

Jesus en die buitestaanders in Johannes 4

deur

Ben Petrus Marais

84586932

Voorgelê ter gedeeltelike vereistes vir die graad

Philosophiae Doctor

Universiteit van Pretoria

Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap

Promotor: Prof Ernest van Eck

Mede-promotor: Prof Jacobus Kok

April 2017

Inhoudsopgawe

HOOFSTUK 1 INLEIDING

1.1	TEMA VAN DIE STUDIE.....	9
1.2	KONFLIK IN SUID-AFRIKA: KAN JESUS INSPIREER?.....	9
1.3	NAVORSINGSGESKIEDENIS.....	11
1.4	NAVORSINGSGAPING/PROBLEEMSTELLING.....	12
1.5	HIPOTESE.....	14
1.6	METODE WAT GEVOLG GAAN WORD.....	14
1.7	VERLOOP VAN NAVORSING.....	15

HOOFSTUK 2 DIE INTERPRETASIEGESKIEDENIS VAN JOHANNES 4

2.1	DIE INTERPRETASIEGESKIEDENIS VAN DIE JOHANNESEVANGELIE.....	16
2.1.1	Die vroeë tydperk.....	17
2.1.2	Die Joodse agtergrond van Johannes.....	22
2.1.3	Historiese tradisie in Johannes.....	25
2.1.4	'n Nuwe blik op Johannes.....	31
2.1.4.1	Die betekenis en invloed van die nuwe beskouing.....	32
2.1.5	Huidige tendense.....	34
2.2	INTERPRETASIEGESKIEDENIS VAN JOHANNES 4.....	41
2.2.1	Godet.....	42
2.2.2	Bultmann.....	43
2.2.3	Dodd.....	46
2.2.4	Marshall.....	47
2.2.5	Beasley-Murray.....	48
2.2.6	Scheiders.....	51
2.2.7	Carter.....	55
2.2.8	Pilch.....	57
2.2.9	Spong.....	58
2.3	GEVOLGTREKKING.....	60
2.4	MOONTLIKE METODES VAN INTERPRETASIE.....	61
2.5	NAVORSINGSGAPING.....	62

HOOFSTUK 3 METODOLOGIE

3.1	INLEIDENDE OPMERKINGS	63
3.2	DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE BENADERING	63
3.2.1	Doel van die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste.....	65
3.2.2	Sosiaal-wetenskaplike benadering tot die evangelie van Johannes.....	68
3.3	SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE	69
3.3.1	Inleiding.....	69
3.3.2	Die aanvanklike uiteensetting van die sosiale-identiteitsteorie.....	70
3.4	SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE EN DIE INTERPRETASIE VAN DIE JOHANNESEVANGELIE	76
3.4.1	Johannes 18:28-19:16.....	76
3.4.2	1 Johannes.....	79
3.4.2.1	Die identiteit van die 1 Johannese gemeenskap.....	79
3.4.2.2	Verwantskapsbeelde en die identiteit in die Johannese gemeenskap.....	81
3.4.2.3	Die kognitiewe dimensie.....	81
3.4.2.4	Kennis van Vader.....	82
3.4.2.5	Eienskappe.....	82
3.4.2.6	<i>Immanenzformelm</i>	83
3.4.2.7	Kennis van die Seun (God).....	83
3.4.2.8	Selfkennis (kinders van God).....	84
3.4.2.8.1	Uitbeelding van die kinders van God.....	84
3.4.2.8.2	Die gedrag van die kinders van God.....	85
3.4.2.8.3	Kennis van die Gees van God.....	86
3.4.2.8.4	Gevolgtrekking.....	86
3.4.3	Integrasie en non-integrasie in die Johannesevangelie.....	86
3.4.3.1	Inleiding.....	86
3.4.3.2	Ontleding van die Johannesevangelie.....	87
3.4.3.3	Ons aanbid dieselfde God.....	87
3.4.3.4	Die bekendstelling van 'n nuwe sosiale werklikheid.....	88
3.4.3.5	Integrasie en skeiding.....	89
3.4.3.6	Skeiding.....	89
3.4.3.7	Integrasie.....	90
3.4.3.8	Die vestiging van 'n nuwe gemeenskap.....	91
3.5	SAMEVATTENDE OPMERKINGS	92

HOOFSTUK 4

DIE SOSIALE WÊRELD VAN DIE EERSTE EEU: DIE INTERAKSIE VAN JESUS MET BUITESTAANDERS IN KULTURELE KONTEKS EN JOHANNES 4 DEUR DIE BRIL VAN SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE

4.1	INLEIDING	101
4.2	Beskrywing van verhouding van beskermer/kliëntsisteem.....	102
4.3	Beskrywing van beskermer.....	105
4.3.1	Jesus se rol as beskermer.....	106
4.4	BESKRYWING VAN MIDDELAAR	107
4.4.1	Jesus as middelaar.....	108
4.5	BESKRYWING VAN KLIËNT	111
4.6	BESKRYWING VAN DIE TERM “VRIEND”	112
4.7	DIE BESKERMTAAL IN DIE JOHANNESEVANGELIE	113
4.8	JESUS EN ’N REIN HART	114
4.8.1	Omskrywing van die terme rein en onrein.....	114
4.8.2	Jesus en die Joodse reinigingsreëls.....	118
4.9	GEVOLGTREKING	124

HOOFSTUK 5

EKSEGESE VAN JOHANNES 4 DEUR DIE LENS VAN SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE

5.1	INLEIDING	127
5.2	AGTERGROND VAN JOHANNES	135
5.3	DIE MAKROSTRUKTUUR VAN DIE JOHANNESEVANGELIE	136
5.3.1	Strukture van Johannesevangelie en die buitelyne van die verloop van die narratief.....	137
5.3.2	Kommentaar op die makrostruktuur.....	141
5.4	EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:1-42 DEUR DIE LENS VAN SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE	143
5.4.1	Johannes 4:1-4.....	146
5.4.2	Johannes 4:5-6.....	148
5.4.3	Johannes 4:7-15.....	151
5.4.3.1	Die patroon van stelling-misverstand-verduideliking.....	155
5.4.4	Johannes 4:16-19.....	160
5.4.5	Johannes 4:20-26.....	164
5.4.6	Johannes 4:27-31.....	170
5.4.7	Johannes 4:32-38.....	175
5.4.8	Johannes 4:39-42.....	178

5.5	SAMEVATTENDE OPMERKINGS.....	183
-----	------------------------------	-----

HOOFSTUK 6

JOHANNES 4:1-42 GEE 'N NUWE BLIK OP DIE MISSIONÊRE GERIGTHEID VAN DIE KERK

6.1	INLEIDING.....	187
6.2	MISSIO DEI.....	188
6.3	GESTUURDE GEMEENTES.....	189
6.4	KERK WAT GERIG IS VIR DIE WÊRELD.....	190
6.5	NUWE MISSIONÊRE IDENTITEIT VIR DIE NG KERK.....	191
6.6	GROEI OOR GEMEENTE GRENSE.....	191
6.7	HOE HET DIE NG KERK CHARL CILLIERS JOHANNES 4:1-42 MISSIONÊR TOEGEPAS?.....	195

HOOFSTUK 7

GEVOLGTREKKING

7.1	SAMEVATTING.....	198
7.2	SLOTOPMERKING.....	214
	BIBLIOGRAFIE.....	221

Erkenning

Opregte erkening en waardering word gegee aan:

My ouers, wyle Ds Dave Marais en wyle Rinie Marais wat altyd vir my 'n voorbeeld en inspirasie was.

My susters, wyle Marguerite en Sanmari, my broers Pierre en Dawie vir hulle ondersteuning.

My oom Ulrich en tannie Rita Muller vir al hulle bystand en gebede.

Prof Dr Ernest van Eck vir sy uitnemende promotorskap en motivering die afgelope jaar.

Prof Dr Kobus Kok vir sy leiding, motivering en ondersteuning.

N.G. Kerk Charl Cilliers, veral die kerkraad, vir hulle deurlopende ondersteuning en investering.

Aan die Vader al die eer!

Summary

This study deals with Jesus and the outsiders in John 4, with particular focus on John 4:1-42. Methodologically, the study focuses on social identity theory, and asks the question of how Jesus gets the Samaritan woman, who is a member of the outside group, into the insider group. The focus of the study is thus what the behaviour and attitude of the historical and non-conventional Jesus, in the strongly hierarchical social structure of his day, was toward outsiders.

John 4:1-42 is often used in works that focus on missional tendencies in the church. This research attempts to place the missionary responsibility of the church on the table in a new light, resulting from the research results. Firstly, the inter-relational connection between identity, ethos and ethics with regard to Jesus' attitude toward the outsiders in John 4:1-42 is researched. Secondly, the interpretation history of John is described, whereafter the social-scientific approach and the way in which social identity theory can be applied to John 4:1-42, is described. The purpose of the study is to suggest a new missional approach for the church, based on the research results of the study. In John 4:1-42 Jesus did not only repair the relationship between Him as a Jew and the Samaritan woman, but also the broken relationship between the Samaritans and the Jews - two previously conflicting ethnic groups who are now born into the new family of God (John 1:12). In the narrative, the Samaritan woman becomes a μαρτυρούσης (John 4:39). The result of the Samaritan woman's testimony (John 4:39) becomes a personal testimony that eventually convinces the others of Jesus' true identity (John 4:39).

The woman's testimony provided the initial impetus for them to come to Jesus, but now they have heard for themselves and have drawn their own conclusion.

Many had believed in Jesus on account of the Samaritan woman's testimony. Many more believed on account of Jesus' word. Jesus' harvest among the Samaritans therefore signals the return of a part of the unbelieving world to God as a first sign of the universal scope of Jesus' saving mission.

Keywords

Gospel of John, insiders and outsiders, restoration, transformation, transformation interaction, social identity theory, inter-group behaviour, broken relationship, Jews and the Samaritan woman, new family of God, personal testimony, Jesus, new centre.

Hoofstuk 1

Inleiding

1.1 TEMA VAN DIE STUDIE

Hierdie studie handel oor Jesus en buitestaanders in Johannes 4, met spesifieke verwysing na Johannes 4:1-42. Die studie kom in wese neer op 'n ontleding van Johannes 4:1-42 aan die hand van sosiale-identiteitsteorie. Die veronderstelling is dat deur die lens van sosiale-identiteitsteorie nuwe insig oor hierdie vertelling verkry kan word. Die navorsingsvraag wat hieruit vloei is die volgende: Hoe het Jesus die Samaritaanse vrou wat deel van die buitegroep was, in die binnegroep gekry? Die fokus van die studie is die vraag wat die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede teenoor buitestaanders binne die streng hiërgargiese reinheidstruktuur van sy dag was. Johannes 4:1-42 word dikwels in werke oor die missionale ingesteldheid van die kerk gebruik. Hierdie studie poog daarom om na aanleiding van die navorsingsresultate 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel te plaas.

1.2 KONFLIK IN SUID AFRIKA: KAN JESUS INSPIREER?

In Suid-Afrika is die terme segregasie, nie-integrasie en integrasie bekende terme in die alledaagse lewe. Multikulturele gemeenskappe is deel van Suid Afrika, en hierdie faktore het bygedra tot die totstandkoming van die apartheids-era in Suid-Afrika.¹

Hoe word hierdie eksklusiewe gegewe in Suid Afrika hanteer, en hoe word effektief gekommunikeer in 'n veelvuldige kulturele konteks? Eksterne inligting kan nie meer afgedwing word op mense in Afrika nie. Die gees van *ubuntu* ("Ek behoort, daarom is ek")² is te sterk; op alle vlakke van die lewe kyk mense na die waarheid binne gemeenskapsraamwerke, wat dit beteken om te soek na die waarheid, deur bespreking

¹ Kyk <http://www.aljazeera.com/news/2015/04/south-africa-arrests-hundreds-xenophobic-violence-150420012539405.html> vir geweld tussen etniese groepe in Suid Afrika en die onderliggende diskoerse wat aan koloniale aspekte gekoppel is.

² Kyk <http://152.111.1.88/argief/berigte/beeld/2000/07/06/1/2.html>.

en konsultasie. Dit beteken dat almal se menings ernstig opgeneem moet word. Die kommunikasie van die standpunt van die Christendom (soos die oproep om te glo in Jesus as die ware weg na God) is moeilik (Van der Watt 2013:2).

In Suid-Afrika is die ervaring dat die kommunikasie van die Bybelse boodskap deur drie verskillende fases gegaan het:

- Gedurende die koloniale tydperk het Christenskap gepaard gegaan met die Westerse kultuur wat as dominant aangebied is, want kennis, tegnologie en militêre kapasiteit (mag) was oorheersend. Die effek op Afrikane, volgens sommige, was dat die uiterlike uitdrukking van Christenskap binne sy Westerse omhulsel aanvaar was, maar die boodskap in sommige opsigte nie werklik ten diepste geïnternaliseer is nie.³
- Tydens die apartheidstydperk is die leuse van “elkeen doen sy eie ding” afgedwing vanuit 'n dominerende juridiese magsposisie. Dit bevrage teken moontlik die egtheid van die Christelike boodskap en internalisering daarvan.
- In die tydperk van demokrasie (na 1994) het 'n nuwe bewustheid onder die meerderheid van die inwoners van Suid-Afrika van hul Afrika-erfenis ontstaan (Black Consciousness).⁴ Daar vind dus nou 'n herontdekking van die Afrika-erfenis en identiteit plaas waarin die ou kulturele waardes weer opnuut omhels word. Dit lei noodwendig tot 'n sosiaal-konstruksionistiese realiteit waarin die kulturele Afrika-erfenis in dialogiese verband met die diskoerse van die (Westerse) Christendom plaasvind. Die gevolg is dat dit nou noodsaaklik geword het dat die boodskap van die Bybel gekontekstualiseer moet word in die Afrika-konteks. Die noodwendige gevolg van die argument is dat dit belangrik geword het dat die Afrika-kultuur en konteks baie meer prominent moet figureer in die

³ Kyk <http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/347/330>.

⁴ “The Black Consciousness Movement (BCM) was a grassroots anti-Apartheid activist movement that emerged in South Africa in the mid-1960s out of the political vacuum created by the jailing and banning of the African National Congress and Pan Africanist Congress leadership after the Sharpeville Massacre in 1960” (<http://www.sahistory.org.za/20th-century-south-africa/black-consciousness-movement>).

proses van nadenke oor gekontekstualiseerde Christendom⁵ in Suid Afrika.⁶ Dit kan verskillende dinge vir verskillende mense beteken, maar dit kom basies neer op die lees van die Bybelse boodskap in terme van die eie kulturele raamwerk en begrip (Van der Watt 2013:6). Adamo (2001:37) bevestig dit deur te sê “die mees prominente en grootste kenmerk van inheemse kerke is die sterk belangstelling in die gebruik van Afrika-wêreldbeskouing in hul manier van lees en vertolking van die Bybel.”⁷ Dit beteken nie net ’n weerspieëling van ’n strewe na die aanhoor van die Bybel in die daaglikse situasies van Afrika nie, maar ook om die boodskap van die Bybel weg te neem van die “Westerse (koloniale) klere” na “Afrika-klere”. Antipatie bestaan teen die Westers-gedomineerde inligting wat op gesaghebbende manier aangebied word vanuit ’n sogenaamde morele bogrond, soos in die verlede.

Om hierdie probleem te akkommodeer, is ’n hermeneutiek van “kontekstuele relevansie” nodig met betrekking tot die lees van die Bybelse teks (Van der Watt 2013:3).⁸ Die vraag is egter of die boodskap van Jesus Christus werklik inspirasie kan gee vir die konfliktsituasie in Suid Afrika, en in die wêreld met al sy verdeeldheid vandag.

1.3 NAVORSINGSGESKIEDENIS VAN JOHANNES 4

⁵ Kyk Jenkins (2002), *The next Christendom: The coming of global Christianity and Asia* (<http://www.loc.gov/websites/wayback/20030422094937/fpri.org/www/0301.200201.jenkins.globalizationtransformchristianity.html>).

⁶ By die Universiteit van Pretoria is Prof Tinyiko Maluleke, voorheen vise-reaktor van die Universiteit van Johannesburg, aangestel met die verantwoordelikheid om die Afrikanisering van die Teologiese Fakulteit aktief uit te bou. Kyk <http://www.up.ac.za/en/faculty-of-theology/news/post-2007631-influential-academic-and-political-commentator-appointed-at-up>.

⁷ Volgens Adamo (2001:37) is hierdie die onderskeid tussen Afrika-Christendom en Westerse Christendom.

⁸ Jesus maak dit duidelik dat hy nie ’n nuwe godsdiens instel nie, maar Hy posisioneer homself in lyn met figure soos Abraham, Moses en Jesaja, wat al getuies was van Hom. Hy is eintlik gestuur om die Skepper God te verteenwoordig, en dien as die een wat Hom vertoon en bekendmaak. Die “dissipels van Moses” het duidelik ernstige probleme gehad met hierdie aannames en sien sulke eise as laster. Dit is waar die skeiding duideliker geword het (Van der Watt 2013:2). Deur die sending van die Seun het hierdie kwalitatiewe werklikheid teenwoordig geword in die fisiese wêreld. Jesus, as die weg, die waarheid en die lewe, ja, die lig vir of van die wêreld, verteenwoordig die teenwoordigheid van die Vader in fisiese vorm (Joh 1:14). Hanson (1991:37) stel in hierdie verband dat “Jesus ... nou die plek (is) waar God permanent te vinde is”.

In Hoofstuk 2 word by wyse van 'n literatuurondersoek aangetoon hoe Johannes 4 in die verlede verstaan is. Daar is alreeds baie navorsing vanuit verskillende invalshoeke oor hierdie vertelling gedoen. Met die onlangse opkoms van die sosiaal-wetenskaplike kritiek, het sosiale-identiteitsteorie as 'n teoretiese aspek van hierdie kritiek na vore gekom. In hierdie studie word daar in besonder gefokus op watter bydrae sosiale-identiteitsteorie kan lewer tot die verstaan van Johannes 4:1-42. In hierdie verband word die bydraes van Van der Merwe (2010), Carter (2008) en Van der Watt (2013) uitgelig. Uit die navorsingsgeskiedenis is dit egter duidelik dat nog geen navorser deur die lens van sosiale-identiteitsteorie na Johannes 4:1-42 gekyk het nie. Hierdie studie wil hierdie gaping in die navorsing oor Johannes 4 vul.

1.4 NAVORSINGSGAPING/PROBLEEMSTELLING

Die woord “ethnosentrisme” is geskep deur William Graham Sumner van Yale Universiteit gedurende die 1920's. Ethnosentrisme word verstaan as “the tendency to judge all other groups by one's own group” (Pilch 2000:2). Pilch (2000:2) waarsku daarom dat “(w)hen people of one culture impose their interpretation of reality upon people of another culture, the result is both humorous and pitiful.” Die moderne leser van 'n antieke teks is dus nie net kultureel nie, maar ook histories verwyder van die antieke konteks van 'n antieke teks. Ethnosentriese wanvertolking kan geminimaliseer word indien ons sensitief is vir ons eie voorveronderstelling, en bewus is daarvan hoe ons denkraamwerke en sosiale konteks verskil van ander dergelike kulture (Pilch 2000:2).

Na aanleiding van bogenoemde opmerkings wil hierdie studie die genoemde navorsingsgaping vul op grond van die volgende vertrekpunte en werkwyse:

- In die eerste plek sal die inter-relasionele verband tussen identiteit, etos en etiek met betrekking tot die houding van Jesus teenoor buitestaanders ondersoek word.
- In die tweede plek word 'n opsomming van die interpretasiegeskiedenis van die Johannesevangelie en spesifiek oor Johannes 4:1-42, aangebied. Hierdie

interpretasiegeskiedenis stel die studie in staat om die navorsingsgaping te identifiseer wat gevul sal word.

- Derdens word die sosiaal-wetenskaplike benadering gevolg wat spesifiek die sosiale-identiteitsteorie navors.
- Vierdens kyk die navorsing ook na die sosiale wêreld van die eerste eeu en hoe Jesus interaksie gehad het met die buitestaanders in die kulturele konteks van Johannes 4.
- Die navorsing sal vyfdens spesifiek eksegetiese studie doen oor 'n seleksie van tekste in Johannes wat betrekking het op Jesus se hantering van buitestaanders.

Soos reeds genoem, is die doel van die navorsing om, na aanleiding van die navorsingsresultate, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel te plaas. Hierdie studie wil aantoon hoe die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van sy dag. Jesus het byvoorbeeld 'n ander soort familie as die biologiese familie bedoel toe Hy verduidelik het wie tot die “koninkryk van God” behoort (Joh 3:5). Rudolf Bultmann (1965:11) som sy verstaan van hierdie saak soos volg op:

Mit einiger Vorsicht also wird man über das Wirken Jesu folgendes sagen können. Charakteristisch für ihn sind Exorzismen, der Bruch des Sabbatgebotes, die Verletzung von Reinheitsvorschriften, die Polemik gegen die jüdische Gesetzlichkeit, die Gemeinschaft mit deklasierten Personen wie Zöllnern und Dirnen, die Zuneigung zu Frauen und Kindern; auch ist zu erkennen, dass Jesus nicht wie Johannes der Täufer ein Asket war, sondern gerne ab zu ein Glas Wein trank. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß er zur Nachfolge aufrief und eine kleine Schar von Anhängern-Männern und Frauen um sich sammelte.

Jesus se siening oor die buitestaanders was radikaal, en was deel van sy visie van die koherente anti-hiërargiese perspektief wat onafskeidelik deel van sy “teologie” gevorm het. In sy boek *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*, beskryf Robert Funk (1996:41) hierdie “teologie” soos volg:

God's domain was for Jesus something already present. It was also something to be celebrated because it embraces everyone - Jew, gentile, slave, male and female. In God's

domain, circumcision, keeping kosher, and Sabbath observance are extraneous. The kingdom represents an unbroken relationship to God: temple and priests are obsolete.

Jesus, as Seun van God, was die menslike gesig van die liefde van God. Hierdie “beeld van God” was ’n beeld in die gangbare kultuur wat georden was in ’n hiërargiese struktuur. Jesus as God-met-ons rig die gelowige op ’n Godsbeeld waar hiërargieë nie die verhouding met God bepaal en inhibeer nie.

1.5 HIPOTESE

Uit die ten aangebode navorsingsgeskiedenis van Johannes 4:1-42 is dit duidelik dat geen navorser in die verlede gefokus het op Johannes 4:1-42 vanuit ’n sosiale-identiteitsteoretiese perspektief nie.

Om hierdie gaping te vul is daar hierbo gestel dat die moontlikheid bestaan dat vanuit sosiale identiteitsteorie nuwe insig in hierdie gedeelte gevind kan word. Die navorsingsvraag wat hieruit voortvloei is hoe Jesus die Samaritaanse vrou wat die buitegroep was, in die binnegroep gekry het. Die fokus van die navorsing is dus op wat die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders, binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van sy dag. Dit alles help om die navorsingsgaping duideliker te omskryf. Primêr word dus ’n studie oor Johannes 4:1-42 gedoen wat betref Jesus se houding teenoor buitestaanders (Samaritane). In die studie word die hipotese ondersoek dat Jesus in Johannes deur middel van inklusiewe taal en metafore nuwe kategorieë skep waarbinne sosiale grense getransendeer word. In Johannes 4:1-42 maak Jesus die buitestaanders (Samaritane) die binnegroep (Joh 4:39). Die studie poog hiermee ook om Johannes 4:1-42 se teologie ’n kerklike teologie te maak en dit bruikbaar te maak in vandag se tyd van kerkwees in die breë.

1.6 NAVORSINGSMETODOLOGIE

Hierdie navorsing gaan met die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4 werk en gaan ’n sosiaal-wetenskaplike benadering volg. Verskeie navorsers het al navorsing gedoen oor Johannes waar hulle gewerk het met die benadering van die sosiale-

identiteitsteorie. Van hulle was Van der Merwe (2010), Carter (2008) en Van der Watt (2013).

1.7 VERLOOP VAN NAVORSING

In Hoofstuk 1 is die werkwysie van die navorsing uiteengesit, die probleemstelling word gestel, die navorsingsgaping word geformuleer, en die hipotese van die studie word gestel. In Hoofstuk 2 word die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 aangebied. Die navorsingsgaping word op grond van hierdie aanbieding gedoen oor hoe Jesus die Samaritaanse vrou wat deel van die buitegroep was, in die binnegroep gekry het. In Hoofstuk 3 word die hermeneutiese benadering wat gebruik : Hoe het Jesus die Samaritaanse vrou wat deel van die buitegroep was, in die binnegroep gekry? sal word, bespreek. In Hoofstuk 4 word die sosiale wêreld van die eerste eeu, asook Jesus se interaksie met buitelanders in hierdie kulturele konteks bespreek. Eksegese van Johannes 4:1-42 word in Hoofstuk 5 aangebied deur met behulp van sosiale-identiteitsteorie te kyk na die vertelling oor die Samaritaanse vrou as buitestaander. In Hoofstuk 6 word 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk gegee volgens Johannes 4:1-42. Hoofstuk 7 is die samevatting van die studie.

Hoofstuk 2

Die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4

2.1 DIE INTERPRETASIEGESKIEDENIS VAN DIE JOHANNESEVANGELIE

Volgens Du Rand (1990:1), Van der Watt (2007:1) en Köstenberger (2009:1-3), word Johannes met vyf geskrifte in die Nuwe Testament verbind, te wete die Johannesevangelie, die drie briewe van Johannes, en die Openbaring aan Johannes. Naas hierdie vyf geskrifte word daar tradisioneel ook 'n aantal apokriewe geskrifte aan Johannes verbind, naamlik die *Handelinge van Johannes*, 'n gesprek tussen Jesus en Johannes, en enkele apokalipse (Du Rand 1990:1; Van der Watt 2007:1). Die Johannesevangelie word tradisioneel saam met die eerste groep as kanonieke geskrifte beskou.

Volgens Du Rand (1990:1) is daar deur die eeue heen aan die Johannesevangelie 'n besondere plek toegeken. Klemens van Aleksandrië het dit in vergelyking met die ander drie Evangelies 'n "geestelike" evangelie genoem (Groenewald 1980:5). In Klemens se interpretasie van Johannes 4 het elke konsep en handeling 'n bepaalde geestelike betekenis gehad. Hierdie geestelike betekenis moes gevind word om die Evangelie na waarde te interpreteer (Du Rand 1990:1).

Du Rand (1990:1) skryf dat die Johannesevangelie in die Christologiese worstelinge van die eerste vyf eeue deur verskeie teenoormekaarstaande groepe gebruik is. Johannes 4 is in hierdie tydperk veral teologies geïnterpreteer.

Sover ons weet is die eerste kommentaar op die Evangelie deur Herakleon – 'n gnostikus – geskryf (Du Rand 1990:2). Daar word ook verbande tussen die Evangelie en die kringe van Valentinus (tweede eeu) gelê. Anders as die Alogoi – wat die Johannesevangelie verwerp het – het die Montaniste hulle op die Johannesevangelie beroep (Du Rand 1990:2). Origenes van Aleksandrië het in die derde eeu as 'n

teenvoeter op Herakleon se gnostiese interpretasie, 'n kommentaar op die Evangelie geskryf (Du Rand 1990:2).

Volgens Du Rand (1990:2) fokus die interpretasie van die Johannesevangelie tans op

die hermeneutiese vraag na die tekssoort evangelie en hoe dit gelees en verstaan moet word; die eiesoortige moontlike sosio-historiese Johannese situasie van die eerste lesers; die ontstaan proses en daarmee saam die outeurskapsvraag; die denkkader van die oorspronklike historiese bedding waarin die Evangelieverhaal beslag gekry het; die opbou en struktuur van die Evangelieverhaal en die verhouding van die Johannesevangelie tot die Sinoptiese Evangelies en die Johannesbriewe.... Die uiteindelijke vraag is of die Johannesevangelie historiografies of teologies verstaan moet word (Du Rand 1990:2).

In 'n bondige oorsig oor hoe die Johannesevangelie oor die jare heen geïnterpreteer is, onderskei Burge ([1992] 2013:5-33) vyf periodes: 'n vroeë periode, 'n fase waarin klem op die Joodse agtergrond van Johannes geval het, 'n fase waarin die historiese tradisies die interpretasie van die Evangelie beklemtoon het, en nuwe invalshoeke op die teks.

2.1.1 Die vroeë tydperk

In die vroeë kerk het die Johannesevangelie die hoogste ereplek bekleed. Omdat die oortuiging bestaan het dat die evangelie afkomstig was van die "geliefde dissipel", een van die dissipels wat die naaste aan Jesus was, is dit beskou as die mees waardevolle evangelie. Verder is die Evangelie beskou as enig in sy soort, veral as dit vergelyk word met die Sinoptiese Evangelies (Burge 2013:6).

Die Evangelie was ook onder die sogenaamde kettters gewild. 'n Tweede-eeuse gnostiese geskrif uit Egipte, die *Evangelie van Waarheid*, toon uitgebreide Johannese parallele. Die eerste kommentaar op Johannes waarvan ons bewus is, is geskryf deur Herakleon (170-80 nC), die bekendste dissipel van Valentinus wat die Valentiniaanse Gnostiese sekte gestig het. Trouens, 'n beduidende hoeveelheid van die vroegste kommentare op Johannes was gnosties van aard. Die charismatiese Montanus het selfs so ver gegaan as om daarop aanspraak te maak dat hy as die beloofde Parakleet of Trooster in Johannes 14-16 beskryf word. Vir baie jare is die Johannesevangelie daarom deur die ortodokse vaders met versigtigheid hanteer as gevolg van die gnostiese belangstelling in die Evangelie. Daar word selfs beweer dat van die vaders

die Evangelie openlik teengestaan het. Hierdie siening is egter deur Charles Hill in twee onlangse monografieë bevestig (kyk bv. Hill 1989:1-23). Hill toon aan dat daar van die middel van die tweede eeu tot die derde eeu, dwingende bewyse is wat aantoon dat Johannes bekend was in die vroeë kerk en deel was van die leesrooster van Evangelies in die vroeë kerk (Burge 2013:6).

Irenaeus (175 nC), en 'n paar ander vroeë kerkvaders, was van mening dat Johannes se inkarnasieteologie gebruik kon word om van die dwaalleringe wat in gnostiese kringe ontstaan het, te weerlê. Teenoor die Ariërs (Schnackenburg 1982:193), wat Jesus uitgebeeld het as 'n geskape wese wat ten volle ondergeskik is aan die Vader – dus 'n mens soos alle ander mense – het Atanasius en die Konsilie van Nicea (325) 'n duidelike uitspraak gemaak oor Jesus as ware God en ware mens. In hierdie verstaan van die Christologie het Johannes se tipering van Jesus 'n dwingende rol gespeel (Schnackenburg 1982:193).

Hierdie hoë respek vir die Johannesevangelie is voortgesit deur die Middeleeuse Christendom. Van Augustinus (354-430) tot Aquinas (1224-1274) en verder, is Johannes gesien as die Evangelie wat Jesus as gelyk met God die Vader uitbeeld. Ook die mistisisme en sakramentalisme het baie waarde in Johannes se taal en simboliese beelde gevind om hulle onderskeie oortuigings te begrond (Burge 2013:6).

Hierdie gebruik en verstaan van die Johannesevangelie het tot 'n skielike einde gekom tydens die Verligting van die agtiende en negentiende eeu. In hierdie tydperk is die historisiteit van die Evangelies, as gevolg van die skeptisisme wat aan die meeste Europese universiteite geheers het, as bonatuurlike godsdiens verwerp. In 1778 is die lesingnotas van die Duitse geleerde Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) deur Lessing gepubliseer. Reimarus se lesingnotas, in kort, het Jesus se aanspraak op Messiaskap ontken, aangevoer dat die Evangelies later gefabriseer is, en veral op die onwaarskynlikheid van die opstanding gewys. Geleerdes het begin met 'n soeke na die ware Jesus van die geskiedenis, 'n rasionalistiese geskiedenis bepaal deur die standarde van die Verligting.

Drie vrae was vir meer as 150 jaar ná Reimarus deurentyd aan die orde (Burge 2013:6):
1) Is die bonatuurlike toelaatbaar as ware geskiedenis? 2) Wat is die relatiewe meriete van die Evangelies? en 3) Wat was die kern van Jesus se boodskap? Die derde vraag was gelaai met nuanses: Het Jesus gepreek oor 'n uiteindelijke krisis of ramp vir die Judaïsme en die wêreld, met Homself in die middel (eskatologie)? Het Jesus sy eie dood verwag, verstaan en geïnterpreteer? Het Jesus ooit self gesê dat hy die Seun van God of die Messias was?

Johannes se Evangelie was die gunsteling onder diegene wat die ortodoksie verwerp het, omdat dit minder wonderwerke bevat en berig het van Jesus se lang, Sokrates-agtige diskoerse. Karl Hase (1800-1890) het aangevoer dat die Johannese vertellings oor wonderwerke meer outentiek was (Burge 2013:6). Friedrich Schleiermacher (1768-1834) het Johannes volledig omvattend in lesings aangebied in 1832 en gepubliseer in 1864. Schleiermacher het die standpunt gehandhaaf dat Johannes 'n ooggetuie van Jesus se dade was. Dit het Jesus se dade diepte en substansie gegee. Johannes het iets aangebied wat klink soos die liberale siel in die negentiende eeu. Johannes was verhewe en het 'n godsdienstige gevoel van afhanklikheid aangebied wat die era goed pas.

Kritieke besware het gou gevolg. In 1835 het David Friedrich Strauss (1808-1874) die historisiteit van Johannes op 'n spits gedryf in sy invloedryke *The life of Christ*. Strauss het geglo dat elke Evangelieskrywer 'n vooropgestelde teologiese beeld van Jesus aangebied het en daarom was die Evangelies in beginsel onhistories. Hy was van die oortuiging dat hierdie veral waar is van Johannes. Die Evangelie was minderwaardig omdat dit 'n literêre konstruk was om veral tweede-eeuse dogmas te dien. Strauss het gewys op Johannes se doopverhaal (Joh 1:29-34)⁹, die roeping van die eerste dissipels (Joh 1:35-51), en veral die afwesigheid van enige melding van Jesus se "Getsemanestryd" om aan te toon dat Johannes die bewuste gevolg was van "gewyde, maar

⁹ Die Afrikaanse vertaling wat in die studie gebruik word, tensy anders aangedui, is geneem uit *Die Bybel: Nuwe Vertaling*, 1998, [c1983] (electronic ed.), Cape Town, South Africa, Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

onhistoriese versiering” (Schweitzer 1954:85-88). Hy het selfs die taal van Jesus in Johannes vergelyk met Johannes se eie taal in die Johannese briewe.

Strauss dwing Nuwe-Testamentici om te kies tussen Johannes en die Sinoptici op grond van hulle verskille wat heeltemal onversoenbaar was (Burge 2013:6). Strauss het in Duitsland aan die Tübingen Universiteit by Ferdinand Christian Bauer (1792-1860) studeer (Neill 1988:20-29). Dit was Bauer se invloed op Strauss wat tot Strauss se gevolgtrekking gelei het, en dit was ook Bauer wat die lot van Johannes onder geleerdes verseël het vir die komende jare. Bauer, en dit wat gevolg het, het bekend gestaan as die Tübingenskool, wat veral gedrink het uit die put van die Hegeliaanse filosofie (Burge 2013:7).

Georg Hegel (1770-1831) het van die standpunt uitgegaan dat die dialektiek van tesis, antitese en sintese regdeur die geskiedenis aangetoon kan word (Burge 2013:6). In hierdie proses word dominante bewegings (tesis) dikwels met opposisie (teenstelling) begroet, wat uiteindelik lei tot konflik en ’n sintese (Burge 2013:6). Bauer het hierdie filosofiese raamwerk op die vroeë Christendom toegepas (Bauer 1996:6). Judaïsme (tesis) en die Hellenisme (sintese) het gemeng en so het die Christendom (sintese) tot stand gekom. Bauer het veral sy aandag daaraan gewy om die Joodse elemente in die kerk (gesimboliseer deur Petrus), wat gekant was teen Griekse belange (gesimboliseer deur Paulus), te beklemtoon. Hierdie twee pole het gelei tot ’n sintese wat hy as die “vroeë Katolisisme” (wat verwys na ’n eenvormige, georganiseerde Christelike godsdienst) beskryf het. Hy orden dan ook die georganiseerde Nuwe Testamentdokumente in terme van hierdie proses: Romeine, 1 Korintiërs, 2 Korintiërs en Galasiërs verteenwoordig Paulus se nie-Joodse Christen voorbehoud, Matteus en Openbaring was die Joodse Christelike antwoord op Paulus, en die Pastorale briewe was dokumente van versoening en konsensus (Burge 2013:7).

Maar wat van Johannes? Bauer (1996:6) het geglo dat Johannes ’n dokument van ’n Griekse gemeenskap (sy Hellenistiese aksent) was, deurdrenk met Joodse belange. Johannes is eers later – moontlik 150-170 nC – geskryf en verteenwoordig die

versoening van die diverse vroeë Christendom (Bauer 1996:7). Die Evangelie weerspieël nie die wêreld van die apostels of die Palestynse Judaïsme van Jesus se dag nie, maar latere ontwikkelings in die vroegste kerk (Burge 2013:6).

Tot aan die einde van die negentiende eeu het kritiek op Johannes in die trant van Strauss en Bauer onverpoosd voortgegaan. Kleinere aanpassings van Bauer se tesis het hier en daar opgeduik, maar die breë kontoere het gebly. Verskeie geleerdes – veral die buite Duitsland – het teen Bauer se standpunt beswaar gemaak. Gevestig by die Trinity College by Cambridge, het J.B. Lightfoot (1828-1889) Bauer se rekonstruksie van die vroeë Christelike geskiedenis bevraagteken deur 'n volledige studie van die kerkvaders te doen (Lightfoot 2006). Lightfoot se kollega, B.F. Westcott (1825-1901), het in 'n 1882-kommentaar op Johannes die apostoliese oorsprong van die Evangelie verdedig (Westcott 1882). In Duitsland het Adolf Schlatter (1852-1938) verskil van Bauer in sy *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (1902) en sy werk getitel *Der Evangelis Johannes: Wie er spricht, denkt, und glaubt* (1930) (Burge 2013:8).

Twee belangrike gevolgtrekkings wat Johannes betref kom uit hierdie tydperk. Eerstens was die Sinoptici, eerder as Johannes, tipies beskou as die primêre bewyse vir die lewe van Jesus. Johannes is gesien as 'n teologiese interpretasie van die lewe van Jesus, en nie 'n historiese narratief oor die historiese lewe van Jesus nie (Burge 2013:8).

Johannes bied alleen 'n "idee" van Jesus – in Strauss se terme 'n "mite" – en kan nie gesien word as histories betroubaar nie. Tweedens was die beskouing dat die kulturele omgewing van Johannes eerder Hellenisties as Joods was, aangesien dit geskryf was deur 'n tweede-eeuse Christelike gemeenskap wat ver verwyder was van die Jesus van die Judea. Johannes was 'n poging om die evangelie in die terme van die Griekse filosofie uit te druk (Burge 2013:8). In 1905 het William Sanday, gesetel aan die Universiteit van Oxford, hierdie skeptiese tendens ten opsigte van Johannes opgeteken in sy boek *The criticism of the Fourth Gospel*. In hierdie werk ontbloeit Sanday die ernstige vooroordeel teenoor Johannes en som dit op as die tydperk van "'n onwrikbare verwerping" van Johannes. Hy oordeel verder dat die oordeel van hierdie geleerdes was dat Johannes as 'n intermediêre stap tussen Paulus en die Gnostisisme gesien

moes word en 'n meer suiwer uitdrukking van Paulus se evangelie was, omdat dit bevry was van enige skakel na die Judaïsme en die historiese gebeure van die lewe en dood van Jesus (Burge 2013:8).

2.1.2 Die Joodse agtergrond van die Johannes

In 1924 het Israel Abraham, 'n rabbynse geleerde van Cambridge en 'n Ortodokse Jood, 'n interessante lesing gelewer aan die universiteit se teologiese gemeenskap. Tydens hierdie lesing het hy onder andere gestel dat “to us Jews, the Fourth Gospel is the most Jewish of the four” (Neill 1988:338). Selfs 'n oppervlakkige lees van Johannes toon aan dat Abrahams heel waarskynlik korrek is. Die Evangelie bevat talle verwysings na die Ou Testament. Abrahams het aangevoer dat wanneer jy aan 'n gemeenskap skryf wat nie jou verwysings kan verstaan nie, hierdie verwysings verduidelik moet word. (Dit gebeur elke keer as iemand in hul twintigs 'n metafoor van 'n film gebruik wat niemand in die vyftigs gesien het nie.) Maar wanneer die skrywer en gehoor 'n wye verskeidenheid van verstaansmetafore deel, kan metafore subtiel en gesofistikeerd gebruik word. Abraham voer aan dat Johannes gevul is met subtiel verwysings na die Ou Testament en die Joodse tradisie. In Johannes 2:6, byvoorbeeld, verwys Johannes na die “klip” waterkanne vir Jesus se Kana-wonderwerk. Slegs 'n Jood wat rituele reinheid begryp sou sulke detail waardeer (Burge 2013:8).

Indien Abrahams korrek was, was die gevolge vir Bauer en die Tübingentesis enorm. Johannes was nie meer die produk van die tweede-eeuse Griekse Christelike kerk nie. Die datum van die skryf van die Evangelie aan die Jode moet veel vroeër wees. Lightfoot en Schlatter het voorgestel dat Johannes se oortuigende vertolking die meeste ontwikkel het deur die rabbynse literatuur en die Ou Testament (Lagrange 1990:22-25).

Johannes gebruik talle verwysings – wat dinge verskillend sê – vanuit die Ou Testament, asook aanhalings uit Matteus. Met hierdie Ou-Testamentiese verwysings word aanvaar dat lesers weet waarna die verwysings verwys (vergelyk Johannes 10 met Esegïel 34 en Johannes 3:14 met Numeri 21:9; Barrett 1947:245-264). Dit is ook die geval met die diskoerse van die kennis van Jesus wat veronderstel word in die

teologiese simboliek wat agter die Joodse feeste lê (bv. Pasga in Joh 6:25-59; tabernakels in Joh 7; toewyding of Hanukkah in Joh 10:22-39). In Johannes 5:31-47 gebruik Jesus rabbynse argumente in die debat teenoor teenstanders. Johannes 6:26-59 is hiervolgens 'n *midrash* (Joodse kommentaar) oor “brood uit die hemel” wat belowe is in Eksodus 16:4, terwyl Johannes 10:34 en 38 'n *midrash* is op Psalm 82:6 (Burge 2013:8).

