 1.52-1.56) (16:1-4a) sluit die waarskuwing af met spesifieke verwysings na die haat van die wêreld. Hier is die dissipels weer die voorwerpe van haat.

In kola 1.37-1.39 word κόσμος 6 keer aangetref en μισεῖ kom 7 keer in die perikoop voor. Van die twaalf voorkomste van μισεῖ in die evangelie, word meer as die helfte daarvan dus in hierdie gedeelte aangetref (Segovia 1993:218).

Μισεῖ as kenmerk van die κόσμος

Met Jesus se waarskuwende imperatief aan die dissipels (1.37), word die eienskap van die κόσμος geïdentifiseer nl. μισει.²⁸³ Reeds in 13:1 is die κόσμος as teenpool van God se ἰδίους geïdentifiseer met die aankondiging dat Hy sy eie in die wêreld liefgehad het (ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ).²⁸⁴ Hierdie onderskeiding word steeds gehandhaaf. Uit die beskrywing van die wêreld se optrede is dit duidelik dat κόσμος hier in 'n negatiewe sin gebruik word. Dit dien as simbool om die sfeer van ongeloof te verteenwoordig. Haat word as sy vernaamste kenmerk aangebied.²⁸⁵

²⁸³ Seebass (1986:555) vertolk die woord nie alleen as 'n antipatie t.o.v. sekere dade nie, maar ook as 'n permanente en diep gewortelde menslike vyandigheid teenoor ander mense en selfs die goddelikheid. Die kontras tussen ἀγαπᾶν en μισεῖν bereik volgens Michel (1978:691) 'n hoogtepunt in die Johannes evangelie. Die goddelike beweging nl. liefde, kom hier in botsing met die aardse beweging van haat. Beide is só omvattend en beskrywend dat hulle die natuur van God en die wêreld blootlê. Die lig word hier van die duisternis onderskei. 'In this hate of the world... lies true sin and murder.'

²⁸⁴ Soos in 13:1 gesien gebruik Johannes die woord κόσμος nie konsekwent nie. Afhangend van die konteks kan dit 'n positiewe, neutrale of negatiewe betekenis hê. In die negatiewe sin dui dit op 'n simbool van ongeloof waar die waarheid van God soos in Jesus Christus geopenbaar, in sy geheel verwerp word. Dit simboliseer 'n bestaanswyse wat God se reddingsplan vir mense opponeer (Kysar 1993:61; Van der Merwe 1995:508). Newman and Nida (1980:17) verwoord die negatiewe betekenis van die woord wat volgens hulle hoofsaaklik in die tweede helfte van die evangelie voorkoms soos volg: 'those who are aligned with the power of evil in opposition to God'.

²⁸⁵ Dit vorm die essensie van die wêreld en impliseer dat daar geen affiniteit vir God en sy groep is nie. Volgens Segovia (1993:220) word hierdie onderskeiding tussen die wêreld en die dissipels baie sterk

Voorwerpe van die ΜΙΣΕΙ

In 1.37-1.39 is die haat op die dissipels toegespits en voorgestel as 'n uitvloeiende van die wêreld se haat jeens Jesus. Jesus is eerste gehaat.²⁸⁶ Die wyse waarop die κόσμος vir Jesus behandel, het dus 'n direkte invloed op sy mense. Dit moet toegeskryf word aan hulle verbinding met Jesus wat in (1.6) beskrywe is met μέινετε ἐν ἐμοί en waaruit hulle etiese optrede spruit μέινετε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ. Met hulle verbinding aan Jesus onderskei die dissipels hulle van die κόσμος.

Die haat van die κόσμος is eerstens op Jesus gemik (1.37), maar dit word terselfdertyd as haat teenoor die Vader vertolk (1.45; 48). Uit die reaksie van die κόσμος is dit dus duidelik dat die Vader, Jesus en die dissipels tot een groep behoort wat dieselfde vyandige reaksie ontlok. Die eenheid onder God se mense word met die vyandige reaksie van die wêreld aan die lig gebring. Hulle word t.w.v. die naam van Jesus gehaat (1.43).²⁸⁷ Die haat van die κόσμος berus dus nie op wie die gelowiges self is nie, maar spruit uit hulle verbintenis met Jesus. Die κόσμος se haat is die gevolg van die gelowiges se nuwe identiteit wat in Jesus gefundeer is.

Die lotsgebondenheid van God se groep word deur Jesus met 'n vergelykende beeld in 1.40 en met die verduideliking daarvan in 1.41 en 42 tuisgebring. In kolon 1.40 ken Jesus figuurlik gesproke die status van slawe aan die dissipels toe. Hyself word voorgestel as die heer van die slawe. Dit is interessant dat Jesus hierdie verhouding bo dié van 'n vader en seun verhouding verkies. Volgens Van der Watt (1999:3) word die heer/slaaf verhouding hier as 'n retoriese tegniek gebruik om die bedoeling van Jesus se woorde duideliker tuis te bring, nl. dat die dissipels verplig is om sy opdragte stiptelik te gehoorsaam. 'n Slaaf doen soos sy heer.²⁸⁸ Die

maar implisiet in 6:70 aangetref in die gedeelte (6:67-71) waar die menigte wat Jesus gevolg het van Hom weggebreek het. Hierdie onderskeiding word baie sterker in die afskeidsrede gestel (vgl. 14:16-17a; 21b; 23b; 25-26). Wat dus in 6:70 implisiet voorgestel word, kom in 14:15-26 eksplisiet aan die lig (Segovia 1993:220). Volgens Brown (1970:686) moet die haat van die wêreld letterlik verstaan word soos ook duidelik blyk uit sy dade voortvloeiend uit hierdie gesindheid.

²⁸⁶ Die *perfektum* (μεμίσηκεν) moet volgens Newman and Nida (1980:491) as die voortdurende haat van die wêreld vertolk word. In hierdie konteks moet πρῶτον verstaan word as: 'voordat.'

²⁸⁷ Volgens Carson (1991:526) is *naam* hier 'n ekwivalent van Jesus self. Jesus dra volgens Brown (1970:697) 'n goddelike naam wat die Vader aan Hom gegee het (vgl. 17:11-12). Dit beteken dat Jesus die openbaring van God self is. Om dus die volgelinge van Jesus t.w.v. sy naam te verwerp is om die openbaring van God te verwerp. Die frase 't.w.v. God se naam' beteken volgens Brown in die O.T. 't.w.v. wie God self is' m.a.w. sy goedheid, grootheid ens.

implikasie hiervan is dat die dissipels (slawe) dan ook nie beter of ander behandeling as Hy van die wêreld kan verwag nie.

Die 'vreemde' bestaanswerklikheid waarin hulle a.g.v. hulle verbinding met Jesus oorgeplaas is, opereer volgens ander beginsels en reëls as dié van die wêreld. Dit lei noodwendig tot konflik met die reële werklikheid waarin hulle daaglik nog lewe.

Die kenmerke van μισεῖ

Die haat veldtog van die κόσμος word as ἁμαρτίαν beskryf (1.44). Dit behels die verwerping van Jesus se woorde en daade (ἔργα) wat klaarblyklik 'n alternatiewe beskrywing vir die tekens (σημεῖα) is, wat Jesus se bediening o.a. gekenmerk het (12:37). Hierdie wondertekens (dade) is volgens Kysar (1993:88) verrig om Jesus se ware identiteit as Seun van God te openbaar. Dit het insae gebied tot die Persoon agter die daade. In die geval met die wêreld het dit egter die teenoorgestelde resultaat opgelewer. Die wêreld het die daade bloot sintuiglik waargeneem (ἑωράκασιν) met die gevolg dat haat, i.p.v. geloof/liefde daaruit ontwikkel het. Louw and Nida (1989:289) definieer ἁμαρτίαν as die oortreding van God se wil en wet. Vir Johannes beteken dit om Jesus nie te aanvaar, d.w.s. nie in Hom te glo nie.²⁸⁹ Indien Hy nie gekom, gespreek en gedoen het nie, sou die wêreld nie sonde hê nie. Omdat die wêreld Hom egter verwerp, staan hulle skuldig aan die oortreding van God se wil.²⁹⁰ Die sg. onvergeeflike sonde kom hierdeur aan die lig nl. dat die Jode t.s.v. alles wat Jesus onder hulle gesê en gedoen het, steeds verwerp word. Hier is dit weer duidelik dat Johannes dit nie nodig ag om sonde met reëls en voorskrifte uit te spel nie. Dit is vir hom 'n veel eenvoudiger saak. Van der Watt (1992:90) som dit goed op as hy sê dat 'die wet (en Skrifte) fokus op Christus wat werklik die klimaat van genade en waarheid op aarde kom vestig het. Wie dus Jesus gelowig aanvaar, word in die familie van God opgeneem en tree ooreenkomstig op.'

²⁸⁸ Carson (1991:525) sien die frase Οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ as 'n aanhaling van 13:16. Die beginsel is in 13:16 op menslikheid en diens van toepassing gemaak. Hier geld dieselfde beginsel t.o.v. vervolging.

²⁸⁹ Grundmann (1987:307) 'The man who refuses to bow to Christ or to believe in His *ego eimi* remains and dies in his sin and is excluded from the mission of Christ.' Günther (1986:582) sluit hierby aan as hy sê: 'that will and that power that oppose Jesus are sin.' Jesus het mense voor 'n keuse vir of teen Hom gestel.

²⁹⁰ Hasitschka (1996:6) beskryf sonde deels as 'n vervreemding van God... 'eine Grundverfehlung gegenüber Gott'.

Die bepalende vraag vir Johannes is dus: waar staan jy t.o.v. van Jesus? Dit is 'n oriënterende vraag t.o.v. die res van die familie (Vader en die Gees). In 14:17 word gesê dat die wêreld om dieselfde rede ook nie die Gees kan ontvang nie. Die wêreld 'sien' en 'ken' Hom nie - m.a.w. staan nie in 'n geloofsverhouding met Hom nie.

Die haat/sonde van die wêreld word verder aan die sinloosheid daarvan gekenmerk. Dit geskied sonder rede.²⁹¹ Twee psalms dien klaarblyklik as agtergrond vir hierdie stelling t.w. Ps.35:19 en Ps.69:5.²⁹² Beide hierdie psalms beklemtoon die feit dat die teenstanders sonder rede/oorsaak opgetree het, maar lg. psalm is waarskynlik vanweë sy Messiaanse karakter deur die skrywer bedoel.²⁹³ Hierdie optrede van die wêreld dien as verswarende en verdoemende getuienis. Die κόσμος het geen gronde om homself te verweer nie.

Die redes vir die haat van die wêreld

Twee redes (albei aangetoon met ὅτι as 'n aanduiding van 'n bewese feit)²⁹⁴ word vir die haat van die κόσμος aangevoer:

Die eerste rede vir die haat van die κόσμος word in 1.39 aangedui met: ὅτι δὲ ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστε. Dit dui op 'n verandering in die status van die dissipels. Die rede vir hierdie veranderde status is aan Jesus se optrede toe te skryf: ἀλλ· ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. Alhoewel die dissipels hulleself nog in die wêreld bevind, word hulle nie meer as deel daarvan beskou nie - d.w.s. as 'eie' (τὸ ἴδιον) aan die wêreld nie. Omdat Jesus hulle gekies het, is hulle nou sy 'eiendom' (vgl.13:1).²⁹⁵ Omdat hulle aan Hom behoort leef hulle nou vir die doel waarvoor Hy hulle uitgekies het.

²⁹¹ Schnackenburg meld die tipiese karakter van Johannes om aanhalings uit ander tekste nie woordeliks te doen nie... 'but are rather an adapted rendering of one or more texts' (1982:117).

²⁹² Schnackenburg (1982:117); Brown (1970:689); Barrett (1978:482). Volgens Du Rand (1990:35) bevat die Johannesevangelie minder direkte aanhalings uit die O.T. as die ander evangelies. Die boodskap van die O.T. is egter só met die boodskap van Johannes verweef dat dit 'n belangrike onderbou daarvan uitmaak.

²⁹³ Barrett (1978:482) Volgens Tolmie 1995:214) word die geïmpliseerde leser in 1.49 gelei om die haat van die wêreld as die vervulling van die Skrifte te verstaan.

²⁹⁴ Louw and Nida (1989:781)

²⁹⁵ Die ooreenkoms tussen Jesus en die wêreld sentreer in beide se liefde vir hulle 'eie'. In (13:1 word van Jesus gesê: ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ terwyl die wêreld se verhouding met sy 'eie' ewe-eens uitgedruk word met εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει (14:19).

Hierdie doel is reeds in 1.34/5 aangedui as die dra van vrug (ἀλλ· ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς καὶ ἔθηκα ὑμᾶς ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν μένη).

Dit plaas hulle in 'n ander realiteit wat 'n bepaalde negatiewe optrede vanuit die κόσμος ontlok. God se mense opereer met 'n nuwe en vir die wêreld - 'n 'vreemde' identiteit²⁹⁶

As **tweede rede** word in 1.43 'n gebrek aan kennis t.o.v. die Vader aangetoon (ὅτι οὐκ οἶδασιν τὸν πέμψαντά με). Die gevolg van die κόσμος se onkunde kring verder uit. In (1.55) voeg Jesus Homself by die Vader as Iemand wat nie deur die wêreld geken word nie.²⁹⁷ Vir die ongelowige wêreld word die eenheid tussen die Seun en die Vader nie sigbaar nie. Die manier hoe teenoor die Seun opgetree word, impliseer terselfdertyd ook die optrede teenoor die Vader. Daarmee is ook die Seun se ware herkoms nie herkenbaar uit al sy dae nie. In hoofstuk 5:17, 19-22, is Jesus se dae en woorde aan die Vader se onderrig toegeskryf en met die twee kenmerke van lewe en oordeel geïdentifiseer. Jesus doen dus net soos die Vader dit aan Hom gegee het om te doen. Dat Hy die wonderdade nie uit Homself nie, maar uit die Vader gedoen het, word dus nie deur die wêreld waardeer nie. Daaruit blyk die ongeloof van die wêreld wat, soos reeds gesê, deur Johannes met onkunde verwoord word.

Vanweë hulle verbinding met die Seun en deur Hom ook met die Vader, is God se mense noodwendig ook onderhewig aan hierdie optrede van die κόσμος (1.37; 38; 39). Jesus tree dus nie slegs in die positiewe sake vir sy mense as 'n rolmodel op nie. Ook in die negatiewe deel hulle in sy lot.

Die inhoud van die wêreld se haat:

²⁹⁶ Jesus se strydgesprek met die Jode in hoofstuk 8 dien as basis om die twee verskillende realiteite nl. dié van God en dié van Satan teenoor mekaar te stel. Volgens Van der Watt (1999:159) neem Jesus hierdie realiteit as uitgangspunt om die Jode verkeerd te bewys. Die Jode staan in opposisie met Jesus. Hulle luister nie na Hom nie en ken Hom nie. Hulle kan gevolglik nie tot dieselfde familie behoort nie en deel nie dieselfde oorsprong nie. Deur hulle dae maak hulle hulleself kenbaar as kinders van die Bose (8:44). Jesus argumenteer dus dat die Jode tot die familie van die Satan behoort. Die analogie in Jesus se argument is belangrik. Kinders maak soos hulle vaders. Dit geld vir beide Jesus en die Jode. Hierdie sosiale voorveronderstelling vorm die basis van Johannes se argument in hoofstuk 8. 'Within the community driven view (over and against the individual orientated view) of families the individual as well as his actions is determined in terms of his or her community. All the members of the community should act in a similar way'. Die ooreenkoms tussen die posisie van die dissipels in 15:18ev. t.o.v. die kosmos en Jesus se argument in hoofstuk 8 is opvallend.

²⁹⁷ Ken (οἶδασιν), is soos reeds aangetoon, vir Johannes 'n alternatiewe segswyse vir geloof.

In drie voorwaardelike sinne word die κόσμος se optrede jeens die dissipels aan dieselfde behandeling as dié van Jesus verbind nl. haat (1.37), vervolging (1.41) en die verwerping van hulle woord (1.42).²⁹⁸ Die lot van die dissipels word in (1.53) verder met ἀποσυναγωγούς en die ἀποκτείνας (1.54) beskryf. Vir Carson (1991:526) staan die twee voorwaardelike sinne (1.41, 1.42) in kontras met mekaar.²⁹⁹ Die resultaat van hierdie formulering volgens hom is dat die wêreld oor God se mense verdeeld is op dieselfde wyse as wat hulle oor Hom verdeeld is. Jesus se woord (λόγον) is vroeër reeds figuurlik as sy hele openbaring (1:1) en boodskap in geheel verstaan. Die bewaring daarvan (ἐτήρησαν) kan as die geloofsaanvaarding van sy boodskap asook van Jesus self as Seun van God, verstaan word.³⁰⁰ Die dissipels is vroeër deur Jesus uitgekies en aangestel om vrugte te dra (1.33 en 1.34). Hulle is met die opdrag toevertrou om Jesus se Woord te versprei. Die waarskuwing kom vroegtydig dat hulle missionêre arbeid, soos dié van Jesus, ook negatiewe reaksie sal ontlok en lyding tot gevolg sal hê.

Die tema van vervolging word in hoofstuk 16:1-4a voortgesit. Volgens Tolmie (1995:215) kulmineer die haat van die wêreld in 16:1-4a in die dissipels se uitbanning uit die sinagoges en kan hulle selfs met hulle lewens vir hulle oortuigings boet. Hierdie vroegtydige waarskuwings is bedoel om die dissipels teen struikeling te waarsku (σκανδαλισθήτε).³⁰¹ Dit is m.a.w. 'n waarskuwing om nie hulle identiteit binne God se realiteit a.g.v. negatiewe faktore uit 'n ander realiteit prys te gee nie. Dit val op dat die vervolging van die wêreld selfs met godsdienstige motiewe aangevuur word (1.54). Oënskynlik handel die vervolgers met die sanksie van God. Dit is egter duidelik dat hulle nie tot God se groep behoort nie. Daarvan getuig hulle gebrekkige kennis van die Vader en die Seun (οὐκ ἔγνωσαν τὸν πατέρα

²⁹⁸ 'Because the way of life of Jesus is to be emulated by his disciples they will receive opposition and hatred from the world just as he did' (Van der Merwe 1995:461).

²⁹⁹ Die protasis van die tweede voorwaardelike sin bied 'n alternatiewe verstaan t.o.v. die protasis van die eerste. Die argument volgens Carson is soos volg: As hulle my vervolg het (en baie het) sal hulle julle ook vervolg. As hulle my woord aanvaar het (en sommige het) sal hulle julle woord ook aanvaar. Die alternatiewe verstaan van hierdie voorwaardelike sinne is om hulle as twee sinonieme parallele te beskou (Carson 1991:526).

³⁰⁰ Schnackenburg (1982:116); Brown (1970:696)

³⁰¹ Vir Johannes is σκανδαλισθήτε 'n aanduiding van dit wat afvalligheid van die geloof tot gevolg het. (Brown 1970:690). Louw and Nida (1989:775) verklaar die woord soos volg: 'that which causes someone to sin, one who causes someone to sin'.

οὐδὲ ἐμέ). Dit is weereens 'n beskrywing van 'n ontbrekende geloofsverbintenis met God waaruit hulle vyandige optrede teenoor die res van God se groep spruit.

Die onvermoë van die wêreld se haat

Die haat van die wêreld kan egter nie die voortgaande getuienis aangaande Jesus blus nie. Daarvoor sorg Jesus self deur die Parakleet vanaf die Vader aan hulle te stuur, om sy openbaring na sy vertrek voort te sit (1.50). Hierdie is die derde verwysing na die Parakleet in die afskeidsrede en stem grootliks ooreen met die eerste beskrywing (14:16,17). Van die Parakleet word die volgende drie sake in 1.50, 51 vermeld:

- sy oorsprong: (ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται),
- sy funksie: (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ)
- sy verband met die optrede van die dissipels: (καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἄπ· ἀρχῆς μετ· ἐμοῦ ἐστε.)³⁰² Die groot verskil met die tweede Parakleet-aankondiging in 14:26 is dat Jesus hier vir die sending van die Parakleet verantwoordelik is.³⁰³ Soos reeds gesê, verteenwoordig die Naam van Jesus dit wat met sy wil ooreenstem. Dit is 'n uitdrukking wat die eenheid tussen die Vader en Seun beklemtoon en hoef dus nie in stryd met hierdie aankondiging te staan nie.³⁰⁴ Oor die betekenis van die benaming 'Parakleet' en sy beskrywing as die Gees van die waarheid is reeds gehandel (vgl. 14:16,17). Die Gees het die verantwoordelikheid om die openbaring van Jesus na sy terugkeer na die Vader voort te sit (μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ). Die vraag is: hoe verrig die Gees hierdie getuienistaak?

Die Gees se getuienis word as 'n toekomstige handeling getipeer (μαρτυρήσει) terwyl die dissipels s'n as indikatief of imperatief (μαρτυρεῖτε) vertolk kan word.³⁰⁵ Die getuienis van God se mense en dié

³⁰² Die Parakleet staan die dissipels in hulle getuienis oor Jesus by en bekragtig hulle optrede (Carson 1991:530; Brown 1970:700).

³⁰³ Die groot dogmatiese debat tussen die Westerse en Oosterse kerke is met die interpretasie van hierdie vers op die spits gedryf. Die Westerse kerke het aangevoer dat die Gees nie slegs van die Vader uitgaan nie maar bygevoeg dat Hy ook van die Seun uitgaan (filioque). Die Oosterse kerke het geen Skriftuurlike substansie vir hierdie invoeging gevind nie (Carson 1991:528).

³⁰⁴ 'The double statement that is, that Jesus will send him and that he proceeds from the Father, is a synonymous parallelism, expressing the same idea in variation' (Schnackenburg 1982:118).

van die Gees mag nie in isolasie van mekaar gesien word nie, want beide handel slegs oor Jesus.³⁰⁶ Hierdie derde aankondiging oor die Parakleet verskil van die vorige aankondiging in 14:26 dáárin nl. dat Hy hier hoofsaaklik op die wêreld gefokus is. Sy getuienis bestaan uit die proklamering van Jesus teenoor buitestaanders. Dit is 'n rol wat die Seun ook vervul het (14:24). In 1.51 word die rol van getuienislewering ook weer aan God se mense voorgehou. Die Seun, Parakleet en dissipels vul mekaar met hierdie gemeenskaplike taak aan. Volgens Segovia (1983:223) is dit juis hierdie getuienistaak wat die dissipels van die wêreld onderskei en hulle die haat van die wêreld op die hals haal. Die Parakleet vervul desnoods hier ook 'n geregtelike funksie. In die vyandige wêreld sal dissipels voor die hof gesleep word om oor hulle geloof te moet getuig. In hierdie moeilike omstandighede sal die Parakleet hulle bystaan.³⁰⁷ Die onmisbaarheid van die Parakleet in die voortgaande optrede van God se mense word hiermee duidelik beklemtoon. Die waarheid van Jesus se openbaring, soos deur die getuies voortgesit, kloof die wêreld steeds in twee nl. in geloof en ongeloof. Die Parakleet sorg dus dat Jesus ná sy vertrek steeds 'lewend' gehou word. Met die getuienis van God se mense bly Jesus, met die hulp van die Parakleet se getuienis onsigbaar teenwoordig. Die wêreld bly dus voortdurend met die vraag oor Jesus se identiteit gekonfronteer.

Die Familiebeeld in 15:18-16:4

Vader (πατήρ), kom vier keer in die gedeelte voor en verleen saam met die implisiete verwysing na die Seun (Jesus) 'n familie-konteks. Die Vader en die Seun se betrokkenheid by die familie het 'n unieke identiteit vir die familie tot gevolg. Die Seun se aandeel in die totstandkoming van hierdie

³⁰⁵ Die rede vir 'n moontlike imperatiewe verstaan is klaarblyklik in die opmerking terug te vind dat die dissipels van die begin (dit is van die begin van sy bediening) saam met Jesus was. Teen die einde van die eerste eeu was daar sekerlik nie baie mense wat op hierdie onderskeiding aanspraak kon maak nie. Die skrywer is dus nie bloot besig om aan sy lesers voor te skryf hoe om te leef nie, maar hou aan hulle 'n model voor van hoe dit vroeër gegaan het. Latere gelowiges kan deur afleiding hulle met die omstandighede van die eerste oog-en oorgetuies vereenselwig.

³⁰⁶ "Through the disciples the person and activities of Christ, God and the Spirit must become perceptible and visible. In effect the Spirit is the medium of divine revelation -- the divine messenger of revelation. He speaks only what he hears to bears evidence (witness) through the disciples' (Van der Merwe 1995:512).

³⁰⁷ Volgens die Sinopiese tradisie vervul die Gees hierdie funksie nl. om die dissipels in hulle getuienisse tydens hofsittings voor te gaan. 'This legal function is also known within the history of traditions from the synoptic logion in Mk 13:9,11. The disciples appear in this logion, in court before their judges εἰς μαρτύριον. In that hour, what they should say will be given to them because the Holy Spirit will speak through them' Schnackenburg (1982:142).

identiteit vir die kinders, kan beskryf word met: ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου. Vir hierdie doel het die Vader sy Seun na die aarde gestuur (1.43). Met hulle verkiesing deur die Seun het die kinders oorgegaan en deel geword van die sfeer waartoe die Vader en die Seun self behoort. 'n Dubbele realiteit het a.g.v. die Seun se optrede tot stand gekom. Die familie waarin hulle sedert hulle verkiesing opgeneem is, staan in konflik met die wêreld waaruit hulle gekies is. Die rede is omdat nie een van die familielede die ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον is nie. Hierdie konflik waarin God se mense met die wêreld verkeer, is dus in die Seun en Vader gefundeer. Die haat van die wêreld is primêr op die Vader en die Seun gemik wat noodwendig meebring dat die kinders, vanweë die eenheid in die familie, en hulle nuwe identiteit, ook daarin deel. Die optrede van die kinders en die gevolglike teenkating van die wêreld, is toe te skryf aan die eenheid in die familie wat deur die vader se optrede bepaal word. Die kinders se woorde en dié van die Seun ontvang gevolglik dieselfde behandeling van die wêreld. N.a.v. die Seun se behandeling van die wêreld, word ook die kinders óf aanvaar, óf verwerp. Die teenkating van die wêreld geskied vanweë die naam (d.w.s. die verbinding) met die seun. Op 'n analogiese wyse word die ervaring van die Seun met dié van die kinders verbind. Hiermee word tipiese inter-familie verhoudings gereflekteer waardeur die evangelis die twee werklikhede nl. die goddelike en aardse realiteite teenoor mekaar stel. (Sien ook die ekskursie).

In hierdie beskrywing van die Vader, Seun en kinders, word die optrede van die eerste-eeuse Mediterreense familie weer herken. Die wyse waarvolgens iemand opgetree het, is aan sy herkoms verbind (Van der Watt 1999:158). 'n Persoon het volgens sy identiteit opgetree en dié is deur die vaders in die families bepaal.³⁰⁸ Hoewel individualiteit ook voorgekom het, het dit 'n ander karakter as die liberale, demokratiese sisteem van die Weste geopenbaar. Dit was 'n individualisme binne die gemeenskap wat grootliks deur die gemeenskap bepaal is (Van der Watt 1999:159). Die optrede van individue is dus deur die gemeenskap waartoe 'n persoon behoort het, bepaal.

Die Parakleet word nie met 'n direkte familieterm bv. seun of kind verbind nie. Sy intieme verhouding met die Vader en Seun is in hierdie gedeelte

³⁰⁸ Van der Watt (1999:159) haal uit Epictetus 'n volledige beskrywing van 'n seun se verantwoordelikheid in die familie aan. Van hulle is o.a. hulp, respek en beskerming verwag. Die Vaders het die lewe geskenk en gehoorsaamheid was die manier waarop seuns vir dié gawe vergoed het.

duidelik.³⁰⁹ Beide dra die belange van die familie op die hart. Hulle ken die behoeftes van die familie en weet wat hulle benodig. Derhalwe stuur die Vader 'n helper, die Parakleet, op versoek van die Seun. Die versorgingsrol van 'n aardse vader en oudste seun en die voorsiening in die behoeftes van kinders kan in hulle optrede herken word.

Die twee werklikhede nl. dié van God se mense en die wêreld, wat die evangelis in hoofstuk 15 teenoor mekaar stel, sluit aan by sy kontrasdenke wat deur die evangelie vleg.³¹⁰ Die familiebeeld wat in 15:18-16:4 ontvou, bevestig hierdie kontrasdenke en sluit aan by beeldryke beskrywings.

Ekskursie: Lig/Duisternis

Die kontrasdenke van die evangelis word o.a. met die beeld van lig en duisternis verwoord. By twee geleenthede word die beeld van lig met die familiebeeld verbind nl. in 3:18,19 en 8:12;15 (Van der Watt 1999:213). Lig is vir enige familie noodsaaklik ten einde daaglikse take af te handel. In 8:12 word Jesus met die lig geïdentifiseer. Van der Watt (1999:205) interpreteer hierdie metafoor soos volg: 'Jesus is the location where the light is present. Those who stay close to him will have light and will not walk in the darkness.' Hy vervolg met die interpretasie van die 'lewe' deur te sê: 'Life in 8:12 refers to eternal life which implies the ability to act and relate in the divine reality...he who belongs to Jesus, the Light, will live and he who lives, will function according to the light.' Jesus as die Lig, verwys na die Een wat lewe gee en sodoende word mense van die duisternis bevry. Jesus openbaar aan mense die boodskap van die Vader. Diegene wat aan die Vader behoort, neem die boodskap aan. In die res van hoofstuk 8 word die etiese implikasies van hulle nuwe identiteit soos dit in hulle gedrag na vore kom, uitgespel.

In 3:19-21 word dieselfde idee tuisgebring. 'n Persoon wat verkeerd lewe, verkies die duisternis waar niemand sy werk kan sien nie. Hulle haat die lig,

³⁰⁹ Reeds in 1:33,34 is dit die Gees se taak om Jesus te identifiseer en uit 3:34 is die noue band tussen die Gees en Jesus duidelik. In die teksgedeelte onder bespreking, is dit die Vader wat die Gees op versoek van Jesus na die dissipels stuur.

³¹⁰ Die Johannese dualisme word primêr soterologies en eties binne die kosmiese raamwerk vertel. Die sg. wêreld 'van bo' staan teenoor die wêreld 'van onder'. Die wêreld van 'onder' is in sy kwaliteit beperk en haat gevolglik die wêreld van 'bo'. 'Bo' en 'onder' verwys dus nie na ongedefinieerde werklikhede nie, maar word kwalitatief geskei. Hierdie kwalitatiewe onderskeid dien dan ook as basis vir die geskeidenheid van die twee wêrelde. Die kwalitatiewe beskrywings word deurgaans i.t.v. die dominante karakters van elk nl. die Vader en Seun vir die wêreld 'bo' en Satan vir die wêreld 'onder' gemaak (Du Rand 1990:21; Van der Watt 1991:107; Van der Merwe 1995:138ev.).

omdat lig die eienskap van blootlegging besit. Ook hier is Jesus die draer van die lig. Die ongelowige wêreld het die duisternis meer lief as die lig omdat dit verbergings vir hulle valsheid bied. (3:19). 'To hate the light is to be blinded and impelled by the power of darkness... to hate is to live in hostility to the light, to reject it, to avoid its sphere' (Michael 1978:691).

Samevattend sê Van der Watt (1999:212) dat die voorkomste van lig en duisternis in die evangelie 'n beeld weerspieël wat goed bekend was in die antieke wêreld sonder elektrisiteit. Elke konteks spesifiseer die unieke verstaan van die beeld sodat daar teen 'n algemene vertolking gewaak moet word. Die lig word met Jesus gepersonifiseer terwyl die duisternis die vervreemding van God simboliseer.

Die kontras in Johannes se denkpatoon bereik in hoofstuk 15 'n hoogtepunt met die beskrywing van God se mense in 15:1-17 wat aan hulle liefde gekenmerk word, in teenstelling met die wêreld wat vanaf 15:18-16:4 beskryf word en slegs haat openbaar. Die haat van die wêreld realiseer nie alleen in die uitbanning van God se mense uit die sinagoge nie, maar ook in hulle dood. Die uitdrywing uit die sinagoge het vir die familie terselfdertyd 'n afsnyding van sosiale bande met familie en vriende beteken. Dit kon ook 'n ekonomiese en beslis 'n godsdienstige disoriëntasie vir die familie beteken.³¹¹ Hier vloei volgens Van der Watt (1999:231) die letterlike en figuurlike realiteite ineen. Dit is 'n aaklige realiteit om as 'n gelowige deur 'n ongelowige doodgemaak te word. Die figuurlike interpretasie nl. 'n familie van die Bose wat gewelddadig teenoor die familie van God optree verleen die agtergrond van wat in werklikheid gebeur.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die *gemeente* het sy bestaan aan die handeling van die Seun te danke. Jesus se optrede word met ἐξελεξάμην aangedui. Met hierdie optrede is God se mense van die wêreld waaruit hulle verkies is onderskei en tot eiendom van God gemaak. In die uitlewing van hulle nuwe identiteit wat deur Jesus se verkiesing bewerk is, is Jesus self hulle enigste verwysingsraamwerk. Wat met Hom gebeur, gebeur ook met hulle. Soos slawe op die voorbeeld van hulle heer aangewese is, is hulle op Jesus aangewese.

Hierdie bestaanswyse bring hulle noodwendig in konflik met die sfeer waaruit Jesus hulle verkies het. Die wêreld reageer met haat teenoor God se mense omdat dit ook die wyse is waarop die wêreld jeens Jesus opgetree het.

³¹¹ Rensberger (1988:26)

Beteken dit dat God se mense doelbewus konfrontasie met die wêreld moet soek ten einde hulle andersheid te toon en aan hulle identiteit getrou te bly? Dit blyk onnodig te wees. Die blote feit van hulle verkiesing deur Jesus, beteken dat God se mense dieselfde behandeling as hulle rolmodel, Jesus, te wagte kan wees. Dit beteken dat konflik met die wêreld inherent deel uitmaak van die identiteit van God se mense. Twee teenoorgestelde sferes word teenoor mekaar opgestel en konflik is die noodwendige gevolg.

Van God se mense word slegs verwag om getrou te bly aan dit waartoe hulle gekies is nl. om die voorbeeld van hulle Heer te volg ten spyte van alle teenkanting. Die konflik wat te wagte moet wees, mag nie daartoe lei dat God se mense aan hulle verkiesing ontrou raak nie. Sou dit as 'n teken van ontrou of versaking van hulle roeping vertolk kan word indien daar geen spanning tussen God se mense en die wêreld bestaan nie? Sou hulle dan moontlik teruggeval het in die sfeer van die wêreld? Dit is 'n vraag wat die gemeenskap van gelowiges hulleself voortdurend moet afvra. Die vier voorwaardelike sinne waarmee die haat van die wêreld in v.18-20 beskrywe word, is 'n aanduiding van die wêreld se haat jeens Jesus. Die vyandige reaksie van die wêreld moet derhalwe as 'n toets vir God se mense se verbinding met Jesus beskou word.

In hulle stryd om aan hulle verkiesing getrou te bly, is God se mense nie sonder hulp nie. Die Parakleet kom hulle tot hulp.³¹² Die rol van die Parakleet word in 1.50 met μαρτυρήσει aangedui. Sy taak is om die getuienis van die Seun te kontinueer. Hy tree verder as segsman vir Jesus op en verdedig Hom voor sy vyande. Dit kan as 'n nuwe wyse van God se teenwoordigheid in die wêreld beskou word (Johnson 1986:494). Die kinders se getuienis sluit by die getuienis van die Parakleet aan. In 1.51 word die optrede van die kinders verwoord met: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπὸ ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστε. Uit hierdie verse is dit duidelik dat daar 'n baie nou verhouding tussen die werk van die Parakleet en Jesus se mense is. Met die hulp van die Parakleet getuig die dissipels na buite (teenoor buitestaanders) van hulle band met Jesus. Die Parakleet tree as Helper vir die familie op.

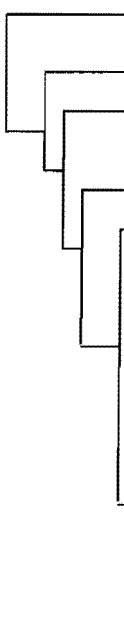
In Johannes vorm die Gees die band tussen Jesus, die dissipels en die kerk (Schnackenburg 1982:386). Beide het dieselfde taak nl. μαρτυρήσει. Die aktiwiteit van die Gees loop in 15:26/7 deur die gemeenskap van die dissipels na die wêreld.


³¹² Ten spyte van twyfel deur sommige geleerdes (vgl. Johnson 1970, Brown 1966, Bultmann 1950), is dit tog aanvaarbaar om die Parakleet met die Heilige Gees te identifiseer (Du Rand 1990:26).

Die *gemeente* bestaan nie t.w.v. homself nie. Die taak wat aan God se mense opgedra word, is om die wêreld met Jesus te konfronteer. Dit doen hulle deur hulle eie identiteit uit te leef. Só 'n lewe stel hulle vanself teenoor die wêreld op wat nie in Jesus glo nie. In sy stryd met die wêreld kan God se mense op die Parakleet as helper terugval.

Deur diegene wat aan God behoort se posisie te vergelyk met dié van 'n slaaf teenoor sy heer, kan gesê word dat die kerk nie 'n posisie van aansien in die wêreld bekleë nie. Volgens Jesus bekleë sy mense geen magsposisie of invloedryke status nie, maar neem wel die posisie van 'n diensknecht teenoor die wêreld in. Met God se mense gaan dit niks beter of anders as met Jesus self nie. In sy gehoorsaamheid aan die Vader het Hy 'n dienende gestalte aangeneem en is Hy deur die wêreld misken en uiteindelik doodgemaak.

16:4b-15

1.57		Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον, ὅτι μεθ' ὑμῶν ἤμην.
1.58		νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με,
1.59		καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με, Ποῦ ὑπάγεις;
1.60		ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἢ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.
1.61		ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν,
1.62		συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω.
		ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω,
		ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς·
1.63		ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.
1.64		καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως·
1.65		περὶ ἁμαρτίας μὲν,
1.66	ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με·	
1.67	περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.	

1.68		Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν,
1.69		ἀλλ· οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι·
1.70		ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ·
1.71		οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ,
1.72		ἀλλ· ὅσα ἀκούσει λαλήσει,
1.73		καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
1.74		ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.
1.75		πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν·
1.76		διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Strukturele indeling

Die indeling van hoofstuk 16:4b-15 kan soos volg gemaak word:³¹³

- Semi-kolon 1.57-59 (v.5-6): Algemene inleiding tot die res van die hoofstuk teen die agtergrond van Jesus se naderende vertrek
- Semi-kolon 1.60-1.63 (v.7): die koms van die Trooster
- Semi-kolon 1.64-1.67 (v.8-11): Parakleet se aktiwiteite t.o.v. van die wêreld
- Semi-kolon 1.68-1.76 (v.12-15): Parakleet se aktiwiteite t.o.v. die dissipels.

Inleiding

Hoofstuk 16 verskil op bepaalde punte van die gegewens wat veral in hoofstuk 14 ter sprake was. Die vermoede bestaan dat 'n ander outeur hierdie hoofstuk na analogie van hoofstuk 14 kon geskryf het.³¹⁴

³¹³ Tolmie (1995:30)

³¹⁴ Schnackenburg (1982:123) wys op die volgende ooglopende verskille tussen die twee hoofstukke:

- 1) 16:8-11 dui op 'n verhouding tussen Gees en die wêreld. Geen sodanige verhouding was tot op hede ter sprake nie.
- 2) 16:16 dui twee kort tydies van Jesus se afwesigheid aan. Voorheen is die idee geskep dat Sy verhoging (dood) en verheerliking saamval.
- 3) Direkte kontak met die Vader word vir die eerste keer in vers 26 e.v. aangedui. Dit was ook voorheen onbekend.

verskeie oplossings is voorgestel vir die oënskynlike diskrepansie tussen Jesus se opmerking in 16:5 en twee ander gedeeltes t.w. 13:36 en 14:5.³¹⁵ Indien die teks meganies benader word kan die verskillende literêre nuanses wat 'n moontlike verklaring kan bied maklik misgekyk word. Tomas en Petrus kon dus in die gemelde verse bloot as teleurgestelde kinders gevra het waarom Jesus hulle gaan verlaat sonder om na sy bestemming uit te vra.³¹⁶ Dit is hierdie leemte wat Jesus in 16:5 met sy vraag probeer ondervang. Die vier rolspelers in die gedeelte is die Vader (in 1.58 word implisiet na Hom verwys as 'die Een wat my gestuur het'), Jesus self wat aan die woord is, die Parakleet (1.62) en die dissipels (2, v.17).

Jesus se aankondiging dat Hy na sy Vader gaan vertrek (1.59-1.60) vervul die dissipels met droefheid. Om sy weggaan te verwoord word die woord ὑπάγω gebruik.³¹⁷ In hierdie stadium van die gesprek is die dissipels op hulleself gefokus en meer bewus van hulle taak en die gevare daaraan verbonde as op die sending van Jesus (Van der Merwe 1995:211). Hulle vra derhalwe nie waarheen Jesus gaan nie. Hulle selfgesentreerdheid gee aanleiding tot λύπη. Volgens Van der Merwe (1995:213) verskil geleerdes oor die rede vir die dissipels se λύπη. *Nogtans kan gesê word dat daar hoofsaaklik twee redes bestaan:*

1. die dissipels verstaan nie wat Jesus gaan doen en wat die konsekwensies van sy daade gaan wees nie.
2. soos gesê, is hulle taak om Jesus se sending te kontinueer en die onvermydelike lyding wat daaraan verbonde is, 'n bron van hartseer. Die dissipels is dus met hulleself gepreokkupeer. Die woord (λύπη) kom drie keer in die hoofstuk voor (vv. 6, 21 en 22). Die reaksie van die dissipels kleur die hoofstuk somber.

4) Hoofstuk 14 poog om die dissipels se geloof te versterk. In 16:30-31 verklaar die dissipels hulle geloof maar dit word deur Jesus bevraagteken.

³¹⁵ Schnackenburg (1982:126) skryf die teenstrydigheid toe aan die outeur wat onverbiddelik by sy bron staan sonder om daaraan te verander.

Barrett (1978:485) beklemtoon die teenwoordige tyd (ἔρωτᾶ). Jesus sê dus nie dat sy dissipels nog nie die vraag voorheen gevra het nie, maar tot op hede het hulle dit nog nie gevra nie.

³¹⁶ Carson (1991:533)

³¹⁷ In 1.62 word ἀπέλω gebruik en in 1.63 πορευθῶ. Volgens Schnackenburg (1982:126) is dit 'n aanduiding wat vir die Johannese skool belangrik was. 'This is that Jesus' statement about his departure (ὑπάγω) was enigmatic and scandalous for the unbelieving Jews (7:33; 8:14,21ev.) and, for the disciples themselves, a word of revelation which they did not at first understand'.

Nogtans tree Jesus met sy weggaan in die beste belang van die dissipels op. Sy vertrek het die koms van die Parakleet tot gevolg (1.61-1.63). Dit moet nie vertolk word dat die Gees en Jesus nie gelyktydig kan opereer nie (Carson 1991:533). Die aankondiging moet eskatologies verstaan word nl. dat die Gees se koms lank reeds aangekondig is en 'n nuwe era van God se koninkryk sal inlui. Meer mense sal nou deur die werking van die Gees aan Jesus se versoeningswerk blootgestel word, aangesien die Gees Jesus se openbaring kontinueer.³¹⁸

Met hierdie vermelding in 1.68-1.76 (v.12-15), waarmee die aktiwiteit van die Parakleet t.o.v. die dissipels beskryf word, keer Johannes terug na die gedagtes van 15:26. Alhoewel die term μαρτυρία nie eksplisiet vermeld word nie, is dit die sentrale gedagte van hierdie verse wat betekenis aan die opdrag van die dissipels verleen nl. om ook getuies vir Jesus te wees. Dit is 'n opdrag wat uiteindelik tot hulle vervolging en dood sou lei (Van der Merwe 1995:210).³¹⁹

Jesus is God se finale openbaring en die Parakleet se taak is om die dissipels aan sy woorde te bind. Hy sal die dissipels in die volle waarheid lei (ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ). Die waarheid het betrekking op Jesus se openbaring.³²⁰ Die volle betekenis en implikasies van Jesus se dood en opstanding sou eers later tot die dissipels deurdring. Die Parakleet se taak is om die openbaring van Jesus, d.w.s. sy boodskap van verlossing aan die dissipels te kommunikeer. Hierin sou die Parakleet hulle lei. In hulle moeilike tye van vervolging sal Hy die volle waarheid aan hulle openbaar. Hy sal ook die toekomstige dinge (τὰ ἐρχόμενα) aan hulle verkondig. Die werkwoord ἀγγέλλω kom drie maal in 1.73-1.76 voor en dra volgens Brown (1970:708) die betekenis van 'om te herhaal wat reeds gesê is'. Hiervolgens het die Gees die taak om aan elke komende geslag die betekenis van Jesus se woorde en dade te interpreteer.³²¹ In 1.71-1.76 word weereens op die harmonie en eenheid tussen die Vader, Seun en Parakleet

³¹⁸ '...before the inauguration of the new covenant millions ignored the claims of the true God. Pentecost transformed the limitations, and millions have been brought to happy submission to the Lord Jesus Christ and to growing obedience by the power of the Spirit whom he bequeathed' (Carson 1991:534).

³¹⁹ Van der Merwe (1995:210) stel dit soos volg: 'In the μαρτυρία of the Paraclete through the activities of the disciples in the physical absence of Jesus, he will convict the world of guilt, sin and righteousness (16:8,9) and will judge the world (16:11).'

³²⁰ Kysar (1993:108)

³²¹ 'The best Christian preparation for what is coming to pass is not an exact foreknowledge of the future but a deep understanding of what Jesus means for one's own time' (Brown 1970:716).

gewys. Alles wat die Gees het kom van die Seun wat alles op sy beurt aan die Vader toeskryf.

Die laaste twee aankondigings in die afskeidsrede oor die Parakleet word nou gemaak.

Die Parakleet se taak t.o.v. van die wêreld kom in 1.64-1.67 aan die lig. Sy taak word met ἐλέγχω beskryf. Dit lewer egter verstaansprobleme aangesien dit 'n dubbele betekenis kan hê nl. *skuldig bevind* en *blootstel*.³²² Die betekenis van 'skuldig bevind' pas goed in by die eerste aksie van die Parakleet nl. om die wêreld aan sonde skuldig te vind (1.65). Dit pas egter minder ooglopend by die ander twee aksies nl. om die wêreld van geregtigheid en oordeel te oortuig. Die rede is dat geleerdes nie eenstemmig is wie se δικαιοσύνης ter sprake is nie. Die Pauliniese term, geregtigheid, het moontlik die beskrywing van die Parakleet se tweede aktiwiteit beïnvloed. Dit kom slegs hierdie een keer in die Evangelie voor en staan hier in 'n konteks van oordeel nl. v.8-11 (Barret (1978:488). Oor die interpretasie van δικαιοσύνης loop die mening onder talle geleerdes uiteen. Brown (1970:713) verstaan die term op 'n Christologiese wyse nl. dat Jesus met sy dood en terugkeer na die Vader die Jode wat beweer het dat Hy nie die Seun van God is nie, verkeerd bewys het. Die Parakleet sal die wêreld van Jesus se geregtigheid oortuig omdat Hy onskuldig was. Jesus keer na Sy Vader terug - 'n aanduiding van die oorwinning wat Hy behaal het om sodoende God se geregtigheid te openbaar.³²³ Of is δικαιοσύνης moontlik die (valse) geregtigheid van die wêreld waarvan die Parakleet die wêreld wil oortuig?³²⁴

Saam met Van der Merwe (1995:214) kan volstaan word dat δικαιοσύνης die posisie van 'n sondaar wat deur God vergewe en verander is, weergee. Die status van God se mense word hiermee beskryf.

Carson (1991:538) se standpunt is dat die volgelinge van Jesus deur sy Gees bemagtig word met die gevolg dat hulle 'live their lives in such growing conformity to Christ that the same impact on the world is observed as when

³²² Brown (1970:705) ; Volgens Louw en Nida (1989:436) dra dit die betekenis van 'bestraf' of 'teregwys' met die veronderstelling dat daar genoegsame bewyse vir die verkeerde optrede is.

³²³ Brown (1970:712); Newmann and Nida (1980:505).

³²⁴ 'There is plenty of religious righteousness (even where the word is not used): the leaders possess the law of Moses. Yet sadly they attempt to kill Jesus.....is it not therefore thematically appropriate that the Paraclete should convince the world of its *righteousness*? (Carson (1991:538) Lenski (1961:1086) se standpunt is dat δικαιοσύνης aan die wêreld verbind moet word. Die wêreld sluit gelowiges en ongelowiges in. Eg. ontvang geregtigheid deur die Verlosser terwyl lg.op 'n juridiese manier veroordeel word.

Jesus himself lived out his life before the world.' Volgens Carson bevestig die evangelie in 16:15 dat Jesus die paradigma en rolmodel vir gedrag is. Die taak van die Gees is om God se mense te bemagtig met dit wat die Vader en die Seun gemeenskaplik besit deur dit aan sy mense te verkondig. Jesus se hele bediening kan as 'n uitgerekte verhoor beskryf word.³²⁵ Van die begin af bied Jesus Homself aan as die lig vir die wêreld (3:19) maar die wêreld verkies die duisternis. Sy bediening speel tussen hierdie twee pole af met mense wat sy optrede voortdurend bevaagteken. T.s.v. alle moontlike wonders en tekens bly die wêreld steeds ongelowig en vyandig teenoor Jesus. Hierdie ongeloof kulmineer in sy dood. Dit is nou die Parakleet se verantwoordelikheid om die aandadiges aan Jesus se dood van hulle dwaling (sonde) te oortuig. Sonde (ἁμαρτίας) word as ongeloof (ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ) omskryf.³²⁶ Mense is onwillig om Jesus te aanvaar. Jesus het die wêreld van die begin af skuldig bewys, en die Parakleet kontinueer sy werk. Die dissipels word deur hulle getuienisse hiervoor gebruik. ὅτι (1.66-1.67) verkry dan 'n oorsaaklike betekenis en dui die rede vir die Parakleet se optrede aan.

Derdens het die Parakleet die taak om van oordeel (κρίσεως) te oortuig omdat die owerste van die wêreld (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου) geoordeel is.³²⁷ Die owerste van die wêreld se oordeel oor Jesus was deurgaans verkeerd.³²⁸ Die Parakleet stel hierdie korrupte oordele nou aan die kaak. Dit word direk na die owerste van die wêreld herlei. Jesus se bediening eindig met Sy

³²⁵ '...throughout Jesus' ministry men will seek to put the truth of his Word on trial by seeking witnesses for it. Legal vocabulary like confession, interrogation, testimony, is found throughout John' (Brown 1970:45).

³²⁶ Van der Watt (1999:231) sê dat die fokus van sonde vir Johannes nie op al die verkeerde dinge wat 'n mens doen, val nie, maar die posisie van skuld en vervreemding van God weerspieël. Hy haal vir Hasitschka (1996:96) aan wat sonde definieer as: 'der Verfehlung eines Zieleseine Grundverfehlung gegenüber Gott in der alle Einzelverfehlungen wurzeln. Hierdie eksterne posisie vorm die agtergrond om verkeerd op te tree. Satan is die vader van hierdie persone. Hulle staan teenoor God se mense. Van der Watt meld verder dat Johannes veral drie uitdrukkings gebruik om hierdie mense te beskryf: 1) 'n slaaf van sonde 2) om geestelik blind te wees en 3) om nie die waarheid te ken of te herken nie.

³²⁷ Die beskrywing van Satan as die owerste van die wêreld staan in kontras met Jesus wat as die koning uitgebeeld word. Van die verwagte magstryd tussen die twee koninkryke word nie veel beskryf nie. Die Seun van God het nie veel opposisie nie omdat alle mag aan Hom gegee is. Hierdie magstryd moet geestelik geïnterpreteer word aldus Van der Watt (1999:293).

³²⁸ Die Satan word die vader van die opponente van Jesus genoem (vgl. 8:4). Jesus se opponente word ook i.t.v. 'n familie voorgestel. Hulle optrede en dade toon egter dat hulle nie aan God se familie behoort nie. Die familiebeeld van die Satan is egter baie minder ontwikkel as dié van God. (Van der Watt 1999:273).

oorwinning oor hierdie owerste en laaste vyand. In die Parakleet is Hy steeds ná sy dood teenwoordig.

Hier is 'n duidelike ontwikkeling in die funksie wat die Parakleet vervul te bespeur. Aanvanklik pleit Hy vir die kinders, maar nou tree Hy as aanklaer op. Hierdie uitbreiding van sy taak volg in die spore van Jesus se verhoor en oorwinning oor die owerste van die wêreld (1.67). Jesus het as aangeklaagde die uiteindelijke aanklaer geword. Die veroordeelde is later regverdig verklaar en die oënskynlik verslaande het oorwin. Die gelowiges volg ewe-eens in hierdie spoor.³²⁹ Die Parakleet behartig hulle verdediging en verander hulle posisie van aangeklaagdes na die aanklaers. Die rol van die Parakleet verander dienooreenkomstig en kry nou die funksie by om die wêreld skuldig te bevind.

Uit hierdie moeilik verstaanbare gedeelte is een saak tog duidelik: die Parakleet tree ten behoeve van die dissipels op. Omdat Hy die Vader en Jesus se werk kontinueer tree Hy versorgend op en sien Hy om na die belange van God se mense. In hierdie wêreld word hulle bedroef en vervolgt maar Hy staan aan hulle kant teenoor die aanslae uit die wêreld.

By wyse van opsomming kan die rol van die Parakleet in hoofstuk 16 soos volg saamgevat word: Jesus keër na die Vader terug - 'n aanduiding dat sy sending voltooi is. Sy verdere bekendmaking en oorrედingswerk sal deur die Parakleet verder geneem word (16:8). Dit kry gestalte in en deur die optrede van Jesus se mense. 'They will be empowered by the Paraclete to live their lives in such conformity to Christ's example that the same impact on the world is observed as if it were Jesus himself who lived out his life before the world' (Van der Merwe 1995:217).

Die Parakleet word in twee verhoudings uitgebeeld: teenoor die wêreld en teenoor die dissipels. Eg. skets 'n negatiewe verhouding. Die Parakleet se funksie is om die ongeloof van die wêreld aan die kaak te stel. Dit besorg aan Hom 'n veroordelende karakter. In verhouding tot die dissipels word aspekte herhaal wat vroeër reeds oor die Parakleet gesê is. Hy tree op die toneel nadat Jesus vertrek het (1.63). Hy word as die Gees van die waarheid beskryf (1.70). Hy tree teenoor die dissipels as pedagoog op wat toekomstige dinge aankondig, d.w.s. bekende waarhede in die toekoms herhaal (1.70). Hy verheerlik Jesus (1.74). Hierin projekteer Hy die Goddelike teenwoordigheid van Jesus en maak dit onmiskenbaar aan die wêreld bekend. Jesus sal teenwoordig wees waar ook al sy mense in die

³²⁹ 'The community continues Jesus' legal contest....it does not however do this on their own, but by means of the Spirit who is active in and through their community' (Schnackenburg 1982:143).

Gees lewe.³³⁰ Die vervlegte verhoudings tussen die Vader, Seun, Parakleet en dissipels word só aangebied dat die gedagte van 'n homogene groep wat in harmonie optree daarin uitgebeeld word.

Uit die 5 Parakleet aankondigings in die afskeidsrede kom die ooreenstemmende funksies van die Parakleet en Jesus duidelik na vore:

<u>Funksie</u>	<u>Jesus</u>	<u>Parakleet</u>
Deur Vader gestuur	14:21; 16:27	14:26
Verheerlik	13:31	16:14
Pedagoog	13:13	16:13
Sê net wat ontvang is	14:10	16:13
Wys sonde uit	15:22	16:8
Wêreld aanvaar nie	15:18	14:17
Lei in waarheid	14:6	16:13
In (dissipels)	15:4	14:17
Bly in (dissipels)	15:4	14:17

Uit bg. is dit verstaanbaar waarom Kysar (1993:110) die Parakleet as die alter ego van Christus beskryf. Hy is Christus in die midde van die dissipels (en latere gelowiges) met die opdrag om die openbaring van Jesus onder alle gelowiges lewend te hou. Met die beklemtoning van Christus se teenwoordigheid deur die Parakleet verskuif die eskatologie na die hede. Hierdie uitbeelding van die Parakleet het volgens Kysar (1993:111) 'n uitkoms vir die probleem van 'n vertraagde parousia gebied. In die onderlinge groepsverhoudinge tussen die gelowiges is die herverskyning van Christus met die Parakleet se teenwoordigheid verklaar. Hierdie opvatting skep 'n legio moontlikhede vir die familiebeeld. Die ware lewe wat Jesus gebring het is tans (in die hede) vir die familie beskikbaar.

Die Familiebeeld

Die vraag ontstaan of die Parakleet ook deel van die familiemetafoor is, aangesien hy nie direk met die erkende familieterme (vader, seun, kinders) verbind word nie. In Johannes se beskrywing van die Parakleet is sy verhouding met die Vader en die Seun tog duidelik herkenbaar.

³³⁰ Johannes gebruik die Parakleet funksioneel as die teenwoordigheid van die fisies afwesige Jesus (Brown 1970:706).

Die metafoor van die *onderrig*, wat reeds op talle plekke as 'n familie-aktiwiteit geïdentifiseer is, word met die funksionele rol van die Parakleet verbind en word dus sodoende uitgebrei. Reeds is gesê dat die Vader die Seun vir sy taak met woorde en daade onderrig het en dat die Seun slegs verkondig wat die Vader aan Hom gegee het om te sê (14:10). Die Parakleet se optrede sluit by daardie gedagte aan. Hy herhaal slegs ook net dit wat reeds bekend is (16:13). Volgens Van der Watt (1999:310) beteken dit nie dat die Parakleet soos 'n 'bandmasjien' opereer nie, maar dat Hy die 'oue' herinterpreteer ten einde dit betekenisvol en relevant, (in ooreenstemming met die ou boodskap) in die hede weer te gee. Sy optrede teenoor die dissipels word met die werkwoorde *ὁδηγήσει* (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ) en *ἀναγγελεῖ* (ὑμῖν) weergegee. Eg. het betrekking op die leerproses.³³¹ Louw en Nida (1989:410) klassifiseer lg. onder die domein van *inlig* of *aankondig*. Hierdie optredes van die Parakleet moet figuurlik verstaan word. Hy neem die onderrigtaak in die familie verder deur die reeds geopenbaarde waarheid (Jesus) voortdurend aan die dissipels voor te hou.

Met die opmerking van Jesus dat alles wat die Vader het ook syne is (1.75), is die hoofskap van die Vader in die onderrigmetafoor terselfdertyd ook weer vasgelê. Alle woorde en daade is van die Vader afkomstig. Daarmee stempel Hy die karakter en identiteit van die familie van 'bo' af. Dit is 'n rol wat vaders in antieke families ook vervul het. Hierdie opmerking moet hoofsaaklik figuurlik verstaan word. Daarmee is die tema van *besit* ook aan die orde gestel. Die gedagte is dat alles wat aan die Vader behoort ook as besittings van die Seun gereken word. Die Vader beheer en allokeer sy eiendom soos Hy wil. In 'n groot mate is dit beskrywend van gebruike in antieke families.

Die Parakleet gebruik dus die gemeenskaplike besittings (woorde) van die Vader en die Seun om die dissipels te onderrig. Hiermee verheerlik Hy die Seun (1.74). Die uitdrukking (om te verheerlik) lê ingebed in die metafoor van die familieverbandings. Individue in die antieke familie is as deel van die groep gesien en is daarvolgens behandel (Van der Watt (1999:238). As die Parakleet dus die woorde van die Seun gebruik om aan die kinders te verkondig en daarmee die Seun verheerlik, word die Vader terselfdertyd verheerlik. Die konsep van *eer* word ook in 12:26 aangetref, waar die Vader diegene vereer wat Jesus dien. In hierdie konteks vorm die patriargale posisie van die familie die agtergrond van die uitdrukking.

³³¹ In hierdie konteks dien dit as 'n figuurlike uitbreiding van *ὁδηγέω* (lei): 'to guide someone in acquiring information - to lead someone to know' (Louw en Nida 1989:328).

Wanneer die gelowiges die Gees ontvang, word hulle in staat gestel om as familieledede van die Vader en die Seun op te tree. Die Gees help hulle om te doen wat slegs God kan doen nl. om sonde te vergewe vgl. 20:21 (Van der Watt 1999:310). Die Gees word dus met die beskrywing van sy intieme verhouding met die Vader en Seun in die sfeer van God ingetrek. Dit geskied só oortuigend dat Van der Watt (1999:310) opmerk dat die Gees in die evangelie gepersonifiseer word en as 'n lid van die familie beskou kan word. Alhoewel die Gees nie direk as 'n lid van die familie aangespreek word nie, tree Hy dienooreenkomstig op. Die name waarmee die Gees aangespreek word nl. Parakleet en Gees van die waarheid, is ook 'n aanduiding van sy rol in die familie as 'n spesiale helper en gids.