Hierdie is nie die soort literatuur wat 'n mens van 'n Griekse gemeenskap sou verwag nie. Verskeie geleerdes het egter nie hiermee saamgestem nie. Hulle het aangevoer dat Jode eenvoudig nie die Johannese taal van dualisme (“bo/onder”, “lig/donker”) en byvoorbeeld “waarheid”, “geloof”, “gees” gebruik het nie. En buitendien, hierdie Johannese gemeenskap kon in 'n Joodse wêreld geleef het wat ten diepste gehelleniseer was. Alexandrië en Efese is gereeld as voorstelle hiervan genoem (Burge 2013:9).

Die impak van Joodse studies op Johannese studies was beslissend, veral omdat daar in Qumran 'n gemeenskap van Jode was wat hulleself met dieselfde dualistiese taal, soortgelyk aan die in Johannes, bedien het. Teen die middel-1950's het Nuwe-Testamentiese geleerdes begin spekuleer dat die kulturele omgewing van Qumran nader aan die Johannese wêreld was as die voorgestelde Hellenistiese wêreld wat so dikwels aangebied is om die Evangelie se histories-godsdienstige agtergrond te verduidelik (Burge 2013:9).

Meer stemme het verrys wat van oortuiging was dat Johannes diep gewortel was in die Joodse kultuur. In 1922 het C.F. Burney van die Universiteit van Oxford geargumenteer dat Johannes nie net deur Semitiese konsepte beïnvloed is nie, maar ook dat die teks oorspronklik in Aramees (n Semitiese taal soortgelyk aan Hebreeus) geskryf was (Burney 1922). Die taal van die Evangelie, aldus Burney, verrai die Aramese oorspronklike wat in Grieks vertaal was. Dit verklaar die eenvoudige Griekse gebruik in die Evangelie. In 1946 het Matthew Swart van St. Andrews Universiteit voorgestel dat

die taal van Johannes die bewys is van 'n skrywer wat in Grieks geskryf het, maar wie se moedertaal Aramees was (Black 1946:1-10).

Johannes het geblyk om grondige kennis te hê van die gewoontes en kultuurwêreld van die eerste-eeuse Palestina. Die geografie van die land word akkuraat beskryf, asook die Joodse feeste. Johannes beskryf selfs toevallige besonderhede van die tempel (bv. die skatkis van die tempel; Joh 8:20), hoewel die tempelstruktuur in 70 nC vernietig is. In Johannes 4:4-26 beskryf die skrywer Samaria en sy vooruitsigte, en in Johannes 5:1-2 noem hy die bad by Bethesda. Vir 'n geruime was hierdie verwysing gebruik om Johannes te diskrediteer, omdat daar geen so 'n bad gevind was nie. Tog weet ons vandag dat dit wel bestaan. Naby die kerk van St. Anne in Jerusalem (langs die befaamde Via Dolorosa) het argeoloë in die negentiende en twintigste eeu die oorblyfsels van 'n groot dubbel-poelstelsel ontdek, en vandag is argeoloë daarvan oortuig dat die "dubbel voorportaal" van hierdie poelstelsel ooreenkom met Johannes se beskrywing daarvan. Johannes verwys ook na 'n ander poel, die sogenaamde "Siloam" bad (Joh 9:7). Hierdie bad is in 2004 ontdek, wat bevestig dat Johannes op hierdie punt histories korrek is (Burge 2011:123-134). Eenvoudig gestel word vertrou in die geografiese beskrywings in Johannes toenemend versterk te danke aan nuwe ontdekkings (Burge 2013:9).

Ten slotte is 'n aantal (sewentien) Griekse papyrusfragmente ontdek wat dui op 'n vroeë tyd van skrywe van Johannes. Dit is meer as wat vir enige ander Nuwe Testamentiese geskrif gevind is. 'n Egiptiese fragment (p⁵²) van ongeveer vyf verse uit Johannes 18 is ontdek in 1920, en gepubliseer in 1935. Hierdie papyrus meet 3,5 duim by 2,3 duim, en is die oudste Nuwe Testamentfragment tot ons beskikking. Dit word teen 125 nC gedateer (Finegan 1974:85-90).

Ten spyte van die Joodse klem as die agtergrond van Johannes, is daar egter nog geen konsensus oor die moontlike histories-godsdienstige agtergrond van Johannes nie. Die standpunt dat Johannes die produk van heidense mistisisme en Hellenistiese Gnostisisme is, het in verskillende vorme bly voortleef. In 1903 het Alfred Loisy (1857-

1940) 'n kommentaar in hierdie trant gepubliseer. In Tübingen het navorsers gepoog om 'n "geskiedenis van godsdienste", wat aantoon hoe geloof ontwikkel, te skryf. Geleerdes soos Richard Reitzenstein (1861-1931) het bekend geword vir sy teorie dat die Christendom gegroei het vanuit Hellenistiese misteriegodsdienste en die geskrifte van die Mandeërs. Die mite van 'n "neergedaalde Verlosser" was gewild in die Midde-Ooste, en Johannes het Jesus so geïntegreer in sy vertelling.

Vir sommige geleerdes in die middel van die twintigste eeu het die vraag na die Joodse wortels van Johannes onbeantwoord gebly (Burge 2013:10).

2.1.3 Historiese tradisies in Johannes

Die tipering van Johannes se kulturele omgewing was, regdeur die twintigste eeu, 'n netelige kwessie. Verskeie vrae het ontstaan wat betref Johannes se kulturele omgewing. Het Johannes se weergawe van Jesus se lewe enige historiese data bevat? Indien wel, wat was die verhouding van hierdie data tot die Sinoptiese evangelies?

Geleerdes het aangetoon dat Matteus en Lukas van Markus afhanklik was. Dit het gelei tot 'n komplekse literêre legkaart wat selfs vandag nog bespreking ontlok. Teen die draai van die twintigste eeu het die meeste geleerdes aanvaar dat Johannes die laaste Evangelie was wat geskryf is, en dat die skrywer die Sinoptiese evangelies gebruik het (Streeter 2007:196-240). Implisiet in hierdie hipotese was die reël dat wanneer 'n vertelling in Johannes parallel was, sê met Markus, dit as betroubaar geag moet word. Wanneer vertellings in Johannes egter afwyk van die Sinoptici, is die historiese waarde van hierdie vertellings as minder geskat (Burge 2013:10).

In die laat negentiende eeu het B. F. Westcott beraam dat drie en negentig persent van Markus gevind kon word in Matteus en Lukas. Maar met Johannes is dit anders. Slegs agt persent van die inhoud van Johannes is parallel met die Sinoptici tradisies; twee en negentig persent is uniek aan Johannese (Burge 2013:10). Die reiniging van die tempel, as voorbeeld, kom in al vier Evangelies voor (Joh 2:14-22; Matt 21:12-13; Mark 11:15-17; Luk 19:45-46, asook die voeding van die vyf duisend Joh 6:1-14). Die dialoog met

Nikodemus (Joh 3:1-21), die dialoog met die Samaritaanse vrou (Joh 4:4-26), die opwekking van Lasarus (Joh 11:1-44), en Jesus se “bovertrek” gesprek (Joh 13:31-16:33) is egter afwesig in die Sinoptici. Wanneer daar na die parallelle materiaal tussen Johannes en die Sinoptici gekyk word, is daar egter ook bepaalde teenstrydighede. Volgens Johannes het die reiniging van die tempel aan die begin van Jesus se bediening plaasgevind, terwyl die Sinoptici dit aanbied as ’n gebeure aan die einde van Jesus se openbare lewe. Ook die vertelling van die wonderbaarlike voeding in Johannes verskil van die weergawes daarvan in die Sinoptici; in Johannes eindig hierdie vertelling met ’n lang monoloog oor Jesus as die “brood van die lewe” (Joh 6:25-59). Wanneer Johannes die Sinoptici gebruik, het hy vrylik op hulle vertellings uitgebrei?

Hierdie navorsing verdien om weer gestel te word: as Johannes van die Sinoptici geweet en gebruik het, dan maak die verskille Johannes verdag. Dit was die mening oor Johannes teen omtrent 1938. Percival Gardner-Smith, daarenteen, was van die oortuiging dat Johannes nie bewus was van die Sinoptiese evangelies nie (Burge 2013:10). Gardner-Smith het die leemtes in die argumente vir afhanklikheid aangetoon - kritiek wat nie oortuigend weêrlê is nie. Dit was die begin van die standpunt dat Johannes gebruik gemaak het van onafhanklike tradisies wat die Sinoptici voorafgegaan het.

Rudolf Bultmann (1884-1972), professor by Marburg, het in sy kommentaar op Johannes (1941) sekere bronne aangetoon waarvan Johannes sou gebruik gemaak het. Bultmann se invloed op Johannese studies word vandag nog hoog geag (Beasley-Murray, Hoare & Riches 1982:178-198). Wat Bultmann se interpretasie van Johannes betref, skryf Kysar (1975:14) dat “a decisive turning point in source-redaction criticism was the appearance of Rudolph Bultmann’s monumental commentary on the fourth gospel”. So ook Smith (1965:xiv): “Thus, by a theory involving written sources, textual displacement, and redaction, Bultmann resolves the literary and related problems of the Fourth Gospel.”

Bultmann was een van die grondleggers en bekendste eksponente van die bronnekritiek. Hy was ook die eerste persoon om “ontmitologisering” op die tekste van die Nuwe Testament toe te pas; die proses om die wesenlike van die Christelike boodskap (die *kerugma*) te skei van die antieke mitologiese omhulsel (*mite*) waarin dit verpak is. Sy bedoeling was nie om die Bybelse mites te elimineer nie. Hy wou dit eksistensialisties interpreteer om dit vir die lesers van sy tyd toeganklik en verstaanbaar te maak. In hierdie proses het hy gepoog om die Christelike boodskap met die moderne filosofie van die eksistensialisme te versoen.

Wat die interpretasie van Johannes betref, het Bultmann twee reusebydraes gelewer. Hy het die bronne wat onderliggend aan die evangelie was na die oppervlak gebring, en die sentrale temas in die evangelie aangetoon (Bultmann 1971:6). In sy kommentaar op Johannes toon Bultmann ([1941] 1957) oortuigend aan dat daar bronne is waarop Johannes voortbou. Volgens Bultmann (1957:12) is daar dele van die Evangelie wat reeds vroeg in die eerste eeu geskryf en versprei is. Dit is egter eers laat in die eerste eeu deur 'n redaktor in die huidige volgorde en formaat bymekaargebring. Hy wou die teks in sy oorspronklike volgorde herstel. Deur die teks te herskik wou Bultmann probleme met betrekking tot die verstaan van die evangelie as gevolg van verkeerde volgorde en plasings uit die weg ruim. Hy wou ook ander probleme wat met die literêre eenheid van die teks verband hou, oplos. Om hierdie probleem op te los, het Bultmann sy bronneteorie ontwikkel en omskryf. In sy teorie stel Bultmann dit dat die evangelis sekere bronne wat vroeër geskryf is, aanmekaar geweef het en van sy eie stof bygevoeg het om sy evangelie te skryf. Die evangelis se redakteursvernuf laat die evangelie na 'n eenheid lyk en die vertelling vloei gemaklik. Die evangelis kon egter nie daarin slaag om die spore van sy “weefwerk” weg te steek nie (Bultmann 1957:342).

Bultmann het vier waarskynlike bronne in Johannes onderskei. Die tekenbron (SQ = *Semeia Quelle*) is deur Aramees beïnvloed, maar in Grieks geskryf. Die roeping van die dissipels (Joh 1:35-49) is die inleiding van hierdie bron, en dit bevat die grootste deel van die vertelling wat in Johannes 1-12 voorkom. Die openbare redevoeringsbron (RQ = *Reden-Quelle*) was oorspronklik in Aramees geskryf voordat dit in Grieks vertaal is.

Die bron begin met die proloog en bevat digterlike redevoeringe waarin 'n Oosterse Gnostiese teologie as onderbou duidelik is. Die Odes van Salomo en latere Mandese geskrifte is voorbeelde hiervan. Die lydens- en opstandingsvertelling is in Semitiese Grieks geskryf. Dit vertoon ooreenkomste met die Sinoptiese tradisie, maar het onafhanklik daarvan bestaan (Bultmann 1957:78, 301, 491-492).¹⁰

Volgens Bultmann is die Evangelie se narratiewe oor Jesus se lewe-teologie in 'n storienvorm wat lewenslesse in die tipiese taal van mites weergegee het. Vir hom het dit – vanweë sy sterk fokus op die kruisgebeure – meer oor die “dat” as oor die “wat” van die teks gegaan. Die kruis en die opstanding van Jesus en die verkondiging daarvan (kerugma) was vir Bultmann belangriker as die gegewens oor Jesus se lewe en optrede (Bultmann 1971:668).

In 1953 het C.H. Dodd in sy boek *The interpretation of the Fourth Gospel* in sy interpretasie van Johannes bevind dat die Evangelie oorspronklike tradisionele verhale bevat wat verband hou met die suide van Palestina. Plekname soos Betsaida is inderdaad histories-geografiese plekke. Hy skryf: “The *prima facie* impression is that John is, in large measure at any rate, working independently of other written gospels” (Dodd 1962:105-122) In 1963 het Dodd 'n omvangryke studie van Johannes in sy werk *Historical tradition in the Fourth Gospel* aangebied. In hierdie volume, wat 'n waterskeiding in Johannese studies was, skryf Dodd: “Behind the Fourth Gospel lies an ancient tradition independent of the other gospels, and meriting serious consideration as a contribution to our knowledge of the historical facts concerning Jesus Christ” (Dodd 1981:83-145). Dodd begin met 'n detailstudie van die lydensgeskiedenis in Johannes, en kom tot die gevolgtrekking dat die omskommeling van die Sinoptiese weergawes in wese Johannes se gebruik van 'n vroeëre Joodse tradisie is, moontlik gedateer voor 70 nC. In sommige opsigte lyk dit beter ingelig te wees as die tradisie wat in die Sinoptiese evangelies voorkom (Dodd 1962:105-122).

¹⁰ Kyk Du Rand (1990:86-89) vir 'n opsomming van kritiek op hierdie standpunte van Bultmann.

Van der Watt (2013:1-3) beskou Dodd as “een van die invloedrykste interpreteerders van die Evangelie van Johannes in die vorige eeu”, en skryf dat Dodd: “n merkwaardige sensitiwiteit gehad vir die verskillende tipes literatuur wat in hierdie Evangelie gebruik word, veral wat die simboliek betref.” Dodd het twee groot werke oor die Evangelie die lig laat sien, naamlik *The interpretation of the Fourth Gospel* ([1953] 1972) en *Historical tradition in the Fourth Gospel* (1979).

Volgens Dodd ([1953]1972:133-134) is die denke en terminologie van die Johannesevangelie in verskeie van die denkrigtings van sy tyd – oftewel sy *Umwelt* – ingebed. Hierdie denkrigtings word weerspieël in die literatuur van die Ou Testament, die Rabbynse Judaïsme, Filo van Aleksandrië, die *Corpus Hermeticum*, en die vroeë Christendom (vgl. Dodd [1953]1972:3-130).

Van der Watt skryf (2013:2):

As kind van sy tyd argumenteer hy dat Johannes sy woorde en hulle betekenis uit sy *Umwelt* oorgeneem het. Hy het simboliek as die brug tussen die *Umwelt* en die Johannese teologie gebruik. Dit was die “method adopted by the evangelist in presenting his teaching” (Dodd [1953] 1968:133). Deur die gebruik van simbole het die outeur van Johannes die agtergrondmateriaal uit die *Umwelt* met sy eie perspektiewe en idees verweef om sodoende sy teologie te vorm. Om dus die betekenis van die woorde of begrippe in Johannes te bepaal, moet die betekenis uit die agtergrond vasgestel en op die ekwivalente begrippe in die Evangelie toegepas word.

Dodd het ’n aantal oënskynlik voor die hand liggende simbole in die Evangelie geïdentifiseer (bv. herder, wynstok, water, brood, lig). Met elkeen hiervan het hy in die literatuur van sy tyd na ekwivalente simbole gesoek en dit dan in terme van hulle funksionaliteit en semantiek beskryf. Hierdie beskrywings het dan gedien as “the rich background of associations” (Dodd [1953] 1972:137) waarteen die begrip wat Johannes in sy Evangelie gebruik, semanties beskryf en verryk moes word.

Dodd veronderstel in hierdie proses dat daar ’n liniêre beïnvloedingsproses vanuit die materiaal van die *Umwelt* op die Johannese materiaal is ([1953]1972:137). Simbole in Johannes, soos brood of water, “retire behind the realities for which they stand, and derive their significance from a background of thought in which they had already served

as symbols for religious conceptions’ en ‘the symbol is absorbed into the reality it signifies” (Dodd [1953] 1968:140).

Dodd onderskei in Johannes 4 die konsep “water” en skryf dit toe aan ’n ou algemeen-gebruikte godsdienstige simbool wat wyd verteenwoordig is en in Johannes se *Umwelt* gebruik is (Dodd [1953] 1968:138).

Van der Watt (2013:1-7) skryf soos volg oor dit wat Dodd gebruik as die agtergrondmateriaal vir Johannes. Water is:

- ’n natuurlike simbool van *reiniging* (vgl. Joh 9:7 en 13:5–10)
- die prototipe van ’n meer *primitiewe skepping* (*‘lower creation’*) (vgl. *Hermetica*)
- die Tora, Wysheid of Heilige Gees (vgl. die Joodse denkraamwerk)
- ’n simbool van lewe (vgl. die Ou Testament, Filo)
- die water ‘onder die hemelruim’ en ‘bo die hemelruim’ (vgl. Gnostiese Justinus)
- water (en brood) is in vroeg-Christelike sakramente gebruik, wat as motivering vir Johannes gedien het om ook hierdie simbole te gebruik.

Dit spreek vanself dat geleerdes nie eenstemmigheid oor die bronne wat Johannes gebruik het, bereik het nie. In 1978 gepubliseer C.K. Barrett die tweede uitgawe van sy 1955-kommentaar, en herbevestig sy siening dat Johannes vertrou was met Markus (en moontlik selfs Lukas), en dat Johannes ’n minimale historiese waarde het (Barrett 1978:228-233). R.H. Lightfoot (1883-1953), in sy kommentaar van 1956, stel ook dat Johannes bewus was van die drie Sinoptiese evangelies. Hierdie sienings is nie deur die meeste geleerdes ondersteun nie. Die meeste geleerdes was nou van die oortuiging dat Johannes tradisies bevat wat ook aan die Sinoptici bekend was, maar nie deur hulle gebruik is nie. Johannes deel soms primitiewe tradisies met die Sinoptici, maar die Sinoptici was nie tot sy beskikking nie (Smalley 1984:103). Soos ons hieronder sal sien, is sommige geleerdes selfs daarvan oortuig dat Johannes selfs veronderstel het dat sy lesers ’n Evangelie soos Markus gelees het; dit is egter ’n heel ander saak om te beweer dat Johannes ’n aanvulling is of kommentaar gelewer het op ’n vorige Evangelie (Burge 2013:11).

Die belangrikheid van hierdie verskuiwing in die studie van Johannes kan nie misgekyk word nie. Gardner-Smith het in 1938 geskryf: “If in the Fourth Gospel we have a survival of the type of first-century Christianity which owed nothing to Synoptic developments and which originated in quite a different intellectual atmosphere, its historical value must be very great indeed” (Gardner-Smith 1938:96-97). Bultmann se identifisering van onafhanklike tradisies in Johannes het nuwe lig gewerp op Johannes as ’n onafhanklike, gesaghebbende getuie oor Jesus op gelyke voet met die Sinoptici (Burge 2013:11).

2.1.4 ’n Nuwe blik op Johannes

John A.T. Robinson (1919-1983) van Trinity College, Cambridge, is daarvoor bekend dat hy nuut gekyk het na die interpretasie van Johannes. In 1957 stel Robinson ’n nuwe interpretasie van Johannes voor tydens ’n lesing by die Universiteit van Oxford (Robinson 1962:338-350). In hierdie lesing maak hy die volgende vyf belangrike stellings:

- 1) Johannes is afhanklik van bronne, in die besonder van die Sinoptici.
- 2) Johannes se agtergrond is anders as die van sy lesers. Die skrywer was Grieks en is deur gnostiese denke beïnvloed.
- 3) Johannes is nie ’n normatiewe getuie van die Jesus van die geskiedenis nie.
- 4) Johannes toon tekens van ’n laat eerste-eeuse teologiese ontwikkeling.
- 5) Die skrywer van Johannes is nie die apostel Johannes nie, en was nie ’n ooggetuie van die lewe en werk van Jesus nie.

Die nuwe beskouing van Robinson wat betref Johannes se onafhanklikheid van die Sinoptici en Joodse oriëntasie, is goed ontvang. Die voorstel dat Johannes ’n ware geskiedenis bied was die gevolg van ’n meer realistiese beoordeling van al vier Evangelies. Elke evangelie bied teologie saam met die geskiedenis aan en “interpreteer” Jesus vir lesers. Lukas, byvoorbeeld, vorm die beeld van Jesus op ’n unieke manier (bv. sy klem op Jesus in gebed), net soos Johannes (bv. sy klem op die gesprekke of redevoeringe van Jesus). Tog doen Lukas se prentjie van Jesus geensins afbreuk aan die historiese waarde van Lukas of enige ander kanonieke evangelie nie (Burge 2013:12).

In die 1970's het Robinson begin om belang te stel in Johannes en dit het daartoe gelei dat hy Dodd se *Historical tradition in the Fourth Gospel* herlees het. Hy is gedwing om oor die datum van skrywe van Johannes te dink, en ook oor die hele Nuwe Testament. Hy het voorgestel dat Johannes geskryf is gedurende die 60's. Hoekom? Johannes was opvallend stil oor die lot van Jerusalem, wat deur die Romeine afgebrand is in 70 nC., en hy veronderstel pre-70 oortuigings in die Evangelie (Joh 2:19- 20; 11:47-52). Johannes verskaf besonderhede van Jerusalem asof dit nog bestaan (Joh 5:2). Bykomend tot hierdie oordeel hy dat Johannes bewus was van die "psychological divisions of Palestine before the war". Hierdie sou skaars verstaanbaar wees buite 'n suiwer Joodse konteks in die vroegste tydperk (Robinson 1976:264). Sy finale volume oor Johannes, *The priority of John* (1985), is 'n omvangryke versameling van sy konserwatiewe en onkonvensionele sienings wat Johannes betref. Sy verdediging van Johannes se antieke gesag en Joodse oriëntasie word in sy titel gesuggereer. Dit verpersoonlik die nuwe insigte wat Robinson dertig jaar vroeër op die tafel geplaas het (Robinson 1988:241-256).

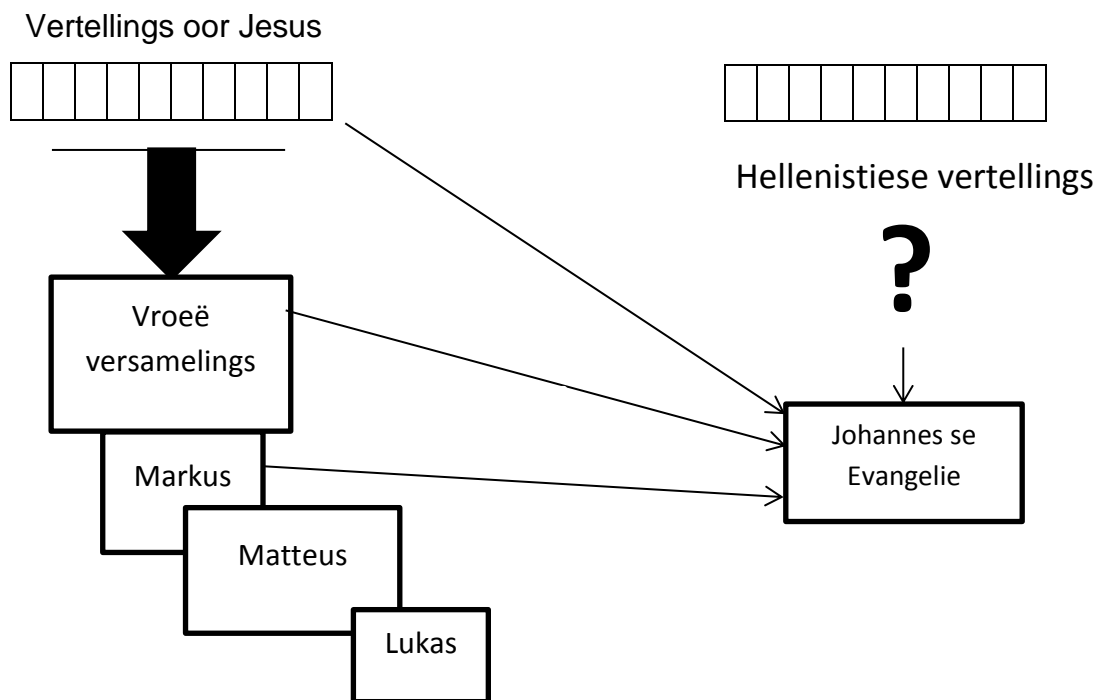
2.1.4.1 Die betekenis en invloed van die nuwe beskouing

Bogenoemde kwessies wat bespreek is, is belangrik omdat dit direk die wyse bepaal waarop die Evangelie geïnterpreteer word. Navorsing dwing dat besluite geneem word. Sou die navorser die Hellenistiese agtergrond van Johannes as vertrekpunt neem, soos Bultmann, Haenchen en tot 'n mate Barrett, sou die vraag byvoorbeeld gevra moet word of die wonderwerk in Kana waar Jesus water in wyn verander, kan dui op 'n verchristeliking van die Griekse Dionysus-mite? Indien die agtergrond van Johannes lê in die vroeë Palestynse Judaïsme, sou byvoorbeeld die Ou Testament belangrik wees in die interpretasie van die vertelling (kyk bv. Brown, Morris, Beasley-Murray, Von Wahlde, en Keener) (Burge 2013:13).

Dieselfde geld vir die waarde van die insig dat Johannese van onafhanklike tradisies gebruik gemaak het, of as parallel met die Sinoptici gesien moet word. Soos Stephen Smalley dit stel: "We can now reckon seriously with the possibility that the Fourth Gospel, including John's special material, is grounded in historical tradition when it

departs from the Synoptics as well as when it overlaps them” (Smalley 1978:29). Dit is ook belangrik om raak te sien dat die Johannese vertelling in geheel, asook vertellings soos die van Nikodemus, die Samaritaanse vrou en Lasarus, nie gesien moet word as fiktiewe stories nie. Hulle dra belangrike historiese waarde (Burge 2013:8). Hierdie moontlike vertrekpunte kan soos volg diagrammaties uitgedruk word:

ILLUSTRASIE 1: HISTORIESE TRADISIES IN DIE JOHANNESEVANGELIE



Volgens die aanvanklike benadering tot Johannes, vind Johannes sy bronne of binne die Sinoptiese tradisie (miskien het Johannes hulp van Markus gekry), óf binne die Hellenisme, waar Griekse stories aangepas is vir Christelike gebruik. In die nuwe beskouing het Johannes gebruik gemaak van die Sinoptiese tradisie en outentieke onafhanklike tradisies wat van Jesus self af kom (bekend as die “Jesus-tradisie”). Die voeding van die vyfduisend, as voorbeeld, kom in beide Johannes en Markus voor. Die vertelling oor Nikodemus, aan die ander kant, is eie aan Johannes. Hierdie twee voorbeelde stel die probleem duidelik: Wanneer Johannes ’n “Sinoptiese storie” vertel, het hy van Markus gebruik gemaak, of van ’n vroeëre tradisie wat ook in Markus voorkom? En omdat die vertelling ook in Markus voorkom, beteken dit dat die vertelling

noodwendig histories is, en die van Nikodemus nie omdat dit nie vanuit die Sinoptiese tradisie kom nie? Oor hierdie vrae moet sekerheid verkry word, aangesien dit die interpretasie van Johannes vergemaklik (Burge 2013:12).

2.1.5 Huidige tendense

Elke akademiese dissipline ondervind groei en ontwikkeling. Vir dekades was, wat Johannes betref, die fokus op die teologie van Johannes, asook Johannes se verband met ander Johannese literatuur in die Nuwe Testament. Sowat veertien jaar gelede (2002) het 'n nuwe generasie van Johannese navorsers met 'n nuwe fokus op Johannes begin, te wete Johannes, Jesus, en die geskiedenis. Die gewildheid van hierdie nuwe fokus het vinnig toegeneem. Johannese geleerdes het by verskillende internasionale kongresse die historiese waarde van die vertellings in Johannes in debatte op die voorgrond geplaas. Ou aannames oor die Evangelie is herwaardeer, en nuwe insigte het na vore gekom (Burge 2013:13).

Hierdie nuwe fokus is veral die werk van Tom Thatcher, Felix Net, en Paul Anderson (Anderson 2006:365-373), wat 'n publikasie getitel *John, Jesus, and history, Volume 1: Critical appraisals of critical views* die lig laat sien het. In hierdie publikasie gee hulle veral aandag aan 'n beoordeling van waar en waarheen hulle op pad was wat betref die historisiteit van Johannes. Bykomende volumes het verskyn in 2008 en 2011. In 2007 het Tom Thatcher ook 'n belangrike versameling van opstelle, met die titel *What we have heard from the beginning: The past, present and future of Johannine studies*, as redakteur gepubliseer. In 2006 publiseer Paul Anderson sy *The Fourth Gospel and the quest for Jesus: Modern foundations reconsidered*. Dit was duidelik dat moderne Johannese studies 'n nuwe era betree het. Sommige sou sê dat 'n paradigmaskuif in Johannese studies aan die gang was. Hierdie nuwe era van Johannese studies het veral aan die volgende sake aandag gegee:

Die ontdekking van die Dooie See-rolle het gelei tot 'n hernieude belangstelling in die Joodse agtergrond van Johannes. Hierdie fokus veronderstel 'n gesofistikeerde begrip van wat bedoel word met "Judaïsme." In die eerste eeu was die Joodse wêreldbeeld

deurdrenk van Hellenistiese denke. Die feit dat die Evangelies in Grieks geskryf is, dui daarop dat Jesus en sy volgelinge in 'n dubbel-kultuurwêreld gewoon het waarin beide die Judaïsme en die Hellenisme 'n invloed gehad het. Sommige Joodse leiers in hierdie era het selfs hul kinders gestuur om opgevoed te word in Rome. Tog het aanvanklike Johannese studies die moontlike invloed wat die Hellenisme op die skryf van Johannes gehad het, bly ontken. In hierdie verband stel Anderson: "As a result nearly all interpretations of John over the past three or four decades have interpreted John against a pervasively Jewish backdrop" (Anderson 2006:366). Craig Keener se massiewe twee-volume kommentaar, gepubliseer in 2003, is 'n bewys van hierdie nuwe belangstelling .

Die tweede gebied van ontwikkeling het te make met die tyd en plek van die skrywe van Johannes. Indien dit wel die geval is dat Johannes in 'n Joodse bodem ontstaan het, en wel in 'n situasie waarin intense ontwrigting ervaar is, soos in die Joodse oorlog van 70 nC, het dit duidelik implikasies vir die interpretasie van die Evangelie. Miskien spruit baie van Johannes se vertellings uit 'n tydperk voor die oorlog toe Judea verwoes is. Die feit dat Johannes doelbewus 'n teologiese beeld van Jesus daarstel, dui daarop dat Johannes ook geldig en histories betroubaar is. Johannes bied meer kontekstuele besonderhede (name, plekke en verwysings na kultuurgewoontes) as wat enige van die Sinoptici doen. Johannes stel byvoorbeeld dat Johannes die Doper werksaam was by "Betanië, oorkant die Jordaan" (Joh 1:28) en later by Enon naby Salim (Joh 3:23). Johannes weet van die wedywering tussen die Samaritaan en Joodse tempel (Joh 4:20). Hy het selfs name van die groot suiweringspoel van Jerusalem genoem (Joh 5:7; 9:2). Johannes was bewus van die situasie en betekenis van plekke en handeling. Hy was opletterend met betrekking tot historiese besonderhede en het in die regte gebruik daarvan belangstel (Burge 2013:13).

'n Dringende belangstelling onder baie Johannese geleerdes is die identifisering van Johannes se *literêre struktuur*, en om te bepaal van watter bronne Johannes gebruik gemaak het. Wat laasgenoemde betref, is daar duidelike spore in die Evangelie dat die skrywer wel van bronne gebruik gemaak het. Johannes 2:11 en 4:54, as voorbeeld, het

’n genommerde volgorde vir die tekens wat deur Jesus gedoen is, maar hierdie numering is nie altyd konsekwent nie. In die eerste helfte van die Evangelie verloop die gesprekke wat verband hou met hierdie tekens, volgens ’n patroon. Getuienis dui daarop dat Johannes se Evangelie nou en dan saamgestik is en die vloei van verhaal onderbreek (Burge 2013:14).

In die 1970’s het Robert Fortna die voortou geneem in die soeke na die literêre nate in die Evangelie om sodoende die bronne van Johannes te onderskei (Fortna 1988:11). Vandag brei feitlik elke studie oor Johannes uit op dit wat Fortna begin het. Tog is daar ook ruimte vir kritiese evaluering, byvoorbeeld, die bronnekritiek poog om bewyse van betroubare historiese data wat agter die teks lê, in te samel. Die gevolgtrekking tot nou toe was dat die bronne vir vertellings oor Jesus se tekens, meer antiek en betroubaar was. Tog is daar met so ’n siening ook ’n probleem. Wat moet ons maak met Jesus se onderrig (genoem “diskoerse”)? Die verhale oor Jesus se tekens en onderrig kom uit afsonderlike bronne, is ingewikkeld in die Evangelie verweef, en die taal is baie informeel. Dit is dus nie moontlik om hierdie vertellings net te ontleed deur op die bronne as sodanig te fokus nie (Burge 2013:14).

Raymond Brown het soortgelyke werk aan die van Fortna gedoen. Hy was van mening dat verskeie lae van die tradisie opgespoor kan word in Johannes se Evangelie, elk van ’n afsonderlike punt in die geskiedenis van die samestelling van die Evangelie (Brown 2003:40-89). Alhoewel nie baie hierdie rekonstruksies onderskryf nie, blyk dit wel of daar ’n konsensus is wat oordeel dat ons in Johannes te make het met ’n gemeenskap van Christene wat verantwoordelik was vir die ontwikkeling en instandhouding van die Johannese tradisie. Die debat duur voort oor hoe hierdie gemeenskap die tradisies bewaar, gevorm, en in stand gehou het. Tog stem geleerdes basies saam dat Johannes sy eie literêre geskiedenis weerspieël. Die ontstaan van die Evangelie was ’n proses, alhoewel daar nog nie duidelikheid is oor hoe hierdie proses verloop het nie (Burge 2013:14).

Soos daar tans gefokus word op 'n "Johannese geskiedenis", of prosas waarin die Evangelie ontwikkel het, is daar tans ook 'n belangstelling in die konstruksie van die *sosiale realiteite* soos veronderstel deur die Evangelie. Vir 'n lang tyd het geleerdes probeer om die Evangelies te sien as vensters van die lewe en die tye van die gemeenskappe waarin hulle geskryf het (Burge 2013:14).

Hierdie fokus is 'n interdisiplinêre poging wat sosiologie, geskiedenis, eksegesië, en selfs antropologie behels, en dui op die bekoring wat die laat-twintigste eeu met die diversiteit en kompleksiteit van maatskaplike organisasies het. Bruce Malina, byvoorbeeld, ondersoek die lewe en waardes in die Nuwe-Testamentiese wêreld deur die gebruik van die kategorieë van die kulturele antropologie (Malina 1981). Geleerdes sif die Evangelies vir tekens van gemeenskappe se waardes en bekommernisse. Johannes se Evangelie wy byvoorbeeld baie aandag aan vertellings wat verband hou met die identiteit en beperkinge van die kennis van Johannes die Doper (Joh 1:19- 42; 3:22- 4:6; 10:40, 41). Beteken dit dat die gemeenskap wat Johannes gevolg het, kontak gehad het met volgelinge van Johannes die Doper?

Nog 'n tema wat aandag trek is Johannes se behandeling van "die Jode". Die woord "Jood" (*Ioudaios*) kom sewentig keer in Johannes voor. Ter vergelyking gebruik Lukas en Matteus die woord net vyf keer. In hierdie Evangelie kom die felste taal teenoor "die Jode" voor – meer as in die res van die hele Nuwe Testament. Vreemd is dat die teenstanders van Jesus in die Evangelie geteken word as "die Jode", terwyl Jesus self 'n Judeër was. Die oorspronklike standpunt in hierdie verband was die werk van J. Louis Martyn. In sy werk *History and theology in the Fourth Gospel* (1968), het hy voorgestel dat daar 'n breuk tussen die volgelinge van Johannes en die Joodse gemeenskap gekom het rondom 90 nC, soos gesien kan word uit die voorkoms van die "vloek van die ketters" ("curse of the heretics" – *birkat-ha-minim*) in Johannes. Johannes se gemeenskap is verban uit die sinagoge, en so is die vertelling van die verbanne man in Johannes 9 minder 'n episode oor Jesus as wat dit 'n venster was van wat hierdie vroeë Christene ervaar het (Burge 2013:14).

Navorsers bevraagteken sedertdien die geldigheid van hierdie gebruik van die *birkat-ha-minim* in die Johannesevangelie (Motyer 1997). Die idee van die rekonstruksie van die “Johannese gemeenskap” duur nog vandag voort. Geleerdes glo dat hulle die gemeenskap se kenmerkende woordeskat, beklemtoninge en selfs hulle geskiedenis uit die bladsye van Johannes kan identifiseer (Burge 2013:14).

Een probleem met die bestudering van die Nuwe Testamentiese gemeenskappe op hierdie wyse, is dat daar min direkte getuienis bestaan wat inligting gee oor die karakter van die vroeg-Christelike beweging. Die enigste toegang moontlik is om die Evangelies te sien as vensters, nie op die lewe van Jesus nie, maar eerder op die gemeenskappe wat die Evangelies geproduseer het. Sodanige konstruksies is uiters hipoteties. Geleerdes het byvoorbeeld probeer om die “gemeenskap van Matteus” of die “Markaanse gemeenskap” te konstrueer, maar hierdie konstruksies bly hipoteties van aard (Burge 2013:15).

’n Sosiale ontleding van die Johannesevangelie poog om die waardestelsel, gemeenskaplike eienskappe en wêreldbeskouing van die Christene wat die Evangelie geproduseer het, te konstrueer. David Rensberger se *Johannine faith and liberating community* poog om hierdie konstruksie op ’n konsekwente en grondige wyse te doen (Rensberger 1990:30). Talle ander studies poog om dieselfde te doen. Volgens hierdie benadering is Johannes 3 en Johannes 9 kommunale simbole wat die innerlike spanning van die gemeenskap en die ernstige keuses wat elke lid moes maak, weergee. Die verloop van die Evangelie (saam met Johannes 5) vertel iets van die Johannese wêreldbeskouing van vyandigheid en agterdog.

Miskien is die mees kommerwekkende probleem met sodanige konstruksies dat die interpreteerder kan vind waarna hy of sy op soek is. Die sosiologiese aspekte van die teks kan so geïnterpreteer word dat dit ’n bepaalde beskouing pas, selfs wanneer die antieke bewyse nie pas by die konklusie nie. Rensberger het byvoorbeeld, aan die hand van die bevrydingsteologiese kategorieë van José Miranda, probeer aantoon dat die Johannese kerk ’n “onderdrukte gemeenskap” was op soek na bevryding uit die mag

van owerhede. Hierdie stryd word dan die betekenis van die Johannese Christologie: Jesus se verhouding wat in konflik is met die Jode is eenvoudig die kerk se konflik in verhouding met die wêreld. In die Nikodemus vertelling word Nikodemus uitgedaag “om gebore te word in ’n mensegroep” en om ’n “doelbewuste afwaartse mobiliteit” in te neem en so vir ’n “onderdrukte gemeenskap” standpunt in te neem (Rensberger 1990:114). In Johannes se Evangelie beteken “goeie werke” dan “die eskatologiese transformasie van die wêreld en sy maatskaplike stelsels op grond van die liefde en geregtigheid” (Rensberger 1990:127).

Carson (1991:38) fokus op wat bekend staan as die *retoriese ontleding* van die Evangelie. Hierdie fokus vra nie vrae oor die geskiedenis van die teks, die situasie van die Johannese gemeenskap, of die historiese betroubaarheid van Johannes en die bronne wat hy gebruik het nie. Die fokus is meer om sin van die teks te maak soos dit nou is. Bowenal word die “sin van die teks” bepaal deur die leser se interaksie met die vertelling.

Die sleutel wat deur die interpreteerder gebruik word om die boodskap van die evangelie te ontsluit, is ’n versameling van kommunikasieteorieë – universele strukture wat in omtrent elke tekskomposisie voorkom. Johannes word beskou as ’n geskrif waarop ons reageer, wat ons dwing tot ’n respons soos die verhaal van Jesus ontvou in die Evangelie (Burge 2013:15). Een van die vroegste omvattende studies oor Johannes vanuit hierdie vertrekpunt is die van R. Alan Culpepper in sy *Anatomy of the Fourth Gospel* (Culpepper 1983). In hierdie werk sit Culpepper ’n moontlike retoriese struktuur van Johannes uiteen deur gebruik te maak van die interdisiplinêre gereedskap van die moderne literêre kritiek. Hy analiseer die teks deur te kyk na die vertelling se plot, die verhouding tussen die verteller en die veronderstelde leser, tyd, die karakters (en hul verhouding tot die verteller), en die werklike outeur (wat agter die vertelling staan). In hierdie benadering is die uitgangspunt dat die leser deur die verteller gelei word om die vertelling te verstaan. Die vertelling ontvou soos die verteller aan die leser wenke gee oor wat werklik aan die gebeur is. In Johannes 2:11, as voorbeeld, verduidelik die verteller die tekens en heerlijkheid van Jesus. Hy het binne-inligting, sodat die leser kan

sien wat die karakters dink en voel. Later in Johannes 21:24 word die leser skielik meegedeel dat hierdie verteller die geliefde dissipel was wat nog die hele tyd in 'n intieme verhouding met Jesus betrokke was (Burge 2013:16).

Geleerdes wat hierdie benadering volg is versigtig om 'n poging aan te wend om die Johannese gemeenskap te konstrueer. Vir hulle moet die Evangelie nie gesien word as 'n venster tot die lewe van Jesus of sy volgelingen nie, maar eerder as 'n spieël waarin ons onself kan sien en hoe ons moet reageer soos die leser deur die vertelling gelei word. Carson huldig egter nie hierdie siening nie. Hy stel dat wanneer die leser deur Culpepper se vensters kyk “[w]e have sacrificed the Gospel’s claims to certain historical specificity, to eyewitness credibility, to the truth claims of this Gospel, and set sail on the shoreless sea of existential subjectivity” (Carson 1991:65).

Die vraag is natuurlik of Johannes in die eerste plek vir die moderne leser geskryf was met die bedoeling daarvan soos deur Culpepper uiteengesit. Johannes het byvoorbeeld ironie gebruik om sy gehoor se aandag te kry (Kostenberger 2009:150-155). Dan kan daar ook verwys word na sekere aspekte van die vertelling waarmee Johannes sy eerste leser se aandag wou trek (kyk bv. Joh 1:38, 41, 42; 9:7; 11:16), of literêre tegnieke soos misverstand aanwend waar ons as lesers meer as die karakters in die verhaal weet (kyk bv. Joh 2:20; 3:4,9; 8:31-39). Johannes kyk selfs na die dieper geheime van Christus in sy verhaal wat openbaar word terwyl hy hulle hoofstuk vir hoofstuk onderrig (Burge 2006:235-254).

'n Verdere nuwe fokus is die ondersoek na die verhouding tussen die Nuwe Testament en die *ideologiese doelwitte van die Romeinse Ryk* (Thatcher 2008:11). Tot watter mate was die Nuwe Testament in debat met die Romeinse kultuur in sy tyd? Die Romeinse konteks van die eerste eeu word so verhef dat dit die lens vir die interpretasie geword het waardeur die Evangelie gelees is. Was Paulus se polemiese argumente in Kolossense as voorbeeld regtig daarop gemik om op die Romeinse keiser se eise te reageer en aan te toon hoe Jesus hierdie eise omgekeer het? En is die beeld van Jesus in die evangelies werklik die keersy van die keiser en sy eise? Warren Carter (2008:42),

byvoorbeeld, voer aan dat in 40 nC – toe keiser Caligula daarop aangedring het om 'n standbeeld van Zeus/Jupiter in die tempel in Jerusalem op te rig – 'n negatiewe ervaring vir beide Jode en Christene was. Die hoë Christologiese aansprake oor Jesus in Johannes is dan die teen-aansprake op die van Caligula. Vanuit hierdie perspektief is Johannes dus eintlik 'n polemies-teologiese opstel (Carter 2008). Wanneer Jesus beweer het dat Hy die “redder” van die wêreld is (Joh 4:42), of die “Seun van God” (Joh 1:39, 49; 3:10), hoor ons die woorde wat direk aansluit by die tipering van die keiser van Rome. Daarom maak Tom Thatcher 'n baie sterk standpunt deur te sê dat “imperial terms were foundational to John’s Christology and that the thinking about Christ was always informed by the premise that Jesus is greater than Caesar” (Thatcher 2008:11).

Die vraag oor die *historisiteit* van Johannes sal nooit verdwyn nie en die gesprek duur voort. Geleerdes stem saam dat Johannes 'n duidelike teologiese intensie vertoon, maar dat dit nie in beginsel op die nie-historisiteit van Johannes dui nie. Die Joodse kulturele konteks en die verskeie akkurate beskrywings van plekke in Johannes (dikwels bevestig deur argeologie) dui daarop dat Johannes 'n bydrae lewer tot die historiese Jesus wat nie afgeskeep moet word nie. Craig Blomberg se werk getuig hiervan. In sy *Historical reliability of John’s Gospel* dui hy op die “historiese realisme” van die Evangelie en vra hy waarom dit deur so baie navorsers gediskrediteer word. Johannes beklemtoon die waarde van ooggetuies wat betroubaar was (Joh 19:35; 21:24; Bauckham 2006), weet van gebeure voor 70 nC, het 'n intieme kennis van die Joodse gebruike en tradisies, en weerspieël die sosiale en politieke spanning van die eerste-eeuse wêreld. Die Johannese geleerde Paul Anderson (2006:219) som dit goed op: “In addition to being highly theological, the Johannine narrative makes considerable contributions to our understanding of the Jesus of history”. Dit is woorde wat krities navorsers nie vyf en twintig jaar gelede sou geskryf het nie.

2.2 INTERPRETASIEGESKIEDENIS VAN JOHANNES 4

Die wyse waarop bogenoemde benaderings die interpretasie van Johannes 4 beïnvloed sal duidelik blyk in Hoofstuk 4 waarin 'n eie eksegesis van die mikro-narratief aangebied word.

2.2.1 Godet

Volgens Godet (1877) kan Johannes 4:1 - 42 in drie fases ingedeel word:

- Johannes 4:1-26: Jesus en die Samaritaanse vrou;
- Johannes 4:27-38: Jesus en die dissipels;
- Johannes 4:39-42: Jesus en die Samaritane (Godet 1877:99).

In Johannes 4:3 wil Jesus die potensiële konflik tussen Hom en die Judeërs vermy. Hy verlaat Judea en sy vyande. Heel eerste verlaat Hy die tempel en dan Jerusalem (Godet 1877:98).

Die natuurlike weg om van Judea na Galilea te gaan is om deur Samaria te gaan. Hierdie roete is gewoonlik deur die Galileër-karavane na Jerusalem gevolg (Josefus, *Ant.* 20.6.1). Jesus het geen vrees gehad om ook hierdie roete te gebruik nie (Luk 9:51). In Matteus 10:5-6 word aangevoer dat hierdie roete in teenstryd was omrede Jesus sy dissipels beveel het om nie af te draai na die pad van heidennasies nie en “moenie in ’n dorp van die Samaritane ingaan nie”. (Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς παραγγείλας αὐτοῖς λέγων· εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ). Tog moes Jesus na Samaria gaan om die wil van Sy Vader te doen (Godet 1877:98). Dat Jesus deur Samaria moes gaan, is daarom relevant. Dit was immers nie iets wat die Jode maklik gedoen het nie; hulle het Samaria eerder vermy. Al was die pad deur Samaria die kortpad na Galilea, het die Jode hierdie pad deur Samaria vermy. Dit was veral omdat hulle bang was om “godsdienstig” blootgestel te word aan die (in hulle oë) “onsuiwerheid” van die Samaritane wat ’n ander godsdiens as hulle bedryf het. Hoekom? Want mense is en doen dinge anders in Samaria as in Judea. Dit is eintlik altyd so wanneer daar oor die grens beweeg word. Mense is anders en doen dinge anders in Samaria.

Jesus se sending was onder die Samaritane omdat die Jode en die Samaritane mekaar vermy het. Die Jode het die Samaritane as die onsuiver groep beskou. In Johannes 4:38 het Hy “die vrug gepluk” van Sy arbeid. Die Samaritaanse vrou en dorpsmense

van Sagar was gereed en gretig in hulle geloof om Hom te aanvaar as die Messias, teenoor dié Israelitiese volk wat afsydig gestaan het teenoor Jesus. Die Samaritane was die eersteling van die “vrug van die arbeid” (Joh 4:38). Johannes 4 gee die pas aan van sending vir die toekomstige verloop van die koninkryk van God op die aarde. In Johannes 4:20 het Jesus te doen met ’n Samaritaanse vrou wat ’n streng monoteïstiese belydenis gehad het wat haar geloof betref. Deur die sending van Jesus wil die skrywer van Johannes hoop bring aan die lesers omrede die Samaritaanse vrou Jesus as die Messias erken het (vgl. Joh 4:25 met Joh 4:42). Daarom is Johannes 4:1-42 nie blote fiksie nie. Dit is ’n narratiewe verhaal wat die historiese waarheid van die lewe van die Verlosser vars uitdra na die wêreld toe. In Johannes 4:1-42 gebeur dit onder die Samaritane (Godet 1877:99).

In Johannes 1:40 aanvaar Andreas Jesus as die Messias. Dieselfde geloof spoel deur na Johannes 4:1-42 waar die Samaritane Hom erken as die Messias en “Verlosser van die wêreld” (Joh 4:42; Godet 1877:99).

2.2.2 Bultmann

’n Tweede dominante interpretasie van die vertelling is om dit op ’n eksistensiële wyse te verstaan, ’n interpretasie wat veral deur Bultmann gepropageer is. Vanuit hierdie perspektief gee die vertelling uitdrukking aan die wyse waarop ’n persoon tot selfbewustheid kom en daarom outentiek kan optree (Marshall 1985:14). Bultmann het Johannes 4:16-19 opgesom met die volgende opskrif: *The revelation as the disclosure of man’s being* (Bultmann 1971:187). Die gedagte dat die vertelling ’n geskenk van verlossing in die tradisionele sin van die woord is, word dus ontken, en die klem word geplaas op ’n aspek van die vertelling wat verband hou met die eksistensialistiese filosofie (Bultmann 1971:187).

Volgens Bultmann (1971:175) se interpretasie van Johannes 4 is die narratiewe deel van die tekenbron (SQ) wat in Grieks geskryf is, maar deur Aramees beïnvloed is. Die narratiewe begin met die outeur se inleiding in Johannes 4:1-3 (4). In Johannes 4:5 (4) word die geografiese omgewing wat in die tradisionele materiaal teenwoordig was,

beskryf (Bultmann 1971:175). Die feit dat die evangelis in Johannes 4:5 (4) van tradisionele materiaal gebruik gemaak het, blyk duidelik in die spanning tussen die hooflyne van die narratiewe en die gedeeltes wat die Evangelis se kenmerkende idees vertoon. Johannes 4:5-9 hou verband met die eerste deel van die verhaal van Jesus en die Samaritaanse vrou. Dit is duidelik dat die punt van die narratief oorspronklik in die vraag oor die verhouding tussen die Jode en die Samaritane lê (Bultmann 1971:175).

Volgens Bultmann (1971:175) word die punt van die vertelling in Johannes 4:10 aanvanklik nie verder gemaak nie. In Johannes 4:10-15 (lewende water) sluit hy die literêre tegnieke en misverstand in wat hy beweer die evangelis se eie komposisie is. Hy beskou Johannes 4:13 en verder as “openbaring-diskoerse”. Die oorspronklike voortsetting van die tradisionele materiaal wat in Johannes 4:5-10 gebruik word, word vervat in Johannes 4:16-19. Jesus lewer hier bewys van sy gesag as προφήτης deur sy wonderbaarlike kennis ten toon te stel (Bultmann 1971:175).

In Johannes 4:20-26 raak Bultmann (1971:179) weer die probleem aan wat hy in Johannes 4:10 onbeantwoord gelaat het. Dit is heel waarskynlik dat die eerste bron Jesus se volledige reaksie op die vrou se vraag bevat het. Ons kan, skryf Bultmann, ’n idee kry van wat dit waarskynlik sou wees uit ’n Boeddhistiese parallel, wat na die tweede of derde eeu vC herlei kan word. Boeddha se gunstelingdissipel, Ananda, wat uitgeput was na ’n lang reis, vra ’n meisie uit die Candelakaste wat besig was om water uit ’n put te kry, vir iets om te drink. Wanneer sy hom waarsku om homself nie te kontamineer nie, antwoord hy: “My suster, ek vra jou nie uit oor jou kaste en familie nie; ek vra jou net water, as jy dit vir my kan gee.” In die tradisie wat die evangelis gebruik het, het die gesprek waarskynlik met so ’n uitspraak van Jesus geëindig. Dit was die eerste deel van die gesprek wat uiteindelik daarop uitgeloop het dat Jesus as profeet openbaar is (Bultmann 1971:179).

Die oorspronklike afsluiting van die narratief word in Johannes 4:28-30 en 40 aangetref (Bultmann 1971:176). Dit is egter ook moontlik dat hierdie gedeelte van die tradisionele

materiaal ook as die basis van Johannes 4:20-26 gebruik is. Die motief van Johannes 4:5-9 word hierin as't ware op 'n hoër vlak herhaal. In die huidige vorm is Johannes 4:20-26 heeltemal deur die evangelis hervorm sodat dit die hoogtepunt van die vertelling vorm. Hy gebruik die gevolgtrekking van die vertelling om twee verdere idees by te voeg. Die eerste is Johannes 4:31-38: Jesus en die dissipels, of die taak van sending. Dit impliseer dat Johannes 4:8 en 27 aan die evangelis toegeskryf moet word, want in die tradisionele narratief word die dissipels nie meer genoem nie (bv. Joh 2:1-12 en 13-22; Lukas 10:38-42). Tweedens handel Johannes 4:39-42 oor Jesus en die Samaritane, die eerste- en tweedehandse geloof word ook as idee bygevoeg. Die Samaritaanse vrou erken Hom as die Verlosser van die wêreld (Joh 4:39). Baie Samaritane van die dorp het tot geloof gekom as gevolg van die woorde van die Samaritaanse vrou (tweedehandse geloof). Aangesien die vraag ook met die probleem van die sending te make het, is die twee gedeeltes intern aan mekaar verwant (Bultmann 1971:176).

Die evangelis se redelik komplekse konstruksie kan heel eenvoudig verdeel word. Johannes 4:1-30 handel oor Jesus se getuienis oor Homself, en Johannes 4:31-42 handel oor die verhouding van die gelowige se getuienis oor Jesus en Sy getuienis oor homself. Dit dui aan dat die konstruksie van hoofstuk 4:1-42 parallel is met Johannes 3. Dit vorm, soos wat dit tans daar uitsien, die ander kant van die diptiek. Terwyl Johannes 3 Jesus se selfgetuienis is teenoor die Doper se μαρτύρηκας aangaande hom, handel Johannes 4:1-42 oor Jesus se selfgetuienis teenoor die prediking van die gelowiges wat na Hom terugverwys (Bultmann 1971:176).

Dit is baie duidelik dat Bultmann die interpretasie van Johannes 4 nie vanuit 'n sosiaal-identiteitsteorie perspektief aanpak nie. Sosiale identiteitsteorie sal nuwe insigte bring wat hierdie gedeelte betref. Bultmann se fokus het eerder gelê by die bronnekritiek en om die "ontmitologisering" op die tekste van die Nuwe Testament toe te pas. Dit is die proses om die wesenlike van die Christelike boodskap (die kerugma) te skei van die antieke mitologiese omhulsel (mite) waarin dit verpak is. Sosiale-identiteitsteorie wys, daarenteen, hoe Jesus die Samaritaanse vrou wat in die buitegroep was, in die

binnegroep intrek. Daarom is die fokus van hierdie studie hoe die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders, binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van sy dag.

Bultmann het die bronne wat onderliggend aan die evangelie was na die oppervlak gebring, en so die sentrale temas in die Evangelie geïdentifiseer. Volgens Bultmann is die Evangelie se narratiewe oor Jesus se lewe teologie in 'n storievorm, wat lewenslesse in die tipiese taal van mites aanbied.

Bultmann gee ook min aandag aan die missionêre gerigtheid van die kerk in Johannes 4. Hierdie studie wil poog om Johannes 4 se teologie 'n kerklike teologie te maak en dit bruikbaar te maak in vandag se tyd van kerkwees in die breë.

2.2.3 Dodd

Dodd beskou Johannes 4:1-42 as deel van 'n eerste episode in die Johannesevangelie se "Boek van Tekens" (Joh 2:1-7:50). Dié episode strek vanaf Johannes 2:1 tot 4:42 en die opskrif wat hy daarvoor gee, is "n Nuwe Begin" (Dodd 1953:297). In die eerste narratief, die oor die wonderwerk by Kana (Joh 2:1-11), lees ons van water in waterkruie wat in wyn verander word. In die tweede narratief, wat handel oor Jesus se gesprek met Nikodemus (Joh 3:1-10), lees ons weer van water wanneer hy water en (die) Gees op mekaar betrek (Joh 3:5). Na hierdie bespreking kom Dodd tot die gevolgtrekking dat dit die evangelie se bedoeling was om die idees 'water' en 'Gees' deur die idee van 'doop' – spesifiek doop deur Jesus (die kerk se doop) – aan mekaar te verbind in kontras met Johannes se doop (Dodd [1953]1972:311). Johannes 4 handel oor die derde narratief in hierdie tekseenheid.

Die hoofdialoog in die tweede diskoers strek van Johannes 4:7-27 en bestaan uit twee dele, te wete Johannes 4:7-15 en 4:16-27. Die tema van Johannes 4:7-15 is ὕδωρ ζῶν. Dit moet egter nie as lopende water wat in elkedagse gebruik voorkom, gesien word nie, maar ten diepste as water van ewige lewe verstaan word (Joh 4:14; Dodd [1953]1972:311).

Vir die Samaritaanse vrou het die simbool van water die tema van 'n nuwe lewe aangedui. In die tweede deel het die simbool betrekking op die reiniging van die tempel (vernuwe of vernietig en herbou; Dodd [1953]1972:313). Hoewel die woord tempel nie gebruik word nie, is daar 'n duidelike verwysing na die Joodse en Samaritaanse tempels in Jerusalem en op Gerisim (Joh 4:20-21).

Johannes 4:39-41 handel oor die nuwe insigte wat die Samaritane gekry het oor Jesus wat die Redder van die wêreld is. Die terugkeer van die dissipels en die vertrek van die vrou (Joh 4:27-28) verdeel die “*dramatis personae*” in twee groepe. Op die voorgrond gesels Jesus met sy dissipels (Joh 4:31-38). Intussen (έν τώ μεταξύ) gesels die vrou op die agtergrond met haar mede-dorpsmense en sy vra hulle om haar te vergesel na die plek wat Jesus verlaat het (Joh 4:28b-30, 39). Die twee groepe het gesprek gevoer en hulle het saam dorp toe gegaan waar Jesus 'n kort tydjie gebly het (Joh 4:40). Die toneel kom tot 'n einde, en 'n laaste sin word deur die Samaritane geuiter (Joh 4:41-42), net soos 'n koor wat in 'n Griekse drama 'n toneel afsluit. Hulle som die betekenis van die hele gedeelte op (Dodd [1953]1972:315).

Uit Dodd se interpretasie van Johannes 4 is daar data wat van waarde is met betrekking tot die sosiale-identiteitsteorie. Volgens Dodd se interpretasie word die hele dorp – in terme van die sosiale-identiteitsteorie – deur Jesus van 'n buitegroep tot 'n binnegroep gemaak (die Samaritaanse vrou speel ook hier 'n groot rol). So word die kultuurgrense met behulp van simboliek getransendeer.

2.2.4 Marshall

Die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 kan help om Johannes se oorspronklike bedoeling met die narratief te peil. Volgens Marshall (1985:14) is die dominante interpretasie van Johannes 4 dat dit handel oor hoe Jesus pastoraal met persone (hier 'n vrou) omgegaan het om hulle tot bekering te bring. So verstaan, is die vertelling 'n voorbeeld vir Jesus se volgelingen om dit te gebruik in hul eie aktiwiteit van persoonlike evangelisasie. Die vraag is egter, aldus Marshall (1985:14), of hierdie 'n geldige interpretasie van die vertelling is, en of dit werklik Johannes se bedoeling met

die vertelling was. Twee antwoorde, volgens Marshall, is op hierdie vraag moontlik. Johannes sou kon sê: “Ek het nie bewustelik so gedink oor die storie soos julle nie, maar nou dat jy dit so stel, stem ek saam dat julle dit ook op hierdie manier kan verstaan.” Die primêre doel was om die ongelowige te help om hom - of haarself te kan sien in die prentjie van die vrou, maar natuurlik kan dit die sekondêre betekenis wees. Jy moet jouself eers in daardie Christelike evangelis se model van Jesus plaas voordat jy so ’n persoon kan help. Die gedeelte kan dus ’n betekenis hê wat nie deur die skrywer bedoel is nie, maar dit is legitiem omdat dit kan help om te pas by Johannes se voorname. Johannes kon dalk die bedoeling gehad het om die vertelling sekondêr pastoraal toe te pas. Indien dit wel die geval was, is die vraag in watter mate Johannes – bewustelik of onbewustelik – deur die behoeftes van die kerk gelei is, en of dit die aanvanklike bedoeling van die vertelling was (Marshall 1985:14).

2.2.5 Beasley-Murray

Volgens Beasley - Murray (2002) vorm Johannes 4:1-42 ’n onafhanklike eenheid in die Johannesevangelie. Daar is ’n sterk verbintenis met die gebeure in Johannes 2 en 3. Net soos die wonderteken in Kana ’n kontras weergee tussen die water van die Joodse reiniging en die wyn van die koninkryk wat Jesus bring, vorm die water by die put van Jakob ’n kontras met die lewende water wat Jesus aanbied (Joh 42:14-15; Beasley-Murray 2002:58). Johannes was duidelik bewus van die metafoor van water as teken van die Torah (vgl. die gesegde in *Yalkut Shimoni* 2.480: “The words of Torah are received into heart till the Torah becomes a flowing spring”; Beasley-Murray 2002:58). Soos die reiniging van die tempel die kontras tussen die ou tempel en die nuwe tempel uitdruk, word die aanbidding in Jerusalem of Gerisim vervang met aanbidding in die nuwe era deur Christus en die Gees wat Hy gestuur het. Johannes 4:1-42 word dus sterk beïnvloed deur die voorafgaande hoofstukke, maar word nou gesien as ’n nuwe dekor, te wete die sending onder die nie-Jode (Beasley- Murray 2002:60).

Johannes 4:1-42 bestaan uit ’n proloog (Joh 4:1-6) waar die Fariseërs (van Jerusalem) kennis neem van die sukses van Jesus se prediking en doopbediening (Joh 4:1-2). Die rede hoekom Jesus hom onttrek het van Judea, was om potensiële konflik te vermy

tussen Hom en die Judeërs. Daarom moes Jesus “deur Samaria” gaan (Beasley-Murray 2002:59).

Johannes 4 het ’n baie duidelike struktuur wat gedomineer word deur twee dialoë tussen Jesus en die Samaritaanse vrou. Na die proloog in Johannes 4:1-6, kom die interaksie van Jesus en die Samaritaanse vrou voor in Johannes 4:7-26. Die interaksie bevat twee temas, te wete die lewendige water van Christus in Johannes 4:6-18, en in Johannes 4:19-26 word die aanbidding van die Vader bespreek. Die dialoog wat Jesus met sy dissipels in Johannes 4:31-38 het, kom voor tussen hierdie twee mikrovertellings. In Johannes 4:27-30 word die getuienis van die Samaritaanse vrou aan die mense van Sigar beskryf. As gevolg van die vrou se getuienis in Sigar het baie Samaritane tot geloof gekom (Joh 4:39-42). In Johannes 4:1-42 is daar twee dramas, naamlik die hoofdrama en die drama agter die skerms. In die hoofdrama is Jesus in gesprek met sy dissipels (Joh 4:31-38), terwyl die Samaritaanse vrou besig was om met haar dorpsmense te praat agter die skerms. Sy stel voor dat hulle na Jesus moet kom en Jesus sien (Joh 4:28-30, 39). Die twee groepe het toe bymekaar gekom en hulle het na die dorp toe beweeg. Die narratiewe verhaal eindig met die verklaring van die manne in Sigar (Joh 4:42).

Volgens Beasley- Murray (2002:59) bestaan daar verskeie vrae wat betref die vertelling by Sigar (Joh 4). Die eerste handel oor die gawe van die “lewende water”, die aanbidding van die Vader in Gees en waarheid, en die sending onder die nie-Jode. Die mense van Sigar was gebind deur die optrede van Jesus Christus. Sy funksie was die van ’n Openbaarder, Verlosser en Middelaar van die Goddelike soewereiniteit (Beasley-Murray 2002:59).

Die vrou van Sigar het aanvanklik geen begrip getoon van die betekenis om van die “lewende water” te drink nie. Sy het die betekenis daarvan eers besef toe sy van aangesig tot aangesig met die Messias te make gekry het. Sy en haar dorpsmense het toe die “lewende water” van Jesus gedrink. Die formule “ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν”

“Maar daar kom ’n tyd, en dit is nou” Joh 4:23)¹¹ is gelyk aan die aanbidding in die Gees, die volheid van die openbaring en die lewe deur die Gees. Die leser sal dit eers vind wanneer die Verlosser, wat deur die Gees werk, gestuur word deur die Gees van die lewe na die verlostes toe. Die Johannese gemeenskap was bewus van hierdie kardinale gawe van Christus. Die kerk van die toekoms moet hierdie realiteit en krag besef (Beasley-Murray 2002:59).

Die tweede vraag oor die betekenis van Johannes 4 is in Johannes 4:23 teenwoordig: “ἀλλ’ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν” “Maar daar kom ’n tyd, en dit is nou”. Vir die eerste keer in Johannes word hierdie aanbid-frase gebruik wat verband hou met die aanbidding van die Vader in Gees en waarheid. Dit is slegs moontlik as gevolg van die optrede van Christus, wat ’n nuwe era inlui. Hier word die tempel en die heilige plek van Gerisim irrelevant. Daarom kan Jesus sê “dit is nou”, want Hy is die draer van die Gees en Hy verkondig die koninkryk. Hy voer die tekens van die koninkryk uit deur sy Vader se hulp. Dit wat begin is in Judea, Samaria en Galilea, word verweselik deur die draer van die Gees - Hy wat opgevaar het na die hemel as die Here van die konings en die Gees. Dit is die Gees van die Vader wat ’n nuwe era skenk (Joh 1:33). Die aanbidding “in Gees en waarheid” word die merkteken van die kerk wat hom laat doop deur die Gees. Daarom kan die historiese kerk deur die eeue daarop aanspraak maak dat hierdie kenmerk as bewys in sy aanbidding is. Kontemporêre strewes in evangelisering kan dus alleen lofwaardig en prysenswaardig wees indien dit gerig is op die “Gees en in die waarheid” (Beasley-Murray 2002:60).

Die derde vraag oor die interpretasie van Johannes 4 is die eskatologiese boodskap van Johannes 4:1-42, naamlik dat daar selde na binne gekyk word om te evangeliseer. Jesus reik uit na die Samaritane in die proloog (Joh 4:1-6). Behalwe die proloog in Johannes 4:1-6 het Jesus ook uitgerek na die Grieke in Johannes 12:20-32. Johannes 4:1-42 is uniek onder die vier Evangelies omdat Jesus sy deernis en geduld uitbeeld teenoor die Samaritaanse vrou. Jesus is ook bereidwillig om tyd saam met haar en die

¹¹ Die Griekse teks van die Nuwe Testament, tensy anders aangedui, is geneem uit Aland, B., Aland, K., Black, M., Martini, C.M., Metzger, B.M. & Wikgren, A., 1993, [c1979]. *The Greek New Testament*, 4th ed., Federal Republic of Germany, United Bible Societies.

Samaritaanse gemeenskap deur te bring. Voortspruitend daaruit kom die belydenis uit hulle ervaring met Hom: “αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου” (Joh 4:42). Hierdie insig het van ’n klein groepie mense van Sigaar gekom. Daarom word Johannes 4:1-42 beskou as die Evangelie wat die mure afbreek tussen die Jode en die Samaritane. Soos die Evangelie van Lukas aantoon hoe Filippus die Samaritane geëvangelseer het, so is Johannes 4 ’n voorbeeld vir die kerk van hoe om die wêreld te evangeliseer: “εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς” “Vrede vir julle sê Hy weer vir hulle. Soos die Vader My gestuur het, stuur Ek julle ook”. (Joh 20:21; Beasley- Murray 2002:60).

2.2.6 Schneiders

In haar interpretasie van Johannes 4:1-42, beskryf Schneiders (2003:126) die Samaritaanse vrou as die “inklusiewe dissipel”. Ten spyte van die patriargale fokus in die Nuwe Testament, kan hierdie vrou nie uitgesonder word as ’n owerspelige vrou wat intimiteit gesoek het nie. Hierdie hipotese kan afgelei word uit twee aspekte van die vertelling; die lokaliteit van die episode in Kana en die bymekaarkom by die put van Jakob.

In Johannes 4:1-42 het die Samaritaanse vrou ’n gesprek met Jesus. Die gesprek staan in kontras met Jesus se gesprek met Nikodemus, die onderwyser van Israel (Joh 3). Die Samaritaanse vrou ken beide die Joodse en Samaritaanse wet en teologie (die rol van die aartsvaders in die Samaritaanse teologie, die toepaslike plek van aanbidding, en die verhouding tussen Jode en Samaritane). Die vrou verwag en vereis versoening van Jesus oor hulle verskille (vyandskap tussen die Jode en Samaritane), voordat sy Jesus se openbaring aanvaar (Joh 4:9-12, 20-24; Schneiders 2003:251).

Die ontleding van die verhaal vanuit hierdie perspektief bring aan die lig dat die vrou as ’n simboliese figuur voorgestel word van die Samaritaanse element in die Johannese gemeenskap. Die vrou simboliseer die nuwe Israel, die bruid van die ware Bruidegom, Jesus Christus. In hierdie rol is die Samaritaanse vrou betrokke met Jesus in ’n dialoog wat die beduidende godsdienstige verskille tussen Jode en Samaritane wil bemiddel in

die Johannese gemeenskap. Sy sien Jesus se identiteit as die vervulling van die Samaritane se Messiaanse verwagtinge. Jesus bevestig haar intuïsie met Sy eerste selfopenbaring in die Johannesevangelie; sy ontvang die eerste “ἐγώ εἰμι” openbaring van Jesus se identiteit in die Evangelie (Joh 4:26). Sy verstaan dat Hy die Messiasprofeet is, soos Moses (“ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα”; Joh 4:25). Die Samaritane wag vir die Messias. Die Jode het geglo dat die Messias uit hulle geledere sou kom. So maak die skrywer Jesus se identiteit aan albei bekend, aan Jood en Samaritaan (Schneiders 2003:251). Ten spyte van die feit dat sy klaarblyklik Jesus korrek identifiseer en daarom in Hom glo, het sy na haar dorpsmense gegaan en gesê: “θεῦτε ἴδετε” (Joh 4:39). Sy het hulle nie net vertel wie Jesus is nie, maar sy stel ook die vraag aan hulle: “μήτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός”? “Is Hy nie miskien die Christus nie?” (Joh 4:29). Dit is eintlik presies wat die evangelis aanbied: woorde, werke en tekens van Jesus. Die skrywer laat die leser met die uitdaging om te kom kyk, te besluit en te glo dat Hy waarlik die Messias, die seun van God, die Verlosser van die wêreld is. Die skrywer doen dit sodat die lesers kan glo en die lewe kan hê in Sy naam (Joh 20:30-31; Schneiders 2003:251).

Die Samaritaanse vrou evangeliseer haar mede-Samaritane. Hulle aanvaar die vrou se getuienis en erken dat Jesus die Verlosser van die wêreld is. Jesus het twee dae saam met hulle gebly. Hierdie teologie van die Johannese gemeenskap is Christologies en universalisties, en weerspieël die Samaritaanse invloed in die Evangelie (Schneiders 2003:144).

In die konteks van die dialoog oor die vyf mans, wat moeilik sin maak omdat vyf agtereenvolgende huwelike deur ’n vrou in daardie godsdienstige kultuur ongeloofwaardig klink, erken die vrou in Johannes 4:18 die waarheid toe Jesus vir haar sê: “τοῦτο ἀληθές εἶρηκας” “Dit is reg wat jy nou gesê het”. Jesus, die profeet, gebruik hierdie bekende egbreuk-/afgoderymetafoor van die profetiese tradisie om Samaria op te roep om die “τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ” “moet Hom deur Gees en in waarheid aanbid”(Joh 4:24). Daarom is die pad na die Christelike identiteit vir die Samaritane nie noodwendig deur Jerusalem nie (Schneiders 2003:145).

Die toneel in Johannes 4 is onreëlmattig in verskeie opsigte. Dit sou makliker wees om te verstaan indien die Samaritaanse vrou die evangelis se tekstuele “alter ego” is. Jesus in Johannes 4:1-42, anders as in die Sinoptici, het nie enige van Sy dissipels tydens Sy aardse lewe uitgestuur nie. Jesus het die Samaritaanse vrou geëwangeliseer en uitgestuur (Joh 4:35) sodat sy van haar mede-dorpenaars na Jesus toe kan lei (Joh 4:39-41). Na die getuienis van die Samaritaanse vrou het hulle bely dat Hy die “Verlosser van die wêreld” is (Joh 4:42). Hierdie was moontlik ’n titel vir die aardse Jesus, veral aan die begin van Sy openbare bediening. Die titel pas nie in die post-verheerlikingsituasie van die Johannese gemeenskap wat bestaan het uit Jode, Grieke en Samaritaanse Christene nie. Die gevolgtrekking is dat die narratief ’n verklaring is van die post-verheerlikingstoegang van die Samaritane tot die Johannese gemeenskap wat narratologies terug gelees moet word in die leeftyd van die aardse Jesus (Schneiders 2003:252).

In Johannes 4:32-38 lewer Jesus ’n toespraak aan sy teruggekeerde dissipels. Jesus sê aan Sy dissipels: “ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων” “Hierdie is die gesegde waar: Die een saai, en die ander een maai” (Joh 4:37). Die dissipels verstaan nie Jesus se toespraak nie. Om deel te kan hê aan die gesamentlike blydskap moet elkeen getrou bly in die arbeid wat aan hom toegesê word. Hier moet die waarheid van die gesegde in gedagte gehou word: “Die een saai, en die ander een maai”. Dit is nie net in die boerdery die geval nie, maar op elke lewensterrein. Juis ten opsigte van die werk vir die koninkryk van God is dit in besondere sin waar. Die saaiers sien dikwels nie die vrug op sy arbeid nie, maar ’n ander kom na hom en samel die oes in. Hier is egter nie plek of rede vir onderlinge afguns nie. Die arbeiders in diens van die Here verskil van mekaar in aanleg en opdrag, maar saam werk hulle vir een groot saak: die koninkryk van God. Daarom word hulle saamgebind deur gemeenskaplike blydskap en aangespoor om elk op sy terrein getrou aan die werk te bly. Johannes 4:38: “ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε” “Baie van die Samaritane in daardie dorp het tot geloof in Jesus gekom op grond van die woorde van die vrou wat

getuig het” lewer moeilikhede vir die verklaarder omdat Jesus in hierdie stadium nog nie die dissipels uitgestuur en hulle nog nie ’n oes ingesamel het nie. Daar is ook nie sprake van mense wat vooraf reeds die saad van die koninkryk gesaai het nie. Die moeilikhede word egter onderskep as ons Jesus se uitspraak as ’n algemene opdrag verstaan. Wanneer die dissipels as die gestuurdes van die Here, dit is die apostels, begin optree, sou hulle eerste taak bestaan in die insameling van die oes op die saaiwerk wat in die verlede gedoen is deur die profete, daarna deur Johannes die Doper en toe deur Jesus. Ook wat die Samaritane betref, sou hulle ’n oes insamel waar die Samaritaanse vrou die eerste saaiwerk gedoen het (vgl Hand 8:1). Die apostels moes ook met die saaiwerk voortgaan (1 Kor 3:10), maar van ander, en sodoende sou hulle die gemeente van Christus versamel, bewaar en vermeerder. Deur dit te doen sou hulle getrou bly aan hulle nuwe roeping en opdrag (Schneider 2003:252).

Indien hierdie hipotese geldig is, is die Samaritaanse vrou ’n teologiese verteenwoordiger van die tweede-generasie Johannese Christene wat gemaklik inpas in die Joodse en Samaritaanse teologie wat betref die eienaardige Johannese sintese tussen die “ἐγώ εἰμι” God teologie, anti-tempel vooroordeel, hoë Christologie, egalitariese en inklusiewe ekklesiologie, en ’n gevoel van meerderwaardigheid van die gemeentes wat gestig is deur die Twaalf. Sy is die ontvanger van Jesus se direkte selfopenbaring wat haar boodskap vorm en haar gesag vestig. Die teks dui subtiel aan dat sy in die teks antisipeer. Die rede hiervoor is waarskynlik die historiese feit wat vervul is deur Jesus in sy finale gebed. Jesus bid dit nie net vir sy aardse dissipels nie maar ook vir diegene wat “deur Sy Woord” (Joh 17:20) in Hom glo. Baie van die Samaritane het geglo in Jesus as gevolg van die vrou se getuienis (Joh 4:39; Schneiders 2003:252).

As daar ’n Renaissance-tipe “tekening” van die evangelis in die teks van die Johannesevangelie is, is dit waarskynlik in Johannes 4:27 omdat die manlike dissipels geskok was dat Jesus met die vrou praat. Hulle moes van beter geweet het, en moes dalk eers vra hoekom Jesus met die vrou praat. Die dissipels moes geweet het dat Jesus besig was om die *missio Dei* uit te voer. Jesus verbind hier sy werk aan God se

werk, iets wat kenmerkend aan die Johannesevangelie is. Jesus was besig om God se werk op aarde te voltooi, die *missio Dei*, of die sending van God. Die gebruik van die twee tegniese Johannese openbaringswoorde “ζητέω” (soek) en “λαλέω” (praat) is hier suggestief. Wat die manlike dissipels sien, vind Hy skokkend. Daarom is dit beter om betrokke te wees in Jesus se keuse, want dit is inderdaad ’n diepgaande voorneme, omdat Jesus hom openbaar aan ’n vrou (Schneiders 2003:253).

2.2.7 Carter

Volgens Warren Carter (2008:161-162) se interpretasie van Johannes 4 skep Johannes ’n kontrasterende karaktertrek tussen die negatiewe reaksie van Nikodemus – die man wat ’n magtige en een van die elite in Jerusalem was – en ’n positiewe reaksie van ’n non-elite Samaritaanse vrou, van ’n skynbaar afvallige gebied. Die man in Johannes 3 se naam word genoem, teenoor die vrou in Johannes 4 wie se naam nie genoem word nie. Hy het in die magtige stad Jerusalem gewoon en sy het in die klein en magtelose dorp Sigar gewoon (Joh 4:5, 29-30, 39-42). Hy was ’n Judeër en sy was ’n veragte Samaritaan. Daar was ’n lang geskiedenis van antagonisme teenoor Judeërs soos Jesus (Joh 4:9; Carter 2008:161). Nikodemus was ’n welgestelde, magtige persoon met hoë status in die samelewing (Joh 3:1). Sy was ’n slegte, magtelose persoon van lae sosiale status (Joh 4:7). Volgens oorlewing was hy ’n onderwyser (leermeester) van Israel (Joh 3:10). Tog was hy nie in staat om Jesus se teologiese gesprek te verstaan nie (Joh 3:3-10). Sy het aanhoudend vrae oor Jesus gevra om Hom beter te verstaan (Joh 4:11-12, 15). Hy erken Jesus as ’n leermeester (onderwyser) wat van God gekom het (Joh 3:2), maar hy laat nie toe dat Jesus hom onderrig nie. Sy erken Jesus as ’n profeet (Joh 4:19, 29, 39). In reaksie op haar belydenis verwag sy ’n geopenbaarde Messias (Joh 4:25). Jesus identifiseer Homself as so ’n figuur (Joh 4:26). Dit word ’n moontlikheid wat vir haar oopgaan (Joh 4:29,39). In Johannes 3 lees ons dat Nikodemus nie geglo het nie. Die Samaritaanse vrou in Johannes 4 het geglo toe Jesus met haar praat. Sy het soos ’n goeie dissipel en sendeling gaan getuig wat sy gesien en gehoor het. So het ander hulleself op grond van haar getuienis tot Jesus se openbaring verbind (Joh 4:39-42; Carter 2008:161).

Hulle verklaar dat hy, en nie die keiser nie, die Verlosser van die wêreld sal wees. Jesus het Sy Vader se doel verwesenlik deur nie net onder die magtige elite 'n Verlosser te wees nie, maar ook onder die non-elite en die res van die samelewing, wat mense van lae status insluit (Joh 7:49). Dit sluit ook die deurdringende armes (Joh 12:8), aansteeklike siekes (Joh 9:34), geografiese en etniese bevooroordeelde mense (Joh 4) en vroulik geslag (Joh 4) in. Hulle dra die gevolge van die elite wat hulle uitgebuit het en hulle sosiale struktuur oorheers het (Carter 2008:161).

Jesus keer terug na Galilea. In teenstelling met Sy verblyf in Jerusalem (Joh 2:13-3:21), is Hy verwelkom in Sigaar (Joh 4:43-45). 'n Positiewe interaksie het plaasgevind. In die dorp Kana verander Hy water in wyn (Joh 2:1-11). Jesus genees die seun van 'n koninklike amptenaar – waarskynlik 'n volgeling (en miskien 'n nie-Jood) – wat in diens was van Herodes Antipas (Joh 4:46-54). Die tweede teken verorden God se doel vir heelheid. Siekte was algemeen in die wêreld, wat deur die Imperiale Rome regeer is. Dit was dikwels die gevolg van swak kosvoorraad en voeding en wat beïnvloed is deur die betaling van belasting en huurgeld op goedere, oorwerk, angs en mediese onkunde. Jesus se aksie het die skade herstel. Gesondheid en heelheid was die demonstrasie en vestiging van God se wil en heerskappy (Jes 35:5-6; Carter 2008:161).

In hierdie vier hoofstukke begin die verhaal met Jesus wat God se taak uitgevoer het om dissipels te maak van mense deur middel van Sy woorde, en deur Sy optrede deur die wonderwerk van water wat in wyn verander (Joh 2:1-12) en wondertekens te sien (Joh 2:23-25). Sommige het Sy openbaring gesien en ontvang. In Sy aanvallende optrede in die Jerusalemse tempel het Jesus hulle direk uitgedaag oor hul sentrum van mag en hul maatskaplike struktuur (Joh 2: 13-22). Jesus het getoon dat een van hul leiers nie in staat was om die getuienis wat hulle van Hom gehoor het te aanvaar nie (Carter 2008:162).