Ekklesiologiese perspektiewe

Met die aanvaarding van o.a. Carson (1991:537) en Schnackenburg (1982:131) se standpunt dat die geregtigheid waarvan die Parakleet die wêreld oortuig ook 'n soteriologiese aspek insluit, is die totstandkoming van 'n groep wat as God se mense onderskei word, bevestig. Dit impliseer dat hulle die reg aan hulle kant het, wat egter nie beteken dat hulle foutloos of sonder sonde is nie. Jesus se verdere optrede wat o.a. sy dood tot gevolg het, sorg vir hulle 'regsposisie'. Baie duidelik is die bestaan van die *gemeente* aan die optrede van God toe te skryf.

God se mense tree in vennootskap met die Parakleet op en deel gemeenskaplik die taak van getuienis teenoor die wêreld. In hierdie konteks dra die getuienis 'n konfronterende karakter. Die sonde en oordeel van die wêreld word deur die Parakleet in die getuienis van God se mense aan die kaak gestel. Hierdie optrede bring noodwendig spanning tussen die gelowiges en die wêreld. Dit is 'n tema wat reeds in die tweede deel van hoofstuk 15 aan die lig gekom en bespreek is. Die Parakleet begelei die God se mense in die waarheid. Daar kan derhalwe onwrikbaar vir die waarheid opgekom word. Die *gemeente* hoef nie verskonend of onseker op te tree nie. Dit is ook onnodig vir hulle om kompromieë met die wêreld te sluit en daarmee moontlik hulle identiteit as behorende aan Christus, in te boet. Dit is die taak van die Parakleet om die gemeente te gebruik ten einde Jesus se voorbeeld in sy fisiese afwesigheid teenoor die wêreld uit te leef. T.w.v. die waarheid mag die geloofsgemeenskap in sy getuienis teenoor die wêreld nie wegstuur van konfrontasie nie. Die getuienis van die *gemeente* bestaan allereers in sy wese as 'n instelling wat deur Christus uit die wêreld geroep is. Dit bring hulle teenoor die wêreld te staan. As draer van Jesus se woorde en gebooie, wat hoofsaaklik in hulle lewe gestalte kry en die vorm

van 'n getuienis aanneem, word die konfrontasie met die wêreld op die spits gedryf. Die wêreld kan die Woord nie gelowig aanvaar nie en word gevolglik aan sy sonde uitgewys.

Ekskursie: Παράκλητος

Nou, na afloop van die bespreking van die sg. vyf Parakleet-gedeeltes in die afskeidsrede, kan 'n kort opsomming van die verhoudings waarin die Parakleet optree, gemaak word.³³² Domeris (1989:17e.v.) kom tot die gevolgtrekking dat die Evangelis van die vierde evangelie, in sy konstruksie van die Parakleet twee gedagtes, een oud en een nuut, meesterlik gekombineer het. Die ou Joodse verstaan van die Gees van God, is kundig met die nuwe denke van Jesus se voortgaande teenwoordigheid gekombineer. Nie alleen is die figuur van die Gees in die proses 'verchristelik' nie, maar ook as 'n Persoon uitgebeeld. Die drie verwysings na die Parakleet in die afskeidsrede (14:15, 17, 26; 15:26e.v.; 16:7-14), het Painter (1980:525e.v.) genoop om te beweer dat daar drie weergawes van die afskeidsrede kon bestaan het, wat mettertyd tot die evangelie gevoeg is.³³³

Dit is duidelik dat die Parakleet *in vier verhoudings* uitgebeeld word: in verhouding tot die Vader, Jesus, die dissipels en die wêreld.

1. **Die Vader** word as die oorsprong van die Parakleet geteken. Die Parakleet gaan van Hom uit (15:26). Die Vader kan dus as die Sender van die Parakleet beskou word. Dit plaas die Vader figuurlik weer aan die hoof van die familie wat met die sending van die Parakleet in die behoeftes van die familie voorsien.

Jesus word voorgelou as die inisieerder op wie se versoek die Vader positief reageer ten einde die Parakleet te stuur (14:16). Die Parakleet word dan ook in die naam van Jesus gestuur (14:26).

³³² Die Johannese pneumatologie is 'n deeglik deurvorsde onderwerp. Buiten die skrywes in bykans al die teologiese woordeboeke, kommentare en teologiëe het studies ook uit die penne van o.a. Mussner (1961), Betz (1963), Johnson (1970), Brown (1966/7) en vele meer verskyn. Die bedoeling is nie om die pneumatologie hier in detail te bespreek nie. Die fokus is eerder om die verhoudings waarin die Parakleet in die afskeidsrede staan kortliks te noem. Brown (1970:1135), Schnackenburg (1982:138), Kysar (1993:106) en Van der Merwe (1995:481) bied hiervan almal handige en volledige samevattinge.

³³³ Painter en Domeris bied interessante studies van die Parakleet. Hulle navorsing is egter op die leefwêreld agter die teks (die Johannese gemeenskap) afgestem.

2. Die Parakleet word in 'n baie intieme verhouding met **Jesus** uitgebeeld. Nie alleen word Hy in 14:16 die *ander Parakleet* genoem, wat Brown (1970:1140) laat opmerk dat Jesus as die eerste Parakleet beskou moet word nie, maar Hy word ook as die Gees van die waarheid geïdentifiseer (14:17; 15:26; 16:13). In 14:6 is die waarheid ook as 'n eienskap van Jesus uitgesonder. *Waarheid*, volgens Kysar (1993:108), beteken vir Johannes die openbaring van God in Christus. Die Gees van die waarheid is gevolglik vir Kysar 'n aanduiding van die een wat die openbaring van God d.w.s. Christus kommunikeer. 'n Verdere aanduiding van die intieme verhouding tussen Jesus en die Parakleet spruit uit 15:26 en 16:7,8,13 wat melding maak dat die Parakleet eers ná Jesus se vertrek na die Vader op die toneel sal verskyn. Hiervolgens kan daar tot die gevolgtrekking gekom word dat die Parakleet Jesus se bestaan in die wêreld op 'n ander wyse kontinueer (Van der Merwe 1995:481). 'The Paraclete is, as it were, 'act two' that cannot begin until 'act one' (Jesus ministry) is completed' (Kysar 1993:110). As bevestiging van die verhouding tussen die Parakleet en Jesus merk Brown (1970:1140) op dat feitlik alles wat in die evangelie aangaande die Parakleet gesê word, op ander plekke in die evangelie ook van Jesus gesê word. N.a.v. hierdie positiewe verhouding tussen die Parakleet en Jesus is dit begryplik dat die Parakleet Jesus sal verheerlik (16:14) en aangaande Jesus sal getuig (15:26).

3. In verhouding tot **die dissipels** onderskei die Parakleet homself as 'n lewende teenwoordigheid en as pedagoog: Hy sal in die dissipels bly en voortgaan om vir altyd in hulle te wees (14:16,17). Hy sal die dissipels in die waarheid lei en die toekomstige dinge aan hulle bekend maak (16:13), hulle ook verder in alles onderrig (14:26) en hulle aan al Jesus se woorde herinner (16:14). Hy tree dus nie met 'n eie agenda op nie, maar spreek net dit wat Hy (van Jesus) gehoor het (16:13).

4. Die Parakleet kan weens die **wêreld** se onvermoë om Hom te ken en te sien, nie in 'n positiewe verhouding met die wêreld tree nie. Weens die wêreld se verwerping van die Parakleet (15:26) kan Hy ook nie deur die wêreld ontvang word nie (14:17). Daar is dus nie sprake van 'n lewende verhouding tussen die wêreld en die Parakleet nie. Die Parakleet tree gevolglik beskuldigend en veroordelend teenoor die wêreld op t.o.v. sonde, geregtigheid en oordeel (16:8-11).

Konklusie

Uit die woorde van Jesus in 14:16-18 nl. *καὶ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα μετ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται. Οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς* kan tot die gevolgtrekking gekom word dat die Parakleet vir Jesus ná sy vertrek sal opvolg en sy werk as die 'ander Jesus' sal kontinueer (Brown 1970:1141; Barrett 1978:571). Hierdie boodskap word ook in 14:28 oorgedra: *ἠκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, ὑπάγω καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς*. Hierdie woorde dui daarop dat Jesus sy terugkeer met die koms van die Parakleet verbind (Van der Merwe 1995:481).

Daar kan gevra word hoe die Parakleet Jesus se werk sal kontinueer? Jesus se uitspraak in 15:26-27 is in hierdie opsig veelseggend: *Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ*.

καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε. Uit hierdie opmerking kan afgelei word dat die Parakleet en die dissipels dieselfde funksie vervul nl. om van Jesus te getuig. Barrett (1978:571) kom tot die gevolgtrekking dat die getuienistaak van die Parakleet in en deur die dissipels as verteenwoordigers van die kerk gedoen word. Ook Schnackenburg (1982:152) kom tot dieselfde gevolgtrekking as hy sê dat hoewel die dissipels destyds eerstens aangespreek is, die belofte van die Parakleet tot die hele gemeenskap (wat deur die klein groepie dissipels verteenwoordig word) gerig is. Met hierdie opmerking is die Parakleet as 'n onmisbare skakel tussen die missies van Jesus en die kerk geïdentifiseer.

Indien die onderskeie verhoudings waarin die Parakleet in die afskeidsrede uitgebeeld word kortliks weer in oënskou geneem word, kan **die gemeenskaplike funksies van die Parakleet en die ekklesia soos volg uitgesonder word:**

1. Die woorde van Jesus na 'binne

In 14:26 word die funksie van die Parakleet t.o.v. Jesus se woorde beskryf met: *διδάξει* en *ὑπομνήσει*. In hierdie konteks het die *lering* en *herinnering* van Jesus se woorde betrekking op die dissipels self. Die

funksie van die Parakleet is dus na binne gerig en het betrekking op die interne, onderlinge funksionering van die latere Johannese gemeenskap (Schnackenburg 1982:142). Die Parakleet se funksie t.o.v. Jesus se woorde het 'n vertroostende en bemoedigende effek op God se mense, veral omdat hulle verseker word van die Parakleet se teenwoordigheid in hulle midde (14:16ev.) wat slegs ten doel het om Jesus se woorde aan hulle terug te gee (16:13) (Schnackenburg 1982:151).

Hierdie funksie van die Parakleet word in 16:11-13 verder uitgebou. Die taak van die Parakleet word hier uitgesonder met die woorde ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση. Dit sluit aan by die taak van die Parakleet in 14:26 wat op die lede binne die gemeenskap gefokus is (Schnackenburg 1982:143). Die dissipels het nog baie van die huidige en toekomstige dinge te leer en die Parakleet vervul as hulle gids in hierdie behoefte. Deur die dissipels se taak in 15:26 saam met dié van die Parakleet as *getuienis* te beskryf, word 'n groep mense veronderstel wat nie-amptelik oor die waarheid en suiwer verstaan van die Christelike geloof waak (Schnackenburg 1982:151).

Dit kan as 'n taak van die *gemeente* uitgesonder word, om met die leiding van die Parakleet, te waak oor die suiwere verkondiging en verstaan van die Bybel (woorde van Jesus). Uiteraard kan die verskillende eksegetiese interpretasies en gevolglik ook die verskillende dogmatiese tradisies nie ontken word nie. Eksegete sal daarvoor begrip moet hê en op hul hoede moet bly vir 'n eensydige verstaan van die Skrif. Die eksegetiese proses sou vandag beswaarlik eenvormige antwoorde op al die teologiese vraagstukke kon bied, aangesien die vrae wat vandag ter sprake is grootliks verskil van dié in die Bybelse tyd. Wat egter volgens Schnackenburg (1982:153) in die eksegetiese proses nagestreef moet word, is om die oorspronklike bedoeling van die evangelis telkens te bepaal. In die konteks van die afskeidsrede dien die uitsprake i.v.m. die Parakleet vir die gemeenskap tot vertroosting, aanmoediging en vermaning (Schnackenburg 1982:153). Die gemeenskap was egter, moontlik anders as vandag, deeglik bewus van die teenwoordigheid van die Parakleet. Dit is dus vir die kerk vandag noodsaaklik om *die grond eers voor te berei* d.w.s. mense eers weer bewus te maak van die inwoning van die Gees en van die funksie wat die Gees in hulle midde wil voltrek. Iemand wat op dié manier bereid is om deur die Parakleet gelei en aan Jesus se woorde herinner te word, word noodwendig deur die Gees in 'n intiemer verhouding met Jesus self ingetrek. Schnackenburg (1982:154) en Van der Watt (1999:310) sê beide dat 'n oriëntering t.o.v. Jesus se woorde nie slegs 'n herhaling van sy woorde

beteken nie, maar noodwendig vir 'n herinterpretasie en toepassing daarvan vir 'n spesifieke situasie dui.

Hierdie uitspraak dra die verantwoordelikheid van die bediening van God se Woord, in sy ryke verskeidenheid, aan die *gemeente* op. Hieronder kan die amptelike verkondiging van die Woord waarskynlik as die vernaamste verantwoordelikheid van die ekklesia uitgesonder word, maar ook alle vorme van Skrifbediening en studie. Na binne, d.w.s. vir gebruik in die *gemeente* self, vervul die Skrif in samewerking met die funksie van die Parakleet, 'n tweërlei doel. Die suiwere hantering daarvan help eerstens om dwaalleringe te bestry en af te wys en tweedens dien dit tot vertroosting en bemoediging d.w.s. tot die geestelike opbou.

2. Die woorde van Jesus na *buite*

Die Parakleet het ook 'n funksie na 'buite' d.w.s. teenoor die wêreld. Dit is volgens Schnackenburg (1982:142) die bestemming van die Parakleet se getuienis in 15:26. Dit verskil dus van die getuienis van die Parakleet wat in 14:26 ter sprake is en wat intern vir die dissipels bedoel is. Hoewel Jesus se werke nie in v.24 as getuienis beskryf word nie, kan dit tog moontlik die funksie van 'n getuienis hê. Net soos die werke van die aardse Jesus 'n getuienis teenoor die wêreld bevat, so getuig die Parakleet ook ná sy vertrek en kontinueer op dié wyse Jesus se getuienis (Schnackenburg 1982:142). Die feit dat die dissipels se funksie in v.27 ewe-eens as *getuienis* beskryf word, bevestig die hegte band tussen die optrede van die Parakleet en die dissipels (Van der Merwe 1995:481). Dit lei tot die gevolgtrekking dat die Parakleet in en deur die dissipels sy getuienis voltrek m.a.w. dat die dissipels ook die funksie van getuienis teenoor die wêreld ontvang.

Hierdie taak van die dissipels sluit volgens Van der Merwe (1995:483) aan by die doel van die vierde evangelie soos opgeteken in 20:31. Die sendingverantwoordelikheid van die ekklesia kan in samehang met die doel van die evangelie as sy primêre funksie uitgesonder word. Die taak van God se mense behels die kontinuering van die openbarende-reddende sending van Jesus (Van der Merwe 1995:483).

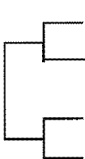

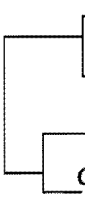

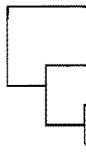
In 16:8-11 word die funksie van die Parakleet beskryf as 'n oortuiging/skuldigbevinding ($\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\epsilon\iota$) van die wêreld t.o.v. sonde, geregtigheid en oordeel d.w.s. weens gebrek aan 'n verhouding met God. Die Parakleet ontvang die funksie om die ongeloof van die wêreld aan die kaak te stel. Jesus se verhoor en skuldigbevinding deur Pilatus dien vir die dissipels as 'n voorbeeld van iemand wat as 'aangeklaagde' uiteindelik die *aanklaer* word en as *veroordeelde* uiteindelik *vry* gespreek word

(Schnackenburg 1982:143). Dit is ook die posisie waarin die dissipels (en Johannese gemeenskap) hulle later teenoor die vyandige wêreld bevind. In die proses word die rolle egter omgedraai. Die Parakleet behartig hulle verdediging en swaai hulle posisie om deur van die *aangeklaagdes*, *aanklaers* te maak. Die rol van die Parakleet verander dus saam met dié van die ekklesia. Aanvanklik het die Parakleet deur die optrede en getuienis van die gemeente oor die verlossing getuig. Dit ontlok 'n vyandige reaksie wat die rol van die Parakleet en ekklesia teenoor die wêreld tot aanklaer uitgebrei, ten einde die boosheid van die wêreld te ontmasker.

Hiermee is die getuienistaak van die *gemeente* teenoor die wêreld verder geneem. Hy het nie alleen die funksie om die woorde van Jesus aan die wêreld te bring nie, maar ook om die bederf teen te werk en vir suiwering te sorg d.w.s. om nie verlief te neem indien Jesus se woorde nie die nodige uitwerking op die wêreld het nie.

16:16-22

1.77		<u>Μικρὸν</u>
1.78		καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με,
1.79		καὶ πάλιν <u>μικρὸν</u>
1.80		καὶ ὄψεσθέ με.
2		εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους,
2.1		Τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν,
		<u>Μικρὸν</u>
		καὶ οὐ θεωρεῖτέ με,
		καὶ πάλιν <u>μικρὸν</u>
		καὶ ὄψεσθέ με;
		καί, Ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα;
3		ἔλεγον οὖν,
3.1		Τί ἐστὶν τοῦτο [ὃ λέγει], τὸ <u>μικρόν</u> ;
3.2		οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ.
4		ἔγνω [ὁ] Ἰησοῦς ὅτι ἤθελον αὐτὸν ἐρωτᾶν,
5		καὶ εἶπεν αὐτοῖς,
5.1		Περὶ τούτου ζητεῖτε μετ' ἀλλήλων ὅτι εἶπον,

5.1.1		Μικρόν
5.1.2		καὶ οὐ θεωρεῖτέ με,
5.1.3		καὶ πάλιν μικρόν
5.1.4		καὶ ὄψεσθέ με;
5.2		ἀμήν
5.3		ἀμήν
5.4		λέγω ὑμῖν
5.4.1		ὅτι <u>κλαύσετε</u>
5.4.2		καὶ <u>θρηνήσετε</u> ὑμεῖς,
5.4.3		ὁ δὲ κόσμος <u>χαρήσεται</u> ·
5.4.4		ὑμεῖς <u>λυπηθήσεσθε</u> ,
5.4.5	ἀλλ· ἡ <u>λύπη</u> ὑμῶν εἰς <u>χαρὰν</u> γενήσεται.	
5.5		ἡ γυνὴ ὅταν τίκτη <u>λύπην</u> ἔχει, ὅτι ἦλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς·
5.6		ὅταν δὲ γεννήσῃ τὸ παιδίον, οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως διὰ τὴν <u>χαρὰν</u> ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον.
5.7		καὶ ὑμεῖς οὖν νῦν μὲν <u>λύπην</u> ἔχετε·
5.8		πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς,
5.9		καὶ <u>χαρήσεται</u> ὑμῶν ἡ καρδία,
5.10		καὶ τὴν <u>χαρὰν</u> ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ· ὑμῶν.

Inleiding

In die algemeen kan gesê word dat v.16-33 die voorregte bekendmaak wat die dissipels met Jesus se terugkeer sal geniet.

V.16 (1.77-1.80): dien as inleiding

V.17-18 (2-3.2) (v.17-18): Die dissipels staan hier verleë en onseker omdat hulle nie Jesus se verduideliking aangaande sy weggaan begryp nie

V.19 (4- 5.1.3): Jesus antisipeer hulle vraag

V.20-22 (5.2-5.9): Eerste belofte: hulle hartseer sal in vreugde verander

V.16 bevat volgens Brown (1970:729) die sleutel om die gedeelte tot by v.23 (5.13.1) asook die groter bedoeling in die afskeidsrede van Jesus se terugkeer, te verstaan. Die gebeure wat in hierdie verse ontvou is uniek aan die afskeid wat Jesus van die dissipels neem. V.16 lei die dissipels se

verwarring rondom Jesus se weggaan en terugkeer in. Dit stel Jesus in die geleentheid om hulle onsekerheid op te klaar (v.19 ev.) wat tot hulle troos en versterking dien. Twee ‘klein tydies’ (μικρὸν - in sy korste vorm weergegee) skei en herstel die dissipels se kontak met Hom. Daar bestaan nie eenstemmigheid t.o.v. die interpretasie van μικρὸν, ὄραν en θεωρεῖν nie. Die vraag is wat met die twee tydies en die twee verskillende woorde vir *sien* bedoel word.³³⁴ 'n Letterlike interpretasie is die mees waarskynlike, maar vir Brown (1970:730) verteenwoordig die twee klein tydies twee bedelings. Dit is vir hom ‘n aanduiding van die tydperk waarin die Parakleet teenwoordig is.³³⁵ Twee verskillende werkwoorde vir sien (ὄραν en θεωρεῖν) word gebruik.³³⁶

Die kontras tussen die twee tye word uitgebou deur die verskillende reaksies wat dit vir die onderskeie partye tot gevolg het: die wêreld (as simbool van ongeloof en rebellie) is aanvanklik bly (χαρήσεται) oor die gebeure van die eerste tydjie. Jesus is nie meer sigbaar nie en sy afwesigheid word klaarblyklik as 'n oorwinning geïnterpreteer. Hierdie afwesigheid van Jesus het weer die teenoorgestelde uitwerking op die dissipels: hulle word met droefheid (λυπη) vervul omdat hulle Hom nie kan sien nie. Die tweede tydjie stel sake in perspektief. Dit het Jesus se weersiens vir die dissipels tot gevolg wat terselfdertyd hulle vreugde herstel (5.9). Sonder om die uitwerking van die tweede tydjie op die wêreld te vermeld kan afgelei word dat die rolle omgekeer is en dat droefheid nou die wêreld se deel is. Hoewel die weggaan van Jesus dus hartseer vir die dissipels tot gevolg het is dit van korte duur. Jesus se weggaan en terugkeer open soveel moontlikhede dat

³³⁴ 'n Letterlike interpretasie sou daarop neerkom dat die eerste van hierdie klein tydies (1.77 en 1.78) op Jesus se dood, wat voor hande is, dui en Hom van die dissipels sal skei terwyl die tweede klein tydjie (1.19 en 1.80) 'n aanduiding van die tydperk ná sy opstanding is - waartydens sigbare kontak met Hom weer herstel sal wees (Schnackenburg 1982:156; Newman and Nida 1980:510; Groenewald 1980:337); Carson (1991:543). Brown (1970:729) verskil en kom weer tot die gevolgtrekking dat ὄψεσθαι met die opstanding of die wederkoms van Jesus geassosieer kan word. Hy grond sy siening op 'n interpretasie wat die konteks van die hele evangelie in berekening bring. Volgens hom, is die letterlike *sien* van Jesus deur die latere gemeenskap op 'n geestelike vlak geherinterpreteer.

³³⁵ Vir Brown (1970:730) is die interpretasie van die Parakleet legitiem omdat dit aansluit by die Johannese gedagte dat die Parakleet die verheerlikte (en permanente) teenwoordigheid van Jesus onder die dissipels verseker. Waar die uitdrukking in v.16 eers 'n aanduiding van 'n fisiese 'sien' was, het dit nou 'n geestelike betekenis gekry.

³³⁶ Albei die werkwoorde word deur Louw en Nida (1989:277) onder die domein van sintuiglike waarneming gekategoriseer. Daar is egter, volgens hulle, 'n verskil in betekenis: ὄραω dui op blote gesigswaarneming. θεωρέω beteken om iets met aandag te beskou 'often with the implication that what is observed is something unusual - to observe, to be as spectator of'. Hoewel dit mag voorkom asof lg. op 'n dieper, geestelike insig neerkom, sê Newman and Nida (1980:510) dat daar tans eenstemmigheid onder kommentatore bestaan dat die twee woorde sinonieme is.

vreugde die uiteindelijke kenmerk van dié tydperk word. Dit vestig die aandag op die uitwerking wat Jesus se weggaan en terugkeer op die gemoed van die dissipels sou hê, asook die invloed wat die gebeure tussen die 'twee tydies' vir hulle sou meebring.

Die punt van vergelyking tussen droefheid en blydschap word in (5-5.6) metafories verduidelik. Die fisiese geboorteproses (γεννήση) dien as metafoer. Die blydschap wat voorlê sal die huidige droefheid van die dissipels a.g.v. Jesus se afwesigheid verdring net soos die vreugde wat die aankoms van 'n nuwe mens die pynlike geboorteproses op die agtergrond skuif. Jesus se weersiens wat die kenmerk van die tweede tydjie is, verskaf 'n blywende vreugde aan die dissipels wat selfs nie deur die wêreld verdring kan word nie. Dit moet toegeskryf word aan die gebeurtenis wat die twee tydies van mekaar skei en moet straks as die hoofrede vir die dramatiese ommeswaai in die gemoed van die dissipels aan die een kant, en die teleurstelling van die wêreld aan die ander kant, beskou word.

Χαράν is 'n tema wat 18 keer in die evangelie aangetref word.³³⁷ Dit is 'n eienskap eie aan die familie. Die oorsprong daarvan kan na die eenheid tussen die Seun en die Vader teruggevoer word (14:20). Dit is ook 'n kenmerk van Jesus (17:13). Met die insluiting van die dissipels in hierdie verhouding is vreugde ook aan hulle geskenk (15:11). In die wêreld ly hulle baie smart, maar hulle vreugde triomfeer telkens omdat negatiewe faktore in die wêreld dit nie kan verswelg nie (16:22).

Die familiebeeld

Geboorte (γεννήση), is saam met die term lewe (ζωή) verwant aan die familiebeeld en dien, soos reeds gesê, as twee sleutel terme in die evangelie. In 5.6 word 'n fisiese geboorte in die metafoer ter sprake gebring. Deur die metafoer van 'n fisiese geboorteproses te gebruik, word die begin van 'n nuwe bestaanswyse geïmpliseer. Die geborene word in die geleentheid gestel om ten volle aan die lewe deel te neem. Dit is o.a. ook die bedoeling wat 'n geestelike interpretasie van hierdie metafoer bereik. Van 'n geestelike geboorteproses is die metafoer van 'n fisiese geboorte slegs 'n beperkte analogie. Die feit dat albei geboortes met dieselfde woord beskryf word (vgl. 3:5) is 'n aanduiding dat fisiese en geestelike geboortes parallel loop. Beide open die moontlikheid van 'n nuwe bestaanswyse wat radikaal van die lewenspatroon van die wêreld verskil.

³³⁷ Beyreuther (1986:359) meld dat die voorkomste hoofsaaklik i.v.m. die eskatologiese vervulling in Christus aangetref word. Dit is 'n weerspieëling van die hele boodskap van die N.T. nl. die proklamasie van God se redding deur Christus wat as 'n boodskap van vreugde manifesteer.

Dit word sigbaar in die vreugde wat die kinders van God se deel is teenoor die droefheid wat die wêreld kenmerk. In die konteks van die familie soos beskryf in 15:10-12 waar liefde en gehoorsaamheid aan die orde van die dag is, is vreugde ook 'n vanselfsprekende deel.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die *gemeente* leef in 'n geestelike bedeling waarin die fisiese *sien* van Jesus nie meer moontlik is nie. Dit is alleen moontlik om Jesus nog deur die geloof te sien en daarvoor is 'n geestelike geboorte onontbeerlik. God se mense kan m.a.w. getuig van 'n nuwe bestaanswyse wat die ou bedeling, in geestelike rykdom soos byvoorbeeld vreugde, oortref. In hierdie tyd word die teenwoordigheid van Jesus deur die Heilige Gees lewend gehou wat verder beteken dat God se mense deur die geloof lewe. Die kerk is 'n vreugdesgemeenskap a.g.v. die Gees en die teenwoordigheid van Christus. Dit beteken geensins dat die geloofsgemeenskap in 'n armer bedeling lewe nie. Jesus se weggaan hou soveel voordele vir hulle in dat die tydperk ná sy vertrek deur Hom selfs as 'n tyd van vreugde vir agtergeblewenes uitgesonder word, hoofsaaklik omdat hulle op die teenwoordigheid van die Heilige Gees as begeleier kan reken. Vir die take (bv. getuienis) wat aan die *gemeente* toevertrou is, kan die kerk dus in Jesus se afwesigheid op die teenwoordigheid van die Parakleet reken, wat as verteenwoordiger van Jesus optree. Die geloofsgemeenskap word weereens teenoor die wêreld gestel. Jesus se weggaan is die bepalende faktor wat verskillende reaksies (hartseer en blydschap) by die wêreld en die dissipels ontlok.

16:23-24

5.10	καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐμὲ οὐκ ἐρωτήσετε οὐδέν.
5.11	ἀμὴν
5.12	ἀμὴν
5.13	λέγω ὑμῖν,
5.13.1	ἂν τι <u>αἰτήσητε</u> τὸν πατέρα ἐν τῷ ὀνόματί μου δώσει ὑμῖν.
5.14	ἕως ἄρτι οὐκ ἠτήσατε οὐδέν ἐν τῷ ὀνόματί μου·
5.15	<u>αἰτεῖτε</u>
5.16	καὶ λήψεσθε, ἵνα ἡ <u>χαρὰ</u> ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη.

Inleiding

V.23a (5.10): 'n Tweede belofte word aan die dissipels gemaak nl. dat hulle in daardie dag niks meer vir Jesus sal vra nie.

V.23b-24 (5.11-5.16): 'n Derde belofte volg: hulle versoeke sal toegestaan word.

Die dissipels ontvang in hierdie gedeelte nog twee beloftes. Dit is beloftes wat geldig is ná die gebeure wat volg op die 'tweede kort tydjie'. Daardie dag (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), d.w.s. die dag waarop hulle Jesus ná sy opstanding³³⁸ weer sal sien, sal hulle Hom niks meer vra nie (5.10). As rede word in 5.13.1 aangevoer dat hulle die Vader direk kan nader met hulle versoeke. Dit is 'n aanduiding dat hulle versoeke en vrae beantwoord sal wees.³³⁹ Toegang tot die Vader is nou 'n werklikheid. Tweedens kry hulle weer die versekering dat hulle gebedsversoeke toegestaan sal word (5.14). Tot in daardie stadium (ἄρτι) het hulle Hom nog niks in sy naam gevra nie (hulle kon Hom nog altyd persoonlik nader), maar na sy vertrek sal dit die nuwe wyse van kommunikasie wees. Die metafoor van die kommunikasie in die familie word hiermee weer aan die orde gestel en sluit aan by die vorige beloftes in 14:13; 15:7; 15:16.

³³⁸ *Daardie dag* verwys volgens Schnackenburg (1982:159) nie alleen na die gebeure na afloop van die paasfees nie, maar ook na die begin van die nuwe era (eeu) waarin die Gees die vrae van die dissipels sal beantwoord.

³³⁹ Daar bestaan volgens Newman and Nida (1980:514) onsekerheid oor die verstaan van ἐρωτήσετε wat deur sommige vertalings geïnterpreteer word met: 'om 'n vraag te vra'. Die saak word bemoelik deurdat 'n tweede woord vir 'vra' in die teksvers voorkom nl. αἰτεῖτε. Lg. het volgens Newman and Nida die oorspronklike betekenis van 'om vir iets te vra'. Word beide werkwoorde gebruik met die bedoeling om vir iets te vra? Die antwoord hang volgens Newman and Nida daarvan af of die woorde by die voorafgaande of volgende gedagtes aansluit. Saam met die voorafgaande beteken dit om 'n vraag te vra en saam met die voortgaande is die betekenis om vir iets te vra. Newman and Nida is uit die konteks van hoofstuk 16 oortuig dat eg. werkwoord die betekenis het van: 'om 'n vraag te vra'. Die tweede werkwoord ἐρωτήσετε, begin dan met 'n nuwe onderwerp nl. om Jesus iets in sy naam te vra.

‘n Kort opsommende vergelyking van die vyf gebedsbeloftes in die afskeidsrede lyk soos volg:

<u>Kenmerk</u>	<u>14:13/4</u>	<u>15:7</u>	<u>15:16</u>	<u>16:23</u>	<u>16:24/6</u>
Vra = αἰτέω	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja
Vra onbeperk (ἐάν τι)	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja
Vra in Jesus se Naam	Ja	Geen	Ja	Ja	Ja
Jesus voorsien	Ja	Geen	Nee	Nee	Nee
Vader voorsien	Nee	Geen	Ja	Ja	Nee

Versoeke word met αἰτέω beskryf. Dit gee uitdrukking aan die erns en dringendheid van die versoeke sodat dit selfs die vorm van ‘n eis of pleitrede aanneem (Louw and Nida 19989:407).

Dit kom oënskynlik as ‘n paradoks voor dat Jesus in al die gevalle geen beperking (ἐάν τι) op die versoeke van die dissipels plaas nie. Tog word hulle versoeke klaarblyklik met die voorskrif gekwalifiseer nl. om in ‘die Naam van Jesus’ te vra. In 15:7 waar hierdie voorskrif ontbreek, word twee voorwaardes vir gebedsverhoring gestel: ‘As julle in My bly’ en ‘as julle in My woorde bly’. Gehoorsaamheid en onderwerping aan Jesus se gesag word as voorwaardes vereis. ‘n Vraag wat hieruit ontstaan is: wat moet in harmonie met Jesus wees? Die dissipels se leefwyse of hulle versoeke? Indien aanvaar word dat ‘in My woorde bly’ as ‘n alternatiewe uitdrukking vir ‘in My Naam’ beskou word, dui dit waarskynlik op albei. Daarmee is die aard van die gebed bepaal. Lede van die familie spreek in familieverband hierdie gebed uit wat impliseer dat versoeke en leefwyse in harmonie met die Seun en die familiebelange moet wees. Om vir iets in sy Naam te vra is om vir ‘n saak te vra waarvoor Hy ook sou vra (Van der Watt 1999:28). Daarom kan dit geen selfsugtige eiebelang insluit nie. Versoeke moet gerig word vanuit die sfeer waarvoor Jesus ook staan en wat sy gesag toelaat. Die inhoud van gebedsversoeke sal gevolglik voorsiening moet maak vir die familie se belange. Volgens Newman and Nida (1980:462) is die frase ‘in My naam’ altyd moeilik om te vertaal. Dit is volgens hulle ‘n bybelse gedagte dat die naam van ‘n persoon verteenwoordigend van die persoon self beskou word (vgl.1:12). In 15:16 volg die verhoring van gebede op die insluiting van die dissipels in die familie. Hulle is in belang van die familie vir sekere take afgesonder en uitgestuur en mag hiervoor hulp benodig. Kommunikasie met die Seun is in sulke gevalle onbeperk tot hulle beskikking. In 16:23,24 is volkome

vreugde die resultaat van die familie se gebedsverhoring. Die indruk word geskep dat die missie van Jesus nou suksesvol afgehandel is. Hyself nader die Vader nie meer namens die kinders nie (16:26) omdat hulle nou self direkte toegang tot die Vader het (16:23). Jesus het die weg vir sy mense gebaan om nou direk met die Vader te kommunikeer. Die verhoudinge tussen die Vader, Seun en dissipels getuig van volkome geluk en harmonie. Die kinders benodig niks meer nie omdat die Vader in alle behoeftes voorsien. In al bg. gevalle staan die uitdrukking 'vra in My naam' in die konteks van die gebed en word die verhouding tussen Jesus en die dissipels beklemtoon (Newman and Nida 1980:462)³⁴⁰

Die Familiebeeld

Die direkte verwysings na die Vader en die Vader se liefde, verleen ook aan hierdie gedeelte die karakter van die familie. Die intieme eenheid tussen die Vader, Seun, Parakleet en kinders skep die moontlikheid vir kommunikasie.³⁴¹ Die kinders nader die Vader met vrymoedigheid om hulle behoeftes onder die Vader se aandag te bring. Hulle vreugde bereik volkomenheid namate die voorsorg van die Vader al hulle behoeftes ondervang (16:23). Die teenwoordigheid van die Parakleet verskuif hierdie eskatologiese belofte na die omstandighede van die familie in die hede. Met sy inwoning in die dissipels kan die openbaring en verlossingswerk van Jesus deur die dissipels voortgesit word (Van der Merwe 1995:247). Dit is opvallend, merk Van der Watt (1999:28) op, dat Jesus bv. in 16:23 nie van 'my' Vader praat nie, maar van *die* Vader. Kommunikasie met *die* Vader geskied m.a.w. deur *die* kinders wat vir hom 'n aanduiding is dat die dele wat oor gebed handel ook deel van die familiebeeld vorm.

Ekklesiologiese perspektiewe

Jesus baan die weg vir God se mense om ná sy vertrek direk met God die Vader in gespreksverbinding te bly. Dit word moontlik gemaak deur die

³⁴⁰ In 'n poging tot 'n dinamiese vertaling van 'vra in My naam', vertaal Goodspeed die frase met 'as My volgelinge'. Dit is 'n vertaling wat gebaseer is op die argument dat 'in My naam' ekwivalent is aan die woorde: 'vanweë julle verhouding met My' of 'omdat julle Myne is' (Newman and Nida 1980:463).


³⁴¹ Jesus se gebede tot sy Vader neem 'n belangrike plek in sy lewe in. Hy is altyd seker dat sy gebede verhoor sal word - vgl. 11:41-42. Hy maak dus ruim van die geleentheid gebruik om met sy Vader te praat (hoofstuk 17). In sy gebede stel Jesus die voorbeeld om vir die behoeftes van ander te bid bv. vir Lasarus (11:41-42) en vir die dissipels (hoofstuk 17). Jesus se gebede funksioneer dus binne die bekende familieverhoudings waar prioriteit altyd aan die Vader se belange verleen word.



gebeure wat tussen die 'twee tydjes' plaasvind en Jesus eers tydelik van die dissipels wegneem, om later sy terugkeer na die Vader moontlik te maak. Die voorwaarde vir gebedsverhoring nl. om in die Naam van Jesus te bid, of om in Jesus te bly en sy woorde toe te laat om te heers (in jou te wees/onder die gesag van die woord te staan/gehoorsaam te wees) beklemtoon die belangrikheid van die etiek vir God se mense. Na die voorbeeld van Jesus self, sal hulle nie eerstens op hulle eie behoeftes gefokus kan bly nie, maar ander se belange moet soek.

16:25-33

5.18	□ Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν·
5.19	□ ἔρχεται ὥρα ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν ἀλλὰ παρρησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν.
5.20	□ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐν τῷ ὀνόματί μου αἰτήσεσθε,
5.21	□ καὶ οὐ λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν·
5.22	□ αὐτὸς γὰρ ὁ πατήρ φιλεῖ ὑμᾶς, ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι ἐγὼ παρὰ [τοῦ] θεοῦ ἐξῆλθον.
5.23	□ ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς
5.24	□ καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν <u>κόσμον</u>
5.25	□ πάλιν ἀφήμι τὸν <u>κόσμον</u>
5.26	□ καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.
6	□ Λέγουσιν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ,
6.1	□ Ἴδε
6.2	□ νῦν ἐν παρρησίᾳ λαλεῖς,
6.3	□ καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις.
6.4	□ νῦν οἴδαμεν ὅτι οἶδας πάντα καὶ οὐ χρεῖαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ·
6.5	□ ἐν τούτῳ πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες.
7	□ ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς,
7.1	□ Ἄρτι πιστεύετε;
7.2	□ ἰδοὺ
7.3	□ ἔρχεται ὥρα
7.4	□ καὶ ἐλήλυθεν ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ μὴ μόνον ἀφήτε·

7.5	καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν.
7.6	 ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε· ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
7.7	
7.8	
7.9	

Inleiding

V.25 (5.18-5.19): Sluit aan by tweede belofte: hulle sal alles duidelik verstaan

V.26-27 (5.20-5.22): Sluit aan by derde belofte: hulle versoeke sal toegestaan word

V.28 (5.23-5.25): konklusie

V.29-30 (6.4): die dissipels verstaan

V.31-32 (7 - 7.5): Jesus: voorspelling

V. 33 (7.6-7.9): bemoediging

Semi-kola 5.18-6.1 skep 'n kontras tussen die tye waarin Jesus se woorde steeds nie verstaanbaar sal wees nie en die periode van direkte kontak met die Vader.

Die uitdrukking in 5.18 (v.25), Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, suggereer dat Jesus se woorde hul einde nader.³⁴² In hierdie slotgedeelte van hoofstuk 16 sluit die temas van kommunikasie deur gelykenisse en openlike gesprekvoering by mekaar aan. Jesus se vermeldings bied vir oulaas troos en versterking. In 5.22 (v.27) word die dissipels van die Vader se liefde vir hulle verseker. Sy liefde wat met φιλεῖ uitgedruk word, is die resultaat van die dissipels se liefde vir Jesus (ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε) en wat uit die gelowige aanvaarding van Jesus se ware herkoms en eindbestemming bestaan (ἐξ ἡλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον) Hier aan die einde van die afskeidsrede verwys Jesus na die dissipels se geloof wat hulle help om sy ware herkoms nl. dat Hy van God uitgegaan het, te bevestig (5.22). Weereens is die verband tussen geloof en liefde sigbaar. Die dissipels se liefde vir Jesus gee aanleiding vir die Vader om hulle ook lief te hê. Die karakter van Jesus se mense kom weer na vore en bevestig die onderlinge verhoudinge tussen Hom, die Vader en die dissipels. In hierdie onderlinge verhoudinge is sy mense in staat om te glo d.w.s. in 'n verhouding met Jesus te staan en sy Goddelike oorsprong

³⁴² Newman and Nida (1980:516); Schnackenburg (1982:161)

te herken. Daar is ook die vermelding dat die gebeure van die *uur* 'n ware toets vir die dissipels se geloof sal wees, met die vroegtydige waarskuwing dat hulle geloof die toets nie sal deurstaan nie (7.2). Hulle sal van Jesus af wegvlug, maar danksy die Vader se liefde vir Hom sal Hy nie alleen wees nie. Hierdie mededelings is bedoel om vir die dissipels vrede te verseker asook die aankondiging van sy algehele oorwinning (7.9). Die bravade waarmee die dissipels hulle begrip verklaar word gevolglik nie deur Jesus ernstig bejeën nie. Die ingrypende gebeure van die *uur* (ὥρα) sou hulle uitmekaar dryf. Volgens Barrett (1978:497) staan die uitspraak van 7.3 in kontras met dié van 5.19. Die uur wat kennis vir die dissipels tot gevolg sou hê dui op die toekoms. Alvorens die dissipels vreugde sal ervaar lê daar eers 'n periode van ontugtering voor. Barrett (1978:497) sien die ἴνα, soos ook elders, as 'n verduideliking. Die *uur* waarvan hier sprake is verwys na Jesus se gevangeneeming en kruisiging (Newman and Nida 1980:521).³⁴³ Hoewel die dissipels in Jesus is en Hom as gestuurde van God aanvaar, staan hulle gebrekkige geloof onmiskenbaar duidelik uit. Die vervolging van die wêreld in die afsienbare toekoms sal die oppervlakkigheid van hulle geloof ontmasker. Jesus vind troos in die wete dat die eenheid tussen Hom en die Vader Hom nie alleen sal laat nie.

Die kontras tussen Jesus en die wêreld word weereens deur Johannes uitgelig (7.6-7.9). Die twee pole word deur: ἐν ἐμοὶ en ἐν τῷ κόσμῳ gekontrasteer. Jesus verbind die vrede (εἰρήνην) wat vir die dissipels beskore is in Hom as persoon. Hulle sal egter geen vrede in die wêreld ervaar nie. In die wêreld is verdrukking (θλίψιν) hulle voorland. Jesus koppel egter hulle vrede aan Homself omdat Hy die wêreld oorwin het.³⁴⁴ Die vrede wat in Jesus opgesluit is, staan in die konteks van sy oorwinning oor die wêreld (7.9). Van der Merwe (1995:474) is daarom korrek as hy hierdie vrede in verband bring met Jesus se oorwinning oor die dood, die Bose en die verlossing wat deur sy dood en opstanding bewerk is.

³⁴³ Die voorspelling dat die dissipels deur die gebeure van die 'uur' uitmekaar gedryf sou word, word deur kommentare as 'n aanhaling uit Sagaria 13:7 soos aangehaal in Mark. 14:27 beskou. Volgens Barrett (1978:498) is dit moeilik om nie die evangelis se bedoeling raak te sien nie. Enersyds word die dissipels se vlug 'na sy eie' geskets m.a.w. hulle mislukking om hulle sg. geloof gestand te doen, maar andersyds word die geliefde apostel tog in 19:27 aan die voet van die kruis vermeld. Hiermee wil die evangelis volgens Barrett op die dissipels se onvermoë wys, maar ook die kontinuïteit met die kerk (in die vorm van die geliefde dissipel) beklemtoon. 'Crucifixion, resurrection and the gift of the Spirit are the theological as well as the historical foundation of the church. At the time of the crucifixion Jesus was all the 'church' there was' (Barrett 1978:498).

³⁴⁴ Newman and Nida (1980:522) meld dat νενίκηκα slegs hierdie een keer in die evangelie voorkom. Beide Paulus en die outeur van Openbaring praat van Jesus as die een wat die wêreld oorwin het en die oorwinning tot beskikking van sy volgelinge stel. 'Oorwin' word volgens hulle in sommige vertalings weergegee met: 'het die geveg gewen teen...'

Volgens Schnackenburg (1982:161) kom geen nuwe inhoud in hierdie gedeelte na vore nie, maar word bestaande inhoud van 'n dieper dimensie voorsien. Dit kan gesien word as 5.18-5.19 (v.25) aansluit by die tweede belofte in v.23a. Die dissipels sal alles duidelik verstaan. Volgens Newman and Nida (1980:516) is dit weer 'n verwysing na die werk van die Heilige Gees wat vir die nodige inligting sal sorg. Semi-kola 5.20-5.21 (v.26) sluit weer aan by die derde belofte (v.23b-24). Die dissipels se versoeke sal toegestaan word. Die 'uur' waarna in 5.19 verwys word, is 'n alternatiewe uitdrukking vir die tweemalige vermelding van die 'dag' (v.23 en 26). Dit is 'n verwysing na die tydperk na die Paasfees - dus in die nuwe bedeling - waar Jesus nie meer deur gelykenisse nie, maar openlik met die dissipels oor die Vader sal praat.³⁴⁵ Hoe sal dit in die lig van sy vertrek kan gebeur? In v.13 ev. word die Parakleet aangedui as dié Een om die Vader aan die dissipels te bemiddel, maar Jesus doen nie volkome afstand van hierdie verantwoordelikheid nie. As aanvaar word dat hierdie gedeelte in die geleedere van die latere gemeenskap finaal afgerond is, is dit verstaanbaar dat Jesus se woorde en dade ten tye van sy aardse bediening vir die dissipels soos 'gelykenisse' (d.w.s. raaiselagtig) sou oorkom. Hulle het immers nog nie oor die volle implikasies van sy optrede beskik nie. Ná Paasfees, met die volle perspektief van die kruis en opstanding en o.l.v. die Parakleet praat Jesus 'openlik' (d.w.s. verstaanbaar). Die dissipels se latere interpretasie van Jesus se woorde en dade word in hierdie gedeelte deur die skrywer met die gedagte van 'n 'verborge en openlike gesprek' uitgedruk.³⁴⁶ Die familieterm, vader, kom drie keer in v.23-26 voor. Dit verleen aan hierdie gedeelte wat steeds oor die gebed handel, 'n familiekonteks. Die alternatiewe woord vir liefde, φιλεῖν, (i.p.v. ἀγαπᾶν) word gebruik. Volgens Schnackenburg (1992:163) word ἀγαπάω in al die gevalle gebruik om die gemeenskap tussen die dissipels, Vader en Seun te beskryf. Die keuse hier vir φιλέω is volgens hom doelbewus gemaak om 'n ander aksent in hierdie verhouding nl. dié van vriendskap tot uitdrukking te bring.³⁴⁷

³⁴⁵ Carson (1991:544) ; Schnackenburg (1982:159) meld dat die tydperk ook 'n aanduiding van die nuwe bedeling is.

³⁴⁶ 'The whole nature and configuration of the gospel of John bear witness to the fact that the Johannine community regarded a transformation of the words that Jesus spoke and the acts he performed as necessary in the light of their paschal faith and subject to the guidance of the Spirit' Schnackenburg (1982:162).

³⁴⁷ Louw and Nida (1989:294) ontken enige noemenswaardige verskil in betekenis tussen ἀγαπάω en φιλέω. Die enigste moontlike verskil is dat lg. 'n aanduiding van interpersoonlike assosiasie kan wees terwyl eg. op liefde gefokus is. Persone word nooit beveel om met φιλέω mekaar lief te hê nie. Die

Die dissipels word in semi-kola 5.23-5.26 (v.28) weer van Jesus se herkoms (ware tuiste) bewus gemaak. Hierdie vers vertoon 'n chiasiese opbou:

- A ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς
 B καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν *κόσμον*
 B πάλιν ἀφίημι τὸν *κόσμον*
 A καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα

In 5.23-5.26 (v.28) word Jesus se pad beskryf vanaf die Vader en ook weer terug na die Vader. Hiervolgens kan gesê word dat sy ware tuiste nie hier op die aarde is nie, maar by die Vader. Sy verblyf hier op aarde was dus net tydelik en vir 'n spesifieke doel. In 'n sekere sin bevat hierdie vers 'n volledige opsomming van die Christelike geloof soos uitgedruk deur Johannes (Barrett 1978:496).³⁴⁸ Sy koms impliseer sy vertrek en sy vertrek impliseer sy koms (Van der Merwe 1995:158). Hierdie verklaring van Jesus (6.1-6.4) word deur die dissipels as 'n openlike gesprek (παρρησία) ervaar.³⁴⁹ Dit is volgens Van der Watt (1999:2) die wyse waarop vriende met mekaar kommunikeer en kan dus as 'n familieterm uitgesonder word.

Die hoofstuk, en daarmee ook die afskeidsgesprekke van Jesus sluit op hierdie blymoedige en positiewe noot af (Barrett 1978:469; Schnackenburg 1982:167; Tolmie 1995:221).

Die Familiebeeld

Die openlike gesprek tussen die Seun en die kinders is opvallend. Dit getuig van die innige *vertrouensverhouding* tussen die Vader, Seun en kinders wat deur wedersydse liefde gekenmerk word. Hier, soos ook vroeër, vorm die geloof van die kinders die basis van hulle liefde vir Jesus en verskaf sodoende die gronde vir die Vader om met liefde teenoor hulle te reageer.

opvatting dat φιλέω op menslike liefde en ἀγαπάω op Goddelike liefde dui, is volgens Louw and Nida ongegrond.

³⁴⁸ 'It expresses God's movement to the world in Christ; the moment of humiliation and revelation; the return to the Father, which is both the consummation of his glory and the redemption of the world (Barrett 1978:496). Brown (1970:725) verklaar dat die gebruik van die (*aoristus*, ἐξῆλθον) 'n aanduiding is dat die inkarnasie op 'n spesifieke tydstip plaasgevind het, terwyl die perfektum (ἐλήλυθα) op die voorgaande effek dui. Die konteks beklemtoon Jesus se vertrek na die Vader (vgl. 13:1).

³⁴⁹ Volgens Louw and Nida (1989:338) het παρρησία in hierdie konteks die letterlike betekenis van: 'om moedig te praat', om 'in die publiek, op 'n bekende wyse te verklaar'.

Die kinders bewys hulle liefde vir die Seun deur in Jesus te glo en gehoorsaam te aanvaar dat Hy die gestuurde van die Vader is (5.22).

Die Vader bied sy *beskerming* vir sy Seun in die krisis van die kruis wat reeds soos 'n skaduwee oor Hom val. Wanneer almal van Hom gaan vlug en alleen sal laat, sal die Vader (soos van 'n vader verwag) sy plig nakom en sy Seun van sy teenwoordigheid verseker. Jesus tree in gehoorsaamheid aan die Vader op en sal daarom nie deur die Vader verlaat word nie.

Ekklesiologiese perspektiewe

Hier in die slotgedeelte van die afsheidsrede is 'n groep wat as Jesus se mense onderskei kan word, duidelik sigbaar. As groep onderskei hulle hulleself aan die geloofsbelydenis dat Jesus die gestuurde Seun van God is, wat van God uitgegaan het om vir 'n sekere doel tydelik na die aarde te kom. Na die gehoorsame afhandeling van sy Vader se opdrag (wat sy lyding en dood by die gebeure van die 'uur' insluit) keer Hy na sy ware tuiste by sy Vader terug.

Hierdie belydenis bring die konfessionele karakter van die *gemeente* onder die aandag. Dit is 'n aspek wat o.a. ook bepalend vir die identiteit van God se mense is. Oënskynlik wil dit voorkom of die verskillende konfessies van kerke eerder vir verdeeldheid as eenheid sorg. Bestaan daar 'n belydenis wat kerke in 'n eenheid sou kon saamsnoer? Die antwoord op die vraag is stellig negatief, maar die belydenis dat Jesus van God uitgegaan het sal ten minste as eerste steen op die fondament van 'n suiwer Godsbeskouing neergelê moet word indien kerke aanspraak op hulle christelike identiteit wil behou.

Die verhouding wat deur Jesus se daad tussen God en sy mense moontlik gemaak is, dra die karakter van 'n vriendskapsverhouding. Dit word deur openhartigheid gekenmerk. God se mense kan vrymoedigheid neem om God met alles te nader en met Hom daarvoor in gesprek te tree. Deur hulle geloofsbinding met Jesus word hulle van die wêreld onderskei aan twee sake wat danksy Jesus se bemiddeling hulle deel geword het nl. Jesus se vrede en oorwinning oor die wêreld. Dit voorsien aan hulle die nodige krag om die verdrukking van die wêreld te weerstaan.

Ekskursie: Die Kruis in die afsheidsrede

Hoewel die woorde $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma/\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{\omicron}\omega$ (kruis/kruisig) nie in die afsheidsrede voorkom nie, word die kruisgebeure tog indirek aan die orde

gestel. Dit sentreer hoofsaaklik in die vermeldings van Jesus se terugkeer na sy Vader wat o.a. met die aankondiging van sy 'uur' (ὥρα) wat aangebreek het, beskryf word.³⁵⁰

Uit sy deeglike ontleding van elke konteks kom Van der Merwe (1995:363) tot die konklusie dat die Johannese evangelie die ὥρα van Jesus nie deurgaans dieselfde d.w.s. as 'n verwysing na Jesus se kruis en verhoging gebruik nie.³⁵¹

Die kruis van Jesus word wel volgens Van der Merwe (1995:358) op die volgende plekke met die ὥρα van Jesus in verband gebring: 12:23-28; 13:1; 17:1. Die gemeenskaplike faktor in hierdie gedeeltes setel volgens hom in die verband tussen ἐληλυθεν/ἦλθεν en ὥρα in die protasis van elke vers.

12:23, 27

Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων,
 Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

²⁷ Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται.
 καὶ τί εἶπω;
 Πάτερ,
 σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης;
 ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην.

Hoewel hierdie gedeelte nie onder die amptelike indeling van die afsheidsrede (13:1-17:26) geklassifiseer word nie, is dit vir die ondersoek ter sake. Volgens Carson (1991:437) was sy 'uur' tot op hede beskou as 'n oomblik êrens in die toekoms. 'From now until the passion the hour is in immediate prospect (12:27; 13:1; 17:1)...the hour that is nothing less than

³⁵⁰ Brown (1970:517) bied 'n handige opsomming van die voorkomste van Jesus se 'uur' (ὥρα) in die evangelie. Van der Merwe (1995:341ev.) sluit hierby aan, maar neem die bespreking verder deur nie alleen, soos Brown, die linguïstiese gebruik van ὥρα te verreken nie, maar telkens ook die konteks in berekening te bring om sodoende die semantiese betekenis te bepaal.

³⁵¹ Die verskillende kontekste van ὥρα bring volgens Van der Merwe (1995:364) die volgende perspektiewe van die woord aan die lig:

- 1) as 'n aanduiding van 'n nuwe bedeling (2:4)
- 2) as 'n aanduiding van 'n nuwe wyse van aanbidding (4:21-24)
- 3) as 'n aanduiding van 'n eskatologies-soteriologiese moment: die redding en veroordeling wat i.v.m. Jesus se κρίσις van die inkarnasie staan.
- 4) die legitimiteit van dissipelskap staan i.v.m. die kruis van Jesus (12:23; 13:1; 17:1)
- 5) Uit die perspektief van 17:1-8 dui Jesus se uur in v.l op die bedeling van dissipelskap

the appointed time for Jesus' death, resurrection and exaltation - in short his glorification.³⁵²

Met die versoek van sekere Grieke om Jesus te sien (hoofstuk 12), word 'n keerpunt in Jesus se aardse bediening bereik. Volgens Newman and Nida (1980:402) vorm 12:20-36 'n afsluiting van hoofstukke 11 en 12. Met die opwekking van Lasarus uit die dood (hoofstuk 11) is Jesus se heerlikheid geopenbaar. Met Lasarus se opwekking is 'n beweging begin wat tot Jesus se eie dood sou lei. Jesus vertolk die versoek van die heidene om Hom te sien as sy 'uur van verheerliking' wat aangebreek het (v.23). In v.24 suggereer Jesus n.a.v. die beeld van 'n koringkorrel dat lewe (vrug) alleen moontlik is deur (sy) dood. Jesus se 'uur' wat verband hou met sy dood, verkry hier die betekenis van 'verheerliking'.

13:1

- | | |
|-------|--|
| 1. | Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα |
| 1.1 | εἰδὼς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα |
| 1.1.1 | ἵνα μεταβῆ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου |
| | πρὸς τὸν πατέρα, |
| 1.2 | ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ, |
| 1.2.1 | εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς. |

Soos in die bespreking van hierdie vers aangetoon is, dien 13:1 as inleiding tot die tweede deel van die evangelie volgens Johannes. Jesus se liefde vir sy dissipels is van hierdie punt verder opvallend. Brown (1970:550) is van mening dat εἰς τέλος (1.2.1) 'n kwalitatiewe en kwantitatiewe betekenis het d.w.s. op 'n volkome liefde en 'n liefde tot die einde dui.

Die skerp kontras tussen die wêreld 'bo' en 'onder' word met die werkwoord μεταβῆ beklemtoon. Die 'uur' ὥρα, wat tot Jesus se oorgaan na die Vader sou lei, is in hierdie konteks 'n aanduiding van die gebeure tydens die paasfees. Dit behels Jesus se lyding, dood en opstanding (Brown 1970:517; Newman en Nida 1980:427). Barrett (1978:438) is van mening dat 'n kwalitatiewe onderskeiding hier tussen die 'bo' en die 'onder' aan die orde is. Dit is egter duidelik dat Jesus se oorgaan na die Vader via die kruis en sy dood geskied (Van der Merwe (1995:188).

³⁵² Volgens Carson (1991:437) is die titel 'Seun van die Mens' in die Sinoptiese evangelies algemeen in verband met of Jesus se lyding of sy komende verheerliking gebring. Hier in die vierde evangelie, smelt die twee saam, nie alleen omdat Jesus se dood as die eerste stap van sy verheerliking beskou word nie (terugkeer na sy posisie by die Vader voor die wêreld), maar ook omdat sy dood 'n manifestasie van sy glorie was.

Die implikasies van Jesus se sterwe vir die ekklesia word treffend tydens die maaltyd wat verder in hoofstuk 13 beskryf word, geïllustreer. Die twee interpretasies van die voetewassing dui dit aan as: μερός (deelhê) en καθαρός (reinig).

Hoofstuk 13 word gekenmerk aan die uitbeelding van die teenstrydigheid tussen egte en valse dissipelskap (Tolmie 1992:210). Eg. word uitgebeeld deur die dissipels wat Jesus gelowig as volgelingen aanvaar, terwyl lg. deur die verraad van Judas Iskariot verteenwoordig word. Dit sluit aan by die Johannese dualisme van die wêreld 'bo' en 'onder'. Dit is die kruis van Jesus (soos uitgedruk in die gebeure van sy 'uur') wat aanleiding tot hierdie skeiding gee.

14:28-31

<p>ἤκούσατε ὅτι ἐγὼ εἶπον ὑμῖν, <u>ὑπάγω</u> καὶ ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς. εἰ ἠγαπᾶτέ με ἐχάρητε ἅν, ὅτι <u>πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα</u>, ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν. καὶ νῦν εἶρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.</p>	<p>οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ' ὑμῶν, ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν, ἀλλ' ἵνα γινῶ ὁ κόσμος ὅτι ἀγαπῶ τὸν πατέρα, καὶ καθὼς ἐνετείλατο μοι ὁ πατήρ, οὕτως ποιῶ. Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν.</p>
---	--

14:28-31 staan ook in die konteks van Jesus se vertrek na die Vader. Hier word sy terugkeer met ὑπάγω en πορεύομαι uitgedruk, 'n aanduiding volgens Morris (1975:658), dat die evangelie nouliks tussen die twee woorde onderskei. Volgens Carson (1991:507) fokus Jesus in hierdie verse op die gedagte dat sy weggaan 'n rede tot *blydskap* vir die dissipels is. Sy weggaan geskied via die kruis, maar Hy keer weer na hulle terug (in die Parakleet) om nader as ooit aan hulle te bly (Barrett 1978:468). Die dissipels se onvoldoende liefde vir Hom verhinder hulle tans om hierdie groot waarheid te snap. Vir hulle is sy weggaan 'n rede tot kommer en

hartseer. Vir Schnackenburg (1982:85) is dit duidelik dat die evangelis nie alleen vrede nie, maar ook vreugde (ἐχάρητε) as 'n fundamentele eienskap van die groep wat as Jesus se mense bekend is, beskou. Belangrik egter, is dat hierdie vreugde uit hulle liefde vir Hom sal ontspring. Jesus se uitspraak hier bevat gevolglik 'n vermanende toon. Dus: Jesus se kruis bring ook vreugde mee, omdat Jesus dan by sy ware tuiste is en die Parakleet sy teenwoordigheid by die dissipels waarborg.

16:31-33

ἀπεκρίθη αὐτοῖς Ἰησοῦς,
 Ἀρτι πιστεύετε;
 ἰδοὺ
 ἔρχεται ὥρα
 καὶ ἐλήλυθεν
 ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια καὶ μὴ μόνον ἀφῆτε·
 καὶ οὐκ εἰμὶ μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν.
 ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε·
 ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε,
 ἀλλὰ θαρσεῖτε,
 ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.

Die verband tussen ἔρχεται/ ἐλήλυθεν en ὥρα val weer op.

Die vermelding van Jesus se uur (v.32) staan, soos met die bespreking van die teks gesê, i.v.m. sy terugkeer na sy Vader en sy gevolglike kruisdood. Die opsomming van Jesus se lewe wat in v.28, met vier verskillende werkwoorde beskryf word, staan direk i.v.m die gebeure van ὥρα (v.32).³⁵³ Jesus se aardse taak is gekenmerk deur 'n tweestryd met die wêreld. In v.33 kondig Jesus sy oorwinning oor die wêreld aan. Sy oorwinning verseker aan sy volgelingen vrede. Hierdie vrede setel in Jesus as persoon en moet derhalwe toegeskryf word aan sy dood en opstanding. Dit is 'n emosionele toestand wat die resultaat is van Jesus se teenwoordigheid en verlossing (Van der Merwe 1995:474).

Op die vraag waarom die kruis volgens die Johannese evangelie nodig was, antwoord Van der Watt (1999:5ev.) uitvoerig dat Jesus aan die kruis bewys lewer dat Hy waarlik die gestuurde van God was. 'The center of Jesus' salvatory, revelatory work is aimed at bringing people to recognize that he

³⁵³ ἐξῆλθον πορεύομαι
 ἐλήλυθα..... ἀφῆμι
 (Van der Merwe 1985:157)

actually came from the Father and that he actually acts on behalf of the Father (14:10-11; 16:30; 17:6-8)' (Van der Watt 1999:4). Die kruis dien derhalwe as bewys dat God die Vader, in Jesus se sending teenwoordig is. Dit is veral in hoofstuk 17 waar die geloofwaardigheid van Jesus se sending in die kruisgebeure bewys word.

17:1

1	Ταῦτα ἐλάλησεν Ἰησοῦς,
2	καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν
3	εἶπεν
3.1	ΠΑΤΕΡ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα·
3.2	δόξασόν σου τὸν Υἱόν,
	ἵνα ὁ Υἱὸς δοξάσῃ σέ,

Van der Merwe (1995:363) interpreteer ἐλήλυθεν ἡ ὥρα vanuit die onmiddellike mikro-konteks van v.1-8 en verskil gevolglik van die betekenis wat Brown hier aan ἡ ὥρα gee. Volgens Van der Merwe verwys ὥρα in hierdie konteks na 'n nuwe bedeling. Die betekenis van ἡ ὥρα word in hierdie konteks deur δόξα bepaal en dui op die bedeling ná die paasfees m.a.w. 'n bedeling van redding en dissipelskap.

In hoofstuk 17 word die kruisdood van Jesus in terme van δόξα verstaan. Dit dui op 'n nuwe begin en era.

Dit is aan die kruis waar God, volgens Johannes die vraag van Jesus se identiteit beantwoord (Van der Watt 1999:5). Die kruis is die plek waar die Vader se teenwoordigheid in Jesus onteenseglik blyk. In 16:32; 17:21-23; 14:20, wat almal in die konteks van Jesus se dood gemaak word, is dit die Vader se teenwoordigheid in Jesus, wat aan die kruis betekenis gee.

Van der Watt (1999:5) bespreek ook die interessante vraag waarom Jesus gekruisig moes word en nie bv. gestenig is nie. Op die vraag verskaf Johannes self die antwoord in 18:31-32. Die Jode wou Hom dood hê maar was volgens wet nie toegelaat om iemand dood te maak nie. Die wyse van sy dood is reeds in 12:32,33 deur Jesus self bekend gemaak. Jesus sê dat Hy van die aarde verhoog moet word. Sy letterlike verhoring aan die kruis, lei sy terugtog na sy Vader in en word simbolies verstaan as sy losmaking van die aarde en die 'owerste van die wêreld'.

Konklusie

Uit bg. skrifgedeeltes kan gekonkludeer word dat die aanbreek van Jesus se *uur* verband hou met sy kruisdood. Dit val op dat daar nie aan die

kruisdood van Jesus enige betekenis van lyding of plaasvervangende versoening verleen word nie.³⁵⁴ Dit is volgens Van der Watt (1995:147) duidelik dat die Johannesevangelie verkies om die kruisteologie eerder binne die openbarings- en heerlikheidskategorieë te ontwikkel. Tog kom hy tot die gevolgtrekking dat die evangelie volgens Johannes die tradisie van 'n plaasvervangende offer ken. Indien Van der Watt se riglyn hiervoor, nl. die voorkoms van die woord ὑπέρ, in die afskeidsrede nagegaan word, sou twee gedeeltes waarskynlik vermeld kon word:

1. In 15:13 sou die aflê van Jesus se lewe t.w.v. sy vriende moontlik plaasvervangend gesien kon word (Van der Watt 1995:144). ὑπέρ, kan egter hier ook met 'vanweë' vertaal kon word. Liefde, kan volgens Van der Watt verstaan word as 'iets wat tot die voordeel van jou vriend gedoen word, sonder dat daar grense gestel word aan dit wat jy bereid is om te bied.'

2. In 17:19 verwys Jesus na sy lewe van afsondering (heiliging) t.w.v. sy dissipels. Vir Barrett (1978:511) lê die gedagte van Jesus se dood opgesluit in die voorkoms van ὑπέρ. Die voordeel wat Jesus se optrede vir die dissipels inhou spreek onteenseglik uit die daaropvolgende ἰνα-frase. Jesus se 'uur' wat as 'n aanduiding van sy dood verstaan word, dui dus 'n besliste keerpunt in die geskiedenis aan. Na afhandeling van die kruisgebeure is die weg gebaan vir die koms van die Parakleet wat as betroubare gids die *gemeente* verder sou lei. Kortom: 'n nuwe bestaanswyse is deur sy *uur* moontlik gemaak.

³⁵⁴ In sy ondersoek na plaasvervangende tradisies in die Johannesevangelie sê Van der Watt (1995:142) dat die Johannese navorsingsgeskiedenis aantoon dat 'n kruisteologie inderdaad deur heelwat navorsers ontken word en dat die kruisgebeure konsekwent vanuit 'n openbarings- en verheerlikingsperspektief verstaan word. Die offergedagte van Jesus se kruisdood sentreer vir Van der Watt hoofsaaklik in die voorkoms van die woord ὑπέρ en moontlik ook in ὁ ἄμνός του θεου (lam van God) wat as Paaslam geïnterpreteer kan word.

Hoofstuk 17:1-26

Indeling

Die afskeidsrede van Jesus (13:1-16:33) word in hoofstuk 17 opgevolg met Jesus se gebed, wat Hy in die teenwoordigheid van die dissipels tot sy Vader rig (Van der Merwe 1995:325).³⁵⁵ Brown (1970:597) sluit dus by ander kommentatore soos Bauer, en Käsemann aan, wat die afskeidsrede (13-17) as 'n literêre voorbeeld van 'n bekende persoon se afskeidswoord voor sy dood beskou. Hierdie afskeidsredes is gewoonlik met gebed vir sy kinders afgesluit. Hiervolgens vorm hoofstuk 17 die logiese einde vir die afskeidsrede van Jesus.

Hoofstuk 17 vertoon 'n eiesoortige genre en moet daarom van die ander hoofstukke in die afskeidsrede onderskei word.³⁵⁶

³⁵⁵ Brown (1970:598) verskaf 'n baie goeie beskrywing en analise van 'n afskeidsgesprek wat gewoonlik deur 'n verneme man teenoor sy volgelinge of dissipels op die vooraand van sy sterwe uitgespreek is en waarin hulle instruksies vir hulle verdere optrede van hom ontvang:

- Die spreker maak sy skielike vertrek bekend (vgl 13:33; 14:2,3).
- Die aankondiging veroorsaak hartseer en 'n vorm van troos en versterking is derhalwe nodig (15:11; 16:6,7).
- In ouer O.T. afskeidsredes word sy opdragte gerugsteun deur 'n herinnering van dit wat God vir Israel gedoen het.
- Opdragte om God se geboorte te gehoorsaam vorm dikwels deel van die rede (14:15,21; 15:10,14).
- Die spreker gee dikwels die opdrag dat sy volgelinge mekaar moet liefhê (13:34).
- Eenheid is dikwels ook 'n tema wat deel vorm van die rede (17:11, 21, 23).
- Die spreker is geneig om na die toekoms te kyk om die lot van sy kinders te voorspel (16:13).
- Terwyl daar na die toekoms gekyk word, word diegene wat die reg vertrap, vervloek en oor hulle swaarkry gejuig (15:18, 20; 16:2, 3, 20).
- Die spreker mag vrede oor sy kinders uitspreek en volkome geluk in die volgende lewe vir hulle voorspel (14:27; 16:22, 23).
- Die spreker kan God se nabyheid vir sy kinders verseker indien hulle getrou bly (14:23).
- Dit is natuurlik vir 'n sterwende om oor die voortgang van sy naam besorg te wees (14:13, 14; 15:16).
- 'n Opvolger word aangewys wat in baie opsigte soos hy is (16:16).
- Die spreker sluit sy rede gewoonlik af met 'n gebed vir sy kinders of mense wat hy agterlaat (hoofstuk 17). Die afskeidsrede van Jesus word dus met sy gebed vir Homself, sy dissipels en vir hulle wat deur die dissipels se optrede tot geloof sal kom, bevestig.

³⁵⁶ Die vernaamste kenmerk van hoofstuk 17 is dat die redevoering deurgaans in die eerste persoon enkelvoud geskied en die vorm van 'n gesprek tussen Jesus en die Vader aanneem. Dit verleen aan die hoofstuk die karakter van 'n gebed. Die beskrywing van Jesus se liggaamshouding (oë na die hemel opgehef) en die wyse waarop Hy vir God as sy 'Vader' aanspreek (bv. v. 1, 5, 11 ens.) dien as verdere bevestiging van 'n gebed.

Die vraag kan gevra word of 13:1-17:26 wel as 'n eenheid gesien moet word.³⁵⁷ Nie almal is dit met hierdie siening van Brown oor die eenheid van hoofstuk 13:1-17:26 eens nie. Van der Merwe (1995:330) neem byvoorbeeld 'n alternatiewe standpunt in. Teen die agtergrond van die gesantskapsmotief in die evangelie, is dit vir hom sinvoller om eerder 13:31-16:33 as die afskeidsgesprekke van Jesus te beskou en hoofstuk 17 as die verslag wat die terugkerende Gestuurde teenoor sy Sender lewer. Sy taak is voltooi en sy dissipels wat as sy agente sy missie moet kontinueer is aangestel. Hierdie verslag wat die vorm van 'n gebed aanneem vertoon dus 'n eiesoortige genre wat in die genre van die afskeidsrede ingebed lê.

Die aankondiging $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu$ (v.1) kan op twee maniere verstaan word: enersyds kan dit op 'n kontinuering met die voorafgaande gesprek (hoofstukke 14-16) dui, andersyds, soos Schnackenburg (1982:167) beweer, kan dit dui op 'n natuurlike afsluiting van die afskeidsrede. Met die dinge wat Jesus gesê het (*aoristus*) is hierdie gebed volmaak geposisioneer om 'n hoogtepunt tussen die afskeidsrede en die lydensweg (18:1) te vorm. Carson (1991:550) voer sterk argumente aan om hoofstuk 17 direk by die voorafgaande (14-16), te laat aansluit. Volgens hom kan hoofstuk 17 as 'n soort opsomming van die hele evangelie dien. Bykans al die belangrike temas van die evangelie kan in hierdie gebed teruggevind word bv. gehoorsaamheid aan die Vader, verheerliking van die Vader deur die Seun se dood en opstanding, verkiesing van die dissipels, hulle sending na die wêreld ens. Daar is ook volgens hom genoegsame bewyse in Joodse en Hellenistiese literatuur, dat gebede met afskeidsredes gepaard gegaan het.

Die mikro-struktuur van 17:1-26

Oor die breuke in hierdie eenheid is dit opvallend dat kommentare weereens nie eenstemmig is nie.

Barrett (1978:499) en Groenewald (1980:343) maak vier verdelings: (v.1-5), (6-19), (20-23) en (24-26).

Brown (1970:749), Bernard (1963:559), Gnilka (1983:127ev) en Moloney (1982:79) volstaan met 'n drieledige verdeling: (v.1-8), (9-19), en (20-26).

Schnackenburg (1982:169) en Carson (1991:553) weer, tref 'n fynere onderskeiding:

V. 1-5: Jesus bid vir sy eie verheerliking

³⁵⁷ Van der Merwe (1995:326) kom tot die konklusie dat die gebed 'n klimaks vorm op die presiese plek waar Jesus sy gesprekke met die dissipels afsluit ($\tau\alpha\upsilon\tau\alpha \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon\nu$ 17:1), voordat Hy die lydensweg betree (18:1).

- V. 6-11a: Jesus begrond sy gebed
- V. 11b-16: Versoek om die bewaring van dissipels
- V. 17-19: Versoek om die heiliging van die dissipels
- V. 22-23: Versoek om eenheid
- V. 24-26: 'n Visie van die volmaakte

'n Minder algemene indeling is die drieledige verdeling van Tolmie (1995:221):

- 1-5 Inleiding
- 6-24 Liggaam van gebed
- 25-26 Konklusie

Sy meer gedetailleerde indeling sien soos volg daaruit:

- V. 1-5: **Inleiding:** Jesus het sy werk voltooi en bid vir verheerliking.
- V.6-24: **Die liggaam van die gebed**

Eerste eenheid: V.6-8 Jesus se taak is afgehandel

- V. 6 *Openbaring-ontvangs- proses*
- V. 7 Resultaat
- V. 8a *Openbaring-ontvangs-proses*
- V.8b Resultaat

Tweede eenheid: V.9-11a: Identifikasie van persone vir wie Jesus bid

- V.9a Identifikasie
- V.9b-10 Eerste motivering vir gebed: die dissipels behoort aan Jesus en die Vader
- V.11 Tweede motivering: Jesus gaan na die Vader

Derde eenheid: Versoek vir die bewaring van die dissipels

- V.11b versoek vir bewaring van dissipels
- V.12-13 Eerste motivering: Jesus kan hulle nie veilig bewaar nie omdat Hy na die Vader gaan
- V.14 Tweede motivering: Hulle is nie van die wêreld
- V.15 Versoek vir bewaring van dissipels
- V.16 Tweede motivering vervolg: Hulle is nie van die wêreld

Vierde eenheid:

- V.20-21 Versoek vir heiliging van die dissipels
- V.17 Versoek vir heiliging

- V.18 Doel van heiliging
 V. 19 Jesus bemiddelaar van heiliging

Vyfde eenheid:

- V.20-21 Versoek vir eenheid
 V.20-21a Versoek vir eenheid
 V.21b-21c Die verhouding tussen Jesus en die Vader as model vir eenheid
 V21d Doel van eenheid

Sesde eenheid:

- V.22-24 Versoek vir verheerliking
 V.22-23 Verheerliking reeds aan dissipels gegee
 V.24 Versoek vir toekomstige verheerliking van dissipels

V.25-26: Konklusie

- V.25 Twee teenoorgestelde maniere om teenoor die Vader te reageer
 V.26 Verlede en toekomstige openbaring

Uit bg. uiteensetting van die logiese opbou van die hoofstuk is dit duidelik dat Jesus se werk suksesvol was en resultate opgelewer het. Van der Merwe (1995:335) maak n.a.v. sy struktuur-analise 'n logiese drieledige tydsindeling wat as 'n aanduiding van die geskiedenis vertolk kan word: verlede (die verslag van die Agent v.1-8); hede (die aanstelling van ander agente v.9-19) en toekoms (die missie van die agente en die kontinuering van die openbarende-reddende sending v.20-26). Jesus het mag van die Vader ontvang om sy taak af te handel nl. om aan mense die ewige lewe te gee. Die ewige lewe word in v.3 omskryf as kennis van God en van Jesus Christus as gestuurde. Om mense van hierdie kennis te kon voorsien moes die Vader se Naam aan hulle geopenbaar word. Dit het Jesus gedoen en die gewenste resultate is opgelewer: mense het sy woord bewaar. Deur sy optrede het hulle die nodige kennis aangaande Jesus se herkoms en eenheid met die Vader opgedoen. Hulle het dus aanvaar (geglo) dat alles wat Jesus gedoen en gesê het van die Vader afkomstig is en in opdrag van die Vader plaasgevind het. Met sy vertrek op hande versoek Jesus nou die Vader om die resultate van sy missie in stand te hou. Hy keer via die heerlikheid van die kruis na die Vader terug. Hoofstuk 17 staan in die teken van Jesus se afskeid, maar ook die kontinuering van sy sending deur die optrede van die dissipels. As daar na die hoofstuk in sy geheel gekyk word, val dit op dat baie van die temas wat vroeër aan die orde gekom het, hier weer hervat word: geloof, wêreld, Jesus se vertrek na die Vader, liefde, die Vader/Seun

verhouding.³⁵⁸ Dit is ‘n bevestiging dat teologiese temas in Johannes met mekaar in verband staan en herhalend (meestal sonder ‘n logiese opbou) beskryf word.³⁵⁹

Die belangrikste deelnemers in hierdie hoofstuk is uit die vorige hoofstukke ook reeds goed bekend:

- Die Vader. Hy gee aan die Seun opdragte, verheerlik die Seun en gee die dissipels vir die Seun.
- Die Seun: die bewerker van die verlossing. Jesus is die persoon rondom wie alles in hoofstuk 17 wentel. Hy vervul onderskeidelik die rolle van Openbaarder, Verlosser, Onderwyser en God se Seun.
- Dissipels: hulle volg en glo in die Seun.
- Die wêreld: tree vyandig teenoor die dissipels op, maar sommige kom deur hulle optrede tot inkeer.

Vir die doel van die studie is die beskrywing van hulle onderlinge verhoudinge ook in hierdie hoofstuk belangrik. Dit gee uitdrukking aan die struktuur van die groep mense wat rondom Jesus geskaar is en wie se optrede in ‘n groot mate die struktuur en optrede van die antieke familie weerspieël. Twee minder opvallende rolle word beklee deur die geantisipeerde gelowiges (v.20) en die Bose (v.15).

Konklusie

Hoewel daar nie eenstemmigheid oor die mikro-struktuur bestaan nie, blyk die verdelings tussen verse 5 en 6, 8 en 9, 11a en 11b, 19, 20 en 23 en 24 die mees algemene te wees.

Daar kan nou voortgegaan word tot ‘n strukturele en teologiese analise van hoofstuk 17.

³⁵⁸ Van der Merwe (1995:337) onderskei 16 aanvullende temas in hoofstuk 17.

³⁵⁹ Van der Watt (1991:102) beskryf die teologiese temas van die evangelie as organies-sistemies d.w.s. hulle verkeer in organiese samehang met mekaar (soos lede van ‘n liggaam), maar word sistemies aangebied (sommige temas is belangriker as ander). ‘n Pikturale beskrywing d.w.s. om enige plek te begin en die temas in verband met mekaar te sien, leen hom die beste vir ‘n beskrywing van só ‘n spiraalvormige samestelling.

17:1-5

1	Ταῦτα <u>ἐλάλησεν</u> Ἰησοῦς,
2	καὶ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν
3	<u>εἶπεν</u>
3.1	ΠΑΤΕΡ,
3.2	ἐλήλυθεν ἡ ὥρα·
3.2	<u>δόξασόν</u> σου τὸν ΥἴΟΝ,
3.3	ἵνα ὁ Υἱὸς <u>δοξάσῃ</u> σέ, καθὼς ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς <u>ζωὴν αἰώνιον</u> .
3.4	αὕτη δέ ἐστὶν ἡ <u>αἰώνιος ζωὴ</u> , ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.
3.5	ἐγὼ σε <u>ἐδόξασα</u> ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ ἔργον <u>τελειώσας</u> ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω·
3.6	καὶ νῦν <u>δόξασόν</u> με σύ,
3.7	ΠΑΤΕΡ, παρὰ σεαυτῷ τῇ <u>δόξῃ</u> ἣ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί.

Van die opvallendste merkers in hierdie gedeelte is: δόξαζω (5 keer), wat wedersyds betrekking het op die Vader en die Seun en αἰώνιος ζωὴ (2 keer) wat die vrug van die Seun se werk beklemtoon. Die familieterme πάτερ en υἱὸς (beskrywend van God en Jesus) plaas hierdie verse in die konteks van die familie.

Opvallend ook is die dualisme tussen die 'bo' en die 'onder' soos verwoord in πρὸ τοῦ τὸν κόσμον, οὐρανῶς, en τῆς γῆς.

Semi-kola 1-3.6 vorm deel van die Agent se verslag en staan in die verlede tyd (let op die verlede tyd van die werkwoorde wat gebruik word bv. τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς (*perfektum*.) μοι ἵνα ποιήσω (*aoristus*) - wat as 'n opsomming van die Agent se verslag beskou kan word).

Dit is uit semi-kola 1 en 2 duidelik dat Jesus se aardse bediening einde se kant toe staan. Ons tref Jesus in 'n biddende posisie aan, met sy oë hemelwaarts geslaan. Die eerste 5 verse beklemtoon die intieme verhouding tussen die Vader en die Seun. Jesus bid om 'n wedersydse verheerliking tussen die Vader en die Seun. Die Vader word as die Sender voorgestel en die Seun as die Een wat gestuur is. Jesus se posisie as gestuurde kom ook duidelik in v. 8, 18, 21 en 23 aan die lig. Die absolute mag van die Vader word in hierdie openingsverse deurgaans beklemtoon. Die Vader het sy mag aan Jesus oorgedra en Hom met mag oor alle vlees voorsien. Uit die 'alle vlees' het die Vader ook aan Jesus 'n groep mense voorsien aan wie Jesus op sy beurt die ewige lewe kon gee (3.3).³⁶⁰ Dat Jesus alle mag gekry het, loop uit op die gawe van die ewige lewe wat Jesus aan mense beskikbaar kon stel. Die Vader word uitgebeeld as die Een wat alles voorsien en Jesus as die Een wat alles van die Vader ontvang het. In v.8 gee Hy byvoorbeeld aan Jesus die woorde sodat die mense weet dat alles van die Vader kom (v.7). Alles wat Jesus doen vind dus op die gesag van die Vader plaas (Morris 1971:721).

Volgens 3.5 is dit duidelik dat Jesus met 'n spesifieke agenda deur die Vader na die aarde gestuur is en dat Hy 'n sekere taak moes volvoer. Jesus het sy opdragte van die Vader ontvang en is ook deur die Vader bemaagtig om daaraan uitvoering te gee. Nou, met die afhandeling van sy werk, keer Hy na sy Vader terug.

Die eerste vyf verse word deur die temas van δόξασόν en αἰώνιος ζωή oorheers.

Om verheerlik te word, word by wyse van 'n versoek twee maal deur Jesus tot die Vader gerig (3.2 en 3.6). Die rede vir sy versoek is dat (ἵνα-redewend) die Vader terselfdertyd ook in Jesus se verheerliking verheerlik kan word (3.2). Jesus se versoek is dus nie uit selfsugtige motiewe gebore nie, maar het die heerlikheid van die Vader as mikpunt.

Jesus se versoek om verheerliking geskied teen die agtergrond van sy aardse bediening. Sy tydperk op aarde kan ewe-eens met δόξα beskryf word (3.5). Ook hier op die aarde was die Vader die objek van Jesus se verheerliking. Dit het bestaan uit sy uitvoering van die Vader se opdragte (τὸ ἔργον τελειώσας ὃ δέδωκάς μοι ἵνα ποιήσω) (3.5).

³⁶⁰ Barrett (1978:502) beskou ἵνα as gedeeltelik doelstellend en gedeeltelik verduidelikend; (Groenewald 1980:345; (Morris 1971:718).

Waaruit het sy werk op aarde bestaan? In 3.3 word dit opgesom met: δῶση αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. Aan almal wat die Vader Hom gegee het, het Hy die ewige lewe gegee. Volgens Newman and Nida (1980:526) staan Jesus in 'n kousatiewe posisie teenoor die lewe. Die skenking van die ewige lewe word as 'n daad gesien waarmee Jesus die Vader verheerlik het. Die argument is soos volg: Die Vader het aan Jesus alle mag gegee. Op grond van die mag wat Jesus ontvang het, het Hy die ewige lewe aan sy mense beskikbaar gestel. Die gawe van die lewe beweeg dus van die Vader, wat as die Bron daarvan beskou kan word, na die gestuurde van die Vader nl. Jesus, om uiteindelik deur die mense in ontvangs geneem te word. In die res van die hoofstuk word die Vader telkens uitgebeeld as die Een wat oor alles beskik en gevolglik kan voorsien/gee (vgl. 17:6, 9, 14).

Wat behels die ewige lewe? In 3.4 word 'n beskrywing van die lewe gegee wat as 'n soort definisie beskou kan word. Die ewige lewe word in verband met kennis (γινώσκωσιν) gebring. Kennis allereers van die Vader as die enigste, ware, God en kennis tweedens van Jesus Christus as gestuurde van die Vader.³⁶¹ Die *praesens* subjunktief dui aan dat die kennis 'n voortgaande proses is. Dit val op dat die Vader hier as God beskryf word en gekarakteriseer word met die twee eienskappe t.w. μόνον en ἀληθινόν.³⁶² Brown (1970:741) sê dat dit hier om die basis van die monoteïsme gaan. Hierdie beskrywing van God stem met die beeld van die Vader as die gesagsfiguur in die familie ooreen. Dit is alleen van God dat gesê kan word dat Hy die 'enigste' is (Barrett 1978:504). Jesus weer, word ook as objek van kennis uitgesonder en beskryf as ὄν ἀπέστειλας. Dit is ook die eienskap wat in v.8 herhaal word. Om Jesus as gestuurde van die Vader te ken, open dus die moontlikheid om met die realiteit van 'bo' kontak te maak. Kennis vloei dus uit die openbaring van 'bo'. Dit lei tot die gelowige aanvaarding van Jesus as gestuurde van die Vader en loop uit op 'n vereniging met Jesus (Van der Watt 1986:678).

Carson wys daarop dat die kennis van God méér inhou as bloot 'n intellektuele, kognitiewe kennis van wie God is. Hierdie kennis behels

³⁶¹ Semi-kolon 3.4 word o.a. deur Schnackenburg (1982:172) as 'n redaksionele invoeging beskou. Ander weer, sien dit as 'n kantaantekening (Barrett 1978:503), (Brown 1970:752).

³⁶² Van der Watt (1986:674) sê die feit dat 'n waarheidsaspek in hierdie hoofstuk in die eerste plek van God gebruik word en dan verder gebruik word as die wyse waarop sy eiendom in die wêreld ingaan, beteken dat iemand wat die ware God ken, die lewe het. Wie lewe, leef met die waarheid as rigtinggewer in hierdie wêreld vir al sy doen en late. Dit toon die bepaalde verandering wat in 'n gelowige se lewe plaasgevind het.

onteenseglik ook 'n navolging van en gemeenskap ('n persoonlike verhouding) met die Seun en die Vader. Van der Watt (1986:685) vat dit goed raak as hy sê dat waar diegene wat aan God behoort anders is en anders optree as mense wat nie aan God behoort nie, dáár kan die lewe en die effekte van die lewe gesien word. Anders gesê: Om God waarlik te ken is om in Hom te glo (Kysar 1993:90). Dit is om aan 'n lewe blootgestel te word wat andersins nooit ervaar of kenbaar was nie.³⁶³ Lewe en ewige lewe dui wesenlik op dieselfde saak en is die gevolg van 'n persoonlike verhouding met Jesus Christus.³⁶⁴ In die woorde van Van der Watt (1986:677): 'Hierdie realiteit of moontlike ontdekking van die realiteit bestaan nie in die kosmos self nie. Jesus het dit kom openbaar en as sodanig is dit 'n eskatologiese realiteit. As deel van die realiteit wat Hy openbaar het, het Hy die ewige lewe gebring. Die 'ewige lewe' dui op die bestaan van die gelowiges binne die bo-aardse (eskatologiese) realiteit wat met die koms van Jesus teenwoordig geword het. Daarin lê ook die onmiskenbare presentiese aard van die ewige lewe.'

Schnackenburg (1980:352) toon in sy uitgebreide ekskursie oor die tema van lewe in die evangelie, aan dat Jesus, as gestuurde van die Vader, die oorsprong van lewe is.³⁶⁵ 'Die begrip lewe bied dan ook die ruimte en moontlikheid daarvoor dat die gelowige in sy nuwe realiteit in die volste sin van die woord kan eksisteer' (Van der Watt 1991:112). Die ewige lewe is deel van die familie en sensitief vir die goddelike realiteit.

³⁶³ 'To know God is to be transformed...' (Carson 1991:556)

³⁶⁴ 'Eternal life is not so much everlasting life as personal knowledge of the Everlasting One.' Carson (1991:556).

³⁶⁵ Die volgende opsomming van lewe word deur Schnackenburg (1980:355) aangebied:

- 1) Jesus is die vertrekpunt en heet daarvolgens die brood van die lewe (6:35), lig vir die wêreld (8:12), en die lewe self (14:6).
- 2) God se lewe word in die persoon van Jesus vergestalt. Dit bestaan in die leef van sy woorde (6:63, 68) en word simbolies deur tekens van gesondmaking, voeding en opwekking oorgedra.
3. Die gawe van die lewe is 'n antwoord op die mens se soeke na verlossing en die betekenis van sy bestaan. Jesus is derhalwe die lig vir die lewe (1:4). Die lewe is 'n konsep wat verlossing uitspreek en is slegs toeganklik deur die geloof.
- 4) Die lewe wat van God ontvang word bestaan nie uit materiële verbetering of magiese kragte nie, maar is 'n Goddelike realiteit nl. om deel te hê aan God se lewe met die Vader as die bron van alles (2:26). Dit is die uitdrukking van 'n nuwe bestaan.
- 5) Die lewe word ook sakramenteel bevestig. Dit dien as teken van die binding (vereniging) met Christus.
- 6) Die lewe verkry ook 'n morele verpligting. Dit word bewys deur liefde vir die broer. Die lewe wat God voorsien word bewys deur die gemeenskap met mekaar. Die Christelike bestaan wat 'lewe' genoem word, is 'n gawe maar ook 'n verantwoordelikheid (taak).

Johannes gebruik die begrip lewe (en geboorte) om sy soteriologie te ontwikkel. God se mense is deur die Vader aan die Seun gegee. Die Seun en die Vader is een (14:10-11) wat meebring dat kennis van die Seun ook kennis van die Vader impliseer. Hulle is opgeneem in die verhouding tussen die Vader en die Seun en leef in kontinuïteit met die Seun. As hulle rolmodel vind sy lewe gestalte in hulle daade en woorde. Soos die Seun die Vader liefhet en gehoorsaam, só doen die mense van God t.o.v. die Seun ook. Hulle het sy Woord as die waarheid aanvaar d.w.s. daarvolgens begin leef en sodoende uitvoering aan die wil van die Vader begin gee. God se mense leef dus met en uit hulle kennis (verhouding) van die Seun en die Vader.

Hierdie verheerliking van die Vader stem ooreen met die glorie van die Seun se posisie by die Vader, voor Sy inkarnasie. Die Seun bid nou om in daardie posisie herstel te word (2.6).

Skematies kan die simmetriese struktuur soos volg weergegee word:

a. δόξασόν σου τὸν υἱόν b. υἱὸς δοξάση σέ d ἡ αἰώνιος ζωή, D1. Τὸ ἔργον τελειώσας b1. ἐγώ σε ἐδόξασα a1. δόξασόν με
--

Dit is duidelik dat die beskrywings van die ewige lewe deur aankondigings van die verheerliking van die Vader en die Seun omring word.³⁶⁶

Oorhoofs word hierdie konstruksie teen die agtergrond van sy 'uur' geplaas (3.1). Jesus se hele versoek in hierdie gedeelte word dus bepaal deur die gebeure van hierdie 'uur'. Daar is reeds op Brown (1970:617) se opsomming van ὥρα gewys.³⁶⁷ In hierdie geval verwys ὥρα na Jesus se opstanding en sy terugkeer na die Vader omdat bg. analise toon dat ὥρα hier baie sterk by δόξα aansluit. Dit is 'n aanduiding van die planmatigheid en ordelikheid waarmee God se werk geskied.

³⁶⁶ Newman and Nida (1980:583); Brown (1970:751); Malatesta (1971:195)

³⁶⁷ Volgens Brown kom ὥρα 26 keer in die evangelie voor. Hoewel dit nie buitengewoon baie vir 'n evangelie is nie, is dit opvallend dat Johannes van ander evangelies se aanbidding verskil. Waar ander evangelies dit hoofsaaklik letterlik (spesifieke uur in die dag) gebruik, dui Johannes se aanbidding dikwels op 'n betekenisvolle periode in Jesus se lewe. Dit geld veral in die gevalle waar die bepaalde lidwoord en persoonlike adjektief gebruik word (die uur; My uur). In gevalle waar die onbepaalde lidwoord gebruik word ('n uur) dui dit hoofsaaklik op gebeure wat deur 'Jesus se uur' bepaal word.

Jesus rig hom tot sy Vader wat ses keer in hierdie gebed aangespreek word. Telkens deur die evangelie is vermeld dat die ‘uur’ nog nie gekom het nie (2;4; 7:6,8,30; 8:20). Ten einde die δόξα te realiseer, moes Jesus eers via die kruis deur die dood gaan. Sy dood is onlosmaaklik deel van die verheerliking.

Hierdie gedeelte word deur die tema van δόξα oorheers. Die leksikale betekenis van die woord dra in hierdie konteks die betekenis van ‘grootmaak/gewigtigheid/belangrikheid/eer’.³⁶⁸ Dit wil die teenoorgestelde tuisbring as die selfontlediging wat Jesus se inkarnasie gekenmerk het (3.6). Carson (1991:554) ondersteun hierdie betekenis en beskrywe dit soos volg: ‘to glorify is to clothe in splendour.’ Sy versoek is dus om deur sy Vader met die glorie en heerlijkheid bekleed te word. Hoewel Jesus se verheerliking stellig na die hoogtepunt van sy lewe verwys en as die eindpunt van al sy werk beskou kan word, is dit nie ‘n doel op sigself nie.³⁶⁹ Die Vader se verheerliking is soos in 13:31-32 aan dié van die Seun verbind. Reeds is op Kysar (1993:53) se verstaan van δόξα gewys, nl. dat die Goddelike teenwoordigheid daardeur onmiskenbaar in die wêreld geprojekteer is. In die kruis is die werk van die Seun deur die Vader aanvaar en dien sy werke en woorde as bewys van God se teenwoordigheid in die wêreld. Die Seun keer as die bemiddelaar van God se heil na die Vader terug. Dit is die belangrike posisie wat Hy voorheen ook bekleed het. Met sy terugkeer verseker Hy die toekomstige posisie van sy mense. Volgens 17:24 is die weg gebaan sodat hulle Hom in die toekoms sal volg om ook te wees waar Hy is.

Die familiebeeld

In v.2 is daar sprake van drie geskenke:

1. Die Vader skenk (ἐδεδοκας) aan die Seun mag oor alle vlees.

³⁶⁸ ‘To cause someone to have glorious greatness - to make gloriously great, to glorify’ (Louw en Nida 1989:736).

³⁶⁹ Volgens Kittel (1967:46) word δόξα veral in korresponderende verband gebruik met die bedoeling om die glorie van die Vader en die Seun effektief te maak. Die krag van God word ook dikwels i.v.m. sy glorie gebring - veral waar Jesus se verhoging ter sprake is (vgl 17:5). Volgens Brown (1971:248) word talle verwysings na die δόξα van die aardse Jesus aangetref, klaarblyklik omdat Johannes vir Jesus vanuit sy verhoging beskryf. Sy δόξα word van sy dood herlei. In sy dood ontstaan ‘n situasie waar God in hom verheerlik word (13:31). Om die lyding in dié lig te sien, plaas δόξα op die aardse Jesus.

2. Die gevolg hiervan is (ἵνα) dat die Seun in staat gestel word om die ewige lewe aan die mense te gee (δέδωκας).³⁷⁰ Die Vader het die Seun lief en het alles in sy hand gegee (3:35; 5:20-21). So is die Seun bemaagtig vir sy taak om die ewige lewe vir mense te gee.
3. Die ontvangers van die ewige lewe is ewe-eens 'n geskenk (δῶση) van die Vader aan die Seun.

Die Vader word voorgehou as die Een wat alles gee. Daarmee word sy absolute mag en outoriteit deur Malastesta (1971:195) raakgesien. Die Vader gee aan Jesus nie alleen die mag oor alle vlees nie, maar stel ook sy mense in Jesus se hand (vgl. ook v.6, 9, 24).

Die orde waarin die geskenke uitgedeel word val op. Die Vader skenk dit eerstens aan die Seun wat dit op sy beurt aan die mense laat toekom. Die familie openbaar 'n hiërargiese struktuur met die God wat as die hoof van die familie sy plek inneem. Hiervolgens kan gesê word dat die Vader die primêre Bron van alle reserwes is. Hy is die groot Skenker wat agter alles staan. Die Vader beheer en bepaal die lewe. Hierdie beskrywing van die Vader se optrede en karakter herinner sterk aan die optrede wat van 'n aardse vader as besorgde familiehoof verwag kon word. Gedring deur die liefde vir sy familie, was dit primêr sy verantwoordelikheid om in die behoeftes en nood van die onderskeie lede te voorsien. Met hierdie beskrywing van God as Vader wat ook as die groot Voorsiener uitgebeeld word, is 'n duidelike verband met die optrede van 'n aardse vader gelê. Jesus weer, neem dieselfde posisie as die oudste seun in 'n familie in. Met sy eie siening dat Hy die gestuurde van die Vader is (vgl. v.3, 8, 18, 21 en 23) beklemtoon Hy sy opgelegde taak en sy gehoorsaamheid daaraan. Gehoorsaamheid was van seuns verwag en daarmee is hulle vaders groot eer besorg.

Die gawe van die Vader deur die Seun aan die kinders is dus die ewige lewe. In v.3 is dit i.t.v kennis beskryf. Om die lewe te besit beteken om God te ken. As onthou word dat Carson hierdie kennis as 'n persoonlike verhouding beskryf het, kan die lewe in die familie herken word. Dit behels die korrekte optrede van aanvaarding, begrip ens. van die familielede teenoor mekaar. Dit behels ook dat kinders hulle plek in die familie ken. Saam met Van der Watt (1999:235) kan gesê word: 'Seen thus, it becomes clear why life and knowledge are so easily related. Life means to exist, act,

³⁷⁰ Newman and Nida (1980:526) wys op die kousatiewe aard van die stelling. Jesus se optrede word as die rede uitgesonder waarom mense die ewige lewe kan besit.

feel and relate in the world in which you live and to know other members in your family.' Om God te ken, lei derhalwe tot die regte gedrag (m.a.w. volgens die wil van die Vader). In v.3 staan die kennis van God direk in verband met die lewe in die familie. Kennis van die Vader en die Seun vorm die basis waarvolgens 'n familielid geweet het hoe om hom volgens die karakter van die familie te gedra.

Soos dit reeds gesê is, behels die ewige lewe vir die deelnemers daaraan 'n vreemde of 'ander' bestaan en optrede hier op aarde. Omdat hulle aan God behoort leef hulle op die aarde voort, maar wel 'volgens die kontoere van die bo-aardse realiteit waartoe hulle behoort' (Van der Watt 1986:686). Soos Jesus in gehoorsaamheid teenoor sy Vader opgetree het en die 'ander' realiteit verteenwoordig het, só word diegene wat aan God behoort ook geroep om te lewe. Dit is 'n lewe wat in vele opsigte ooreenstem met die lewe van die intieme verhoudings van liefde en gehoorsaamheid wat in 'n gewone familie, tussen 'n vader en sy kinders geheers het. Die Seun openbaar die kenmerke en aard van die familie deur sy lewe. Die konteks hier bevat verskeie familieterme. Afgesien van die hoof persoonlikhede nl. Vader en Seun, moet uitdrukkings soos *die ewige lewe gee, U ken, die Vader gee mense aan die Seun* figuurlik verstaan word. Dit kan dan dui op die metaforiese verstaan van die familie. Om die Vader te ken is om Hom as kind in 'n gesinsopset te ken. Dit impliseer dat 'n kind sy posisie t.o.v. alle lede in die gesin ken. Om te lewe is om vry te handel, onder die versorgende en bewarende hand van die Vader te staan en om met ander lede van die gesin te verkeer en in verhouding te tree.

Dit is die rede waarom vir Johannes, die ewige lewe nie op 'n toekomstige aeon nie, maar op 'n manier van lewe in die hede dui.³⁷¹

Ekklesiologiese perspektiewe

Met die erkenning van God as enig en waaragtig en Jesus Christus as gestuurde van dié God word alle moontlikhede van politeïsme vir die geloofsgemeenskap afgesny.

Jesus se bediening op aarde is deur die Vader moontlik gemaak omdat mag oor alle vlees aan Hom geskenk is (ἐξουσίαν πάσης σαρκός) (3.3). Die vraag kan gevra word of sy inkarnasie in die lig hiervan wel 'n daad van volledige selfontlediging was? Daar is reeds daarop gewys dat Jesus se versoek om verheerliking die teenoorgestelde behels as wat sy

³⁷¹ 'In accordance with the Johannine view of eternal life, however it is important to recognize that believers possess this life already while they are still on earth...' (Schnackenburg 1982:173).

selfontledigende inkarnasie te kenne wou gee.³⁷² Brown sluit by Käsemann aan en beweer dat Johannes, anders as wat bv. in Fil.2:7 beskryf word, Jesus se bediening nie as ‘n ontleding tipeer nie.³⁷³ Schnackenburg verbind Jesus se ‘gesag oor alle vlees’ aan sy soteriologiese rol, nl. om diegene wat die Vader aan hom gee, te red.³⁷⁴

Ofskoon dit wil voorkom of die standpunte van Brown (en Käsemann) dié van Schnackenburg en Carson uitsluit, kan met die volgende konklusie volstaan word: Jesus het wel afstand van sy pre-eksistente glorie gedoen (2.6). Die Vader het Hom egter met ‘n opdrag na die aarde gestuur (2.5). Ten einde die opdrag tot verheerliking van die Vader uit te voer, is Hy met die nodige gesag toegerus. Die opdrag is suksesvol afgehandel en die Seun vra nou sy vorige posisie by die Vader terug.

Alhoewel die Seun gesag oor alle vlees ontvang het, bekom slegs diegene wat die Vader aan hom gee, die ewige lewe (3.3). Moet $\pi\alpha\nu\ \delta\ \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \delta\acute{\omega}\sigma\eta$ as ‘n selektiewe daad van die Vader vertolk word? Staan dit nie in kontras met uitsprake dat God se liefde vir die wêreld bedoel is nie? (3:16). Is hier m.a.w. sprake van predestinasie? Schnackenburg (1980:259) voorsien ‘n volledige en weldeurdagte ekskursie oor die probleem van predestinasie in die evangelie. Wat sy bydrae veral waardevol maak is dat hy die betrokke teksverse in hulle onderskeie kontekste bespreek. Die teologiese waarde van elk kom daarvolgens duideliker aan die lig.³⁷⁵ Die probleem setel in die kontrasterende uitsprake i.v.m. die oorsprong van geloof. Kysar (1993:72) bespreek dieselfde onderwerp onder die opskrif ‘determinasie’. Die eenvoudige vraag wat aan die wortel van hierdie

³⁷² ‘The petition asks the Father to reverse the self-emptying entailed in his incarnation and to restore him to the splendour that he shared with the Father before the world began’ (Carson 1991:554).

³⁷³ ‘If the Word became flesh, he did not empty himself, for in the incarnation he was granted power over all other flesh (17:2; 27).’ (Brown 1970:752).

³⁷⁴ ‘The Son’s all-embracing plenary power is presented as a saving power for all men who belong to him’ (Schnackenburg 1982:171).

³⁷⁵ Schnackenburg bespreek eers dié teksgedeeltes wat die menslike verantwoordelikheid beklemtoon: Daarvolgens blyk geloof ‘n opdrag aan alle mense te wees om hulleself aan Jesus te verbind. Volgens Schnackenburg is dit die dominante kernmerk van geloof in die evangelie. Geloof word as ‘n direkte oproep uitgedruk in 10:37; 12:36; 14:11. Volgens 6:29 is geloof die enigste ‘werk’ wat God verlang. In 1:7; 6:29-30; 11:15,42; 13:19 word ‘n ‘soekende’ geloof gevra. Geloof as voorwaarde kom o.a. in die volgende gedeeltes na vore: 1:12; 3:15-16, 18, 36; 5:24. Voorwaardelike frases is o.a. 8:24; 11:40; 12:47. Geloof as ‘n direkte bevel in teenstelling met ongeloof is: 3:12; 4:48; 5:38, 44, 46-47; 8:45-46. Gedeeltes wat geloof as genade van God beskryf kom o.a. in hoofstuk 6:44 voor (kyk die konteks wat tot Jesus se woorde aanleiding gee. Kyk ook 6:65 wat daarby aansluit).

vraagstuk lê is: Is geloof (die oorgang van die duisternis na die lig) die mens se verantwoordelikheid of is dit deel van God se plan wat Hy alleen uitvoer? Volgens Schnackenburg verteenwoordig Jesus se onmiddellike volgeling 'n sekere model wat die verdeling van mense in hierdie twee groepe mense verteenwoordig: dié wat aan Jesus behoort en diegene wat onder die invloed van God se opponent staan. Veral is die uitsprake oor Judas in dié opsig betekenisvol. In 13:2 en 13:27 word Judas as die gedoemde persoon uitgesonder in wie die Satan werksaam is. Sy eie optrede en keuses as dief verraai egter 'n innerlike korrupsie (12:6). Dieselfde tendens herhaal hom in 8:43-47. Die mense daar is geslote vir God se woorde en kan nie tot inkeer kom nie. Nadere ondersoek uit die konteks bring aan die lig dat hulle morele optrede hulle ware identiteit verraai. Die identiteit van die ander groep weer (mense van God), setel volgens 17:2,6 in die feit dat die Vader hulle vir die Seun gegee het. Alles wat aan die Vader behoort is egter ook die eiendom van die Seun (17:10). Hulle behoort aan die Seun omdat hulle sy woorde aanvaar en geglo het. Onderliggend aan hierdie uitsprake kan die oortuiging dat God se mense deur God self uit die wêreld uitgekies is nie misgekyk word nie (17:6; 15:19). Hoofstuk 17 vertoon derhalwe besliste trekke van predestinasie (Barrett 1978:502). Schnackenburg gaan egter verder om te sê dat die evangelie in geheel nêrens melding van 'n eksklusiewe groep uitverkorenes maak nie.³⁷⁶ Die werkwoord 'uitkies', het volgens hom 'n beperkte betekenis en dui hoofsaaklik op die verkiesing van die 12 dissipels. Verdere bewyse wat 'n eksklusiewe ekklesiologiese standpunt afwys, is die wyse waarop buitestaanders geakkommodeer word. Die Samaritane (4:39-42) en Grieke (7:35;12:20-24) kan as voorbeelde dien.

Daar mag verskeie moontlike verklarings vir hierdie paradoks in die geloof aangevoer word,³⁷⁷ maar uiteindelik moet beide Schnackenburg en Kysar

³⁷⁶ 'It is not possible to find anywhere in the gospel of John a divine predestination and election of certain men who come to themselves, rise up and are saved by gnosis. It would be much more correct to say that this election takes place in the history of life of the disciples and God's only means of choosing is through Jesus' (Schnackenburg 1982:214).

³⁷⁷ Kysar (1993:72) bied vier interessante moontlike oplossings vir die kontradiksie van geloof aan:

- 1) Lees en interpreteer die een kant in die lig van die ander. Bv. Alle persone is deur God gekies om tot geloof te kom en almal is aan die Seun gegee. Dit word nou egter aan elke individu oorgelaat om 'n keuse vir geloof te maak. Die teenoorgestelde sou wees: slegs hulle wat aan die Seun gegee is, sal die keuse vir geloof uitoefen.
- 2) Die evangelie bied hierdie kontradiksie doelbewus aan om die oënskynlike vereenvoudiging van die geloof te besweer. Dit kon 'n moontlike probleem in die vroeë kerk gewees het.
- 3) Die evangelie is moontlik die produk van 'n nuwe teoloog wat hierdie kontradiksie onnadenkend in sy betoog ingevoer het. Dit is te verstane dat dit nie as 'n baie gewigtige argument beskou nie.
- 4) Hierdie paradoks spruit uit die verskil tussen die persoonlike standpunt van die outeur en die tradisie van die geloofsgemeenskap. Lg. weerspieël die ervaring van die missionêre arbeid van die

volstaan met die erkenning dat die evangelie nie 'n finale antwoord op hierdie tergende raaisel verstrek nie. Albei kante van die paradoks bly onteenseglik 'n realiteit in die evangelie.

Wat behels die werk wat Jesus in opdrag van die Vader afgehandel het? (2.4). Dui dit slegs op die werk wat Hy tot in daardie stadium voltooi het, of het dit ook betrekking op sy naderende dood en verhoging? Carson (1990:556) is korrek in sy siening dat hierdie verse onderskeid maak tussen die glorie wat Jesus se aardse werk vir die Vader gebring het, en sy glorie in die hemel, waarvoor hy in v.5 vra. Die werke wat die Vader op aarde verheerlik het sluit sekerlik ook sy dood en verhoging in. Schnackenburg (1982:173) ondersteun hierdie siening en sê dat alhoewel Jesus se dood en opstanding nog in die nabye toekoms lê, dit deel vorm van die werke wat die Vader verheerlik.

καὶ νῦν sluit by die ὥρα van 3.1 aan en dui op sy dood en opstanding. Om weer in die glorie van sy pre-eksistensie opgeneem te word is die gebeure van hierdie 'uur' onvermydelik. Vir Johannes beteken Jesus se terugkeer na die Vader 'n herstel van dieselfde glorie wat die Seun se pre-eksistente bestaan gekenmerk het.

Met die beskrywing van die ewige lewe is die manier van lewe vir God se mense uitgestippel.

Dit sou moes begin met 'n erkenning na die oorsprong daarvan. Deur te onthou dat hulle lewe in die realiteit van die bo-aardse afspeel en die uitsluitlike resultaat is van die Vader en Seun se handelinge, behoort alle rede tot roem en hoogmoed by die wortels afgesny te wees. Die ekklesia behoort om dié rede aan hulle nederigheid kenbaar te wees.

Vervolgens sou hulle kennis van die Vader tot 'n identifisering met Jesus se lewe en tot soortgelyke optredes as syne aanleiding moet gee. Dit sou beteken dat 'n 'andersheid' of 'vreemdheid' aan die aardse realiteit waarin hulle optree, hulle kenmerk moet wees. Hierdie vreemdheid behoort neerslag te vind in die onderlinge optrede en verhoudings van familieleden teenoor mekaar. Iets van Jesus se liefde en ontferming behoort daarin neerslag te vind. Die klem behoort op mense en hulle behoeftes, eerder as op reëls en die organisasie te val.

gemeenskap. In tye van sukses is op die menslike verantwoordelikheid klem gelê maar God se genade is beklemtoon wanneer hulle pogings minder vrug opgelewer het. Kysar kom tot die finale gevolgtrekking dat die kwaad in die identiteit van die mens setel. Die kosmiese dualisme wat kenmerkend van die evangelie is, loop parallel met 'n sg. menslike dualisme wat die identiteit van mense in 'bo' (geloof) en 'onder' (ongeloof) verdeel.

Die familie behoort in hulle andersheid ook kenbaar te wees in hulle openheid teenoor buitestaanders van die familie. Soos 'vreemdelinge' bv. Grieke en Samaritane welkom was om deel van Jesus se mense te word, só sal God se mense ook aan hulle inklusiwiteit kenbaar moet wees.

Opsomming v. 1-5

Die eerste 5 verse het die tema van $\delta\acute{o}\xi\alpha$ as hooftema. Die Seun het die Vader hier op aarde verheerlik in die gehoorsame uitvoering van sy opdragte. Dit het die openbaarmaking van die Vader onder mense behels. Die vernaamste hiervan behels sekerlik die vestiging van 'n groep wat as God se mense beskryf kan word. Hierdeur is die Vader verheerlik.

Die vraag ontstaan watter verband daar tussen die gebeure van hierdie *uur* (kruis) en die vestiging van dié reeds bestaande groep navolgers is? Waarskynlik lê die antwoord daarin dat die gebeure van hierdie uur die ewige lewe aan die volgelinge beskikbaar stel. Sou dit dan beteken dat hierdie twee gebeure selfstandig kan funksioneer? Stellig nie. Die lewe/ewige lewe setel in Jesus self (14:6). Dit is die Vader se geskenk aan almal wat Jesus as Seun van God aanvaar. Hierdie lewe bestaan daarin om ook in die Vader se lewe - die bron van alle lewe (5:26) - te deel. Om die lewe te besit, is dus 'n gawe wat gemeenskap met die Vader en die Seun moontlik maak. Dit gee uitdrukking aan die nuwe bestaan wat gelowiges (kinders) in 'n persoonlike verhouding met die Vader en Seun betree. Hulle word só ingebind in beide die Vader en die Seun se liefde (15:9). Volgens Schnackenburg (1982:353) is lewe die konsep wat die verlossing uitdruk en is dit slegs vir gelowiges toeganklik. Só sluit die begrip *lewe* by die gebeure van die *uur* (kruis) aan.

Dit is God se gawe in die Seun, maar is nie vir almal beskore nie. Slegs diegene wat deur die Vader aan die Seun toevertrou is, ontvang die ewige lewe (ware lewe). Hulle word in God se familie opgeneem. Ons leer die Vader ken as die eintlike samesteller van die familie. Die Seun het die taak om die familie te grondves.

Die familie word in hierdie gedeelte gekenmerk aan hulle besit van die ewige lewe wat met hulle kennis van die Vader en die Seun gedefinieer is. Dit is duidelik dat hierdie kennis tot 'n verhouding met die enigste, ware God lei. Dit sluit die belydenis in dat die Vader die enigste en ware God is, en dat die Seun ewe-eens God se Seun is. Die kennis behels egter meer. Soos aangetoon is, dui dit ook op 'n innige verhouding tussen kinders, Vader en Seun. Hierdie verhouding mond uit in 'n alternatiewe leefwyse wat die

familielede van nie-familielede onderskei. Dit kan as die manier van optrede van die *gemeente* beskryf word.

Die verheerliking waarvoor die Seun in hierdie gedeelte vra, staan i.v.m. die gebeure van 'die uur' nl. sy dood. Die Seun se dood lei tot die Vader se verheerliking want sodoende word die lewe aan die kinders beskikbaar gestel. Hy het die Vader verheerlik in sy gehoorsaamheid. Dat sy missie suksesvol voltooi is, blyk uit sy versoek om weer in die heerlijkheid van sy pre-eksistente bestaan by die Vader opgeneem te word.

17:6-8

3.7	Ἐφάνερωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου.
3.8	σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκάς, καὶ τὸν λόγον σου <i>τετήρηκαν</i> .
3.9	
3.10	
3.11	νῦν <i>ἔγνωκαν</i> ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν·
3.12	ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς,
3.13	καὶ αὐτοὶ <i>ἔλαβον</i>
3.14	καὶ <i>ἔγνωσαν</i> ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον,
3.15	καὶ <i>ἐπίστευσαν</i> ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Inleiding

In v.6-8 (3.7-3-15) doen Jesus verslag oor sy afgehandelde taak:

Die Vader se Naam is aan die dissipels (dit is diegene wat deur die Vader aan Hom uit die wêreld gegee is en wat aan God behoort het) geopenbaar (ἐφάνερωσά) (3.7).³⁷⁸ Sy taak was suksesvol want mense het die woord (λόγον) van die Vader bewaar (3.10). Die resultaat daarvan was dat mense tot die kennis (ἔγνωκαν) gekom het dat alles wat die Seun het, deur die Vader aan Hom gegee is (3.11). Die kennis voorsien dus die erkenning van die verwantskap wat tussen die Vader en die Seun bestaan. Die kennis sê Van der Watt (1986:669) is openbaringskennis wat m.a.w. direk van Jesus en indirek van die Vader kom. In hierdie opsig speel Jesus dus 'n middelaarsrol as hy die woorde van die Vader aan sy mense bemiddel (Malatesta 1971:199).

³⁷⁸ ἐφάνερωσά kom vier keer in die evangelie as 'n term van openbaring voor (1:31; 2:11; 9:3; 7:4).

Hierdie gedagte word in v.8 (3.12-15) uitgebrei en funksioneer afsonderlik van 3.7-11) sodat gesê kan word dat dié twee gedeeltes 'n simmetriese patroon vertoon. Die *alles* (πάντα) wat die Vader aan Jesus gegee het (1.11) word 3.12 nader gespesifiseer as die woorde (ρήματα) van die Vader wat die Seun aan sy mense gegee het. Dieselfde resultaat is opgelewer en word met drie werkwoorde beskryf: Dit is *ontvang* (ἔλαβον) *erken* (ἔγνωσαν) en *glo* (ἐπίστευσαν). Daar het 'n vertrouensverhouding tussen die Seun en die dissipels ontstaan.

As die verband tussen kennis en lewe onthou word, kan die kontak wat Jesus tussen God en sy mense met hierdie openbaring bewerk het, nie misgekyk word nie. Jesus se daade word met ἐφανερώσα (v.6; 3.7) en ἔδωκάς (v.8; 3.12) beskrywe. Beide kan die betekenis van 'bekendmaking' of 'openbaarmaking' hê. Die resultaat van sy daade was dat God se mense met kennis voorsien is wat 'n bepaalde neerslag in hulle lewens gevind het. Die verband tussen λόγον σου τετήρηκαν en ἔγνωκαν as eerste reaksie van die dissipels op Jesus se openbaring en ῥήματα καὶ αὐτοὶ ἔλαβον en ἔγνωσαν as hulle tweede reaksie op Jesus se werk is opvallend. Die kennis wat Jesus se werk vir die dissipels meegebring het, vind neerslag in hulle aanvaarding, erkenning en geloof (v.8) wat uitdrukking gee aan die nuwe lewe waartoe sy mense oorgegaan het. Die kennis waartoe Jesus se mense gekom het, kan as openbaringskennis bestempel word. Deur Jesus se persoonlike openbaring kan mense weet dat hulle met die Vader kontak kan maak.³⁷⁹ Hulle kan nou glo dat Jesus die gestuurde van die Vader is en sodoende ken hulle die Vader. Weereens is die verwantskap tussen kennis en geloof opvallend.³⁸⁰

In 1:14 het Jesus verklaar dat Hy die enigste weg na die Vader is. Sy taak is m.a.w. om die Vader aan mense bekend te maak. Dit geskied deur die naam (ὄνομα) en woord/e (λόγον/ῥήματα) van die Vader aan hulle te gee. Soos reeds vroeër aangetoon dui die 'naam' van God op sy wese. Dit sluit aan by v.4 waar die verheerliking van die Vader ter sprake is. Dit is om sy karakter te openbaar.³⁸¹

³⁷⁹ Malatesta (1971:191); Bultmann (1978:375)

³⁸⁰ Moore (1982:135); Groenewald (1980:345)

³⁸¹ 'God's name embodies his character; to reveal God's name is to make God's character known.' (Carson 1991:558).

Schnackenburg stem grootliks daarmee saam.³⁸² Brown (1970:755) stel voor dat 'Ek is' die naam van God is wat deur Jesus aan die mense geopenbaar is. 'Naam' is uit eerbied gebruik om die woord 'Jahwe' te vermy. Ander verskil hiermee van hom omdat hierdie openbaringsformule volgens hulle slegs op God se bekendmaking betrekking het.³⁸³ Volgens Newman and Nida (1980:530) is die verwysing na ὄνομα van God 'n ander manier om na Homself te verwys.