Uit die bogenoemde interpretasie van Johannes 4 het Warren Carter (2008) nie die vertelling oor Jesus se ontmoeting met die Samaritaanse vrou vanuit 'n sosiaal-identiteitsteoretiese perspektief probeer verstaan nie. As hy dit gedoen het, sou hy

nuwe insigte gevind het in hierdie gedeelte. Nêrens word Jesus se houding teenoor die Samaritaanse vrou (buitestaanders) beskryf nie. Sosiale-identiteitsteorie is n teorie wat ons help om die dinamika tussen die in- en uitgroep beter te verstaan. Johannes wil deur middel van inklusiewe taal en metafore nuwe kategorieë skep waarbinne sosiale grense getransendeer word. So het Jesus in Johannes 4 buitestaanders (Samaritane) die binnegroep gemaak.

2.2.8 Pilch

Johannes 4:1-42 is 'n verhaal waar Jesus die Samaritaanse vrou ontmoet by die put van Jakob in Sigaar. Die verhaal word gelees op die derde Sondag in die lydenstyd van die jaar. Voor die negentiende eeu is die verhaal meestal vertolk as 'n feitelike weergawe van die werklike lewe van Jesus. Ander weer het dit as 'n vertelling met 'n simboliese allegoriese betekenis gesien (o.a. Origenes; Pilch 2013:93).

Hedendaagse navorsers oordeel dat Johannes 4:1-42 geskryf is om 'n duidelike boodskap uit te dra. In Johannes 4:1-42 word die Samaritane verteenwoordig deur die vrou wat gou die outentieke identiteit van Jesus erken (Messias, Verlosser van die wêreld). Jesus, Sy dissipels en die Samaritaanse vrou staan in skille kontras met Nikodemus (Joh 3:1-21). Laasgenoemde was 'n owerste van die Judeërs en 'n man met 'n hoë status. Die vrou ontmoet Jesus in die laatmiddag. Nikodemus kom na Jesus in die nag en begin 'n gesprek met hom. In hierdie gesprek speel Jesus met woorde soos “weer” en “van bo” (Pilch 2013:93).

In Johannes 4:1-42 oorheers die gesprekke tussen Jesus en die Samaritaanse vrou. Die gesprek tussen Jesus en die Samaritaanse vrou volg 'n patroon wat dikwels voorkom in Johannes: verklaring, misverstand en verduideliking. Jesus maak 'n verklaring (Joh 4:7; Jesus vra om iets te drink), sy gesprekvennoot verstaan nie die vraag nie (Joh 4:9; die Samaritaanse vrou dink Hy bedoel water), en Jesus verduidelik (Joh 4:10; “Hy sou jou lewende water gegee het”). Jesus en die vrou praat elkeen sewe keer. Met die vrou se sewe verklarings beledig sy vir Jesus (Judeërs en Samaritane het nie interaksie met mekaar nie) (Joh 4:9). Tog erken sy Jesus se identiteit as Messias

(Joh 4:25, 29). Aan die einde van die verhaal erken die gemeenskap Hom as die “Verlosser van die wêreld” (Joh 4:42; Pilch 2013:93).

2.2.9 Spong

John Shelby Spong interpreteer Johannes 4 as ’n voortbeweeg van Jesus en sy dissipels uit hul ontmoeting met Nikodemus. Die skrywer van die Evangelie doen eers ’n hersiening voordat hulle in die volgende dramatiese verhaal ingaan. In die laaste helfte van Johannes 3 het die skrywer weer na die figuur van Johannes die Doper – wie die getuienis van Jesus opnuut uitdra – gekyk. Die Doper vergelyk Jesus met ’n bruidegom en noem homself ’n “vriend van die bruidegom” (Spong 2013:95).

Spong beskou die Samaritaanse vrou by die put as ’n simboliese figuur, ’n mitologiese karakter. Tradisionele stemme, wat oorweldigend mansstemme is, is geneig om hierdie vrou in seksuele terme te sien; sy is losbandig. Spong kom tot die gevolgtrekking dat hierdie begrip in stryd met die boodskap van Johannes is (Spong 2013:95). Volgens hom moet ons heeltemal anders na die vrou kyk.

Wanneer die Hebreeuse geskrifte ondersoek word, is dit duidelik dat ’n put die plek is waar iemand ’n vrou gaan soek soos met hierdie put, die “put van Jakob” (Joh 4:12). Vir Spong is dit duidelik dat hierdie nie ’n herinnering is aan gebeure wat in die werklikheid afgespeel het nie, maar ’n verhaal wat vertel word om ’n nuwe insig in die Jesus-ervaring te bied (Spong 2013:96). Spong (2013:96-97) verwys na drie vertellings waarin verhoudings by ’n put onderhandel is. In Genesis 24:1-61 word vertel hoedat Abraham, die familiepatriarg, ’n vrou vir sy seun Isak laat vind het en in Genesis 29:1-30 word vertel hoe Jakob, Isak en Rebekka se seun, vir homself ’n vrou gaan soek het. In Eksodus 2:15-22 word Moses in die vreemde deur ’n plaaslike Midianitiese priester genader om met sy dogter in die huwelik te tree. In die onderhandelinge rondom die huwelike van Isak en Rebekka, Jakob en Ragel en Moses en Sippora speel gebeure by ’n put ver van die mans se tuiste, ’n kardinale rol (Spong 2013:96-97).

Die put in die vreemde moet as ’n plek beskou word waar daar oor verhoudinge onderhandel word. Die Samaritaanse vrou moet nie in terme van losbandigheid beskou

word nie, maar in terme van 'n verhouding – in terme van hubaarheid - interpreteer word (Spong 2013:97).

Jesus wat alleen vanaf Judea na Galilea reis, kom by die dorp Sigar, in die omgewing van Samaria by die bekende “put van Jakob” aan. Dit is vroegmiddag. Die Samaritaanse vrou het nie in die nag – soos Nikodemus – na Jesus toe gekom nie, maar in die helder lig van die middagson. Sy voer 'n roetinetaak uit. Jesus, met behulp van woorde wat identies is aan die wat Abraham geuiter het, vra vir water. Jesus word dus deur Johannes in die rol van 'n bruidegom geplaas. Hy nooi die Samaritaanse vrou, en sy staan bekend as die “nuwe Israel”, 'n ander naam vir die ontwikkeling van die Christelike verbond (Spong 2013:97).

Lesers, skryf Spong, moet onthou dat hierdie vrou 'n mitologiese simbool vir Samaria is, en nie 'n “regte” vrou nie. 'n Moralistiese lees van die gesprek oor haar “vyf mans” lei die vertelling weg van die bedoeling daarvan af. Dit is volgens Spong 'n simboliese gesprek oor hoe die ontroue streek van Samaria tot nuwe begrip van die Christendom kom en wat dit is om in Jesus te glo (Spong 2013:99). Die vrou se “vyf mans” hou verband met 2 Konings 17:24-34. Hierin gaan dit daaroor dat die koning van Assirië met die destydse ballingskap mense uit vyf plekke – Babel, Kuta, Awwa, Hamat en Sefarwajim – gebring en in Samaria se stede laat hervestig het. Die mense uit die ander nasies het hulle (vreemde) gode in Samaria aanbid, ten spyte daarvan dat die koning van Assirië vir hulle 'n priester uit die ballingskap laat teruggaan het om hulle te leer hoe om die Here reg te dien. Jesus sluit die gesprek af deur die gebruik van die naam van God, “Ek is”, wat by die brandende bos aan Moses geopenbaar is. Die Naam vir God is in die tyd voor die vestiging van Jerusalem en die huis van Dawid as deel van die geskiedenis van die uitverkore volk gebruik. Toe was die Samaritane by die volk van God ingesluit. In Johannes 4 word dus gesê dat Samaria deel was van die nuwe Israel. Niemand – sê Johannes se Jesus hier – was uitgesluit nie. Die Judeërs se beskouing en verwerping van die Samaritane was dus verkeerd (Spong 2013:99).

In Spong se interpretasie van Johannes 4 kom iets van die sosiale identiteitsteorie tot reg. Karakters in die vertelling word nie as letterlike persone wat moralisties beoordeel

moet word, beskou nie. Onmiddellike gemeenskapsgrense word deur die identiteit van 'n groter gemeenskap – die volk van God – getransendeer. Twee dele van dieselfde gemeenskap wat die indentiteitsmerker “volk van God”, “kind van Abraham” en “nasaat uit die huis van Dawid” dra, maar wat mekaar verwerp het en mekaar nie as deel van dieselfde sosiale eenheid geag het nie, word uitgedaag om hulleself en mekaar in terme van sosiale realiteite ánders te identifiseer. Beide die Judeërs en die Samaritane is deel van die volk van God en moet mekaar as sodanig aanvaar en hanteer. Buitestaanders word binnestaanders gemaak deur Jesus wat die grense transendeer.

Hierdie verhaal gaan oor God wat getrou is en mense deur menslike hindernisse, menslike verdeeldheid en menslike vooroordele nader trek. Spong help lesers om te verstaan hoe die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van die dag.

Die Samaritaanse vrou, in ekstase oor wat sy gehoor het, het – net soos Johannes en Jakobus vroeër hulle visvangersidentiteit verlaat – haar waterkruik net daar gelaat om 'n evangelis te word (Spong 2013:106). Spong slaag deur sy interpretasie van Johannes 4 om 'n kerklike teologie te skep en dit bruikbaar te maak in vandag se tyd van kerkwees in die breë. Al is die Samaritane “tweedehandse” gelowiges, identifiseer Jesus hulle as sy dissipels en is dit nou hulle uitdaging om 'n nuwe *societas* – 'n gemeenskap in Christus – te vorm en as sodanig te funksioneer (Spong 2013:106).

2.3 GEVOLGTREKKING

Die wyse waarop die Evangelie oor die jare heen vertolk en verstaan is, is baie genuanseerd. Veral Malina en Rohrbaugh – met hulle *Social science commentary on the gospel of John* (1998) – bring 'n nuwe wending in die vertolking en verstaan van dié evangelie. Die sosiaal-wetenskaplike bestudering van Johannes open die weg vir die bestudering van hierdie Evangelie aan die hand van sosiale- identiteitsteorie. Die sosiaal-wetenskaplike teorie wil vars inligting vir die leser deurgee wat gedeel word deur die onbekende skrywer van die Evangelie en sy oorspronklike eerste-eeuse Mediterreense gehoor. Die doel van hierdie benadering is om inligting deur te gee wat

in ooreenstemming is met die aanvanklike kulturele konteks van daardie tyd. Hierdie scenario's of konseptuele skemas verskil nie van wat 'n eerste-eeuse leser sou verstaan van die sosiale stelsel wat hy of sy gedeel het met die skrywer nie.

'n Sosiaal-wetenskaplike benadering word om twee redes gekies. Eerstens om die betekenis van die sosiale stelsels te verstaan, en om die navorser te help om toegang tot die vertelling as moderne lesers te kry. Tweedens werk die benadering met 'n vlak van abstraksie wat ietwat hoër is as die van historiese ondersoek. Dit is 'n benadering wat geldig is ten spyte van ander invalshoeke op die teks (Malina & Rohrbaugh 1998:19)

2.4 MOONTLIKE METODES VAN INTERPRETASIE

In die interpretasie van 'n gedeelte moet daar 'n aantal verskillende lyne van ondersoek gevolg word. Tekstuele en linguïstiese studie, navorsing oor die agtergrond, studie van bronne, vorm en samehang speel 'n belangrike rol in die eksegeese (Marshall 1985:15).

Om die effek van die teks te ontbloot is daar drie vlakke van begrip waaraan aandag gegee moet word. Daar is die *historiese vlak*, want die vertelling kom uit 'n bepaalde tyd in die geskiedenis met sy eie implisiete betekenis. Daar is die *Johannese vlak* wat Johannes bewustelik gebruik om die vertelling se volle betekenis te verstaan sodat die storie kan bydra tot die totale impak wat gemaak word om die Evangelie te verken (Fortna 1970:45). Die derde vlak is die *interpretasievlak*. Hoe het die skrywer gedink toe hy die vertelling geskryf het en hoe wil hy hê moet die boodskap verstaan word? Hierdie drie vlakke kan die boodskap verskillende betekenis gee. Dit kan 'n direkte betekenis hê en op 'n minder direkte wyse betekenis uitdra (Marshall 1985:15).

Wat wou die oorspronklike skrywer vir die beoogde gehoor sê? Eksegese is op soek na 'n interpretasie van 'n gedeelte wat bevredigend sal wees wat betref al die eienskappe van die gedeelte, beide op sy eie en in sy konteks. Die konteks sluit beide die historiese omgewing van die Nuwe Testament en die literêre omgewing van die werk waarin dit geskryf is, in (Marshall 1985:15).

2.5 NAVORSINGSGAPING

Uit bogenoemde interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 is dit duidelik dat geen navorser tot op hede Johannes 4:1-42 vanuit 'n sosiaal-identiteitsteoretiese perspektief geïnterpreteer het nie. Daar is wel vanuit 'n sosiale-identiteitsteoretiese perspektief oor Johannes 18:28-19:16 nagevors (Carter 2014:235-252). Om hierdie gaping te vul is daar in die begin van hierdie studie gestel dat die vermoede bestaan dat vanuit sosiale-identiteitsteorie nuwe insig in hierdie gedeelte gevind kan word. Die navorsingsvraag wat hieruit voortvloei is: Hoe het Jesus die Samaritaanse vrou wat die buitegroep was, in die binnegroep gekry? Die fokus van die navorsing is op hoe die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van sy dag. Dit alles help om die navorsingsgaping duideliker te omskryf.

Primêr word 'n studie oor Johannes 4 gedoen oor Jesus se houding teenoor buitestaanders (Samaritane). In die studie word die hipotese ondersoek dat Jesus in Johannes deur middel van inklusiewe taal en metafore nuwe kategorieë skep waarbinne sosiale grense getransendeer word. In Johannes 4 maak Jesus die buitestaanders (Samaritane) die binnegroep (Joh 4:39).

In die eerste plek word die inter-relasionele verband tussen identiteit, etos en etiek met betrekking tot die houding van Jesus teenoor buitestaanders in Johannes 4 ondersoek. In die tweede plek word die interpretasiegeskiedenis van Johannes beskrywe. Dertens gaan daar gekyk word na die sosiaalwetenskaplike benadering en hoe die sosiale-identiteitsteorie toegepas kan word. Die doel van die navorsing is om, na aanleiding van die navorsingsresultate, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel te plaas. Hierdie studie wil poog om Johannes 4 se teologie 'n kerklike teologie te maak en dit bruikbaar te maak in vandag se tyd van kerkwees in die breë.

Hoofstuk 3

Metodologie

3.1 INLEIDENDE OPMERKINGS

Hierdie studie bestudeer “Jesus en die buitestaanders in Johannes 4” wat veral gaan werk met die sosiaalwetenskaplik benadering en spesifiek konsentreer op die sosiale-identiteitsteorie. Die sosiaalwetenskaplike benadering fokus op die sosiale interaksie van individue en/of groepe wat ’n bepaalde teks geskep het. Wanneer Johannes 4 (die narratief oor die Samaritaanse vrou) in diepte geanaliseer word, lê daar betekenis opgesluit in die konsepte, idees en kennis in die narratief wat sosiaal in die narratief ingebed is. Hierdie konsepte, idees en kennis is vreemd aan die wêreld van die moderne leser, en kan alleen op ’n wetenskaplike wyse ontgin word (Van Aarde 1992:437). Die gebruik van die sosiaalwetenskaplike benadering is die mees geskikte hermeneutiese benadering om die genoemde aspekte van hierdie vertelling te ontgin. Hierdie benadering, met die spesifieke gebruik van sosiale-identiteitsteorie, werp veral lig op hoe Jesus met buitestaanders (die Samaritane) omgegaan het.

3.2 DIE SOSIAAL-WETENSKAPLIKE BENADERING

Die basiese uitgangspunt van die sosiaalwetenskaplike benadering tot die lees van antieke tekste, is dat ’n teks altyd die produk van ’n bepaalde sosiale sisteem is. Wanneer daar ’n poging aangewend word om bepaalde tekste te verstaan, soos in die geval van Johannes 4, moet daar dus eers gepoog word om die sosiale sisteem wat die tekste geproduseer het tot verstaan te bring (Van Eck 2015:2). Wat nodig is, is bepaalde leesscenario’s wat die interpreteerder in staat stel om die sosio-kulturele aspekte (*cultural scripts* of sosiale realia), wat “agter” die Evangelie van Johannes lê, te identifiseer en bewustelik in die interpretasie van die teks in ag te neem (Van Eck 2015:2).

Die sosiaalwetenskaplike benadering stel nie alleen belang in “*that what was going on when and where*” in tekste nie (die fokus van die histories-kritiese benadering), maar

veral in *hoekom* of *waarom* dit wat byvoorbeeld in die Evangelie van Johannes beskryf word soos dit beskryf (vertel) word (Elliott 1993:1). Die fokus is dus op sosiale gedrag, sosiale groeperinge, sosiale instellings en patrone van sosiale kodifisering wat in die teks teenwoordig is. Wanneer antieke tekste analiseer word, word daar veral gekonsentreer op dié Mediterreense agrariese gemeenskappe en word die modelle gebruik om dan byvoorbeeld aspekte soos eer en skaamte, verhoudinge tussen Jood en Samaritaan, en diadiese persoonlikheid as seremonies in antieke Mediterreense tekste te analiseer. Skrifuitleg maak dus van sosiaalwetenskaplike teorieë gebruik om mense, groepe en kulture in die antieke Mediterreense wêreld beter te begryp, te beskryf en te verklaar (Van Aarde 2007aa:50).

Die sosiaalwetenskaplike benadering gee ook bewustelik aandag aan die struktuur, genre, retoriek en kommunikasiestrategieë van tekste (Van Eck 2015:2). Daarom kan gesê word dat die sosiaalwetenskaplike benadering aandag gee aan die kommunikasieproses van die outeur, die teks, en die leser, met die klem op die kultuurgebondenheid van die outeur en die moderne leser. Die sosiaalwetenskaplike metode sluit dus 'n diakroniese en sinkroniese lees van die teks in, en gee ook aandag aan die resepsie van die teks.

Die sosiaalwetenskaplik benadering fokus veral op die kontekste waarin tekste ontstaan het, asook op sosiale gedrag, sosiale groeperinge, sosiale instellings, sosiale sisteme, gedragskodes ens. (Van Eck 1995:82). Tekste word gevorm deur die taal, inhoud en sosiale perspektiewe waarin hulle ontstaan. Uiteindelik word tekste die medium waardeur gekommunikeer word. Tekste kommunikeer iets van die sosiale agtergrond waarbinne dit ontstaan het. Wat dus nodig is, is om verder te gaan as die insameling van onafhanklike historiese en sosiale data, en die agtergrond van idees en gemeenskaplike gedrag en waardesisteme en kultuursisteme in ag te neem in die interpretasie van tekste (Van Eck 1995:82).

Elliott (1989:5-6) dui aan dat die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste twee fokuspunte het:

- 1) Die sosiaalwetenskaplike benadering gebruik teorieë en modelle vanuit die antropologie om data (tekste) te analiseer wat lig werp op die antieke Mediterreense wêreld en die vroeë Christelike gemeenskap – die sogenaamde “situasie van die teks”.
- 2) Tweedens fokus die sosiaalwetenskaplike benadering op die retoriese strategie wat die outeur in die teks aanwend binne die sosiale konteks waarin dit ontstaan het – die sogenaamde “strategie van die teks”.

Die sosiaalwetenskaplike benadering gee verder ook aandag aan die narratiewe wêreld van die teks, en die kommentaar wat die outeur lewer op die sosiale konteks waarin die teks ontstaan het. Van Aarde (2007a:50) stel daarom dat die sosiaalwetenskaplike kritiek as eksegetiese benadering fokus op die antieke Mediterreense kultuur en die sosiale interaksies wat bepalend was vir daardie kultuur. Dit het ten doel om die sosiale konteks van die dokumente in die Bybel te analiseer en die retoriek in die boodskap van die dokumente te begryp in die lig van hierdie kultuur.

3.2.1 Doel van die sosiaalwetenskaplike lees van tekste

Die doel van die sosiaalwetenskaplike lees van tekste is onder andere om die retoriese effek van tekste, soos Johannes 4, binne die oorspronklike sosiale konteks daarvan te analiseer. Verskeie leesscenario's kan hiervoor ingespan word. In hierdie studie sal daar in die besonder van sosiale identiteit, die sosiale-identiteitsteorie en groepformasie gebruik gemaak word.

Elliott (1991:3) dui aan dat 'n kombinasie van 'n literêre en sosiaalwetenskaplike metode noodsaaklik is ten einde tekste binne konteks te kan verklaar in terme van die oorspronklike kommunikasie tussen die outeur en die bedoelde gehoor. Aan die begin van die 20ste eeu het Gustav Adolf Deissmann in sy boek *Licht vom Osten* (wat in 1927 vertaal is as *Light from the Ancient East: The New Testament illustrated by recently discovered texts of the Greco-Roman world*) die punt gemaak dat Nuwe-Testamentiese tekste nie alleen literêr verstaan behoort te word nie, maar ook sosiaal en wel teen die agtergrond van die Griekse “volksliteratuur” van die eerste eeu.

Hiermee het Deissmann die papyrus-literatuur van veral Egipte in die oog gehad wat onder andere koop- en verkoopkontrakte, huwelikooreenkomste en persoonlike briewe insluit. Elliott (1989:6) is van mening, waarmee hierdie studie saamstem, dat die genre, struktuur, inhoud, temas en boodskap van 'n bepaalde teks gevorm word deur die sosiale en kulturele kragte wat in 'n spesifieke sosiale struktuur binne 'n bepaalde historiese konteks geld en 'n bepaalde respons konstitueer. So word die bedoeling van die teks binne die konteks vasgestel (Van Aarde 2007a:65). Daar moet met ander woorde gesoek word na 'n teks se sosiaal-retoriese strategie (Van Aarde 2007c:1123; Elliot 1991:xix, xxii).

Peterson (1985:6) stel ook 'n kombinasie van die literêre en die sosiaalwetenskaplike metode voor, aangesien dit aandag verleen aan beide die literêre of retoriese aspekte en die sosiologiese aspekte van 'n teks. Hierdie twee metodes in kombinasie, hoewel onderskeibaar, is weliswaar onskeibaar en albei essensieel tot 'n omvattende verstaan van 'n teks. Tog behoort die literêre analise die sosiaal-wetenskaplike lees van die teks vooraf te gaan. Die rede hiervoor is dat die sosiale en die historiese konteks nie direk vir ons toeganklik is nie en hoogstens deur navorsers gerekonstrueer kan word. Vir hierdie rekonstruksie is 'n literêre analise noodsaaklik (Van Staden 1991:33). Van Aarde (2007:52) stel ook dat die sosiaalwetenskaplike lees van 'n teks die eksegetiese help om te waak teen die eksegetiese fout van anakronisme, naamlik om dinge wat kronologies eers later in die geskiedenis sosiale verskynsels geword het, in 'n tyd toe dit nog nie bestaan het nie, as sosiale verskynsels in tekste te veronderstel. Eksegete behoort in ag te neem dat die Bybel meer as twee duisend jaar gelede in 'n homogene agrariese gemeenskap ontstaan het, terwyl die hedendaagse realiteit dié van 'n geïndustrialiseerde postmoderne “wêrelddorp” is (Van Aarde 2007a:65). Hierdie studie wil dus nie die gekose teks in Johannes net sinkronies en diakronies lees soos deur die sinkroniese benadering en histories-kritiese benadering voorgestel word nie, maar die teks sosiaalwetenskaplik lees ten einde die retoriese funksie – in die sosiale konteks van die teks – te bepaal en so hopelik nader aan die ideologie (teologie) van die outeur te kom. Horrel (1999:22-24) stel dat 'n komponent van die sosiaalwetenskaplike kritiek “ideologiekritiek” is. Horrel verwys hier na feministiese- of bevrydingsteoloë wat in

beginsel werk met 'n hermeneutiek van suspisie of “betrokke hermeneutiek” (Van Aarde 2007c:1125). Hierdie soort hermeneutiek vra na die sosiale omstandighede van die mense waarna die teks verwys, asook van diegene wat die teks ontvang en daaraan blootgestel word. Met “sosiale toestande” word verwys na daardie faktore wat 'n individu of groep beïnvloed, en sluit faktore in soos geslag, seksuele oriëntasie, ouderdom, etnisiteit, klas, status, nasionaliteit, politieke, kulturele en religieuse affiliasies, asook taal (Van Aarde 2007c:1126). 'n Hermeneutiek van suspisie, tesame met 'n bewustheid van die gevaar van 'n etnosentriese lees van die teks het etiese implikasies vir die Christelike praktyk. Die interpretasie van Nuwe-Testamentiese tekste in die verlede was nie altyd sensitief genoeg vir die historiese afstand tussen die konteks van die tekste en die hedendaagse konteks nie. So word antieke, pre-industriële dokumente deur die paradigma van hedendaagse samelewingstrukture geïnterpreteer en dit lei tot etnosentrisme en reduksionisme. Laasgenoemde beteken dat die andersheid of vreemdheid van die Bybelse teks gereduseer word tot die bekende en die appèl wat juis vanuit die gans andersheid op die leser gerig word en juis deur die hermeneutiek van suspisie uitgelig word, verlore gaan (Van Aarde 2007c:1132).

In hierdie studie word daar gepoog om na die tradisionele, geïkoneerde en konvensionele benaderings tot die lees van antieke tekste te kyk en dit krities te bevraagteken. Hierdie benadering is in lyn met die Reformatoriese tradisie wat deur die eeue heen die waagmoed geopenbaar het om menslike prestasie te relativeer, die onvermoë van die mens ruitelik te erken, en absolute vertroue in God plaas. Wanneer teologie verburgerlik word, verloor dit hierdie self-kritiese aspek en 'n te positiewe houding word teenoor die mens se denke en dade ingeneem. Hierdie studie wil ook aantoon hoe radikaal krities Jesus teenoor die kultuur van sy dag gestaan het. Die lewe van Jesus was nie geforseerd of kunsmatig nie, Hy was bloot kind van sy tyd. In Jesus se openbare optrede vind ons 'n spanning tussen sy profetiese rol en Sy deel wees van 'n bepaalde kultuur. Hierdie spanning maak uiteindelik van Jesus 'n gemarginaliseerde Jood, wat buite die binnekring van die gevestigde Joodse tempelkultuur staan. Hy het nie in enige van die konvensionele sosiale rolle gepas nie. Waar Jesus Homself wel met 'n sosiale groepering geassosieer het, was dit met mede-gemarginaliseerdes en mede-

uitgeworpenes. Dit getuig van Jesus se radikale toewyding aan God en Sy hartstogtelike verbintenis aan die waarheid van die evangelie (Van Aarde 2007c:114). In die geskiedenis van die mensheid is Jesus dus vir ons 'n voorbeeld van persone wat nuwe dimensies vir menslike eksistensie open, wat mense van hulle eie tyd en kultuur is en in hulle eie taal uiting gee aan hulle kultuur, maar wie ook hulle kultuur oorstyg en te midde van hulle eie generasies nuwe fasette van menswees ontdek. Elke navolger (ingroep) van Jesus behoort daarna te streef om die buitestaanders (bv. Samaritane) deel van die ingroep te maak, waarvan Jesus die prototipe is.

3.2.2 Sosiaal-wetenskaplike benadering tot die evangelie van Johannes

Dit word algemeen aanvaar in Johannes dat daar 'n sterk konflik was tussen die “dissipels van Moses” (Joh 9:28) en die Johannese groep (die “dissipels van Jesus”). Die belangrikheid van die konflik het op 'n sentrale vraag gefokus: waar (bv. by die dissipels van Moses of by Jesus se volgelingen) en hoe (bv. in die wet/tempel of in Jesus) die ware God te vinde is (Van der Watt & Kok 2008:179). Dit is dus die vraag na die teenwoordigheid van die ware God. Die beslissende vraag in Johannes sentreer dus rondom die vraag na die ware sentrum (Kok 2008:327 & Van der Watt 2005:102): Waar, en by wie is God te vinde? Die vraag word natuurlik radikaal anders deur die dissipels van Moses as deur die dissipels van Jesus beantwoord en hul antwoord word gebaseer op die verskil in hulle interpretasie van die persoon en identiteit van Jesus. Beide groepe het beweer dat God eksklusief aan hulle kant is en dat hulle godsdiens outentiek is (Van der Watt & Kok 2008:179).

Die Johannese groep het hulleself in 'n moeilike situasie bevind (Van der Watt 2007:127). As gevolg van die Joodse konflik, het hulle as 'n afsonderlike groep met 'n eie identiteit gefunksioneer, hetsy as skool, sektariese groep of gemeenskap (Motyer 1997:115-116). Omdat hulle in die gemeenskap die minderheid was, was hulle onder sterk druk van die groter en kragtiger sosiale groeperinge wat rondom hulle geleef het (Van der Watt & Kok 2008:1807). Die gemeenskap wat skynbaar die naaste aan hulle gestaan en waaruit hulle gegroei het, was die “Jode” of “dissipels van Moses” soos Johannes hulle noem (Joh 9:28; 15:18-16:4; Van der Watt & Kok 2008:2). Dit het hulle

sosiaal voor duidelike eise gestel. Die Johannesgroep moes dus vanuit 'n posisie van relatiewe magteloosheid hulleself binne sosiale groepe handhaaf wat die mag in die hande gehad en dit ook negatief teen hulle gebruik het (Joh 9:34; Barrett 1978:485; Bultmann 1971:556; Brown 1970:691; Moloney 1998:434). Dit het gevra dat hulle in hulle aanpak van die sosiale werklikheid rondom hulle sosiale gedrag volg wat tot hulle eie behoud lei, maar dat hulle nie daardeur hulle eie identiteit opoffer of verloor nie (Van der Watt & Kok 2008:1796).

Verskeie kommentatore bring die beskuldiging dat Jesus 'n Samaritaan was (Joh 8:48) in verband met die gebeure by die Samaritane in hoofstuk 4, 'n hoofstuk waarin die Samaritane vanuit Joodse perspektief negatief beoordeel word (Van der Watt & Kok 2008:1807). Die verwysing is dus 'n aanduiding van die twyfelagtige karakters waarmee Jesus meng. Uit hierdie beskrywings is dit dus duidelik dat volgens die outeur van die Evangelie se persepsie, daar 'n intensiewe aanslag van diskreditering en beswadding teen Jesus was (Van der Watt & Kok 2008:1807). Die fokus van hierdie vilifiserende aanslag fokus op sy integriteit en persoon, met die klem op Hom as oneerlike getuie en leuenaar. So word Jesus, as die prototipe, se boodskap bevraagteken.

3.3 SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE

3.3.1 Inleiding

In die sosiaalwetenskaplike lees van Johannes 4 word in hierdie studie gefokus op die gebruik van die sosiale-identiteitsteoretiese metode. Die gebruik van hierdie teorie sal hierdie studie in die besonder in staat stel om aan te toon hoe Jesus buitestaanders (die Samaritane) deel van Sy ingroep maak. Verskeie navorsers het al oor die Evangelie van Johannes geskrywe waar die sosiale-identiteitsteorie ter sprake kom (Van der Merwe 2010; Carter 2009 en Van der Watt 2013).

Die sosiale-identiteitsteorie is aanvanklik gemunt deur Henri Tajfel in 1978. Sedert sy bydrae het die teorie ontwikkel deur veral te fokus op intergroep-verhoudings (Turner & Coleman 2014:13).

Tajfel se daarstel van die sosiale-identiteitsteorie was gebaseer op sy sogenaamde “minimale groepseksperiment”. Tajfel en sy kollegas het ’n situasie daargestel waarin deelnemers georganiseer is in groepe wat anoniem en na willekeur saamgestel is sonder enige voorafkontak (Turner & Coleman 2014:14). Die aanvanklike resultate van sy navorsing, en sy eerste poging om ’n sosiale-identiteitsteorie te definieer, is in 1971 deur Tajfel gepubliseer in die eerste volume van die *European Journal of Social Psychology* (kyk Tajfel 1971:149-178). In hierdie artikel beskryf Tajfel hoe die prosesse van groepkategorisering verloop, en hoe hierdie prosesse intergroep-gedrag beïnvloed. Sy eksperiment het aangetoon dat die ondervinding van die groep en hulle persoonlike selfbelange nie gedien word deur die besluite wat hulle geneem het nie. Billing en Tajfel (1973:27-52) toon verder aan dat groepvorming in wese oor sosiale kategorisering gaan. In die groep was daar intergroep-gedrag wat gediskrimineer het (via die verspreiding van belonings en boetes) teen die buitegroep ten gunste van die ingroep. Die eksperiment is uitgevoer sonder die gewone tierlantyntjies van ingroep-lidmaatskap en sonder interaksie met ’n buitegroep. Die optrede in die eksperiment was ondubbelsinnig gerig ten gunste van die lede van die eie groep teenoor lede van die buitegroep (Tajfel 1971:172). Die enigste kwalifikasie was die sosiale voorkoms van regverdigheid van die ingroep.

3.3.2 Die aanvanklike uiteensetting van die sosiale-identiteitsteorie

Tajfel het sy sosiale-identiteitsteorie aanvanklik in 1978 uiteengesit in vier aanvanklike programmatiese hoofstukke in sy werk getitel *Differentiation between social groups* (Tajfel 1981:1). Die publikasie het hoofsaaklik gefokus op die onderskeid tussen sosiale groepe. Tajfel toon aan dat verskillende groepe (bv. nasionale-, etniese- en taalgroepe) se fokus die behoud van die “eiesoortigheid” is - hulle besondere eienskappe en identiteit, ten spyte van die toenemende vlakke van kommunikasie en interafhanklikheid met ander groepe (Tajfel 1971:2). Tajfel en sy medewerkers was verantwoordelik vir die ontwikkeling van ’n alternatiewe benadering van die sosiale sielkunde tussen groepverhoudinge (Tajfel 1971:4).

Ongeveer dieselfde tyd het Tajfel saam met John Turner 'n belangrike artikel oor intergroep-konflik geskryf (kyk Tajfel & Turner 2001:33-47). Die eerste stap in hulle argument was om versigtig te onderskei tussen “sosiale situasies” waarin individue teenoor mekaar optree as individue, en diegene wat optree as lede van verskillende groepe wat in sekere tipes verhoudings teenoor mekaar staan (Tajfel 1971:7).

Tajfel maak op grond hiervan 'n eenvoudige verklaring oor 'n groep wat voel hulle is 'n groep. Tog het hy onderskeid gemaak tussen drie komponente (Turner & Coleman 2014:16):

- 1) 'n kognitiewe komponent, wat gaan oor die kennis wat een groep het;
- 2) 'n evaluerende komponent, die groep met 'n positiewe of 'n negatiewe waardekonnotasie; en
- 3) 'n emosionele komponent, waar die kognitiewe en evaluerende aspekte van 'n mens saamgaan met emosies (soos liefde of haat) en gerig is op 'n mens se eie groep teenoor ander wat in sekere verhoudings was (Tajfel 1971:28-29).

Hierdie drie aspekte kan ewe goed toegepas word op klein groepe (Tajfel 1971:30-31). Op hierdie punt van sy argument beskryf Tajfel die minimum groepseksperimente soos hierbo genoem op die basis, dat indien sy definisie van groepe nuttig was in sulke omstandighede, dit ook behoort te help in ander kontekste waar die werklikheid van groeplidmaatskap van meer waarde was (Tajfel 1971:33-34). Dit is in hierdie konteks dat Tajfel die inter- (of interpersoonlike) en intergroep-kontinuum verduidelik. Hy stel voor dat persone die interpersoonlike dinge doen wat eintlik nie bestaan nie (Turner & Coleman 2014:18).

Aan die ander kant is dit moontlik om net aan suiwer intergroep-gedrag te dink wanneer (en weer is dit Tajfel met sy oorlogservaring) 'n lugmagbemanning die vyand bombardeer en teiken of 'n geveg gevoer word deur soldate van opponerende weermagte buite sig van mekaar (Tajfel 1971:41). Die deurslaggewende insig uit hierdie tipe ontleding was dat alle sosiale situasies iewers tussen hierdie twee uiterstes val en dat gedrag teenoor mense geklassifiseer word as deel van die ingroep of die

buitegroep. Dit word ernstig geraak deur individue se persepsie (of eerder interpretasie) van die situasie (Tajfel 1971:43). In die besonder was dit diegene van die intergroep wat nader aan die situasie was wat:

- 1) meer eenvormigheid getoon het in hul gedrag teenoor lede van buitegroep, en
- 2) geneig was om individuele verskille met buitegroep lede te ignoreer en hulle te behandel as ongedifferensieerde items in 'n verenigde sosiale kategorie (Tajfel 1971:44-45).

Lede van 'n groep word bestudeer as 'n groep in hul verhoudings met 'n buitegroep wat hulle hoofsaaklik sou interpreteer as die intergroep, eerder as die karakter van die interpersoonlikheid. Tajfel het spesifieke spesifikasies voorgestel vir die uitdrukking “sosiale verandering” en “sosiale mobiliteit”. Hy omskryf “sosiale verandering” as 'n verandering in die aard van die verhoudings tussen grootskaalse sosiale groepe, soos sosio-ekonomiese, nasionale, godsdienstige en rasse- of etniese kategorieë. “Sosiale mobiliteit” is 'n individuele maatskaplike mobiliteit. Dit beteken dat mense beweeg van individue en families van een sosiale posisie na 'n ander (Tajfel 1971:46).

Sekere gedrag het na vore gekom toe “sosiale mobiliteit” laag was of nie bestaan het nie. Wanneer die betrokke persone geglo het dat die sosiale grense tussen groepe skerp getrek en onveranderlik was, om watter redes ook al, was dit onmoontlik of ten minste baie moeilik vir individue om te beweeg van een groep na 'n ander.

Aan die ander kant hou interpersoonlike gedrag oorwegend verband met 'n hoë graad van “sosiale mobiliteit” wanneer daar buigsame groepgrense en geen spesifieke beperkings op die beweging van een groep na die ander is nie (Tajfel 1971:50). Waar “sosiale mobiliteit” moeilik of selfs onmoontlik is, sal lede van 'n groep nie uit hulle groep kan beweeg nie. Die enigste manier van verandering is om dinge vir hulleself beter te maak. Die groep tree as 'n geheel op en daardeur kom sosiale verandering tot stand (Tajfel 1971:52-53). Op grond van hierdie fundamentele opvattinge verduidelik Tajfel die sosiale sielkundige prosesse wat lei tot vorme van gedrag wat betrokke is by lede van 'n

groep wat in verhoudings met ander groepe is en spesifieke vorms aanneem in verskillende sosiale kontekste (Tajfel & Coleman 2014:19).

Die aanvanklike proses is die van sosiale kategorisering, wat beteken om die maatskaplike omgewing van groeperings van persone so te maak dat dit vir die individu sin maak (Tajfel 1978:61-76). Dit hou verband met kategorisering, of die indeling van persone in groepe wat die verskille beklemtoon tussen die groepe wat dikwels ook positiewe of negatiewe assosiasies het in die groepe (Tajfel 1971:62). Op hierdie punt beskryf Tajfel dit as “sosiale identiteit” (Tajfel 1971:63).

Die betekenis van sosiale identiteit in hierdie verband is heeltemal anders as die gebruik van die uitdrukking in die alledaagse gesprek. Ten minste is dit nie ’n feit dat dit ’n kenmerk van ’n individu is of ’n deel van sy of haar self-konsep nie. Dit word afgelei van groeplidmaatskap wat nie ’n kenmerk van die groep is nie. Tajfel erken dat die beeld van die mens “oneindig meer kompleks” is, beide in inhoud en afleidings. Dit staan bekend as “sosiale-identiteit” (Tajfel 1971:63). Tog het die lidmaatskap van sekere groepe die doel om ’n bydrae te lewer tot almal se voordeel. Sosiale identiteit is dus beperk, maar is ’n nuttige konsep vir die ontwikkeling van hipoteses oor intergroep-gedrag (Turner & Coleman 2014:21).

Wanneer sosiale kategorisering met sosiale identiteit gekoppel word, is die gevolg “sosiale vergelyking”, wat in ’n groot mate groepe en individue is. Hulle begrip van wie hulle is word vergelyk met ander groepe en individue wat in verhouding met mekaar staan. Faktore soos status, rykdom of armoede, etniese identiteit, of die vermoë om veral doelwitte of ambisies te bereik, is byvoorbeeld hier ter sprake.

Waar ’n groep van mening is dat dit beperkte toegang het tot verskeie voordele en geleenthede, ekonomies en andersins, in vergelyking met ander groepe, staan die ervaring bekend as “relatiewe ontneming” (Tajfel 1971:66). In die toestand van sosiale mobiliteit kan ’n individu ’n groep verlaat as sosiale vergelyking daarop dui dat lidmaatskap van die groep nie die behoud van die positiewe aspekte van die sosiale

identiteit wat hy of sy voorheen afgelei het, ondersteun nie. In situasies van sosiale verandering (waar uitgaan nie moontlik is nie) is die posisie anders. Hier kan die groep slegs die sosiale identiteit van sy lede beskerm deur die handhawing van die positiewe eiesoortigheid wat dit besit in verhouding met ander groepe (Turner & Coleman 2014:22). Hierdie eiesoortigheid moet geskep en verkry word deur verskillende vorme van relevante sosiale aksies (Tajfel 1971:67). Wanneer 'n groep van mening is dat die vergelykende nadele met betrekking tot ander groepe onwettig is, word dit as onwettig beskou. Die sosiaal- en sielkundig- aanvaarbare aksie en sosiale verandering in die intergroep-gedrag word goedgekeur (Tajfel 1971:67).

Die finale deel van Tajfel se programmatiese bespreking van 1978 kan geplaas word waar verskillende probleme met groepe ondervind word in hulle verhoudings met ander groepe, wat betrekking het op die intergroep-spektrum van gedrag en die volgorde van sosiale kategorisering van sosiale identiteit en sosiale vergelyking. Tajfel stel voor dat die onderliggende tema van die groep optree in 'n poging om dit te kan onderskei van die buitengroep (Tajfel 1978:77-98). Dit lei hom na 'n verdere oorweging van die minimum groepseksperimente en die toepassing daarvan op die werklike sosiale konteks (Tajfel 1971:83-84). Hy verduidelik hoe idees van "ras" gebruik word om die sosiale onderskeid te handhaaf, veral deur mense te help om te verbeter en voort te bou op verskille tussen die "moeite werd" van groepe en individue en om hulle so ver moontlik duidelik en onbuigsaam te laat lyk (Tajfel 1971:83-84).

Laastens het Tajfel die situasies bespreek waarin 'n groep homself minderwaardig stel teenoor 'n ander groep. Die ander groep het anders gereageer op verskillende maniere. Hy beskryf drie moontlike antwoorde:

- 1) Die minderwaardige groep kan deur middel van aksie en herinterpretasie van sy eienskappe, meer lyk soos die voortreflike groep. Dit sal die opname van die groep as geheel in die voortreflike groep meebring (wat beteken die grens tussen die twee groepe is verwyder en die eerste groep het verdwyn).

- 2) Die groep wat hulleself as minderwaardig beskou se eienskappe word herinterpreteer op 'n nuwe en meer positief gewaardeerde manier (Tajfel 1971:83-84).
- 3) Soortgelyk aan die tweede reaksie, kan die minderwaardige groep nuwe eienskappe ontwikkel wat positief gestel en gewaardeer word wat en wat eiesoortigheid is (Tajfel 1971:83-84).

Tajfel beskryf hierdie strategieë as intergroep-gedrag; soos dit duidelik word in sy sosiale-identiteitsteorie. Die aanvanklike breë onderskeid lê in situasies waarin lede van 'n minderwaardige groep in staat is om die groep te verlaat (sosiale mobiliteit) en diegene wat dink om die groep te verlaat, nie moontlik is nie (sosiale verandering). In gevalle wat in die area van sosiale verandering val, was daar twee moontlike opsies. Die eerste, "sosiale kreatiwiteit", verwys na gevalle waar lede van die minderwaardige groep nie enige ander sosiale reëling voorsien as wat reeds bestaan nie. Hulle is vasgevang in 'n benadeelde posisie van 'n ander groep en hulle kan nie die werklikheid van daardie reëling verander nie.

Sosiale kreatiwiteitstrategieë verander nie die *status quo* nie, maar die identiteit van die ondergeskikte word meer aantreklik gemaak. Hulle kan:

- 1) 'n ander dimensie kies vir intergroep-vergelyking;
- 2) positiewe herverdeling wat hulle voorheen oorweeg het as negatief bevind; of
- 3) hulleself vergelyk met ander groepe, selfs die met 'n laer status (Turner & Coleman 2014:25).

Die tweede opsie wat betref sosiale verandering is "sosiale kompetisie" wat beteken dat 'n direkte konfrontasie tussen ondergeskikte dominante groepe en die *status quo* nie langer as wettig beskou is nie (Tajfel 1987:96-97).

3.4 SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE EN DIE INTERPRETASIE VAN DIE JOHANNESEVANGELIE

Alhoewel geen navorsing in die verlede gedoen is met hierdie spesifieke fokus nie, bestaan daar wel studies wat hierdie benadering gebruik het om Johannes te bestudeer. Hierdie navorsing word hieronder weergegee met die doel om te bepaal of die onderhawige studie uit hierdie navorsing baat kan vind.

3.4.1 Johannes 18:28-19:16

Carter het die Johannesevangelie deur die lens van die sosiale-identiteitsteorie bestudeer (Carter 2006:26-51; Carter 2014:235-252). Turner (1986:13) het met hierdie teorie klem gelê op die kognitiewe en intragroepdimensies. Hy identifiseer drie vlakke van self-kategorisering, naamlik 'n oorkoepelende kategorie (mens), ingroep lidmaatskap (insluitende subgroepe) teenoor ander groepe (sosiale identiteit), en persoonlike identiteit gebaseer op interpersoonlike vergelyking. In sosiale identiteit word die individu se identiteit na die agtergrond verplaas (Tucker & Baker 2014:236).

Wanneer groepsidentiteit toenemend belangrik word, sien groeplede hulle self minder as individue en hulle kategoriseer hulleself in terme van 'n groep-prototipe. Hierdie proses van onpersoonlikheid verseker groepskohesie en gelykvormigheid aan 'n bepaalde groep se prototipe (Hornsey 2008:209).

Wat die Johannesevangelie betref, word aspekte van sosiale-identiteitsteorie gebruik om die stereotipering van die buitestaanders en die kollektiewe geheue en prototipes te beskryf (Esler & Piper 2006:111). Die Johannesevangelie toon aan dat Lasarus se susters, Maria en Marta, 'n prototipiese familie van die Christus-navolgers was (Esler & Piper 2006:111). Hierdie karakters stal die sleutel van hulle houding in die Johannese ingroep wat 'n mens van 'n buitengroep kan onderskei uit. Hierdie Christus-navolgers het Jesus lief, maar hulle is ook lief vir mekaar. By die opwekking van Lasarus word die buitengroep aangespreek omdat hulle onsekerheid veroorsaak het. Hulle het geglo dat eksterne bedreigings die dood veroorsaak het (Esler & Piper 2006:112).

Wanneer die sosiale-identiteitsteorie op die Johannesevangelie toegepas word, kom drie kwessies na vore (Tucker & Baker 2014).

- 1) 'n Problematiese kenmerk was dat daar min beweging van tekstuele konstruksie van identiteite na sosiale situasies is. Die tekstuele konstruksies van die lid se identiteit en die sosiale situasies moet met mekaar korreleer. Die Johannese gemeenskap se ingroep en buitengroep skei van mekaar as gevolg van hulle siening van Lasarus se dood (Joh 11:47-48) (Esler & Piper 2006:112). Dit veroorsaak 'n sosiale vakuum in die teks van die Johannesevangelie.
- 2) Tekstuele identiteit-bouwerk werk baie doeltreffend. Die teks se identiteitsvorming van die Johannese gemeenskap word aanvaar omdat Jesus met liefde die prototipe van die Lasarus-toneel is (Esler & Piper 2006:93). 'n Tweede fundamentele vraag is of sosiale-identiteitsteorie voorspelbaar is in die ontleding van heterogeniteit in die rigting van 'n enkele of monolitiese identiteit (Esler & Piper 2006:93)?
- 3) In sosiale-identiteitsteorie word die Judese/Joodse mense in die konteks as die buitengroep beskou. Johannes het 'n bepaalde plaaslike gehoor wat uit hoofsaaklik Judese Christene bestaan het en wat in die konteks onenigheid met ander Christus-volgelingen veroorsaak het (Esler & Piper 2006:23).

Die belangrikheid van die Judese konteks as buitengroep word beklemtoon. Hierdie "gesiglose heidene" het geen strewe gehad na hulle eie persoonlike of individuele identiteit nie. Vir die Johannese gemeenskap het hulle geen beduidende rol gespeel nie, nie as ingroep of as 'n buitestaander nie. Wat die Johannesevangelie betref, was die Judese interaksie met die Johannes-gemeenskap se samelewing baie vaag gewees (Hogg 2001:187).

Navorsing van die Johannesevangelie toon aan dat daar 'n bedreiging was in die Johannese sosiale konteks. Die groot bedreiging vir Jesus-navolgers het vanaf die sinagoge gekom. Die erns van die evangelie het na vore gekom nadat die skeiding plaasgevind het. Die Evangelie van Johannes het die skeiding geregverdig deur die identiteit van die gemeenskap wat in Jesus glo. Deur hierdie konvensionele benadering

het Johannes die sosiale konteks versterk teen vyandigheid en skeiding (Tucker & Baker 2014:238).

Onlangse navorsing oor eerste-eeuse diaspora sinagogale gemeenskappe in gebiede soos Asië, waar die Johannesevangelie gelees is, het gewys dat die sinagoges oor die algemeen introverties was sonder sektes wat Joodse identiteite ingesluit het. Hulle was gebind aan 'n enkele beherende middelpunt waaraan hulle verantwoordelik gehou is. Hulle was meer deelnemend en geakkultureer in hul keiserlike samelewings wat die teater bygewoon het, in burgerlike netwerke van weldaad deelgeneem het, by die gimnasium betrokke was asook by 'n wye verskeidenheid van beroepe wat deel uitgemaak het van handelsegroepe of verenigings (Harland 2000:107-109). As die Jesus-gelowiges deel van sinagoge-gemeenskappe was, was dit waarskynlik 'n paar soortgelyke aktiewe deelnemers vanuit hulle imperiale konteks (Carter 2006:26-51).

Hierdie deelname is waargeneem deur 'n paar kenmerke soos besnydenis, Sabbatfeesvieringe en aanbidding van Israel se God. Soos Johannes, was Jesus-gelowiges betrokke by die sinagoge om hul pad te vind in hul komplekse tyd in die samelewing in die laat eerste eeu. Sinagoges is onder die keiserlike leër geplaas (Tucker & Baker 2014:239). Hul lede het geweet dat hulle postkoloniale benaderings gesien is as verbastering of dubbelsinnigheid. Die werklikheid van die bestaan, in die derde plek, was iewers tussen akkommodasie en instandhouding. Bestudering van die sinagoge gemeenskappe in die Romeinse wêreld, het bevind dat lede van die Johannese gemeenskap baie verwaarloos is. 'n Komplekse situasie het ontstaan waarin sommige Johannese Jesus-gelowiges betrokke was in die instandhouding van die keiserlike kultuur (Tucker & Baker 2014:240).

Lede van die Johannese gemeenskap was gefikseer op die bou van 'n identiteit vir die Evangelie se gehoor. Die verwaarloosing van die rol en uitdaging van keiserlike onderhandeling vir sinagoge gemeenskappe, het tot gevolg gehad dat daar ernstige verwarring in die monolitiese rekonstruksies van die veronderstelde sektariese aard van die sinagoge – wat geskei was van Jesus gelowiges – was (Tucker & Baker 2014:251).

Die navorsing het getoon dat sulke etniese en kulturele beskrywings foutief is. Daar was nie tekstuele of kontekstuele gronde vir die voortsetting van die identiteit van Johannese Jesus-gelowiges nie. Dit was asof die Joodse gemeenskappe geïsoleer en afgesny was van die groter onsigbare keiserlike wêreld (Tucker & Baker 2014:251). Jesus as 'n prototipe van die onwrikbare antitetiese keiserlike interaksie, was maar een van baie aanduidings wat die kwessie van onderhandeling met keiserlike samelewing en krag lewendig gehou het vir die subgroepe in die wêreld van die Johannesevangelie en gemeenskappe.

3.4.2 1 Johannes

Van der Merwe (2010:9) het navorsing gedoen oor die huislike omstandighede van die vroeë Christene van die eerste brief van Johannes. Sy navorsing het van familiemetafore gebruik gemaak om die onsigbare (Vader) sigbaar te maak in die gemeenskap en ook om die vroeë Christelike gemeenskap te karakteriseer. Die dryfkrag agter hierdie navorsing was die groepsoriëntasie wat ook uitgespel word in terme van hulle verwantskap. Dit was die belangrikste sosiale konstruk in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Dié oriëntasie, saam met die sosiale-identiteitsteorie, wat deur Henry Tajfel ontwikkel is, is toegepas op die situasie in die brief van Johannes. Die identiteit van hierdie Johannese groep se karakter word dan uitgebeeld (Van der Merwe 2010:1).

3.4.2.1 Die identiteit van die 1 Johannesgemeenskap

Van der Merwe (2010:9) het die sosiale-identiteitsteorie van Henri Tajfel gebruik om die identiteit van die geloofsgroep in 1 Johannes te bepaal. Die sosio-kulturele aspekte het betrekking op die primêre vlak van sosialisering van mense oor die Middellandse See en die antieke wêreld. In 1 Johannes maak Johannes, die skrywer, aanspraak op dieselfde gehoor van 'n bepaalde soort binne hierdie groter konteks, naamlik die Johannese gemeenskap. Hulle was 'n gemeenskap van Christus-volgelingen wat op verskeie maniere in konflik met ander mense en groepe in die omliggende omgewing was. Die spesifieke identiteit en status van hierdie Christus-volgelingen, as lede van die Johannese gemeenskap en as lede van die *familia Dei*, dui daarop dat die sosiale-

identiteitsteorie van Henry Tajfel, wat beskou word as een van die pioniers van hierdie teorie, nuttig kan wees om die identiteit van hierdie groep in die Evangelie van Johannes te bepaal (Esler 2000:158).

Van der Merwe (2010:8) het ook die sosiale-psigologiese benadering ondersoek wat betrekking het op hoe en deur watter sielkundige prosesse die gemeenskap of 'n bepaalde groep bestuur gaan word. So het individue hulle gedrag self deur hulle gedagtes en harte geformuleer. 'n Belangrike punt wat deur Tajfel geopper word, is om groep positiewe waarde te skep wat eiesoortig was van ander groepe. Die logika daaragter was dat die lede van die binnegroep 'n positiewe sosiale identiteit moet uitbeeld. Die lede van hierdie binnegroep sal dan besef wie hulle is. Hulle sal 'n waardering vir hierdie ontwikkeling hê en meer bedag wees op die maniere waarop hulle van buitengroepe onderskei word. Die empiriese stimulus vir hierdie siening lê in die navorsing wat daarop dui dat die kategorisering van mense wat aan 'n spesifieke groep behoort, gelei het tot sosiale vergelyking met ander groepe. So 'n vergelyking lei dan tot beduidende vorme van groepsgedrag. Die lede van die groep sal mekaar bevoordeel en hulle sal diskrimineer teen lede van die buitestaanders (Esler 2000:158).

Tajfel vertolk hierdie as 'n proses waardeur "sosiale identiteit" gevestig word. Dit verwys na daardie gedeelte van 'n persoon se selfbegrip wat afgelei word deur verskille met ander groepe. Tajfel definieer sosiale identiteit as "daardie deel van 'n individu" se selfkonsep wat afgelei is van sy kennis van sy lidmaatskap tot 'n sosiale groep (of groepe) saam met die waarde en emosionele betekenis van die groep (Tajfel 1978:63).

Die basiese hipotese is dat 'n groep sigself positief evalueer deur binnegroep/ buitestaander vergelykings. Dit lei daartoe dat groepe probeer om hulleself te onderskei van mekaar (Tajfel 1978:61-76; Turner 1978:235; Austen 1979:41). Volgens Tajfel se definisie is daar ten minste drie dimensies van veranderlikes wat 'n invloed het op die binnegroep-differensiasie of identiteit in konkrete sosiale situasies:

- 1) die *kognitiewe dimensie*: verwys na die eenvoudige erkenning van "belonging" (behoort aan) (Austen 1979:41);

- 2) die *evaluerende dimensie*: verwys na die positiewe of negatiewe konnotasies van behoort aan (Austen 1979:41); en
- 3) die *emosionele dimensie*: verwys na die houdings – soos liefde en haat – wat lede teenoor die binnegroep en buitestaanders handhaaf (Esler 2000:159).

3.4.2.2 Verwantskapsbeelde en die identiteit in die Johannese gemeenskap

In die spesifieke groep ontwikkel hulle maniere wat hulle onderskei van die binnegroep en van die negatiewe beskouing van die buitestaanders. Die onderdrukking van 'n groep het hulle versterk en dit het bygedra tot die gevoel van “behoort aan”. In 1 Johannes het Johannes die mishandeling van Christusvolgelingen as 'n prototipiese ervaring vir die binnegroep in Efese beskryf (Van der Merwe 2010:8). Die onderdrukking wat regdeur die dokument geïmpliseer word, sal die lede van die groep dwing om in ooreenstemming met hulle lid-wees en geïmpliseerde karakter op te tree (Van der Merwe 2010:8).

Daar is verskillende elemente van “sosiale-identiteitsteorie” op die brief toegepas. Daarom word die beeld van die Johannese gemeenskap beskryf as 'n fiktiewe familie, die *familia Dei*. Hierdie familie se karakter het verskil van die buitestaanders. In hierdie poging tot beskrywing van die identifikasie wys Van der Merwe hoe hulle karakter gevorm het om te wees soos die Vader s'n (Van der Merwe 2010:8).

3.4.2.3 Die kognitiewe dimensie

Tajfel se “kognitiewe dimensie” verwys na die eenvoudige erkenning van hoe die lede deel uitmaak van die binnegroep. Individue moet hul groeplidmaatskap internaliseer as 'n aspek van hul selfkonsep. Hulle moet subjektief identifiseer met die betrokke binnegroep (Austen 1979:41). Johannes het die boodskap dat hulle tot die Johannese gemeenskap behoort aan die lesers oorgedra (Van der Merwe 2010:8).

Die skrywer Johannes was met sy lesers in verwantskap met die taal en sy omliggende kultuur. Ten einde hierdie taal – uit 'n literêre of figuurlike perspektief – te verstaan, moet verskeie vorme van verwantskap van taal in gedagte gehou word (Van der Merwe

2010:8). Die kenmerkende eienskappe van die Mediterreense gesinslewe en ook die verskillende maniere waarop sulke funksies gebruik word in die soeke om 'n positiewe groepsidentiteit te ontwikkel en in stand te hou, kom onder die soeklig. So word daar 'n onderskeid getref tussen die lesers van die buitestaanders met hulle negatiewe waardes (Esler 2000:167). Hy oriënteer hulle in terme van die onderskeid van die binnegroep teenoor die negatiewe buitestaanders. Johannes se kommer oor die bepaalde binnegroep se houding teenoor die buitestaanders blyk alreeds in 1 Johannes 2:18-19: "Kinders, dit is die laaste uur. Julle het gehoor dat daar 'n Antichris kom; en daar is nou alreeds baie antichriste. Daaruit weet ons dat dit die laaste uur is. Hulle het wel uit ons geledere voortgekom, maar niemand van hulle was ooit werklik een van ons nie, want as hulle werklik van ons was, sou hulle by ons gebly het. Dit moes duidelik word dat geeneen van hulle werklik een van ons is nie". 'n Sterk rasonale bestaan van 'n bepaalde soort binnegroep word hier gevind. In hierdie kognitiewe dimensie van die navorsing word gefokus op die identiteit van die eienskappe van hierdie familie (Van der Merwe 2010:8).

3.4.2.4 Kennis van die Vader

Verwantskap-taal begin reeds in die proloog van 1 Johannes 1:2 en 3 waar daar verwys word na die Vader en sy Seun, Jesus Christus (μετά τοῦ πατρός καί μετά τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Thompson 2001:60-100). "Vader" is in 1 Johannes die mees algemene benaming van God. Die lesers ken die Vader deur die beskrywing van sy karakter en die leefstyl waarin hulle moet deelneem (Van der Merwe 2010:9).

3.4.2.5 Eienskappe

In 1 Johannes word God uitgebeeld as die Vader (1 Joh 2,3; 2:14, 15, 22-25; 3:1), die *pater familias*. Vanuit 'n patriargale perspektief word Hy uitgebeeld as die hoof van die gesin. Die aard van die Vader bepaal die nuwe status en gedragreëls waaraan sy pasgebore kinders moet voldoen. Die kenmerk van die Vader was om die lig (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν; 1 Joh 1:5) te wees, geregtigheid (ὁ θεὸς δίκαιός ἐστίν; 1 Joh 2:29) te handhaaf en lief te hê (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν; 1 Joh 4:8,16; Culpepper 1995:142). Hy was die een wat nie kan gesien word nie (onsigbare; 1 Joh 4:12, 20), die Een wat in beheer

was en is. Hy is Alwetend (1 Joh 3:20), skep κοινωνία sodat hulle deel kan word van hierdie nuwe familie (1 Joh 2:25; 3:14-5; 5:11-13), en gee die ewige lewe deur Sy Seun (1 Joh 1:2, 4:9; kyk ook 1 Joh 4:11, 14) aan Sy kinders. Hy vergewe Sy kinders wanneer hulle hul sondes bely (1 Joh 1:9), woon in Sy kinders deur die Gees (1 Joh 3:24), en sorg vir Sy familie deur Sy Gees. Die primêre fokus van 1 Johannes is dat God die Vader, Jesus, Sy Seun, en die Heilige Gees in gemeenskap met Sy kinders is. Hulle moet leef volgens Sy identiteit wat uitgebeeld word deur die Vader. Daarom moet Sy kinders Sy karakter aanneem (Van der Merwe 2010:9).

3.4.2.6 Immanenzformeln¹²

Die skrywer gebruik verskeie formuleringe van immanensie waardeur die kinders van God Hom beter leer ken en met Hom gemeenskap kan hê (Van der Merwe 2010:9). Hierdie retoriese formules van immanensie (*Immanenzformeln*) beskryf die kwalitatiewe lewenstyl van gelowiges. Al hierdie formules van immanensie wys op die sentrale betekenis van hierdie konsep in 1 Johannes, wat 'n sterk verband het met ander konsepte in 1 Johannes, veral dié van “kind van God” (1 Joh 3:1-3) met sy sterk etiese implikasies (Lieu 1991:42). Johannes, die skrywer druk die gemeenskap (κοινωνία) van gelowiges met God op verskeie maniere uit: “weet” (1 Joh 2:3-5; 3:1-2,16; vgl. ook 1 Joh 2:29), “besit” (1 Joh 5:10, 12), “om in te wees” (1 Joh 2:5; 5:20) en “bly” (1 Joh 2:6, 24; 3:24; 4:13, 15, 16) in God (Schnackenburg 1992:63, Van der Watt 2000:323, 353; Scholtissek 2004:431).

Vanuit die perspektief van die familie-beelde, is hierdie formules van immanensie in wese 'n “kwalitatiewe en funksionele eenheid op grond van gedeelde status, oortuiging en persoonlike lede van dieselfde familie” (Van der Watt 1999:503). Hulle beïnvloed mekaar se denkwyses en tree vervolgens in eensgesindheid op.

3.4.2.7 Kennis van die Seun (God)

1 Johannes gebruik familiale terminologie wanneer die skrywer verwys na Jesus as die Seun van God (1 Joh 1:3,7; 3:3, 23; 4:9, 15; 5:5, 10, 20) en dat hulle wat Hom volg, Sy

¹² Kyk Van der Merwe (2006:542) vir 'n verduideliking van hierdie begrip.

broers en susters is (Joh 20:17; 21:23). As Jesus en Sy volgelinge dieselfde Vader het, word die afleiding gemaak dat hulle lede van dieselfde familie is. As die rol van God as Vader gevorm is deur Sy band met Jesus, Sy Seun, dan is die funksies uitgebrei om diegene wat Jesus volg in te sluit (Koester 2008:51). In 1 Johannes 4:9 word daar na Jesus verwys as die enigste Seun van die Vader, en in 1 Johannes 1:1-2 word Jesus verpersoonlik as die Ewige lewe (Ridderbos 1997:53). Hy is sonder sonde (1 Joh 3:5). Daar word ook in funksionele terme na Jesus verwys met betrekking tot God se kinders wat deur Sy bloed gereinig is van alle sonde (1 Joh 1: 7; Van der Watt 1999:502). Hy is die gelowige se soenoffer (ίλασμός, 1 Joh 2:2) en advokaat (παράκλητος, 1 Joh 2: 1). Hy is regverdig (Ιησοούν χριστόν δίκαιον, 1 Joh 2:1), is suiwer (έκείνος άγνός έστιν, 1 Joh 3:3), en het die waarheid (1 Joh 5:20) onthul (1 Joh 1:1) om die ware God te onthul (1 Joh 5:20). Hy herstel gebroke nes κοινωνία (Kok 2009:112-147) en laat die kinders van God verstaan dat Hy die waarheid is (1 Joh 5:20). Daarom moet die kinders van God in Hom glo en die Seun volg.

3.4.2.8 Selfkennis (kinders van God)

3.4.2.8.1 Uitbeelding van die kinders van God

Die familie-metafoor word verder deur die skrywer Johannes versterk wanneer hy na die gelowiges as “(klein) kinders of kinders van God” (1 Joh 2:1, 12, 14, 18, 28; 3:1, 2, 7, 10, 18; 4:4; 5:2, 19, 21) en “broers” (1 Joh 2:9, 10; 3:10, 12, 13, 15, 17; 4:20, 21; 5:16) verwys. Die skrywer maak ook gereeld van die voorsetsel met die voornaamwoord “μετ’ άλλήλων” (met mekaar; Joh 1:7; 3:11, 14, 16, 23; 4:7, 11, 12) gebruik.

Die beskrywing van die Johannese gemeenskap as kinders van God word omvattend uitgebrei in die brief. Die gelowiges word uitgebeeld as “die kinders van God” (1 Joh 3:1, 2, 10), is “uit God gebore” (1 Joh 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 18; ook “God se saad in 1 Joh 3:9”), en hulle wat in Hom bly. Hulle is van geboorte by God gevoeg deur die Seun en deur die belydenis in die Gees van die waarheid. Die gemeenskap van wedersydse liefde is niks anders as ’n uitdrukking van die blywende (μένειν) verbintenis met God die Vader nie. God se kinders het in Hom gebly en Hy in hulle (1 Joh 3:24; 4:13, 16).

Nog 'n belangrike terrein van (fiktiewe) verwantskap van die taal in 1 Johannes, kom voor in die gereelde gebruik van “broers” (ἀδελφοί) (Van der Merwe 2010:10). By 'n aantal geleenthede (1 Joh 2:9, 10; 3:10, 12, 13, 15, 17; 4:20, 21; 5:16) spreek hy sy lesers direk aan as “broers” (ἀδελφοί). Die omvang van hierdie fiktiewe taal in so 'n kort brief, is indrukwekkend. Daarom versoek die skrywer hulle dat hulle mekaar as broers moet behandel. Johannes het op hierdie manier aangesluit by 'n fiktiewe verwantskap binne die gemeenskap wat gevul is met die ideale eienskappe van werklike verwantskap in die Mediterreense kultuur. Johannes het gepleit vir 'n spesifieke identiteit vir sy Johannese Christus-volgelingen, asook vir die totstandkoming van 'n paar spesifieke funksies wat bestaan uit sekere gedragsnorme. Sy herhaaldelike verwysing na hulle sluit aan by 'n aantal ander aanduidings in die brief dat hy 'n hegte familieband in gedagte gehad het wanneer hy met hulle gekommunikeer het. Dit was die mees geskikte model vir hulle verhouding (Van der Merwe 2010:10).

3.4.2.8.2 Die gedrag van die kinders van God

Die gedrag van God se kinders het verband gehou met die sosiale gedrag (reëls en waardes) van die gesin waarin hulle gebore was. “Gesinslewe” impliseer spesifieke etiese gedrag. Daarom het Johannes aangedring op 'n ooreenkoms tussen interne toestand en eksterne gedrag. Johannes gebruik die Grieks-Romeinse beeld wat sê dat die kinders die verlenging van hul pa se karakter is. Kinders was van dieselfde wese as hulle vader. Daarom sal die kinders 'n dupliserende karakter hê, wat 'n aanduiding is van hul herkoms (Van der Merwe 2010:11).

Hulle ken die Vader en doen wat Hom behaag (1 Joh 3:22; Makk 2:19-22, 67, 68). Wanneer hulle deel word van die *familia Dei*, vind daar 'n fundamentele verandering in hul lewens plaas. Die prentjie van hierdie veranderinge is afgelei uit 'n ontleding van hulle status en die verandering in hul sosiale gedrag, soos uitgebeeld deur Johannes. Laasgenoemde het bepaalde individuele en korporatiewe implikasies. Hulle behoort op te tree volgens hulle status en kennis (1 Joh 1:6, 7; 2:3-5, 6, 9-10, 18, 29; 3:6, 16; 4:4, 7, 11, 12). Die nuwe status en gedragsreëls waaraan die kinders van God moet voldoen, word bepaal deur die hoof van die gesin, die Vader van die familie (Lieu

1986:198; Malatesta 1978:96). Volgens Johannes moet die eienskappe van God die Vader herken en nageboots (1 Joh 2:6) en word hulle God se kinders.

3.4.2.8.3 Kennis van die Gees van God

Volgens die skrywer kan hierdie nuwe bestaan van die gelowige as 'n bestaan in die *familia Dei* op 'n konkrete manier ervaar word deur die Heilige Gees wat hulle God se kinders laat wees deur die verlossingswerk van die Vader en die Seun (1 Joh 2:20). Die hoof funksies van die Gees is dié van Waarheid (1 Joh 2:20), Onderwyser (1 Joh 2:27), Bemagtiger (in die konteks van gehoorsaamheid, 1 Joh 3:24; in die konteks van liefde, 1 Joh 4:13; Kenny 2000:47), Belyer (1 Joh 4:2) en Getuie (1 Joh 5:7; Kenny 2000: 47). Die Gees word die leidende invloed in die lewens van God se kinders (1 Joh 2:20-27; 5:7). Dit is die Gees wat kinders beïnvloed en lei tot korrekte optrede (δικαίος; 1 Joh 2:29; 3:7, 10, 12), om so te wandel soos Jesus gewandel het (1 Joh 2:6). Die Gees sal aan God se kinders kennis gee (οἶδατε; 1 Joh 2:20), getuig van die waarheid (1 Joh 5:6a), en sal Sy kinders in die waarheid lei (1 Joh 5: 6; Von Wahlde 1990:126). Die doel van die skrywer se verwysings na die werk van die Gees is om die lesers te oortuig dat hulle, as kinders van God, geen verskoning het om nie te word soos die Vader nie; hulle is immers gesalf deur die Gees (1 Joh 2:27; Van der Merwe 2010:12).

3.4.2.8.4 Gevolgtrekking

Ten slotte kan daar gesê word, dat wanneer Johannes die familie-metafoor (Van der Watt 2000) gebruik, hy daardeur die “familiële verenigings” versterk en retories druk plaas op “familieverantwoordelikhede en -gedrag”. Sulke familieverantwoordelikhede en -optrede word deur die skrywer uitgedruk as “lewe as bestaan in die familie”.

3.4.3 Integrasie en non-integrasie in die Johannesevangelie

3.4.3.1 Inleiding

Van der Watt (2013) het die Johannesevangelie ondersoek in terme van die sosiale begrippe integrasie en non-integrasie, asook die hermeneutiese uitdagings wat hierdie analise na vore bring. Hierdie twee sake word nou kortliks gestel.

3.4.3.2 Ontleding van die Johannesevangelie

Die onderskeid “ingroep en buitestaanders” berus op ’n sosiaal-geografiese analise van ’n bepaalde werklikheid. ’n Spesifieke sosiale groep in ’n spesifieke streek word uitgedaag deur die teenwoordigheid van mense uit ander groepe (Van der Watt 2013:1). Hierdie uitdaging kan kulturele of sosiale uitdagings, ekonomiese uitdagings, of uitdagings van die tradisie of godsdiens insluit.

In die Johannesevangelie loop die ontleding van die werklikheid tussen verskillende lyne. Van der Watt (2013:1) noem dit godsdienstige kosmiese lyne. In die ontleding van die Evangelie is daar temas van skeiding, integrasie, en non-integrasie as integrale deel van die verteller se narratiewe wêreld.

3.4.3.3 Ons aanbid dieselfde God

Die Johannese gemeenskap kyk terug na ’n tydperk van konflik met die Judese sinagoge wat gelei het tot sy uitsetting en, voor dit, na ’n tydperk van aktiwiteite as deel van die Joodse gemeenskap. Waaroor het hierdie konflik gegaan? Die kern van die saak was waar en wie God is (Loader 2002:432). Die twee groepe in hierdie Evangelie was Jesus en Sy dissipels teenoor die leerlinge van Moses (Joh 9). Beide beweer dat hulle aan die kant van dieselfde God staan. Die verskille tussen hulle was egter so groot dat dit byna onrealisties en onmoontlik was dat hulle dieselfde God aanbid (Van der Watt 2013:1). Geen wonder dat beide groepe die ander belaster het as duiwels of demonies nie (Joh 8:44, 8:48; 10:20). Die Jode kruisig Jesus met ’n aanklag van godslastering (Joh 10:33; 19:7), terwyl Jesus hulle waarsku dat hulle sal sterf in hul sondes omdat hulle nie God aanbid nie (Joh 8:19, 24, 54-55).

Jesus het dit egter duidelik gemaak dat Hy nie ’n nuwe godsdiens instel nie, maar Homself posisioneer in lyn met die mense van die Skepper God soos ’n Abraham, Moses en Jesaja. Hy is gestuur om die Skepper God te verteenwoordig. Die “dissipels van Moses” het ernstige probleme met hierdie aannames gehad, en beskou hierdie aansprake as godslastering (Van der Watt 2013:2). Dit was hier waar die skeiding al duideliker geword het.

3.4.3.4 Die bekendstelling van 'n nuwe sosiale werklikheid

Die doel van die Johannesevangelie word uiteengesit in Johannes 20:31: “ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ”. Hier vloei die Christologie en soteriologie saam, maar dit illustreer ook die kern van die probleem. In Christus is die ligging en modus van die ewige lewe geherdefinieer (Van der Watt 2013:2). Die persoon wat nie glo nie, en Jesus Christus nie aanvaar nie, word uitgesluit van die ewige lewe. Binne hierdie konflik beteken dit dat die teenstanders uitgesluit was van hierdie lewe.

Hierdie skeiding of uitsluiting word gemotiveer op 'n baie spesifieke manier. 'n Ruimtelike sowel as kwalitatiewe kontras (dualisme) word opgeneem in die kosmiese verhaal. God, sowel as Jesus, is van “Bo”, terwyl die ander mense van “onder” is (Joh 8:23). Waar Jesus gaan, weet Sy teenstanders nie (Joh 8:14), want hulle is van hierdie wêreld, terwyl Jesus nie aan hierdie wêreld behoort nie (Joh 8:23). Sy koninkryk is nie van hierdie wêreld nie, daarom moet Hy gaan om plek voor te berei in die huis van sy Vader (Joh 14:2). 'n Alternatiewe ruimte of plek word daar gestel wat kwalitatief anders is as die ruimte van hierdie wêreld. Dit is anders want dit is die omgewing van God en God bepaal kwalitatief hierdie lokaliteit – dit is die ruimte van die Lig, die Lewe en die Waarheid (Van der Watt 2013:2).

Deur die sending van die Seun word hierdie kwalitatiewe werklikheid teenwoordig in die fisiese wêreld. Jesus, as die Weg, die Waarheid en die Lewe (Joh 14:6) en die Lig vir hierdie wêreld, verteenwoordig die Vader in Sy fisiese vorm (Joh 1:14). Soos Hanson (1991:37) dit stel: “Jesus is nou die plek waar God permanent te vinde is”. Die gevolg is dat, in die fisiese werklikheid waar 'n aardse familie reis, kos koop en saad saai 'n ander werklikheid is, naamlik die realiteit van God. Sodra 'n persoon in die familie van God woon, wat uit God gebore is (Joh 1:13), kan hy of sy die ewige lewe beërwe. Dit is waar 'n mens die ware werklikheid en die ware lewe en ware bestaan vind (Van der Watt 2013:3).

Die kern van die saak is dat 'n gelowige in Jesus woon in hierdie wêreld as 'n lid van die familie en as lid van die koninkryk van God. Sy bestaan word bepaal deur 'n ander werklikheid as die van die aardse mens, hoewel hy of sy steeds woon op hierdie aarde (Van der Watt 2013:3). Daarom dat die tema van die Johannesevangelie nie dink aan 'n aardse ligging as die koninkryk of geografiese ruimte van die volgelinge van Jesus nie, alhoewel hulle fisies daar gevind kan word. Hulle is eerder lede van die koninkryk wat omskryf word in terme van die Christologiese realiteite – hulle is deel van die familie van die bogenoemde, van diegene wat behoort aan die skaapstal van die Goeie Herder (Joh 10:7-14), of diegene wat aan die wingerdstok is en veel vrug dra (Joh 15:1-8). Hy definieer hierdie nuwe realiteit nie in terme van plaaslike ruimte nie, maar in terme van sosiale ruimte. Jy is in hierdie Goddelike familie – met God as jou Vader – in gebore. In hierdie familie woon jy, ervaar jy liefde, vind jy kos en drank, word jy opgevoed en beskerm, en so meer. Jy is 'n lid van hierdie Goddelike familie in die volle sin van die woord en daarom is jy reeds nou 'n lid. Dit is in terme van hierdie sosiale plek waar integrasie plaasvind en nie non-integrasie of skeiding nie (Van der Watt 2013:3).

3.4.3.5 Integrasie en skeiding

Die konflik in Johannes was 'n binne-Joodse konflik. Die sogenaamde Jode was die dominante groep wat beide die geografiese en sosiale ruimte besit het. Toe die alternatiewe ruimte gestig was, naamlik die familie van God, het die volgelinge van Jesus 'n nuwe sosiale dominante ruimte gevorm, omdat dit die eise was van waar God is. Skielik was die Joodse teenstanders van Jesus uitgesluit, behalwe as hulle bereid was om die ingangskode te aanvaar in hierdie gemeenskap, naamlik dat Jesus die Seun is en gestuur is deur die Vader (Van der Watt 2013:3).

3.4.3.6 Skeiding

Die aanspraak van die Joodse teenstanders dat hul fisiese oorsprong in Abraham lê (Joh 8:33-38), is deur Jesus weerlê op grond van hul ongehoorsaamheid aan God. Daarom het hulle moorddadige en leuenagtige dade gehad. Hul groep-geaardheid het elders gelê, naamlik by die duiwel (Joh 8:44). Hulle godsdienstige tradisie het ook nie gehelp nie. Hulle het die Skrif bestudeer, maar dit is Moses, die skrywer van hierdie

skrifte, wat teen hulle getuig (Joh 5:39, 45). As hulle nie wedergebore (= “van bo gebore”) word deur geloof in die Seun nie, sal hulle nie die koninkryk beërf nie (Joh 3, 5, 12-13). In hierdie sin is die Johannesevangelie dus eksklusief. Nie almal is deel van die familie van die Skepper of van die Goeie Herder nie. Jy moet eers by die deur van die kraal ingaan, en daardie deur is Jesus (Van der Watt 2013:3).

3.4.3.7 Integrasie

Behalwe die Jode, vind ons in hierdie evangelie nog ’n paar groepe. Daar is ’n duidelike verskil tussen die Judeërs en die Galileërs, wat duidelik word in die neerhalende opmerkings van Nataniël (Joh 1:46): “Kan daar uit Nasaret iets goeds kom?” of die Fariseërs wat Nikodemus – wat dink dat hy ’n profeet uit Galilea is – berispe (Joh 7:52). Hiermee word aangetoon dat daar ’n duidelike sosiale rangorde van die Joodse gemeenskappe was.

- 1) Samaritane – Die Jode het ’n negatiewe houding gehad teenoor die Samaritane: ’n Jood mag nie met ’n Samaritaan kommunikeer nie, veral nie as sy ’n vrou is nie (Joh 4: 9). Dit verklaar ook deels die gereserveerde houding van die dissipels teenoor Jesus met hul terugkeer (Joh 4:27). Die Samaritane, as die buitegroep, is nie aanvaar en geïntegreer in die Joodse gemeenskap, volgens Johannes nie. Segregasie was die sosiale norm. Jesus verander hierdie sosiale vooroordeel. Hy nooi die vrou en laat haar water drink uit die water wat Hy moet gee (Joh 4:10-14), iets wat sy nie glo nie. Dit is die rede waarom sy ’n getuie vir Jesus is, alhoewel die dissipels so ’n bietjie voorbehoud gehad het (Joh 4:27-29). Die Samaritane het uit die stad gekom en na Jesus toe gegaan. Die positiewe toon van hierdie gebeurtenis kan nie weggesteek word nie. Jesus beskryf dit as deel van die groot oes (Joh 4:34-38). Die Samaritaanse vrou het Jesus as “Verlosser van die wêreld” herken (Joh 4:42). Hy het vir twee dae by die Samaritane gebly (Joh 4:40; Van der Watt 2013:4). Die betekenis van hierdie twee dae met die Samaritane moet nie onderskat word nie. Tydens die verblyf is daar gesosialiseer en wedersydse erkenning en vriendskap is uitgeruil. Soos die eerste volgelingen van Jesus wat by hom gebly het vir “daardie dag” (Joh 1:39), was hierdie mense gekoppel aan Jesus op grond van hul kennis van Hom.

Sosiale status of sosiale vooroordele het nie enige rol hierin gespeel nie. Daarom is die buitestaanders as die oes opgeneem in die familie van God.

- 2) Die Grieke wag tot op die einde van die openbare bediening van Jesus voor hulle in die Evangelie op die toneel verskyn. In Johannes 7:35 word die moontlikheid genoem dat Jesus dalk kan weggaan na die verstrooiing en werke onder die Grieke (Griekssprekende Jode), maar dit is net in Johannes 12: 20-21 dat sommige Grieke na die fees kom en vra om Jesus te sien. Hierdie Grieke kon mense wees wat Grieks praat, Jode of proseliete. Hoe dit ook al sy, hulle was nie van Jerusalem nie. Jesus se antwoord aan hierdie buitestaanders is baie interessant (Van der Watt 2013:4). Hy het hulle nie met ope arms ontvang nie, maar gebruik 'n koringkorrel wat moet sterwe om te verwys na Sy dood. Die dood van die koringkorrel sal veel vrug dra. Ja, deur te sterf sal Jesus “almal na My toe trek” (Joh 12:32). Weer eens was die boodskap duidelik: deur die dood sal die Grieke hulle hoop vestig op Jesus. Terwyl die lig daar is, moet hulle glo (Joh 12:35-36). Die Grieke was ingesluit in “almal” (ὅμις) wat agter Jesus aangegaan het. Weer eens maak sosiale posisie of oorsprong nie saak nie, maar Jesus verplaas die grense - die norme en waardes binne die familie van God (Van der Watt 2013:4).
- 3) Die Romeine funksionier nie sterk in die Evangelie nie, behalwe in die persoon van Pontius Pilatus en miskien die regeringsamptenaar (βασιλικός) in Johannes 4:46. Dit is nie seker of hy 'n Romein was nie. Hoewel Pilatus simpatiek blyk te wees teenoor Jesus, het hy op die ou end teen Jesus gekies uit vrees dat hy sy vriendskap met die keiser sou verloor (Joh 19:12). Hy het Jesus oorhandig aan sy Joodse teenstanders (Joh 19:16). Hy bly buite die familie van God (Van der Watt 2013:4).