Opsommend kan volstaan word deur te sê dat die naam wat deur Jesus aan die mense geopenbaar is, 'n aanduiding van God se karakter is. Jesus deel iets met sy mense waarvan net Hy weet. Van der Merwe (1995:382) vegelyk die twee 'werke' van Jesus wat met ἐφάνηρώσα (v.6; 3.7) en ἔδωκός (v.8; 3.12) beskrywe word soos volg:

Ἐφάνηρώσα σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις	τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκός μοι δέδωκα αὐτοῖς,
---	---

Van der Merwe kom dan tot die slotsom dat σου τὸ ὄνομα niks anders is as die τὰ ῥήματα wat die Vader aan Jesus gegee het om te openbaar nie. Die woord van die Vader is dus 'n weerspieëling van sy naam (karakter). Jesus se woorde is dus ook die Vader se woorde waarmee Hy uitdrukking aan die wese van God gee. Saam met Van der Watt (1991:108) kan gesê word dat die Seun gestuur is om God, wat niemand nog ooit gesien het nie, bekend te maak. Of anders gestel: die Seun het met sy sending die 'bo' tasbaar en leefbaar in die 'onder' verteenwoordig.

Die dissipels se reaksie op die woord word beskrywe met: ontvang (ἔλαβον), erken (ἔγνωσαν), glo (ἐπίστευσαν), en bewaar (τετήρηκαν). Dit is almal beskrywend van die gehoorsaamheid (geloof) waarmee die woord begroet is. Dit beteken dat God se mense, na die voorbeeld van die Seun, deur hulle optrede God se karakter bekend kan maak. Dit gaan gepaard met die erkenning/kennis (ἔγνωκαν) van Jesus se ware herkoms as gestuurde van die Vader. Uit die eerste vyf verse het die verband tussen kennis en lewe duidelik geblyk. Dit is 'n lewe wat volgens die reëls van God

³⁸² 'The name stands for God's being and nature, his holiness, justice, and love, which is certainly expressed in the address to the Father and attributes connected with the name' (Schnackenburg 1982:175).

³⁸³ Barrett (1978:505) sê dat Jesus nie hier aan 'n spesifieke naam vir God gedink word nie. Kyk ook Van der Merwe (1995:382).

se wêreld opereer en wat slegs in die geloof betree kan word (Kysar 1993:90). Om God te ken impliseer dan dat God deur die geloof in daardie persoon woon. Newman and Nida (1980:527) beklemtoon ook dat die kennis wat Jesus se openbaring meebring, gehoorsaamheid en liefde vereis. 'n Verhouding het daardeur tot stand gekom. Carson (1991:558) en Barrett (1978:505) tref onderskeid tussen die enkelvoud (woord) en meervoud (woorde). Eg. is volgens hulle 'n aanduiding van die Goddelike boodskap (openbaring) in sy geheel en lg. 'n aanduiding van die onderskeie gebooie (ἐντολαί). Die dissipels kon wel nie alle kleiner gebooie noukeurig onderhou nie, maar het wel hulleself aan die groter boodskap van Jesus verbind.

Die vraag wat gevra kan word is of hierdie beskrywing van die dissipels ooreenstem met hulle optrede ten tye van Jesus se aardse bediening en of dit nie eerder 'n beskrywing is van die latere christene ná die opstanding nie. Barrett (1978:505) huldig lg. standpunt en sê dat hierdie nouliks 'n beskrywing van die dissipels in Jesus se tyd kon wees (vgl. hulle gebreke bv. in 16:31-32). Johannes lewer volgens hom eerder 'n terugblik op die werk van die apostels vanuit die eerste eeu. Carson (1991:559) is m.i. korrek in sy onderskeiding tussen die geloof en gehoorsaamheid van die dissipels en dié van die wêreld, voor die opstanding.³⁸⁴ Jesus beskrywe sy volgelingen volkome realisties ten spyte van 'n negatiewe opmerking in 16:31-32. In vergelyking met ander 'dissipels' (lees: die wêreld) wat die woorde van Jesus te kras vind en gevolglik verwerp, stáán sy volgelingen by sy woorde. Selfs in gevaar en t.s.v. 'n onvolmaakte geloof, glo hulle dat Hy die een is wat van God uitgegaan het. Hierdie hoef dus nie 'n beskrywing van die na-pentakostiese christene te wees nie. Dit is egter duidelik dat hierdie groep die kiem van die latere uitgebreide Messiaanse gemeenskap verteenwoordig.

Dit verleen aan hierdie gebed 'n universele boodskap vir gelowiges van alle tye. Schnackenburg (1982:174) is korrek as hy sê dat hierdie woorde beskrywend is van alle latere gelowiges en in beknopte vorm die hele teologie van Johannes t.o.v. die verlossing van God se mense bevat. In die manier van omskrywing is dit vir hom duidelik dat die latere gemeenskap

³⁸⁴ Carson (1991:559) vergelyk nie die geloofstatus van die dissipels voor die opstanding (nog onkundig en dus hoofsaaklik ongelowig) met hulle geloofstatus ná die opstanding (meer ingelig en dus meer gelowig) nie. Hy onderskei eerder tussen die geloof van die dissipels en die gebrekkige geloof van die wêreld voor die opstanding.

hulleself só gesien en verstaan het: behorende tot die Vader, ‘n groep wat die Seun verheerlik, wat glo deur die woord te aanvaar.

Die Familiebeeld

Met die talle familieterme wat in hierdie gedeelte die oog vang, kan die beeld van die familie in die beskrywing van die Vader, Seun en gelowiges se optrede nie misken word nie. Die optrede van die Vader, Seun en die reaksie van die dissipels stem grootliks ooreen met die vorige perikoop (17:1-5).

Die Vader en die Seun se optredes word in hierdie gedeelte weer gekenmerk aan ἔδωκας (vyf keer). Die Vader is vier keer en die Seun een keer die subjek. Die Vader word weer as die bron van alle inisiatief uitgebeeld en met die beeld van 'n voorsienende familiehoof uitgebeeld. Die Seun tree gehoorsaam op en voer die opdragte van die Vader suksesvol uit. Die Seun se opdrag word in v.6 beskryf met ἐφανερώσα (bekendmaking) en met ἔδωκας (die deurgee van die woorde wat Hy by die Vader ontvang het (v.8). Daarmee tree die Seun in ooreenstemming met seuns in die antieke wêreld op, van wie dit verwag is om die opdragte van hulle vaders te gehoorsaam. Die rol wat hier aan die Vader toegeken word is dié van ‘n versorgende vader wat op die familie se behoeftes reageer en daarvolgens voorsiening maak.³⁸⁵ Die eienskap waaraan familielede van die wêreld onderskei word is hulle gehoorsame aanvaarding van Jesus se woorde.

Die vraag kan gevra word: waaraan gee hierdie gehoorsaamheid van die dissipels uitdrukking? Die antwoord sou wees: aan die versameling van genoegsame kennis (ἐγνωνκαν). Met die verband wat reeds tussen kennis en lewe gelê is, is dit duidelik dat uitdrukking aan die geloofsbinding en leefwyse in die goddelike sfeer van hulle bestaan gegee word. Kortom: hulle deelwording van die Goddelike realiteit. Dit is beskrywend van hulle geboorte van ‘bo’ (3:3,5,8) waarmee hulle geboorte in God se familie beskryf word. Dit impliseer dat hulle ‘n nuwe identiteit ontvang het wat in hulle lewe vergestalt word. ‘So loop die openbaring en redding in die Christologie van die gestuurde Seun tot ‘n funksionele eenheid saam’ (Van der Watt 1991:112).

³⁸⁵ Volgens Schnackenburg (1982:177) skep die outeur hierdie beeld van die Vader met gebruikmaking van die werkwoord δίδωμι wat 17 keer voorkom, en met die omvattende woord πάντα. Met die aanwending van persoonlike en besitlike voornaamwoorde in die tweede persoon enkelvoud, fokus hy verder op die Vader as voorsiener van alles.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die frase τοῖς ἀνθρώποις οὐς ἔδωκός μοι ἐκ τοῦ κόσμου beskrywe die dissipels en beklemtoon weer dat hulle oor geen inherente waarde beskik het op grond waarvan hulle onder Jesus se aandag gekom het nie. Hulle is eenvoudig deur God uit die wêreld aan Jesus gegee. Die leer van die predestinasie wat reeds ter sprake gekom het kan weer herken word.

Die ontstaan van die ekklesia kan na die voorsienende Vader teruggevoer word. Op sy inisiatief is 'n groep mense uit die wêreld gekies aan wie Jesus die Vader se opdragte bedien het. Sy openbaring aan hulle, van wie God is, is met geloof begroet. Dit het die ewige lewe, 'n nuwe wyse van bestaan vir hulle in hierdie wêreld moontlik gemaak. Die ontstaan van die ekklesia staan derhalwe direk in verband met die lewegewende werk van Jesus. Deur sy openbarende kennis, van wie Jesus is en wat sy ware herkoms is nl. dat Hy van die Vader uitgegaan het, is sy mense met die aanvaarding van sy woorde in die lewe van 'n bo-aardse realiteit verplaas.

Hierdie beskrywing van die *gemeente* se ontstaan moet in die lig van die metaforiese beskrywing van die *geestelike geboorteproses* verstaan word. Beide beklemtoon die soewereine handeling van God die Vader, soos bemiddel deur Jesus sy Seun.

Soos in die bespreking aangetoon is, staan λόγον, ὄνομα en ῥήματα met mekaar in verband as 'n verwysing waarmee Jesus die Vader openbaar. Van der Merwe (1985:358) som dit goed op as hy sê dat Jesus 'gave his disciples all the information which they needed to know God.' Dit is hierdie 'ontvangs' en 'bewaring' van die Woord waarmee die Vader bekend gemaak word wat ook die opdrag van die ekklesia bly. In aansluiting by 15:3 sê Van der Merwe (1985:368) dat hierdie woord van God toegelaat moet word om sy krag in die gelowige vry te stel. In die gehoorsame uitlewing hiervan kom die kerugmatiese verantwoordelik van die ekklesia voor die gees. In die algemeen kan onder die kerugmatiese diens van die ekklesia alle aktiwiteite van die gemeente verstaan word wat primêr op die unieke boodskap van die Bybel gefokus is. Die *gemeente* sal moet sorg dat geen hindernisse in die vrye gang van God se Woord in die weg staan nie. Die verspreiding van die kennis aangaande God is hoog op die prioriteitslys van God se mense. Dit kan moontlik as die hart van die *gemeente* se boodskap uitgesonder word omdat hierdie lewensveranderende kennis van God die krag besit om 'nuwe mense' op te lewer.


17:9-10

3.16	{ — — }	ἐγὼ περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ·
3.17		οὐ περὶ τοῦ κόσμου ἐρωτῶ ἀλλὰ περὶ ὧν δέδωκάς μοι, ὅτι σοί εἰσιν,
3.18	{ — — }	καὶ τὰ ἐμὰ πάντα <u>σὰ ἐστίν</u>
3.19		καὶ τὰ σὰ ἐμά,
3.20		καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς.

Inleiding

In v.9-10 (3.16-3.20) identifiseer Jesus Hom met die dissipels deur vir hulle te bid. Die gebed word in 3.16 aangekondig en in 3.17 gemotiveer: hulle is deur die Vader aan Jesus gegee en hulle behoort aan die Vader. En verder: alles word deur die Vader en Seun gemeenskaplik besit (3.18-19). Hierdie kort gedeelte sluit aan by die groter eenheid tot en met semi-kolon 3.34. Die tema van die Vader se beskerming vorm 'n deurlopende lyn in die gedeelte. In die lig van Jesus se afskeid is dit 'n groot behoefte.

Die kontras tussen die dissipels en die wêreld word in 3.16-17 skerp onderstreep. Jesus bid vir die dissipels maar nie vir die wêreld nie. Die kommentatore is dit eens dat hierdie vers nie teenoor 3:16 gestel moet word nie.³⁸⁶ Jesus se liefde is op die wêreld gerig, maar die wêreld ontvang dit nie positief nie. Só is die wêreld self verantwoordelik vir die kontras. In die lig van die konteks kan gesê word dat die wêreld nie oor die nodige kennis beskik nie en gevolglik nie in 'n geloofsverhouding met Jesus staan nie. Die wêreld deel derhalwe nie in die lewe wat die gevolg van hierdie kennis is nie. Die wêreld is juis die wêreld omdat Jesus se verhouding met die Vader nie erken word nie en die oorgang na die nuwe realiteit nie kon plaasvind nie. Hulle staan buite die laer vir wie die gebed bedoel is. Tereg merk Barrett (1978:506) op dat die enigste hoop vir die wêreld is om op te hou

³⁸⁶ Schnackenburg (1982:178); Barrett (1978:506); Brown (1970:763). Hierdie opmerking van Jesus skep oënskynlik 'n kontras met 3:16. Die versoeking is daar om Jesus in die lig van die Sinoptiese evangelies te probeer verklaar met sy oproep dáár om selfs vir vyande te bid. Of om Jesus in die lig van Paulus te stel wat 'n oproep tot gebed vir alle mense maak (1Tim.2:1). Sodanige interpretasies laat nie reg geskied aan die dualisme wat die evangelie van Johannes kenmerk nie. Carson (1991:560) stel dit só: 'However wide is the love of God (3:16) however salvific the stance of Jesus toward the world (12:47), there is a peculiar relationship of love, intimacy, obedience, faith, dependence, joy, peace, eschatological blessing and fruitfulness that binds the disciples together with the Godhead.' Die saak van die paradoksale predestinasie word weereens ter sprake gebring.

om wêreld te wees! Hulle moet Jesus se liefde aanvaar en die wêreld die rug keer. Die beweegredes vir hierdie gebed van Jesus vir sy dissipels is nie missiologies geïnspireer nie - m.a.w. dat hulle later die wêreld moet evangeliseer nie (v.18). Jesus voer 'n teologiese grond vir sy gebed aan, nl. dat hulle aan die Vader behoort. Jesus is oor die voortgesette verbinding tussen die dissipels en die Vader besorg. Hier kom die paradoksale predestinasie weer ter sprake: die dissipels behoort aan die Vader. Hy gee hulle aan Jesus oor, sodat hulle sy woord kan aanvaar. Wat hier egter duidelik uitstaan en die dissipels van die wêreld onderskei, is die intieme en persoonlike band tussen hulle en die Vader. Hulle word onderskei aan die persoonlike band tussen hulle en die Vader (σοί εἶσιν).

Die belangrike Christologiese tema van die eenheid tussen die Vader en Seun kom in (3.18-19) soos ook in (5:19-30) ter sprake.³⁸⁷ Onder die gemeenskaplike besit van Jesus en die Vader tel heel eerste die dissipels. Hulle is deur die Vader aan Jesus toevertrou. Die gedagte moet egter verder geneem word om alle besittings hieronder in te sluit. Omdat die dissipels Jesus se woorde ter harte neem, word Hy in hulle lewens verheerlik (δεδόξασμαι-perf). (3.20) Die perfektum is volgens Lindars (1981:523) 'n aanduiding van die stabiele toestand in die geleedere van die dissipels na afloop van die paasgebeure. Vir Brown (1970:763) dui dit op die kontinuering van Jesus se missie deur die dissipels. Met hulle gehoorsame ontvangs van Jesus se woorde het die dissipels hulle verhouding met Jesus in stand gehou. Met hulle optrede projekteer hulle sy Goddelike teenwoordigheid in die wêreld. Weliswaar is dit 'n gebrekkig verheerliking, maar tog beduidend anders as wat die wêreld aan te bied het. Die implikasie daarvan is dat hulle volledig met Hom assosieer en Hom as gestuurde van die Vader erken. In die metafoor van die familie is hulle posisie in die gesin verseker. As volwaardige lede geniet hulle erkenning deurdat die besittings van die Vader en Seun ook vir hulle toeganklik is. Die gemeenskaplike eiendom van die familie waaraan hier gedink kan word behels o.a. die vrede (16:33) en vreugde (15:11) van die Seun wat ook vir die kinders gegee is. Die eenheid van die familie word hiermee weer erken.

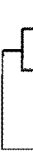
³⁸⁷ Schnackenburg (1982:178) voeg ook die beeld van die kudde/herder (10:1-10) hierby. Die kudde behoort volledig aan die Herder maar ook aan die Versorger wat agter die Herder staan en na die kudde omsien.

Die Familiebeeld

Teenoor die gebrek aan kennis wat die wêreld openbaar en gevolglik verantwoordelik is vir die verkeerde leefwyse, sorg die kennis waaroor die familie beskik vir die korrekte gedrag onder God se mense. Dit word o.a. weerspieël in die wedersydse eer wat familielede vir mekaar het. Die gemeenskaplike eer waarvoor Jesus in v.1 tussen Hom en die Vader vra, word uitgebrei om ook die eer wat die kinders Jesus laat toekom in te sluit (v.10). Die eenheid in die familie word met hierdie gemeenskaplike eerbetuiging van sy lede beklemtoon. Deur Jesus te eer word die Vader terselfdertyd vereer. Van der Watt (1999:238) vra die relevante vraag of hierdie uitdrukking (om eer te betuig) metafories geïnterpreteer moet word of nie. Sy antwoord is dat indien die uitdrukking 'om eer te bewys' 'n erkenning van iemand se grootheid is, dit nie as 'n metafoor beskou kan word nie maar bloot die praktiese gevolg is van die erkenning van wie Jesus en die Vader is. Hy meld egter dat hierdie beeld ingebed lê in die metaforiese netwerk van die familieverbandings. In antieke tye was dit 'n algemene praktyk dat alle lede in die familie die eer van die familie gemeenskaplik gedeel het omdat individue as deel van 'n groep beskou is en daarvolgens behandel is. Neyrey (1995:142) word deur Van der Watt aangehaal wat sê: 'One's identity and honour derive in a large part from membership in a family or clan.'

Die gebruik van families om oor besittings te beskik word in v.10 metafories vermeld deurdat die kinders as die gemeenskaplike besit van die Vader en van die Seun uitgesonder word (τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἔστιν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ). Die onderskeiding tussen mense en eiendom as besittings, is nie altyd duidelik getref nie. Van der Watt 1999:245 sê dat dit vir die families in antieke tye algemene praktyk was om oor besittings te beskik. God se familie was nie arm nie.

17:11-16.

3.21		καὶ οὐκέτι εἶμι ἐν τῷ κόσμῳ,
3.22		καὶ αὐτοὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰσίν,
3.23		κἀγὼ πρὸς σὲ ἔρχομαι.



- 3.24 Πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου
 ᾧ δέδωκάς μοι,
 ἵνα ὡσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς.
- 3.25 ὅτε ἤμην μετ' αὐτῶν ἐγὼ ἐτήρουν αὐτοὺς
 ἐν τῷ ὀνόματί σου
 ᾧ δέδωκάς μοι,
- 3.26 καὶ ἐφύλαξα,
- 3.27 καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπώλετο
 εἰ μὴ ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,
 ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ.
- 3.28 νῦν δὲ πρὸς σὲ ἔρχομαι,
 3.29 καὶ ταῦτα λαλῶ ἐν τῷ κόσμῳ
 ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν ἑαυτοῖς
- 3.30 ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου,
 3.31 καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς,
 ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου
 καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.
- 3.32 οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου
 3.33 ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.
 3.34 ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσὶν
 καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου.

Inleiding

Die woorde καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ (3.21) is misleidend omdat die idee geskep word dat Jesus reeds vertrek het. Semi-kolon 3.28 gee perspektief. Jesus is op pad. Dit motiveer Jesus se gebed (3.16). Die tema van bewaring volg in semi-kolon 3.24 en word in 3.25 en 3.33 herhaal.

Weerspreek Jesus homself nie met die uitspraak dat Hy nie meer in die wêreld is nie? (3.21). Ander uitsprake in die afskeidsrede bevestig weer sy teenwoordigheid (15:1-10; 14:3; 14:18). Barrett (1978:507) is waarskynlik korrek met sy interpretasie dat hierdie uitspraak op Jesus se fisiese teenwoordig dui. Die Parakleet is reeds aangewys om Jesus se

teenwoordigheid te kontinueer. Hy sal in die dissipels wees. Dit impliseer dat die modus van Jesus se teenwoordigheid verander. Die dissipels bly egter in die wêreld agter. Die bewaring van die dissipels in hierdie wêreld is 'n belangrike tema in v.11-12 (3.21-3.27). Deur hulle verheerliking van die Seun (3.20) het hulle begin om die Seun se bediening oor te neem. Dit was die Seun se taak om die Vader te verheerlik d.w.s. om sy glorie in die wêreld te openbaar. Die dissipels maak ewe-eens deur hulle gehoorsame optrede nou die Seun se glorie aan die wêreld bekend. Hulle verbondenheid aan die Seun maak van hulle egter 'n prooi vir die wêreld waarvoor hulle beskerming benodig. Jesus vra die Vader daarvoor met: *πάτερ ἅγιε, τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου*. Die aanspreekvorm, *πάτερ ἅγιε*, enig in die evangelie, kombineer die Vader se voortrefflikhede met die familieterm. Volgens Carson (1991:561) berei hierdie uitdrukking die heiligheid van die dissipels waarvoor Jesus in v.17 vra, voor. Omdat die Vader heilig is, word dit ook 'n eienskap wat van die dissipels verwag word. Hulle behoort aan Hom en kan nie anders wees nie. Schütz (1986:133) wys daarop dat die bewaring waarvan in Johannes sprake is, in verband staan met die voortgesette verbondenheid aan die kerk. Die bewaring word hier in die konteks van heiligheid geplaas. Dit is juis die gevaar dat die wêreld God se mense weer sal terugruk in die wêreld en hulle ontrou aan hulle status as sy eiendom kan laat optree. Die Vader word hier as die bron van alle heiligheid voorgehou. Uit sy heiligheid vloei dié van Jesus en die dissipels voort. Hierdie aanspreekvorm is klaarblyklik uit liturgiese gebruike ontleen - moontlik tydens nagmaal.³⁸⁸

In aansluiting by Bultmann tref Van der Merwe (1985:403) 'n waardevolle aansluiting van terme wat die betekenis van die uitdrukkings verhelder:

τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου
ἁγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ

Hier kan gesien word hoe *τήρησον* met *ἁγιάσον* en *ὀνόματί* met *ἀληθεία* korrespondeer.

Jesus se versoek *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου* lewer twee interpretasie moontlikhede t.w. instrumenteel en lokaal.³⁸⁹ In hierdie

³⁸⁸ Vgl. Schnackenburg (1982:181)

³⁸⁹ 'in U naam' kan volgens die meeste kommentare instrumenteel of lokaal verstaan word. Met eg. word bedoel: 'deur U naam' m.a.w. sy naam word 'n instrument (van sy krag) waarmee kinders bewaar word. Só maak God se naam nie alleen sy karakter bekend nie, maar ook sy krag. Brown (1970:764) dien as 'n voorbeeld van hierdie interpretasie. As aanvaar word dat die naam, *ego eimi* is, bied die

konteks blyk die lokale interpretasie die meer aanvaarbare opsie te wees. Die naam van die Vader het betrekking op die karakter/wese van God. Die implikasie is dat die bewaring van die dissipels hulle getrou aan sy karakter hou. Beide die Seun en die Vader deel dieselfde karakter en koester gevolglik dieselfde ideale vir die dissipels. Hulle is van die wêreld afgesonder en moet bewaar word om aan hulle identiteit getrou te bly. Die bewaring van die dissipels is onontbeerlik vir hulle oorlewing in hierdie wêreld. Sonder die Vader se bewaring is daar min hoop dat hulle die aanslae van die wêreld sal kan deurstaan.

Die rede (ἵνα) wat vir die bewaring van hulle identiteit in 3.24 aangevoer word, setel in die eenheid tussen die Vader en die Seun waarop die eenheid van die dissipels moduleer. Dit is 'n baie belangrike tema in die afskeidsrede (vgl. 13:34ev. en 15:13 asook 17:22). Καθὼς moet as 'n vergelyking gesien word. Lenski (1961:1137) verhelder die betekenis deur daarop te wys dat dit hier nie om 'n identifikasie tussen die dissipels en God gaan nie, maar na 'n analogie. Die eenheid bestaan n.a.v. die voorbeeld van die geestelike gemeenskap, eenheid in strewe en doel wat tussen die Vader en Jesus bestaan. Carson (1991:562) plaas die klem, anders as Barrett, nie op die bewaring van hulle onderlinge eenheid nie, maar voer aan dat hulle (reeds bestaande) eenheid genoeg rede bied waarom hulle teen aanvalle van buite bewaar moet word. Die Vader en die Seun is albei gemoeid by die vestiging van 'n nuwe identiteit onder die dissipels. Indien hulle deur sy bewaring daaraan getrou bly, sal die Vader en Jesus duideliker in hulle optrede geken word en sal die karakter van die Vader en Seun sigbaar in die wêreld vertoon word.

Dieselfde gedagte van bewaring word in v.12 (3.25-3.27) teruggevind. Dit is kenmerkend van Johannes om vorige gedagtes te herhaal en dan sterker uit te bou. Dit dien as motivering vir Jesus se versoek vir bewaring van die dissipels.

Tydens Jesus se aardse bediening het Hy die dissipels bewaar - nie *deur* die naam wat die Vader hom gegee het nie, maar *in* daardie naam. Die dissipels is m.a.w. bewaar in die openbaring van God se karakter soos vergestalt in

gebeure van 18:5-8 'n goeie voorbeeld van sodanige bewaring. Daar slaan die soldate op die grond neer as Jesus sê dat dit Hy is (ego eimi). Lg. het die bedoeling dat die dissipels in die naam self bewaar word (lokaal). M.a.w. die dissipels word verander om lojaal aan God se karakter (naam) te bly. Carson (1991:561) en Schnackenbrug (1982:181) kies vir hierdie interpretasie. Hulle word bewaar vir wat hulle is, nl. 'n afgesonderde groep wat aan Jesus behoort. Dit sluit vir Carson sterker aan by die onmiddellike konteks en die bedoeling van die evangelie in sy geheel nl. dat Jesus gekom het om mense te verander om lojaal aan sy openbaring te bly. Ook pas die volgende frase (ὃ δέδωκός μοι) beter hierby in. ὃ het betrekking op die naam en nie op die dissipels soos sommige tekste (vgl. ook die Afrikaanse vertaling van 1933) dit wil wysig nie.

Jesus.³⁹⁰ Die enigste uitsondering is Judas. Dit is duidelik dat die uitdrukking $\acute{\omicron} \upsilon \acute{\iota} \omicron \varsigma \tau \eta \varsigma \acute{\alpha} \pi \omega \lambda \epsilon \acute{\iota} \alpha \varsigma$, op hom betrekking het en dat hy nie 'n objek van hierdie gebed kan wees nie. $\acute{\alpha} \pi \omega \lambda \epsilon \acute{\iota} \alpha$ is 'n sterk woord met die leksikale betekenis van 'verwoesting'.³⁹¹ In die N.T. dui dit volgens Barrett (1978:508) gewoonlik op die eskatologiese verderf. In 2 Tess.2:3 word dieselfde uitdrukking bv. i.v.m. die antichris gebring, maar met Johannes se gerealiseerde eskatologie is hierdie uitdrukking volgens Brown (1970:760) reeds in Jesus se tyd volkome gepas. Die toevoeging van $\acute{\iota} \nu \alpha \eta \gamma \rho \alpha \phi \eta \pi \lambda \eta \rho \omega \theta \eta$ is 'n poging om Jesus se bediening te regverdig en hom van alle blaam vir Judas se lot te onthef. Die skrifwoord waaraan hier gedink word is stellig Ps.41:10. Jesus het aanvanklik wel uiterlik vir Judas gekies en sy vroeëre beloftes bv. in 10:28 en 6:39 word nie hiermee in gedrang gebring nie. Die skrifte het dit egter so bepaal dat Judas nooit innerlik tot die binnekring van Jesus behoort het nie.

Schnackenburg (1982:182) maak die veelseggende opmerking dat die latere gemeenskap hiermee herinner word dat afskeiding van die ware gemeenskap van verlostes noodwendig ook die verlies van verlossing meebring en 'n terugkeer na die sfeer van die wêreld beteken.

Ook v.13 (3.28) sluit as 'n verder motivering by bg. aan.

Die vraag hier is: waarna verwys $\tau \alpha \upsilon \tau \alpha$? Brown (1970:761) sien dit as verwysing na die voorafgaande in hierdie gebed. Vir Carson (1991:564) en Barrett (1978:509) dui dit weer op die afskeidsrede in geheel. Jesus was voortdurend in kontak met sy Vader en het stellig nie behoefte aan 'n formele gebed nie. Sy doel met hierdie openlike gesprekke met sy Vader is klaarblyklik om die vreugde wat hierdie verhouding meebring met die dissipels te kommunikeer, sodat hulle Hom daarin kon navolg. Ook Schnackenburg (1982:183) sien die rede vir hierdie uitspraak in die feit dat Jesus sy blydschap met die dissipels wou kommunikeer. Die tema van blydschap het reeds in 15:11; 16:20-22, 24 ter sprake gekom. Indien $\tau \alpha \upsilon \tau \alpha$ na die afskeidsrede in geheel verwys, is vreugde (soos in hierdie gedeeltes) die resultaat van die eenheid tussen die Vader, Seun en dissipels. Dit spruit uit 'n innige verhouding met die Vader. Carson (1991:564) is waarskynlik

³⁹⁰ Schnackenburg (1982:181) omskrywe die uitdrukking 'bewaar in U naam' en sê dit kan beter verstaan word as in ag geneem word wat Jesus vir hulle gedoen het. 'As long as he was with them, he kept them in the Father's name. It is clear that this is more than simply care for their loyalty to faith and their way of salvation, because the words 'which thou hast given me' are once again added to 'thy name'. It was indeed an inner revelation of the reality of God, an introduction into the sphere of God and a communication of the love and joy of God from which Jesus himself lived.' Deur die prediking, wonderdade ens. het Jesus die Vader se karakter aan die dissipels bekend gemaak.

³⁹¹ Louw and Nida (1989:232)

korrek as hy die vreugde verbind met die band wat tussen die dissipels en die Vader bestaan. Jesus is juis hier besig om die Vader te versoek om die dissipels te bewaar. Dit kom daarop neer dat Hy hulle sal vashou sodat hulle aan Sy woord getrou sal bly. Dat hulle sy vreugde volkome (πεπληρωμένην) in hulle sal hê vertoon 'n eskatologiese dimensie. Die gemeenskap was sekerlik daarvan bewus dat vreugde in hierdie bedeling nog onvolmaak is en sy volle maat eers sal bereik namate die eskatologiese verlossing nader.

Vanaf v.14 (3.30) word 'n herhaling van temas wat vroeër ook ter sprake was aangetref. In v.6-8 (3.7-15) is gesê dat die Seun sy woord aan die dissipels gegee het. Daarmee het Hy die Vader se karakter met die dissipels gekommunikeer. Hierdie woord het hulle van die ewige lewe voorsien (3:14) omdat hulle dit aanvaar en geglo het (3.10). Die aanvaarding van hierdie woord het die dissipels teenoor die wêreld opgestel. Hulle het 'n alternatiewe gemeenskap geword.

Die effek van hierdie alternatiewe lewe word nou duidelik gemaak (3.31). Die wêreld reageer met haat teenoor hulle. As rede word aangevoer dat hulle, soos (καθώς) hulle rolmodel Jesus, nie tot die wêreld behoort nie. Johannes bou sy teologie op die uitgangspunt dat Jesus van 'bo' gekom het en dus nie tot hierdie wêreld behoort nie (Van der Watt 1991:107). Hulle bevind hulle in dieselfde posisie as Jesus en kan dieselfde reaksie te wagte wees. Die vyandskap en haat wat die dissipels uit die wêreld sal ontvang, is 'n tema wat reeds in 15:18e.v. geopper is. Daar is dit reeds ook duidelik gemaak dat die dissipels uit die wêreld uitgekies is en nie meer deel daarvan is nie. Hulle is fisies nog in die wêreld en gaan inderdaad nog gebuk onder die haat en teenkanting van die wêreld. Hulle eenheid met Jesus bring dus ook negatiewe gevolge vir hulle mee. Die positiewe is dat hulle die versekering van die Vader se bewaring het.

Die skerp onderskeiding wat Jesus tussen die wêreld en die geloofsgemeenskap tref, beklemtoon die kwalitatiewe onderskeiding tussen die 'bo' en die 'onder'. Dit vorm die basis van die geskeidenheid tussen die twee werklikhede.³⁹² Die tema van die dissipels se bewaring vorm die kern van v.11-16 (3.21-3.34). Twee redes word vir hierdie versoek aangevoer: om die eenheid van Jesus se groep te handhaaf (3.24) en om hulle van die Bose te bewaar (3.33).

³⁹² Van der Watt (1991:107)

Die familiebeeld

Die eenheid tussen die Vader en die Seun word as patroon gebruik om die eenheid tussen God se kinders te beskryf. Van der Watt (1999:13) wys op die omvattende implikasies wat hierdie eenheid tussen die Vader en die Seun vir God se mense inhou. Bykans alle gebeure in die familie kan na hierdie eenheid teruggevoer word. Die ontvangs van eer (17:22); die beskerming van die Vader (17:11); die blydschap van die Seun (17:13); ook die haat van die wêreld (17:13); om deur die Seun gestuur te word en ander tot geloof te lei (17:18,20); om deur die Seun liefgehê te word (17:23); om sy glorie te sien (17:24); is alles die gevolg van die eenheid tussen Vader en Seun waarin sy kinders opgeneem is.

Om die familie te beskerm en van slegte invloede te bewaar was 'n verantwoordelikheid van die hoof van 'n familie.³⁹³ Dit is byna 'n vanselfsprekendheid om hierdie rol van die Vader in 'n familiekonteks soos hierdie te verwag. Tydens Jesus se aardse bediening het Hyself hierdie taak vervul, maar met sy afskeid voor hande, dra Jesus hierdie taak aan sy Vader oor. Dit word uitgevoer teenoor diegene wat deur die Vader aan Jesus gegee is (17:11) m.a.w. die kinders van God. Die ooreenkoms tussen die aardse familie en die geestelike familie van God is duidelik.

Vreugde is ook deel van God se kinders. Dit geskied in die konteks van die familie wat deur die Vader beskerm word. Die kinders beskik oor genoegsame kennis van wie God is deur die optrede van die Seun. Sy openbaring van wie Hy is het die ware lewe vir sy kinders moontlik gemaak. Omdat die familie nou weet dat God 'n Vader is wat beskerm, is vreugde hulle deel.

Ekklesiologiese perspektiewe

N.a.v. Judas wat uit die familie van God verlore geraak het, ontstaan die vraag wat as 'n uiterlike maatstaf van die 'ware gemeenskap van verlostes' kan dien? Volgens hierdie mededeling is 'n oorvleueling van die Goddelike en wêreldse sferes 'n uiterlike moontlikheid. En verder: watter tendense sou aanduidend wees van 'n terugval in die wêreld? 'n Versuim om die identiteit van God se mense sigbaar te maak? Of dalk 'n versuim om mee te doen aan die aktiwiteite van die geloofsgemeenskap? Die ware ontvangs en bewaring van Jesus se woorde is oënskynlik nie 'n sigbare en meetbare


³⁹³ Aristotele (Politica 1.1 259b) verglyk die vaderlike heerskapy met dié van die koning. Beide het die verantwoordelikheid om te sorg en te beskerm.

moontlikheid nie. Dit is klaarblyklik slegs die leefwyse van God se mense wat mettertyd 'n aanduiding gee of Jesus se woorde waarlik inslag gevind het al dan nie. Die dogmatiese onderskeiding tussen die sigbare en onsigbare kerk blyk tog geregverdig te wees. Wat wel bevestig kan word is dat mense wat oënskynlik deel van God se kudde uitmaak, t.s.v. sy bewaring tog nog verlore kan raak. Sou dit 'n aanduiding wees dat ook die verlore nes gepredestineer is?

Dit is interessant om daarop te let dat die opponente van God ewe-eens in die evangelie i.t.v. 'n familie beskryf word. In 8:44 word die duivel as die vader van Jesus se opponente beskryf. Kinders van die duivel handel volgens die opdragte van hulle vader (8:38). In 6:70 word Judas die verraaier self 'n duivel genoem. Volgens Van der Watt (1999:273) is dit nie 'n aanduiding van 'n ontologiese identifisering nie, maar 'n identifisering met houding en funksie. Die sosiale term ἰδίους word ook gebruik om 'n groep wat nie vir Jesus aanvaar nie te beskryf. Hierdie 'buitestaanders' staan teenoor Jesus se 'eie mense' wat deur 'n geestelike geboorte deel van Jesus se binnekring geword het.

Die belangrike onderwerp van die eenheid in die ekklesia sal met die bespreking van v.21-23 aan die orde gestel word.

17:17-19

3.35		ἀγιάσον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ·
3.36		ὁ λόγος ὁ σοὺς ἀλήθειά ἐστιν.
3.37		καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον·
3.38		καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν, ἵνα ὡσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.

Inleiding

Semi-kolon 3.35 skakel direk met 3.36 omdat lg. as verduideliking van ἀληθείᾳ dien. Semi-kolon 3.38 voorsien die fondament vir die sending van die dissipels in die wêreld (3.37). Die doel van Jesus se versoek vir die dissipels se heiliging kom in 3.37 aan die lig: hulle sit Jesus se sending in die wêreld voort.

Die implikasie van die dissipels se eenheid met Jesus kom, soos met ander terme (haat, eer, blydschap ens.) ook in die term 'ἀλήθειά aan die lig. In v.14 (3.31) stel Jesus dit duidelik dat nóg Hy, nóg die dissipels, van hierdie

wêreld is. Die rede is: Hy het sy naam aan hulle geopenbaar (3.7). Hulle het sy woord bewaar (3.10). Die wêreld het hulle daarvoor gehaat (3.31). Hulle is m.a.w. as 'n alternatiewe gemeenskap teenoor die wêreld geïdentifiseer. Dit was deel van die Seun se werk wat die Vader aan Hom gegee het. Die Seun se versoek is nou dat die Vader sy werk sal handhaaf deur die dissipels in hierdie afsonderlike (lees: heilige) gemeenskap te behou. Soos vroeër reeds gesien dui ἀληθεία op die openbaring van die Vader deur Jesus. Semi-kolon 3.36 omskryf ἀληθεία as die λόγος. Dit is Jesus self. Van al die sinne in die evangelie kom die woorde van 3.36 (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν) volgens Suggit (1984:104), die naaste aan die gebruik van Logos as 'n titel vir Jesus in die proloog.³⁹⁴ Die versoek stem dus grootliks ooreen met die versoek in v.12 (3.25) nl. dat die dissipels bewaar moet word. Anders gesê: hou hulle apart van die wêreld om aan My (openbaring/waarheid) getrou te bly. Waarheid is vanweë die hoë frekwensie daarvan 'n belangrike tema in die Johannese literatuur.³⁹⁵ Jesus word in die evangelie beide as die waarheid en die woord voorgestel (14:6). Om Jesus te verwerp (soos die wêreld doen), is om die waarheid te verwerp. Om in die waarheid geheilig te wees beteken eenvoudig om in 'n verhouding met Jesus te staan en tot sy groep te behoort. En om aan die Seun te behoort is om aan die Vader te behoort.

Die tema van *heiliging* kom volgens Barrett (1978:510) en Carson (1991:565) nie algemeen in die evangelie voor nie. Dit bly nogtans 'n belangrike tema. Dit dra die betekenis van afsondering vir 'n spesifieke taak.³⁹⁶ Volgens Newman and Nida (1980:539) behels die bybelse konsep van heiliging altyd die toewyding van iets vir die eksklusiewe diens aan God. In hierdie geval waar God self by die heiligmakingsproses betrokke is,

³⁹⁴ Suggit (1984:105) poog in sy artikel om aan te toon dat Johannes se gebruik van Logos as 'n titel vir Jesus, verband hou met sy siening dat Jesus die volle uitdrukking van die Tora is. Suggit ondersoek dan temas bv. 'waarheid', 'weg', 'lig' ens. wat beide op die Tora en op Jesus van toepassing gemaak word. So bv. word die Tora en Jesus beide as die waarheid uitgesonder. Eg. in Ps. cxix:142 en l.g. in 14:6. Talle ooreenkomste bestaan tussen die kenmerke wat in Ps. 139 van die Tora en Johannes 17 van Jesus vermeld. Joh.17:6 beskryf bv. die dissipels as diegene wat die woord bewaar het, terwyl die Psalm in v.14 en 111 melding maak van die vreugde wat met die onderhouding van die woord gepaardgaan.

³⁹⁵ Volgens Kittel (889:1967) is bykans die helfte van alle voorkomste van ἀληθεία in die N.T. in die Johannese geskrifte te vinde (25 keer in die evangelie en 20 keer in die briewe). In 17:17 vind hy die volgende drie betekenis vir die waarheid:

- 1) Waarheid is nie abstrak of supra-histories nie, maar geopenbaar in 'n spesifieke persoon.
- 2) Christus is die waarheid en die openbaring van God. Sy getuigenis is dus geldig.
- 3) Waarheid is in opposisie tot die valsheid. Christus as die waarheid is dus 'n realiteit.

³⁹⁶ 'To dedicate to the service of and to loyalty to deity - to consecrate - to dedicate to God'. Louw and Nida (1989:538).

is dit mense wat aan Hom toegewy word. Lenski (1961:1146) sê dat ἀγίασον in die huidige konteks twee betekenisse kan hê:

1. 'to separate from all profane connection' en
2. 'to devote only to God'

Hiervolgens is twee interpretasies van ἀγίασον moontlik:

1. Om aan God toegewy te wees en
2. Om aan 'n missie toegewy te wees.

Ook Bucer beklemtoon hierdie betekenis van ἀγίασον in 'n preek oor hierdie gedeelte wat hy op 17 Junie 1531 in Augsburg gelewer het!³⁹⁷ Vir Bucer dra dit die betekenis van: 'to surrender to God and thereby to the holy.' In aansluiting by 'n lied wat in die vroeë kerk gesing is: *Tu solis sanctus*' is diegene in wie God werk as heilig uitgesonder en van die wêreld afgesonder.

Dit is dieselfde gedagte wat na vore kom as aan spesifieke persone soos priesters en profete in die O.T. gedink word wat vir spesifieke take afgesonder is. Ook Jesus is deur die Vader afgesonder vir sy aardse missie (10:36). V.17 (3.35) sluit derhalwe semanties by v.19 (3.38) aan.³⁹⁸ In lg. geval is dit die Seun wat homself heilig - dus afsonder om die doel van sy Vader te beantwoord. Hoewel ἀγιάζω nie inherent die betekenis van offerdood dra nie, is sekere kommentare dit eens dat Jesus se kruisdood hier veronderstel word.³⁹⁹ Veral ook na aanleiding van ὑπὲρ. Van der Watt (1995:144) meld dat Jesus se optrede ontenseglik voordele vir die dissipels bevat veral as die daaropvolgende ἵνα in gedagte gehou word. In v.19 (3.38) dui ἵνα daarop dat Jesus se soenoffer die dissipels heilig vir hulle taak in die wêreld. In die O.T. het die afsondering van offerdiere hulle dood geïmpliseer. Dit lê klaarblyklik onderliggend in Jesus se uitspraak in hierdie vers. Vir Carson (1991:567) lê die vergelyking daarin dat die

³⁹⁷ Payton (1992:26e.v.) bespreek die inhoud van die preek onder die temas *waarheid en eenheid* soos deur Bucer in sy preek belig.

³⁹⁸ Kittel bied die volgende verduideliking vir 17:17 aan: 'He sets Himself apart for the doing of the Father's will and in this context this surely mean death. It point us to Calvary and all that Calvary means'. Die dissipels word in twee opsigte hierby betrek:

- 1) dit geskied t.w.v. hulle en
- 2) dat ook hulle vir die waarheid geheilig word. Hy sterf met die gedagte dat die dissipels ook vir God geheilig (eenkant geplaas) word. (Kittel 232:1967).

³⁹⁹ Barrett (1978:511); Schnackenbrug (1982:187)

dissipels vir hulle diens - soos Jesus (Hebr.9:13) en die priesters van ouds - afgesonder word.⁴⁰⁰

Schnackenburg (1982:185) sien in hierdie versoek van Jesus 'n verdieping in die verhouding tussen die Vader en die dissipels. Soos in v.11 (3.24) gesien is, word die Vader met heiligheid geassosieer. Jesus se groep word dus aan dieselfde kwaliteite onderskei. In die konteks van die familie bepaal die Vader die identiteit van die familie van 'bo' af. Die Seun is vir sy taak afgesonder en die kinders volg in dieselfde spoor.

Uit hierdie gedeelte kan tot die gevolgtrekking gekom word dat die Vader en die Seun, beide gedring deur liefde, verskillend betrokke is by die vestiging van 'n groep wat as God se mense onderskei kan word. Die Vader stuur die Seun na die aarde (3.37).⁴⁰¹ Die Vader voorsien alles wat die Seun vir sy taak benodig. In gehoorsaamheid volvoer die Seun sy opdrag (3.5) nl. om die Vader te verheerlik (openbaar) aan die groep wat die Vader aan Hom uit die wêreld gee (3.5). Die Vader word aan hulle deur die woorde van die Seun geopenbaar (3.7). Met die groep se aanvaarding/bewaring van die woord weet hulle dat die Seun deur die Vader gestuur is en bind hulle geloof hulle in 'n intieme verhouding van liefde en eenheid aan die Seun (3.14 -15). Daar 'n besliste soteriologiese oogmerk verbonde aan Jesus se koms. 'Die teenwoordigheid van die openbarende aksie van Jesus roep 'n reaksie onder mense op, hetsy positief of negatief' (Van der Watt 1991:111). Só ontvang hulle 'n nuwe lewe (3.3) waarin die gelowiges hulle nuwe realiteit kan beleef met die Seun as hulle rolmodel oor wat die inhoud van die lewe alles behels. Wat op die Seun van toepassing is, kan vanweë hulle eenheid met Hom ook op die gelowiges van toepassing. Hulle is dus volwaardige lede van die groep. God se mense word deur hulle liefde, eenheid, heiligheid van die wêreld onderskei. Hulle het die waarheid van die woord van die Seun ontvang en word nou, soos Hy, daarmee na die wêreld gestuur.

Volgens v.18 (3.37) lê beide Jesus en die dissipels se taak in die wêreld. Na analogie van Jesus se sending na die wêreld word die dissipels ook nou na

⁴⁰⁰ 'Thus in language that applies equally well to the consecration of a sacrifice and to the consecration of a priest, Jesus is said to consecrate ('sanctify') himself' Carson (1991:567).

⁴⁰¹ Borgen (1986:69) se verduideliking van die gesantskapkonteks verskaf die nodige toeligting om die missie van Jesus na die aarde te verstaan. 'n Gesant bevind hom in twee identiteitsposisies teenoor die sender:

- 1) 'n Ongelyke verhouding d.w.s. die sender is wat status en posisie betref 'n belangriker persoon as die gesant.
- 2) In die uitvoering van sy opdrag 'word' die gesant vir die mense na wie hy gestuur is, die sender. Hy 'word' m.a.w. 'n duplikaat van die sender. Hierdie verduideliking bied 'n moontlike oplossing vir die vraagstuk van die sg. hoër en laer Christologie.

die wêreld gestuur. Jesus se groep word as sy gestuurdes geïdentifiseer. Hulle bring dieselfde boodskap as Jesus nl. die waarheid, dit is Jesus self. Ukpong (1989:55) verbind die sending van die dissipels in die wêreld met die verheerliking van die Vader. Net soos Jesus die Vader met die voltooiing van sy sending verheerlik het, só ook die dissipels as hulle sending afhandel. Soos die Seun, is dit hulle verantwoordelikheid om die Vader in die wêreld te verheerlik (aan die wêreld te openbaar) en het hulle die opdrag om die boodskap van die ewige lewe aan hulle te bring. In die dissipels se sending na die wêreld identifiseer hulle baie sterk met Jesus. Sy boodskap word ook hulle boodskap. Hulle tree as duplikate van die waarheid op. Met behulp van die Parakleet sit God se mense die missie van die Seun voort. Volgens Van der Merwe (1995:420) vorm die aanstelling van die dissipels as gestuurdes van die Seun (3.37) die hoogtepunt van die afskeidsrede. Waar die sentrale tema van die afskeidsrede volgens hom op Jesus se voorbereiding van die dissipels vir sy spoedige vertrek fokus, vorm die teologiese bespreking van hulle sending na die wêreld die sentrale tema en skarnier in hoofstuk 17.

Die familiebeeld

In die gesantskapkonteks geld ook van die dissipels dat hulle t.o.v. die Seun in 'n ongelyke verhouding met Hom staan. Hy is betreffende status en posisie hulle meerdere. Hoewel Jesus ook 'n kind in die familie is, word Hy van die ander kinders onderskei. Niemand is soos Hy nie (17:2). Volgens Van der Watt (1999:14) is dit moontlik die rede waarom Jesus nie in die afskeidsrede van 'ons' Vader praat nie.

Ekklesiologiese perspektiewe

Vyf keer in hoofstuk 17 word gesê dat Jesus na die wêreld gestuur is. Die sending van die Seun het kontak tussen die 'bo' en die 'onder' bewerkstellig.⁴⁰² Jesus is gestuur om die Vader aan die mense in die wêreld te openbaar. Voor sy sending is Hy deur die Vader vir sy taak geheilig. Brown (1970:762) sê dat die konstruksie καθὼς.....καὶ γὰρ die parallelle sendings van Jesus en die dissipels formuleer. Lenski (1961:149) stel die saak nog sterker as hy sê dat 'n deel van hierdie missie van Jesus aan die dissipels oorgedra word. Daaruit kan afgelei word dat die missie van die dissipels geen nuwe missie is nie, maar deel vorm van Jesus se missie en dus

⁴⁰² Vgl. Van der Watt (1991:93 ev.) se strukturele uiteensetting van die Johannese evangelie.

'n kontinuering daarvan is. Die ooreenkomste tussen Jesus se sending en dié van God se mense is opvallend:

- Beide word gestuur
- Beide missies het 'n doel
- Beide het 'n openbarende, reddende oogmerk.

Van der Merwe (1995:426) kom tot die gevolgtrekking dat v.17-19 'n nuwe dimensie tot dissipelskap byvoeg: 'the continuation of the mission of Jesus by his disciples through a devoted life of consecration.'

Vir Jesus se mense kan die persoonlike ontvangs en aanvaarding van Jesus se woorde nooit 'n doel opsigself wees nie. Hoewel die aanvaarding van die woorde van 'bo' deurslaggewend is vir die totstandkoming van 'n nuwe familie, is dit die bediening daarvan wat o.a. aan die *ekklesia* sy unieke identiteit verskaf. 'The church is called out of the world and sent into the world' (Bosch (1979:225).

Die *diakonia* van die gemeente word met die sending van God se mense in die wêreld aangespreek. Binne die definisie van diens word selfopoffering (heiliging) veronderstel. Dit is belangrik om daarop te let dat *diakonia* van die *gemeente* die gevolg van sy *vocatio* uit die wêreld is. Omdat God se mense uit die wêreld geroep (gekies) is, kon hulle ook weer daarheen teruggestuur word. Die geloofsgemeenskap bevind hom voortdurend in die wêreld. Reeds is die *κόσμος* as simbool van ongeloof en opposisie teen God se familie geïdentifiseer is. Die *ekklesia* as God se mense ontvang m.a.w. geen beperking op die spektrum van hulle bedieningsarea nie.

Met die wêreld as 'agenda' vir die gemeente ontstaan die vraag hoeveel van die gelowiges se tyd en energie aan hulle eie opbou bestee behoort te word? Die afleiding kan volgens 3.37 gemaak word dat die versorging van mekaar met onderlinge liefde nie as 'n doel opsigself beskou kan word nie. Liefde teenoor mekaar behoort in diens van die *gemeente* se eintlike taak nl. sy sending na die wêreld te staan.


17:20-23

3.39	Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον,
3.40	ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ, ἵνα πάντες ἔν ὧσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὧσιν,
3.41	καὶ ἐγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὧσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἔν, ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὧσιν τετελειωμένοι εἰς ἔν, ἵνα γινώσκη ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοῦς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.

Inleiding

In semi-kola 3.39-3.40 staan die tema van die *eenheid* in Jesus se groep sentraal.⁴⁰³ Die eenheidsgedagte (3.41) bestaan uit drie dele:

- Jesus se versoek aan die Vader om eenheid
- Die model waarvolgens eenheid gestruktureer word (die Vader/Seun verhouding)⁴⁰⁴ en
- Die doel van die eenheid (sodat die wêreld kan glo).

⁴⁰³ Volgens Painter (1981:541) word drie oënskynlike verwysings na die eenheid in hoofstuk 17 in v.11 en 20-23 gevind, maar volgens Fourie (1986:140) is v.11 'n interpolasie.

⁴⁰⁴ Pollard (1958:149) sê dat in elk van die drie plekke (v.11; 21 en 22) waar Jesus vir eenheid tussen sy dissipels bid, die voorgestelde eenheid met die groter eenheid van die Vader en die Seun vergelyk word.

Dunnavant (1991:157e.v.) wys op die belangrike riglyn wat hoofstuk 17 nog altyd vir die geloofsgemeenskap in sy soeke na sy eie identiteit voorsien het nl. die gebed.⁴⁰⁵ Hierdie gedeelte fokus op die toekoms. Na Jesus se vertrek bly sy mense in 'n groep agter en moet hulle eenheid die getuienis van hulle verbondenheid aan Jesus teenoor die wêreld lewer. Die gebed kring wyer uit om ook diegene in te sluit wat deur die sending van die dissipels tot geloof sal kom (3.39). V.20-23 staan sentraal in die selfverstaan van die kerk se grondlegging (Dunnavant 1991:161). Nie alleen is dit 'n sleutelteks in die kerk se selfverstaan van sy roeping en die betekenis van dissipelskap nie, maar dit voorsien ook insig in die kerk se identiteit.⁴⁰⁶

Die situasie na paasfees en die missionêre gerigtheid van die dissipels word hier veronderstel. Hulle het Jesus se woord ontvang (3.30), is deur die Vader geheilig/ afgesonder vir die taak (3.33) en in die wêreld uitgestuur (3.37) om 'die woord' in hulle eie woorde oor te dra. Die resultaat is dat nuwe gelowiges tot God se mense bygevoeg word.

Jesus se bede is dat ook hierdie toekomstige gelowiges, soos die eerste groep, aan hulle onderlinge eenheid gekenmerk sal word. Die eenheid onder God se mense is 'n baie belangrike tema in die evangelie. In hoofstuk 17 vra Jesus dit *drie* keer van die Vader:

- 1) ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἄν.11 (3.24)
- 2) ἵνα πάντες ἐν ὡσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ v.20(3.40)
- 3) ἵνα καθὼς ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν v.22 (3.41).

Die twee woorde wat in al drie gevalle opval is ἵνα en καθὼς. Die redegewende voegwoord ἵνα dui aan dat eenheid die oogmerk is en die vergelykende deelwoord καθὼς dui die wyse van die eenheid aan nl. dat dit op die patroon van eenheid tussen die Vader en die Seun geskoei is.

⁴⁰⁵ 'Disciples of Christ are people of the prayer...to be people of prayer is to remember being a people in relationship with God. The design of the Christian Church (Church of Disciples of Christ) tells us that the church manifests itself in ordered communities of disciples bound together for worship.'

⁴⁰⁶ Volgens Dunnavant (1991:162) sentreer hierdie gebed die kerk se identiteit in Jesus se begeerte dat God deur Jesus in alle gelowiges sal inwoon. Hierdie gebed help ons om te verstaan dat sy volgelinge afhanklik van God is. 'Jesus' petition is that Christians be knitted into that same intimate, mutual indwelling that characterizes Jesus' own relationship with God'. Die identiteit van die kerk setel vervolgens ook in die werk van apostels deur wie se getuienis mense tot geloof sal kom.

Dunnivant (1991:157e.v.) wys op die belangrike riglyn wat hoofstuk 17 nog altyd vir die geloofsgemeenskap in sy soeke na sy eie identiteit voorsien het nl. die gebed.⁴⁰⁵ Hierdie gedeelte fokus op die toekoms. Na Jesus se vertrek bly sy mense in 'n groep agter en moet hulle eenheid die getuienis van hulle verbondenheid aan Jesus teenoor die wêreld lewer. Die gebed kring wyer uit om ook diegene in te sluit wat deur die sending van die dissipels tot geloof sal kom (3.39). V.20-23 staan sentraal in die selfverstaan van die kerk se grondlegging (Dunnivant 1991:161). Nie alleen is dit 'n sleutelteks in die kerk se selfverstaan van sy roeping en die betekenis van dissipelskap nie, maar dit voorsien ook insig in die kerk se identiteit.⁴⁰⁶

Die situasie na paasfees en die missionêre gerigtheid van die dissipels word hier veronderstel. Hulle het Jesus se woord ontvang (3.30), is deur die Vader geheilig/ afgesonder vir die taak (3.33) en in die wêreld uitgestuur (3.37) om 'die woord' in hulle eie woorde oor te dra. Die resultaat is dat nuwe gelowiges tot God se mense bygevoeg word.

Jesus se bede is dat ook hierdie toekomstige gelowiges, soos die eerste groep, aan hulle onderlinge eenheid gekenmerk sal word. Die eenheid onder God se mense is 'n baie belangrike tema in die evangelie. In hoofstuk 17 vra Jesus dit *drie* keer van die Vader:

- 1) ἵνα ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἅ v.11 (3.24)
- 2) ἵνα πάντες ἐν ὡσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ καὶ ἐν σοὶ v.20(3.40)
- 3) ἵνα καθὼς ὡσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἅ v.22 (3.41).

Die twee woorde wat in al drie gevalle opval is ἵνα en καθὼς. Die redegewende voegwoord ἵνα dui aan dat eenheid die oogmerk is en die vergelykende deelwoord καθὼς dui die wyse van die eenheid aan nl. dat dit op die patroon van eenheid tussen die Vader en die Seun geskoei is.

⁴⁰⁵ 'Disciples of Christ are people of the prayer...to be people of prayer is to remember being a people in relationship with God. The design of the Christian Church (Church of Disciples of Christ) tells us that the church manifests itself in ordered communities of disciples bound together for worship.'

⁴⁰⁶ Volgens Dunnivant (1991:162) sentreer hierdie gebed die kerk se identiteit in Jesus se begeerte dat God deur Jesus in alle gelowiges sal inwoon. Hierdie gebed help ons om te verstaan dat sy volgelinge afhanklik van God is. 'Jesus' petition is that Christians be knitted into that same intimate, mutual indwelling that characterizes Jesus' own relationship with God'. Die identiteit van die kerk setel vervolgens ook in die werk van apostels deur wie se getuienis mense tot geloof sal kom.

Van der Merwe (1995:428) is van mening dat van alle pogings om die betekenis van die eenheid in hoofstuk 17 te bepaal, Randall,⁴⁰⁷ se ondersoek die meeste gesag dra. Baie ander het by sy studie aangesluit en dit uitgebrei.⁴⁰⁸ Daarvolgens vertoon kolon 3.40 en 3.41 'n duidelike parallel wat soos volg daar uitsien:⁴⁰⁹

3.40		3.41	
a	ἵνα πάντες ἕν ᾧσιν	a	ἵνα ᾧσιν ἕν
b	καθὼς σύ, πάτερ	b	καθὼς ἡμεῖς ἕν,
c	ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν σοὶ	c	ἐγὼ ἐν αὐτοῖς
d	ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν	c	καὶ σὺ ἐν ἐμοί,
e	ἵνα ὁ κόσμος πιστεῦῃ	d	ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι
f	ὅτι σύ με ἀπέστειλας	e	εἰς ἕν,
		f	ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος,
		f	ὅτι σύ με ἀπέστειλας

Dit is nie 'n eenvoudige saak om die juiste betekenis van die eenheid wat in reël a ter sprake is te bepaal nie.⁴¹⁰ Eers moet die onderling verband aangetoon word:

Die eerste vraag is of reël d as 'n definisie of as die grond vir die eenheid tussen die gelowiges wat in reël a ter sprake is, verstaan moet word.

Dit kom voor asof reëls b en c 'n beskrywing d.w.s. 'n definisie, van die eenheid in reël a is. Die manier hoe die eenheid gestalte kry setel in καθὼς in reël b. Die gevolg van hierdie eenheid is reël d (dat hulle, die

⁴⁰⁷ J.F.Randall se gesaghebbende werk: The theme of unity in John XVII 20-23 in *Ephemerides Theologicae* pp 373-394.

⁴⁰⁸ Maletesta (1971:205ev); Brown (1972:769)

⁴⁰⁹ Appold (1976:157). Fourie en Rousseau (1989:27) sluit aan en bestempel dit as 'n *parallelismus membrorum*

⁴¹⁰ Van der Merwe (1995:428) bied 'n bondige opsomming van wat ondersoek in die verband reeds opgelewer het. Daarvolgens blyk die verskillende oogmerke wat ondersoekers uit hierdie teksgedeelte wou aksentueer:

- Om die sigbare eenheid van die kerk te beklemtoon
- Om die onsigbare eenheid van die kerk te beklemtoon
- Om die eenheid tussen die Vader en die Seun te beklemtoon
- Om die eenheid tussen Jesus en die gelowiges te beklemtoon
- Om die eenheid onder gelowiges te aksentueer.

buitestaanders, ook in die eenheid kan deel). Só verstaan moet die eenheid allereers as 'n geestelike gemeenskap tussen gelowiges verstaan word. Die resultaat van die eenheid word in reëls e en f met ἵνα en ὅτι aangedui. Dit het die bedoeling van 'n getuienis teenoor die wêreld wat die eenheid nie bloot as 'n geestelike aangeleentheid kan verstaan nie. Ten einde 'n getuienis teenoor die wêreld te kan bied, moet die eenheid ook sigbaar neerslag vind. Anders gesê: reëls b en c dien as vertrekpunt of basis vir reël a. Lg. kry volgens b gestalte. Met reël d word gedeeltelik gesê wat met reël a bedoel word. Die eenheid tussen gelowiges kan egter nie bloot geestelik van aard wees nie, want hierdie eenheid voorsien die getuienis aan die wêreld (e en f).

'n Bondiger weergawe van hierdie parallelle konstruksie kan soos volg weergegee word:

3.40	ἵνα	ἐν ᾧσιν	3.41	ἵνα	ἐν ᾧσιν
	καθὼς	καὶ		καθὼς	καὶ
	ἵνα	ἵνα		ἵνα	ἵνα
	ὅτι			ὅτι	

Omdat die eenheid tussen die Vader en die Seun as rolmodel vir die eenheid tussen die gelowiges voorgehou word, is dit nodig om eers vas te stel wat die eenheid tussen die Vader en die Seun behels. Daarna behoort vorderdering gemaak te kan word in die soektog na die betekenis van die eenheid tussen die gelowiges. Lenski (1961:1137) meen dat καθὼς hier op 'n analogie en nie op identiteit dui nie. Dit beteken dat die antwoord in die rigting van die geestelike gemeenskap tussen die Seun en die Vader gesoek behoort te word. Giesbrecht (1986:113) argumenteer ook in hierdie rigting as hy die eenheid tussen die Vader en die Seun nie as 'n bloot menslike gedagte van 'n gelykheid tussen persone beskou nie.⁴¹¹

In die gesantskapskonteks wat in die evangelie ontvou maak Jesus as die gestuurde van die Vader kontak tussen die wêreld van 'bo' en 'onder'. Om sy unieke en outentistiese openbaring te beklemtoon, word die Seun enersyds in 'n baie intieme verhouding (ontologiese eenheid) met die Vader

⁴¹¹ Die behoud van die Vader en die Seun se onderskeie identiteit t.s.v. hulle konstante en wederkerige liefde en doel, gee aan Giesbrecht die grond om te argumenteer dat die eenheid van die kerk, wat volgens hierdie model moet geskied, nie 'n organisatoriese eenheid of rigiede teologie verlang nie.

uitgebeeld (1:18; 8:55; 14:6; 14:10 beskryf).⁴¹² Die skerp onderskeiding in die verhouding tussen die Seun en die Vader andersyds, beklemtoon weer die onderdanigheid van Jesus. Dit is 'n houding wat in die gesantskapskonteks van 'n gestuurde verwag is. Jesus se gehoorsaamheid aan sy Vader, soos blyk uit die nakoming van sy gebooie, getuig van hierdie onderskeiding tussen die Vader en die Seun.⁴¹³

Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat die eenheid tussen die Vader en die Seun waarvan in v.21-23 sprake is 'n ontologiese sowel as 'n funksionele karakter het.⁴¹⁴ Dit is twee aspekte wat nie van mekaar geskei kan word nie en direk aanleiding tot mekaar gee, sodat Jesus kan sê: ὁ ἕωρακώς ἐμὲ ἕώρακεν τὸν πατέρα (14:9). Vir Van der Watt (1986:686) beteken dit nie 'n identiese bestaan nie, maar 'n soortgelyke bestaan binne die grense van dieselfde realiteit wat deur die kennis van God moontlik gemaak is.

Dit spreek vanself dat 'n ontologiese eenheid nie tussen gelowiges en Jesus moontlik is nie. Dit sou korrek wees om die familieverhoudings tussen Jesus en sy mense as 'n plaasvervanger vir die *ontologiese eenheid* tussen die Vader en die Seun te beskou. Dit beteken dat die eenheid tussen Jesus en sy mense 'n *funksionele eenheid* is.

As 'n funksionele eenheid tussen die Vader en die Seun as 'n model vir die eenheid tussen God se mense voorgehou word, sou die opset in die antieke Mediterreense familie goedskiks uitdrukking aan die bedoeling van hierdie eenheid kon gee. Die eenheid tussen die Vader, Seun en gelowiges kan dan met die interaksie in die familielewe vergelyk word. Dit verwoord die lewe wat God se familie 'vreemd' in hierdie wêreld laat optree.

⁴¹² Hierdie beskrywing van Jesus se eenheid met die Vader staan as die sg. hoë Christologie bekend. Die openbaring deur Jesus word dus moontlik vanweë die persoonlike verbondenheid en intieme band wat daar tussen die Vader en die Seun bestaan (Van der Watt 1991:109). In die konteks van hoofstuk 17 val die eenheid tussen die Vader en die Seun op in verheerliking, eenheid in besittings en gemeenskaplike kennis.

⁴¹³ Die sg. lae Christologie beklemtoon die skerp skeiding en die ongelyke verhouding tussen die Seun en die Vader (17:4, 6, 8).

⁴¹⁴ 'The Fourth Evangelist wants the reader to get one message loud and clear: To respond to Jesus, the Son, is to respond to God, the Father (5:23) (Kysar 1993:44). Volgens hom word Jesus vanweë sy gehoorsaamheid aan die Vader as God se Seun beskou. Dit dui op 'n funksionele eenheid tussen Vader en Seun, maar, sê Kysar, Hy is meer as net dit. Hy verteenwoordig God in sy hele wese (10:30). Hier sluit die ontologiese en funksionele eenheid tussen Vader en Seun by mekaar aan.

Kennis van die relasie tussen die Vader en Seun beteken volgens Van der Watt (1986:672) dat 'n mens in die familie opgeneem is. Kennis bind almal in die familie saam en dit lei tot die regte gedrag teenoor mekaar.

Die eenheid tussen Jesus en die dissipels word duidelik in die metafoor van die wingerd/lote (15:1-17) aan die orde gestel. In die analise van hoofstuk 15 is die eenheid tussen die wynstok (Jesus) en die lote (dissipels) uitgedruk met: *μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν.* (15:4). Dit is veral in v.1-8 waarin die eenheid tussen Jesus en die gelowiges met *μένειν* uitgedruk is. Hierdie eenheid tussen Jesus en die dissipels is o.a. beskryf met Jesus se aankondiging dat die dissipels niks sonder Hom kan doen nie (15:5) en derhalwe in Hom moet bly om enigsins vrug te kan lewer (15:8).

Vanaf v. 9-17 het Jesus voortgegaan om hierdie eenheid met liefde te kombineer en sodoende veral die onderlinge verhoudings tussen die dissipels geaksentueer. Die liefde waarvan Jesus praat behels allereers dat die gelowiges aan Jesus se gebooië gehoorsaam sal wees (15:10). 'n Funksionele eenheid tussen Jesus en die gelowiges is hiermee beklemtoon. Daarna brei Jesus die liefde uit en maak dit onderling op gelowiges van toepassing. Die dissipels moet mekaar liefhê soos wat Hy hulle liefhet (15:12). Hierdie oproep tot onderlinge liefde roep dadelik 'n soortgelyke opdrag van Jesus in herinnering nl. in 13:34, 35.

Dieselfde konstruksie (*καθὼς*) word in 13:34 op die tema van die liefde van toepassing gemaak.⁴¹⁵ Dit is belangrik om hierdie opdrag van Jesus te verreken ten einde die betekenis van die onderlinge eenheid te verstaan. In 13:34 sê Jesus vir sy dissipels dat Hy aan hulle 'n nuwe (*καινήν*) gebod gee nl. om mekaar lief te hê. Hartin (1991:7) is korrek as hy die nuutheid van hierdie gebod aan die *καθὼς* verbind m.a.w. dat die dissipels se liefde vir mekaar volgens die patroon van Jesus se liefde vir hulle moet geskied. Die 'nuutheid' van die gebod setel in die nabootsing van Jesus se liefde wat as voorbeeld deur Jesus aan hulle voorgehou word.

Die vraag kan gevra word: wie die bron van Jesus se liefde is? Die antwoord lê ewe-eens in 'n *καθὼς* konstruksie. In 15:9 sê Jesus: *καθὼς ἠγάπησέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ ὑμᾶς ἠγάπησα· μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ.* Jesus se liefde vir die dissipels is dus op die patroon van die Vader se liefde vir Hom geskoei. Die Vader is die bron van die liefde, wat vervolgens na Jesus oorgegaan het en op die dissipels toegepas is.

⁴¹⁵ 'This linguistic similarity between the two texts points to a closeness of ideas, namely that the unity that is desired is brought about in reciprocal love. The two belong together like the two sides of the same coin: the prayer for brotherly unity in accordance with the unity that exists between Jesus and the Father corresponds to the commandment of brotherly love in accordance with the love that is realized by Jesus' (Schnackenburg 1982:191).

Die liefde en die eenheid tussen gelowiges is beide kenmerke van God se mense wat op die model van die Vader en Seun verhouding gebaseer is. Schnackenburg (1982:191) kom tot die gevolgtrekking dat die eenheid tussen die gelowiges waarvoor Jesus vra, deur wederkerige liefde tot uiting kom. Dit word van 'bo' aan gelowiges geskenk en daarom is enige oppervlakkige verklaring daarvoor bv. versoening, uiterlike harmonie ens. volgens hom onvoldoende om uitdrukking aan hierdie eenheid te gee. In die genoemde preek van Bucer sonder hy die optrede van die eerste gemeente soos dit in Hand. 4 beskryf word as voorbeeld van hierdie eenheid uit. Die menigte was een van hart en siel. Ook Paulus beskryf hierdie gedagte volgens Bucer treffend in Ef. 4:1-5. Vir Carson (1991:568) spruit hierdie onderlinge eenheid uit die gelowiges se verbondenheid aan die openbaring van God soos bemiddel deur Jesus. Ukpong (1989:59) kom derhalwe tot die konklusie dat die eenheid wat Johannes in gedagte het, 'n eenheid van die geloof behels. Ukpong vervolg: 'For us christians who have come to accept Jesus through the preaching of the good news and who have to preach the good news to other, this prayer of Jesus provides the foundation of and the impetus for our mission.'

Die dissipels het die openbaring reeds aanvaar en daarom is die eenheid vir Carson allereers 'n Christologiese aangeleentheid.

Ter opsomming kan met Appold (1978:372) saamgestem word as hy hierdie eenheid as relasioneel bestempel. Die solidariteit tussen die Vader en die Seun word die model vir die nuwe verhouding tussen Jesus en die dissipels. Net soos wat daar 'n eenheid bestaan tussen die wil, woorde en daade van die Vader en die Seun, só moet daar ook eenheid tussen Jesus en die dissipels wees. Hiermee saam moet die belangrike opmerking van Groenewald (1980:357) gemaak word dat die eenheid met mekaar deur die inwoning van die Heilige Gees bewerk word. Gelowiges is via die Heilige Gees met God verbind. Dit behels die konkrete teenwoordigheid van Jesus in die lewe van gelowiges.⁴¹⁶

Ten slotte moet die doel van die verlangde eenheid tussen die dissipels vermeld word.

In 3.40 word dit soos volg vermeld: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας. In 3.41 word dit uitgedruk met: ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος, ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

⁴¹⁶ Käsemann (1968:58) is korrek as hy sê dat eenheid nie deur mense bereik kan word nie.

Hiervolgens moet gesê word dat die eenheid tussen gelowiges sigbaar neerslag moet vind aangesien dit as 'n getuienis van die gelowiges se verhouding met God vir die wêreld bedoel is.⁴¹⁷ Die redding van die wêreld (πιστεύη) word hier veronderstel sodat gesê kan word dat die eenheid tussen al die gelowiges 'n openbarende en verlossende karakter toon. Dit is duidelik dat die eenheid deur die liefde gedra word. Hier kan die voetwas-episode van Jesus as voorbeeld geneem word. Ware eenheid beteken dat gelowiges op hierdie spoor loop. Käsemann (1968:61) som dit soos volg op: 'Undoubtedly John cannot conceive of love without selfless service and surrender, and 13:1 shows that Jesus' service and surrender implies death.'

Die Familiebeeld

Eenheid is 'n term wat die familie van God karakteriseer. Daar is i.t.v. die eenheid van drie verhoudings sprake:

- Eenheid tussen die Vader en Seun (en Parakleet)
- Eenheid tussen die Seun en die kinders
- Eenheid tussen die kinders onderling

Dit gee beskrywend uitdrukking aan die realiteit van God se familie vir die dissipels (Van der Watt 1999:13). Die eenheid in die familie beteken dat alle lede voluit deel in al die voorregte van die familie. Wat aan die familie behoort, behoort aan almal.

Die volgende aspekte word in hoofstuk 17 deur die familie gedeel:

- Die familielede deel onderling die eer (17:22)
- Die Vader se beskerming (17:11)
- Die Seun se vreugde (17:13)
- Die wêreld se haat (17:18,20)
- Toewyding aan die waarheid (17:19)
- 'n Voorbeeld vir die wêreld (17:21,23)
- Stuur na die wêreld (17:18).

Dit is alles beskrywend van die realiteit om deel van God se familie te wees. Eenheid is 'n Goddelike bepaling wat die wese van die familie stempel en hulle van die wêreld onderskei. Dit het die inherente vermoë om 'n getuienis teenoor die wêreld te lewer. Vandaar dan ook Jesus se versoek. Die familie kan 'n voorbeeld teenoor buitestaanders stel vanweë hulle eenheid met Hom. Hulle optrede getuig dan van liefde en 'n eenheid in strewe en ideale. Die eenheid in die familie word o.a. in die intieme

⁴¹⁷ Carson (1991:568). Brown (1970:776-777) sê dat die Johannese eenheid meer as net 'n geestelike eenheid is en wel op Christelike gemeenskap gerig is. Ladd (1974:283) sê dat Johannese eenheid vertikaal sowel as horisontaal is.

verhoudings van die lede gedemonstreer. Hulle onderlinge verhoudinge lewer só getuienis van die eenheid tussen die Vader en die Seun. Hierdie is die eerste van die motiverings vir die eenheid waarvoor Jesus vra: ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Ekklesiologiese perspektiewe

Die eenheid wat in hoofstuk 17:22;23 na vore tree, is deur Roloff (1993:307) allereers as 'n Goddelike gawe vertolk. Dit besit derhalwe uitsluitlik 'n vertikale dimensie. Die eenheid kom tot stand deurdat gelowiges 'n aandeel in die liefdesgemeenskap tussen die Vader en die Seun kry. Die eenheid waarvoor Jesus in sy gebed vir sy mense vra, is bedoel om die wêreld iets van God self te laat ervaar. Soos gesien, mond hierdie eenheid uit in 'n manier van lewe waaraan die *gemeente* gekenmerk word en waarmee hulle iets van hulle kennis van God (d.w.s. 'n veranderde lewenstyl) weerspieël. Daar kan dus gesê word dat die kerk se vertikale dimensie met God, uitvloeï in 'n horisontale dimensie tussen lede onderling. Jesus se opdrag aan sy mense is om in sy liefde te bly. Dit beteken dat hulle sal volhard in die liefde wat hulle van Hom ontvang het, maar wat eintlik die Vader as enigste bron het. Wat inderdaad deur hierdie kettingreaksie van liefde gebeur is dat die eenheid in God se familie gedemonstreer word, maar dat God terselfdertyd deur sy Seun en die dissipels met die wêreld werk. Hulle ontvang 'n getuienis van die lewe wat volgens God se reëls gespeel word. Dit is die resultaat van die eenheid!

Dit is opvallend dat die kommentare eenstemmig versigtig is om hierdie eenheid nie as 'n oppervlakkige, organisatoriese eenheid te beskou nie.⁴¹⁸ Dit bevestig die vermoede dat die eenheid waarvan hier sprake is allereers 'n Christologiese aangeleentheid eerder as 'n ekklesiologiese vraagstuk is (Van der Merwe 1992:465).

Dit sou myns insiens verkeerd wees om die tema van eenheid in hoofstuk 17 met 'n vooropgesette agenda te ondersoek ten einde 'bewyse' vir sekere standpunte te soek. So is bv. al probeer om met hierdie teks die sigbare of onsigbare eenheid van die kerk te 'bewys'. Sodanige ondersoeke laat nie reg geskied aan die familiebeeld waarmee Johannes sy siening van God se mense beskryf

⁴¹⁸ Carson (1991:568); Barrett (1978:512) bv. haal vir Bultmann aan wat hierdie saak soos volg verwoord: 'Such unity has the unity of Father and Son as its basis. Jesus is the Revealer by reason of his unity of Father and Son; and the oneness of the community is to be based on this fact. That means it is not founded on natural or purely data, nor is it manufactured by organization, institutions or dogma; these can at best only bear witness of the real unity...'

17:24-26

3.42	<ul style="list-style-type: none"> □ Πάτερ, ὃ δέδωκάς μοι, □—θέλω ἵνα ὅπου εἰμί ἐγὼ κάκεινοι ὡσιν μετ· ἐμοῦ, ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν δέδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.
3.43	<ul style="list-style-type: none"> □ πάτερ δίκαιε, □—καὶ ὁ κόσμος σε οὐκ ἔγνω,
3.44	<ul style="list-style-type: none"> □ ἐγὼ δέ σε ἔγνων,
3.45	<ul style="list-style-type: none"> □—καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας,
3.46	<ul style="list-style-type: none"> □—καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου
3.47	<ul style="list-style-type: none"> □—καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἧ καὶ ἐν αὐτοῖς.

Inleiding

In hierdie slotgedeelte van Jesus se gebed, kom verskeie temas van vroeër vir oulaas weer ter sprake: Die familieterm πάτερ (3.1), die sg. predestinasie van Johannes word weer in ὃ δέδωκάς μοι na vore gebring (3.3). Die temas van δόξαν (3.2), ἠγάπησάς (3.41) κόσμος (3.31-34), καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου (3.7; 3.46), καὶ οὗτοι ἔγνωσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας (3.15).

'n Wisseling tussen die gebeure in die verlede, hede en toekoms is opvallend in hierdie gedeelte.

In v.24 (3.42) staan δόξα sentraal en in v.25-26 (3.43-3.47) is ἔγνω, wat vyf keer voorkom, die vernaamste struktuurdraer.

In 3.42 is daar met θέλω (letterlik: 'Ek wil') 'n wending in die styl van die gebed. Waar Jesus vantevore die Vader gevra/gebied het (ἐρωτῶ) spreek Jesus nou 'n wens uit. Hierdie wens stem ten volle ooreen met die Vader se wens (4:34; 5:30). Jesus se wens is om die eenheid met die gelowiges ook in die hemel voort te sit. Dit word uitgedruk met ὡσιν μετ· ἐμοῦ. 'n Duidelike toekomspektief word geopen. Vroeër het Jesus teenoor Petrus verklaar dat hy hom in daardie stadium nog nie kon volg nie, maar dat hy dit later wel sou doen (13:33,36). Hierdie 'later' word nou ingekleur met 'n eskatologiese bemoediging nl. 'dat hulle sal wees waar hy is.' Tereg

verbind Carson (1991:570) hierdie uitspraak met die toekomstige eskatologie van 14:1,2. Met sy aardse missie het Jesus die weg na die huis van sy Vader voorberei. Hy sal terugkeer om hulle te neem waar Hy ook is. Na 'n 'huis met genoeg plek'. Die kinders sal dan waarlik tuis wees.

As rede (ἵνα) vir hierdie voortgesette teenwoordigheid tussen die Seun en die gelowiges voer Jesus die sigbaarmaking van sy heerlijkheid (δόξα) aan. Hierdie heerlijkheid word verder gekwalifiseer met:

1. ἦν δέδωκός μοι
2. πρὸ καταβολῆς κόσμου
3. ὅτι ἠγάπησάς με

'The glory of Christ that his followers will see is his glory as God, the glory he enjoyed before his mission because of the Father's love for him' (Carson 1991:569). Hiervolgens is dit duidelik dat die δόξα in v.4 (3.5); v.22 (3.41) en v.24 (3.42) nie dieselfde heerlijkheid is nie. Die heerlijkheid waarvan in v.4 en v.22 sprake is, vind in hierdie bedeling, op die aarde plaas. Dit staan i.v.m. die doel waarvoor Hy na die aarde gekom het. Dit was bedoel om die Vader in die wêreld te openbaar. Die dissipels het die openbaring van sy Naam gelowig aanvaar en is opgeneem in 'n groep wat hulle van die wêreld onderskei as sy mense.

Nou, met sy taak afgehandel, sluit Jesus weer aan by sy versoek in 17:5. Daar het Hy vir die herstel van sy heerlijkheid, wat Hy voor die grondlegging van die wêreld gehad het, gevra. Vir die aanskoue van die δόξα in 3.42 word geloof nie meer benodig nie, maar is die teenwoordigheid by die Seun 'n vereiste. Sy mense moet wees waar Hy ook is. Dit is 'n toneel van die hemel wat hier geskets word. Die feit dat die dissipels sy heerlijkheid op aarde gesien (lees: geglo) het, stel hierdie aanskoue in die hemel in die vooruitsig. God se mense leef met hierdie eskatologiese hoop.

Die karakter van die Vader is in v.11 (3.24) met 'heilig' beskryf en word nou in 3.43 met δίκαιε uitgebrei. Die term δίκαιε is waarskynlik deur die skrywer gekies omdat die idee van oordeel implisiet in die beskrywing van die wêreld se onkunde oor Jesus (3.43) skuil (Newman and Nida 1980:545). Sy regverdigheid is in aansluiting by die O.T. en N.T. se uitbeelding van God as regverdig. Sy regverdige oordeel lewer bewys dat Jesus en die dissipels gelyk het en dat die wêreld verkeerd is. Schnackenburg (182:196) plaas in aansluiting met die beskrywing van die Vader as heilig (v.11) die klem op die Vader se genadige regverdige oordeel oor die dissipels, eerder

as die verdoeming van die wêreld. Volgens hom kontrasteer καὶ (3.43-3.47) die optrede van Jesus en van die dissipels met dié van die wêreld. Die Seun ken die Vader. Hy kom van die Vader, keer terug na die Vader en het alles van die Vader ontvang. Hulle is een (3.40). Ook die dissipels word deur hulle kennis van Jesus se herkoms onderskei van die wêreld. Die situasie in die wêreld is dat onkunde (ongeloof) oor Jesus se herkoms heers. Met hulle gelowige aanvaarding van Jesus as gestuurde van die Vader, deel hulle in die wederkerige kennis tussen die Vader en die Seun. Dit is kennis wat deur Jesus bemiddel is en die verlossing vir die dissipels moontlik maak. Die wêreld beskik nie oor hierdie kennis nie.

V.25 (3.43-3.45) kan moontlik as 'n opsomming van die boodskap van die hele evangelie gesien word: God het sy Seun in die wêreld gestuur om Hom te openbaar en die dissipels het die openbaring gelowig aanvaar.

Volgens 3.47 word die openbaring na Jesus se vertrek voortgesit. Die vraag kan gevra word hoe dit sal gebeur? Daarvoor sorg die Parakleet. Alhoewel die Parakleet nie in hoofstuk 17 vermeld word nie, is hierdie uitspraak klaarblyklik 'n aanduiding van sy werk. Dit behels nie 'n verdere openbaring nie, maar volgens Schnackenburg (1982:196) 'n herinnering/bevestiging van dit wat reeds bekend is (14:25). Hierdie voortgesette bekendmaking van sy Naam word volgens 3.47 om twee redes gedoen: ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἦ ἐν ἐμοὶ ἐν αὐτοῖς. Volgens Barrett (1978:515) kan ἐν αὐτοῖς tweërlei verstaan word: 'in' of 'tussen' hulle. Dit is twee betekenisse wat mekaar veronderstel. Die liefde in elke gelowige sal die optrede onderling noodwendig beïnvloed. Dit gee aan die Vader se liefde hier 'n dieper betekenis as die vermelding daarvan in v.23 (3.41). Die dissipels is nie bloot objekte van die Vader se liefde nie, maar word daardeur getransformeer sodat 'n nuwe lewenstyl daaruit ontwikkel (Carson 1991:370). Volgens 3.47 kan gesê word dat die optrede van God se mense deur slegs een soort liefde gekenmerk word. Dit is die liefde wat die Vader vir die Seun het. Dié liefde word deur die Seun op die dissipels oorgedra om ook hulle liefde onderling te word. Só bly die Seun in die gelowiges teenwoordig (ἐν αὐτοῖς). Volgens Barrett (1978:515) en Schnackenburg (1982:225) geskied Jesus se innerlike binding met sy mense, benewens die liefde, ook deur die Woord en Gees. In die lig van hierdie gebedsversoek, is 'n duidelike intensivering van die openbaring van Jesus te bespeur. Dit kom voor asof sy mense in 'n inniger gemeenskap met God ingetrek word.

Die Familiebeeld

In hierdie slotvers word die familiebeeld weer herken. Die liefde tussen die Vader en Seun word die leefwyse vir die kinders. Jesus se laaste versoek is dat die liefde waarmee die Vader Hom liefgehad het, in die dissipels sal wees. Daarmee tree Jesus weer as skakel tussen die Vader en die kinders op, en wel d.m.v. die liefde. Dit val op dat die liefde van die Vader o.g.v. die gelowiges se aanvaarding van Jesus se ware herkoms as gestuurde van die Vader geskied. Van kinders is in antieke families verwag om die opdragte van ouers te gehoorsaam. Gehoorsaamheid dien as die basis van die liefde. In v.25 sê Jesus dat Hy die Vader ken. Hiermee gee Hy uitdrukking aan die persoonlike verhouding tussen Hom en die Vader en dat die dissipels met hulle kennis van wie Jesus is, insgelyks in hierdie verhoudings opgeneem is. Die liefde is die algemene houding wat familielede teenoor mekaar openbaar. Dit is niks minder as die liefde wat tussen die Vader en die Seun van krag is nie.

Die liefde opereer in die familiekonteks en verkry, soos in die begin aangedui, 'n metaforiese funksie. Dit dui op die intieme en lojale verhoudings wat in die familie van krag is. Dit hoef nie letterlik verstaan te word nie, omdat liefde tussen God en mens geloof benodig om te kan funksioneer. Dit is 'n verhouding tussen ongelyke vennote wat veral in die metafoor van die familie verstaanbaar is (Van der Watt 1999:15).

Ekklesiologiese perspektiewe

Die *gemeente* as geloofsgemeenskap is die resultaat van Jesus se sending na die aarde. Sy sending is voltooi en was suksesvol. Die Vader is in sy sending aan die wêreld geopenbaar en uit die wêreld het 'n groep mense met geloof op Jesus se herkoms gereageer. Hierdie groep het uit die sfeer van die aardse oorgegaan tot 'n leefwyse wat volgens die kontoere van 'n ander/goddelike realiteit afspeel. Die kenmerk van hierdie veranderde leefwyse setel hoofsaaklik in die nuwe onderlinge verhoudings van die groep wat op die patroon van die verhouding tussen die Vader en die Seun moduleer en o.a. aan die liefde en eenheid gekenmerk word. Sy mense staan danksy Jesus se middelaars rol in verhouding met die Vader. Jesus self is verantwoordelik vir die voortgaande verdieping van hierdie verhouding deur sy openbaring nie af te sluit nie, maar met die optrede van die Gees mense steeds nader aan Hom te bly trek. In hierdie proses speel die ekklesia self 'n passiewe rol. Dit is Jesus (en die Gees) wat vir hierdie

verdiepende openbaring sorg hoewel van God se mense verwag word om ontvanklik te reageer en steeds met geloof en liefde op God se liefde te reageer.

HOOFSTUK 3

TEOLOGIESE BESKRYWING VAN DIE GEMEENTE IN JOHANNES 13:1-17:26

In hierdie opsommende hoofstuk is die doel om die voorafgaande eksegetiese gegewens, sowel as die ekklesiologiese perspektiewe wat deurlopend tydens die eksegetiese ondersoek gemaak is, aan te wend ten einde 'n voorstelling van die gemeente in die afskeidsrede (13:1-17:26) van die Johannesevangelie te maak.

Die eksegetiese proses het 'n verskeidenheid *teologiese temas* aan die lig gebring wat as *die gemeente* se eienskappe geïdentifiseer is. In die proses is bevestiging verkry dat hierdie temas in relasie tot mekaar staan en dus aanvullend tot mekaar 'n geheelbeeld bied. Met die familiebeeld van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as metaforiese agtergrond vir *die gemeente* se identiteit en funksionering, is die direkte verband tussen hierdie onderskeie temas vasgelê. Daar is bv. opgelet hoe Johannes verkies om *die gemeente* se etiese optrede hoofsaaklik met die tema van die liefde te ontwikkel. Tog funksioneer hierdie tema nie selfstandig nie. Met die familiebeeld as agtergrond, is die tema van die liefde nie sonder 'n tema soos bv. die geloof te bedink nie.

Die aanbieding van die verskillende temas word in hierdie hoofstuk dus wel chronologies voorgedra, maar moet as 'n eenheid verstaan word ten einde die geheelbeeld van *die gemeente* te ontvou. Die volgorde waarin die bespreking verloop, is dus om geen bepaalde rede so gekies nie. Dit is bedoel om 'n samevatting en sistematiesing van die eksegetiese materiaal te wees. Geen verwysing na reeds aangehaalde bronne is vir die bespreking weer nodig geag nie. Uit die voorafgaande eksegetiese ondersoek is die nodige inligting reeds bekom sodat die teologiese sistematiesing van die gegewens nou daarvolgens gemaak kan word.

Die bedoeling is dat die bespreking aan die einde 'n *teologiese beskrywing van die gemeente as God se mense* volgens 13:1-17:26 sal voorsien.

Uit die bespreking van die teologiese temas is die verwagting dat die resultate van die eksegetiese proses veral 'n antwoord sal voorsien op die aktuele vraag na *die identiteit van God se mense*. Die vraag oor wie of wat *die gemeente* in sy wese is, sou as 'n breë, oorhoofse vraag verstaan kon word waartoe elk van die onderskeie temas 'n betekenisvolle bydrae lewer om 'n volledige beeld van *die gemeente* te vorm.

Hoewel die inhoud van hierdie hoofstuk hoofsaaklik uit die resultate van die voorafgaande eksegetiese ondersoek bestaan, is daar ook soms na ander skrifgedeeltes in die evangelie verwys wat nie noodwendig binne die amptelike grense van die afsheidsrede val nie. Dit is gedoen om groter lig op die onderwerp onder bespreking te bring. Waar nodig, is kort verduidelikende gegewens daarmee saam voorsien.

Die volgende temas het duidelik uit die eksegetiese ondersoek na vore getree en sal vervolgens bespreek word:

Die Oorsprong van die gemeente

Die Doel van die gemeente

Die Identiteit van die gemeente

Die Kenmerke van die gemeente

- 'n Geloofsgemeenskap
- 'n Liefdesgemeenskap
- 'n Dienende Gemeenskap
- 'n Vreugdes-en Vredesgemeenskap
- 'n Gebedsgemeenskap
- 'n Gemeenskap van Onderrig
- 'n Pneumatologiese gemeenskap
- 'n Missionêre gemeenskap
- 'n Eskatologiese gemeenskap
- 'n Gemeenskap van Eenheid

3.1 DIE OORSPRONG VAN DIE GEMEENTE

As hipotetiese vertrekpunt van hierdie studie is aanvaar dat Johannes die funksionering van die groep wat in hierdie wêreld as 'God se mense' onderskei kan word, veral met die kenmerke eie aan 'n eerste-eeuse Mediterreense familie beskryf.

Die eksegetiese proses het duidelik aan die lig gebring hoe die onderskeie verhoudings tussen die lede van hierdie groep, soortgelyk aan die verhoudings van 'n eerste-eeuse Mediterreense familie-opset funksioneer.

Daar is bv. gesien hoe God as 'n 'Vader' beskryf en uitgebeeld is in 'n rol, soortgelyk aan dié wat gewoonlik deur vaders in antieke families vertolk is. Vaders is destyds as familiehoofde dikwels aan hulle gesagsposisies gekenmerk. Daarmee is aangetoon hoe alle inisiatief t.o.v. familiesake hoofsaaklik by die vader as familiehoof berus het. Dit is ook die rol wat aan God as 'Vader' toegeken is. In die eksegetiese proses is aangedui hoe God as 'Vader' in belang van die familie handel. Hy is in beheer van al die lede in die familie en vertrou self hulle sorg aan Jesus toe. Dit kom o.a. met Jesus se erkenning in 17:12 aan die lig as Jesus die Vader se gesag oor familielede beskryf met ᾧ δέδωκάς μοι. Verder tree God as Vader ook op as die Versorger, Voorsiener en Bewaarder van die familie. In 14:2 is die Vader se huis (οἰκία τοῦ πατρὸς) gekenmerk aan die baie plek (μοναὶ πολλαί) wat dit vir vreesbevange familielede bied - 'n aanduiding van die Vader se genoegsame versorging. Maar dit is veral in hoofstuk 15 dat die Vader se optrede as versorger en bewaarder van sy wingerd 'n duidelike prentjie van die Vader se sorgsame betrokkenheid en beskerming vir sy familie bied. Sy optrede strek tot die familie se voordeel. Hy snoei die vrugdraende lote en sny die vruglose lote weg. Die Vader se versorging van die familie wat deur Jesus se vertrek soos weeskinders mag voel, neem verder die vorm aan van die Parakleet se voorsiening. Volgens 14:26 stuur die Vader die Parakleet in Jesus se naam. God se mense het dus geen rede om soos weeskinders (ὄρφανούς) agtergelaat te voel nie (14:18).

Saam met die Vader word Jesus, as die tweede hooffiguur in die familie, uitgebeeld in die rol wat gewoonlik deur seuns in antieke families vertolk is. Dit is veral van seuns in die antieke families verwag om aan hulle vaders gehoorsaam en onderdanig te wees. Dit is hierdie aanvaarding en onderwerping aan die gesag van God, as Vader, dat Jesus se rol as 'Seun' in die familie duidelik te bespeur is. As Seun is Jesus volledig gehoorsaam en onderdanig aan die wil van die Vader. Deur sy optrede maak Hy die Vader kenbaar in die wêreld (14:6). Dit is sy begeerte om die Vader te eer deur niks anders te doen as om slegs sy opdragte te gehoorsaam en uit te voer nie (14:31).

Uit hierdie kursoriese metaforiese beskrywing van die tradisionele rolle van 'n vader en 'n seun in die antieke Mediterreense familiewêreld en die herkenning daarvan in die optredes van God (as Vader) en Jesus (as Seun), behoort dit duidelik te wees dat die *oorsprong van die gemeente* ook in die familiemetafoor ingebed is en in verband met God se optrede as 'n Vader en Jesus se optrede as 'n Seun, gebring moet word. Dit staan te betwyfel of

Johannes in sy hantering van die verskillende teologiese temas nie ook die aspek van die *oorsprong* van God se mense i.t.v. die familiemetafoor sou beskryf nie. Die oorsprong van *die gemeente* kan gevolglik ook metafories beskryf word.

Die twee hoofkarakters van die familie nl. God (Vader) en Jesus (Seun) word in die Evangelie aan hulle 'pre-eksistente' bestaan gekenmerk. Daarmee word bedoel dat hulle teenoor die geskape werklikheid staan en m.a.w. nie inherent deel van die geskape werklikheid uitmaak nie. Jesus word bv. in 1:1-18 as die Logos van God voorgestel wat van ewigheid self ook God is. Saam met die Vader staan die Seun dus bokant die tyd en tree onafhanklik van die kosmos op wat weer as 'n geskape werklikheid uitgebeeld word.

Die intieme kontak tussen die Vader en die Seun was egter deurgaans 'n opvallende aspek in die eksegetiese proses. In 14:10-11 het Jesus bv. verklaar dat die Vader in Hom en Hy in die Vader is. Wie Hom dus sien, het terselfdertyd ook 'n blik op die Vader. Hiermee is die kontras tussen die wêreld van 'bo' en 'onder' duidelik geaksentueer.

Een van die karakteristieke van die Evangelie volgens Johannes is juis sy beskrywing van hierdie dualisme wat getipeer kan word as 'n teenstelling tussen twee werklikhede nl. dié van die 'bo' (God se wêreld) teenoor die geskape werklikheid van die 'onder' (kosmos). Beide hierdie werklikhede is persoonsbepaald d.w.s. die werklikheid van die 'bo' dra die karakter van die Vader en die Seun terwyl die werklikheid van die 'onder' aan die afwesigheid van God uitgeken word en gevolglik die karakter van die Bose (Satan) openbaar. Die kwalitatiewe onderskeiding tussen die twee werklikhede word deurgaans i.t.v. hierdie dominante karakters van die twee werklikhede gedoen. Die 'bo' met alles wat dit verteenwoordig is dus dáár waar die Vader en die Seun is, terwyl die 'onder' hulle teenwoordigheid ontbeer.

Die karakter van die Vader word deur *liefde* gekenmerk (3:16). Dit is hierdie liefde wat Hom verhoed om die kosmos te ignoreer en aan sy eie lot oor te laat. Gemotiveer deur sy liefde, maak die Vader uit genade dus kontak met die geskape werklikheid deur sy Seun na die kosmos te stuur (13:20). Die vermelde intieme verhouding tussen die Vader en die Seun stel die Seun in staat om as 'n geloofwaardige verteenwoordiger van die Vader en die wêreld van die 'bo' in die geskape werklikheid op te tree. Dit beteken nie dat die Seun met sy inkarnasie die karakter van die 'onder'

aanneem en sy eie goddelike aard verloën nie. Sonder om deel van die kosmos se karakter te word, verteenwoordig Hy egter die wêreld van God in die 'onder'.

Die sending van God se Seun na die wêreld het dus vanweë die kontras tussen God se werklikheid en die geskape werklikheid noodsaaklik geword. **Samevattend** kan dit gestel word dat die sendingmotief van God se Seun 'n tweërlei doel bevat:

1. Om die werklikheid van die 'bo' d.w.s. die Vader self, aan die kosmos te *openbaar*. Voorheen was dit vir die kosmos 'n onbekende werklikheid (1:18). Ten einde die Vader as die Sender te kon openbaar, het vir Jesus beteken dat Hy:
 - 1.1 Aan die Vader gehoorsaam en onderdanig moes wees. Hierdie optrede van Jesus is in die gesantskapskonteks verduidelik (13:16). As Gestuurde is Hy nie groter as die Sender (Vader) nie en moes Hy gehoorsaam uitdrukking aan die Vader se wil gee.
 - 1.2 'n Geloofwaardige 'verteenvoordiger' van die Sender moes wees. Vir diegene wat Jesus ontvang het, moes dit ook beteken dat die Vader terselfdertyd ontvang is (13:20).

Die vraag kan gevra word: Hoe is die Vader deur Jesus aan die wêreld geopenbaar? Volgens Johannes is die antwoord: D.m.v. die kruis. In die afsheidsrede word daar op indirekte wyse na die kruis van Jesus verwys. Dit word implisiet aan die gebeure van Jesus se 'uur' gekoppel.

In 13:1 word ὥρα gekoppel aan μεταβῆ om die dood van Jesus te aksentueer en sy verheerliking aan die kruis te onderstreep. Die feit dat Jesus weet (εἰδὼς) dat sy uur aangebreek het, bevestig die intieme band tussen die Vader en Jesus. Dit bewys dat Jesus nie onder die dwang van sy Vader leef nie, maar in gehoorsaamheid onder sy Vader se wil staan. Aan die kruis is sy liefde vir sy 'eie' gedemonstreer en beskryf as 'n liefde tot die einde (εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς). Hiermee is die karakter van die kruis ook belig: Dit is gemotiveer deur die liefde van Jesus.

In 17:1 het die aanbreek van Jesus se 'uur' dieselfde strekking. Dit is ook in hierdie konteks 'n aanduiding van 'n tydstip wat deur die Vader vir Jesus bepaal is.

In 17:1 word die betekenis van ὥρα egter bepaal deur die gepaardgaande δόξα wat 'n verbreding van die 'uur' se betekenis aandui. Enersyds is dit 'n aanduiding van die *kruisiging* self, maar andersyds ook van 'n *nuwe bedeling* wat met die kruisgebeure in aanvang neem.

Om die kosmos van die alternatiewe leefwyse te oorreed, moes Jesus as die gestuurde van die Vader (as 'n geloofwaardige verteenwoordiger van die 'bo') deur die kosmos herken en aanvaar word. Jesus se bediening bestaan grootliks daarin, om mense van sy Goddelike herkoms te oortuig. Jesus bied Homself deurgaans aan as die gestuurde van die Vader wat as die Verlosser na die wêreld moes kom. Dit is inderdaad 'n geweldige aanspraak en die vraag is of Hy hierin geglo kon word. In 14:20 voorsien die skrywer die antwoord. Op dié dag d.w.s. aan die kruis, sal dit bevestig word dat die Vader in Jesus is. In 16:32 voorspel Jesus dat die dissipels Hom tydens die kruisgebeure gaan verlaat. Tog, sê Hy, is Hy nie alleen nie, aangesien sy Vader met Hom is. Daarom is sy aanspraak dat Hy van die Vader gekom het en weer na die Vader terugkeer volkome geldig (16:27e.v.).

Die kruis dien dus as bewys dat God, die Vader, in die Seun teenwoordig is (17:7; 25). Jesus se identiteit as gestuurde van die Vader word aan die kruis legitiem. Hier word duidelik bewys dat Hy en die Vader een is. Die implikasie is dat indien daar nie 'n kruisgebeurtenis plaasgevind het nie, Jesus se Goddelike aanspraak onbevestig sou bly en die Vader gevolglik ook nie aan die wêreld geopenbaar kon word nie. Die kruis kan dus as die fokuspunt van die openbaring van die Seun van God beskou word.

2. Dit is nie alleen die Seun se taak om die Vader, en daarmee saam ook die leefwêreld van die 'bo' aan die kosmos te openbaar nie, maar ook om die lewe van die 'bo' aan die wêreld beskikbaar te stel. Daarmee is terselfdertyd te kenne gegee dat Jesus se openbaring van die Vader o.a. ook 'n element van redding bevat. Met die inkarnasie van die Seun is die Vader vir die wêreld toeganklik gemaak en is die Vader sodanig aan die wêreld geopenbaar dat 'n verhouding met die Vader nou vir die wêreld moontlik geword het (17:8). Dit is alleen deur Jesus se uitsluitlike optrede moontlik (14:6). Met die geloofsaanvaarding van Jesus se soteriologiese sending is God se mense as 'n groep saamgesnoer en ná Jesus se terugkeer na sy Vader met die opdrag gelaat om Jesus se sending op aarde te kontinueer (17:18).

Om enigsins hieraan gestalte te kan gee, moet 'n persoonlike verbinding tussen die gelowiges en Jesus as 'n absolute vereiste gestel word. Hierdie geloofsverbinding kan as die *oorsprong van die gemeente* beskou word. Dit is 'n gebeurtenis wat aan die optrede van Jesus self toegeskryf kan word.

Jesus se optrede aan tafel in 13:5 waartydens Hy sy dissipels se voete gewas het, is in 13:8 verduidelik as 'n simboliese 'deelwoord' (μέρος) van Jesus.

Hiermee is die dissipels deelgemaak aan die gebeure van sy dood en verheerliking. Hierdie taak van die Seun kan as die redding van die kosmos geïnterpreteer word aangesien die bestaande werklikheid van die kosmos geen inherente vermoë tot die ware lewe het nie (6:39,40). Die duidelike *soteriologiese* oogmerk met die inkarnasie van die Seun is opmerklik.

Daar kan dus aanvaar word dat die *kruis van Jesus die geboorte uur van die gemeente* aangekondig het. Jesus se betrokkenheid by sy mense word deur sy liefde gemotiveer. Dit is 'n liefde wat beskryf word met εἰς τέλος (13:1) wat uitgewys is as 'n aanduiding van sy kruisdood. Jesus het met die kruis 'n alternatiewe lewe (van 'bo') tot elkeen se beskikking gestel. Ná die gebeure van die kruis is dit moontlik om uit God 'gebore' te word.

Johannes beskryf die deelwoord van God se werklikheid met die familieterm van die geboorte (3:3). Die vergelyking is duidelik: 'n mens word deel van die aardse familie (werklikheid), d.m.v. 'n geboorteproses. Die geboorte van 'n persoon is as 'n sentrale gebeurtenis in die familielewe beskou. Die bloedlyn waarin 'n persoon gebore is en die familie waarin hy/sy opgevoed is, het uiteindelik 'n deurslaggewende rol in die verwagte gedrag van daardie persoon gespeel. Die geboorte was inderdaad bepalend vir die identiteit van 'n persoon.

Johannes gebruik vervolgens die beeld van die geboorte en beskryf die deelwoord aan God se werklikheid as 'n geestelike 'geboorteproses'. Dit kan as 'n geboorte van 'bo' beskryf word (3:3; 5; 8). Die punt van die ooreenkoms in die metafoor van die geboorte is dat beide die fisiese en geestelike geboortes 'n *nuwe bestaanswyse* aankondig. Die verskil, aan die ander kant, lê uiteraard in die proses van die geboorte self. Dit is dus sekerlik korrek om af te lei dat Johannes sy *soteriologie* hoofsaaklik met die tema van 'geboorte' en die voortspruitende tema van die 'lewe' ontwikkel. In die afskeidsrede is daar slegs in 16:21 'n verwysing na 'geboorte' (γεννήση). In hierdie konteks is dit 'n aanduiding van 'n fisiese geboorte wat beskrywend is van hoe 'n pynlike geboorteproses deur die blydschap van die uiteindelige geboorte verlig word.

Die aanvaarding dat die Seun wat aan die kruis verhoog is, maar tot die lewe teruggekeer het, die gestuurde van die Vader is, stel mense in staat om uit die duisternis na die lig getrek te word. Diesulkes is uit God gebore. Die ewige lewe, wat 'n alternatiewe lewenswyse hier op aarde behels, word hulle deel. Wie ook al die openbaring van Jesus aanvaar, word gered en geestelik 'gebore'. Die geestelike geboorteproses veronderstel die moontlikheid tot

die lewe. Jesus het só die weg gebaan om in God se familie opgeneem te word (1:12-13). Van hier ontplooi 'n groter konstruksie van die familienetwerk waarby die ander teologiese temas inslot.

Aansluitend by die vraag na die oorsprong van *die gemeente* kan ook gevra word wie primêr verantwoordelik is vir die gemeente se oorsprong? Is die oorsprong uitsluitlik aan die optrede van God toe te skryf of deel die mens ook in die verantwoordelikheid om in God se familie opgeneem te word? Indien wel, watter aandeel beklee elke party in die proses? Indien dit aanvaar word dat *die gemeente* reeds voor die inkarnasie van die Seun, d.w.s. reeds in die pre-eksistente bestaan van die werklikheid, uitgekies is, moet 'n gepredestineerde aanvang van *die gemeente* veronderstel word.

Indien die evangelie in sy geheel ondersoek word, val die twee kante dadelik op: Enersyds die beskrywing van 'n gepredestineerde lidmaatskap van God se familie en andersyds die menslike verantwoordelikheid t.o.v. geloof (Schnackenburg 1982). Daar kan nou kortliks verder op hierdie teenstrydigheid gefokus word.

Ook binne die bestek van die afskeidsrede is die idee goed gevestig dat God hoofsaaklik verantwoordelik is vir die bestaan van 'n groep wat as God se mense uitgesonder kan word. Die 'verkiesing' van die dissipels dien as voorbeeld. In 13:18 en 15:16; 19 word bv. vermeld dat Jesus sy dissipels uit die wêreld uitgekies het en dat Hý die Een is wat hoofsaaklik vir die dissipels se 'nuwe lewe' verantwoordelik is. Sonder enige samewerking van hulle, is hulle verkies. 'n O.T. agtergrond (verkiesing van Israel) en sinoptiese agtergrond (die verkiesing van die twaalf) is moontlik hier te bedink. Beide gevalle beklemtoon die inisiatief wat deur God en Jesus aan die dag gelê is. Die dissipels kies nie vir Jesus nie, maar Hy vir hulle. Jesus se alleen optrede tydens die Paasmaaltyd waartydens die wassing van sy dissipels se voete plaasvind, bevestig hierdie gedagte en is 'n aanduiding dat Hyself verantwoordelikheid vir hulle reiniging neem. Met Jesus se verduideliking dat sy optrede as 'n simboliese daad van reiniging en deelword van Jesus self, vertolk moet word, is die goddelike inisiatief en sy eksklusiewe optrede in die totstandkoming van sy familie onmiskenbaar aanwesig. Jesus se verkiesing van Judas tot sy groep van twaalf lewer om begryplike redes volgens hierdie model verstaansprobleme. Hoe moet sy verkiesing tot die volmaakte kring vertolk word? Hoe moet die wassing van Judas se voete verstaan word? Is hy met hierdie daad ook deel van Jesus gemaak of nie? Die teendeel blyk waar te wees. Johannes poog om die

probleem op te los deur na Jesus se voorkennis (13:11,18) en geestelike profesie (17:12) te verwys. Judas word as 'n ongelukkige, gedoemde figuur geskets (13:27). Jesus se eie groep dien sodoende as model vir die onderskeid tussen *twee groepe mense*:

- 1 diegene wat aan Jesus behoort en
- 2 diegene wat onder invloed van God se opponent staan en tot sy groep behoort.

Schnackenburg (1982:263) bespreek hierdie dualisme met verwysing na Jesus se gesprek in 8:43-47. Hiervolgens blyk die karakter van Jesus se opponente:

- Mense geslote vir God se Woord
- Hulle het nie 'n leerbare gees nie
- Hulle kan nie tot bekering kom nie
- Hulle is kinders van die duiwel

Die optrede (dade) van die hierdie mense bevestig hulle ware herkoms. Die onverstaanbare ongeloof en vyandigheid van die Jode, noop die evangelis om die verduideliking van hulle optrede dieper te soek nl. in die feit dat hulle afstammeling van Satan is.

In dieselfde gedeelte (8:37-47) kom ook 'n tweede groep aan die lig nl. diegene wat Jesus in die geloof aanvaar en 'n geloofsgemeenskap vorm. Die optrede van die tweede groep staan in kontras met die eerste groep en word aan die volgende gekenmerk:

- Hulle herken Jesus as komende van God (v.42)
- Hulle verstaan sy taal (v.43)
- Hulle luister na sy woorde (v.47).

Hierdie beskrywing van sy mense stem ooreen met die beskrywing van hulle in die gelykenis van die Goeie Herder. Die kudde se navolging van Jesus is toe te skryf aan die bydrae van die Vader. Die Vader *gee* die gelowiges aan die Seun (10:29). Hierdie beskrywing van die Vader se optrede word reg deur die evangelie aangetref (6:37, 39), ook in gedeeltes van Jesus se gebed (17:2, 6, 9). Tussen die Vader en die Seun bestaan daar 'n gemeenskaplike eienaarskap t.o.v. hierdie groep, want alhoewel die Vader hierdie mense aan Jesus toevertrou het, bly hulle steeds ook nog die Vader se eiendom (17:9, 10). Hierdie mense lewer bewys dat hulle God se mense is met die erkenning van Jesus se goddelike herkoms.

Jesus kies sy dissipels uit hierdie wêreld.

In hoofstuk 6:36-47 is Jesus in gesprek met die Jode wat nie in Hom glo nie. Jesus se vermaning aan hulle dat hulle moet glo, lei tot ongelukkigheid onder hulle omdat hulle met Jesus se herkoms bekend is. Dan gee Jesus die antwoord op die raaisel hoekom die Jode nie kan glo nie: slegs diegene kan na die Vader kom wat deur Hom getrek word (v.44). Jesus se argument is dat die uiterlike openbaring in die Woord aangevul moet word met die innerlike trek van die Vader. Geloof is dus nie sonder die werking van die Vader moontlik nie.

'n Predestinasie-standpunt is onteenseglik in die evangelie herkenbaar.

Daar is egter baie duidelik ook 'n alternatiewe denkrigting in die evangelie te bespeur nl. die uitsprake wat die menslike verantwoordelikheid t.o.v. sy eie bestemming beklemtoon

Dit is 'n rigting wat dit duidelik maak dat die mens beheer oor sy bestemming het. Die menslike verantwoordelikheid word i.t.v. geloof uitgedruk. Ook in die afskeidsrede is die talle oproepe om te glo en die opdragte om geloof te soek opvallend (14:1,11) (13:19; 14:29; 17:21). Dit is 'n aanduiding dat geloof ook as 'n verantwoordelikheid van 'n mens is en glad nie as 'n saak van onmoontlikheid nie, geskets word. Jesus se konstante oproepe tot mense om te glo en sy opdrag aan die gemeenskap om uit te gaan, die evangelie te preek sodat mense tot geloof kan kom, beklemtoon die haalbaarheid van hierdie opdrag. Vir Johannes is geloof 'n houding wat elkeen self moet inneem en word verbind aan 'n persoon se algehele morele houding. In 5:40e.v. word 'n morele verduideliking aan ongelooftogteskryf: Jesus beskuldig die Jode daarvan dat hulle nie na Hom toe kom om die lewe te ontvang nie en voer dan as rede aan dat hulle ingestel is om eer van mekaar te ontvang. Sonde maak die mens geslote vir Christus se openbaring en is die rede vir die haat van die wêreld.

Die samewerking tussen God en mens en elkeen se aandeel en betrokkenheid t.o.v. die totstandkoming van geloof, bly volgens Schnackenburg (1982:262) 'n misterie. Die interafhanklikheid van die predestinasie en die verantwoordelikheid van die mens is 'n paradoks en bly grootliks onopgelos: Van mense word eenvoudig verwag om hulle verantwoordelikheid na te kom en te glo. Sonder God se toedoen kan dit egter nie gebeur nie.

Ten slotte moet erken word dat hierdie twee standpunte twee parallelle lyne is wat nie ten volle met mekaar versoen kan word nie.

3.2 DIE DOEL VAN DIE GEMEENTE

Die vraag kan gevra word waarom die inkarnasie van God se Seun nodig was? Die antwoord op die vraag behoort ook lig te werp op die vraag waarom God deur die kruisdood van sy Seun, 'n groep mense aan Jesus verbind het? Dit is 'n vraag na die bestaansdoel van *die gemeente*.

Die eenvoudigste antwoord en diepste motief vir God se optrede sou sekerlik wees: God het uit liefde vir die wêreld gehandel (3:16). Dit was ook die motief agter Jesus se optrede wat vir die totstandkoming van 'n alternatiewe en unieke gemeenskap verantwoordelik was (13:2). Anders gesê: God het op die inkarnasie van sy Seun, met die noodwendige gevolge van die kruisdood, besluit, omdat Hy uit liefde self daarvoor gekies het!

Die resultaat van Jesus se kruisdood is dat die wêreld bemagtig is om God te ken (17:3). Aan die kruis is die Vader aan die wêreld geopenbaar. Die eksegetiese proses het die aanwesigheid van die kruis in 17:1-3 bevestig en aangetoon dat kennis van God verbind is met die ewige lewe. Die kennis van God, wat Jesus aan die wêreld voorsien het, het 'n intieme verhouding tussen God en sy mense gevestig. God se familie is sodoende gebore en is terselfdertyd in God se werklikheid opgeneem. Die lede van God se familie het met die nodige kennis geweet hoe om volgens die gebruike van God se familie te leef. Soos reeds gesê, het die gebruik in eerste-eeuse families behels, dat kinders hulle ouers geëer het indien hulle gehoorsaam op ouers se voorskrifte kon reageer.

Jesus het as Seun van die Vader dan ook geen ander oogmerk gehad as om die Vader met sy gehoorsame onderwerping aan die Vader se wil te *verheerlik* nie (17:4). Met hierdie optrede het Hy die hoogste lof aan die Vader toebring. Dit is veral aan die kruis waar Jesus se gehoorsaamheid aan die Vader 'n hoogtepunt bereik. Dit is hier aan die kruis, waar die ewige lewe vir mense toeganklik gemaak is, dat die Vader by uitstek verheerlik word.

Die gawe van die ewige lewe wat deur Jesus se kruisdood 'n werklikheid word, dien dus vir Jesus as 'n instrument waarmee Hy die Vader verheerlik. Hiermee word die doel wat Jesus met die gawe van die lewe wou bereik dan ook blootgelê. Hier sluit die temas van onderskeidelik $\delta\acute{o}\xi\alpha$ en $\zeta\omega\eta$ bymekaar aan.

Dit is opvallend dat Johannes nie baie skerp op Jesus se lyding fokus nie. Jesus verwys eerder na die kruis as sy verheerliking (δόξα) (17:1). Die wyse waarop Johannes die term gebruik sluit grootliks aan by *kābod* wat in die O.T. gebruik is om die belangrikheid van iemand o.g.v. sy daade te beklemtoon. Volgens 17:5 het Jesus reeds oor hierdie heerlikheid voor die inkarnasie beskik. Nie almal het dit egter geweet nie en daarom vra Jesus sy Vader om sy heerlikheid aan die kruis te openbaar (17:5). Dit is hier aan die kruis, waar Jesus se ware identiteit as gestuurde van die Vader aan die lig kom. Sy belangrikheid spruit voort uit sy daade van gehoorsaamheid. Die implikasie is dat die kruis deur God gebruik word om Jesus se belangrikheid onderstreep.

Dieselfde weg is nou ook vir Jesus se mense bedoel. Wanneer iemand vir God in die geloof ontmoet en aanneem, word hy/sy opnuut (van 'bo') gebore en begin 'n lewe van diens aan God wat o.a. 'n gehoorsame onderwerping aan Jesus se wil behels. Om Jesus te volg beteken om aan Jesus se wil onderworpe te wees en daarvolgens te lewe. Die doel van *die gemeente* kan volgens 15:8 ook as die *verheerliking van God* uitgesonder word. Die vrug wat deur die gemeente in sy onderwerping aan die Vader geproduseer word, reflekteer die gehoorsaamheid van God se mense (15:10). Daarmee lewer hulle bewys van hulle eenheid en lidmaatskap van God se familie.

Samevattend kan gesê word dat *die gemeente* die verheerliking van God ten doel het. Jesus is as die persoonifikasie van die Vader se wil bekend gestel. Met sy onderwerping aan Jesus se wil, kan *die gemeente* as die *locus* bestempel word waarbinne God se wil manifesteer. Hierdie gedagtes beklemtoon weer eens die eenheid in God se familie (17:22, 23). Dit kan gestel word dat die fondament van *die gemeente* op hierdie beginsel gebou is. Jesus het God in die kruis aan die mense geopenbaar en hierdie openbaring is verder aan hulle oorgedra. God se openbaring is dus in hulle midde teenwoordig en dit is *die gemeente* se verantwoordelikheid om dit teenoor almal te demonstreer en in sy midde lewend te hou. Hierdie proses geskied natuurlik o.l.v. die Parakleet.

Jesus het met sy gehoorsaamheid die weg gebaan om die Vader te *verheerlik* (13:31e.v.; 14:13; 17:1). Met sy optrede is mense in staat gestel om God te ken - m.a.w. in 'n verhouding met Hom as Vader te leef. Ná sy vertrek terug na die Vader, kry *die gemeente* die opdrag om in Hom te bly - m.a.w. om in 'n verhouding met die Seun te lewe (17:10).

3.3 DIE IDENTITEIT VAN DIE GEMEENTE

Met die oorsprong van *die gemeente* duidelik uitgewys as 'n produk van beide God en mens, kan die identiteit van God se mense verder omskryf word. As 'n antwoord op die vraag wie of wat *die gemeente* is, kan die volgende beskrywing en kenmerke van God se mense in 13:1 as riglyn geneem word: *τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ*. Twee kenmerke van die gemeente kan in hierdie beskrywing onderskei word:

1. ἰδίους

Die gemeente is allereers mense wat onderskei kan word aan die feit dat hulle aan Jesus behoort en dus as sy *eie(ndom)* bestempel kan word. Hierdie uitspraak bevat verskeie implikasies:

1.1 dat hierdie groep mense as die objek van Jesus se liefde uitgesonder word (13:1). Soos reeds gesê is dit 'n uiterste liefde (εἰς τέλος) wat 'n aanduiding van Jesus se kruisdood is.