3.4.3.8 Die vestiging van 'n nuwe gemeenskap

Bogenoemde analise van Johannes stel die Goddelike familie van God as die dominante sosiale ruimte van die aardse realiteite voor. Jesus het nog sy aardse

broers, maar hulle het nie in Hom geglo nie (Joh 7:3-5). Dit maak nie saak nie, want die aardse sosiale bande was nie meer van belang nie. Lojaliteit behoort aan die nuwe familie van God. Die blinde man wat genees is, illustreer hoe hy sy aardse familie verloor het, maar hy aanbid die Here en word sodoende deel van die familie van God. Om deel te wees van die familie van God beteken 'n verlies van sy sosiale ondersteuningstelsel en om uit die sinagoge gegooi te word. Jesus neem hom dadelik in die sosiale ondersteuningstelsel van die familie van God in (Joh 9:35-41). Godsdienstige tradisies was nie meer 'n probleem nie, want gelowiges aanbid in Gees en waarheid (Joh 4:24). Beide die Joodse en Samaritaanse godsdienstige sentrums word vervang deur die nuwe tempel van Jesus (Joh 2:21). Sosiale grense tussen Samaritane en Jode word irrelevant, aangesien 'n vriend van Jesus 'n vriend van God is. Die nuwe gemeenskap van God ontstaan vanuit ander sosiale, godsdienstige en kulturele waardes. Hierdie waardes word gesoek in die familie van God (Van der Watt 2013:5).

3.5 SAMEVATTENDE OPMERKINGS

Hierdie hoofstuk het gehandel oor die metodologie van die onderhawige studie. Die studie maak gebruik van die sosiaal-wetenskaplike benadering en spesifiek word daar gefokus op die sosiale-identiteitsteorie. Die gebruik van die sosiaal-wetenskaplike benadering is heel waarskynlik die mees geskikte hermeneutiese benadering om Johannes 4:1-42 te ontgin wanneer die fokus buitestaanders en binnestaanders is. Hierdie benadering, en die spesifieke gebruik van sosiale-identiteitsteorie, werp meer lig op hoe Jesus met die buitestaanders (die Samaritane) omgegaan het.

Om Johannes 4:1-42 te verstaan, moet daar eers gepoog word om die sosiale sisteem waarin die teks ontstaan het, tot verstaan te bring. Die sosio-kulturele aspekte wat agter die Evangelie van Johannes lê moet eers geïdentifiseer word en bewustelik in ag geneem word in die interpretasie van die teks. Die fokus hier is sosiale gedrag, sosiale groeperinge, sosiale instellings en patrone van sosiale kodifisering wat in die teks teenwoordig is. Die sosiaal-wetenskaplike benadering gee ook aandag aan die struktuur, genre, retoriek, en kommunikasie-strategieë van die tekste. Met behulp van

die sosiaal-wetenskaplike benadering word Johannes 4:1-42 bestudeer om die narratiewe wêreld van Johannes, en die kommentaar wat die verteller lewer op die sosiale konteks waarin die teks ontstaan het, te verklaar. Die doel in sosiaal-wetenskaplike lees van Johannes is om die retoriese effek binne die oorspronklike sosiale konteks te analiseer. In hierdie studie is daar in die besonder van sosiale identiteit, die sosiale-identiteitsteorie, en groepformasie gebruik gemaak.

In Johannes is daar 'n sterk konflik tussen die “dissipels van Moses” (Joh 9:28) en die Johannese groep (die “dissipels van Jesus”) teenwoordig. Die vraag is waar (bv. by die dissipels van Moses of by Jesus se volgelinge) en hoe (bv. in die wet/tempel of in Jesus) die ware God te vinde is. Hierdie was die vraag na die teenwoordigheid van die ware God. Waar en by wie is God te vinde? Die Johannese groep het hulleself in 'n moeilike situasie bevind. As gevolg van die konflik met die Jode het hulle as 'n afsonderlike groep met 'n eie identiteit gefunksioneer, hetsy as skool, sektariese groep of gemeenskap. Die Johannese groep was in die minderheid, en daarom was hulle onder sterk druk van die groter en kragtiger sosiale groeperinge wat rondom hulle geleef het. Verskeie kommentare bring die beskuldiging dat Jesus 'n Samaritaan was (Joh 8:48) in verband met die gebeure by die Samaritane in Johannes 4, 'n hoofstuk waarin die Samaritane vanuit die Joodse perspektief negatief beoordeel word. Die gebruik van die sosiale-identiteitsteorie sal hierdie navorsing in die besonder in staat stel om aan te toon hoe Jesus die buitelanders (Samaritane) deel maak van sy ingroep. Verskeie navorsers het al Johannes bestudeer deur gebruik te maak van die sosiale-identiteitsteorie, maar niemand het spesifiek oor Johannes 4:1-42 'n studie gedoen nie. Sosiale-identiteitsteorie sal hier gebruik word om spesifiek te fokus op die intergroep-verhoudings en sosiale groepe van die Johannese gemeenskap.

Deur gebruik te maak van die sosiale-identiteitsteorie in die interpretasie van die Johannesevangelie word gefokus op Jesus se verhouding met buitestaanders. Alhoewel geen navorsing in die verlede gedoen is oor Johannes 4:1-42 met hierdie spesifieke fokus nie, bestaan daar wel studies wat hierdie benadering gebruik het om die Evangelie van Johannes en 1 Johannes te bestudeer. Navorsing is gedoen oor

Johannes 18:28-19:16, 1 Johannes, en integrasie en non-integrasie in die Johannesevangelie. Hierdie drie studies is van groot waarde vir die verstaan van Johannes 4:1-42.

Carter (2016:26-51) het Johannes 18:28-19:16 deur die lens van die sosiale-identiteitsteorie ontleed. Hy het aangetoon dat Lasarus se susters, Maria en Marta 'n prototipiese familie van die Christus-navolgers was. Die Christus-navolgers het Jesus lief gehad, maar hulle was ook lief vir mekaar. Hierdie ingroep in die Johannesgemeenskap was geskei van die buitestaanders omdat hulle 'n ander siening gehad het oor Lasarus se dood. 'n Tweede konklusie van Carter is dat Jesus as 'n prototipe van die Lasarustoneel gesien kan word. Hierdie konklusies laat die vraag ontstaan of die sosiale-identiteitsteorie voorspelbaar is in die ontleding van die heterogeniteit in die rigting van 'n enkele of monolitiese identiteit. Die derde konklusie van Carter is dat die Jode as 'n buitegroep beskou is. Die Johannese gemeenskap het heel waarskynlik uit hoofsaaklik Christus-volgelingen bestaan wat in hulle konteks onenigheid met ander Christen-volgelingen veroorsaak het. Die Jode is as 'n buitegroep beskou. Hierdie "gesiglose heidene" het geen strewe gehad vir 'n eie persoonlike of individuele identiteit nie. Vir die Johannese gemeenskap het hulle geen beduidende rol gespeel as ingroep of as buitestander nie.

Volgens Carter was daar 'n bedreiging vir die Jesus-navolgers in Johannes, 'n bedreiging wat vanaf die sinagoge gekom het. Die erns van die Evangelie kom na vore nadat die skeiding tussen die Jesus-volgelingen en die sinagogale Jodedom plaasgevind het. Die Johannesevangelie regverdig hierdie skeiding deur die identiteit van die gemeenskap wat in Jesus glo. Lede van die Johannese gemeenskap was gefikseer op die bou van 'n identiteit vir die Evangelie se gehoor. Die verwaarlosing van die rol en uitdaging van keiserlike onderhandelings vir sinagoge gemeenskappe, het tot gevolg gehad dat daar ernstige verwarring was in die monolitiese rekonstruksies van die veronderstelde sektariese aard van die sinagoge, wat geskei was van die Jesus gelowiges. Carter se studie toon dat sodanige etniese en kulturele beskrywings foutief is. Die bevinding is dat daar nie tekstuele of kontekstuele gronde is vir die voortsetting

van die identiteit van Johannese Jesus-gelowiges nie. Daarom was die Joodse gemeenskap geïsoleer en afgesny van die groter onsigbare keiserlike wêreld. Jesus word beskou as die prototipe van die antitetiese keiserlike interaksie wat die onderhandeling met keiserlike samelewing en krag lewendig gehou het vir die subgroepe in die wêreld van die Johannesevangelie en gemeenskappe.

Carter het daarin geslaag om die ingroep en buitestaanders in Johannes te identifiseer. Carter konsentreer op die skeiding tussen die Judese gemeenskap en die Jesus-volgelingen. Hy lê klem op die kognitiewe en intragroepdimensies, maar die emosionele dimensie van Tafjel se sosiale-identiteitsteorie ontbreek in sy analise. Hierdie komponent verwys na die houdings – soos liefde en haat – wat lede teenoor die binnegroep en buitestaanders handhaaf. In Johannes 18:28-19:16 is hierdie komponent sterk teenwoordig (bv., “καὶ ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα”; Joh 19:3). Hierdie emosionele komponent dui duidelik op die skeiding tussen die Jesus-volgelingen en die buitegroep. Carter sien groepsidentiteit in Johannes 18:26-19:16 as baie belangrik omrede groeplede hulleself minder as individue sien en hulleself kategoriseer met behulp van ’n groep prototipe. Hierdie proses van gedrag verseker groepskohesie en gelykvormigheid aan ’n bepaalde groep se prototipe. In Johannes 18 tot 19:16 is Jesus en Pilatus die hoofkarakters. Albei hierdie karakters bepaal die verloop en ontwikkeling van die vertelling.

Van der Merwe fokus in sy studie op 1 Johannes, en maak ook gebruik van die sosiale-identiteitsteorie om die teks te ontleed. In sy studie fokus Van der Merwe op die huislike omstandighede van die vroeë Christene in 1 Johannes. Die skrywer van 1 Johannes maak van familiemetafore gebruik om die onsigbare Vader sigbaar te maak in die gemeenskap, en ook om die vroeë Christelike gemeenskap te karakteriseer. Die gehoor van 1 Johannes was die Johannese gemeenskap wat Christus-volgelingen was wat op verskeie maniere in konflik met ander mense en groepe was. Die status en spesifieke identiteit van hierdie Christus-volgelingen in die Johannese gemeenskap het bekend gestaan as die *familia Dei*. Hierdie ingroep het ’n positiewe sosiale identiteit uitgebeeld. Dit het hulle onderskei van die buitegroep. Die binnegroep kon hulle so sosiaal vergelyk

met die buitegroep. Hierdie vergelyking lei tot beduidende vorme van groepsgedrag. Die lede van die groep sal mekaar bevoordeel en diskrimineer teen lede van die buitegroep. So vestig die ingroep hulle sosiale identiteit - die persoon se selfbegrip wat afgelei word deur verskille met ander groepe.

Van der Merwe konsentreer op die verwantskap-beelde en die identiteit van die Johannese gemeenskap. Die gemeenskap ontwikkel bepaalde wyses waarop hulle hulleself onderskei van die buitegroep en die negatiewe beskouing van die buitestaanders. Die onderdrukking van hulle as 'n groep het hulle gesterk en bygedra tot die gevoel van "behoort aan". Die uitdrukking "behoort aan" is belangrik vir die bestudering van Johannes 4:1-42, veral wat betref die Samaritaanse vrou se oordrag van haar verstaan van Jesus aan haar mede-dorpsmense nadat sy Hom herken het as die "Messias" (Joh 4:25). Van der Merwe het verskillende aspekte van die sosiale-identiteitsteorie op Johannes toegepas. Hy beskryf onder andere die Johannese gemeenskap as 'n fiktiewe familie, die *familia Dei*. Die ingroep se karakter word gevorm om te wees soos die Vader s'n. Hy onderskei ook tussen die binnegroep en die buitestaanders deur byvoorbeeld te wys op uitsprake in 1 Johannes soos "Παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν" "Kinders, dit is die laaste uur. Julle het gehoor dat daar 'n antichris kom, en daar is nou reeds baie antichriste. Daaruit weet ons dat dit die laaste uur is. Hulle het wel uit ons geledere voortgekom, maar niemand van hulle was ooit werklik een van ons nie, want as hulle werklik van ons was, sou hulle by ons gebly het. Dit moes duidelik word dat geeneen van hulle werklik een van ons is nie" ; 1 Johannes 2:18-19). In hierdie teksverwysing is daar sprake van 'n bepaalde soort binnegroep. Hierdie binnegroep ken die Vader deur die beskrywing van Sy karakter en die leefstyl waarin hulle moet deelneem (1 Joh1:2-3). In 1 Johannes 2:3; 2:14, 15, 22-25; 3:1 word God uitgebeeld as die Vader, die *pater familias*. Uit 'n patriargale perspektief is Hy die hoof, en die aard van die Vader dien as die riglyn vir die nuwe status en gedragsreëls waaraan die pasgebore kinders moet voldoen.

1 Johannes maak ook van familiare terminologie gebruik wanneer die skrywer verwys na Jesus as die Seun van God (1 Joh 1:3, 7; 3:8, 23; 4:9, 15; 5:5, 10, 20). Sy broers en susters volg dieselfde Vader (Joh 20:17; 21:23), en daarom is hulle lede van dieselfde familie. Die familie-metafoor word verder deur die skrywer Johannes versterk wanneer hy na die gelowiges verwys as “(klein) kinders of kinders van God” (1 Joh 2:1, 12, 14, 18, 28; 3:1, 2, 7, 10, 18; 4:4; 5:2, 19, 21) en “broers” (1 Joh 2:9, 10; 3:10, 12, 13, 15, 17; 4:20, 21; 5:16). So word die gelowiges uitgebeeld as “kinders van God” (1 Joh 3:1, 2, 10), wat uit God gebore is (1 Joh 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 18; ook “God se saad” in 1 Joh 3:9), en hulle wat in Hom bly. Nog ’n belangrike terrein van fiktiewe verwantskap van die taal in 1 Johannes kom voor in die gereelde gebruik van “broers” (ἀδελφοί). Talle kere spreek hy sy lesers direk aan as “broers” (ἀδελφοί; kyk 1 Joh 2:9, 10; 3:10, 12, 13, 15, 17; 4:20, 21; 5:16).

In die gedrag van kinders (gelowiges) speel die *familia Dei* ’n belangrike rol. Die kinders ken die Vader en doen wat Hom behaag (1 Joh 3:22). Die nuwe status en gedragsreëls waaraan die kinders van God moet voldoen, word bepaal deur die hoof van die gesin, die Vader van die familie. Van der Merwe lê ook klem op die werking van die Heilige Gees: “καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντες”; 1 Joh 2:20). Die doel van die skrywer se verwysings na die werk van die Gees, is om die lesers te oortuig dat hulle, as kinders van God, geen verskoning het om nie te word soos die Vader nie; hulle is immers gesalf deur die Gees (1 Joh 2:27).

Wanneer Van der Merwe 1 Johannes sosiale-identiteitsteoreties ontleed, maak hy van familie-metafore gebruik wat baie handig gebruik kan word in hierdie studie van Johannes 4:1-42. In Johannes het die Samaritane en Jode teenoor mekaar gestaan. Jesus tree as Vader op wat die Samaritane binne Sy familie intrek om so deel van die ingroep te word, waarvan Jesus die prototipe is. In die ingroep is daar bepaalde “familie verantwoordelikhede en gedrag”. Die Vader, as hoof saam met Jesus Christus en die Heilige Gees, bepaal dit wat in die familie moet gebeur. Die Samaritaanse vrou word geëtiketteer as iemand wat nie deel was van die binnegroep van Jesus nie. Sy was ’n nie-Jood en onrein, en het skaamteloos opgetree. Sy is die tipiese buitestaander wat

niks met Jesus en sy binnegroep te doen wou gehad het nie. Die tipiese buitestaander verander egter tot 'n binnestaander deur Jesus se woorde en optrede. Sy het iets nuuts belewe deur die transformerende interaksie wat sy met Jesus gehad het (“Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα”; “Ek weet dat die Messias kom, Hy wat ook die Christus genoem word. Wanneer Hy kom, sal Hy alles aan ons bekend maak” Joh 4:25). Jesus reageer met die uitspraak “Εγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι”, Dit is Ek, Ek wat met jou praat” (Joh 4:26), en so openbaar Hy homself aan die Samaritaanse vrou binne die relatiewe grense wat deur die gesprek geskep is.

Van der Watt maak die onderskeid tussen “ingroep en buitestaanders” in sy studie oor integrasie en non-integrasie in die Johannesevangelie, deur te fokus op 'n sosiaal-geografiese analise van 'n bepaalde werklikheid. 'n Spesifieke sosiale groep in 'n spesifieke gebied word kultureel, sosiaal, ekonomies, of godsdienstig uitgedaag deur die teenwoordigheid van mense uit 'n ander groep. In die Johannese gemeenskap was daar konflik tussen die leerlinge van Moses (Joh 9) en Jesus en Sy dissipels. Beide het beweer dat hulle aan die kant van dieselfde God staan. Hulle verskille was so groot dat dit onmoontlik was dat hulle dieselfde God aanbid. Hierdie skeiding word gemotiveer deur 'n ruimtelike en 'n kwalitatiewe kontras. God, saam met Sy Seun Jesus, is van “bo” terwyl die ander mense van “onder” is (Joh 8:23). Hierdie alternatiewe ruimte is kwalitatief anders as die ruimte van hierdie wêreld. Dit is die omgewing van God, en God bepaal kwalitatief hierdie lokaliteit – dit is die ruimte van die lig, die lewe en die waarheid. Die belangrikheid hiervan is dat 'n gelowige in Jesus woon in hierdie wêreld as lid van die koninkryk van God. Hulle is deel van die Goddelike familie met God as Vader. So vind daar in hierdie sosiale plek integrasie plaas, en nie non-integrasie of skeiding nie.

Wanneer die alternatiewe ruimte gestig word, naamlik die familie van God, vorm Jesus 'n nuwe sosiale dominante ruimte omdat dit die eise was van waar God is. So word die Joodse teenstanders van Jesus uitgesluit, behalwe as hulle bereid was om Jesus, as die Seun van God, te aanvaar. Tog het daar ook integrasie plaasgevind, soos in die

geval van die Samaritane. Die Jode het 'n negatiewe houding gehad teenoor die Samaritane, totdat Jesus die Samaritaanse vrou nooi om van die water te drink (Joh 4:10-14), iets wat sy nie glo nie. Die Samaritaanse vrou word 'n getuie van Jesus en sy erken Hom as die "Verlosser van die wêreld" (Joh 4:42). Haar getuie dra sy oor aan haar dorpsmense, en so word hulle as buitestaanders die oes wat opgeneem word binne die familie van God. Sosiale grense tussen Samaritane en Jode word irrelevant, aangesien 'n vriend van Jesus 'n vriend van God is. 'n Nuwe gemeenskap van God ontstaan met ander sosiale, godsdienstige en kulturele waardes. Hierdie waardes word gevind in die familie van God.

Hierdie navorsing oor die integrasie en non-integrasie in die Johannesevangelie is van waarde vir hierdie navorsing omrede daar aangetoon sal word hoe 'n nuwe sosiale werklikheid in die Johannesevangelie gekonstrueer word, asook die wyse waarop integrasie en skeiding plaasvind en hoe 'n nuwe gemeenskap, die Goddelike familie, in Johannes gevorm word.

Daar lê 'n teologiese boodskap in die vertelling in Johannes 4:1-42 om na te vors oor hoe Jesus die buitestaanders in Johannes 4:1-42 bereik het. Hierdie studie wil dit doen deur te fokus op sosiale gedrag, sosiale groeperinge, sosiale instellings en patrone van sosiale kodifisering wat in die vertelling teenwoordig is. Wanneer antieke tekste wat in die antieke Mediterreense wêreld ontstaan het bestudeer word, moet daar van modelle gebruik gemaak word om aandag te gee aan aspekte soos eer en skaamte, die verhoudinge tussen Jood en Samaritaan, diadiese persoonlikheid, en seremonies. Hierdie benadering van eksegeese maak dus van sosiaal-wetenskaplike teorieë gebruik om mense, groepe en kulture in die antieke Mediterreense wêreld beter te begryp en te beskryf. Daarom word daar in hierdie studie gekonsentreer op Jesus en die buitestaanders in Johannes 4, deur gebruik te maak van die sosiaal-wetenskaplike benadering, met 'n spesifieke fokus op die sosiale-identiteitsteorie.

In Hoofstuk 4 word die sosiale wêreld van die eerste eeu bespreek. Hier sal gekyk word na die interaksie van Jesus met die buitestaanders in terme van die kulturele konteks

van die vertelling. Hierdie bespreking sal dan gebruik word as agtergrond waarteen Johannes 4:1-42 deur die bril van sosiale-identiteitsteorie ondersoek sal word.

Daar sal aangetoon word dat Jesus onderworpe aan en beïnvloed is deur die sosiale sisteem van Sy tyd. Jesus het as 'n tipiese kollektivistiese (groepsgeoriënteerde) eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid gefunksioneer, ingebed in 'n groep- en familieverwantskap waarin Hy afhanklik was van die siening van die groep, en waarin daar geen individualisme teenwoordig was nie. Hy het die sosiale waardes wat in hierdie samelewing gegeld het geken, en Sy optrede en emosies stem ooreen met die verwagtings wat aan manlike persone gestel was betreffende gedrag en optrede. As 'n tipiese manlike persoon het Hy Sy eer suksesvol verdedig, en gespeel volgens die reëls van die uitdaag/reaksie-spel in 'n eer/skande samelewing, maar ook in die bresse getree om ander se eer te verdedig of te herstel. Sy optrede van geheimhouding en weerhouding van inligting is 'n tipiese optrede wat gesetel is in die idee van beperkte goedere, ingebed in die kultuurwaarde van eer/skande (Malina & Robhrbaugh 1998:57-60).

Deur die toepassing van die sosiaal-wetenskaplike navorsingsmetode sal aangetoon word dat hierdie benadering heel waarskynlik die beste benadering is om Jesus se interaksie met buitestaanders, in sy spesifieke sosiale konteks, te ondersoek.

Hoofstuk 4

Die sosiale wêreld van die eerste eeu: Die interaksie van Jesus met buitestaanders in die kulturele konteks van Johannes 4 deur die bril van sosiale-identiteitsteorie

4.1 INLEIDING

In die Westerse samelewing word persone as individue beskou, teenoor persone van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing – soos dit vandag algemeen genoem word – wat gesien word as kollektiwistiese persoonlikhede (Malina & Rohrbaugh 1998:117). Dié persoon se tipe persoonlikheid word ingebed in 'n geografiese eenheid, 'n groeps- en etniese verband of 'n familieverband. Families bevind hulleself ook in 'n opset waar alle noodsaaklike lewensbronne waarvan die mens afhanklik is – die sogenaamde “beperkte goedere” – in besit is van die elite en die rykes in die gemeenskap. Die gewone persoon wat afhanklik is van die lewensbronne, moet in onderdanigheid sekere gunste doen vir diegene wat in besit is van hierdie bronne. “Patronage is a system of generalized reciprocity between social equals in which a lower status person in need (called a client) is granted favours by a higher status, well-situated person (called a patron). A favour is something either not available to a client or not available when needed” (Malina & Rohrbaugh 1998:117). Uit hierdie situasie het die sogenaamde beskermheer-verhouding- of beskermheer/kliënt-sisteem ontstaan (Hanson & Oakman 1998:71).

Interpersoonlike verhoudinge het bestaan in die netwerke van families, vriende, middelaars en beskermhere. “In Roman society patronage/clientage was a clearly defined relationship between individuals of different status for their mutual benefit” (Hanson & Oakman 1998:71).

Jesus se prediking en sy teologie aangaande die Koninkryk van God word ook gebaseer op hierdie beskermheer/kliënt-sisteem. Die funksionering van hierdie sisteem

moet verstaan word om duidelikheid te kan kry oor Jesus se rol in hierdie sisteem en ook vir die verstaan van die tekste. In die Johannesevangelie word Jesus geteken as die stigter van 'n nuwe verhouding tussen God en die mens. Hy doen dit deur in 'n nuwe amp as middelaar tussen God – as die Beskermheer – en die mens – as “kliënt” – in te tree.

4.2 BESKRYWING VAN VERHOUDING VAN BESKERMHEER/KLIËNT SISTEEM

Die sosiale struktuur van die antieke Mediterreense wêreld was nie verdeel soos ons dit in die moderne samelewing aantref nie. Daar was geen middelklas nie en die gemeenskap was gebaseer op 'n beskermheer-sisteem en nie klas-stratifikasie nie. “Mediterranean societies are all undercapitalized agrarian civilizations characterized by sharp social stratification and scarcity of natural sources little social mobility. Power is highly concentrated in a few hands, and the bureaucratic functions of the state poorly developed” (Hanson & Oakman 1998:71).

Outokrate en magtige ryk families word aan die bopunt van hierdie piramide aangetref en daar is dus geen hoë-, middel- of laerklas nie. Die terme dui ook op die sosiale hiërargie van 'n hoë samelewing-stratifikasie, waar die mag en rykdom in die hande van 'n geweldige klein persentasie van die bevolking, naamlik die elite, is. Hulle beskik oor superieure eer, mag, ampte, invloed en netwerke (Hanson & Oakman 1998:71).

Deur die beskermheer-sisteem kan die elite hulle eer, status en rykdom vermeerder en ampte kon behou word (Hanson & Oakman 1998:73,84; Malina & Neyrey 1996:162,163; Malina & Rohrbaugh 1998:57-58). Die gedagte van die beskermheer en begunstiging het lank reeds in die Mediterreense samelewings bestaan. In die vroegste jare van die Romeinse Republiek het mense om die heuwels van die Tigris die adellikes en die elite se skape opgepas. Landerye is bewerk en verskeie noodsaaklike goedere is gelewer in ruil vir beskerming en aalmoese. Produksie en toename van veetroppe is gedeel. Hulle was deel van families of vrygebore huurders wat “kliënte” genoem was. Hierdie “kliente” was minderwaardige burgers met geen politieke regte nie. Die beskermheer-sisteem het dan gehelp om na die armes om te sien en ook hulle te beskerm. Die beskermheer

het hierdie funksie vervul in die sisteem (Malina & Rohrbaugh 1992:235; Malina & Rohrbaugh 1998:117).

Die beskermheer sowel as die “kliënt” het gunste gedoen aan die elite en ook verdere beloftes gemaak. Gunste wat bewys is, moes terugbetaal word en die terugbetaling – wanneer en op watter wyse – is deur die beskermheer bepaal. Hierdie verhouding is waargeneem tussen die familiehoof en sy afhanklikes, wat sy vroue, kinders en slawe insluit. Die beskermheer/kliënt en onderlinge verhouding, was verpligtend. Die verhouding moes as gewyd beskou word en is dikwels deur oorerwing voortgesit. Gedurende die latere jare van die Romeinse Republiek het daar ‘n probleem ontstaan. Aangesien daar al hoe meer mense vanweë seges in oorloë na die stede en nedersettings gekom het, het die Romeinse beskermheer-sisteem groter en groter geword. ‘n Groot deel van die bevolking het toe dieselfde verbintenisse met die Romeinse aansienlike families verwag, al was dit nie in so ‘n gestruktureerde vorm nie. Nuutgevonde rykes was skielik met mekaar in kompetisie om leierstatus. “Kliënte”, wat meesal die stedelike armes en dorpsbewoners, kleinboere of landsvolk uitgemaak het, het ook gunste gesoek van die persone wat ekonomiese en politieke bronne in die gemeenskap beheer het (Hanson & Oakman 1998:72; Malina & Rohrbaugh 1998:117).

Die beskermheer-sisteem was eerstens werkzaam op ‘n mikrovlak wat die verhoudings binne die stad of dorp tipeer het. Daar was ook ‘n makrovlak tussen heersers en state. Die Romeinse keiser was die magtigste beskermheer. Hy het die vermoë en reg gehad om mense in ampte aan te wys, slawe te bevry en persone se status te verhoog en ook om burgerskap toe te ken. Hy het ook bouprojekte laat oprig, belasting- toegewings gemaak en atletiekbyeenkomste geborg. So het Josefus, die Joodse geskiedskrywer, getuig van mildelike toegewings deur keisers soos Vespasianus, Domitianus en Titus (Hanson & Oakman 1998:73).

Die beskermheer/kliënt het geblyk ‘n beter proposisie te wees as die van die meester en slaaf. Tog het dit nie so geblyk in die antieke samelewings nie. Verspreiding van lewensmiddele is nie konsekwent deurgevoer nie. Dít word veral opgemerk in die

opstand teen dié wat heers en ook die kritiek van die profete oor onregverdiges behandeling. Die tempel met sy redistribusie-sisteem, het ook skerp deurgeloop (Du Toit 1998:155,156, 320; Malina & Rohrbaugh 1998:117).

Die woord stemreg kom van die woord *suffragium*. Dit het met verloop van tyd 'n redelike ontwikkeling of evolusie deurgemaak. In die Romeinse Imperialisme het die woord aanvanklik gedui op beskerming, invloed of belang. Later het die betekenis nie net die invloed van so 'n persoon aangedui nie, maar ook gedui op die letterlike koopsom (ook omkoopgeld), in kontant, wat geruil is vir begunstiging of beskerming (Crossan 1991:68, 69).

In die Katolieke Christendom het die term “stemreg” weerspieël as “hemelse krag”. In die derde eeu is die woord stemreg gebruik toe 'n biskop deur middel van stemreg deur die massa aangewys was. Die leke (*plebe praesente*) kon alleenlik in 'n applous 'n “sê” hê. Teen die middel van die sesde eeu was die stemreg iets van die verlede (Crossan 1991:68,69).

Die term *suffragium* het in die godsdienstige terminologie die betekenis van “bemiddeling” gekry (Crossan 1991:68,69; Du Toit 1998:160-162). “Just as the terrestrial patron is asked to use his influence with the emperor, so the celestial patron, the saint, is asked to use his influence with the Almighty....so...the lack of a patron might be fatal, for even the Almighty could hardly be trusted to give the right verdict...unless through an influential intermediary” (Crossan 1991:69,70).

Die woord *hospitium* is in die eerste eeuse se sosiale wêreld gebruik om die verhouding tussen die gasheer en die gas te beskryf. Die gas vertoef by die beskermheer en word voorsien van mediese dienste en wetlike bystand (Malina & Rohrbaugh 1992:236). Hierdie sogenaamde *hospitium*-verhouding, wat die verhouding tussen gas en gasheer was “...the relationship between a saint, prophet or religious teacher and his followers may often be viewed as a patron-client relationship despite the fact that grace and devine inspiration supplement the material sources of the patron” (Crossan 1991:68).

4.3 BESKRYWING VAN BESKERMHEER

Die term “beskermheer” word afgelei van die Latynse woord *pater* en die Griekse woord *pathr* beteken “vader”. Wanneer die verwysing nie ’n biologiese verwysing na iemand in die Nuwe Testament as “vader” was nie, het die titel verwys na die rol of status van die “beskermheer”. God word die “*Vader van Israel*” as geheel (Deut 32:6) en Vader van die Dawidiese koning (2 Sam 7:14) genoem. Elisa noem Elia “vader” (2 Kon 2:12) en Naäman, die Siriër, word ook deur sy bediendes “vader” genoem (2 Kon 5:13) (Malina & Rohrbaugh 1992:236).

Die God van Israel was die fokuspunt van aanbidding in die tempel van Jerusalem. Wanneer God as Vader aanbid word in die tempel, word hierdie tipiese liefdevolle en dankbare gedrag ook gesien in die verhouding tussen die “kliënt” teenoor die beskermheer, soos verwag word van die verhouding van die kinders teenoor die vader en die vader teenoor die kinders. Offers word aan God gebring om te deel in die gawes van God se beskermingsheerskappy. Hierdie offers wat aan God gewy word, vergelyk met die tipiese geskenke wat gegee is aan hoë-klas beskermhere. Hierdie tipiese gedrag van die kliënte was om God te eer, onderdanig te wees en Hom na te volg. In die Jesustradisie was die God van Israel dus nie ’n monarg nie, maar ’n beskermheer. In die vertaling van die Nuwe Testament, sowel as vanuit ’n grammatikale konstruksie, word “abba” gesien as ’n term wat met respek en eer gekleur was. Menslike gelykheid word nêrens in die Mediterreense samelewing aangetref nie. Tog was die beskermhere veronderstel om die “kliënte” te behandel soos een van die familieledes waar albei mekaar se belange en welstand op die hart dra, ten spyte van die geweldige verskil in status en mag (Hanson & Oakman 1998:73; Malina 1993a:170-171 & Malina 2001:141-142).

’n Sosiale netwerk van beskermheer/kliëntverhoudings het ontstaan tussen die eerste-eeuse Mediterreense persone, wat hulself ingebed bevind het in netwerke van familie, vriende, middelaars en beskermhere. Om verbintenisse te hê, was van kardinale belang in hierdie netwerke van “kliënte”. Vriende is gekoester omdat dit as ’n skande beskou was indien ’n persoon min verbintenisse gehad het. Vriende is uitgenooi na maaltye.

Die plasing van die genooide persone om 'n tafel, het die sosiale stand van 'n persoon waarin hy hom bevind, bepaal (Malina & Rohrbaugh 1998:118).

Die beskermheer kon manlik of vroulik wees. Hulle het op grond van hul mag, invloed en hulle reputasie bevoorregte posisies gehad. Gunste was gebaseer op “vriendskap” wat uitgedeel is aan die sogenaamde “minderbevoorregtes” (Malina & Rohrbaugh 1992:236; Malina & Rohrbaugh 1998:118).

4.3.1 Jesus se rol as beskermheer

Jesus was ook deel van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing waar die beskermheerverhouding of begunstigingsstelsel van toepassing was. Op grond van 'n paar gebeure kan Sy optrede ook getipeer word as tipies dié van 'n beskermheer. Jesus het baie welwillendheid, barmhartigheid en goedertierenheid toegepas op die mense. Dit was 'n bewys dat Hy die taal van die beskermheersistelsel verstaan het (Malina 1993a:102).

Die Johannesevangelie meld ook dat Jesus “vol van genade en waarheid” deur God gestuur is (Joh 1:14,16,17). In 1 Kor 12 en Rom 12 word dit beskou as gawes wat God aan die mens toegedeel het omdat die mens deur lojaliteit, onderdanigheid en gehoorsaamheid sy dankbaarheid, wat God vereis, betoon. By die bruilof te Kana (Joh 2:1-12) was Jesus se optrede ook tipies dié van 'n beskermheer (om op te tree ter wille van familie-eer). Daar het Jesus na die belange van mense wat teenwoordig was, omgesien. Dit is een van die min geleenthede (bv. Joh 9:1-41; 11:1-16) wat in die Evangelie beskryf word waar Jesus om hulp genader word. In werklikheid word Sy eer uitgedaag wanneer Sy moeder sê dat die wyn opgebraak het. Jesus se optrede het as 'n sogenaamde “wedding associate” bekend gestaan (Malina & Rohrbaugh 1998:67). Wanneer daar 'n uitnodiging aan Jesus gerig word na die groot maaltyd aan huis van die Fariseër (Luk 12-14), word die belangrikheid van die verstaan van die antieke Mediterreense opvatting oor die netwerke van beskermheer/kliënt, uitgelig. Vriende of ryk bure (woordeskat van die kliënte-praktyk) en broers (ἀδελφοί), bloedverwante en fiktiewe familie, is hierheen uitgenooi, maar Jesus maan die gasheer om wyer uit te nooi

as die kulturele verwagtings. Hiermee beskryf Jesus die belangrikheid van 'n sosiale beskermheer/kliëntnetwerk. Jesus nooi alle persone vanuit alle sosiale vlakke, naamlik die armes, siekes, die verminktes, die verlamdes en die blindes: dus die sosiaal magteloses, diegene wat niks kan bydra tot die sosiale netwerk nie (Luk 14:13; Malina & Rohrbaugh 1998:68).

Jesus se beeld van God se heerskappy sluit mense van alle rasse, nasies, etnisiteite en volkere in (Kol 3:11), hulle wat die wil van God doen (Joh 9:31; Malina & Rohrbaugh 1998:57-58). Jesus word ook in die genesing van die blinde man (Joh 9:1-41) as beskermheer erken deurdat die blinde man hom ná die genesing “Meneer” of “Here” (Joh 9:36) noem. Melding word ook gemaak dat hy Jesus “aanbid” het (Joh 9:38). Die Griekse woord “προσεκύνησεν” vir aanbidding, beteken letterlik om op die grond neer te val en die klere en voete van die persoon wat 'n guns bewys het, te soen. Dit was die tipiese optrede van die “kliënt” wanneer 'n guns of gunste van die beskermheer ontvang is. Jesus word dus hier gelykstaande aan 'n beskermheer (Malina & Rohrbaugh 1998:173-174). Die dissipel wat Jesus liefgehad het en wie Hy teen sy bors gedruk het, spreek Hom ook aan as “Here” (Joh 21:17). Maria noem Jesus ook “my Here” (Joh 20:13) en daar word melding gemaak van die ander dissipels wat “die Here” gesien het (Joh 20:25; Malina & Rohrbaugh 1998:67).

4.4 BESKRYWING VAN MIDDELAAR

In die beskermingsstelsel het die middelaar as bemiddelaar opgetree tussen mense, of tussen mense en gode of tussen mense en groepe. Vanweë die groot sosiale gaping tussen die gewone mens en die ryk elite, was daar nie geredelike toegang tussen die beskermheer en die “kliënt” nie. Iemand moes in die bresse tree om te onderhandel om die besondere gawes of lewensmiddele wat die beskermheer in besit gehad het, aan die “kliënt” te bemiddel of te versprei. Hierdie persoon word die bemiddelaar of die middelaar genoem. “An intermediary between a patron and a client ... was often necessary to bridge the distance between people of different social strata, a god and humans, or those of different groups or factions” (Hanson & Oakman 1998:194-195). Die term middelaar was nie gesien as 'n onpersoonlike entiteit nie, maar moet verstaan

word binne die beskermheersisteam. Hy skryf: "...the term broker should never be taken in our sense of an impersonal, neutral, or bureaucratic intermediary. It is always to be understood within "the dyadic basis of clientelism", where "the only element essential to the definition is that the relationship must connect two individuals with each other by a direct personal tie" (Crossan 1991:59-60)

Middelaars bring bemiddeling tussen die beskermheer van "bo" en die "kliënte" van "onder" weens die ongelyke sosiale status tussen die twee (Hanson & Oakman 1998:194,195). Die beskermheer was in beheer van die land, mag, goedere en fondse sowel as werkvoorsiening. Dit word primêre lewensbronne genoem. Sekondêre bronne was alleen bereikbaar deur strategiese kontak met toegang tot die beskermheer. Die middelaar was in die posisie om die goedere en diens wat 'n beskermheer aangebied het te bemiddel, omdat hy alreeds 'n komplekse netwerk ontwikkel het. Hy het ook reeds 'n intermediêre status besit vanweë sy ouderdom, beroep en reputasie en ook oor toegang tot die omgewing beskik omdat hy heel moontlik in bloedverwantskap gestaan het. Heilige persone en profete was voorbeelde van mense wat as middelaars opgetree het (Hanson & Oakman 1998:79-80; Malina & Rohrbaugh 1992:236; Malina & Rohrbaugh 1998:118).

Andreas, die dissipel van Jesus, was 'n baie goeie voorbeeld van 'n persoon in 'n middelaarsposisie binne 'n groep. Hy was die middelaar tussen Jesus en die buitestaanders en het die ontmoeting tussen Jesus en Simon Petrus bewerkstellig (Joh 1:35-42). Hy het die seun met die vyf brode en die twee vissies waarmee Jesus die skare gevoed het gevind (Joh 6:5-8) en die Griekse skare wat Jesus wou sien, is deur Filippus en Andreas gereël. Andreas het persone formeel aan Jesus voorgestel en ook nuweling as faksielede gewerf (Hanson & Oakman 1998:80).

4.4.1 Jesus as middelaar

Jesus het deurgaans die rol van middelaar vertolk in die Johannesevangelie. Hy bemiddel die besondere genadegawes van God aan mense en so word hulle in kontak met God, die hemelse Beskermheer/Vader, geplaas. Hy dryf duiwels uit en genees

mense; Hy bemiddel God se genadegawes en herstel só mense in hul regmatige sosiale posisies. Hy stuur ook die twaalf deur God se genade uit (Joh 6:7,12-13; Malina 1993:102; Malina & Rohrbaugh 1992:237). In die Nuwe Testament word God ook deurgaans vergelyk met die tipiese Mediterreense beskermheer/kliënt verhoudings. Jesus tree ook op en praat met die gesag van die beskermheer (Joh 5:27; 17:2) en doen niks uit Sy eie nie. Hy tree op as surrogaat-beskermheer (Malina & Rohrbaugh 1992:237).

Die geloof in die middelaar laat kliënte (in hierdie geval die gelowiges) glo dat die verhouding met die beskermheer in plek was. Jesus herinner voortdurend dat Hy sal terugkeer na die beskermheer wat Hy Sy “Vader” noem (Joh 7:33; 13:1; 14:12, 28; 16:5,10,17,28). Dit impliseer dat die middelaar geredelike toegang het tot die beskermheer en dat hierdie rol van die middelaar namens Jesus aan die dissipels oorgegee word (Joh 17:18; Malina & Rohrbaugh 1998:84,116,118).

Jesus is ook van “bo” en die res van “onder” (Joh 8:23). Die Vader maak bekend dat alle dinge in die hand van die Seun oorgegee is (Joh 3:35). Jesus kan dus alle bronne distribueer soos Hy wil. In die tweede plek word die werk van oordeel deur die Beskermheer (Vader) aan die Middelaar (die Seun) oorgegee (Joh 5:27). Die werkwoord “oordeel” beteken eintlik om in die openbaar te beskaam of af te keur. In die Mediterreense kultuur word daar in die wettige verhoor nie gepoog om die waarheid te hoor nie, maar om die opponent in die openbaar oneer aan te doen of skande oor hom te bring. Die gedagte is nie hier dat God nie meer oordeel nie, maar die middelaar bied die bronne aan wat hy van die beskermheer ontvang het. Die getrouheid waarmee die bemiddeling uitgevoer word, doen dus die Vader en die Seun eer aan. Deur Jesus se bemiddeling ken Hy “eer” toe aan nuwe familieverwantskap, daar waar die gelowiges hulle bevind. Jesus word beskuldig dat Hy Hom sou gelykstel aan God (Joh 5:22-25). Die teenoorgestelde blyk egter hier waar te wees. Die middelaars is nooit gelykgestel met of as gelyk aan die beskermheer wat hulle dien, beskou nie (Malina & Rohrbaugh 1998:84, 116,118).