Uit die vorige bespreking is aangetoon dat dit hierdie liefdesdaad van Jesus aan die kruis - en gepaardgaande geestelike geboorteproses is - wat 'n groep mense met die onderskeidende kenmerk van Jesus se ἰδίους tot gevolg kon hê.

1.2 het die verbinding met Jesus hierdie groep kwalitatief van enige ander werklikheid onderskei. Eksegeties is aangetoon dat die realiteit van die 'bo' d.w.s. die goddelike domein, persoonsbepaald is. Die goddelike domein dra die onderskeidende kenmerke van die Vader en die Seun. Die intieme verbinding en eenheidsband tussen Jesus en sy mense wat in die woord ἰδίους vervat is, beteken dat Jesus se 'eie' as verteenwoordigers van die goddelike domein die karakter van die 'bo' in die 'onder' vergestalt.

Die feit dat gelowiges 'geestelik' in God se familie 'gebore' is, het hulle outomaties in 'n goed gedefinieerde verhouding tot die Vader geplaas. Die antieke Mediterreense families is juis aan die ouers se omgee en versorging van hulle kinders gekenmerk. Van kinders is dit weer verwag om op 'n gepaste wyse op die guns van hulle ouers te reageer. Dit het vir hulle beteken om hulle ouers te eer deur gehoorsaam aan hulle te wees. Kinders het dus goed besef wat van hulle verwag is.

Vir God se mense het hierdie verwagte rolle bepaalde konsekwensies. Dit beteken dat die gemeente aan God toegewy is. 'n 'Losmaking' van enige ander binding of aanspraak word hier veronderstel. Die ἰδίους van Jesus leef dus met 'n goddelike perspektief wat die identiteit van *die gemeente* verder met verskillende kenmerke, eie aan die goddelike realiteit, laat ontplooi. Alvorens aandag daaraan gegee word moet eers op die *locus* waarbinne *die gemeente* opereer, gewys word.

2. ἐν τῷ κόσμῳ

Jesus se ἰδίους tree in die kosmos op. Aan die kosmos word soms 'n negatiewe konnotasie geheg. Dit word uitgesonder as die plek wat onder die beheer van die διαβόλος staan en gevolglik in opposisie met God se werklikheid verkeer. Die kosmos dien as simbool van ongeloof en die verwerping van die waarheid. Dit is die ruimte waarin haat jeens Jesus en sy mense 'n hoogtepunt bereik (15:18e.v.). Die negatiewe reaksie teenoor Jesus en sy mense word met μισεῖ beskryf. Dit is 'n aanduiding van die wêreld se vervreemding van en vyandskap jeens God. Die rede waarom die wêreld met haat reageer lê opgesluit in die feit dat nóg Jesus nóg sy ἰδίους van die wêreld (15:19), m.a.w. deel van die wêreld se leefwyse en karakter is. Die wêreld het gevolglik Jesus se woorde nie aanvaar nie en dit sou ook die reaksie van die wêreld teenoor die lering van sy mense wees (15:20). Die verhouding wat die posisie van Jesus se mense hier uitdruk is dié van die heer/dienskneg struktuur. Omdat 'n dienskneg nie beter of ander behandeling as sy heer kan verwag nie, is die wêreld se reaksie teenoor die *gemeente* dieselfde as teenoor Jesus. Die eenheid van God se familie word bevestig in die feit dat die haat van die wêreld teen die hele familie van God uitkring. Wie Jesus haat, haat ook die Vader (15:23). Die haat van die wêreld kan bloot toegeskryf word aan die feit van Jesus se teenwoordigheid in die wêreld. Hy het gekom en met die wêreld gespreek. Dit is nie goed ontvang nie, wat 'n aanduiding is van die afstand tussen God en wêreld (15:22). Hierdie negatiewe reaksie van die wêreld is as ἀμαρτίας beskryf (15:22). *In die eksegetiese proses is uitgewys dat sonde nie deur Johannes met lang lyste van ondeugsame dade beskryf is nie, maar opgesom is as 'n toestand wat op die vervreemding van God dui.*

In 16:8,9 is die Parakleet se rol o.a. beskryf met die taak om die wêreld van sonde te oortuig. Sonde is hier 'n aanduiding van ongeloof. Mense is nie bereid om Jesus te aanvaar vir wie Hy is nie, met die gevolg dat hulle volhard in hulle toestand van sonde en vervreemde posisie van God (15:22).

Die wêreld is uitgewys as die ruimte waarbinne Jesus optree om die Vader te openbaar. Soos in Jesus se geval is die kosmos ook vir Jesus se ἰδίους die ruimte waarbinne hulle geplaas is om in op te tree. In 17:13-15 bid Jesus dat die Vader hulle nie uit die kosmos moet wegneem nie, maar van die bese moet bewaar. Hulle is nie van die wêreld nie, net soos Jesus ook nie van die wêreld is nie (17:16). Jesus se mense word allereers daaraan gekenmerk dat hulle aan Hom verbonde is en nie deur die identiteit van die kosmos geprogrammeer word nie. Omdat God se mense 'n geestelike geboorte deurloop het word hulle identiteit ook aan 'n geestelike karakter onderskei. Die feit dat Jesus nie vra dat sy mense uit die wêreld onttrek word nie, bevestig die vermoede dat die wêreld die plek is waarin God hulle wil gebruik. Die Vader word derhalwe deur Jesus versoek om sy mense in die waarheid te heilig (17:17). Die rede vir hierdie heiliging is dat hulle na die wêreld gestuur kan word net soos Jesus ook na die wêreld gestuur is (17:18). Hiermee is die sending van God se mense bevestig dat Jesus sy mense soos Hyself vir die nood van die wêreld nodig het.

God se mense begeef hulle dus gelyktydig in twee werklikhede: Liggaamlik bevind hulle hulleself in die kosmos. Oënskynlik is daar nie uiterlike verskille tussen God se mense en die kosmos sigbaar nie. Omdat die kosmos egter in spanning met God se werklikheid verkeer, is die verskille grondliggend van aard en soos later aangetoon sal word, is die onderskeiding veral kenbaar aan die vrug wat deur elke realiteit gelewer word. Ten diepste, innerlik en geestelik, behoort God se mense nie tot die werklikheid van die kosmos nie. Hulle ware identiteit setel in die feit dat hulle as die ἰδίους van Jesus onderskei word en gevolglik tot sy realiteit behoort wat volgens ander reëls as dié van die kosmos funksioneer. Die goddelike perspektief waarmee hulle lewe impliseer dat hulle 'n soort 'andersheid' in gesindheid en leefwyse as die wêreld openbaar. Die geestelike realiteit is derhalwe die dominante en bepalende werklikheid in die lewe van God se mense.

Hierdie twee eienskappe van die gemeente nl. Jesus se ἰδίους, ἐν τῷ κόσμῳ, beskryf die unieke toewyding van God se mense, wat 'n afsondering van die sondige wêreld behels. Dit verwys nie na twee verskillende aksies nie, maar eerder na twee kante van dieselfde saak. Dit wil die positiewe wyding van die gelowiges aan 'n spesifieke opdrag en doel beklemtoon. Dit wil nie 'n onttrekking van die wêreld aan die hand doen nie, maar suggereer 'n 'andersheid' as die wêreld. Hierdie 'andersheid' stempel die identiteit van *die gemeente* en openbaar sigself in die morele gedrag van sy lede.

3.4 KENMERKE VAN DIE GEMEENTE

Inleiding

Die eienskappe van *die gemeente* wat in die onderskeie temas uitdrukking vind, is beskrywend van die 'nuwe lewe' d.w.s. die nuwe identiteit, van God se mense. Dit kan as die vrug van die gemeente se geloofsbinding en eenheid met Jesus vertolk word. Daarmee word die karakter van *die gemeente* terselfdertyd beskryf. Hierdie temas is hoofsaaklik rondom die persoon en saak van Jesus gestruktureer en kan nouliks sonder hom bedink word. Dit bevestig telkens die noue verbinding tussen Jesus en sy ἰδίους (13:1). In die verdere bespreking van die onderskeie kenmerke van die gemeente word God se mense as Jesus se ἰδίους getipeer. Met hierdie kenmerke word die ekklesiologiese perspektiewe volgens die evangelie van Johannes nog duideliker uitgebeeld.

Hiervolgens kan gesê word dat Johannes sy ekklesiologiese beeld, wat hy i.t.v. 'n eerste-eeuse Mediterreense familie-opset ontwikkel, grootliks by sy algemene teologiese denkraamwerk intrek.

3.4.1 Jesus se ἰδίους as geloofsgemeenskap

Geloof en liefde kan na afhandeling van die eksegetiese proses, as twee van die vernaamste kenmerke van Jesus se ἰδίους uitgesonder word. Dit kan as twee temas beskou word wat direk met mekaar in verband staan en wedersyds op mekaar betrekking het.

Geloof kan beskou word as die wyse waarop God se mense beslag gee aan hulle verantwoordelikheid om deel van sy familie te word. Dit kan uitgesonder word as die naelstring waarmee die verbinding tussen Jesus en die kinders realiseer. Jesus bied aan die familie toegang tot die Vader (14:6), maar dit tree via 'n persoonlike verhouding en geloofsverbintenis met Jesus in werking. Jesus het as Gestuurde van die Vader die Goddelike realiteit van die 'bo' aan die mense beskikbaar gestel. Hy was die ware, en enigste verteenwoordiger van hierdie eens onbekende realiteit. Deur Hom kon die familie ook deel van God se realiteit van die 'bo' word.

Uit die eksegesië het duidelik geword dat die evangelis geloof ook met alternatiewe woorde beskryf. So bv. is ἑώρακεν as 'n ekwivalente segswyse vir geloof in die afsheidsrede aangetref (14:7; 9). Geloof en *sien* word hier met mekaar geassosieer. Die sensoriese persepsie en die geloofspersepsie word sodoende interafhanklik gebruik. Jesus verklaar dat wie Hom sien (sensoriese persepsie), terselfdertyd ook 'n blik op die Vader het. Dit is egter duidelik dat die *sien* van Jesus meer as net 'n sensoriese persepsie veronderstel. Jesus moet gesien word vir wie Hy is en dit verg 'n geloofspersepsie. Dán eers kan Hy as die Seun van God herken word en om die Seun só te sien is om die Vader ook te sien. Geloof is dus afhanklik van sensoriese waarneming, maar dit moet verder gaan as bloot die sintuiglike. Op hierdie wyse word 'n verhouding dan gevestig en 'n binding met die Vader se familie 'n werklikheid.

Ook ἤκουσα kan in dié verband as 'n ekwivalente term vir geloof genoem word (15:15). Jesus het al die woorde wat Hy by die Vader gehoor het, aan die dissipels oorgedra. Die feit dat hulle dit aanvaar het, lewer bewys van geloof. Ook hier geld dieselfde volgorde wat met 'sien' ter sprake is. Om Jesus te *hoor* beteken om die Vader ook te *hoor*. En om sy woorde waarlik te hoor beteken om dit aan te neem d.w.s te glo.

Die onmiskenbare noue verband tussen geloof en kennis is ook uitgewys as twee ekwivalente woorde wat beide op die Vader en die Seun gefokus is (17:8; 21; 23). Kysar (1993:91) gaan sover om te sê dat geloof en kennis sinonieme is. Hoewel die twee terme baie nou by mekaar aansluit, kan dit tog nie oral as sinonieme beskou word nie omdat daar bv. van Jesus gesê word dat Hy die Vader ken en tog is daar nêrens melding dat Hy in die Vader glo nie.

Die rede vir Kysar se aanname lê klaarblyklik in die Hebreeuse agtergrond van die woord *kennis*, wat nie soseer 'n kognitiewe of intellektuele agtergrond impliseer nie, maar eerder op 'n persoonlike verhouding dui. Die Hebreeuse woord *yada`* wat as ekwivalent van γινωσκων te bedink is, dui op 'n vertrouensverhouding van gemeenskaplike betrokkenheid.

Kennis is as deel van die familiegebruik in die Evangelie opgelet. In 17:1-3 is dit bv. direk aan die intieme verhouding tussen die Vader en sy kinders gekoppel met 'n direkte verwysing na die ewige lewe (v.3). Die Vader beskik oor die ewige lewe wat dit aan die Seun opdra om aan die kinders beskikbaar te stel. Om die ewige lewe te hê beteken om die Seun as die Agent van die Vader te erken. In 17:6-8 is die epifanie van die Vader aan die Seun se werk toegeskryf. Hy het die nodige kennis aan die mense verskaf wat hulle in 'n verhouding met die Vader kon bring. Dit is waarom

kennis as die grondslag van die familie beskou kan word. Dit verwoord die verbinding tussen die Vader, Seun en kinders. Om vir ewig in hierdie familie te leef impliseer kennis d.w.s. 'n verhouding met die Vader en die Seun. Die verdere temas van o.a. beskerming (17:11), liefde en eenheid (17:23) kan vervolgens maklik binne die lewe van die familie herken en verstaan word.

Kennis bied die sekerheid wat tot geloof lei en ook in 16:30 word geloof deur kennis voorafgegaan. Hieruit is nie af te lei dat geloof en kennis twee fases in die verhouding van Jesus se mense met Hom verteenwoordig nie. Weereens: Kennis word nie van geloof geskei nie, maar word as 'n essensiële kenmerk van geloof uitgedruk.

Verder is λαμβάνει in 13:20 as ekwivalent vir geloof verstaan. Wie Jesus ontvang (in Hom glo), ontvang terselfdertyd Hom wat Jesus gestuur het.

Geloof is veral met twee konstruksies in die evangelie aangetref:

1 Geloof + εἰς gevolg deur die akkusatief.

Hierdie konstruksie is uitgewys as die mees algemene (17:20; 16:9; 14:6). Behalwe vir 14:1 is hierdie uitdrukking uitsluitlik op die persoon van Jesus van toepassing gemaak. Die vernaamste kenmerk van geloof in die evangelie is dat geloof op Jesus gefokus is. Vir Jesus se mense behels die geloof in Jesus:

- 'n persoonlike verbintenis met - en betrokkenheid by Hom
- gehoorsaamheid en aanvaarding van sy woorde, gesag en alles waarvoor Jesus staan
- oorgawe aan Jesus om op Hom te vertrou

Geen binding met Jesus is sonder geloof moontlik nie. Dit kan as die naelstring beskou word wat Jesus se mense aan Hom verbind. Die geestelike lewe van die gemeente spruit uit die persoonlike geloofsbinding tussen elke lid afsonderlik en Jesus self. Die dinamiek van die woord word weerspieël in die feit dat geloof slegs as werkwoord in die evangelie voorkom en 'n aanduiding is van 'n handeling wat herhaaldelik besluit en gedoen word. Dit het 'n dinamiese kwaliteit tot gevolg. Geloof is dus baie meer as bloot die intellektuele besit van sekere feite. Dit kan gesien word as die reaksie van die hele mens op die openbaring wat aan Jesus gegee is om aan mense bekend te maak. Dit is nie 'n emosionele reaksie nie, maar behels

'n gewilligheid om te reageer op God se bevele soos verteenwoordig deur Jesus.

Jesus ag dit nodig om sy mense voortdurend tot geloof in Hom en die Vader op te roep (14:1). Geloof het die neiging om te kwyn en benodig voortdurende aanmoediging en versterking ten einde die verhouding lewend te hou.

2 *Geloof + ὅτι.*

Hierdie wyse van uitdrukking hou hoofsaaklik verband met Jesus se Messiaanse missie. Om in Jesus te glo beteken om te aanvaar dat Jesus die Heilige, Gestuurde van die Vader is (17:8; 21) en om te aanvaar dat Jesus een met die Vader is (14:10-11). Jesus se bediening het grootliks daaruit bestaan om mense van sy Goddelike herkoms te oortuig. Die kruis het die eenheid met die Vader beklemtoon en Jesus se Goddelike herkoms bevestig. Dit moes egter deur die mense geglo word.

Die geloof sluit op hierdie manier by die oorsprong van die *ekklesia* aan. Wanneer Jesus as die Gestuurde van die Vader herken word, en die Vader in Jesus se optrede waardeer word, vind die geestelike geboorteproses plaas wat mense opneem in God se familie en hulle ten volle laat deel in God se lewe.

In werklikheid sluit bg. twee uitdrukkings direk by mekaar aan. Die blote frekwensie van die uitdrukking 'om te glo', wat 98 keer in die hele evangelie voorkom, is nie alleen 'n aanduiding van die belangrike posisie wat die woord in die denke van Johannes bekleed nie, maar ook van die deurslaggewende rol wat dit i.t.v. die mens se verlossing speel.

In 17:14 skets Johannes twee verskillende reaksies op die woord van God:

1 *Ongeloof:*

Die konsekwensies van ongeloof is in die afskeidsrede, soos reeds aangedui, veral in 15:18e.v. uitgespel. Ongeloof was veral die manier waarop die Joodse gesagsinstansies teenoor Jesus gereageer het en het in 'n haatveldtog teen Jesus ontwikkel. Dit kan as 'n tipiese eienskap van Jesus se opposisie uitgesonder word wat in die duisternis leef. Jesus se gesprek met die godsdienstige leiers (Fariseërs) i.v.m. sy Goddelike herkoms (8:12e.v.) dien as voorbeeld van die haatreaksie en ongeloof. Volgens die leiers het Jesus se aansprake op godslastering neergekom (5:18). Hulle was van mening dat hulle God 'n guns bewys deur van hierdie 'godslasteraar' ontslae te raak. Hierdie haat, is soos in Jesus se geval, ook die lot van sy mense. Vanweë hulle geloofsverbintenis en gevolglike eenheid met Hom deel hulle as familie in sy lot.

2 *Geloof:*

Jesus se groep reageer positief en met geloof op die woorde van Jesus. Dit behels dat die goeie bedoelings van God met die kosmos aanvaar word. God het die wêreld lief (3:16). Sy liefde vind gestalte in die inkarnasie van sy Seun. Die kosmos moes dus die pre-eksistente bestaan van Jesus aanvaar. Hulle moes aanvaar dat die ware lig en waarheid nie in die wêreld gevind kan word nie, maar uitsluitlik in Jesus setel. Verder moes hulle in die geloof aanvaar dat die Seun met die sanksie van die Vader optree en gehoorsaam is aan die opdragte van die Vader. Jesus se boodskap kort en kragtig saamgevat behels: Aanvaar die eskatologiese boodskap in die geloof. Jesus het vir sy mense plek by die Vader berei sodat hulle in 'n 'vreemde' realiteit, d.w.s. saam in 'n verhouding met die Seun en Vader ingebind kon word. Hierdie unieke wyse van bestaan sou uiteindelik uitmond in 'n hemelse realiteit d.w.s. 'n bestaanswyse t.s.v. die dood.

Die geloofsbinding tussen Jesus en sy mense het sekere gevolge en resultate wat veral in 'n etiese optrede van Jesus se mense gestalte aanneem. Dit is veral die boodskap wat die Evangelis in 15:1-17 wou tuisbring.

Die *geloofsverhouding* tussen Jesus en sy mense word m.b.v. die metafoor van die wynstok/lote beskryf met *ἐν ἐμοί* (15:2). Om in Jesus te wees moet vertolk word as 'geloof' in Jesus, aangesien geen fisiese deelwoord van Jesus veronderstel kan word nie.

Hierdie geloofsverhouding ontwikkel verder in 'n *verhoudingsdinamiek* tussen die gelowiges en Jesus en word veral beskryf met die uitdrukking *μείνατε ἐν ἐμοί* (15:4). Geloof, ten einde resultate te kan lewer, het nodig om voortdurend op Jesus gefokus te bly. Vandaar dan ook Jesus se oproep dat gelowiges volgens Hom georiënteer sal bly en nie in isolasie sal verval nie.

Die resultaat van hierdie geloofsverhouding tussen Jesus en sy mense is dat die gelowiges begin om vrug (*καρπὸν*) te lewer (15:2). Vrug kan as die bevestiging van die egtheid van die geloof beskou word, aangesien die afwesigheid van *μείνατε ἐν ἐμοί* (dus ongelooft), 'n gebrek aan vrug openbaar (15:2; 6). Onvrugbare lote het geen plek in die dinamiese geloofsverhouding tussen Jesus en sy *ἰδίους* nie.

Word daar gevra na die verdere etiese implikasies wat die woorde, *μείνατε ἐν ἐμοί*, vir die gelowiges se optrede bevat, ontvou 'n volgende faset wanneer *μείνατε ἐν ἐμοί* uitgebrei en omskryf word met: *μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ* (15:9).

Met die liefde weer ter sprake, is die familiebeeld ook terselfdertyd weer aan die orde gestel. Die liefde van Jesus vir sy mense het, is gebaseer op die liefde wat die Vader vir Hom as Seun het (15:9). Hiermee is die versorgende Vader wat as familiehoof in belang van die familie optree, duidelik herkenbaar.

Dit tref verder dat die begrip *liefde* nie as 'n vae, emosionele gevoel misverstaan moet word nie, maar duidelik geïdentifiseer word met: *ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου* (15:10). Ook hierdie bewaring van Jesus se gebooië bevat 'n element van die familiebeeld omdat dit geskoei is op die gehoorsaamheid van Jesus as seun aan die Vader se gebooië. Daarmee is weer die seun se rol as onderdanige en gehoorsame kind in die familie van die eerste eeu gedefinieer. Liefde spel dus vir die gelowige mens 'n gehoorsame optrede teenoor Jesus uit, sodat gesê kan word dat liefde en daede direk by mekaar aansluit en mekaar komplimenteer.

Laastens moet gevra word watter etiese optrede (dade) deur Jesus se liefde geaktiveer is en nou van die gelowige verwag kan word? Die antwoord sentreer weer in die liefde. Nou word Jesus se gebod met naasteliefde gedefinieer: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (15:12). Om mekaar lief te hê moet as 'n daad van gehoorsaamheid jeens Jesus gesien word. Dit kan as die eindproduk van 'n reeks liefdesverhoudings gesien word waarvan die Vader se liefde die katalisator is.

Samevattend kan die resultaat van die geloofsverbinding tussen Jesus en sy ἰδίους soos volg beskryf word:

- Geloof beteken om in Jesus te wees (ἐν ἐμοί; 15:2)
- Dit veronderstel 'n persoonlike verhouding wat vra om in Jesus te bly (μείνατε ἐν ἐμοί; 15:4)
- Só alleen word vrug (καρπὸν) gewaarborg (15:4)
- Vrug behels die gehoorsaamheid aan Jesus se gebooie (τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε) en bevestig die liefdesverhouding tussen gelowiges en die Seun (15:10)
- Die gehoorsaming van Jesus se gebooie mond uit in die liefde wat gelowiges teenoor mekaar openbaar (ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, 15:12)

Die hele skema van die vrug as resultaat van 'n geloofsverbinding met Jesus kan onder die oorhoofse tema van die Vader/Seun-verhouding tuisgebring word. Hierdie verhouding word t.o.v. die liefde (15:9) en gehoorsaamheid (15:10) as model vir die res van die familie voorgelê sodat ten slotte verklaar moet word dat die etiese funksionering van die geloofsgemeenskap teologies en Christologies gefundeer is.

Die gemeente se identiteit setel dus in 'n lewende, dinamiese geloofsverhouding met Jesus o.l.v. die Parakleet. Waar hierdie verhouding ontbreek en die interpersoonlike dinamiek uitgeskakel word, hou *die gemeente* op om te bestaan.

Die implikasies van 'n gebrek aan geloof is duidelik: sonder geloof in Jesus kan die gemeente nie waarlik 'n gemeente wees nie. Dan is daar geen

binding met Jesus nie en kan daar ook nie vrug gelewer word nie. Dit vorm die hoeksteen wat Jesus se ἰδίους aan Homself verbind.

Die gemeente se identiteit word deur sy geloof in die drie-enige God bepaal. Hierin onderskei *die gemeente* hom van die wêreld wat nie oor geloof beskik nie en gevolglik in geen verhouding met die lewende God staan nie. Die geloofsbinding met God is 'n eksklusiewe verhouding wat alleen ruimte vir een geloofsbinding nl. met die lewende God, laat. Geloof kan gesien word as die gemeente se reaksie op God se liefde vir die wêreld, aangesien dit Hý is wat die inisiatief geneem het om sy liefde met die inkarnasie van sy Seun te verklaar.

3.4.2 Jesus se ἰδίους as liefdesgemeenskap

Liefde vir mekaar is nou duidelik as die onmisbare resultaat van 'n geloofsbinding tussen Jesus en sy mense uitgewys. Die tema van die liefde is deurlopend in die *hele evangelie*, maar veral vanaf hoofstuk 13, baie sentraal gevestig. Die rede waarom dit in die tweede deel van die evangelie 'n meer prominente plek beklee, is waarskynlik uit Jesus se voorbeeld en demonstrasie van die liefde terug te vind. Dit is eers in die tweede deel van die evangelie dat die familie van Jesus a.g.v. die Paasgebeure gestalte kry en die liefde is juis uitgewys as die wyse waarvolgens al die familieverhoudinge funksioneer.

Weens die onsigbaarheid van geloof is dit nie altyd moontlik om te bepaal of geloof werklik in die gemeente aanwesig is nie. Die aanwesigheid van onderlinge liefde, wat wel gesien en ervaar kan word, dien as bevestiging of 'n egte geloofsverbinding met Jesus wel bestaan (13:35). Die rede is omdat geloof en liefde direk by mekaar aansluit en die een 'n bevestiging van die ander is. Die implikasie is dat 'n gebrek aan onderlinge liefde terselfderyd ook 'n gebrek aan geloof weerspieël.

Indien Jesus se ἰδίους dan as 'n liefdesgemeenskap geïdentifiseer word, sou die *onderlinge liefde tussen die lede* as die vernaamste kenmerk hiervoor uitgesonder kon word. Hiermee is die familiebeeld onmiddellik weer geaktiveer. Om mekaar lief te hê, het 'n Goddelike oorsprong. In 13:34 is aangetoon dat die onderlinge liefde by wyse van 'n 'nuwe gebod' van Jesus self vir sy mense voorgeskryf is. Die 'nuutheid' van hierdie gebod is in Jesus se voorbeeld van die liefde gefundeer. In aansluiting hierby is in 15:12, 17

gesien dat Jesus se liefde nie alleen die basis nie, maar ook die maatstaf vir die onderlinge liefde bepaal. Die onderlinge liefde geskied m.a.w. volgens die standaard wat deur Jesus se eie optrede neergelê is. Hiermee is die identiteit van *die gemeente* Christologies gefundeer.

Indien gevra word wat Jesus se voorbeeld van die liefde alles behels, ontvou 'n groter prentjie van die liefde wat alle familieverhoudings ineen weef. Dan word dit duidelik dat:

- Jesus se liefde vir sy ἰδίους in werklikheid 'n weerspieëling van sy Vader se liefde vir Hom is (17:23, 15:9). M.a.w. dat die Vader eintlik as die bron van alle liefde beskou moet word. Hierdie liefde van die Vader word hier as voorbeeld van Jesus se liefde vir sy mense geneem. Wat behels die Vader se liefde? In die familieopset dien 15:10 om die Vader se liefde vir Jesus te omskryf as die voorsiening van die nodige inligting (gebooie van die Vader) ten einde aan sy roeping te kon beantwoord. Ook elders in die evangelie behels die liefde van die Vader vir Jesus juis hierdie kenmerk nl. die voorsiening van inligting vir sy taak (10:17; 18). Die Vader wat aan die hoof van die familie met die nodige gesag optree kan weer uit die familie van die eerste eeu herken word.
- Jesus het op sy beurt die Vader se liefde beantwoord deur aan sy gebooie gehoorsaam te wees (15:10). M.a.w. deur Hom, soos van seuns in antieke eerste-eeuse families verwag is aan hoër gesag te onderwerp, is liefde aan die Vader bewys. Ook in 14:31 is dit die boodskap en as't ware die keersy van die Vader se liefde vir Jesus. Indien Jesus se ἰδίους insgelyks hulle liefde vir Hom bewys deur sy gebooie te bewaar (gehoorsaam) (14:21; 23-24) en dus soos Hy, hulle ook aan hoër gesag te onderwerp (15:10), het die liefde van die Vader direk ook op hulle betrekking. Jesus se opdrag behels nl. die onderlinge liefde volgens die voorbeeld wat Hyself gestel het (13:34). Die voorbeeld van die liefde wat Jesus vir sy mense neerlê behels volgens 13:13 die bereidheid tot onvoorwaardelike diens aan mekaar en volgens 15:13 die bereidheid om jou lewe vir vriende af te lê. In beide hierdie gevalle staan die prysgawe van eie belange sentraal. Ook hier, soos vroeër aangetoon, het liefde en gehoorsaamheid op mekaar betrekking. Sonder gehoorsaamheid kan daar nie sprake van liefde wees nie.
- Die Seun het sy ἰδίους lief. In 13:1 is Jesus se liefde vir die gelowiges beskryf met εἰς τέλος. In die eksegetiese proses is op die belangrikheid van die kruis in 13:1-3 gewys. Jesus se liefde voorsien aan die gemeente

die paradigma waarvolgens hulle optredes gerig behoort te word wat beteken dat die kruis as maatstaf vir die liefde geneem word. Reeds is op die belang van hoofstuk 13 in die oorsprong van die familie gewys, waar veral die liefde van Jesus vir die 'deelword' (geboorte) in God se familie verantwoordelik is.

- 'n Lid van antieke families moes volgens die karakter en identiteit van hulle families handel. Met Jesus se vaslegging van die Goddelike patroon waarvolgens sy familie sou optree, is sy kinders met geen ander standaard van die liefde gelaat waarvolgens hulle ook moes funksioneer nie.

Volgens hierdie verduideliking is gesien hoe 'n netwerk van liefde die familie tot 'n eenheid saamsnoer, en ook hoe elke lid in die familie volgens sy eie identiteit sy liefde betoon bv. die kinders met gehoorsaamheid aan die Seun, die Seun met gehoorsaamheid aan die Vader en die Vader weer met die voorsiening van sy gawes. Dit is duidelik dat liefde uit aktiwiteite en daede van gehoorsaamheid bestaan, sodat gesê kan word dat liefde, gehoorsaamheid en daede 'n eenheid vorm wat nie sonder mekaar te bedink is nie.

Die onderlinge liefde dra nie alleen die heil van die gemeente op die hart nie, maar volgens 13:35 word met hierdie optrede van gelowiges ook 'n *belangrike getuienis teenoor die wêreld* gelewer. Die onderlinge liefde openbaar nl. die ware identiteit van Jesus se ἰδίους aan die wêreld. Dit sou die wêreld moontlik kon beweeg om ook deel van Jesus se ἰδίους te word. Die onderlinge liefde verkondig 'n alternatiewe manier van lewe waarmee 'n duidelike evangeliserende boodskap aan die wêreld oorgedra word. Die bedoeling is om die wêreld te oorreed om ook deel van hierdie lewenswyse te word.

Hiervolgens kan gesê word dat die liefde hoofsaaklik die manier is hoe God na die wêreld uitreik. Eerstens deur sy Seun na die wêreld te stuur en vervolgens om sy liefde in sy mense se harte te plant waarmee hulle instrumente in sy hand word om mense te bereik. As daar na die voorbeeld van Jesus gekyk word, moet tot die gevolgtrekking gekom word dat liefde die enigste oplossing vir die wêreld se duisternisnood is.

Aansluitend by die opdrag om mekaar lief te hê, moet ook die intieme *vriendskapsverhouding* tussen Jesus en die gelowiges genoem word. Alhoewel vriendskap nie in die evangelie tot 'n sentrale tema ontwikkel

word nie, is die posisie van vriende in 15:13-15 uitgewys as deel van die uitgebreide familie. Die rede waarom die dissipels deur Jesus as sy vriende bestempel word, lê in die optrede van Jesus self. Daar bestaan 'n oop, vertrouensverhouding tussen Jesus en sy ἰδίους danksy Jesus wat alle inligting wat Hy van sy Vader ontvang het, aan hulle meegedeel het (15:15). Hierdie vriendskapsverhouding tussen Jesus en sy eie mense is ewe-eens op liefde gebaseer, aangesien dit Jesus se bereidheid om sy lewe vir hulle af te lê, behels (15:13). Van sy kinders se kant word die vriendskap in stand gehou met hulle gehoorsame uitvoering van Jesus se opdragte. Jesus se vriende word uitgeken aan hulle gehoorsaamheid t.o.v. Jesus se gebooie, wat as hulle liefde vir Hom geïnterpreteer kan word (15:14). Hoewel Jesus dus geen opdrag tot onderlinge vriendskap gee nie, bevat sy vriendskapsverhouding met sy ἰδίους dieselfde eienskappe as die voorbeeld wat Hy gestel het en as riglyn vir onderlinge liefde uitgesonder het nl. prysgawe van die self en gehoorsaamheid (onderwerping aan hoër gesag).

3.4.3 Jesus se ἰδίους as dienende gemeenskap

Liefde bestaan uit daad. Dit is onteenseglik die karakter wat die liefdesoptredes van die Goddelike familie, Vader, Seun en kinders uitgewys het. Tydens die viering van die pasga demonstreer Jesus sy liefde vir sy ἰδίους deur hulle voete te was. Hy, as hulle meerdere, is bereid tot 'n taak van nederige diens. Die boodskap van sy handeling word in 13:14 duidelik aan sy mense gestel: hulle is verplig om dieselfde teenoor mekaar te doen. Hulle word m.a.w. getaak om mekaar te bedien. Hierdie optrede is die logiese gevolg van hulle liefde vir mekaar en veronderstel, na die voorbeeld van Jesus, daad van selfopofferende diens.

Die gemeente se dienswerk is ook Christologies gefundeer en word van alle ander dienswerk onderskei in die onvoorwaardelike karakter wat dit openbaar.

In 13:34-35 en 15:12 is liefde dus met gehoorsame diens beskryf.

In die praktyk van die gemeente behels liefde die bereidheid om van eie belange af te sien, ten einde ander se belange hoër te ag. Hierdie gesindheid sou ook met ander woorde bv. lojaliteit, nederigheid, die aanvaarding van verantwoordelikheid vir mekaar ens. beskryf kon word. Liefde funksioneer op 'n interpersoonlike vlak en het die bevordering van die gemeente se belange in sy geheel ten doel. Die liefde vereis van gelowiges om tot mekaar se voordeel te handel, ongeag die situasie waarin hulle mag verkeer.

Dit spreek vanself dat dit slegs moontlik is indien Jesus die bepalende werklikheid in gelowiges se lewens is. Iemand wat liefhet, gee gestalte aan dit wat die Vader van hom/haar verwag. Daar is dus reeds 'n duidelike patroon deur die Vader en die Seun neergelê waarvolgens gehandel moet word ten einde die identiteit van die Goddelike familie te handhaaf.

3.4.4 Jesus se ἰδίους as vreugde- en liefdesgemeenskap

In die eksegesi van 13:1-17:26 het dit na vore gekom dat *vreugde en vrede* 'n alternatiewe leefwyse, uniek aan God se wêreld, verteenwoordig. Hierdie eienskap staan ook i.v.m. *die gemeente* se identiteit. Dit is nie eienskappe wat inherent deel van die kosmos is nie, maar slegs bekombaar is in 'n verbinding met Jesus.

Dit is telkens duidelik dat Jesus as die oorsaak van sy mense se blydschap uitgesonder word. Omdat Jesus se ἰδίους hulle in hierdie wêreld bevind, maar met 'n Goddelike perspektief leef, en daarom nie deel is van die den- en leefpatroon van hierdie wêreld nie, kan hulle Jesus se blydschap ontvang (17:13). Hierdie blydschap kan nie deur die wêreld ontvang word nie.

Ook in 16:21-22 is Jesus uitgesonder as die bron van die gemeente se vreugde. Die gemeente se bestaan gaan in hierdie wêreld dikwels met pyn en lyding gepaard. Nogtans leef die gemeente met die verwagting dat die vreugde sal deurbreek net soos wat blydschap volg nadat 'n pynlike geboorteproses afgehandel is. Daardie vreugde breek inderdaad vir Jesus se mense deur in hulle weersiens van Jesus en met die ervaring van die Parakleet se teenwoordigheid in hulle lewens. Die persoonlike verbinding tussen Jesus en sy 'eie' moet as die rede vir *die gemeente* se vreugde uitgesonder word.

Die rede vir *die gemeente* se blydschap in 15:10-12, is ewe-eens toe te skryf aan die teenwoordigheid van die Vader en die Seun in hulle lewens. Hierdie teenwoordigheid is die gevolg van *die gemeente* se gehoorsaamheid aan die liefdesgebod van Jesus. Jesus verseker sy eenheid met die Vader deur aan sy geboorte gehoorsaam te bly. Net so verseker die *ekklesia* hulle eenheid met Jesus deur sy gebod van die liefde te gehoorsaam. Blydschap is, net soos die voorafgaande kenmerke van die *ekklesia*, die resultaat van gesonde familieverhoudings wat o.a. uit liefde, gehoorsaamheid, gemeenskap, eenheid ens. bestaan. Vreugde word dus nie op sigself of vir 'n spesifieke doel gesoek nie. Dit is veel eerder die neweproduk van 'n gesonde

geloofslewe wat getuienis dra van 'n persoonlike verbinding tussen Jesus en sy mense. Die vreugde en vrede van die gemeente kan as die resultaat van die geestelike rykdomme bv. liefde, versorging, onderrig, leiding ens. wat die familie reeds in Jesus besit, beskou word.

Die vreugde en vrede van *die gemeente* word maklik deur die ongenaakbare omstandighede in die wêreld bedreig. In die eksegetiese proses is die haat van die kosmos juis as 'n negatiewe reaksie op die Jesus se boodskap uitgewys. Dit kan as 'n poging van die ongeloof gesien word om die vreugde met haat te smoor.

Die *vrede* wat Jesus op twee plekke in die afskeidsrede (16:33; 14:27) aan sy ἰδίους bemaak, is ook nie inherent deel van hierdie wêreld nie. In beide kontekste vorm emosionele vrees die rede waarom Jesus dit nodig ag om aan die gelowiges van sy vrede te voorsien. Hierdie vrees is die gevolg van 'n gevoel van *verlatenheid*. Dit word op beide plekke i.v.m. Jesus se terugkeer na die Vader gebring. Net soos met vreugde, word die vrede ook as *Jesus se vrede* uitgesonder. In 16:32 verwys Jesus na die kruisgebeure wat vir Hom op hande is en vir sy mense vrees sal meebring. Hulle sal deur die gebeure van die kruis uitmekaar gejaag word, terwyl Jesus klaarblyklik kalm sal bly. Die rede waarom Jesus só sal kan optree, skryf Hy aan sy Vader se teenwoordigheid toe. Die leemte wat die dissipels sal laat, sal nie 'n leemte t.o.v. die Vader se teenwoordigheid veroorsaak nie. Jesus se vrede bestaan dus uit die sekuriteit dat die Vader se teenwoordigheid by Hom gewaarborg is. Dit is die rede waarom Jesus Homself as die gelowiges se vrede aanbied. Sy teenwoordigheid by hulle (deur die Parakleet) is gewaarborg en behoort vir vrede, te midde van die verdrukking in die wêreld, te sorg.

Die vreugde en vrede wat die gelowiges ervaar verskil van enige vorm van vreugde en vrede wat hier op aarde bekend is. Omdat die Vader en die Seun uitsluitlik daarvoor verantwoordelik is, dra dit 'n eskatologiese karakter.

3.4.5 Jesus se ἰδίους as gebedsgemeenskap

Die verhouding tussen gelowiges en die onsigbare God is o.a. in die familiebeeld met die kommunikasieproses van 'n eerste-eeuse Mediterreense familie ontwikkel.

Die familiebeeld het aangetoon dat die kommunikasie tussen seuns en vaders destyds spontaan en openlik plaasgevind het. Hierdie eienskap is ook die kenmerk van die kommunikasie tussen die Seun (Jesus) en sy Vader (God) (17:1-26; 14:16). Jesus nader sy Vader met vrymoedigheid omdat Hy weet dat sy versoeke verhoor sal word en omdat daar 'n gemeenskaplikheid tussen hulle bestaan (17:10). Die familiebeeld vorm ook die agtergrond vir die kommunikasie tussen kinders, die Seun en die Vader.

In *die gemeente* word die kommunikasie tussen gelowiges en God met die tema van die gebed verwoord.

Verwysing na die gebede van gelowiges kom in drie hoofstukke van die afskeidsrede voor t.w. 14:13-14; 15:7, 16 en 16:23-26. Dit geskied teen die agtergrond van Jesus se terugkeer na sy Vader. Gelowiges word genooi om die Vader vrymoedig met enige versoek te nader. Opvallend van hierdie uitnodigings is die klaarblyklik onbeperkte verhooring van alle gebedsversoeke. Die vraag is of enige versoek van die gelowiges sonder meer deur die Vader toegestaan sal word?

'n Nuwe perspektief wat die gelowiges se gebede ná Jesus se vertrek kenmerk is dat versoeke voortaan *in die naam van Jesus* moet geskied. (14:13, 14; 15:16; 16:23, 24, 26). Hiermee is die aard van die gelowiges se gebede ná Jesus se vertrek na sy Vader aangedui. Om in Jesus se naam te bid beteken dat gebedsversoeke moet ooreenstem met dit waarvoor Jesus staan en onderworpe aan sy gesag moet bly. Jesus se mense kan die Vader met vrymoedigheid nader, maar hulle versoeke moet inpas en ooreenstem met Jesus se wil. Dit beteken m.a.w. nie dat alle versoeke sonder meer toegestaan sal word nie, maar slegs dié wat aansluit by die bevordering van die groter saak van God. Gebede is klaarblyklik nie bedoel om selfsugtige begeertes te bevredig nie en moet derhalwe God se sfeer verteenwoordig - m.a.w. moet voldoen aan die verwagting van iemand wat aan Jesus se gesag onderdanig is.

Dit bring die belangrike saak waarna dikwels reeds verwys is, weer na vore nl. die gehoorsaamheid in God se familie. Om in God se familie opgeneem te wees, vra van kinders om hulle liefde vir die Seun met gehoorsaamheid aan sy opdragte te betoon (15:10). Die implikasie van hierdie optrede is dat die kinders met hulle gehoorsaamheid 'n aanduiding gee dat hulle ook met die Vader in harmonie verkeer en gevolglik Hom met groot vrymoedigheid met hulle versoeke kan nader. Met hulle gehoorsaamheid aan Jesus se gebooie, volg die kinders in die spore van Jesus. Hyself het aan die kinders

'n voorbeeld van gehoorsaamheid aan die Vader se bevel gestel (15:10). Gehoorsaamheid sorg vir vrymoedigheid.

Die vraag kan weer gevra word of 'n verdienstegodsdiens nie hierin bespeur word nie. Die familiebeeld waarmee *die gemeente* beskryf word, gee egter perspektief op die saak. Dan is dit duidelik dat onderlinge liefde alle verhoudings kenmerk sodat die kinders se gehoorsaamheid aan die Vader bloot as hulle reaksie op sy liefde vertolk word. Daar is dus nie hier sprake van 'n verdienstegodsdiens nie, maar die kinders se gehoorsaamheid moet in die lig van die harmonie in die familie verstaan word.

In 16:23 kom 'n verdere perspektief in die kommunikasieproses tussen Jesus se mense en die Vader na vore. Ten tye van Jesus se aardse bestaan kon sy mense Hom direk en openlik met enige vraag of versoek nader. Ná sy terugkeer na die Vader is Hy weens sy fisiese afwesigheid nie meer beskikbaar om direk genader te word nie. Jesus se afwesigheid hoef egter geen krisis vir sy mense in te hou nie. Danksy die liefdevolle verhouding tussen die Vader, Seun en gelowiges is dit voortaan vir hulle moontlik om self die Vader direk te nader (16:27). Die Seun hoef derhalwe nie meer namens sy mense by die Vader vir hulle in te tree nie (16:26). Dié weg is nou self vir hulle toeganklik. Op hierdie wyse word *die gemeente* se vreugde aangevul en volkome afgerond (16:24).

Ten einde die Vader direk te kan nader en hulle verwagtinge op die Vader alleen te vestig, vra van die kinders 'n sekere geestesingesteldheid. Van kinders word 'n gesindheid van afhanklikheid van die Vader verwag. Dit is 'n gesindheid eie aan kindwees. Die Vader is ryk en kan in alle nood en behoeftes van sy kinders voorsien. Van die kinders word verwag om Hom daarvoor te vertrou. Hier sluit die gelowiges se kommunikasie met God (gebed) hulle geloof in Hom bymekaar aan. Gehoorsaamheid aan Jesus se wil, waarmee hulle terselfdertyd ook hulle liefde vir Hom illustreer, bevestig hulle geloof in die Vader. Afhanklikheid van die Vader gaan dus gepaard met die geloofsgemeenskap se gehoorsaamheid aan die Seun. Indien daar gevra word waaruit *die gemeente* se gehoorsaamheid moet bestaan, moet die gebod van die liefde, soos deur Jesus self gedemonstreer, genoem word. Op hierdie wyse bly gelowiges in God se sfeer en kan hulle die Vader met vrymoedigheid nader om in hulle behoeftes te voorsien.

Om deur die geloof in Jesus te bly en gevolglik ook vrug te dra (15:16), vorm die basis van 'n lewende verhouding met God. Dit beteken om in die teenwoordigheid van God te leef wat direkte toegang tot die Vader 'n voortdurende werklikheid vir die *gemeente* maak. Soos met die kenmerk

van die vreugde, leef God se mense ook hier met die *coram Deo* - dimensie. Hierdie wete is bepalend vir die spiritualiteit van God se mense.

3.4.6 Jesus se ἰδίους as 'n gemeenskap van onderrig

In 13:13-14 noem Jesus Homself met die benaming waarmee die dissipels Hom geïdentifiseer het nl. διδάσκαλος.

Volgens 6:45-46 tree Jesus as die bemiddelaar op tussen die Vader en diegene wat van Hom wil leer. Dit is die rede waarom διδάσκαλος as een van die sentrale titels vir Jesus in die evangelie beskou kan word. Jesus se onderrig vir sy aardse bediening, is deur sy Sender nl. die Vader self behartig (17:16e.v.).

Met die bespreking van die familiebeeld tydens die eksegetiese proses is aangetoon dat beide vaders en moeders of persone deur hulle aangewys, vir die opvoeding van kinders in die eerste-eeuse Mediterreense konteks verantwoordelik was. Onderrig het volgens die gebruike van die familie geskied. Vaders was hoofsaaklik vir die onderrig van die seuns verantwoordelik. Dit het streng volgens die karakter en gebruike van die familie plaasgevind. 'n Individuele lid van die familie kon sy eie identiteit binne die raamwerk en gedrag van die ander lede van die gesin vind. Vaders en oudste seuns het 'n belangrike rol in die vestiging van die familie se identiteit gespeel. Hulle het in belang van die groep as geheel gehandel en is as die verteenwoordigers van die familie gesien.

Hierdie onderrigsituasie word o.a. metafories in hoofstuk 5:17-30 beskryf. Aangesien hierdie hoofstuk nie binne die bestek van die eksegetiese proses val nie, kan 'n kort oorsig oor die inhoud daarvan, moontlik verdere lig werp en insig bied op die tema onder bespreking.

In genoemde hoofstuk word die intieme verhouding tussen die Vader en die Seun beklemtoon (5:19-23). Jesus wys die Jode op 'n gewone familieverhouding bestaande uit 'n vader en sy seun en aktiveer daarmee sy verhouding met sy Vader. Jesus motiveer sy aanspraak om as God se Seun geïdentifiseer te word by wyse van die onderrigsituasie in 'n eerste-eeuse Mediterreense familie. Deur 'n aardse familie metafories met die wêreld van 'bo' d.w.s. die hemel te verbind, kan Hy God as 'n Vader en Homself as 'n Seun in die familie uitsonder. Die Vader word as die dominante figuur uitgewys wat uit liefde vir sy Seun aan Hom alles toon (5:20). Dit kan as

deel van die onderrigproses gesien word aangesien dit kennis veronderstel waarmee die Seun verder kon handel. Die Seun word gewys op dinge om te doen, wat die Vader ook doen. Derhalwe word die Seun net soos die Vader deur mense geëer. Opsommend kan volstaan word deur te sê dat 5:18-23 'n metaforiese verslag weerspieël van 'n seun wat deur sy vader onderrig is.

Wat verder tussen Jesus en die dissipels plaasvind word gedeeltelik i.t.v. 'n onderrigsituasie en met terminologie eie aan die onderrig beskryf. Jesus se optrede as διδάσκαλος word in die afskeidsrede as geheel treffend geïllustreer met die voorbereiding van sy mense op sy vertrek.

Jesus gaan in die onderrig van sy ἰδίους op verskeie maniere te werk. Dit geskied o.a. deur aan hulle *sekere dinge te toon* soos bv. in 14:8-9 waar die dissipels 'n versoek tot Jesus rig om aan hulle die Vader te toon. Die implikasie van hierdie versoek is dat daar 'n gebrek aan kennis onder Jesus se ἰδίους bestaan wat met sy onderrig aan hulle aangevul moet word. Hiervolgens kan gesê word dat Jesus se woorde 'n informatiewe karakter openbaar wat die verbreding van die gelowiges se kognitiewe kennis as doel het. Kognitiewe kennis is egter nie die doel op sigself nie aangesien geloofskennis hiermee gestimuleer word.

Jesus se woorde vervul op sigself ook die funksie van onderrig. Dit is met sy woorde (wat sy onderrig impliseer) dat Jesus nie alleen sy mense op sy weggaan voorberei nie, maar ook hulle verdere gedrag en optrede bepaal (15:7). Jesus stel dit as vereiste dat sy woorde in die dissipels moet bly, m.a.w. dat hulle dit moet glo en daarvolgens moet lewe. Met hierdie informatiewe eienskap van Jesus se onderrig het sy woorde 'n bepalende en vormende invloed op die lewe van sy mense. Die doel wat Jesus met sy onderrig wou bereik kan stellig as die vestiging en uitbreiding van geloof uitgesonder word. Sy mense moes Hom *sien* en *hoor* vir wie Hy is nl. die Seun van die Vader. Dit is waarom *sien* en *hoor* vroeër reeds as sinonieme vir geloof uitgesonder is. Die teenoorgestelde is ewe-eens waar: Diegene wat sy woorde nie ontvang en daarvolgens handel nie, word nie as sy ἰδίους geïdentifiseer nie (14:24).

Ná Jesus se vertrek neem die Parakleet die funksie van onderrig by Hom oor (14:26). Die Parakleet se onderrigtaak bestaan hoofsaaklik uit twee dele: Die wêreld word deur Hom oortuig van sonde, geregtigheid en oordeel (16:8), terwyl Jesus se mense deur die Parakleet aan al Jesus se woorde herinner sal word (14:26). Die Parakleet verseker hiermee die bron van *die gemeente* se voortbestaan.

Samevattend kan gesê word dat die familiebeeld die ideale agtergrond bied waarteen die Seun se onderrigtaak in die evangelie uitgebeeld word. As gestuurde van die Vader tree Hy op volgens die instruksies waarmee sy Vader Hom onderrig het. Op sy beurt onderrig Hy weer sy ἰδίους met gebruikmaking van 'n verskeidenheid metodes bv. deur hulle op sekere dinge te wys, te laat sien, hoor ens. ten einde geloof in hulle te vestig. Die Parakleet sit die onderrigtaak ná die Seun se vertrek voort.

3.4.7 Jesus se ἰδίους as 'n pneumatologiese gemeenskap

Die pneumatologiese eienskap van *die gemeente* erken die teenwoordigheid en leiding van die Heilige Gees in die midde van God se mense. Die volgende vyf Skrifgedeeltes is in drie hoofstukke tydens die eksegetiese proses uitgewys as gedeeltes wat verwysings na die Parakleet bevat:

- 14:16-17, 26;
- 15:26;
- 16:7b-11, 13-15.

Alhoewel die Gees nie in die familiemetafoor direk met 'n familieterm bv. seun, vader of kind geassosieer word nie, onthul die funksionele rol van die Parakleet sy verhouding met die Vader en die Seun onmiskenbaar.

Die benaming παράκλητος, afgelei van die werkwoord παρακαλέω dra in die passief die betekenis: 'die een wat geroep is'. Die Parakleet vervul dan die rol van 'n bemiddelaar of tussenganger wat dan ook die juiste betekenis van die woord Parakleet weerspieël. Die benaming 'trooster' is as 'n sekondêre betekenis van die woord Parakleet geïdentifiseer.

Vervolgens kan by wyse van opsomming die kern van die eksegetiese gegewens uit elk van bg. skrifgedeeltes onderstreep word ten einde die Parakleet se funksie en betrokkenheid in *die gemeente* aan te dui.

In 14:16, 17 is geen definitiewe aktiwiteit van die Parakleet opgelet nie. Hierdie gedeelte maak Jesus se belofte van die Parakleet se koms bekend. Die Parakleet word as 'n gawe van die Vader, op versoek van Jesus, aan die agtergeblewe dissipels voorsien. God se mense is, weens hulle verhouding met die Vader en die Seun in staat om die Parakleet te kan ontvang. Hierin

onderskei *die gemeente* homself van die wêreld, wat a.g.v. 'n gebrek aan geloof in Jesus, nie deel van God se familie is nie en gevolglik ook nie die Gees van God kan ontvang nie. Die identiteit van beide die kosmos en *die gemeente* word deur die Gees van God onderskei. Eg. vanweë die afwesigheid van die Gees en lg. vanweë die inwoning van die Gees. Die beskrywing van die Parakleet as die Gees van die waarheid en die feit dat Hy met Jesus se mense is, bied genoeg rede om Hom as 'n Trooster te identifiseer. Die Parakleet openbaar 'menslike' eienskappe. Só word Hy bv. met die menslike eienskappe van troos, onderrig, bewaring en herinner, bekendgestel. Hy moet daarom, alhoewel onsigbaar omdat Hy Gees is, tog as 'n persoon beskou word. As persoon is Hy iemand wat met sy teenwoordigheid troos en beskerming aan *die gemeente* bied.

In die tweede vermelding van die Parakleet (14:26), is sy funksie met twee uitdrukkings beskryf nl. *onderrig* (διδάξει) en *herinnering* (ὑπομνήσει) aan Jesus se woorde. Hiermee is *die gemeente* bemaagtig vir sy optrede in die wêreld. God se mense word danksy die Gees voortdurend bewus gemaak van Jesus se woorde en kan dus sy eie optrede daarvolgens rig. Met hierdie beskrywing is weer eens duidelik gemaak dat die Gees nie met 'n eie agenda optree nie. Die reeds bestaande openbaring van Jesus word slegs herhaal en moontlik verdiep. Geen nuwe inligting word deur die Gees voorsien nie.

Die derde aankondiging van die Parakleet (15:26e.v.), sluit by sy vorige funksie aan nl. om *die gemeente* aan Jesus se woord te herinner (14:26). Die verskil wat egter uitgewys is, is dat die getuienis van Jesus se woorde nie uitsluitlik t.w.v. God se mense geskied nie, maar op die buitestaanders gerig is. Die *gemeente* se taak (getuienis) sluit ewe-eens by dié van die Parakleet aan en weerspieël sy betrokkenheid by die wêreld teenoor wie 'n getuienis van Jesus gelewer word. *'n Deurlopende getuienislyn* is vanaf 15:24 opgelet: Jesus se optrede (dade) onder mense getuig van wie Hy is en onderskei Hom van enige ander persoon se optrede. Jesus bevestig dus sy identiteit met sy optrede. Hierdie getuienis word deur die Parakleet voortgesit en mond uiteindelik uit in die optrede van sy mense wie se optrede niks anders as 'n heenwysing na Jesus is nie.

Opgesom lyk hierdie getuienislyn soos volg:

- Jesus se dade getuig van Homself (15:24)
- Die Parakleet getuig ook van Jesus (15:26)
- Die gelowiges getuig ook van Jesus (15:27)

Daar bestaan dus 'n gesamentlike doelwit in die familie van God teenoor die wêreld. Hierdie beskrywing van die Parakleet veronderstel sy teenwoordigheid in *die gemeente*. Die Gees lewer sy getuienis d.m.v. die getuienis en woorde van God se . Hierdie getuienis word te midde van 'n vyandige wêreld gelewer (16:1e.v.). In die historiese situasie van die eerste gelowiges is die juridiese omstandighede van 'n hof te bedink. Die forensiese funksie van die Parakleet pas in by die semantiese betekenis van die benaming Parakleet, wat in Latyn ook met *advocatus* vertaal kan word en die behartiging van die verdediging (in 'n hofsaak) veronderstel.

Vierdens (16:7-11) is die funksie van die Parakleet uitgewys as die *skuldigbevinding* (ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας) m.a.w die ontmaskering van die wêreld se sonde ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ, van ongeregtheid (ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω) en van oordeel (ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται).

Die Parakleet tree hier op as God se aanklaer. Die Parakleet sit in 'n sekere sin die aanklagte wat die wêreld teen Jesus ingebring het voort. Nou is die rolle egter omgekeer. Die wêreld bevind hom in die beskuldigdebank wanneer die Parakleet as God se Eiser optree. Die Parakleet staan *die gemeente* ook in hierdie opsig by. Die aanklagte wat die wêreld teen Jesus se mense inbring, word deur die Gees omgedraai sodat *die gemeente* ook nou as aanklaer teen die wêreld begin optree.

In 16:13-14 word die Parakleet vir oulaas weer i.v.m. onderrig uitgebeeld. Hierdie laaste stelling aangaande die Parakleet sluit in 'n sekere sin aan by die voriges in 14:16 en 26. Die Parakleet se vervanging van Jesus nadat Hy na sy Vader teruggekeer het, staan hier op die voorgrond. In aansluiting by die vorige vermelding dat die Gees Jesus se mense aan sy woorde sal herinner, word hier verder gegaan en die taak van die Parakleet uitgebrei met die aankondiging dat Hy die *gemeente* in die waarheid sal lei. Sy taak is om die *gemeente* te begelei deur die ware weg aan hulle uit te wys.

Samevattend:

Die Parakleet se verhouding met Jesus se ιδίους:

- By hulle sal inwoon en teenwoordig bly (14:16)
- Sal hulle in alles onderrig (14:26)
- Sal hulle in die waarheid lei (16:13)
- Sal aan hulle die toekomstige dinge meedeel (16:13)
- Sal aan hulle bekend maak wat aan Jesus behoort (16:14)
- Sal hulle herinner aan alles wat Jesus gesê het (14:26)
- Sal alleen spreek wat Hy gehoor het en niks uit sy eie sê nie (16:13).

Die Parakleet se verhouding tot die wêreld:

- Die wêreld verkeerd bewys t.o.v. sonde, geregtigheid en oordeel (16:8-11)
- Die wêreld kan die Parakleet nie ontvang nie (14:17)
- Die wêreld verwerp die Parakleet (15:26)

Die Parakleet se taak t.o.v. die wêreld is dus uitgewys as een van skuldigbevinding en oordeel.

Die Parakleet se verhouding tot Jesus:

Hier het die Parakleet slegs die oogmerk om Jesus te verheerlik (16:14) en namens Hom te getuig (15:26). Die Parakleet het die taak om Jesus, ná sy vertrek steeds 'sigbaar' te hou. Die enigste manier waarop die Parakleet dit kan doen is om deur die lewe van Jesus se mense 'n getuienis teenoor die wêreld uit te dra. Die implikasie vir die *ekklesia* is dat die Gees deur mense werk. Gelowiges sal dus bewus en sensitief moet bly vir die maniere waarop die Gees hulle wil gebruik.

Die Parakleet se verhouding tot die Vader:

Die Gees gaan van die Vader uit (16:26)

Die Gees van God is dus in vier verhoudings betrokke is: Met die Vader, Jesus, *die gemeente* en die wêreld. Die Gees se betrokkenheid in al die verhoudings, maar veral by *die gemeente*, is opvallend. Gelowiges kan met die wete lewe dat die Gees van God werksaam is in God se mense. Die

Gees is by uitstek verantwoordelik vir die groei van die geloofsgemeenskap. Dit is die Gees se taak om 'n nuwe lewe met 'n geestelike geboorte van 'bo' (3:1-8) te bewerk.

Verder is die Gees verantwoordelik om die gelowiges aan alles wat Jesus gesê het te herinner. In aansluiting by die optrede van die Parakleet self, kan alles wat Jesus gesê het moontlik in drie breë kategorieë ingedeel word:

- Woorde van troos
- Woorde van bemoediging
- Woorde van vermaning

Nêrens word egter vermeld hoe die Gees presies te werk gaan in die uitvoering van hierdie funksies nie. Dit word bv. nie duidelik gesê of die Gees se leiding uitsluitlik indirek d.w.s. deur die woorde van mense wat daarop aanspraak maak dat hulle deur die Gees gelei word, of moontlik direk d.w.s. deur 'n innerlike verligting, plaasvind nie. Die *gemeente* kan aanvaar dat die Gees op beide maniere werk. Die toets waaraan die egtheid van die direkte of innerlike leiding van die Gees onderwerp moet word, is om te bepaal of die openbaring van Jesus enigsins weerspreek word. Omdat die Gees nie uit sy eie getuig nie, maar slegs Jesus se getuienis herhaal, sal geen ander getuienis as slegs dié van Jesus deur *die gemeente* aanvaar kan word nie. Om die Gees dus in beheer te stel, beteken om nader aan Jesus self te kom. Dit is die Gees se doel is om die *gemeente* volgens Jesus se woorde te oriënteer.