Jesus doen niks anders as wat die beskermheer doen nie (Joh 5:19) en Hy sê self dat “die Vader groter is as Ek” (Joh 14:28) en “groter as almal” (Joh 10:29) is. Lede van die familiegroep het gelyke eerstatus, maar die Vader het altyd groter eer as die Seun. Jesus self was lojaal aan die Vader deur ook Sy werke te doen (Joh 10:37). Dit wil voorkom of die teksverse in Johannes 5:26-31 ’n tweede weergawe van dié in Johannes 5:21-25 is. Johannes gee egter hier net ’n tipiese “teen-” of “anti-” samelewingperspektief. Jesus gee reeds hier nuwe lewe en die groep kan dit nou al geniet deur die voortgaande interpersoonlike ervarings van die “Seun van die mens”.

Die woord eskatologie uit die negentiende eeu verwys na die laaste toestand van die mens en sommige reken dat Johannes van hierdie toestand skryf asof dit alreeds gebeur – hy noem dit gerealiseerde eskatologie. Johannes gee ook hier sy tipiese ‘teen’-samelewing perspektief dat Jesus nou alreeds nuwe lewe gee (Joh 5:27) wat die gemeenskap in voortdurende interpersoonlike ervarings met die Seun van die mens ondervind (Malina & Rohrbach 1998:84,116,118).

Die gedagte dat Jesus nie gesien moet word as ’n voorspraakmaker of middelaar nie, word gehuldig. Jesus sou voort gaan asof niks tussen die mens en God was, of iets tussen die mens onderling moet bestaan nie, soos duidelik blyk in Jesus se dae en wonderwerke, Sy woorde in die gelykenisse, die genesings wat Hy gedoen het, asook die Joodse eetreëls wat deur Hom verontagsaam is. Jesus se strategie moet geteken word as sou dit ’n kombinasie wees van: “free healing and common eating’ a religious and economic egalitarianism that negated the hierarchal and patronal normalcies of Jewish religion and Roman power. And lest he himself be interpreted as simply the new broker of a new God. He announced the brokerless Kingdom of God” (Crossan 1991:422).

Hy en die Vader is een (Joh 10:30,36,38) en in ’n eenheid met die Vader Alwetend (Joh 2:25; Culpepper 1983:108). Hy ken die een wat Hom gaan verrai (Joh 6:46) en Hy dra kennis van wat in die hart van die mens omgaan (Joh 1:47,48; 2:24). Hy is ook bewus van wanneer Sy uur sal aanbreek (Joh 2:4). Hy is afhanklik van die Vader en Hy erken

dat Hy niks sonder die Vader kan doen nie (Joh 5:19). Hy het gekom om die wil van die Een te doen wat Hom “gestuur” het (Joh 4:34) en wie se lering Hy verkondig (Joh 7:16). Die siening dat Hy die Seun van God is en dus Goddelik, was nie vreemd vir die Johannese gemeenskap nie, aangesien die gedagte in die antieke tyd was dat die gedrag en karakter van ’n persoon ’n baie duidelike aanduiding was van die persoon se oorsprong en afstamming en daar is geglo aan die uitdrukking “like father, like son” (Malina & Rohrbaugh 1998:161). Diégene wat in die Seun glo, kan die ewige lewe hê (Joh 6:40).

4.5 BESKRYWING VAN KLIËNT

Soos reeds gesien, was die “kliënt” ’n persoon van laer status, iemand wat homself afhanklik bevind van die dienste en gawes wat die beskermheer aanbied. Die kliënt was in die gemeenskap ook afhanklik van die aalmoese van die beskermhere of middelaars sodat hulle in hul samelewing kon oorleef (Malina & Rohrbaugh 1992:236; Malina & Rohrbaugh 1998:119).

Lojaliteit en ondersteuning, sowel as openbare erkenning oor ’n redelike tydperk, was aan die beskermheer verskuldig omdat die beskermheer se invloed vergroot was deur verhoogde reputasie en eer. Allerlei take is van die “kliënt” verwag en gedoen, soos om inligting te versamel, die bywoning van begrafnisse en die verspreiding van gerugte wat die reputasie van die beskermheer sou verhoog. Bystand is selfs verleen in faksiegevegte. In wese moes die “kliënt” lewenslank aan die beskermheer eer verskuldig wees, maar namate die wedywing om beskermheer/kliënt toegeneem het, het begunstiging alledaags geraak (Hanson & Oakman 1998:71, 73; Malina & Rohrbaugh 1998:118).

In sy *Epigrams* skryf Martial (Malina & Rohrbaugh 1998:117) oor die detail van die kliënt se lewe. ’n Sekere ritueel word daagliks deur die kliënt uitgevoer. Vroegoggend moet hy by die beskermheer se huis aanmeld met die groet (genoem *salutatio*). Hulle was ook dikwels *salutatores* – diegene wat “salueer” – genoem (Hanson & Oakman 1998:73). Gewone dienste word deur die dag verrig en die mees basiese taak was die openbare

lofprijsing tot die beskermheer. Een maaltyd per dag en soms kleinere gunsies is ontvang. Vernedering was vir die kliënt dikwels aan die orde van die dag en toevlug na een of ander persoon het eenvoudig nie bestaan nie (Du Toit 1998:155).

Na die verspreiding van die beskermheersistiem na ander provinsies, was wedywering sterk om die familie te vergroot, asook om ekonomiese en politieke voordeel te verwerf. Formele onderlinge verpligtinge het plek gemaak vir klein gunstesoekery en manipulasie van persone. Die verspreiding van die Romeinse stelsel van die beskermheersistiem het dit laat ontaard sodat dit later nie meer die aanvanklike betekenis gehad het nie (Malina & Rohrbaugh 1998:118).

4.6 BESKRYWING VAN DIE TERM “VRIEND”

Vriende het 'n kardinale rol gespeel in die beskermheersistiem. Hierdie soort verbintnisse het ook 'n persoon se eer in die samelewing bepaal. Indien Pilatus vir Jesus sou loslaat, sou hy nie meer as 'n “vriend van die keiser” beskou kon word nie (Joh 19:12), want die eer van die keiser was hier op die spel. Pilatus was veronderstel om dit te verdedig. Vriende het in die wisselwerkende verhoudings verplig gevoel om mekaar te help, wat nie die geval was in die beskermheer/kliëntverhouding nie (Malina & Rohrbaugh 1998:118). Die term “vriend” kan ook as sinoniem vir die woord “kliënt” gebruik word (Malina & Rohrbaugh 1992:236).

Jesus is nie as gekultiveerd beskou nie, omdat Hy die “vriend” sou wees van “tollenaars en sondaars”. Hy het gesprekke gevoer met sogenaamde a-sosiale mense (Joh 4:1-42; 8:10,11; 9:14; 11:1-32; 12:3). Die verskillende sosiale groepe is verteenwoordig in Sy dissipelgroep (Joh 1:48; 13:21). Hierdie siening van Hom het ander ontstel. Die feit dat Hy met hulle gemeng het, het die gedagte dat Hy die sosiale gelyke van hierdie mense was gevoed (Joh 4:1-42). Jesus gee die opdrag aan die dissipels om in 'n nuwe verhouding met mekaar te wees, om mekaar te vergewe en “vriende” te wees, want om 'n “vriend” te wees beteken om sosiale gelykes te wees (Joh 13:14,15). Die verlamde man by Betesda het by Jesus gekla dat hy niemand gehad het om hom in die bad in te

help as die water roer nie (Joh 5:1-20). Hier het hy ervaar hoe dit is om sonder die deurentydse hulp en ondersteuning van vriende te wees.

4.7 DIE BESKERMTAAL IN DIE JOHANNESEVANGELIE

Die beskermheer-taal in die Johannesevangelie is volop en baie algemeen. Die gedagte dat Jesus “gestuur” was, sou dié eienskap wees van die Johannese taal, en dus deel wees van die taal van die beskermheersisteem. Jesus getuig dat die Vader wat Hom “gestuur” het, van Hom getuig (Joh 5:37,38) en Hy bid ook dat die wêreld mag weet dat die Vader Hom “gestuur” het (Joh 17:23). Jesus as “gestuurde boodskapper” was dank verskuldig aan Sy beskermheer, in hierdie geval Sy Vader wat in die hemel is. Jesus tree dus intermediêr op as middelaar of agent tussen God (die Beskermheer wat in besit is van alle goeie gawes) en die kliënt (die begunstigde of gelowige) wat afhanklik was van al die goeie gawes wat deur die beskermheer voorsien word (Malina & Rohrbaugh 1998:118).

Die taal van die beskermheersisteem in die Nuwe Testament was “die taal van genade” (*gratia* in Latyn) of guns (Malina & Rohrbaugh 1998:33, 119; Pilch & Malina 1993:83-86). In ruil vir hierdie genade word respek, eer en algemene onderdanigheid vereis. Die beskermheer was niks aan ’n “kliënt” verskuldig nie en wat aan die “kliënt” gegee is, is as gunste beskou. “God is seen as the ultimate patron whose resources are graciously given and often mediated through Jesus the Broker” (Malina & Rohrbaugh 1998:119).

In hierdie gedeelte word God deur die sending van Jesus na die aarde op ’n ander wyse aan die mens geopenbaar. Die gedagte dat God die mens se Beskermheer is en Jesus as Sy middelaar, is ’n besondere gawe, soos die lewe (Joh 20:31) wat aan die mens voorsien word. Die koninkryk van God wat volgens Jesus “naby” gekom het, is die aankondiging van die Goddelike beskerming deur die genesing en heling wat deur Jesus bemiddel word vir die “herstelde Israel”. Hy stuur ook die twaalf, wat ’n kerngroep van sy faksie was, uit om middelaars van die Goddelike genade te wees (Malina & Rohrbaugh 1992:237).

4.8 JESUS EN 'N REIN HART

Soos in die sekulêre wêreld, was mense en ook Jesus, in die eer/skande kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld waarin hulle opgegroeï en geleer het. Hulle was daaglik gekonfronteer met die klassifikasie van mense, plekke, diere en voorwerpe, gewyd of nie-gewyd, sowel as met reëls wat neergelê is vir die optrede van manlike en vroulike lede waarin die onderskeid tussen rein/onrein duidelik blyk. In hierdie samelewing met sy beskermheersistiem was mense ook daaglik geassosieer met die status, posisie en mag wat hulle beklee het. Hierin blyk dit baie duidelik dat die mens altyd sy “plek” moes ken om aanvaar te kon word. Dit was duidelik dat die identiteit van die groep behou word in die klassifikasie van rein/onrein en op grond hiervan is bepaal wie ingesluit en wie uitgesluit was. Hierdie klassifikasie belig die veelvuldige dimensies in die Hebreeuse kultuur waarvolgens die mens sy wêreld ervaar, orden en struktureer (Malina & Rohrbaugh 1992:237).

Daar moet egter eers bepaal word wat die terme rein/onrein in die antieke tyd beteken het en waarom dit spesifiek vir die Jode belangrik was om daaraan gehoor te gee. Eers dan kan bepaal word hoe persone, en spesifiek Jesus, skuldig kon wees aan die oortreding van hierdie gewyde reëls, sowel as Sy siening en houding daaroor.

4.8.1 Omskrywing van die terme rein en onreinheid

In die Christelike geskrifte sowel as in die literatuur van die Judaïsme van die Tweede Tempeltydperk, word positiewe etikettering soos heilig, rein, suiwer, en negatiewe etikettering soos onrein, verontreinig en onheilig, gevind. Hierdie etikettering het die basiese beginsels gevorm waarvolgens Jesus, Paulus en ander Jode, mense, plekke en voorwerpe in die wêreld ervaar en geklassifiseer het (Du Toit 1998:481-486).

Die gebruik van die terme “rein” en “onrein” in die Bybelse literatuur het nie net op liggaamlike higiëne, soos bad- en reinigingsrites gedui nie, maar het ook betrekking gehad op die kultiese handeling (Malina & Rohrbaugh 1998:94,95; Neyrey 1996a:94-95). “Purity and impurity are not hygienic categories and do not refer to observable cleanliness or dirtiness. The words refer to a status in respect to contact with a source

of impurity and the completion of acts of purification from that impurity” (Neusner 1973:1).

Die Israëliete was verbied om sekere soorte voedsel te eet (Lev 11) omdat die voedsel toegewy was aan die kultus. Dit moes ook aan vele vereistes voldoen het (Booth 1986:129-130). Afgode, sowel as vorige inwoners van die land, kon ook die kultus verontreinig het. 'n Volkslid of besoeker moes eers rein verklaar word vóór hy/sy die tempel binnegegaan het, of aan die offers deelgeneem het (Lev 13). Priesters met enige liggaamsgebrek was ook nie toegelaat om te offer nie (Lev 21:21-26). Daar was voorskrifte oor hul wyding (Eks 29) en voorbereiding van verskillende offers. As persoon aan diere geraak het, lyke en selfs 'n abnormaliteit aan 'n veloppervlak gehad het, was die persoon vir 'n tydperk onrein. Selfs strafperiodes soos verbanning uit die tempel of die samelewing het bestaan. Onreinheid is weggeneem deur 'n onderdompelingsritueel. Eers dan is so 'n persoon (weer) rein verklaar. 'n Verbod op die eet van bloed en vet, wat die bron van lewe sou wees, het ook bestaan (Gen 9:4; Deut 12:23). As Jesus die omstanders uitnoui om sy “bloed te drink en sy vlees” te eet (Joh 6:54,55), dui dit eintlik op ontvanklikheid, verwelkoming en aanvaarding in hierdie “teen”-samelewing (Malina & Rohrbaugh 1998:135-136).

Geen onderskeid is getref tussen kultiese of morele onreinheid nie. Onreinheid word gesien as 'n metafoor vir morele besoedeling en reinheid as 'n metafoor vir morele reinheid en selfbeheer. Na die twintig jaar van die Joods-Romeinse oorlog, interpreteer Josefus die reinheidswette primêr in verhouding met die kultus van die tempel. In die Pseudepigrawe, sowel as in die apokriewe boeke, word reinheid nie as 'n belangrike aspek beskou nie (Neusner 1973:47). In die geskrifte van Filo en Josefus wat van onreinheid gebruik maak en dit totaal waninterpreteer in die Bybelse konteks (Neusner 1973:33-39), die literatuur van die sektes, sowel as die groeiende Christelike gemeenskap, was kernsake van reiniging en verontreiniging (Neyrey 1996a:81). Josefus is gestuur om die Selote te maan om die tempelsterrein te verlaat, aangesien hulle bloed die tempel sou verontreinig. Hyrkanus het Herodes verbied om Jerusalem

tydens feestye binne te kom, omdat dit reinigingsperiodes sou wees (Neusner 1973:33,39,45).

In die Nuwe Testament word ook verwysings aangetref wat verband hou met rein en onrein. Petrus sien die visioen van die onrein diere (Hand 10:14) en die vroeë Christene blyk ook begaan te wees oor die vrae na voedsel en drank, dae, maande, tye en jare (Gal 4:10), sowel as die feeste van die Nuwemaan en die Sabbat (Kol 2:16). Paulus verwys ook na voedsel wat as onrein en besmet beskou is (1 Kor 8,10; Rom 14,15). Jesus kritiseer die Fariseërs omdat hulle begaan was oor die beker wat buite skoon moes wees, maar nie die inhoud nie (Matt 23:23,24) en wys daarop dat slegte dinge soos diewery, moord en slegte gedagtes uit die hart voortkom (Matt 15:17-19). Verskillende woorde word ook in die Nuwe Testament vir “reinheid” gebruik: reinig (Luk 2:22); suiwer (Luk 12:3); vlekloos (1 Kor 1:8) en vir “onrein” of verontreiniging: vlek (2 Pet 2:13); verontreinig (2 Pet. 2:18). Neusner skrywe: “The words are here translated with various English equivalents: clean and cleanness, unclean and uncleanness, pure and impure, polluted, defiled, contaminated. All go back to the same Hebrew words and refer to the same status or situation” (Neusner 1973:1).

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld, was die sogenaamde “beperkte-goedere”, soos reeds gesien, nie geredelik beskikbaar nie en is dinge nie gesien in terme van “myne teenoor joune”, “ons s’n/julle s’n”, en “julle s’n/hulle s’n” nie. Mense, plekke, voorwerpe en tye is gevul met ’n sekere “eenkantheid”. Hierdie “eenkantheid” bepaal merendeels wat eenkant geplaas word deur God, met ander woorde: ’n “gewydheid”. Sinonieme betekenis vir gewyd is heilig, sakramenteel en vroom waardeur die mens se verhouding op verskeie vlakke en diepte teenoor ’n persoon of ’n voorwerp beskryf word. Dit impliseer ook sosiale begreping tussen mense onderling, tussen die mens en die dier en ook tussen die mens en God. Deur die begreping of die trek van sosiale lyne word die mens in staat gestel om homself en sy gevoelens teenoor homself en ander te situeer en homself te evalueer teenoor waarnemings en ervarings binne dié grenslyne (Malina 1993a:151-152; Malina & Rohrbaugh 1992:318-319). Bogenoemde verwysings dui op die reinheidswette of die reinigingsreëls wat betrekking het op

toewyding, of toegewydheid aan mense en dinge of plekke. In die alledaagse bestaan is die mens daagliks in sy leewêreld gekonfronteer met dinge, plekke, tye en mense wat “uit plek” was, en daar is van die mens verwag om dinge binne perke uit te voer. Die term “rein” en “onrein” word hieraan gekoppel, wat weer die grense stel vir plekke en tye waar dinge en mense hoort (Malina & Rohrbaugh 1998:94).

Alle kulture in die antieke wêreld bevind hulself in ’n klassifikasiesisteam, waar reinigingsreëls sorg vir sistematiesing en ordening. So word daar gepoog om die integriteit en eenheid van die samelewing te handhaaf. In samelewings word algemene en spesifieke grense gedefinieer en sodra almal en alles in hul regmatige plek was, word die herstel van dit wat rein en onrein was, opgemerk (Malina 1993a:157).

In elke kultuur in die antieke wêreld was abnormaliteite, afstootlikhede of verwerplikhede teenwoordig. Daar is grense getrek met betrekking tot die gedrag. In die hedendaagse samelewing word biologiese oorsake gesoek om siektes te genees, maar die funksionering van die mens in die antieke gemeenskappe is toegeskryf aan persoonlike oorsake en omstandighede. Daarom is gepoog om genesing te bring deur die aansmeer van olie of die hande-oplegging deur die geneser (Malina 1993a:157).

Die elite of die besluitnemers kon verskillende opsies uitoefen om van abnormaliteite in die samelewing ontslae te raak. Die vroeë-Christendom het byvoorbeeld die ervarings van Jesus geskei van ander deur dit af te maak as dwaalleer. Fisiese beheer is toegepas om oortreders uit die samelewing te verwyder, of (soos die elite in die Romeinse tyd en Oud-Israel) alle mense wat ’n velsiekte, of melaatsheid gehad het, te verban. Daar was definitiewe reëls om abnormale persone, gedrag en voorwerpe en plekke te vermy. Die ideologie van die Jode en die Christene kon as ateïsties beskou word, want daar is geensins geglo in die Romeinse gode nie. Die Jode en die Christene se godsdienste is summier verwerp (Malina 1993a:155-156).

Israel se voedselreëls het hulle geskei van ander nasies; Romeinse burgers is verbied om met slawe te trou; Jesus se duiweluitdrywing is gerieflikheidshalwe beskou as die

krag van Beëlsebul. So is grense behou tussen statusse en toegeskrewe eer en skande. Abnormale persone, voorwerpe of gebeure, is as 'n openbare risiko beskou en het glad nie onder bespreking gekom nie (Malina 1993a:155-156).

Abnormaliteite kan egter ook in die samelewing 'n baie goeie doel dien. In die tyd van Jesus is die uitdrywing van die duiwel (Legio) gesien as 'n sinspeling op die Romeinse okkuperende magte. In die jaag van die duiwels in die trop varke in (wat dui op 'n onrein en afstootlike geskape dier, volgens die Israelse elite), word die aandag gevestig op die feit dat die teenwoordigheid van die duiwel sowel as dié van die Romeine, abnormaal was (Malina 1993a:155-156).

4.8.2 Jesus en die Joodse reinigingsreëls

Jesus staan net soos die landbouers en die inwoners van Sy omgewing, in dieselfde strukturele verhouding tot die magtiges en die elite. In die weergawe van die geboorteverhale in die Sinoptici, word vertel dat Sy ouers dieselfde rituele – soos die besnydenis op die agste dag en die bring van 'n reinigingsoffer vir Maria (Luk 1:59; 2:21,24) – soos met al die ander Joodse kinders - deurgevoer het. In die oë van die Jode is Hy egter geëtiketteer as 'n Galileër: onrein en onopgevoed en daarom kon hy nie as Jood geklassifiseer word nie (Du Toit 1998:305). Hy was 'n opstoker wat met Sy dissipels die grense van die kultuurverwagtings van Sy tyd, deurbreek het. Daarom is Hy gestraf en om die lewe gebring. Hy word beskryf: “as a “small-town” artisan a rural artisan working often within typical peasant contexts. His parables reflect these contexts” (Oakman 1992:121).

Jesus word deur baie mense beskou as 'n heilige en sondelose persoon, maar volgens die persepsies van Sy kultuur en in die klassifikasie van mense, voorwerpe, tye en plekke, word daar duidelik gesien hoe Hy dikwels uit plek opgetree het en dat Hy die Joodse reinigingsreëls deur Sy gedrag, optrede en gewoontes oortree het (Malina & Rohrbaugh 1992:320; Neyrey 1996:177). Daarom kon Hy nie vereenselwig word met die rol van 'n heilige profeet nie en is Hy nie deur die Jode aanvaar nie (Malina 1993a:157; Neyrey 1996a:81,91). Hy het hom bemoei met die melaatses, dié wat

menstrueer (Mark 5:24-35), mense wat aan bloedvloeiing gelyk het en met sondaars en tollenaars (Luk 7:39). Hy het in gesprek getree met vroue (Joh 4:1-42; 11:23-32), blindes genees deur hulle aan te raak (Joh 9:1-41) mense uit die dood opgewek (Joh 11:43), gemeng met dié wat as oneervolles in die samelewing beskou is. Dit het hom “onrein” gemaak. Hy het die water, wat in die klipkanne vir die reinigingsgebruik deur die Jode gereserveer is, in wyn verander (Joh 2:6,7). Hy is ook gekritiseer dat Hy en Sy dissipels met ongewaste hande sou eet (Mark 7:2-4) en voedsel nuttig waarvan die tiende daarvan moontlik nie aan God gewy is nie, soos deur die voorskrifte bepaal word (Malina 1993a:157; Neyrey 1996a:81,91). In Sy omgang met buitengroep mense (Samaritane) het Hy die reinigingsreëls oortree en is Hy as onrein verklaar omdat Hy kontak gemaak het met hulle (Booth 1986:80,110; Vermes 2001:36-39).

Die *am ha-arets*, of die landbougemeenskap, die kleinboere of landsvolk waarvan Jesus deel was, was verantwoordelik vir die toevloei van landbougoedere soos vee, olie en wyn na die tempel. Hierdie landbougemeenskap het ook swaar gebuk gegaan onder die verantwoordelikheid om aan staats- en godsdienstige belastings reg te laat geskied (Vermes 2001:36-39). Hulle kon ook nooit aan voorskrifte betreffende die tiendes en die Sabbatsjaar voldoen, of die reinigingsreëls volledig nakom nie. Die priesterlike families het beheer oor die offers uitgevoer, maar die landbougemeenskap het nooit in die opbrengste gedeel nie. Die landbougemeenskap was ook nie toegewyde leerders van die Torah nie. Daarom is hulle nie geklassifiseer as wyse studente of dissipels wat bewus sou wees van al dié reëls en voorskrifte nie (Du Toit 1998:302,304-307). Die reinigingsreëls het vir Jesus egter dieselfde simboliese waarde gehad. Hy het hierdie siening ook met Sy opponente gedeel, maar Sy dade en lering het gedui op ’n nuwe visie, gebaseer op Jesus se persepsie van God en God se wil. Die onderhouding van die wet was vir Jesus gelyk aan die morele verpligting om aan die mens die Evangelie te verkondig. Daarom het Jesus die uitspraak gemaak dat die wat gesond is, nie die geneesheer nodig het nie (Mark 2:17; Vermes 2001:36-39).

Jesus verbreek ook die reëls van die Sabbat omdat dit moreel geregtig was (Joh 9:16). Hy genees ’n blinde op die Sabbat deur spog en klei te meng (Joh 9:6) en aan

die blinde se oë te smeer terwyl dit duidelik deur die Jerusalemse Talmoed verbied word (Malina 1993a:174,175; Malina & Rohrbaugh 1998:171-172). Wanneer 'n melaatse of 'n dooie aangeraak word, was dit in 'n ernstige lig beskou omdat onreinheid so oorgedra sou word. Jesus het die seremoniële onreinheid van minder belang as 'n morele verpligting beskou, daarom het Hy hierdie risiko geneem (Joh 11:43-44; Booth 1986:111-112).

Die vroegste tradisies van die Evangelies vertel dat Jesus mense genees en geleer het. Jesus het in Sy bediening gefokus op die persone wat om sekere redes nie ingepas het in die samekoms van die volk van God nie. “Jesus shares his opponent’s view of the symbolic value of the purity rule (but) his activity and teaching point to a new vision of priorities based upon Jesus’ own perception of God and God’s will” (Malina 1993a:174). Toe Jesus die tafels in die tempel omgegooi het en die handelaars uitgejaag het, het Hy gereken dat die tempel gebruik word as 'n handelshuis (Joh 2:13-22) en 'n rowerspelonk (Luk 19:46). Die Judese tempel was in vele aspekte 'n politieke instelling wat verwys na die elite wat beheer uitgeoefen het oor die godsdienstige simbole, asook die uitvoering daarvan, wat hulle direk bevoordeel het. Die elite het beheer (en kontrole) uitgeoefen oor die teologie, reinigingstandaarde, wie rein/onrein was, wie tot die “ingroep/buitemgroep” behoort en oor die rituele in die tempel, dit wil sê oor gedragsreëls in die uitvoer van rituele in die tempel en die ekonomie. In hierdie teologie was die bestaan van religieuse groepe of instellings en beheer oor die rykdom om hulleself te onderhou geregverdig (Malina 1993a:174).

Die tempel, wat gesien is as 'n handelshuis (Joh 2:16), is beskou as 'n redistributiewe instelling wat slegs die minderheid tot voordeel gestrek het. Dit was ook ironies dat dié instelling, wat 'n politieke irritasie was (en die groot massas te na gekom het deur die groot ekonomiese las wat hulle gedra het) juis hierdie massas of die pelgrims sou wees wat na die tempel opgegaan het en rituele vervulling gevind het in die gemeenskaplike offers (Malina 1993a:175).

Die teologie het uiteindelik 'n instrument in die hand van die onderdrukte geword om die onderdrukking deur die politiek-religieuse instellings bloot te lê. Die tempelreiniging (Joh 2:13-22) word dus nie net gesien as die Messiaanse taak nie, maar die aandag is gevestig op die feit dat dit wat op daardie oomblik in die tempel besig was om te gebeur, nie tot eer van God was nie. Op 'n onortodokse manier word God se eer egter herstel (Hanson & Oakman 1998:134,146,155,156). Jesus het moontlik nie die algehele afbreek van die tempel voorgestaan nie. Hy het dalk net die idee gehad dat, wanneer goedere vir offers nie meer aan die tempel voorsien sou word nie, die tempel dan 'n huis van gebed was waar die mens God in gees en waarheid moet aanbid (Joh 4:23-24; Hanson & Oakman 1998:134,146,155-156).

In terme van die reinheidsreëls was mense, wat volgens dié reëls onrein was en nie oor die vermoë beskik het om sosiale verhoudings te sluit nie (ingesluit mense soos melaatses, die vrou wat aan bloedvloeiing gely het, diegene wat permanent ongeskik was soos verlam, blind, duiwelbesete was of beroerte gehad het) deur Jesus genees. Hierdie genesing het hulle regmatige, sosiale plek in die samelewing herstel. Hierdie genesings het vroeë laat ontstaan soos wat die doel van die Sabbat en die reinigingsrites was wat toegepas is in daardie tyd. Hierdie reëls het toegang tot God geblokkeer, waar dit juis veronderstel was om tot voordeel van die volk te wees. Hierdie reinigingswette moes nie meganies onderhou word nie, vandaar die oproep van Jesus: “as jy van plan was om te offer en jy het iets teen jou broer, moet jy die offer laat en die verhouding eers gaan regstel” (Matt 5:23,24). Dit dui daarop dat behoorlike interpersoonlike verhoudings tussen lede van die gemeenskap en tussen God en sy verbondsgenote vermag word (Malina 1993a:172-174).

Jesus het ook nie die gewyde tye, soos die Sabbat by die tempel, eerbiedig (Joh 5:10) nie. Hy het ook nie vasdae gehou of die wassings- of reinigingstradisies onderhou nie. Hy het die reëls met betrekking tot voedsel en maaltye verontagsaam, soos byvoorbeeld in die keuse van die gaste aan tafel (Moxnes 1996:60). Jesus skok deur alle voedsel rein te verklaar, in teenstelling met wat die Judaïsme leer (Mark 7:19). Hy skok ook in sy uitnodiging om sy bloed “te drink” en sy liggaam te eet” (Joh 6:54,55)

(Malina 1993a:149). Sosiale verwagtings met betrekking tot die optrede van die geslagte het ook by Hom verbygegaan (Joh 4:1-42). Jesus het Hom by verskeie geleenthede op besondere wyses in die gelykenisse uitgespreek teen die tradisionele reëls oor reinheid, die Romeinse belastingsstelsel en die tempel. Dit was sake wat baie maklik vlamgevat het onder die onderdrukte (Luk 14). Volgens verskeie Johannesnavorsers het Hy die kultiese-, sosiale- en liggaamsreinigingsreëls geïgnoreer of oortree. Sy volgelingen het dit aanvaar omdat Hy deur hulle beskou is as die “Heilige van God” wie gestuur was en “vol van God se heerlijkheid” was (Joh 2:11; 3:2; Neyrey 1996a:91-92, 94).

Die Jerusalemse tempel was nie nou meer die sentrale plek van aanbidding nie, maar die samekomsplek van die Christene word nou die “liggaam van Christus”, gevul met die Heilige Gees. Die gedagte word ook gevind dat die mens God in “gees en waarheid” moet aanbid (Joh 4:24). Onderskeid word nie meer getref tussen geslagte, sosiale status of etnisiteit nie (Gal 3:28). Die Christen se bestaan van offers bestaan nie meer uit vee of groente nie maar uit gebed en handeling. Die idee dat Jesus as God se gewyde offer in terme van die Israelitiese tempelritueel geïnterpreteer word, word net in die boek van die Hebreërs aangetref (Malina 1993a:174,176-177).

Jesus beveel die dissipels om God in “Gees en waarheid” te aanbid (Joh 4:23,24). Die psalmdigter wys duidelik daarop dat God nie behaag het in offers nie (Ps 51:18) en ook nie in reinigingsrites nie, want die uitwendige reëls en etiket in die Israelitiese godsdienst het die mens geblokkeer om vrye toegang tot God te hê. Jesus wil daardie sosiale konstruksies afbreek en die sosiale staanplek van die geïmpakteerdes in die samelewing herstel (Joh 9:1-41) omdat hierdie uitwendige blokkering nie belangrik is in die nader tot God nie. Jesus se siening met betrekking tot hierdie reinigingsrites moet volgens Booth baie wyd verstaan word: “cultic impurity *in toto* does not harm a man as much as moral impurity” (1986:221-222).

Jesus het deur die oortreding van die Joodse reinigingsreëls (Du Toit 1998:277) nuwe grense en reëls daargestel. “A new view of the holy God of Israel, one that includes

God's loosening of boundaries for a more inclusive membership in the covenant community" (Neyrey 1996a:94). Sy magtige daad sluit ook in die uitdruwing van onreine geeste (Mark 1:23; Luk 6:18) en die opwekking van mense uit die dood (Joh 11:1v). Hy word ook gevra om siekes "rein" te maak, wat impliseer dat die sieke weer normaal in die samelewing kan beweeg (Neyrey 1996a:94).

Die genesing en reiniging van melaatses en blindes veroorsaak dat Hy deur die gevolglike liggaamlike kontak of liggaamlike aanraking met die melaatse, dan weer op sy beurt sogenaamd "onrein" verklaar word. Jesus se optrede van genesing het veroorsaak dat hy nie meer ongehinderd kon beweeg nie. Jesus sou dus ook nie die rol van heilige profeet kon vervul as Hy liggaamlike kontak gehad het met iemand wat onrein was nie, soos die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Luk 7:39; Neyrey 1996a:81).

By die bruilof te Kana het Jesus juis die water wat in klipkanne vir die reiniging bedoel was, in wyn verander (Joh 2:6). Johannes die Doper en die Jode was in 'n ernstige debat oor die reiniging betrokke (Joh 3:25). Die feit dat Jesus se oorsprong bevraagteken is en die beskuldiging dat Hy buite die eg gebore is, asook sy onkonvensionele optrede en die daad wat Hy gedoen het, het Hom as persoon nog meer onaanvaarbaar vir die elite gemaak. Daar is geen verwysing na sy huwelikstatus nie en die gedagte dat hy as 'n patriarg, volgens die verwagtings van die destydse samelewing, nie binne 'n aardse familie eer vir sy gesin of familie kon verwerf nie, het Hom in onmin van die elite en gesienes gelaat (Malina1993a:156).

Die teorie bestaan dat die Christendom uit landelike mense ontstaan het en Jesus sou Hom dan saam met die Fariseërs gestel het. Die reëls is nie deur hierdie mense verwerp nie, maar hulle het dit nie streng nagevolg nie. Die gedagte bestaan dat reëls op mense afgedwing is. Daarom het die interpretasie van die toepassing daarvan onder mense verskil (Du Toit 1998:306). Palestynse rabbynse bronne verwys na "vrome manne" wat onkundig was met betrekking tot reinigingsrituele en selfs prominente Galilese rabbi's sou die wette, wat dui op betaamlike gedrag, verontagsaam. Jesus se

optrede kan heel moontlik teen hierdie agtergrond verstaan word (Vermes 2001:61,62). Jesus sou dus as 'n plattelander of sogenaamde kleinboer, afkomstig uit die sogenaamde veragtelike plek soos Nasaret, moontlik nie bewus gewees het van hierdie tipiese reinigingsreëls en -rituele by die tempel nie. Dit het heel moontlik ook nie Sy gedagtes deurkruis nie, want die mense met wie Hy Hom bemoei het, kon nie wag om reinigingsreëls en -regulasies na te volg sodat hulle genees kon word nie (Vermes 2001:61-62).

4.9 GEVOLGTREKKING

Hierdie studie van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing vanuit die sosiaal-wetenskaplike benadering, maak dit baie duidelik dat die persoonlikheidsbeskrywing wat in die moderne literatuur en interpretasies van Jesus aangetref word, radikaal verskil. Dit was nie korrekte weergawes van Hom as historiese persoon van Sy tyd en ook nie van wie Hy werklik was nie. Dit blyk ook dat baie werk nog gedoen moet word om werklik te kan verstaan hoe die eerste-eeuse Mediterreense mens in sy sosiale konteks gefunksioneer het en wat sy motivering vir sy optrede was. Vermes (2001:16) haal Martin Buber heel tereg aan: “We Jews knew him in a way – in the impulses and emotions of his essential Jewishness – that remains inaccessible to the Gentiles subject to him”.

In hierdie studie vanuit die Johannesevangelie as bron, is dit duidelik dat Jesus onderworpe aan en beïnvloed is deur die sosiale sisteem van Sy tyd. Hy het as 'n tipiese kollektiwistiese, groep-georiënteerde eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid gefunksioneer, ingebed in 'n groep- en familieverwantskap waarin Hy afhanklik was van die siening van die groep. Hy het die sosiale waardes wat in hierdie samelewing gegeld het, geken en Sy optrede en emosies stem ooreen met die verwagtings wat aan manlike persone gestel is betreffende gedrag en optrede. As 'n tipiese manlike persoon het Hy Sy eer suksesvol verdedig en gespeel volgens die reëls van die uitdaag/reaksie-spel in hierdie eer/skande samelewing, maar ook in die bresse getree om ander se eer te verdedig of te herstel. Sy optrede om geheimhouding en weerhouding van inligting,

was 'n tipiese optrede wat gesetel was in die idee van beperkte goedere, ingebed in die kultuurwaarde van eer/skande.

Uit die toepassing van die waardes van die sosiaal-wetenskaplike navorsingsmetode en die resultaat, blyk dit dat hierdie benadering as die mees voor-die-handliggende benadering beskou moet word om Jesus in Sy spesifieke sosiale konteks, waaruit Hy as waarlik mens gefunksioneer het, te plaas.

Die boodskap van die Johannesevangelie (Joh 20:31) is om Jesus te teken as die pre-eksistente Seun van God. Rondom hierdie teologie het die Evangelis dan sy inhoud gerangskik om Jesus se boodskap te teken en die Evangelie as “'n teologiese getuigende interpretasie van Jesus se optrede en woorde in apellerende verhaalvorm met die hoofklem op die menswording van die Seun van God” (Du Rand 1990:1). Dit is egter nie bewys dat Jesus dieselfde gedagte gehad het nie. Dus was die Johannesevangelie 'n interpretasie van hoe die evangelis Jesus goddelik geïnterpreteer en nie hoe verering Hom deur mense toegeval was nie.

Die tekening van Jesus volgens die Johannesevangelie is dan ook by uitstek 'n voorbeeld van die invloed van die sosiale wêreld op die denke van die skrywer en die sosiale groep waaruit die evangelie ontstaan het. Die teologiese titels wat aan Jesus deur dié Evangelie toegeken word, moet ook gesien word vanuit die perspektief van die ooglopende ideologiese betekenis van daardie titels in die destydse samelewing. Dit moet nie anakronisties toegepas word in die interpretasies van ons kontemporêre samelewing nie. Die historiese betekenis van daardie titels staan nie buite die kulturele en sosiale ondertone wat die titels veronderstel was om te dra nie, want die titels was nie idees of konsepte wat die betekenis van 'n abstrakte goddelike wese moes definieer nie. Die titels wat aan Jesus toegeken is, verskil eerder in die sosiale as in die teologiese verstaan van die groepe wat Jesus geëvalueer het (Malina & Neyrey 1988:135-136, 138).

Jesus was dié spilpunt-simbool en bron van interpretasies vir die groepe wat Jesus se lewe geëvalueer het. Die uniekheid van Jesus vir die groepe, wat gekarakteriseer word as die “Jesus-Bewegings”, is ’n aangeleentheid van sosiale belang om onderdanigheid en getrouheid aan ’n sentrale figuur aan te dui, eerder as om ’n filosofiese of psigologiese oordeel oor ’n sogenaamde eienaardigheid te gee (Malina & Neyrey 1988:135-136, 138). Die sosiaal-wetenskaplike benadering bestudeer die manier waarop sosiale groepe Jesus geëvalueer het, want die belange en die ideologieë van diegene wat Hom gevolg of geopponeer het, was ’n integrale deel van hierdie evaluering (Malina & Neyrey 1988:135,136,138).

Hoofstuk 5

Eksegese van Johannes 4 deur die lens van sosiale-identiteitsteorie

5.1 INLEIDING

In die vroeë kerk het die Johannesevangelie die hoogste ereplek beklee. Omdat die oortuiging bestaan het dat die evangelie afkomstig was van die “geliefde dissipel”, een van die dissipels wat die naaste aan Jesus was, is dit beskou as die mees waardevolle evangelie. Johannes het geblyk grondige kennis te hê van die gewoontes en kultuurwêreld van die eerste-eeuse Palestina (Groenewald 1980:1-2).

Wat wou die oorspronklike skrywer vir die beoogde gehoor van Johannes 4:1-42 sê? In die eksegetiese proses word gesoek na ’n interpretasie van ’n gedeelte wat bevredigend sal wees wat betref al die eienskappe van die gedeelte self, asook die betekenis van die teks in sy konteks. Die konteks sluit die historiese omgewing van die Nuwe Testament in, asook die literêre makro konteks waarvan die teks deel is (Marshall 1985:15).

Tekste word gevorm deur die sosiale konteks waarin hulle ontstaan. Uiteindelik word tekste die medium waardeur gekommunikeer word. Tekste kommunikeer iets van die sosiale agtergrond waarbinne dit ontstaan het. Wat dus nodig is, is om verder te gaan as die insameling van onafhanklike historiese en sosiale data, en die agtergrond van idees, die gemeenskaplike gedrag, waardesisteme en kultuursisteme in ag te neem in die interpretasie van tekste (Van Eck 1995:82). Om die konteks van Johannes 4 te verstaan, is die sosiaalwetenskaplike benadering heel waarskynlik die beste eksegetiese benadering om antieke tekste te lees in terme van die sosiale sisteem waarbinne die tekste ontstaan het. Wanneer daar ’n poging aangewend word om bepaalde tekste te verstaan, soos in die geval van Johannes 4:1-42, moet daar dus eers gepoog word om die sosiale sisteem wat die tekste geproduseer het, tot verstaan te bring (Van Eck 2015:2). Wat nodig is, is bepaalde leesscenario’s wat die interpreteerder in staat stel om die sosio-kulturele aspekte (*cultural scripts* of sosiale

realia), wat “agter” die evangelie van Johannes lê te identifiseer, en bewustelik in die interpretasie van die teks in ag te neem (Van Eck 2015:2).

In hierdie hoofstuk word Johannes 4:1-42 ondersoek om vas te stel hoe Jesus die buitestaanders in die Johannesevangelie hanteer het. Die vraag is hoe het Jesus die buitestaanders in die antieke Mediterreense konteks hanteer ? Daarom sal daar ’n studie van die binnegroep en die buitestaanders gedoen word deur middel van die sosiale-identiteitsteorie.

Die doel van hierdie eksegetiese metode vir die lees van Johannes 4:1-42 is om histories-sensitief en kruis-kultureel vergelykend na die Johannesevangelie te kyk om so die oorspronklike gehoor van die teks te verreken. Die primêre doel van ’n sosiale wetenskaplike lees van die Johannesevangelie is om die leser in staat te stel om die Evangelie te interpreteer op ’n wyse wat reg laat geskied aan die boodskap wat die oorspronklike skrywer aan die oorspronklike gehoor wou kommunikeer. Die eksegesis gaan gedoen word deur die lens van sosiale-identiteitsteorie. Die fokus is nie bedoel om die aandag af te lei van belangrike kenmerke van die moderne wêreld nie, want destyds en vandag is twee punte van die interpretatiewe ketting van deurslaggewende belang (Malina & Rohrbaugh 1992:1). Die doel is om te poog om die teks so duidelik te hoor soos die vroegste lesers dit gehoor het.