Slegs 'n gemeenskap wat die getuienis van die Gees se teenwoordigheid dra, kan terselfderyd as 'n getuie optree om die ongelowige wêreld aan sonde skuldig te bewys.

'n Baie intieme verband tussen die sending van die Gees in die wêreld en die sending van Jesus se mense na die ongelowige wêreld is uitgewys. Die Gees neem God se openbaring soos vergestalt in Jesus, en bemiddel dit deur *die gemeente* aan die wêreld. Hier werk die Gees dus indirek (deur mense) na die wêreld.

Ten slotte kan gesê word dat die Parakleet se teenwoordigheid in *die gemeente* as 'n kontinuering van Jesus se teenwoordigheid by sy mense (in 'n ander gestalte) verstaan kan word. As Jesus in 17:8 verklaar ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκάς αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν ἀληθῶς ὅτι παρὰ σοῦ ἐξῆλθον, καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας in dit in 17:26 op 'n ander manier σὲ nl. καὶ γνωρίσω, ἵνα ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με ἐν αὐτοῖς ἧ καὶ ἐν αὐτοῖς. dan word besef dat Jesus eintlik self sy missie in die wêreld kontinueer. Die Gees neem

m.a.w. die bemiddeling van Jesus by die wêreld en kontinueer dit d.m.v. die *ekklesia*. Deur die aktiwiteite van die gelowiges moet Jesus sigbaar aan die wêreld geopenbaar word.

Die teenwoordigheid en aktiewe betrokkenheid van die Gees onderskei *die gemeente* van enige ander organisasie. Dit moet deeglik in gedagte gehou word indien daar oor die vernuwing van die gemeentelike gestalte van *die ekklesia* gepraat word. Waar organisasies kan verander met die implementering van strategieë of met die opleiding en motivering van personeel, moet die geloofsgemeenskap ook reken met die f Gees se teenwoordigheid, leiding en oortuiging, sonder wie geen vernuwing moontlik is nie.

Dit sou op 'n groot misverstand dui indien die werk van die Heilige Gees in *die gemeente* misken of onderskat word. Met die uiteensetting van die Gees se werk in gedagte, kan gesê word dat God inderdaad self verantwoordelikheid aanvaar vir die effektiwiteit van die heil. Die bediening van God se mense steun in sy geheel op die werking van die Heilige Gees. Dit beteken dat die proses om die evangelie te kommunikeer en die gestaltegewing van die geloof hiermee volkome afhanklik gestel word aan die werking van die Heilige Gees.

3.4.8 Jesus se ἰδίους as missionêre gemeenskap

In hoofstuk 17 word Jesus vyf keer as 'n Gestuurde (ἀπέστειλας) van die Vader geïdentifiseer (17:3, 8, 18, 21, 22). Die rede vir Jesus se sending na die wêreld setel in die liefde van God vir die kosmos (3:16). God wou die wêreld red en daarvoor was die inkarnasie van die Seun 'n onmisbare skakel in die reddingsplan.

As Gestuurde verteenwoordig Jesus die Vader en die wêreld van die 'bo' in hierdie wêreld van die 'onder'. As Jesus dus as Gestuurde optree, doen Hy dit nie met sy eie agenda nie, maar is sy woorde en optrede verteenwoordigend van sy Sender nl. die Vader (14:9-11; 15:23). In Jesus se woorde en daade kan die Vader self geken en ervaar word (17:8). Die implikasie hiervan is dat die Sender in die Gestuurde herken kan word. Die familiebeeld van die onderrig het juis aangedui dat die Seun volledig deur die Vader ingelig is en dus toegerus was vir sy sending. In Jesus se volledige gehoorsaamheid aan die Vader se opdragte, is die familiebeeld van die eerste eeu herken. Jesus se gehoorsaamheid was eie aan die

verwagtinge wat aan 'n seun in die eerste eeuse familie-opset getel is. As gehoorsame Seun van die Vader het Jesus sy liefde aan die Vader bewys en Hom geëer deur sy gesag te aanvaar en te doen soos sy Vader ook sou gedoen het. Hierdie gehoorsaamheid van Jesus is kragtig deur Hom verduidelik met die twee beelde van διδάσκαλος/ κύριος en δοῦλος/ἀπόστολος.(13:13-16). 'n Slaaf is veronderstel om net soos sy heer op te tree en 'n agent net soos die een wat hom/haar gestuur het.

Indien liefde as motief vir die Vader se sending van sy Seun uitgesonder is, spreek dit vanself dat die intieme eenheid tussen die lede van die familie (14:10), vir Jesus ook met liefde sou laat optree. Dit is inderdaad die geval as Jesus die motief van sy optrede verklaar (15:9-10). Liefde het nie alleen die verhouding tussen die Vader en Jesus bepaal nie, maar is ook die dryfkrag vir Jesus se eie optrede. Liefde word ook nou die bepalende motief vir die verhouding tussen Jesus en sy ἰδίους. Omdat die Seun se liefde die posisie van mense verander het m.a.w. vyande van God omskep het tot familie van God, tree hulle volgens die gebruike en identiteit van die familie op. Die verhouding tussen die Vader en die Seun word as maatstaf geneem waarvolgens Jesus se mense allereers teenoor mekaar (13:34) optree.

Die vraag kan gevra word of Jesus se ἰδίους ook teenoor die wêreld d.w.s. buitestaanders van die familie, met dieselfde liefde as Jesus moet optree. In die eksegetiese proses is verskillende standpunte hieroor genoem en tog is dit in die familieopset duidelik dat van Jesus se ἰδίους geen ander optrede verwag kan word as dit wat Hy self ook sou gelewer het nie. Dit is nie alleen die Seun se liefde wat sy ἰδίους met liefde teenoor mekaar laat optree nie, maar hierdie onderlinge optrede bevat ook 'n sterk element van evangelisasie ten einde buitestaanders tot die familie van God te oorrede (13:35; 17:21, 23). Dit is eers wanneer die liefde *die gemeente* van binne deursuur en die identiteit van God se mense daarmee bepaal is, dat hy met dieselfde liefde na buite kan beweeg om 'n verskil in die wêreld te maak.

Hierdie patroon herhaal homself met die aankondiging in 17:18 dat Jesus sy ἰδίους na die wêreld stuur soos (καθὼς) wat die Vader Hom na die wêreld gestuur het. Die ooreenkoms tussen Jesus se sending en dié van sy mense is opvallend. Soos wat Jesus deur die Vader gestuur is, só word sy mense deur Jesus gestuur. Die 'soos' karakter van *die gemeente* se sending veronderstel 'n parallel tussen die sendings van Jesus en sy mense. Dit is as die Christologiese begroning van die ekklesia se missiologiese arbeid aangeteken. Daarvolgens kan gesê word dat *die gemeente* se sending nie 'n

alternatiewe sending verteenwoordig nie, maar as 'n kontinuering van Jesus se sending gesien moet word. In die optrede van sy mense is hulle sender (Jesus) ook herkenbaar. Hierdie verwantskap tussen Jesus se werk en dié van sy mense is ook duidelik in 14:12e.v. uitgewys. Dit word deur Jesus as dieselfde werk geïdentifiseer. Trouens die werk van *die gemeente* het volgens Jesus die potensiaal om selfs 'groter' as sy eie te wees. In die eksegese is hierdie 'groter' werk as die 'sendingsuksesse' van God se mense geïdentifiseer. Hiermee is die blik van die gemeente voortdurend na buite - op die buitestaanders - gefokus ten einde hulle met die goeie nuus van Jesus te bereik.

Waar die afskeidsrede (13:31-16:33) as die voorbereiding van Jesus se mense vir hulle sending in die wêreld beskou is, is hoofstuk 17 gesien as hulle formele aanstelling waarna hulle sou uitgaan om Hom in die wêreld te verteenwoordig. Hoofstuk 17 plaas m.a.w. die sending van Jesus se mense in perspektief.

Alvorens Jesus sy mense in die wêreld kon uitstuur, moes die noodsaaklike stap eers volg om hulle vir hierdie taak af te sonder (ἀγίασον). Jesus vind dit derhalwe nodig om sy Vader te versoek om sy mense in die waarheid te heilig (17:17). Dit val op dat Jesus nie sy Vader versoek om hulle uit die wêreld te onttrek nie, maar wel van die wêreld af te sonder. Hierdie versoek bevestig die identiteit van die gemeente nl. dat hulle wel in die wêreld optree, maar tot die goddelike sfeer behoort en derhalwe nie volgens die patroon van die wêreld lewe nie. Hulle behoort aan God en moet in hierdie wêreld bly om 'n alternatiewe lewe te demonstreer. Sonder hierdie toewyding aan Hom, sou hulle nie aan die eise van hulle sending kon voldoen nie.

Die vermelding van die uitstuur van Jesus se mense in 17:18 moet waarskynlik in kombinasie met die historiese gebeurtenis in 20:21 self gelees word. Die sending van Jesus se ἰδίου na die wêreld is sodoende Christologies begrond.

Soos Jesus, kan die gemeente ook nie sonder die Gees van God sy taak in die wêreld verrig nie. Daarom ontvang beide Jesus en sy mense die Heilige Gees (20:22). Die ontvangs van die Gees in 20:22 moet teen die agtergrond van die Parakleet se funksie in 14:17 verstaan word nl. dat Hy in Jesus se mense teenwoordig sal wees. Ook die Gees se optrede in 16:8-11 wat uit die skuldigbevinding van die wêreld bestaan, moet hiermee saam gelees word.

Jesus se mense se optrede teenoor die wêreld sluit by dié van Jesus aan omdat die Gees Jesus se bediening deur die gemeente voortsit. In 20:23 word dit bevestig deurdat die gemeente met die gesag beklee word om mense hulle sonde te vergeef al dan nie. Uit 20:21 kan gesê word dat die sending van God se mense op die lees van Jesus se sending na die wêreld geskoei is.

Samevattend kan 'n geheelbeeld van Jesus se bediening moontlik die kenmerk van *die gemeente* as missionêre gemeenskap in perspektief stel. In 3:17-21 word 'n aanduiding gegee van die skeiding wat in hierdie wêreld voltrek sal word. Dit is 'n skeiding tussen lig en duisternis. Soos telkens in die eksegetiese proses aangedui is, loop hierdie dualisme regdeur die evangelie. In 9:39-41 identifiseer Jesus Homself as die een wat vir die skeiding verantwoordelik is. Hierdie skeidingsproses word uitgesonder as die rede vir die inkarnasie van God se Seun. Die doel van Jesus se sending was om kontak tussen die 'bo' en die 'onder' te bewerkstellig sodat die Vader geopenbaar en mense tot geloof in Hom kon kom. Jesus se sending het dus 'n soteriologiese oogmerk wat noodwendig tot 'n skeiding tussen mense sou lei. Die wêreld kon slegs met geloof of ongeloof op Jesus se sending reageer.

Jesus se sending van die Vader verloop derhalwe tot op 'n gegewe punt in die geskiedenis waarna Hy die verantwoordelikheid aan *die gemeente* oordra om daarmee voort te gaan. Beide sendings het dieselfde oogmerke en karakter. Soos Jesus, het ook sy mense die wêreld as hulle bestemming waarheen hulle gestuur word om hulle getuie te lewer. Hoewel daar o.a. 'n negatiewe konnotasie aan die begrip 'wêreld' kleef en dikwels as 'n simbool van ongeloof en vyandskap jeens God gesien word, huiwer Jesus nie in sy eie sending nie. Daar is by Hom ook nie onsekerheid of Hy sy ἰδίους met die opdrag om sy sending te kontinueer moet agterlaat nie.

Ten spyte van die haat en teenkanting van die wêreld kan die gemeente reken op God se bewaring onder hierdie moeilike omstandighede (17:15). Aanvanklik, ten tye van sy aardse verblyf, was Jesus self vir *die gemeente* se bewaring verantwoordelik (17:12). Sy mense het met die versekering geleef dat niemand hulle uit sy hand sou ruk nie. Met sy terugkeer na die hemel het Jesus hierdie taak aan die Vader oorgedra (17:11). Dit is hierdie bewaring wat terselfdertyd ook vir die eenheid in die familie sou sorg. Daar bestaan dus 'n direkte verband tussen die eenheid en die liefde.

Die doel wat Jesus met sy uitreik na die wêreld het, is om die Vader aan hulle te openbaar ten einde die wêreld tot geloof in Hom oor te haal. Sy doel was m.a.w. om die wêreld te oorreed om sy wêreldse identiteit te laat

vaar en oor te skuif na die goddelike sfeer. Jesus se sending vertoon 'n openbarende en soteriologiese karakter. Dit is terselfdertyd ook die karakter wat *die gemeente* se sending na die wêreld openbaar. Daarom kan gesê word dat *die gemeente* in sy wese missionêr ingestel is. God se mense het een taak nl. om die Vader te openbaar en die wêreld met Jesus te konfronteer ten einde hulle oor te haal om Jesus te aanvaar en sodoende verlossing te ontvang. Iemand wat Jesus in die geloof aanvaar, word deel van God se familie en gevolglik in die gemeente opgeneem. Hy of sy ontvang terselfdertyd die opdrag om soos Jesus te leef m.a.w. om as verteenwoordiger van Jesus na die wêreld gestuur te word. Die gemeente is by die fisiese sowel as die geestelike nood van mense betrokke. Na die voorbeeld van Jesus word *die gemeente* geroep om dienend betrokke te raak deur ander se belange hoër as sy eie te stel. Met die uitvoering van hierdie doel word die sender van die gemeente nl. Jesus, verheerlik (17:10). Op hierdie wyse word sy missie gekontinueer.

Die implikasie van *die gemeente* se optrede is dat hy, soos sy sender, ook skeiding tussen goed en sleg en tussen geloof en ongeloof bring. Volgens 17:14 is dit duidelik dat Jesus se ἰδίους enersyds haat en teenkating van die wêreld ontlok, maar andersyds ook aanleiding tot geloof sal gee (17:20). Die vraag ontstaan na die wyse waarop *die gemeente* sy sendingtaak in die wêreld uitvoer. Die belangrike rol wat Jesus se *woorde* in hierdie verband speel is duidelik uitgewys en moet as 'n belangrike faktor in hierdie proses beskou word. Jesus het sy woorde aan sy mense gegee (15:7; 17:8) en Homself met sy woorde geïdentifiseer. Anders gesê: Jesus het in sy woorde Homself aan *die gemeente* gegee. In sy woorde kon sy mense Hom sien en hoor. In sy woorde het Hy Homself, maar ook die Vader, geopenbaar. As God se mense dan met hierdie woorde na die wêreld gaan, is dit inderwaarheid Jesus en die Vader wat self wat aan die wêreld geopenbaar word. Jesus se woorde het 'n dinamiese uitwerking en vormende krag op mense se lewens omdat hulle met die aanvaarding daarvan aan Jesus self verbind word.

Die vraag na *die gemeente* se identiteit sluit aan by sy missionêre gerigtheid op die wêreld.

In sy missionêre arbeid gaan dit vir die gemeente om 'n *kerugmatiese diens* aan die wêreld te lewer. Daarmee word die verkondiging of bekendmaking van die evangelieboodskap aangaande Jesus se verlossing bedoel. Dit is 'n aksie wat o.a. uit die prediking van die Woord bestaan, maar ook alle aktiwiteite insluit wat ten doel het om God te openbaar en sy boodskap

hoorbaar en verstaanbaar aan mense deur te gee. Dit gaan dus om die verspreiding van kennis aangaande God oor die hele wêreld ten einde geloof te aktiveer en 'n persoonlike verhouding tussen Jesus en mense te vestig. In sy wese is dit 'n eenvoudige boodskap wat oor Jesus van Nasaret handel, deur wie se uitsluitlike optrede die lewe toeganklik is (14:6).

In die praktyk word hierdie boodskap selde sonder die bemiddeling van 'n persoon wat daarvoor praat/preek oorgedra. Dit is belangrik dat die oordrag méér as bloot die oordrag van woorde behels. Die persoonlike betrokkenheid by die woorde, m.a.w. die lewering van 'n getuigenis en met die gesindheid van liefde geskied, is bepalend vir die geloofwaardige ontvangs daarvan.

3.4.9 Jesus se ἰδίους as 'n eskatologiese gemeenskap

Die goue draad wat deur die hele evangelie van Johannes vleg, is dat Jesus se inkarnasie 'n nuwe toekoms vir sy ἰδίους geopen het. Daarom is gesê dat Johannes in sy evangelie allereers 'n heilsboodskap verkondig.

In die afskeidsrede is die eskatologiese verwagting van die dissipels deur twee komponente bepaal:

1. Hulle onmiddellike toekomsverwagting: Dit bestaan uit Jesus se *afskied en sy terugkeer* na die Vader. In die afskeidsrede is Jesus juis besig om sy mense vir die oomblik van skeiding voor te berei.
2. Hulle verwagting om weer binne die afsienbare toekoms sy teenwoordigheid te ervaar: Dit bestaan uit die elemente van Jesus se opstanding uit die dood, die koms van Parakleet en in die *parousia*.

Bg. twee komponente verkeer met mekaar in spanning verteenwoordig twee tydperke in Jesus se lewe nl. sy tyd op die aarde en dié by die Vader.

Die allernouste verwantskap is uitgewys tussen *Jesus se lewe op die aarde en die eskatologiese verwagting van die dissipels*.

Op drie plekke in die afskeidsrede is die dissipels se toekoms in verband met Jesus se lewe gebring en is hulle toekomstige gemeenskap met Hom verbind met gebeure wat vir iewers in die toekoms bestem is en aangedui word met: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* (14:20; 16:23, 26). 'Daardie dag' is

telkens met Jesus se terugkeer na sy dissipels verbind. Vir hulle was dit dus 'n aanduiding van 'n gebeurtenis in die toekoms. Die eksegetiese proses het 'n onsekerheid oor die tydstop van Jesus se terugkeer uitgewys. Die vraag is telkens gevra of Jesus se terugkeer met sy opstanding uit die dood, of met sy *parousia* in verband gebring moes word. In 14:19 en 16:16-22 is die dissipels se weersiens van Jesus uitgedruk met *μικρόν* (klein tydjie). In 14:18,19 is die invloed van die Paasgebeure duidelik herken, veral omdat die lewe van die gelowiges saam met die terugkeer van Jesus vermeld is. En tog is dit ook as die taal van die *parousia* daarin herken. In 16:16 het twee kort tydjes Jesus se kontak met die dissipels eerstens verbreek en ook weer herstel. Eg. is vertolk as sy sterwe en lg. as sy opstanding. Die oënskynlike diskrepansie tussen die twee teksverse het nie die sentrale boodskap nl. die dissipels se hereniging met Jesus beïnvloed nie.

Die kenmerk van die Johannese eskatologie is dat gelowiges nie vir die *parousia* hoef te wag alvorens hulle die teenwoordigheid van die Here kan beleef nie. Hierin speel Johannes se siening van die ewige lewe 'n deurslaggewende rol. Gelowiges kan nou reeds, in die huidige bedeling, in 'n innige verhouding met God leef. Trouens, die hele doel van Johannes se evangelie is om aan God se mense die versekering te gee dat Jesus Homself as God se Seun geopenbaar het sodat sy kinders, deur in Hom te glo, die ewige lewe kan hê. Die verrassingselement wat die toekoms moontlik kon inhou is op dié wyse met sekerheid vervang. Wie glo, kan lewe. Wie nie glo nie, is reeds geoordeel. Vir God se mense beteken die ewige lewe om in God se familie opgeneem te wees en in verhoudings met mede-familielede te staan wat uit wedersydse liefde gekenmerk word (14:21-22). 'Die dag' van Jesus se terugkeer word dus deur Johannes van die toekoms na die hede teruggeskuif en ingekleur as 'n dag van redding wat in die huidige bedeling op die gelowiges betrekking het. Die lewe wat gelowiges van Jesus ontvang is nie stagnant nie. Gelowiges is deurlopend besig om gebeure in hulle lewe te ervaar en te beleef. Op hierdie manier vou die toekoms stelselmatig vir hulle oop. Die onderskeie temas wat reeds in hierdie hoofstuk bespreek is, kan as gebeurtenisse op die weg van 'n gelowige se lewenspad gesien word. Dit is temas wat binne 'n dinamiese familieverhouding ontwikkel en dus die vele kante van die verskillende verhoudings in die familie uitbeeld.

Hoofstuk 17:1-26 is uitgewys as 'n hoofstuk wat waardevolle inligting oor die betekenis van die *lewe* bevat.

In 17:3 is 'n omskrywing van die ewige lewe aangetref wat die volgende aspekte uitgewys het:

- Die missie wat die Vader aan Jesus opgedra het beteken dat die ewige lewe vir sy mense beskikbaar gestel is.
- Die ewige lewe gaan met kennis van God en Jesus in vervulling.
- Kennis is uitgewys as nie bloot kognitiewe, teoretiese kennis nie, maar 'n algehele gemeenskap in ooreenstemming met die O.T. betekenis van die woord.

Jesus is die Een wat deur die Vader bevoeg gemaak is, om die lewe aan sy mense oor te dra. Sonder Jesus sou mense steeds gevange gebly het in 'n ou manier van lewe. Danksy Jesus het die begrip ζωη die betekenismoontlikheid van 'n alternatiewe bestaanswyse verkry. Die fokuspunt van die lewe sentreer dus om Jesus. Dit kom ook aan die lig in die sg. 'εγώ εἰμι uitsprake waarin Jesus Homself as die bron van die lewe openbaar (14:6).

In die evangelie as geheel is dit duidelik dat die lewe waarvan Johannes praat intrinsiek verskil van enige vorm van lewe wat die wêreld aan te bied het. Oral waar diegene wat aan God behoort anders optree as mense wat nie aan God behoort nie, dáár kan die effek van die lewe gesien word. Die lewe wat Jesus aanbied waarborg nie materiële voorspoed en sukses nie, maar behels o.a. 'n verantwoordelikheid van liefde teenoor medegelowiges. Dit behels die voorreg om in gemeenskap met God te kan lewe en met Hom te kan kommunikeer. Diegene wat die lewe het is funksioneel en wesenlik opgeneem in die patroon van die goddelike realiteit en moet in gehoorsaamheid aan Jesus gestalte gee aan hierdie nuwe realiteit. Anders gesê: Dit beteken om as familie van God te lewe. Hier sluit die tema van die lewe by die tema van die eenheid aan. Daar bestaan 'n onmiskenbare eenheid tussen die Vader, Seun en kinders t.o.v. die lewe wat hulle deel.

Deur soos Jesus te lewe maak God se mense die Seun en die Vader aan die wêreld bekend. Vir die identiteit van *die gemeente* is dit essensieel om voortdurend aan 'n alternatiewe lewenstyl as Jesus se eiendom in die wêreld uitgeken te word. Dit kan alleen gebeur as Jesus sigbaar gestalte in praktyk van hulle optrede vind. Dit geskied veral in sy gehoorsaamheid en onderwerping aan Jesus se wil.

Die aspek van gehoorsaamheid het reeds in hierdie opsommende hoofstuk ter sprake gekom, maar dit kan weer moontlik bondig soos volg saamgevat word.

- In 13:35 het Jesus sy ἰδίους die opdrag gegee om mekaar lief te hê. Met hulle onderlinge liefde ervaar hulle nie alleen die teenwoordigheid van Christus self nie, maar word Hy sigbaar gemaak aan die wêreld. Deur hulle liefde vir mekaar tree hulle anders as die wêreld op en lewer hulle 'n sigbare getuienis na buite. Só word hulle as Jesus se ἰδίους geïdentifiseer.
- In hulle gehoorsaamheid aan Jesus se opdragte lewer hulle ewe-eens bewys van hulle liefde vir Jesus. Die gevolg is dat Jesus en die Vader in hulle sigbaar word.
- Wanneer *die gemeente* Jesus se voorbeeld volg (13:15) bv. om mekaar te dien, lief te hê ens. word Jesus se soort lewe aan die wêreld vertoon. Indien die wêreld met geloof op die verkondiging van die boodskap reageer, kan aanvaar word, dat die wêreld terselfderyd ook vir Jesus aanvaar.
- Met hierdie optrede kontinueer *die gemeente* Jesus se bediening op aarde. Jesus bemiddel die Vader se liefde aan die wêreld. Deur die Parakleet bly Hy steeds in hulle midde teenwoordig. God se mense het derhalwe geen ander weg as om ook die Vader se liefde aan die wêreld te bemiddel nie. Sodoende word Jesus se lewe aan die wêreld vertoon.

Alhoewel die eskatologie grootliks deur Johannes as 'n reële werklikheid beskryf word, sou die diskussie oor 'n alternatiewe manier van lewe deur die geloof, niks baat indien dit steeds deur die grense van die dood beperk sou wees nie. Soos gesê, dra Johannes se eskatologie die karakter van ontwikkeling. Dit kan as 'n dinamiese, deurlopende en ontluikende proses bestempel word wat wel in hierdie bedeling beslag kry as 'n alternatiewe lewe van die 'bo' maar uiteindelik uitmond in die ewigheid. Met verloop van tyd ontvang die gelowiges sekere gawes o.a. ook 'n liggaamlike opwekking uit die dood. Dit dui nie noodwendig op 'n beter of 'n ander lewe nie, maar is slegs 'n verdere oopvouing van die huidige lewe. Hierdie lewe wat vir God se kinders deur die geloof toeganklik is, dien vir die *gemeente* as 'n bron van sekuriteit t.o.v. hulle ewige bestemming (17:11, 24, 26). Daar bestaan dus vir God se mense 'n toekoms wat verder strek as die grense van die aardse bedeling. Dit is 'n voortsetting van die lewe wat reeds in hierdie bedeling in aanvang neem. In 14:3-4 handel dit oor 'n saak wat kwalik vergeestelik kan word. Johannes se uitdrukking: 'Waar Ek heengaan' word as 'n plekaanduiding gebruik wat vir die gelowiges eers ná Jesus se aardse bediening d.w.s. ná sy dood en opstanding effektief beskikbaar word (13:33, 36).

3.4.10 Jesus se ἰδίους as 'n gemeenskap van eenheid

Die tema van *die gemeente* se eenheid sou moontlik in die lig van die familiebeeld as 'n samevattende tema beskou kon word. Aan die begin is opgemerk dat die onderskeie teologiese temas bymekaar pas en in samehang verstaan moet word. Dit is die boodskap wat in die tema van eenheid bereik word, sodat gesê kan word dat ook hierdie tema die identiteit van *die gemeente* oorhoofs koördineer.

Met Jesus se terugkeer na sy Vader, is die belofte aan die dissipels gegee dat hulle nie as weeskinders agtergelaat sal word nie (14:18). Omdat sy mense nie deel van hierdie wêreld is nie maar in die goddelike sfeer opgeneem is, sal hulle nie moeite ondervind om Jesus met sy terugkeer te herken nie. Die eenheid in die familie kan as rede daarvoor aangevoer word. 'n Baie intieme familie-eenheid sal op dié dag onthul word: Die Seun in die Vader, die kinders in die Seun en die Seun in die kinders (14:20). Hiermee is die eenheid in die familie bevestig. Hierdie familie tree as 'n eenheid op en staan onder die leiding en versorging van 'n liefdevolle Vader, wat in alle opsigte die behoeftes van die familie ondervang. So bv. onderrig en stuur die Vader sy oudste Seun na 'n vyandige wêreld om die Vader se liefde aan hulle te openbaar. Die Seun se soteriologiese optrede het 'n geestelike familie tot gevolg wat met geloofsbande aan Hom verbind is en gevolglik volgens die liefde geprogrammeer is om in sy voetspore te volg. Die eenheid in die familie kom juis tot openbaring in die liefde wat as die 'draaiboek' van die Vader, Seun en kinders se optrede bestempel kan word.

Die eksegesië het die belangrike rol wat die familie in die verstaan van die eenheidstema vervul uitgewys, sodat gesê moet word dat die eenheid van die gemeente eers in die lig van die *interpersoonlike familieverhoudings* verstaanbaar word. Die eenheidsverhouding tussen die Vader en Seun, dien as voorbeeld van die eenheid tussen die lede van die familie. Daarom moet die eenheid van die kerk as 'n geskenk van God bevestig word. Gelowiges kan in die geloof deel verkry aan hierdie eenheid tussen die Vader en Seun. Dit behels allereers 'n vertikale verhouding tussen God en sy familie. Voorlopig moet gesê word dat die eenheid van die familie nie as 'n gelykheid tussen die onderskeie lede verstaan moet word nie. Jesus het bv. sy rol as gestuurde van die Vader voortdurend beklemtoon en met die beelde van slaaf/heer, gestuurde/gesant (13:20), sy ondergeskikte rol teenoor die Vader o.a. beklemtoon. Hierdie ongelyke verhouding, wat ooreenstem

met die posisie van 'n seun in die eerste-eeuse Mediterreense familie, het soos reeds aangedui, aanleiding gegee tot die sg. 'lae Christologie' oftewel die siening dat Jesus onderdanig en nie een met die Vader is nie. Die gesantskapskonteks het 'n handige oplossing vir die probleem van die 'lae Christologie' gebied nl. dat Jesus se ondergeskikte posisie vertolk is as die optrede van 'n gehoorsame gestuurde met slegs een begeerte nl. die gehoorsame uitvoering van die sender se wil. Andersyds het die gesantskapskonteks ook 'n handige uitkoms gebied vir die sg. 'hoë Christologie' oftewel die siening dat Jesus volledig een met die Vader is (14:9-11). Hierin is Jesus se optrede vertolk as 'n gestuurde wat sy Sender só volledig verteenwoordig dat Hy as't ware self die Sender 'word'. Ook die onderskeid tussen die Seun en sy ἰδίους word bv. konstant gehandhaaf sodat daar ook tussen hulle nie sprake van gelyke status is nie.

Die tema van die eenheid is veral in hoofstuk 17:11, 21-23 ontgin. In elk van hierdie drie plekke is die eenheid tussen Jesus se mense vergelyk met *die eenheid tussen die Vader en die Seun*.

In 17:20-23 word die 'sendingsuksesse' van die gelowiges reeds geantisipeer. Diegene wat in die toekoms deur *die gemeente* se getuienis tot geloof sou kom word voorsien. Die sentrale gedagte val hier op die eenheid tussen die gelowiges wat op die model van 'n groter eenheid tussen die Vader en die Seun geskoei is. Drie verhoudings waarin die eenheid bepalend is, is ter sprake gebring:

- Eenheid tussen Vader en Seun
- Eenheid tussen Seun en kinders
- Eenheid tussen kinders onderling

Die eenheid tussen die Vader en die Seun wat as voorbeeld vir die eenheid tussen die kinders voorgehou is, is in 14:10 beskrywe as: Jesus in die Vader en die Vader in Jesus. 'Die Seun in die Vader' is as Jesus se gehoorsaamheid aan die Vader se wil vertolk, terwyl 'die Vader in die Seun' as God se teenwoordigheid in Jesus, verstaan is. Lg. kan moontlik as 'n ontologiese eenheid tussen die Vader en die Seun verstaan word (17:5), terwyl eg. die funksionele eenheid tussen die Seun en die Vader uitwys (17:4).

Die eenheid tussen Vader en Seun wat as rolmodel vir alle verhoudings in die familie dien, bevestig dat die kinders ten volle in al die realiteite van die familie deel. Dit beteken dat die dinamiek van die familieverhoudings op

die eenheid in die familie rus: Dit wat aan die familie behoort, behoort dus aan almal in die familie. Die volgende voorregte word deur die Vader, Seun en kinders gedeel:

- Eer (17:22)
- Beskerming deur die Vader (17:11)
- Vreugde van die Seun (17:13)
- Die haat van die wêreld (17:14)
- Om deur die Seun gestuur te word en ander tot geloof te lei (17:18, 20)
- Toegewy aan die waarheid (17:19)
- Om 'n voorbeeld vir die wêreld te wees (17:21, 23)
- Om die heerlikheid van die Seun te aanskou (17:24)

Die eenheid is op dié wyse uitgedruk i.t.v. die gedeelde verantwoordelikhede en voorregte in die familie.

Die eenheid van die familie kan slegs na behore funksioneer indien die kinders in Jesus bly (15:1-17). In 15:1-8 is die implikasies van die eenheid tussen Jesus en sy mense aan die hand van konkrete aksies uitgewys, terwyl die onderlinge eenheid tussen die kinders veral vanaf 15:9-17 uitgewys is. Om in Jesus te wees beteken dat kinders soos die Vader en die Seun optree. Hulle dade en houding stem dus ooreen. Dit het o.a. betrekking op die kinders se gehoorsaamheid van die Vader se gebooië/woorde waarin hulle liefde vir Hom bevestig is en die intimiteit van die familie uitgedruk is (14:23).

Met die familiebeeld as basis vir die eenheid van *die gemeente*, is tot die konklusie gekom dat hierdie eenheid primêr as 'n funksionele eenheid beskryf kan word. Dit vind neerslag binne die intieme familieverhoudings van liefde en gehoorsaamheid. Die solidêre verhouding tussen die Vader en die Seun dien as rolmodel vir die eenheid wat tussen Jesus en sy mense as 'n getuienis vir die wêreld aangebied word. Om as 'n getuienis teenoor die wêreld effektief te kan wees beteken dat die eenheid tussen Jesus en sy mense sigbaar neerslag moet vind in 'n leefwyse wat sprekend van hulle verbinding is. Dit is veral met hulle onderlinge eenheid dat gelowiges baie duidelik hulle geloofsverbinding met Jesus bevestig. Die eenheid tussen die gelowiges is m.a.w. sprekend van die alternatiewe, geestelike leefwêreld waarin hulle opgeneem is. Die doel van die onderlinge eenheid tussen gelowiges is om Jesus aan die wêreld te openbaar en tot geloof aanleiding te gee.

In die eenheid van die gemeente handel dit dus primêr oor verhoudings van geloof en liefde wat die hele aangeleentheid onder 'n Christologiese opskrif plaas. Dit strek egter verder en raak die praktiese funksionering van *die gemeente*. Om as 'n getuigenis vir die wêreld enigszins sigbaar te kan wees, behels dat gelowiges nie in afsondering en doelbewuste skeiding van mekaar kan opereer nie. Dit wil voorkom asof die tema van die eenheid in die gemeente sterker deur Johannes beklemtoon word as bv. 'n tema soos die verskeidenheid in die gemeente wat veral deur Paulus ontwikkel word (1Kor. 12:1-31).

Samevattende kenmerke van die gemeente in die lig van die familiebeeld

Die Johannese ekklesiologie rus volgens bg. teologiese besinning volledig op die fondament van Jesus Christus. Daarmee bedoel ek dat Johannes sy ekklesiologiese siening grondves op en ook verder ontwikkel, vanuit 'n persoonlike verhouding tussen Jesus en sy ἰδίους. Die verhouding tussen Jesus en sy ἰδίους kan dus as die primêre verhouding vir die *vestiging van die ekklesia* beskou word. Die oorsprong van die gemeente geskied danksy die optrede van Jesus wat in 13:1 deur die liefde vir sy ἰδίους gemotiveer is. Hierdie liefde is met die kruisgebeure verbind (geïmpliseer deur sy 'uur') en is verder in hoofstuk 13 met die wassing van die dissipels se voete tydens die Paasmaaltyd gedemonstreer. Die kruis van Jesus Christus is as die geboorte van God se familie uitgewys. Hiermee het Jesus aan die doel van sy inkarnasie beantwoord nl. om die Vader (die wêreld van die 'bo') in die 'onder' te openbaar en soteriologies vir Hom sy ἰδίους te vergader.

Uit hierdie primêre verhouding tussen Jesus en sy ἰδίους ontwikkel Johannes, hoofsaaklik m.b.v. die familiebeeld van 'n eerste-eeuse Mediterreense familie, verder 'n netwerk van sekondêre verhoudings waarmee hy sy ekklesiologiese voorstelling as God se familie verwoord.

God se familie kan as 'n *alternatiewe bestaanswyse* in hierdie wêreld beskryf word. Gewone mense het danksy Jesus se liefdevolle optrede die geleentheid om in God se familie 'gebore' te word. Dit moet as 'n geboorte van God ('bo') beskou word en behels die geloofsaanvaarding van Jesus as die ware verteenwoordiger van God.

Hiermee word gelowiges deel van God se familie met toegang tot al die voorregte bv. 'n vaderhuis, wat die familie bied. In hierdie familie tree God as 'n **Vader** op en kan Hy aan die kenmerke van 'n eerste-eeuse Mediterreense vader o.a. uitgeken word aan sy posisie as hoof van die gesin, sy versorging van die familie en voorsiening in hulle behoeftes. Vir die gelowiges is Jesus soos die **Seun** wat met sy gehoorsaamheid en aanvaarding van die Vader se gesag die verdere optrede vir die **kinders** in die familie uitstippel. Ten einde hieraan te kon voldoen, moes die Seun eers deur die Vader onderrig word. Die Seun kom gevolglik nie met sy eie woorde na die kinders toe nie, maar spreek soos sy Vader dit aan Hom gegee het. Die Seun was m.a.w. 'n volmaakte 'agent' om die Vader se saak te behartig. Sy sending kan met twee kenmerke beskryf word: Openbarend (van die Vader) en soteriologies (van die wêreld).

Die voorbeeld wat die Seun aan die res van die familie voorhou, kan met liefde beskryf word. Dit kan as een van die vernaamste houdings in die familie uitgesonder word. Dit bepaal al die verhoudings in die familie (tussen die Vader en die Seun, Seun en Vader, Seun en kinders, kinders en die Seun asook die kinders onderling). Die liefde vind prakties gestalte in die gehoorsame uitlewing van die Vader en die Seun se opdragte waardeur hulle geëer word en die vrug van die liefde in die lewens van die kinders geproduseer word. Hiermee toon die kinders dat hulle die Seun ken en gehoorsaam is aan sy opdragte. Die kontinuering van die Seun se liefde vorm o.a. deel van hierdie opdragte. Daarmee openbaar die kinders dat hulle aan die Seun verbind is en met dieselfde liefde as die Vader en die Seun teenoor 'n vyandige wêreld reageer. Die onderlinge liefde tussen die kinders dien vir die wêreld as 'n voorbeeld van hierdie alternatiewe leefwyse. Ook vreugde en vrede, wat as erfdeel van die Seun aan die kinders bemaak is, vorm deel van hierdie alternatiewe lewenswyse van God se familie.

Die kinders deel in alles wat die Seun vir die familie beskikbaar stel en het vrye toegang om die Seun en Vader met vrymoedigheid te nader en vrylik met hulle te kommunikeer. Dit is duidelik dat die familie van God 'n eenheid vorm. Soos die Vader en die Seun, is ook die kinders een in woord, houding en optrede. Hierdie eenheid kommunikeer ewe-eens 'n alternatiewe leefwyse aan die wêreld.

Die Parakleet word as Helper aan die familie beloof nadat die Seun se sending voltooi is en Hy na die Vader teruggekeer het. Daarmee word die familie van die voortgesette teenwoordigheid en leiding van 'bo' verseker.

Met die familiebeeld van die eerste-eeuse Mediterreense leefwêreld as agtergrond waarmee Johannes sy ekklesiologie grootliks ontwikkel, kan twee laaste opmerkings gemaak word:

- Dit is belangrik om raak te sien hoe kardinaal belangrik verhoudings vir die gemeente is.

Dit gee eerstens uitdrukking aan die vertikale verhouding tussen die 'bo' en die 'onder' en lê sodoende die grondslag vir die **ontstaan** van die gemeente - m.a.w. dit gee uitdrukking aan die verhouding:

God > kosmos > Jesus > ἰδίους.

- Dit voorsien tweedens ook die grondslag vir die horisontale verhoudings in die ekklesia self m.a.w. vir die **funksionering** van die verhouding:

ἰδίους < > ἰδίους.

- Daarom kan gesê word dat die Johannese ekklesiologie verhoudingsbepaald is.
- Met die verhouding tussen Jesus en sy ἰδίους aangetoon as die sluitsteen wat die Johannese ekklesiologie saamtrek, kan gesê word dat Johannes sy soteriologie, etiek, eskatologie en pneumatologie, Christologies fundeer. Dit is die noodwendige implikasie van die onderskeie teologiese temas wat almal in 'n sekere sin bymekaar inslot om een geheelbeeld van die ekklesiologie te voorsien.

HOOFSTUK 4

PRAKTYKGERIGTE GEVOLGTREKING EN SAMEVATTING

Daar kan nie méér met Burger (1999:12) se stelling akkoord gegaan word as hy sê dat Christelike kerke vandag nie na beter planne en strategieë, selfs nie na 'n beter gemeentelike teologie soek nie, maar na 'n nuwe ontmoeting en 'n dieper verhouding met die Drie-enige God. Dit is vir hierdie ontmoeting waarvoor die kerk gereed moet wees en ook ruimte moet skep. Die Christelike lewe is nouliks sonder die kerk te bedink. Die gevaar is inderdaad groot dat 'n gesprek oor die ekklesiologie in dogmatiese abstrakthede stol. Hoe om werklike gemeentes en kerke te help om in die praktyk van die lewe nader aan 'n Bybelse visie vir die kerk te beweeg, is volgens Burger (1999:19) die eiendomlike vraag van die prakties-teologiese ekklesiologie.

Watter plek beklee 'n eksegeties-teologiese onderbou in die nadenke oor die gemeentelike gestalte van die kerk? Vir 'n antwoord op hierdie vraag word die voorafgaande gesistematiseerde gegewens in die literatuur van *sommige* rolspelers in die huidige prakties-teologiese, gemeentevernuwing/gemeentebou debat, in Suid-Afrika, soos dit veral in die N.G.Kerk gestalte vind, in hierdie hoofstuk ondersoek. Hierdie literatuur het veral die temas van 'vernuwing' en 'strategiese beplanning' ten grondslag en word aangebied as praktiese hulpmiddels in die gemeentebou-proses van die N.G.Kerk.

In hierdie hoofstuk vervul die teologie sy funksie as *ancilla ecclesiae*.

Die enkele onderliggende vraag wat in die ondersoek telkens indirek aan die orde gestel word is: *In welke mate word die identiteit van gemeentes deur Skriftuurlike en teologiese eienskappe bepaal?*

Die voorafgaande eksegetiese studie sal uiteraard as 'n belangrike maatstaf dien om te bepaal in hoeverre praktiese teoloë se vernuwingstrategieë van 'n Skrifgefundeerde basis voorsien is. Anders gesê: Hoe belangrik is Skrifgefundeerde en teologiese beginsels in 'n tyd waarin die institusionele kerk t.o.v. kerklidmaatskap en die meeleving van lede onder druk verkeer en die versoeking vir kitsoplossings t.w.v. oorleving groot is. Die

leenproses uit die sosiale wetenskappe was vrugbaar, maar het volgens Burger (1999:12) moontlik te ver gegaan.

Omdat my studie die Bibliologiese vakgebied en by name die Nuwe Testament behels, is die bedoeling van hierdie hoofstuk nie om 'n volledige bespreking en evaluering van die huidige gemeentebou-vernuwingdebat te maak nie. Met bg. vraag as agtergrond kan daar slegs op enkele tendense gewys word.

Redes vir gemeentelike vernuwing en strategiese beplanning

In die Suid-Afrikaanse konteks word daar tans by monde van etlike teoloë 'n verskeidenheid redes aangevoer waarom vernuwing en beplanning vir gemeentes noodsaaklik geword het. Sommige daarvan behels die volgende:

- In die debat oor die gemeentelike gestalte van die kerk, word dit gou duidelik dat daar vandag 'n krisis rondom die *geloofwaardigheid* van die kerk bestaan. In die meeste Westerse lande is dit veral die Protestantse kerke wat volgens **Burger** (1999:1) die meeste veld verloor. Daar kan baie redes vir hierdie tendens aangevoer word. Die *modernisme* word o.a. deur hom uitgesonder vir sy negatiewe uitwerking op die geloof en godsdienst. Die fokus in die modernisme op die rasonele vermoë van die mens, met die gepaardgaande groot tegnologiese deurbraake, het tradisionele geloofsaannames diep bevraagteken en feitlik uitgewis. Eie aan die aard van die modernisme is die gepaardgaande verskynsel van individualisme waarin mense oor 'n keusevryheid beskik en hulleself nie meer gebonde ag aan vroeëre loyaliteite nie. Alhoewel die *postmoderne era* ietwat van 'n ontnugtering met die menslike vermoë bevat, is dit tog waar dat die 'waarheid' 'n relatiewe saak geword het en aan die oordeel van elke individu uitgelewer is om self 'n keuse tussen reg en verkeerd te maak.

Die geloofwaardigheid van die kerk staan i.v.m. die tendens dat selfs gelowiges en Christelike gemeentes eenvoudig leef soos hulle wil en lyk soos almal rondom hulle. In die proses word Christus verloën en die getuienis van die kerk uitgedoof. Wanneer Christelike gemeenskappe nie meer sigbaar en herkenbaar 'anders' as ander leef nie, word die kerk 'n neutrale faktor in die wêreld.

- In aansluiting by die vraagstuk oor die relevansie van die kerk verwoord **König** (1998:1) 'n 'paar duidelike verskuiwings' wat volgens hom

noodsaaklik geword ten einde 'n 'groot toekoms' vir die meer tradisionele kerke te verseker. Die inhoud hiervan bestaan eerstens vir hom daarin dat groter ruimte geskep sal moet word vir die uitlewing van 'n veelkantige spiritualiteit in gemeentes en tweedens dat die verwording van die 'kudde-herder' bedieningsmodel plek sal moet maak vir groter gemeentelike betrokkenheid soos dit o.a. in huisgemeentes tot sy reg kom.

Van der Merwe (1995:1) sonder 'n verskeidenheid gemeentelike probleme uit:

- 'n *Gebrekkige spiritualiteit*. Hiermee bedoel hy dat daar groot leemtes bestaan in die wyse waarop die meeste lidmate hulle verhouding met die Here verstaan en utoeleef. Vir sommige is godsdienst bloot die 'intellektuele' instemming met 'n paar kerklike leerstellings. Vir ander bestaan die verhouding met die Here bloot uit die uitvoering van 'n paar godsdienstige handeling soos kerk toe gaan op Sondag en formalistiese gebede die res van die week. Ander word weer deur die charismatiese ideaal meegesleur. Hulle verhouding met die Here is op 'ervarings' gebou.
- *Identiteitloosheid* - gemeentes weet nie meer waarvoor hulle daar is nie.
- *Visieloosheid* - met gepaardgaande louheid en onbetrokkenheid van lidmate. Reeds so lank gelede as Maart 1981 het die resultate van die amptelike landswye kerksensus wat in dié jaar gehou is, volgens **Louw (1986:1)** 'ernstige gebreke' in die bedieningstelsel van die N.G.Kerk uitgewys. Die rede vir sy studie was om die noodsaaklikheid van alternatiewe bedieningsmoontlikhede te beklemtoon.
- *Gebrekkige leierskap* - gemeentes hou hulle met 'verkeerde dinge' besig of is op die 'verkeerde manier' met die 'regte dinge' besig.
- Vir **Nel (1994:18)** word vernuwing dringend nodig wanneer 'n gemeente sy betrokkenheid by God se wêreld verloor. Hiervoor kan daar ook verskeie redes aangevoer word:
- *Onvoldoende leierskap*, wat uit 'n pastorgesentreerde program of 'n outokratiese leierskapstyl spruit, kan 'n gemeente maklik uitsig laat verloor op die feit dat hulle deel is van God se plan met die wêreld. Begaafde gelowiges bots met die predikant wat sy rol oorskakel en sy gesag nie dienend handhaaf nie. Om konflik te vermy onttrek hierdie gelowiges hulle of gaan soek ander gemeentes op waar hulle gewes ernstig geneem word.

Dit is verder uit die debat duidelik dat die *politieke veranderinge* sedert April 1994, die hele samelewing in Suid-Afrika in 'n unieke *transito* geplaas het. Vir Burger (1995:14) vra die veranderingsproses verantwoording van die vroeër 'bevoorregte kerke' wat hy o.a. soos volg verwoord:

- Die kerk en by name die N.G.Kerk, sal heelwat vrae uit eie geledere en van ander kerke i.v.m. sy aandeel aan die apartheidsbeleid moet beantwoord.
- Die N.G.Kerk gaan 'n minder belangrike instansie as vroeër word as hy meer op die rand van die Suid-Afrikaanse toneel beweeg en 'n groot deel van sy tradisionele inspraak verloor.
- 'n Pessimistiese scenario toon dat lidmaatgetalle a.g.v. sekularisasie en dergelike oorsake, met tot 25% kan daal.
- Vir **Hendriks** (1992:7) het die kerklike kultuur verskuif van 'n homogene, landelike karakter, na 'n heterogene, stedelike gemeenskap, met 'n wye verskeidenheid subgroepe.
- 'n Span navorsers o.l.v. **Prof. B.A.Müller** loots oor 'n tydperk van twee jaar 'n ondersoek na 'n groot aantal radiopreke en kom tot die ontstellende bevinding dat slegs 'n klein minderheid daarin geslaag het om die evangelie as 'n 'krag tot verandering in terme van die konkrete oorgangsituasie te preek.' Aan die wortel van hierdie gebrek aan aktualiteit lê volgens **Cilliers** (1996:4), die euwel van wettiese prediking. 'Keer op keer het ons in die preke wat ons ontleed het, bewyse gesien van hoe die prediking lamgelê word deur veral een wydverbreide faktor: WETTISISME.' Wettiese preke neem die sonde van die mens en die gevolglike onvermoë van die mens om te kan verander nie ernstig op nie. Die verkondiging berus op die aanname dat die religieuse mens die inherente vermoë besit om aan onmoontlike eise te voldoen. Daarmee saam word die vermoë van die evangelie en dus die krag van God se genade nie ernstig genoeg bejeën nie. Aldus Cilliers moet die wanbegrip wat by predikers oor die verhouding tussen die genade en die wet bestaan, voor die deur van hierdie tendens gelê word. Die skadelikste gevolg van wettiese prediking is dat God en sy groot dade uit die prentjie verdwyn. Die resultaat van Cilliers se navorsing heet gepas maar ietwat omstrede: Die uitwissing van God op die kansel! Die gevolgtrekking waartoe die ondersoek hulle lei is om te sê dat 'wettisisme inderdaad springlewendig op die kansels van ons is.'

Gevolgtrekking:

Dit blyk dus dat die vernuwing wat tans in die N.G.Kerk aan die orde is en deur die praktiese teologie hanteer word, allereers deur die praktyk van 'n veranderde samelewing genoodsaak is. Die *transitoproses* waardeur die hele land sedert 1994 beweeg het, het beslis die kerklike situasie nie onaangeraak gelaat nie. Voeg daarby die negatiewe invloed wat 'n geloofs- en geloofwaardigheidskrisis vanuit 'n gesekulariseerde samelewing op die praktyk van die kerklike lewe uitoefen en dit word meteens duidelik dat die nood van die praktyk hierdie dringende kerklike vernuwing gemotiveer het. Met sy Gereformeerde karakter, d.w.s. sy vermoë om reformerend op nuwe situasies en uitdagings te reageer, besit die N.G.Kerk die vermoë om pro-aktief by nuwe omstandighede aan te pas sonder om noodwendig sy unieke identiteit en Gereformeerde fondament prys te gee. Die debat i.s. die kerklike vernuwingsproses wat tans deur die nood van die praktyk op die agenda van die kerk geplaas word moet verwelkom word, mits die debat deurgaans Skrifgefundeerd bly.

Algemene benadering van gemeentebou-literatuur

Die gemeentebou literatuur wat vir die gemeentebou-prosesse in gemeentes geskryf en aanbeveel word en in hierdie studie ondersoek is, het oorwegend die volgende drie-ledige struktuur vertoon:

1. 'n Teologiese basis van wat die Skrif onder kerkwees verstaan, word allereers deur teoloë voorsien. Hierdie teologiese basis word gewoonlik m.b.v. die term *visie* ontwikkel. Met 'n Bybels-teologiese visie bedoel **Burger** (1999:42) bv. 'n 'algemeen oorkoepelende beeld wat ons van die kerk in die Skrif kry, wat as rigtinggewend en normgewend vir die lewe en werk van die kerk beskou kan word.'

Om verwarring in die terminologie uit te skakel gebruik **Van der Merwe** (1995:40) eerder die term 'belydenis'. Daarmee verwys hy na die eeu-oue identiteit en roeping van die kerk. Met visie bedoel hy weer die gestaltegewing of droom wat in 'n spesifieke situasie vorm aanneem. Hoewel hierdie literatuur uit die Praktiese teologie nie eerstens bedoel is om 'n eksegetiese grondslag oor die kerk te voorsien nie, is die vertrekpunt tog duidelik sodanig dat 'n Skriftuurlike basis en uitgangspunt veronderstel word.

Hendriks (1992:37) ontwikkel sy bibliologies-dogmatiese fundering van die doel en wese van die kerk met die boumetafoor soos dit in die Ou Testament met *banâ* en die Nuwe Testament met *oikodomeo* beskryf word. In die Ou Testament konsentreer hy hoofsaaklik op Sagaria 6:9-15 en in die Nuwe Testament op die evangelies, Handelingte asook Paulus en Petrus se geskrifte. Die Vierde Evangelie kry aandag met 'n verwysing na die reiniging van die tempel (2:13-32), veral met Jesus se uitspraak in 2:19: 'Breek hierdie tempel af en in drie dae sal Ek hom oprig.'

Hendriks noem hierdie deel sy *basisteorie*. Die doel van sy basisteorie is om na die Skrif te luister wanneer dit oor die gemeente praat.⁴¹⁹ Die metode wat hy volg is om die Skrifgedeeltes waar die boumetafoor gebruik word na te gaan hoewel die resultaat meer op 'n dogmatiese as eksegetiese begronding berus.

Ook **Nel** (1984:2) gebruik die boubeeld in die Bybel en kom tot die gevolgtrekking dat die Drie-enige God saam met gewone mense die bouwerk aan die gemeentes behartig. In die proses moet die empiriese gemeente op 'n bepaalde plek en tyd begelei word om die kloof tussen die empiriese en gedefinieerde subjek te vernou.

Die vraag bestaan eerstens of 'n ondersoek na 'n aantal boumetafore in die Bybel 'n genoegsame Skriftuurlike basis kan voorsien om die gewigtige vraag na die *doel* en *norm* d.w.s. die identiteit van die kerk, te beantwoord? Dit is begryplik dat die literatuur in die praktiese teologie nie op 'n omvattende Skrifstudie kan konsentreer nie. Nogtans is ek van oordeel dat navorsing oor die funksionering van die gemeentelike gestalte van die kerk 'n meer omvattende Skrifgefundeerde basis vereis.

Ook **Burger** (1999) se gewaardeerde en praktiese boek oor gemeentevernuwing bevat geen eksegetiese ontleding van die kerk nie. Hy spreek wel die verlange uit dat 'alles wat hier gesê word, ingebed lê in die manier waarop die Bybel oor die kerk praat' (Burger 1999:18).

Tweedens is ek van mening dat die Johannese perspektief van die gemeente nie genoegsaam in die literatuur van die gemeentevernuwing

⁴¹⁹ Hendriks (1992:38) het drie doelstellings as hy met die Skrif omgaan:

- 1) Die Skrif is vir hom die primêre bron van die waarheid, daarom wil hy so na as moontlik aan die Skrif bly.
- 2) Hy wil graag met 'n spesifieke metafoor werk en vasstel hoe die Skrif die metafoor hanteer.
- 3) Die rede vir die keuse van die boumetafoor is geleë in die feit dat die kerk tans veel maak van gemeentebou. Daarmee bedoel hy dat die meeste Protestantse kerke hulle ontworstel aan die eensydige ontwikkelde institutêre verkondigingsmodel. Daar word beweeg na die liggaamsmodel.

verreken word nie. Hendriks (1992:14) ontleed bv. vier kerkmodelle sonder om 'n Johannese perspektief weer te gee.⁴²⁰ Dit is veral die Pauliniese beeld van die kerk as die 'liggaam van Christus' wat 'n prominente rol in die gemeentevernuwingsproses speel, waarskynlik om die onderlinge, geestelike versorging en verantwoordelikheid van lidmate in die opbou van die gemeente te beklemtoon. Daarmee is die *koinoniale* verbande wat in die gemeentebou-proses van deurslaggewende belang is, Christologies begrond. Hoewel hy nie na Johannes 10 verwys nie, sou die metafoor van die kudde-herder waarskynlik by Hendriks se verstaan van die verkondigingsmodel kon inpas. Die positiewe van die model lê vir hom daarin dat moeite met die Woord as lewensnorm gemaak word. Terselfderyd is dit ook een van die grootste leemtes in die model: 'Die eensydige klem op lering en verkondiging.' Só word godsdiens dan intellektualisties sonder om die affektiewe of konatiewe vlakke van die mens aan te spreek. Die individuele verhouding tussen die skape en Herder (geloofsverhouding met God), wat wel deur Johannes beklemtoon word en veral ook in 15:1-8 bedoel word, word nie in die verkondigingsmodel van Hendriks ter sprake gebring nie.

2. Die visie of basisteorie (d.w.s. die Skrifgefundeerde basis) word vervolgens met die formulering van 'n *missie* opgevolg. Dit is 'n poging om praktiese gestalte aan die visie te verleen. **Hendriks** (1992:89) beskryf dit as 'n praktykteorie wat op 'n teologiese wyse uitdrukking aan die basisteorie verleen. **Burger** (1999:203) gee m.b.v. vier bedieninge/dienste praktiese uitdrukking aan die taak van die gemeente. Hieronder verstaan hy *leiturgia*, *kerugma*, *diakonia* en *koinonia*. Ook vir **Nel** (1994:27) word die Vader, Seun en Heilige Gees deur die kommunikasie van die evangelie met soortgelyke bedieninge verheerlik.
3. Ten slotte word 'n *praktiese strategie* vir diens, aangevul met notas, bylae en of vraelyste, aan gemeentes voorsien. Hierdie hoofstukke word veral onder die tema van '*vernuwing*' aangebied (Burger 1999:300e.v.; Nel 1994:112e.v.; Hendriks 1992:121e.v.). Dit spel die prosesmatige verloop en dinamiese kragte van die vernuwingsproses uit. Hier word gemeentes o.a in die proses van 'n gemeente-analise begelei.

⁴²⁰ 1) Die instituutmodel
 2) Die verkondigingsmodel
 3) Die liggaamsmodel
 4) Die transformasiemodel (Hendriks 1992:14).

Die identiteit van die kerk word altyd bedreig indien dit aan menslike ideale dienstig gestel word. In die huidige Suid-Afrikaanse konteks is dit nie minder van 'n probleem nie aangesien hoë verwagtinge t.o.v. die kerk se versoeningsrol in 'n post-apartheid samelewing gekoester word. Kan daar bv. van 'n kerk verwag word om die saambindende faktor vir die reënboognasie van Suid-Afrika te wees? Die vraag is dan wesenlik belangrik: Wat is die taak van die kerk en waar loop die grense van die kerk?

Burger (1999:291) neem m.i. 'n betroubare maatstaf in berekening as hy die identiteit van die kerk aan die hand van die vier eienskappe, soos neergelê deur die Apostolicum, toets. Die belydenisskrifte bly immers die gesaghebbende en geformuleerde uitdrukking van die kerk se geloof.

Die vier hoofkenmerke van die kerk volgens die Apostolicum nl. die

Eenheid
 Heiligheid
 Apostolisiteit
 Katolisiteit

sal vervolgens aan die eksegetiese studie van Johannes 13:1-17:26 gemeet word. Die doel is eerstens om vas te stel of hierdie eienskappe in hierdie Skrifgedeelte figureer en terselfdertyd die voorkoms daarvan in die literatuur van die praktiese teologie t.o.v. gemeentebou te bepaal.

4.1 Die eenheid van die kerk

Ten spyte van alle leerstellige, organisatoriese, liturgiese, kultiese en historiese verskille, word met hierdie belydenis verkondig dat die kerk in sy diepste wese één is.

Dit beteken dat die geloof in Jesus Christus alle aardse verhoudings transendeer en vir 'n nuwe broederskap onder gelowiges sorg. Dit impliseer dat geloof in Christus as die enigste voorwaarde vir lidmaatskap van die kerk kan dien. Verder beteken dit dat die uitsluiting van gelowiges uit sekere kerke op grond van ras of nasionaliteit, of watter ander redes ook al, 'n vreemde verskynsel in die Christelike tradisie is.

In die N.G.Kerk het die belydenis van die kerk se eenheid 'n veelbewoë geskiedenis deurloop. Dit spreek vanself dat 'n volledige weergawe van hierdie geskiedenis 'n studie van sy eie behels en nie hier volledig behandel kan word nie. Gevolglik word hier slegs enkele momente aangedui:

Die N.G. Kerk neem in 1857 die volgende besluit:

De Synode beschouwd het wenschelijk en schriftmatig, dat onze ledematen uit de Heidenen, in onze bestaande gemeenten opgenomen en ingelijfd worden, overal waar zulks gedchieden kan; maar waar deze maatregel, ten gevolge van de zwakheid van sommigen, de bevordering van de zaak van Christus onder de Heidenen, in den weg zoude staan, de gemeenten uit de Heidenen opgerigt, of nog op te rigten, hare Christelijke voorregten in een afzonderlijk gebouw of gesticht genieten zal.

(De Handelingen der Zeven eerste vergaderingen van de Algemene Synode der Nederduitsch Gereformeerde Kerk van Zuid Afrika. Kaapstad, 1883, Acta 1857).

Met reg sou aanvaar kon word dat hierdie besluit die weg gebaan het om die vrug van die N.G. Kerk se sendingarbeid - m.a.w. bekeerlinge uit die heidendom - in afsonderlike N.G. Kerke te huisves.

Saayman (1979:44) onderskei veral twee aspekte van hierdie besluit:

1. In hierdie besluit word daar bevestiging gevind vir die teologiese beginsel van *een kerk*, wat meerdere vergaderings reeds sedert 1829 konsekwent voorop gestel het. By nie een van hierdie vorige vergaderings tot en met 1857, kon die kerk oortuig word dat afsonderlike eredienste vir ander rasse in ooreenstemming met die Skrif is nie. Hierdie standpunt word baie duidelik weer in die 1857 besluit bevestig!
2. Die kwalifiserende toevoeging wat vir die 'swakheid van sommige' voorsiening maak moet gevolglik as 'n praktiese (en moontlik tydelike) maatreël beskou word, waarmee die sinode volgens Saayman (1979:46) klaarblyklik nie 'n vaste beleid wou neerlê nie - veral as in ag geneem word dat die besluit slegs vir die oprigting van aparte geboue, en nie vir aparte gemeentes vra nie!

Die N.G.Kerk se sendingarbeid het vervolgens oor die jare in vyftien afsonderlike kerke uitgekristalliseer waarvan die N.G.S.K., N.G.K.A. en

die R.C.A. waarskynlik die bekendste verteenwoordigers was. Sedert die vereniging van hierdie drie kerke as die VGK (Verenigende Gereformeerde Kerk) het daar intussen weer skeiding tussen die VGK en die N.G.A. ingetree. In die verkondiging van die Evangelie aan mense van wyd uiteenlopende taal en kultuur is daar gevolglik oor die jare heen *praktiese metodes* gevind 'sodat elkeen in sy eie taal die groot daad van God kan hoor en verkondig (Sendingreglement, art. 1.4).

Dat die N.G.Kerk oor die jare steeds die amptelike standpunt van die kerk se wesenlike eenheid onderskryf het, spreek uit sy beleidsdokumente (Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif: 14.2 asook Kerk en Samelewing: 14.2.2.2).

Amptelik handhaaf die N.G.Kerk dus die standpunt dat die kerk wesenlik een is, maar in die praktyk figureer 'n Familie van N.G.Kerke, wat uit 'n 'moeder' en 'dogter' kerke bestaan en elk onderskei word aan afsonderlike institute en kerkordes. Die feit dat die amptelike beleidsdokumente van die N.G.Kerk steeds die behoefte tot groter en sigbaarder eenheid tussen die familie van N.G.Kerke uitspreek (Kerk en Samelewing par.257), getuig van 'n onbereikte ideaal.

Die debat oor die eenheid van die kerk het m.i. in die konteks van die N.G.Kerk/VGK hoofsaaklik vasgeval in 'n strydgesprek oor die *wyse* waarop uitdrukking aan die eenheid in die familie van N.G. Kerke gegee moet word.

Dat die problematiek van die debat deels ook 'n eksegeties/hermeneutiese-vraagstuk behels, blyk uit die feit dat Johannes 17 bv. deur vóór- sowel as teenstanders van een kerklik, organisatoriese struktuur, as basis vir argumentasie gebruik word.⁴²¹

Indien hoofstuk 17 as 'n Skriftuurlike basis vir die gesprek oor kerkeenheid gebruik word, behoort die eksegetiese verantwoording opklaring t.o.v. die volgende vrae te voorsien:

1. Wat het Jesus bedoel met sy versoek om eenheid tussen die dissipels?

⁴²¹ Vgl. bv. die amptelike inligtingstuk van die N.G.Kerk 1996: 'Sodat ons almal een kan wees'. Die klaarblyklike veronderstelling is dat een kerkverband (lees: struktuur) die bedoeling van die eenheid in Johannes 17:11, 21-23 die getrouste weerspieël.

Die teendeel is ewe-eens waar: Hierdie eenheid word ook deur sommige as 'n 'geestelike eenheid' of 'n 'relasionele eenheid' vertolk, wat geskoei is op die eenheidsverhouding tussen Jesus en die Vader, en wat nie een kerklike struktuur veronderstel nie (Botha 1978:5; Giesbrecht 1986:113).

2. Watter motief sou daardeur tot openbaring kom?
3. Op welke wyse kan daar op 'n praktiese wyse uitdrukking aan hierdie gebedsversoek van Jesus gegee kon word?

17:21-23.

Uit die voorafgaande eksegetiese ondersoek sou die volgende opsommende opmerkings gemaak kon word:

Die eenheid tussen gelowiges waarvan Johannes 17 melding maak, is allereers 'n *Christologiese en nie 'n ekklesiologiese* vraagstuk nie. Uit die eksegetiese het geblyk dat die eenheid relasioneel van aard is. Die familiebeeld het duidelik uitgewys dat die eenheid in die familie 'n verhoudingsvraagstuk is. Die Vader se verhouding met die Seun word in 17:21 beskryf as *πάτερ, ἐν ἑμοὶ καὶ ἐν σοί*. Hierdie eenheid is uitgewys as 'n ontologiese eenheid wat op liefde gebaseer is. Waar hierdie eenheid tussen die Vader en die Seun as model vir die eenheid tussen Jesus en die dissipels voorgelê word (v.11), is die eenheid vervang met die dissipels se *verwantskap* as kinders in God se familie. Die eenheid tussen die Vader en die Seun maak die eenheid tussen die Seun en die kinders moontlik wat weer die eenheid tussen die kinders aktiveer.

Roloff (1993:307) se opmerking moet onthou word dat die eenheid allereers 'n Goddelike geskenk is wat feitlik uitsluitlik in 'n vertikale dimensie geleë is. Verder moet onthou word dat die horisontale verhoudings tussen gelowiges (eenheid) 'n uitvloeisel van die vertikale verhouding tussen God en die gelowige is. Roloff (1993:308) sê voorts dat die Johannese eenheid aan 'n eksklusiewe afgrensing gekenmerk word.

Die uitwerking wat die liefde op verhoudings het, is om dit inniger en hechter te maak. Op dié manier lewer die eenheid 'n getuienis teenoor die wêreld. Só staan die liefde in diens van die eenheid sodat hulle as sinonieme verstaan kan word. Die belangrikste wat van die verhoudings *tussen gelowiges* gesê kan word is dat dit die liefde as fondament het. Dit kan tog net as 'n teken van liefde vertolk word as gelowiges op só 'n wyse kan organiseer en kan saamwerk dat hulle optrede 'n alternatiewe lewenstyl weerspieël wat terselfdertyd 'n getuienis teenoor die wêreld lewer. Gegronde op die volkome harmonie en eenheid tussen die Vader

en die Seun, word hierdie Goddelike verhouding as model vir die eenheid tussen gelowiges voorgelê (17:11c; 21b). Alhoewel die Vader en die Seun één gesindheid en doel openbaar, bly hulle tog onderskeie en handhaaf elk sy eie identiteit.

- Die eenheid tussen Vader en Seun kan as die eerste vlak of basis van eenheid beskou word.
- Vervolgens sou hierdie eenheid uitgebou kon word met die eenheid tussen Jesus en die dissipels (*die gemeente*). Dit kan as die tweede vlak van eenheid beskou word. Dit is 'n eenheid wat deur die geloof bestaan en gevolglik 'n vertikale dimensie besit (21c).
- Hierdie vertikale geloofsverhouding snoer gelowiges weer onderling d.w.s. op 'n horisontale vlak in 'n eenheid saam (21a; 23b). Dit kan as 'n derde vlak van eenheid beskou word en is bedoel om 'n getuigenis teenoor die wêreld te openbaar (21e; 23e).

Gevolgtrekking:

Ironies genoeg word die gebed van Jesus in 17:21 ἵνα πάντες ἐν ὧσιν dikwels as 'n motto vir ekumeniese eenheid gebruik. Volgens Roloff (1993:308) is dit egter duidelik dat Johannes nie 'n program vir ekumeniese eenheid ontwikkel nie. Hy bied eerder vir só 'n program 'n noodsaaklike korrektief. Die eenheid is nl. vir hom geen moralistiese of organisatoriese prestasie van die gemeente nie. Die eenheid is nie die gevolg van gelowiges se optrede nie, maar is 'n Goddelike geskenk. Dit is iets waaruit die gemeente kom.

Op hierdie vlak kan daar dus saam met **Botha** (1978:8) en **Giesbrecht** (1986:113) gestem word as hulle beweer dat hoofstuk 17 nie aandring op 'n organisatoriese eenheid tussen alle gelowiges nie. Die Algemene Sinode van die N.G.Kerk het m.i. gefouteer in hulle keuse van Johannes 17:21e.v. as motto vir hulle soeke na een kerkverband in die familie van N.G.Kerke.

Indien die gesindheid van liefde, wat die klaarblyklieke motief vir Jesus se versoek om eenheid is, ernstig geneem word, moet daar egter ook van hulle verskil word as hulle die eenheid tussen gelowiges bloot in 'n geestelike, geloofseenheid laat opgaan. Omdat die eenheid relasioneel is, word die liefde noodwendig veronderstel. Voorlopig kan gesê word dat wanneer

liefde die bepalende invloed in verhoudings word, sigbare gestalte die uitvloeisel is.

Hoewel Johannes nie sê *hoe* die eenheid tussen gelowiges gestalte moet kry nie, is hy in een opsig tog duidelik: Die eenheid moet *sigbaar* wees. Dit veronderstel dat die eenheid tussen gelowiges wel *beleef* moet word. Die feit dat Johannes geen riglyn voorsien hoe om sigbare gestalte aan die eenheid te gee nie, skep verwarring t.o.v. die wyse waarop dit moet geskied, aangesien 'n organisatoriese eenheidstruktuur nie in die konteks van die eerste gelowiges ter sake was nie. Dit is egter moeilik te bedink hoe daar sonder enige vorm van samewerking, sigbare uitdrukking aan die eenheid gegee kan word.

Jesus, as die beloofde Gestuurde van die Vader, het Hom op 'n volmaakte wyse verteenwoordig. Sy woorde en werke was dié wat die Vader aan Hom gegee het (14:10; 16:15). Wie dus vir Jesus gehoor en gesien optree het, het terselfdertyd ook die Vader gesien en gehoor. Met die oordrag van Jesus se missie aan die gelowiges, is dieselfde verantwoordelikheid aan hulle toevertrou n.l. om Jesus in die wêreld 'hoorbaar' en 'sigbaar' te maak (17:18). Wie vervolgens na *die gemeente* kyk, moet in dit wat hulle hoor en sien, vir Jesus herken. Hiervolgens kan gesê word dat God se mense die opdrag het om Jesus se woorde en liefdevolle optrede teenoor die wêreld te demonstreer.

Watter getuienis kan Christene lewer wat hoofsaaklik op dieselfde belydenisgrondslag gefundeer is, maar tog o.g.v. 'n verskeidenheid faktore en t.w.v. die 'swakheid van sommige' in afsonderlike kerke georganiseer is? Dit spreek vanself dat hierdie verdeling baie moeilik die motief van die Vader en die Seun se optrede, n.l. die liefde sigbaar kan maak.

Dit is waarskynlik waarom **Burger** (1999:293) verklaar dat eenheid wat nie op een of ander manier sigbare uitdrukking vind nie, nie veel werd is nie. Hy lewer derhalwe 'n pleidooi dat daar eerder gefouteer word deur té inklusief, as moontlik té eksklusief, te dink.

Tog moet daar, nadat dit alles gesê is, ook met die werklikheid van die praktyk rekening gehou word. Dit sou verkeerd wees om te dink dat die eenheid waarvoor Jesus bid en waarvan die Johannesevangelie getuig aardse realiteite ophef. Die eenheid waarvoor Jesus vra kom m.i. nie op die integrasie van gemeentes of die ontkenning van verskillende spiritualiteite en behoeftes neer nie. Gemeentes hoef daarom nie van 'n 'verborge agenda'

verdink te word indien daar bv. voorsiening gemaak word dat gelowiges in hulle eie moedertaal kan aanbid nie.

Die belangrike is egter dat die eenheid van die kerk bo-oor hierdie aardse realiteite aanvaar moet word. 'Die veelvormigheid wat hierdie realiteite bring moet aanvaar word, maar dit moet nooit in dieselfde orde van belangrikheid gesien word as die eenheid nie. Die veelvormigheid is 'n aardse saak terwyl die eenheid die glans van Gods heerlikheid uitstraal' (Nicol 1979:17).

Dit is waarom die N.G.Kerk vir **Jonker** (1998:1) by 'n baie beslissende punt in sy geskiedenis gekom het. Hieroor is hy baie duidelik: Die uitdaging vir die N.G.Kerk is volgens hom om aan sy wese en roeping as 'n reformatoriese en gereformeerde kerk getrou te wees. 'Dit beteken onder meer dat die kerk haarself daaraan moet ontworstel om 'n eksklusiewe blanke volkskerk te wees en in 'n veelvolkige land die eenheid moet soek van, allereers, die hele N.G. familie van kerke, maar daarnaas ook dié van alle gereformeerde kerke in die land.'

Nel (1994:18) maak ook melding van die openlike verwarring wat by sommige lidmate tussen volk en kerk bestaan. Dit hang volgens hom saam met die gebrekkige teologiese insig om volk en kerk van mekaar te onderskei. Dit is 'n tendens wat veral na vore tree indien die kerk as die 'kultuurbastion' van 'n bepaalde volk uitgesonder word. In só 'n geval is daar niks unieks aan die *koinonia* van die gemeente nie. Mense het dan gewoonlik net dié lief wat hulle liefhet.

'n Moontlike rede waarom die eenheid van die kerk sukkel om gestalte aan te neem sentreer volens **Burger** (1999:293) in die feit dat baie gemeentede nie 'n duidelike begrip van die radikaliteit van hulle nuwe identiteit in Christus het nie. In die familiemetafoor, waarin die liefde sigbaar en konkreet gestalte aanneem, kan gesien word dat hierdie nuwe identiteit alle ander verhoudings radikaal beïnvloed.

Samevatting

Allereers moet gesê word dat die eerste kenmerk van die kerk volgens die Apostolicum nl. die eenheid van die kerk, deeglik in die afskeidsrede van Jesus, veral in hoofstuk 17, verantwoord word.

Die optrede van die Vader wat sy Seun met 'n spesifieke opdrag na die wêreld stuur, en die Seun se gehoorsame uitvoering van hierdie opdrag, lê die grondslag vir die eenheid van die kerk vas. Hiermee demonstreer die Vader en Seun hulle eenheid. Met die oordrag van die Seun se missie aan *die gemeente*, word dieselfde van hulle optrede in die wêreld verwag. Hiermee word nie alleen van die kerk gehoorsaamheid vereis om Jesus se woorde teenoor 'n vyandige wêreld uit te dra nie, maar ook om die voorbeeld van die eenheid tussen die Vader en die Seun teenoor die wêreld te demonstreer.

In die lig van die familiebeeld kan verder gesê word dat die eenheid en die liefde twee verwante temas is wat wedersyds op mekaar betrekking het: Liefde lei tot eenheid, terwyl eenheid weer liefde stimuleer. In hierdie opsig is die Afrikaanse spreuk waar: 'Uit die oog, uit die hart'.

Vir die praktiese situasie van die N.G.Kerk het die uur waarskynlik aangebreek waarin die kerk sy belydenis wat hy nog altyd handhaaf, nl. die wesenlike eenheid van die kerk, nou duideliker en sigbaarder tot uitdrukking te bring. Die vertikale geloofseenheid wat die gemeente reeds aan die Vader en die Seun verbind, behoort vir die kerk genoegsame rede te voorsien om die eenheid waaruit die kerk spruit en wat as 'n geskenk aan haar bemaak is, sigbaar in 'n gestalte van liefde (in welke vorm ook al) te laat oorgaan.

4.2 Die heiligheid van die kerk

Daar kan aanvaar word dat die kenmerk van die kerk se heiligheid direk met die identiteit van die kerk in verband staan. Met 'heilig' word gewoonlik die dubbele betekenis van 'afsondering' en 'toewyding' bedoel (**Burger** 1999:294). Hiermee is die kerk as 'n alternatiewe gemeenskap geïdentifiseer - 'n aspek wat deeglik in die eksegeese van 13:1-17:26 verreken is. Die kerk as alternatiewe gemeenskap staan i.v.m. die dualisme wat as een van die evangelie se eienskappe geïdentifiseer is. Met die inkarnasie van Jesus Christus is die wêreld van God, of die wêreld van die 'bo', in die 'onder', d.w.s. hierdie wêreld, geopenbaar. Jesus kom van 'bo' om lewe en lig vir hierdie wêreld te bring (6:33; 8:1; 12:46). Hierdie wêreld kry sy negatiewe betekenis omdat dit die Seun van God verwerp (1:14). Hiermee is die kontrasterende simbole van die twee wêrelde as lig en duisternis geïdentifiseer.

In 13:1 is God se ἰδίους met 'n bepaalde identiteit geïdentifiseer wat hulle teenoor die kosmos geplaas het, omdat aan lg. dikwels die negatiewe konnotasie van ongelof geheg is. Jesus se ἰδίους opereer wel ἐν τῷ κόσμῳ waarmee 'n aanduiding van hulle lokaliteit, maar nie van hulle ware identiteit, gegee is nie (17:14). Die implikasie is dat die gemeente eerstens aan God toegewy is. 'n 'Losmaking' van enige ander binding of aanspraak word hier veronderstel. Hierdie eienskap van die kerk se heiligheid word in 17:14, 16 duidelik beskryf: Na die voorbeeld van Jesus is die gelowiges nie van die wêreld nie d.w.s. nie deel van die skema van die wêreld nie. Die ἰδίους van Jesus leef dus met 'n goddelike perspektief wat die identiteit van die gemeente verder met verskillende kenmerke, eie aan die goddelike realiteit, laat ontplooi. Dit is die rede waarom Jesus in 17:17 vir die heiliging van die dissipels kan bid. Dit is 'n heiliging (ἁγίασμον) wat met die woord (ὁ λόγος) en die waarheid (ἀλήθεια) in verband staan.

Hierdie aspek word deeglik in die gemeentebou literatuur verwoord. **Burger** (1999:295) sê baie duidelik: 'Heiligheid het nie te doen met eksentrieke gewoontes of drag of allerhande eienaardige godsdienstige praktyke nie. Dit gaan ten diepste oor die vraag hoe ernstig ons *is oor die evangelie van God* se liefde en in watter mate ons bereid is om - in antwoord op sy liefde - ons lewe aan hierdie liefde te wy.'

Dat God se liefde as een van die sentrale temas in die evangelie uitstaan (3:16) en ook as etiese voorskrif vir God se familie dien (13:34-35; 15:9), is reeds duidelik aangedui. In die Johannesevangelie is die liefde van die Vader as die motief vir die sending van sy Seun aangedui. In 14:21,31 en 15:10 het dit duidelik geword dat die Vierde Evangelie dit duidelik maak dat die liefde van die familie konkreet gestalte moet vind. Kinders volg die voorbeeld van hulle ouers. Derhalwe kan hulle op geen ander wyse hulle liefde betoon as om die voorbeeld van gehoorsaamheid te volg wat deur die oudste Seun gedemonstreer is nie. In 15:13 het Jesus met die liefde 'n nuwe dimensie tot vriendskap gevoeg. Vriende maak deel uit van die uitgebreide familie. Aan hulle is ook God se openbaring bekend gemaak.

Die heiligheid van die gemeente sou in sy toewyding aan die saak van die liefde o.a. in sy onderskeie *koinonia*-verbande herken kon word. Dit is 'n tema wat in alle gemeentebou literatuur sterk benadruk word. Nel (1994:42) beklemtoon bv. die unieke aard van *koinonia* nl. die 'gee' en 'neem' karakter daarvan. 'Hulle wat in die doop, geloof en die nagmaal ontvang en geneem het, is juis gewillig om te gee.' **Hendriks** (1992:93) noem dat *koinonia* in

die gemeentebou literatuur as die wesenskenmerk van 'n lewende gemeente uitgesonder word. Die fokus val met die beoefening van *koinonia* op die gemeente self.⁴²² **Burger** (1999:235) verdeel die *koinoniale* dienswerk van die gemeente in die volgende momente:

- Om deel te word van mekaar en aan mekaar te onderwerp
- Om mekaar te leer ken en te leer aanvaar
- Om vriende te word en mekaar te leer liefkry
- Om vir ander te sorg en deur hulle versorg te word en
- Om ons gebrokenheid en skuld te leer bely en mekaar te vermaan.

Dit is duidelik dat lewensvervulling en geluk volgens **Burger** nie uitsluitlik as 'n individu te vinde is nie, maar as't ware tussen mense, in verhoudings, lê!

Met *diakonia* verwys **Burger** (1999:245) na die oproep van die evangelie dat ons God nie slegs met gebede en woorde van getuienis sal dien nie, maar dat ons Hom ook sal eer deurdat ons ander met selfverloënde dade van liefdesdiens help. In die *diakonia* val die fokus op die wêreld, d.w.s. op mense buite die gemeente. Die gemeente bestaan dus nie net t.w.v. homself nie maar het 'n roeping t.o.v. die wêreld. Jesus is gestuur om die Vader aan die mense in die wêreld te openbaar. Voor sy sending is Hy deur die Vader vir sy taak geheilig.

In die eksegetiese proses is aangetoon dat die konstruksie καθὼς.....καὶ γὰρ (17:18) die parallelle sendings van Jesus en die dissipels formuleer. Dit is selfs nog verder geneem deurdat Jesus sy missie met hierdie konstruksie aan die dissipels oorgedra het. Daaruit is afgelei dat die missie van die dissipels geen nuwe missie was nie, maar deel van Jesus se missie gevorm het en dus 'n kontinuering daarvan was.

Die ooreenkomste tussen Jesus se sending en dié van die gemeente is opvallend:

- Beide word gestuur
- Beide missies het 'n doel
- Beide het 'n openbarende, reddende oogmerk

⁴²² In my MTh studie het ek 'n prakties-teologiese evaluering van die praktykteorie van *koinonia* in die N.G.Gemeente van Bellville-Uitsig evalueer. In dié studie is *koinonia* o.a. geïdentifiseer as: Die gemeenskap van heiliges; 'n gesindheid van liefde; 'n opdrag uit die Skrif; 'n ordelike reëling vir dienswerk; en 'n voorwaarde vir onderlinge vermaning.

Die eksegetiese proses het verder tot die gevolgtrekking gekom dat die gemeente se kontinuering van Jesus se missie in 17:17-19 die dimensie van 'n geheiligde, toegewyde lewe, tot God se mense voeg.

Vir gelowige mense kan die persoonlike ontvangs en aanvaarding van Jesus se woorde nooit 'n doel opsigself wees nie. In hierdie opsig sluit die *koinonia* en *diakonia* bymekaar aan. Hierdie aspek word goed deur die praktiese teoloë in die gemeentebou literatuur begryp. Nel (1994:44) verwoord dit soos volg: 'Gelowiges wat in 'n gesonde gemeenskap van gelowiges opgeneem is, wat daarbinne pastoraal versorg word en wat self deelneem aan die onderlinge versorging van mekaar, behoort asof dit logies is, ook vanuit hierdie gemeenskap buite die kring diens te lewer.'

Die *diakonia* van die gemeente word met die sending van God se mense in die wêreld aangespreek. Binne die definisie van diens, word selfopoffering (heiliging) na die voorbeeld (ὁπόδειγμα) van Jesus wat as dienskneg opgetree het (13:1-20), veronderstel. Jesus se voorbeeld her-definieer die dissipels se gedrag as Hy in 13:14 sê: εἰ οὖν ἐγὼ ἔνιψα ὑμῶν τοὺς πόδας ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων νίπτειν τοὺς πόδας·

Dit is belangrik om daarop te let dat die *diakonia* van die gemeente die gevolg van sy *vocatio* uit die wêreld is. Omdat God se mense uit die wêreld geroep (gekies) is (13:18; 15:16), kon hulle ook weer daarheen teruggestuur word. Die agenda van die gemeente se *diakonia* is dus die wêreld. Die κόσμος is in die Johannesevangelie hoofsaaklik as simbool van ongeloof en opposisie teen God se familie geïdentifiseer. God se mense ontvang m.a.w. geen beperking op die spektrum van hulle bedieningsarea nie.

Met die wêreld as agenda vir die gemeente se sending ontstaan die vraag hoeveel van die kerk se tyd en energie aan homself d.w.s. aan sy eie opbou en hoeveel daarvan aan die nood van die wêreld bestee behoort te word? Anders gesê: Behoort 'n gemeente hoofsaaklik op sy eie behoeftes en opbou gefokus te wees, of moet dit moontlik as teken van onmondigheid vertolk word indien 'n gemeente sy programme volgens sy eie behoeftes struktureer?

Gevolgtrekking

Ook die *koinonia* en *diakonia*, wat beide as onmisbare en aanvullende elemente van die gemeente se heiliging in die wêreld beskou word, ontspring uit die liefde. Weereens lê Jesus met die gehoorsame uitvoering van die Vader se opdragte, die grondslag vir die gemeente se heiligheid. Met

hierdie optrede is hulle liefde en eenheid bevestig. Die heiligheid van die kerk, waarmee sy unieke identiteit as 'n alternatiewe gemeenskap verwoord word, is deeglik in die afskeidsrede van Jesus vermeld as Jesus van sy volgelinge verwag om soos Hy op 'n unieke wyse teenoor mekaar te reageer. Dit is deur mekaar onderling met liefde te versorg dat die *gemeente* sy eintlike roeping nl. sy sending in die wêreld kan vervul. Daarvan lewer die Johannesevangelie meer as genoeg getuienis. Die hoofrede waarom Jesus se mense in die wêreld moet agterbly, sê **Van der Merwe** (1995:509), is om vir God sigbaar in die wêreld te maak. Hoewel hulle nog in die wêreld is, is hulle nie meer van die wêreld nie. Die feit dat die *gemeente* aan Jesus verbonde is (17:9e.v.), sou as die vernaamste rede kon dien waarom hulle van die wêreld afgesonder moet bly.

Die kerk se taak na binne (sy eie opbou) staan m.a.w. nie teenoor sy roeping aan die wêreld nie. Beide is onmisbaar en laat die gemeente volgens Jesus se ὑπόδειγμα funksioneer.

4.3 Die katolisiteit van die kerk

Met die belydenis van die kerk se katolisiteit word oor die algemeen die eienskap van die kerk aangedui wat alle natuurlike en historiese grense tussen mense, rasse, geslagte ens. transendeer en relativeer.

Verder word met dié belydenis vasgehou aan die veronderstelling dat kerke oor die hele wêreld deur 'n algemene kernbelydenis van geloof aan mekaar verbind word.

Die katolisiteit van die kerk behels ook 'n openheid teenoor alle lewe wat God geskep het.

Volgens **Burger** (1999:296) beteken die belydenis van die kerk se katolisiteit prakties, dat die kerk nie geslote kan wees nie, maar dat alle soorte Christene in die Naam van Christus verwelkom en aanvaar behoort te word. In hierdie opsig sluit die katolisiteit aan by die eenheid van die kerk wat reeds vroeër bespreek is. Dit is juis waarvoor Jesus sy Vader vra as Hy in 17:20, 21 bid dat ook diegene wat deur die gelowiges se getuienis tot geloof sal kom, een sal wees. Dit veronderstel allereers een belydenis, maar ook 'n openheid en aanvaarding van alle gelowiges wat o.a. uit gesamentlike projekte tussen verskillende kerke kan bestaan.

Uit **Van der Watt** se 'piktorale beskrywing' van die Johannese teologie word 'n duidelike alternatiewe gemeenskap o.g.v. die kwalitatiewe

onderskeid tussen die 'bo' en die 'onder' aangedui. Indien daar saam met **Hengel** (1989) aanvaar word dat die Johannese teks nie kousaal uit die situasie van 'n eerste gemeente ontwikkel het nie, maar hoofsaaklik 'n universele boodskap bevat wat aanvanklik deur 'n 'oudste', moontlik Johannes self, in 'n Johannese skool geleer is en aan gemeentes in Klein Asië deurgegee is, kan die eienskap van katolesiteit in hierdie gemeenskap herken word.

Van der Watt (1991:93e.v.) stip sekere tendense aan wat die eerste hoorders van die Evangelie skerp van ander godsdienstige oortuigings en van hulle omgewing onderskei het maar wat die eienskap van hulle katolesiteit beklemtoon:

- Die eerste hoorders se houding t.o.v. hulle omgewing is deur die kontras tussen die 'bo' en die 'onder' bepaal. Liefde was grondliggend. Teenoor ander gelowiges het dit selfopoffering behels (13:34). Die vyandigheid van die wêreld spruit uit hulle verbinding met Jesus (15:18-27). Hierdie haat is na die voorbeeld van Jesus met liefde beantwoord.
- Ten opsigte van hulle eie identiteit was hulle eksklusief begrens, maar tog 'universeel' oop vir elkeen wat in hul oortuigings rakende Christus wou deel en dus binne hulle eksklusiwiteit wou inkom. Hulle identiteit het geheel aan die hand van Jesus se voorbeeld geskied. Wie Hom aanvaar, het ook vrye toegang tot hulle geledere verkry. In hierdie opsig het die eerste hoorders van die Evangelie die eienskap van die kerk se katolesiteit uitgeleef. Dit was juis ook die siening wat hulle van hulleself as God se familie gehad het, wat 'n eenheid van denke en optrede vir hulle in die wêreld moontlik gemaak het.
- Moontlik moet gesê word dat die katolesiteit van die kerk, benewens die reeds bespreekte hoofstuk 17, nie duidelik in die teks van 13:1-17:26 gereflekteer word nie.

4.4 Die apostolisiteit van die kerk

Vir **Burger** (1999:298) is hierdie belydenis veranker in die pionierswerk van die oorspronklike apostels van Christus. Jesus kon met vreugde afskeid van sy dissipels neem, nie alleen omdat sy missie afgehandel was nie (17:4), maar ook omdat dit suksesvol was. 'n Klein groepie dissipels het sy missie

erken en Hom en sy woorde in die geloof aanvaar. Aan hulle het Jesus sy woorde toevertrou met die wete dat hulle sy missie in die wêreld sou kontinueer (17:6-8). **Giesbrecht** (1986:101) het tereg hierdie groepie as die kerk in 'embrio' bestempel.

Dit is waarom **Burger** (1999:298) oor die belydenis van die apostolisiteit van die kerk kan sê: 'Ten diepste is dit natuurlik 'n keuse vir die getuienis van die Skrif as die finale maatstaf en bron van waarheid vir die kerk omdat dit die plek is waar ons glo die gesaghebbende getuienis van die apostels oor Christus opgeteken is.' Hiervolgens kan gesê word dat 'n apostoliese kerk allereers die Skrif as God se gesaghebbende openbaring beskou, maar vervolgens probeer om daaglik daaruit te leef.

Dat die praktiese teologie die noodsaaklikheid van die vrye loop van God se Woord vir die opbou van die gemeente besef, is net weer uit die Gemeentebou literatuur duidelik. In die Gereformeerde tradisie is dit gewis so, sê **Burger** (1999:174) dat die verkondiging van die Woord as die primêre heilsmiddel beskou word. Hy onderskei drie funksies vir die Woord:

- Normatief
- Informatief
- Formatief

Met eg. bedoel **Burger** die vermoë van die Woord om uitsluitel oor 'n veelheid van waarheidsvraagstukke en teologiese dispute te gee. Die *informatiewe* funksie van die Skrif voorsien d.m.v. Bybelverhale aan die kerk sy identiteit en missie en vra van sy hoorders om luisterend en ontvanklik daarvoor oop te wees, terwyl die *formatiewe* funksie ten doel het om nie bloot rasonale informasie mee te deel nie, maar ook op 'n dieper vlak die mens se totale wese aan te spreek en te vorm.

Die vraag kan gevra word of die *kerugma* in 'n post-moderne samelewing wel nog aanbeveel kan word as modus waarvolgens die Woord bedien moet word? Indien die literatuur in die gemeentevernuwingsproses hieroor bestudeer word, is dit opvallend dat praktiese teoloë huiwer om weg te doen met die prediking as modus vir die heilbemiddeling (Hendriks 1992:108; **Burger** 1999:174). Dat gemeentes wel aangemoedig word om meer van die Skrif se onderskeie funksies, bv. die informatiewe funksie gebruik te maak, sou aanvullend en vernuwend op die *kerugma* kon inwerk. Nel (1994:26) verdeel die totale bedieningsveld van die kerk tradisioneel in sewe bedieningsmodi nl. *kerugma*, *marturia*, *didache*, *leiturgia*, *koinonia*,

paraklese en *diakonia*. In die gemeentebouproses gaan dit vir Nel om die integrasie en koördinering van hierdie bedieningsmodi wat as kommunikatiewe handeling in diens van die Evangelie staan. Dit is veral die *kerugma*, *marturia* en *didache* wat in diens van Woord staan. Vir Burger (1999:216) dui die *kerugma* op alle aktiwiteite in die gemeente wat primêr op die Bybel en sy unieke boodskap gefokus is - hetsy dit is om die boodskap beter te hoor, te verstaan, met ander te bespreek, of om dit deur te gee aan mense wat dit nog nie ken nie.

Dit is volgens die onderskeidings van **Burger** veral die informatiewe en formatiewe funksies van Jesus se woorde wat in die voorafgaande eksegetiese studie aan die lig kom. Op die vooraand van Jesus se vertrek na sy Vader, bespreek Hy in sy afskeidsrede sy sending in die lig van die sending van sy dissipels. Soos dikwels gesê, is dit o.g.v. hulle aanstelling as sy verteenwoordigers in die wêreld, dat hulle sending as 'n kontinuering van Jesus se sending beskou kan word (17:18). Die familiemetafoor het die noodsaaklike taak van kinders se onderrig aangedui as die plig van die vaders of mense wat deur hulle vir dié taak aangestel is. Só is God as Vader op talle plekke as die bron van alle kennis geïdentifiseer wat d.m.v. die Seun hierdie kennis aan die kinders oordra. Die dissipels is deur die beste 'Leermeester' van alle tye onderrig! Vir drie jaar het hulle saam met Jesus gereis, na Hom geluister en Hom sien optree. In die afskeidsrede bereik sy onderrig 'n hoogtepunt. Jesus het sy woorde aan die dissipels toevertrou. **Van der Merwe** (1995:503) merk heeltemal tereg op dat Jesus sy woorde as substituuat vir Homself gebruik. Daarom kan Hy sê dat Jesus in sy woorde (τὰ ῥήματά μου) sal voortleef (15:7). Soos ook in 17:8 verwys ῥήματά na die openbaring van Jesus se karakter. In die Johannesevangelie is die persoon van Jesus en sy openbaring (woorde) dikwels ineen verweef (Van der Merwe 1995:503). Wanneer iemand dus in Jesus glo, word sy hele uitkyk op die lewe deur die openbarende woorde van Jesus bepaal. Só 'n persoon ondergaan 'n totale her-oriëntasie t.o.v. die lewe.

Hiermee sal die kerk in sy *kerugmatiese* verantwoordelikheid rekening moet hou. Dit is m.a.w. nie alleen die Woord van God wat gepreek word nie, maar ook die uitwerking daarvan op mense se lewens wat in berekening gebring moet word.

Hoofstuk 14, wat as 'n uitbouing van 13:31-38 en by name die liefde vertolk is, het duidelik gemaak dat die aanvaarding van Jesus se woorde/gebooe die gehoorsaamheid en lojaliteit van die gelowiges jeens Jesus en die Vader weerspieël het (14:21). Dieselfde verhouding tussen liefde en

gehoorsaamheid aan Jesus se woorde het ook in hoofstuk 15 aan die lig gekom. Dáár het die vrug van die dissipels (15:8) wat in hulle liefde vir Jesus neerslag gevind het, o.a. uit die gehoorsaming van sy gebooie bestaan (15:9-17).

Met die gelowiges se gehoorsame aanvaarding van Jesus se woorde is hulle verhouding met Hom bevestig en ook uitdrukking gegee aan hulle liefde vir Hom. Daarmee is hulle ware identiteit neergelê en die etiese gedrag uitgespel. In die opset van die familie is die etiese gedrag van lede nie op die gewone vlak van reëls en regulasies geplaas nie. Lede moes tot die voordeel van mekaar handel. Uit die hele Evangelie, is geen gereguleerde of wettiese etiek af te lei nie. Die etiek van die kerk, kan as 'n leefwyse in liefde bestempel word. Dit funksioneer nie op 'n affektiewe vlak nie, maar bestaan uit die gehoorsame nakoming van Jesus se gebooie. Hiermee lewer die kerk bewys van sy liefde vir Jesus maar ook van sy geloofsverbondenheid met Jesus en die Vader, m.a.w. van sy funksionering as God se familie. Dit is belangrik om te onthou dat etiese opdragte nie as vereiste aan gelowiges gestel is nie, maar as die gevolg of resultaat van hulle 'geestelike geboorte' in die familie beskou is.

In die hedendaagse gesprek oor gemeentes, is dit opvallend hoe daar veral in die Amerikaanse literatuur, op die *sukses* en *effektiwiteit* van gemeentes gefokus word. Onwillekeurig word dit ook die maatstaf waarvolgens predikante en gemeentes beoordeel word. Die bepalende faktor waarmee sukses dikwels gemeet word, sentreer hoofsaaklik in die getalle en finansies van die gemeente. Die motief van die liefde, soos Jesus dit tydens die laaste Paasfeesviering gedemonstreer en ook van sy volgelinge met sy 'nuwe' gebod aan hulle (13:34) verwag het, speel bykans geen rol in hierdie beoordeling van die gemeente nie. Sukses, volgens hierdie formule bereken, en die liefde volgens Johannes 13:1-38, is oënskynlik teenstrydige begrippe.

Dit is bekend dat groot onsekerheid in sekere gemeentes bestaan oor die noodsaaklikheid van ampsdraers (predikant, ouderling, diaken) se besoekwerk aan lidmate. Die twyfel staan in verband met die effektiwiteit van sodanige besoeke en of die tyd en moeite wat daaraan verbonde is, enigsins opweeg teen die resultate wat hierdie besoeke oplewer.

Dit is 'n saak wat die identiteit van die gemeente raak aangesien die prioriteite van die gemeente hiermee ter sprake gebring word. Indien sukses en meetbare resultate inderdaad die deurslaggewende motief vir die gemeente word, is dit begryplik dat ampsdraers se besoekwerk 'n laer prioriteit sal geniet aangesien dit nie altyd meetbare resultate kan lewer nie

en 'n gevoel van mislukking en vermoedheid maklik onder ampsdraers kan intree. Indien die liefde egter die bepalende motief vir die gemeente se identiteit is, word hierdie taak vanuit 'n ander hoek benader. Dan kan daar met hierdie gebruik volgehou word omdat dit as deel van die gemeente se omgee-karakter beskou word wat nie noodwendig enige meetbare resultate hoef te lewer nie. Hierdie siening sou aansluit by die individuele karakter wat die Johannese ekklesiologie benewens die gemeenskaplike siening van die gemeente verkondig.

Met die verbinding tussen gehoorsaamheid, liefde en daed, het die Johannesevangelie aangetoon dat liefde nie uit idees of teorieë bestaan nie, maar uit optredes in die daaglikse lewe. Liefde is uitgewys as aksies wat gestalte aan gehoorsaamheid gee. Die kerk word geroep om as die eiendom van Christus, gestalte aan die liefde te gee. Om die liefde te 'beliggaam', is van deurslaggewende belang vir die kerk. God het immers sy liefde ook 'beliggaam' met die inkarnasie van sy Seun.

Ek is van mening dat om mense aan huis te besoek en geestelik te bedien, deel van die 'beliggaming' van die liefde is.

Dit is belangrik om daarop te let dat die etiek van die kerk Christologies begrond is. Jesus het met die neerlegging van sy lewe, soos dit o.a. in 13:1 en 15:13 beskryf word, die standaard van liefde bepaal. Aan die kruis is die volle omvang van sy liefde bewys. Die maatstaf van hierdie liefde het Hyself neergelê en dit as 'n opdrag aan die kerk gegee. Hierdie opdrag vind neerslag in die woorde: 'bly in My, soos Ek in julle' (15:4).

Dit is belangrik dat die kerk sal onthou waarvoor die onderlinge liefde aanvanklik bedoel was nl. om as getuie van 'n alternatiewe gemeenskap vir die wêreld te dien (13:34-35).

Die modus waarin hierdie liefde in die gemeente gestalte moet kry sal hierdie doel moet weerspieël.

Aan die begin is gevra of die identiteit van die kerk nie bedreig word indien dit aan menslike ideale dienstig gestel word nie. Vir die kerk van alle tye bly dit inderdaad 'n groot versoeking en gevaar. Die unieke eienskappe van die kerk volgens die Apostolicum nl. sy eenheid, heiligheid, katolisiteit en apostolisiteit, wat elk in hoofstuk 13-17 aan die orde kom, vrywaar die kerk van dienstigheid aan enige ander saak behalwe dié van God.

In die afskeidsrede (hoofstuk 13-17) is die grense van die *ekklesia* baie duidelik deur veral die geloof, liefde en eenheid van God se mense getrek.

BIBLIOGRAFIE

- Allen, E L 1955. The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel. *Journal of Biblical Literature and Exegesis* 74, 88-92.
- Appold, M L 1976. *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*. Tübingen: JCN Mohr (Paul Siebeck).
- Appold, M L 1978. Christ Alive! Church Alive! Reflections on the prayer of Jesus in John 17. *Currents in Theology and Mission* 5, 365-373.
- Barrett, C K 1978. *The Gospel According to St John*. London: SPCK.
- Berger, K 1884. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg:
- Bernard, J H 1969. *Gospel according to St. John. A Critical and exegetical commentary* (Vol.2) Edinburg:T&T Clark.
- Beutler, J 1979. Psalm 42/43 im Johannesevangelium *NTS* 25, 33-57.
- Beutler, J 1984. *Habt keine Angst* Stuttgart: Kohlhammer.
- Bolt, P 1992. What Fruit does the Vine bear? Some Patoral Implications of John 15:1-8 *Reformed Theological Review* 51 (1) 11-19.
- Borgen, P 1986. *Bread from heaven*. Leiden: Brill.
- Bosch, D J 1979. *Heil vir die Wêreld*. Pretoria: NGKB.
- Botha, F J 1978. Die eenheid van die kerk by Johannes. In Vorster, J D (red.) *Veelvormigheid en Eenheid*. Kaapstad: N.G.Kerk-Uitgewers.
- Braumann, 1986. *τέκνον* in Brown, C (red) DNTT (Vol.1) Grand Rapids: Paternoster Press.
- Brown, R E 1977. Johannine Ecclesiology. The Community's Origins. *Interpretation* 31, 379-393.
- Brown, R E 1979. *The Community of the beloved disciple*. London: Chapman.

- Brown, R E 1971. *The Gospel According to John (1-12)*. (The Anchor Bible) London: Geoffrey Chapman.
- Brown, R E 1971. *The Gospel According to John (13-21)*. (The Anchor Bible) London: Geoffrey Chapman.
- Bultmann, R 1978. *γινώσκειν* in Kittel, G (red) TDNT (Vol.1). Grand Rapids: Eerdmans.
- Bultmann, R 1941. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Bultmann, R 1953. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, R 1978. *πιστεύω* in Kittel, G (red) TDNT (Vol.6). Grand Rapids: Eerdmans.
- Bund, E 1979. *Pater familias* in *Der Kleine Pauly*. Lexicon der Antike Bd.4 München: Verlag.
- Burger, C W 1995. *Gemeentes in Transito. Vernuwingsgeleentheid in 'n oorgangstyd*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, C W 1997. *Familie van God! ... waar gelowiges tuis kom in 'n koue harde wêreld*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, C W 1999. *Gemeentes in die Kragveld van die Gees. Oor die Unieke Identiteit, Taak en Bediening van die Kerk van Christus*. Stellenbosch: BUVTON/Lux Verbi.
- Burger, C W 1991. *Die Dinamika van 'n Christelike geloofsgemeenskap. Nuut gedink oor gemeentes*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Carson, D A 1991. *The Gospel According to John*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Cilliers, J 1996. *Die Uitwissing van God op die Kansel. Ontstellende bevindinge oor Suid-Afrikaanse prediking*. Kaapstad: Lux Verbi.

- Cilliers, J 1998. *Die Uitwysing van God op die kansel. Inspirerende perspektiewe op die prediking - om God te sien en ander te laat sien.* Kaapstad: Lux Verbi.
- Collins, R F 1990. *These things have been written.* Leuven:
- Cullman, O 1976. *The Johannine Circle. It's place in Judaism among the disciples of Jesus and early Christianity. A study in the origin of the Gospel of John.* London: SCM
- Culpepper, R A 1991. The Johannine Hypodeigma: A Reading of John 13. *Semeia* 53 133-165.
- Culpepper, R A 1975. *The Johannine school: An evaluation of the Johannine school hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools.* Missoula: Scholars Press.
- Culpepper, R A 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel.* Philadelphia: Fortress.
- De Smidt, J C 1991. *A Perspective on John 15:1-8.* *Neotestamentica* 25(2) 251-272.
- De Vaux, R 1974. *Ancient Israel: Its life and Institutions* London: Darton, Longman&Todd.
- Dillow, J C 1990. Abiding is Remaining in Fellowship: Another look at John 15:1-5. *Bibliotheca Sacra*, 44-53.
- Dixon, S 1991. *The Roman Family.* London:Hopkins.
- Domeris, B 1989. The Paraclete as an Ideological Construct. *Journal of Theology for Southern Africa* No.67 17-23.
- Doohan, L 1988 *John. Gospel for a new age.* Santa Fe, New Mexico: Bear&Company.
- Draper, J A 1992 The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel. *Neotestamentica* 26 (1) 13-29.

- Du Plessis, I L 1997. *Die sosiale en ekonomiese lewe van die Joodse volk in Palestina in die tyd van die Nuwe Testament.* in Handleiding by die Nuwe Testament Toit A B (red) (vol 2). Halfweghuis: Orion.
- Du Rand, J A 1991. Perspectives on Johannine Discipleship according to the Farewell Discourses. *Neotestamentica* 25 (2) 311-325.
- Du Rand, J A. 1977. *Entolé in die Johannesevangelie en -Briewe.* Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Du Rand, J A 1992. A Story and a community: Reading the first farewell discourse (John 13:31-14:31) from narratological and sociological perspectives. *Neotestamentica* 26 (1) 31-45
- Du Rand, J A 1979. *Johannes 13 by die maaltyd.* Parow: Nasionale Handelsdrukkery.
- Du Rand, J A 1980. Eksegetiese Kantaantekeninge by Johannes 13. *Scriptura* Vol.1 363-375.
- Du Rand, J A 1990. *Johannese Perspektiewe. Inleiding tot die Johannese Geskrifte.* Deel 1. Pretoria: Orion.
- Du Toit, B A 1991. The Aspect of Faith in the Gospel of John with special reference of the farewell discourses of Jesus. *Neotestamentica* 25(2). 327-340.
- Dunnivant, A L 1991. People of the Prayer for Unity: A Foundational Image for Disciples Identity *Mid-Stream* XXX (2) 157-165.
- Ellingsen, M 1990. *The integrity of Biblical Narrative. Story in Theology and Proclamation.* Minneapolis: Fortress.
- Engelbrecht, E 1987. 'Ken' as deel van die spraakpatroon van die verteller in die Johannesevangelie. *Hervormde Teologiese Studies* 43:3 414-430.
- Fee, G D 1989. Expository Articles John 14:8-17 *Interpretation* Vol. XL111 (nr.2) 171-174.

- Foerster, W 1978. *Εἰρήνην* in Kittel, G (red) TDNT (vol 2) Grand Rapids: Eerdmans.
- Fourie S & Rousseau J 1989. 'Eenheid in Johannes 13-17. *Scriptura* (29) 19-33.
- Gielen, M 1990 *Tradition und Theology neutestamentlicher Haustafelethik*. Bonn:Anton Hein.
- Giesbrecht, H 1986. The Evangelist John's Conception of the Church as delineated in his Gospel. *Evangelical Quarterly*, 58 (2) 101-119.
- Gilbertson, M T 1959. *The way it was in Bible times*. Augsburg:
- Gnilka, J 1983. *Johannesevangelium* Würzburg:Echter.
- Groenewald, E P 1980. *Die Evangelie volgens Johannes*. Kaapstad: N.G. Kerk-uitgewers.
- Gruenler, R G 1989. John 17:20-26. *Interpretation XLIII* (nr.2), 178-183.
- Grundmann, 1978. *ἀμαρτία* in Kittel, G (red) TDNT (vol 1) Grand Rapids: Eerdmans.
- Günther, W Link, H 1986. Love in Brown, C (red). *DNIT*. Grand Rapids: Paternoster.
- Günther, W 1986. *ἀμαρτία* Brown, C (red) *DNIT* (Vol.3) Grand Rapids: Paternoster.
- Hartin, P J 1991. Remain in Me (John 15:5). The foundation of the ethical and its consequences in th Farewell Discourses. *Neotestamentica* 25 (2) 341-356.
- Hasitschka, M 1996. Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium in *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* Frankemölle, H. (red.) Freiburg, 92-107.
- Hays, D M 1996. *The theology of the Gospel of John*. Cambridge: CUP.

- Hendriks, H J 1992. *Strategiese Bepanning in die Gemeente. Die Beginsels & Praktyk van Gemeentevernuwing*. Wellington: Hugenote-Uitgewers.
- Hengel, M 1989. *The Johannine Question*. Philadelphia: Trinity Press.
- Hesselink, I J 1989. John 14:23-29. *Interpretation* XLIII (nr.2) 174-177.
- Houlden, J L 1973. *Ethics of the New Testament*. London: SCM.
- Johnson, G 1970. *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*. SNTSM 12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jonker, W D 1998. *Selfs die Kerk kan verader*. Kaapstad: Tafelberg.
- Käsemann, E 1968. *The Testament of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kennedy, G 1984. *New Testament interpretation through rhetorical criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kerk en Samelewing. 'n Getuienis van die Ned.Geref.Kerk soos aanvaar deur die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk. 1986.
- König, A 1998. *Vernuwe of Verdwyn. Hoe oop is die NG Kerk vir verskillende vorme van aanbidding?* Kaapstad: Lux Verbi.
- Kysar, R 1975. *The Fourth Evangelist and His Gospel*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Kysar, R 1985. The Fourth Gospel. A Report on Recent Research, in Haase, W (red.) *Principat*, Berlin: De Gruyter.
- Kysar, R 1993. *John, the Maverick Gospel*. Louisville: John Knox Press.
- Ladd, G E 1977. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Laney, J C 1989. Abiding is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1-6. *Bibliotheca Sacra* 55-66.
- Lassen, E M 1992. Family as metaphor. Family images at the time of the Old Testament and early Judaism *SJOT* 6(2), 247-262.
- Lenski, R C H 1961. *The Interpretation of St. John* Minneapolis: Fortress.

- Lenski, R C H 1943. *The interpretation of St John's Gospel*. Utah: Provo.
- Leske, L 1984. John 14:27 and 16:33. *Interpretation* 38, 403-411.
- Lindars, B 1981. *The Gospel of John* (The New Century Bible Commentary).
 Grand Rapids: Eerdmans.
- Lohse, E 1976. *The New Testament Environment*. London: SCM.
- Lombard, H A 1987. John's gospel and the Johannine church: A mirror of
 events within a text or/and a window of events within a church. *HTS*,
 43:3 395-413
- Louw, L.K. 1986. *Dienswerk- 'n eietydse bedieningsmodel vir die opbou van
 die gemeente*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Malatesta, E 1971. The literary structure of John 17. *Biblica*, 52, 190-214.
- Malherbe, A 1995. God's new family in Thessalonica in *The social world of
 the first Christians. Essays in honour of W.A. Meeks*. White, L.M. and
 Yarbrough, O L (red) Minneapolis: 116-125.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1991. The First century personality: dyadic not
 individual in *The social world of Luke-Acts* Neyrey, J.H. (red). Peabody 67-
 96.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1991. Honour and Shame in Luke-Acts: Pivotal
 values of the Mediterranean world *The social world of of Luke-Acts*, Neyrey, J
 H (red.). Peabody: 25-56.
- Martyn, J L 1979. Glimpses into the history of the Johannine community, in
The Gospel of John in christian history: Essays for interpretation, 90-
 121. New York: Paulist Press.
- Martyn, J L 1979. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville:
 Abingdon.
- Meeks, W 1986. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in Ashton,
 J (red) *The Interpretation of John*. London: SPCK.

- Michel, 1978. *Μισει* in Kittel, G (red) TDNT (Vol.4). Grand Rapids: Eerdmans.
- Moloney, F J 1987. *The Structure and Message of John 15:1-16:3*. Australian Biblical Review (35) 35-49.
- Morris, L 1971. *The Gospel According to John* (The New International Commentary on the NT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Morris, L 1975. *The Gospel According to John* (The New International Commentary on the NT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Muller, D 1986. *μαθηταί* in Brown, C (red) DNTT (Vol.1) Grand Rapids: Paternoster Press.
- Nel, M 1994. *Gemeentebou*. Halfway House: Orion.
- Neyrey, J.H. 1988. *An Ideology of revolt. Johns Christology in Social-Science Perspective*. Philadelphia:Fortress.
- Nicol, W 1972. *The Sémeia in the Fourth Gospel: Tradition and redaction*. Leiden:Brill.
- Nicol, W 1979. Die eenheid van die kerk by Johannes in Meiring, P en Lederle, H I (reds), *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg.
- Oepke, 1979. *τεκνίον* in Kittel, G (red) TDNT (Vol.5) Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Grady, J F 1975. Individualism and Johannine Ecclesiology. *Biblical Theology Bullitin* 5, 227-261.
- O'Grady, J F 1977. Johannine Ecclesiology: A Critical Evaluation. *Biblical Theology Bullitin*, 7 (1) 36-44.
- Painter, J 1978. The Church and Israel in the Gospel of John: A Response. *NTS*, 25(1) 103-112.
- Painter, J 1981. The Farewell Discourses and the history of Johannine Christianity. *NTS* (27) 525-543.

- Pancaro, S 1974. The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John. *NTS*, 21(3) 396-405.
- Payton, J A 1992. On Unity and Truth: Martin Bucer sermon on John 17 *Calvin Theological Journal* 27(1) 26-38.
- Pollard, T E 1958/9. That they All may be One (John 17:21) - and the Unity of the Church. *Expository Times* 70, 149-156.
- Potgieter, S T 1988. *'n Prakties-teologiese evaluering van die praktykteorie van koinonia in die Nederduitse Gereformeerde Gemeente Bellville-Uitsig*. Ongepubliseerde MTh werkstuk, Universiteit Stellenbosch.
- Randall, J F 1965. *The Theme of Unity in John 17:20-23*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41, 373-394.
- Renner, G L 1984. *The life-world of the Johannine community: An investigation of the social dynamics which resulted in the composition of the Forth Gospel*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Rensberger, D 1988. *Johannine faith and liberating community*. Philadelphia: Westminster.
- Roberts, J W 1984. *City of Socrates: An Introduction to Classical Athens*. London: Routledge und Kegan Paul.
- Robinson, J M & Koester, H (red.) 1971. *Trajectories through early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Robinson, R W 1981. *Corporate personality in ancient Israel* Edinburgh:
- Robinson, R W [1964]1981 *Corporate personality in ancient Israel*. Clark: Edinburgh.
- Roloff, J 1993. *Die Kirche im Neuen Testament*. Grundrisse zum Neuen Testament, Herausgegeben von Jürgen Roloff. NTD Ergänzungsreihe 10. Göttingen: Vandenhoech&Ruprecht.

- Saayman, W A 1979. Die besluit van 1857: Opmerkings oor die historiese perspektief, in Meiring, P. en Lederle, H.I. (reds), *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Sanders, J N & Mastin, M A 1975. *The Gospel According to St. John from Blacks' New Testament Commentaries*. London: Adam and Charles Black.
- Schelkle, K H 1976. Kirche im Johannesevangelium. *Theologische Quartalschrift* Vol.156 (4) 277-283.
- Schmitz, E 1986. *γινώσκω* in Brown, C (red). DNTT. Grand Rapids: Paternoster.
- Schneider, J 1933. *Μεταβάινω* in Kittel, G *TWNT* (band IV). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schneiders, S M 1978. *Reflections of Commitment in the Gospel according to John*. *Biblical Theological Bulletin* 6 (1) 40-48.
- Schrage, W 1996. *The ethics of the New Testament*. London: Mowbrays.
- Seebass, H 1986. *Μισοει* in Brown, C (red) DNTT (Vol.1) Grand Rapids: Paternoster.
- Segovia, F F 1982. 'John 13:1-20, The Footwashing in the Johannine Tradition'. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* Band 73, 31-51.
- Segovia, F F 1982. The structure, Tendenz and Sitz im Leben of John 13:31-14:31. *JBL* 104 (3), 471-493.
- Segovia, F F 1982. The Theology and Provenance of John 15:1-17 *JBL* 101, 115-128.
- Shelton, J A 1988. *As the Romans did. A source book in Roman social history*. Oxford:

- Smith, D M 1974/75. Johannine Christianity: Some reflections on its character and delineation. *NTS* 21, 222-248.
- Smith, D M 1992. *John among the Gospels. The relationship in twentieth century research*. Minneapolis:Fortress.
- Smith, D M 1996. *The theology of the Gospel of John*. Cambridge: Eerdmans.
- Stauffer, 1997. ἀγαπάω in Kittel, G (red) TDNT (Vol.1). Grand Rapids: Eerdmans.
- Suggit, J N 1984. John CVII:17 ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. *JTS*. 35 105-117.
- Suggit, J N 1992. John 13-17 Viewed Through Liturgical Spectacles. *Neotestamentica* 26 (1) 47-58.
- Tolmie, D F 1995. *Jesus Farewell to the Disciples. John 13:1-17:26 in Narratological Perspective*. Leiden:E.J.Brill.
- Ukpong, J S 1989. Jesus prayer for His followers. *Africa Theological Journal* 18 (1) 49-60.
- Van der Merwe, D G 1995. *Discipleship in the Fourth Gospel*, (Ongepubliseerde DD verhandeling). Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Van der Merwe, M 1995. *Nuwe treë saam met God. Riglyne en programme oor Spiritualiteit en Gemeentevernuwing*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Van der Watt, J G 1991. Die Woord het Mens geword: 'n Strukturele uiteensetting van die Teologie van die Johannesevangelie, in Roberts, J H & Vorster, W S, Vorster J N, Van der Watt J G (reds), *Teologie in Konteks*. Halfway House: Orion.
- Van der Watt, J G 1986. *Ewige lewe in die Evangelie volgens Johannes*, Vol.1 (Ongepubliseerde DD verhandeling). Pretoria: Universiteit van Pretoria.

- Van der Watt, J G 1997. Liefde in die familie van God 'n beskrywende uiteensetting van familiale liefdesverhoudinge in die Johannesevangelie. *HTS* 53(3) 557-569.
- Van der Watt, J G 1992. Julle moet mekaar liefhê: Eتيك in die Johannesevangelie. *Scriptura* S9A, 74-96.
- Van der Watt, J G 1994. 'Metaphorik' in Joh.15:1-8. *Bibliche Zeitschrift* 67-80.
- Van der Watt, J G 1995. "Daar is die Lam van God..." Plaasvervangende offertradisies in die Johannesevangelie. *Skrif en Kerk* 16 (1) 142-158.
- Van der Watt, J G [1999]. *Family of the King*. Drukproewe beskikbaar gestel van die boek wat in 2000 verskyn. Leiden: Brill.
- Van Tillborg, S 1993. *Imaginative love in John*. Leiden: Brill.
- Vanderlip, D G 1975. *Christianity according to John*. Philadelphia: Westminster.
- Vellanickal, M 1977. *The divine sonship of Christians in the Johannine writings*. Rome: Biblical Institute Press.
- Via, D O 1961. Darkness, Christ, and the church in the Fourth Gospel. *Scottish Journal of Theology* 14: 172-193.
- Von Rad, 1979. *kabôd* in Kittel, G red) *TDNT* (Vol.2) Grand Rapids: Eerdmans.
- Wendland, H-D 1975. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Wilder, A N 1991. *The Bible and the Literary Critic*. Minneapolis: Fortress.
- Woll, D B 1980. The Departure of 'The Way': The first Farewell Discourse in the Gospel of John. *Journal of Biblical Literature* 99 225-239.