Die Bybel is geskryf in ’n gevorderde landbou- en pre-industriële wêreld, waarin die kultuurpatrone baie anders was as wat dit in ons tyd is (Malina & Rohrbaugh 1998:9). Hierdie situasionele gegewe moet in ons lees van antieke tekste verreken word. Die afstand tussen ons en die Bybel is tog net soveel sosiaal as wat dit temporeel en konseptueel is. Die sosiale afstand sluit radikale verskille in sosiale strukture, sosiale rolle, waardes en algemene kulturele kenmerke in.

It involves being socialized into a different understanding of the self, of others, of nature and time and space, and perhaps even of God. In fact, it may be that social distance is the most fundamental distance of all. It may have had a greater impact on our ability to read and understand the Bible than much of what has preoccupied scholarly attention to date.

(Malina & Rohrbaugh 1998:2)

Die sosiaal-wetenskaplike lees van tekste fokus op die sosio-kulturele situasie “agter” tekste. Daarom help die sosiale-identiteitsteorie, as voorbeeld, om tekste beter te verstaan. Betekenis vind deur baie meer as geskrewe of gesproke taal plaas.

The meanings that languages express are not in the wording level. Rather, meanings themselves always derive from some social system. Unless aware of this, foreign speakers often express meanings from their own social system while using the wordings of the local languages.

(Malina & Rohrbaugh 1998:3)

Ons uitdaging is om nie ons eie verstaan in Johannes se woorde in te lees nie, maar dit wat Johannes wou sê in dit wat ons oor Johannes se Evangelie sê, te laat kommunikeer.

Malina en Rohrbaugh (1998:3-4) beklemtoon dat tekste 'n vorm van sosiale interaksie is en dat mense tekste skryf om 'n sosiale effek te hê. Met die lees van Johannes moet ons dus vra: “Who spoke as ‘John’ to whom, in what social context, and for what purpose?” Ons moet peil: “What sort of situation and what set of concerns might adequately explain the scenes presented in the document called the Gospel of John?” Dit is dus uiters belangrik om die aspek van sosiale identiteit te verstaan sodat die gemeenskap, die persone en groepe in die teks se identiteit verstaan en verreken kan word in die interpretasie en verstaan van tekste.

Alhoewel die Johannesevangelie wat woordeskat en sintaksis betref maklik te vertaal is, is dit volgens die bekende Bybelvertaler, Eugene Nida, die dokument in die Nuwe Testament wat vertalers die meeste probleme besorg (Malina & Rohrbaugh 1998:4). Die hoofrede hiervoor is dat die skrywer nuwe en eiesoortige frases in plaas van bekendes gebruik. As 'n voorbeeld hiervan maak Malina en Rohrbaugh (1998:4-5) van Paulus se uitdrukking “geloof in Christus Jesus” gebruik. Johannes skryf oor “glo in Jesus in” (“believing *into* Jesus”). Om die realiteit uit te druk, benut hy terme soos “*following him, abiding in him, loving him, keeping his word, receiving him, having him, or seeing him*” (Malina & Rohrbaugh 1998:4; beklemtoning in die oorspronklike). Alhoewel hierdie terme vir ons verskillende fasette van gedrag uitdruk, is dit nie die geval vir Johannes nie. Al hierdie woorde word beskryf “om in Jesus in te glo”. Dieselfde

is vir Johannes waar met betrekking tot die “realm van God”, waarvoor hy begrippe soos gees, duif, lewe, lig, nie van die/hierdie wêreld nie, vryheid, waarheid en liefde gebruik. Hierdie gebruik verwys na 'n herleksikalisering, 'n gebruik om nuwe woorde vir dieselfde werklikheid te gebruik, maar in terme van wat nie gewoonlik daarvoor gebruik word nie. In ons eie taalgebruik is “brood” vir geld 'n voorbeeld van herleksikalisering (Malina & Rohrbaugh 1998:4).

Herleksikalisering verwys na dinge en voorwerpe wat die kernaspekte van 'n gemeenskap beïnvloed. Johannes se herleksikalisering word herlei van die belange en aktiwiteite van Johannes se groep. Wat die Johannes-groep betref, was dit vir Johannes belangrik om Jesus as “die Messias, die Seun van God” te tipeer, en om die betekenis in 'n emosionele verankering “in Jesus” vir sy gemeenskap te ontwikkel. Met die oog hierop ontwikkel die outeur sy heel anderse woorde- en begripeskat (Malina & Rohrbaugh 1998:5).

Johannes herleksaliseer nie net nie, hy oordryf ook dit waaroor hy besorg is. Om te oorleksikalisering is om baie woorde te gebruik vir die kern van dit waaroor 'n mens besorg is. Die outeur van Johannes gebruik 'n wye reeks woorde en frases om 'n enkele area te dek. In Johannes word daar twee families aangetref, naamlik die familie van God (ὄσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; Joh 1:12) en die familie van die Satan (ὁμοίως ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου; Joh 8:44). God is die Skepper-God en die God van lig¹³, Lewe¹⁴ en Waarheid¹⁵. Satan daarteenoor is die Vader van die Dood, Duisternis en Leuen. Ongelowiges staan onder beheer van die Satan en bevind hulle in 'n toestand van die dood (Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν

¹³ Oor lig vergelyk Johannes 1:4; 1:5; 1:7; 1:8; 1:9; 3:19; 3:20; 3:21; 5:35; 8:12; 9:5; 11:9; 11:10; 12:35; 12:36; 12:46; 21:4.

¹⁴ Oor lewe vergelyk Johannes 1:4; 3:15; 3:16; 3:36; 4:14; 4:36; 4:50; 4:51; 4:53; 5:24; 5:25; 5:26; 5:29; 5:38; 5:39; 5:40; 6:27; 6:33; 6:40; 6:47; 6:48; 6:51; 6:53; 6:54; 6:57; 6:58; 6:63; 6:68; 8:12; 10:10; 10:11; 10:15; 10:28; 11:25; 11:26; 12:25; 12:35; 12:50; 13:37; 13:38; 14:6; 14:19; 15:13; 17:2; 17:3; 20:31; 21:22; 21:23.

¹⁵ Oor waarheid vergelyk Johannes 1:14; 1:17; 3:21; 4:18; 4:23; 4:24; 5:33; 8:32; 8:40; 8:44; 8:45; 8:46; 9:24; 14:6; 14:17; 15:26; 16:13; 17:17; 17:19; 18:37; 18:38; 19:35.

ζωήν; Joh 5:24). Daarom word daar in die Johannesevangelie kontraste gevind tussen lewe en dood, waarheid en leuen, lig en duisternis, bo en onder, geloof en ongeloof. Hierdie twee stelle begrippe is in Johannes variante om kontrasterende sfere van bestaan, opponerende maniere van leef en wees, te beskryf. Soortgelyk, met 'n geringe verskil in betekenis, praat Johannes van *glo in Jesus in, volg Hom, bly in Hom, om Hom lief te hê, bewaar Sy woord, ontvang Hom, hê Hom en sien Hom*. Hierdie tipe herleksikalisering is wat oorleksikalisering genoem word (Malina & Rohrbaugh 1998:5).

Soos met alle anti-taal, is Johannes se taal 'n bewustelike gebruik vir strategiese doeleindes om 'n bepaalde sosiale werklikheid in stand te hou, aanvallend te wees, weerstand te bied of te protesteer (Halliday 1978:178-179). Met ander woorde, anti-taal is 'n taal wat voortvloei uit en gegeneer word deur 'n antisosiale groep. Hierdie antisosiale groep is 'n sosiale kollektiwiteit wat as 'n bewustelike alternatief binne 'n groter gemeenskap daargestel word (Malina & Rohrbaugh 1998:9). In Johannes is “gees, bo, die lig, lewe, nie van hierdie wêreld, vryheid, waarheid en liefde” almal variante van die nuwe werklikheid wat Johannes identifiseer met Jesus van Nasaret. In kontras is “vlees, onder, die dood, duisternis, die wêreld slawerny, leuen en haat” almal variasies van wat Johannes teenstaan; die ou werklikheid van die samelewing waaruit hulle gekom het (Malina & Rohrbaugh 1998:13).

Sekere begrippe wat voorkom in die Evangelie keer telkens in die verdere uiteensetting terug en kan as sleutel dien om die strekking van die Evangelie aan te dui. Voorbeelde hiervan is “getuig en getuienis” (altesaam 47 keer in Johannes en net 6 keer in die ander Evangelies), “om te glo” (98 keer by Johannes en 34 keer by die ander), “lig” (23 keer teenoor 15 keer), “lewe” (36 keer teenoor 16 keer), “heerlikheid en verheerlik” (saam 41 keer teenoor 37; Groenewald 1980:18). Hierdie begrippe is net tipes by Johannes, en vertel iets van waaroor dit in hierdie evangelie gaan. Dit is “getuienis” van “lig” en “lewe” wat in die wêreld gekom het sodat die mense “tot geloof kan kom” en die “heerlikheid” van die Seun van God mag sien en dit deelagtig word. Die draer van hierdie getuienis is Jesus Christus, en Sy getuienis bring skeiding onder die mense: “Hy het na Sy eiendom toe gekom, en tog het Sy eie mense Hom nie aangeneem nie. Maar

aan almal wat Hom aangeneem het, die wat in Hom glo, het Hy die reg gegee om kinders van God te word” (Joh 1:11-12).

Johannes se epiloog eindig met die woorde uit Johannes 20:30-31: “Sodat julle kan glo dat Jesus die gestuurde Seun van God is en deur te glo die ewige lewe kan ontvang”. Dit is dan ook die tema van die Johannesevangelie (Groenewald 1980:15). Die missie van die kerk word uitgespel nadat Jesus opgestaan het en aan sy volgelinge verskyn het.

Die evangelies is gevul met rolverdelings van marginale vroue en mans. In die drama oor die lewe en dood van Jesus, speel die buitestaanders in die evangelies ’n ondersteunende rol tot Jesus se bediening (Kopas 1990:13). Hulle is die mense wat Jesus se boodskap die beste verstaan. Wat nog belangriker is, is dat die buitestaanders in die evangelies ’n wysheid van hul eie gehad het (Kopas 1984:201). Die lewe van die buitestaanders se konteks was gevul met onreg, ongelykheid en uitbuiting (Kirby & McKenna 1989:33). Hulle het ’n gebrek gehad aan voldoende materiële hulpbronne wat ander gehad het. Buitestaanders het geleer om te dink vanuit twee perspektiewe en het twee tale gepraat. Hulle verstaan die taal en praktyke van die binnegroepe, want hulle funksioneer volgens die reëls en voorregte van binnegroepe (Kopas 1984:201-205). Terselfdertyd ken hulle die reëls en voorregte van die binnegroep wat nie van toepassing was op hul eie persoonlike en sosiale lewe nie. Die binnegroep aan die ander kant, het nie nodig gehad om enige ander taal as hul eie taal te ken nie, want hulle het alles wat hulle nodig het (Roberts 1984:75).

In die proloog van die Johannesevangelie staan daar dat Jesus na Sy vaderland gekom het, maar Sy eie mense het Hom nie aanvaar nie (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον; Joh 1:11). Tog het Sy volgelinge by implikasie Hom ook (Joh 15:18-21) verwerp. Die Jode het die Samaritane beskou as politieke, sosiale en godsdienstige buitestaanders (Joh 4). Daarom het die Jode na hulle verwys as “mense wat van die duiwel besete is” (Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; Die Jode het toe vir Hom gesê: “Ons het mos gesê

hy is 'n Samaritaan en van die duiwel besete Joh 8:48). So is vroue ook beskou as buitestaanders in die evangelies (Joh 4; 8:1-11; 12:1-8; Robert 1990:75).

Die Johannesevangelie, met sy klem op Jesus as die Woord van God (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; Joh 1:14), stel 'n metafoor voor om die buitestaander-status te oorkom. Jesus as die Woord raak betrokke by 'n dialoog met diegene wat uitgesluit word van die binnegroep. Hy gesels met sy dissipels, met die Samaritane, met 'n vrou wat in egbreuk betrap is (Joh 8:1-11), met 'n verlamde man (Joh 5:1-17) en 'n blinde man (Joh 9:1-41; Kopas 1984:201-205).

Vroeg in die evangelie van Johannes het Jesus begin om volgelinge te lok. Jesus besluit om na Galilea toe te gaan en vra vir Filippus om Hom te volg. Filippus doen 'n beroep op Natanael, die Nasarener, om Jesus te volg (Joh 1:43-51). Natanael vra of “iets goeds kan kom van Nasaret”, met die klem op die marginale status van Jesus. Deur middel van 'n dialoog waarin hy sy begrip van Natanael onthul, stel Jesus voor hoe marginale status 'n persoon toegang kan gee tot kennis wat onbekend is aan ander. Soos wat die Evangelie voortgaan, is daar die wisselwerking tussen Jerusalem en Galilea met die konflik tussen die binnekring en buitestaanders (Joh 7:1).

Jesus kan ook as 'n buitestaander gesien word. As buitestaander kon Hy die wêreld aanskou en evalueer vanuit 'n ander hoek (Kopas 1984:201). Daarom kon Jesus vanuit sy posisie ander wat gemarginaliseer was, intrek in sy inklusiewe gemeenskap. Hulle was gemarginaliseer as gevolg van siekte, armoede, beroep of sosiale status. In die inklusiewe gemeenskap ontdek hulle hulle persoonlike en sosiale waarde (Kopas 1984:201-205).

Met tye het die marginaliteit van Jesus in opposisie gekom tussen God en “die wêreld”. Die oënskynlike dualisme het soms gelei tot 'n magstryd tussen God en wêreld. Jesus het juis na hierdie wêreld gekom vir hulle wat nie deel was van die Jesus-groep (buitestaanders) nie (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον;

Joh 3:16). Daarom het Jesus in die Evangelie met die buitestaanders omgegaan wat die status gedra het van die armes (Luk 7:11-17; 21:1-4; 18:1-8), siekes (Mark 1:40-44; 5:1-19; 8:22-25; 10:46-52), godsdienstige uitgeslotenes (Matt 5:31-32; 9:10-13; 12:1-2) en die wat polities of sosiaal uitgesluit was (Joh 4; 8:1-11; 12:1-8). Talle voorbeelde van elk van hierdie kategorieë word gevind in al vier Evangelies. Hierdie navorsing fokus op Johannes 4 waar mense polities en sosiaal uitgesluite was (Kopas 1984:201-205).

Onder die buitestaanders in die Evangelies was daar vroue wat 'n beduidende groep verteenwoordig het. Hulle was nie die enigste gemarginaliseerde persone in die Evangelies nie. Een van die bekendste voorbeelde van 'n buitestaander in die Evangelie van Johannes is die Samaritaanse vrou by die put (Joh 4). Sy was 'n buitestaander omrede sy 'n Samaritaanse vrou met 'n twyfelagtige huwelikstatus was. Sy tree in gesprek met Jesus omrede sy en haar mense uitgesluit voel. Hulle het erkenning gesoek (Kopas 1984:201). As 'n buitestaander begeer sy insluiting en redding. Hoewel die Samaritaanse vrou die gesprek met Jesus eers letterlik verstaan het, het haar geestelike dors, as een van die gemarginaliseerdes, haar in staat gestel om Jesus se boodskap te verstaan. Haar soeke is toe vervul (Kopas 1984:201-205). Die Samaritaanse vrou by die put het verstaan hoekom die Jode hulle as buitestaanders gesien het. Hulle aanbidding was vir die Jode onaanvaarbaar. Daarom dat sy in Johannes 4:20 vir Jesus sê “οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου δεῖ προσκυνεῖν”. Jesus antwoord haar terug (Joh 4:23) en sê: “Maar daar kom 'n tyd (ᾠρα), en dit is nou (καὶ νῦν ἐστὶν), wanneer die ware aanbidders die Vader deur die Gees en in waarheid (ἀληθεία) sal aanbid”. Sy het insig getoon, namate die dialoog met Jesus verder gegaan het (Roberts 1990:75; Kopas 1984:201-205).

Soos die ander Evangelies het die Johannesevangelie geen tekort gehad aan buitestaanders, soos Nikodemus in Johannes 3, wat op soek was na hul plek in die samelewing. Jesus het gebou aan 'n gemeenskap van volgelinge deur in dialoog met hulle te gaan. Dit het vir hulle 'n tasbare manier gebied om deel te word van die binnegroep (Kopas 1984:205).

Wanneer Johannes skryf dat Jesus in die middag by 'n put met 'n Samaritaanse vrou in gesprek tree, is daar by hom geen noodsaaklikheid om vir die leser enigiets te verduidelik oor die geslagsgebaseerde betekenis van tyd en plek wat verband hou met 'n put nie. Jesus was duidelik uit Sy plek, net soos die dissipels. Johannes hoef nie die sosiaal-gelaaide situasie te verduidelik nie. Hy weet Sy lesers weet dit alreeds. Dit is uiters belangrik om te verstaan vir die lees van Jesus se daaropvolgende gesprek met die vrou. Min van hierdie inligting is egter aan die moderne leser van sy vertelling bekend.

5.2 AGTERGROND VAN JOHANNES

Die Johannesevangelie het ontstaan op grond van tradisies wat gebaseer is in Jerusalem (Beasley-Murray 1987:1). Johannes het sy finale literêre vorm gekry na 90 nC tot 100 nC in Efese (Groenewald 1980:18). Dit was onder leiding van die sogenaamde lieflingdissipel en later as 'n produk van die Johannese skool (Groenewald 1980:14) gebou op die Jesustradisie (Du Rand 1990:36-60), teen die konseptuele agtergrond van Judaïsme (Groenewald 1980:9). Die ervaring was dat die Johannesevangelie moontlik bedoel was vir 'n diverse gehoor wat kon bestaan het uit:

- die ongelowige Jode in Palestina (Groenewald 1980:10);
- Joodse en Griekse Christene in verstrooiing;
- die Samaritane (Joh 4); of
- 'n spesifieke Johannese gemeenskap (Frey 1994a:262-263; Kok 2008:59).

Johannes moet gelees word teen die konseptuele raamwerk van Judaïsme (Martyn 2003):

- Die sentraliteit van die tempel-motief in Johannes (Joh 2:13-25; Kerr 2002:239-241);
- Jesus as vervulling van die Ou Testamentiese verwagtings (Joh 7:37-39 met Sag 14:8; Joël 3:18; Eseg 47:1-7 asook Joh 19:34);
- die “narrative backtrip” van die Joodse feeste (Johnson 2006:95);

- die aanwending van die Joodse titels vir Jesus soos “Lam van God” (Joh 1:1-18) Rabbi (Joh 4:31;6:25;9:2 en 11:8), Messias, Seun van God (Joh 1:32-34), Koning van Israel (Joh 1:9); en
- Jesus se intog in Jerusalem (Joh 12:12-15 en Sag 9:9; Koester 2003:19-20).

Volgens Frey (1994:262-263) is die Johannes teks self ’n aanduiding dat ’n diverse gehoor in die oog was soos die verwysings na die Samaritane in Johannes 4; die Grieke in Johannes 7 en 12; die ander skape in Johannes 10:16 en die veelseggende proklamasie van Jesus as Koning in Johannes 19, die detail wat gegee word oor geografiese plekke soos Jerusalem en Palestina (Joh 5:2; 11:1, 18) en die onbekendheid met sommige Joodse gebruike (Joh 2:13; 7:2 en 10:22). Laasgenoemde gegewens het sommige geleerdes tot die gevolgtrekking laat kom dat Johannes ’n heidense gehoor in gedagte gehad het (Culpepper 1983:224).

Die liefde en die oor grense beweeg van Jesus moet gelees word teen die agtergrond van Johannes se doel van sy Evangelie wat in Johannes 20:30-31 uitgespel word, naamlik dat “Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ”.

In hierdie studie word daar deur die lens van die sosiale-identiteitsteorie na Johannes 4:1-42 gekyk om te bepaal hoe Jesus die buitestaanders hanteer.

5.3 DIE MAKROSTRUKTUUR VAN DIE JOHANNESEVANGELIE

Wanneer ’n bepaalde teks geëksegetiseer word, moet die makrostruktuur van die teks as geheel bepaal word, aangesien die bepaalde teks wat ondersoek word ingebed is in die groter konteks en verhaalgang (Du Rand 1990:97). Die betekenis van die individuele teksgedeelte wat bestudeer word, word dus bepaal deur die betrokke konteks waarbinne die teks geposisioneer word (Louw 1976:56).

Hierdie studie kies, wat betref Johannes se makrostruktuur, die indeling van Malina en Rohrbaugh (1998:23-28) aangesien dit inpas by die gedagtegang en struktuur van die navorsingsgaping van die studie oor hoe Jesus die buitestaanders in Johannes 4 bereik. In die studie word vanuit die sosiale-identiteitsteorie 'n ondersoek gedoen van Johannes 4. Die vermoede bestaan dat vanuit die sosiale-identiteitsteorie nuwe insig in hierdie gedeelte gevind kan word en die navorsingsvraag wat hieruit vloei, te wete hoe Jesus die Samaritaanse vrou, wat deel van die buitegroep was, in die binnegroep gekry het.

5.3.1 Struktuur van Johannesevangelie en die buitelyne van die verloop van die narratief¹⁶

I. 1:1-18: Proloog: Voorstelling van Jesus, Israel se Messias – Die bron van lig en lewe wat ons kinders van God maak

1:1-18: 'n Gedig oor die Messias se kosmiese status en missies na Israel

II. 1:19-51: Voorstelling van Jesus van Nasaret, Israel se Messias

1:19-28: Die getuienis van Johannes die profeet oor homself

1: 29-34: Die getuienis van Johannes die profeet oor Jesus

1:35-51: Die oorsprong van Jesus se (ons) anti-gemeenskap

1:35-42: Jesus se eerste uitnodiging

1:43-51: Jesus se Tweede uitnodiging

III. 2:1-4:54: Jesus begin om lewe na Israel te bring: vanaf Galilea na Jerusalem en terug

2:1-12: 'n Troue in Galilea: Jesus se aanvanklike selfopenbaring

2:13-25: Eerste Pasga: Jesus se teenkating teen die tempelsisteem ontlok geloof

3:1-21: Jesus se gesprek met Nikodemus toon tekens van die koms van die opposisie tussen die gelowiges wat nuwe lewe het en ongelowiges wat dit nie het nie

¹⁶ Kyk Malina en Rohrbaugh (1998:23-28).

3:22-36: Johannes se bevestiging van Jesus se superioriteit toon tekens van die opposisie wat aan 't kom is tussen gelowiges wat nuwe lewe het en ongelowiges wat dit nie het nie

4:1-42: Op pad terug na Galilea: Jesus ontmoet 'n Samaritaanse vrou

4:43-45: Jesus se eer in Galilea

4:46-54: 'n Genesing in Galilea: Jesus se tweede selfopenbaring

IV. 5:1-6:71: Jesus se bring van lewe na Israel ontlok kontroversie in Jerusalem en Galilea

5: 1-20: 'n Fees in Jerusalem: kontroversie oor Jesus se redding van die verlamde man

5:21-30: Jesus as God se geëerde agent

5:31-47: Legitimiteit van Jesus agentskap

6:1-15: Tweede Paasfees, in Galilea: 'n buitelig maaltyd van brood en vis

6:16-23: Jesus se mag oor die see

6:24-31a: Op soek na Jesus: 'n Uitdaging vir Jesus in Kapernaum aan die ander kant van die see

6:31b-59: Jesus verduidelik die gedeelte wat uit Ekodus16 aangehaal is aan sy uitdagings

6:60-66: Ingroep gesprekke ontmasker anti-gemeenskap dislojaliteit

6:67-71: Reaksie van die Twaalf

V. 7:1-8:59: Jesus het lig en lewe na die Jerusalemse tempel gebring

7:1-9: Rondom die fees van Sukkoth (Huttefees/Fees van die Tabernakels) in Galilea: 'n Uitdaging van Jesus se broers

7:10-14a: Rondom die fees van Sukkoth in Jerusalem: Verdeelde openbare beoordeling van Jesus

Openingsmerker I: Jesus gaan na die tempel en onderrig daar (Joh 7:14b)

7:14b-18: By die Sukkoth in Jerusalem: Aanvanklike uitdaging aan Jesus oor Sy gesag om te onderrig en die Skrif te interpreteer

7:19-28: Jesus antwoord (“riposte”): Moses gee die Wet, maar julle onderhou dit nie

Merker II: Jesus proklameer terwyl Hy in die tempel onderrig (Joh 7:28)

7:29-36 Tweede uitdaging in Jerusalem: Pogings om Jesus te arresteer

Sentrale Merker III: Jesus proklameer in die tempel: As iemand dors het, laat hom na My toe kom en drink! (Joh 7:37-39)

7:37-52: Op die laaste dag van die fees: Jesus se proklamasie en daaropvolgende kontroversie oor Jesus se status en rol

Sentrale Merker IV: Jesus praat weer met hulle en sê: “Ek is die lig van die wêreld” (Joh 8:12)

8:12-20: Jesus se Openbaring as Israel se lig: Kontroversie oor Jesus se getuienis

Merker V: Jesus praat in die tempeltesourie net soos wat Hy in die tempel onderrig het (Joh 8:20)

8:21-30: Jesus gebruik ’n raaisel as teen-uitdaging

8:21-24: Eerste vrywillige prysgee

8:24b-30: Tweede vrywillige prysgee

8:31-59: Kontroversie oor verwantskap met Abraham

8:33- 37a: Abraham julle Vader?

8:40b-42: Abraham se dade

8:43-47: Julle Vader die duiwel

8:48-50: Aanmerkings oor Jesus se geslagslyn en status

8:51-58: Voor Abraham, Ek is

Sluiting Merker V: Jesus het uit die tempel uit gegaan (Joh 8:59) (terwyl hulle probeer het om hom dood te maak!)

VI. 9:1-10:42: Judeërs se reaksie op Jesus se bring van lig en lewe na Jerusalem

9:1-41: Jesus se verlossing van ’n blindgebore man lei tot kontroversie

10:1-18: Jesus as die hek vir die skape en goeie herder

10:19-24: Hanukkah (Tempelwydingsfees/Fees van die Ligte) in Jerusalem: Nog ’n uitdaging en beskuldiging van afwykende gedrag teen Jesus

10:25-38: Jesus se antwoord laat byna geweld uitbars

10:39-42: 'n Kennisgewing van die eer van Jesus

VII. 11:1-12:11: As sy laaste openbare optrede gee Jesus lewe aan 'n geliefde vriend (soos ons)

11:1-6: 'n Versoek om Lasarus, 'n geliefde vriend, te red

11:7-16: Huiwerige nakoming: Jesus kom na Lasarus om hom van die dood te red

11:17-44: Jesus red Lasarus, die geliefde vriend, van die dood

11:45-54: Reaksie op Jesus se opwekking van Lasarus: 'n komplot om Jesus dood te maak

11:55-12:11: 'n Derde Pasga nader: Jesus word gesalf

VIII. 12:12-50: Die slot van die storie oor Jesus se openbare aanbod van lig en lewe aan Israel

12:12-19: Jesus gaan Jerusalem binne en word begroet as die koning van Israel

12:20-36: Jesus finale openbare selfopenbaring

12:37-43: Die probleem van Judese ongeloof verduidelik

12:44-50: Afsluiting van die reeks van Jesus se selfopenbarings

IX. 13:1-17:26 Pasga in Jerusalem: Wat Jesus gesê het en gedoen het tydens sy laaste maaltyd saam met sy vriende (soos ons)

13:1-17: Jesus was die voete van Sy kerngroep: aandrang op nabootsing en wedersydse liefde

13:18-20: Jesus beloof komende bewys van Sy "Ek is"-wees

13:21-38: Bewus van verraad, dring Jesus aan op wedersydse liefde

14:1-31: Jesus gee vir Sy kerngroep versekering voor Sy vertrek

15:1-11: Solidariteit in Jesus se groep

15:12-17: Jesus se nuwe gebod

15:18-16:4a: Ingroep en buitestaanders

16:4b-33: Jesus berei Sy kerngroep voor vir Sy vertrek

17:1-26: Jesus bid vir eer Homself en Sy volgelingen

X. 18:1-19:42: Jesus is opgehef en gee Sy Gees vir ons: S proses van opgaan

18:1-11: Jesus se arrestasie

18:12-27: Jesus voor die hoëpriester; Petrus se dislojaliteit

18:28-19:16a: Jesus voor Pilatus: Die koning van die Judeërs

19:16b-37: Jesus word “opgelig” voor “hierdie wêreld”: Sy verheffing (verheerliking)

19:38-42: Gevolgtrekking: Jesus se begrafnis in 'n tuin

XI. 20:1-31: God se vindikasie van Jesus: Jesus styg op tot by God en daal neer tot by Sy vriende

20:1-29: Jesus voltooi sy opvaart en daal twee keer neer

20:30-31: Epiloog: Die doel van die Evangelie is om lewe te onderhou

XII. 21:1-23: Addendum: Nog 'n neerdaling en verskyning van die opgestane Jesus

21:1-14: Derde verskyning van die opgestane Jesus

21:15-23: Vasmaak van los drade in die storie

XIII. 21:24-25: Epiloog: Groep se verklaring oor die skrywer se geloofwaardigheid

Latere byvoeging: Jesus red 'n vrou wat met egbreuk betrap is (Joh 7: 53-8:1-11)

5.3.2 Kommentaar op die makrostruktuur

Die makrostruktuur van die Johannesevangelie wys die leser hoe Jesus, as deel van die binnegroep, uitreik na die buitegroep. Die buitegroep word duidelik geïdentifiseer in die struktuur en wys hoe Jesus en Sy binnegroep uitreik na die buitegroep. Jesus word in hierdie makrostruktuur aan Israel voorgestel as die Messias van Israel. Jesus se missie word in Johannes 1:1-18 uitgespel. Jesus reik uit na die buitegroep deur Sy woorde en optrede. In Johannes 1:35-51 word verwys na die anti-gemeenskap (buitegroep). In Johannes 1:12 word die binnegroep alreeds bekend gestel met die woorde “ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς

πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ”. Hierdie groep het besondere eienskappe en het hulle eie identiteit. Hulle behoort alreeds aan die Jesus-groep. Hierdie term word meer persoonlik omdat die leser reeds in Johannes 1:12 bewus gemaak is van die feit dat God die Een is wat outoriteit en reg gee vir die wat glo, om kinders (τέκνα) van God genoem te word. Dit gaan dus ten diepste oor ’n nuwe familie wat geskep word, en die feit dat dit ’n vorm van nuwe geboorte is (vgl. Joh 3:3, 6).¹⁷ In terme van die Johannesdualisme is daar sprake van ’n oorgang van een vorm van bestaan na ’n ander: dood na lewe (Joh 5:24)¹⁸, blind na sien (Joh 9:40-41),¹⁹ en van kind van die duiwel (Joh 8:44)²⁰ na kind van God (Joh 5:24).

Jesus praat met Nikodemus in Johannes 3 om hom en die Farisëers deel te maak van die binnegroep. So word die Samaritaanse vrou in Johannes 4 deel van die binnegroep nadat Jesus as beskermheer opgetree het. Sy erken hom as die Messias. Sosiale mobiliteit speel hier ’n rol, want groepgrense word buigbaar en na Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou was daar geen spesifieke beperkings meer nie. Die hele dorp erken Hom nou as die Messias, as gevolg van die Samaritaanse vrou se getuigenis. Tog moes Jesus Homself openbaar met die genesing in Galilea in Johannes 4:46-54. In Johannes 5-6 reik Jesus weer uit na Galilea en Jerusalem. Sy almag word uitgebeeld. Selfs in Johannes 6:60-66 vind daar gesprekke plaas in die ingroep wat die anti-gemeenskap se dislojaliteit uitbeeld. In Johannes 8-9 onderrig Hy die mense in die tempel. In Johannes 7:37-39 maak Jesus ’n uitnodiging dat almal wat dors het na Hom toe moet kom en drink. Hier is Jesus weer besig om mense van die buitegroep in die binnegroep in te trek deur Sy uitnodiging. Daarom stel Hy Homself bekend as die Lig van die wêreld (“Πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων· ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ’ ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς; Joh 8:12). In Johannes 8:43-47 word die buitegroep bekendgestel as “Julle Vader is die duiwel”. Hierdie makrostruktuur van die Johannesevangelie lig die twee groepe, die binnegroep en die buitegroep, duidelik uit. In Johannes 9-11 word Jesus as die “hek”

¹⁷ Jesus se gesprek met Nikodemus toon tekens van die koms van die opposisie tussen die gelowiges wat nuwe lewe het en ongelowiges wat dit nie het nie (Joh 3:1-21).

¹⁸ Op soek na Jesus: ’n Uitdaging vir Jesus in Kapernaum aan die ander kant van die see (Joh 6:24-31a).

¹⁹ Jesus se verlossing van ’n man wat blind gebore was, lei tot kontroversie (Joh 9:1-41).

²⁰ Julle Vader die duiwel (Joh 8:43-47).

van die skaapkraal voorgestel (Joh 9) en Jesus red Lasarus, 'n geliefde vriend (Joh 11) van Hom, van die dood. In Johannes 12-18 openbaar Jesus Homself (Joh 12:20-36) met Sy laaste maaltyd saam met Sy vriende. In Johannes 15:18-16:4a word die binnegroep en buitegroep bekend gestel. Vanaf Johannes 18-21 word Jesus gekruisig en na Sy dood word Hy opgelig voor hierdie wêreld (Joh 19:16b-37). Die opgestane Jesus verskyn drie maal aan Sy vriende.

Hierdie makrostruktuur van die Johannesevangelie help die proses om deur die lens van sosiale-identiteitsteorie na Johannes 4 te kyk. Om hierdie navorsingsgaping te vul is daar in die begin van hierdie studie gestel dat die vermoede bestaan dat vanuit sosiale-identiteitsteorie nuwe insig oor hierdie gedeelte gevind kan word. Die navorsingsvraag wat hieruit voortvloei is: Hoe het Jesus die Samaritaanse vrou wat die buitegroep was, in die binnegroep gekry? Die fokus van die navorsing is hoe die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor die buitestaanders, binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van Sy dag. Dit alles help om die navorsingsgaping duideliker te omskryf. Die doel van die navorsing is om, na aanleiding van die navorsingsresultate, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel te plaas.

5.4 EKSEGETIESE STUDIE VAN JOHANNES 4:1-42 DEUR DIE LENS VAN SOSIALE-IDENTITEITSTEORIE

TEKS

- 1 Die Fariseërs het gehoor dat Jesus meer dissipels maak en doop as Johannes.
- 2 Eintlik was dit nie Jesus wat gedoop het nie, maar sy dissipels.
- 3 Toe Jesus dit verneem, het Hy Judea verlaat en weer na Galilea toe gegaan.
- 4 Hy moes deur Samaria gaan.
- 5 Hy kom toe by 'n dorp in Samaria met die naam Sigar, naby die stuk grond wat Jakob aan sy seun Josef gegee het.
- 6 Die fontein van Jakob was daar, en Jesus het toe, omdat Hy moeg was van die reis, sommer by die fontein gaan sit. Dit was omtrent twaalfuur die middag.

- 7 Daar kom toe 'n Samaritaanse vrou water haal, en Jesus vra vir haar: “Gee My 'n bietjie water om te drink”.
- 8 Sy dissipels was intussen weg dorp toe om te gaan kos koop.
- 9 Die Samaritaanse vrou sê toe vir Hom: “Hoe vra jy, wat 'n Jood is, vir my, 'n Samaritaanse vrou, water om te drink”? Die Jode en die Samaritane gaan immers nie met mekaar om nie.
- 10 Jesus het haar geantwoord: “As jy geweet het wat God gee, en wie dit is wat vir jou sê: “Gee My 'n bietjie water om te drink”, sou jy Hom gevra het, en Hy sou vir jou lewende water gegee het”.
- 11 Die vrou sê toe vir Hom: “Meneer, jy het nie eens 'n skepding nie, en die put is diep. Waar gaan jy die lewende water vandaan kry?”
- 12 Jy is tog nie tot meer in staat as ons voorvader Jakob wat hierdie put vir ons gegee het en self saam met sy seuns en sy diere daaruit gedrink het nie”?
- 13 Maar Jesus antwoord haar: “Elkeen wat van hierdie water drink, sal weer dors kry; 14 maar wie van die water gedrink het wat Ek hom sal gee, sal in alle ewigheid nooit dors kry nie. Nee, die water wat Ek hom sal gee, sal in hom 'n fontein wees met water wat opborrel en vir hom die ewige lewe gee”.
- 15 Die vrou het vir Hom gesê: “Meneer, gee vir my van daardie water, sodat ek nie weer dors sal kry en hier hoef te kom water haal nie.”
- 16 Hy sê toe vir haar: “Gaan roep jou man en kom terug hierheen”.
- 17 Die vrou het Hom geantwoord: “Ek het nie 'n man nie”. En Jesus sê vir haar: “Dis reg wat jy nou gesê het: ‘Ek het nie 'n man nie’.
- 18 Jy het reeds vyf gehad, en die een wat jy nou het, is nie jou man nie. Jy het die waarheid gepraat”.
- 19 Die vrou het vir Hom gesê: “Meneer, ek sien dat u 'n profeet is.
- 20 Ons voorouers het God op hierdie berg aanbid, en tog sê julle die plek waar 'n mens God moet aanbid, is in Jerusalem”.
- 21 Jesus sê toe vir haar: “Glo My, Mevrou, daar kom 'n tyd wanneer julle die Vader nie op hierdie berg en ook nie in Jerusalem sal aanbid nie.
- 22 Julle aanbid sonder om te weet wat julle aanbid; ons weet wat ons aanbid, want die verlossing kom uit die Jode.

- 23 Maar daar kom 'n tyd, en dit is nou, wanneer die ware aanbidders die Vader deur die Gees en in waarheid sal aanbid, want die Vader wil juis hê dat die mense wat Hom aanbid, dit so moet doen.
- 24 God is Gees, en dié wat Hom aanbid, moet Hom deur die Gees en in waarheid aanbid”.
- 25 Die vrou het vir Hom gesê: “Ek weet dat die Messias kom, Hy wat ook die Christus genoem word. Wanneer Hy kom, sal Hy alles aan ons bekend maak”.
- 26 Toe sê Jesus vir haar: “Dit is Ek, Ek wat met jou praat”. Die Samaritane glo in Jesus
- 27 Net toe het sy dissipels teruggekom en hulle was verbaas dat Hy met 'n vrou praat. Tog het niemand vir haar gevra: “Wat wil jy hê?” of vir Hom: “Waarom praat U met haar nie.
- 28 Die vrou het toe haar waterkruik net daar laat staan en na die dorp toe gegaan en vir die mense gesê:
- 29 “Kom kyk, hier is 'n man wat my alles vertel het wat ek gedoen het. Is Hy nie miskien die Christus nie”?
- 30 Die mense het toe uit die dorp uit na Jesus toe begin kom.
- 31 Intussen het sy dissipels by Hom aangedring: “Rabbi, eet tog 'n stukkie”.
- 32 Maar Hy sê vir hulle: “Ek het voedsel om te eet waarvan julle nie weet nie.”
- 33 Die dissipels sê toe vir mekaar: “Sou iemand dalk vir Hom iets te ete gebring het”?
- 34 Maar Jesus het vir hulle gesê: “My voedsel is om die wil te doen van Hom wat My gestuur het, en om sy werk te voltooi.
- 35 Sê julle nie: ‘Nog vier maande, dan is die oes daar’ nie? Maar Ek sê vir julle: Kyk daar, kyk na die lande; hulle is ryp vir die oes.
- 36 Nou al ontvang die man wat oes, sy loon en samel hy die oes in vir die ewige lewe. So is die een wat saai, en die een wat oes, saam bly.
- 37 Hier is die gesegde waar: ‘Die een saai, en die ander een maai’.
- 38 Ek het julle gestuur om 'n oes in te samel waaraan julle nie gearbei het nie. Ander het gearbei, en julle pluk die vrug van hulle arbeid”.

- 39 Baie van die Samaritane in daardie dorp het tot geloof in Jesus gekom op grond van die woorde van die vrou wat getuig het: “Hy het my alles vertel wat ek gedoen het”.
- 40 Toe die Samaritane by Hom kom, het hulle by Hom daarop aangedring om by hulle te bly. Hy het twee dae daar gebly.
- 41 Nog baie meer van hulle het toe tot geloof in Hom gekom op grond van wat Hy gesê het;
- 42 en hulle het vir die vrou gesê: “Ons glo nie meer op grond van wat jy vertel het nie, want ons het self na Hom geluister, en ons weet dat Hy waarlik die Verlosser van die wêreld is”.

5.4.1 Johannes 4:1-4

Johannes is die enigste Evangelie wat ons vertel van die doopbedienings van Jesus en Sy dissipels. In die Evangelie was die simboliese onderdompeling van ’n persoon in water, die doop wat aanvanklik deur Johannes en sy dissipels uitgevoer was sodat God daardeur vir Jesus aan Israel kon openbaar (κάγω οὐκ ἤδεν αὐτόν, ἀλλ’ ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων; Joh 1:31). Jesus se dissipels het dit skynbaar ook om hierdie rede gedoen. Hierdie aktiwiteit was effektief, aangesien die Fariseërs in Judea baie bewus was van Jesus se groeiende reputasie (Malina & Rohrbaugh 1998:98). Die woorde (οὖν) aan die begin van die hoofstuk verbind hierdie gedeelte aan die vorige hoofstuk (Morris 1995:222). Die verwysing na Jesus se kennis is ’n herhalende Johannese tema (Culpepper 1983:22). Die Fariseërs het gehoor dat Jesus meer dissipels maak en doop as Johannes. Hulle het eers Johannes se geloofsbriewe ondersoek (Joh 1:19-27); nou ondersoek hulle Jesus. Daar was ook ander wat gedoop is in Judea gedurende hierdie tydperk, maar Jesus en Johannes het die doop gebruik as ’n instelling vir die Jode (Köstenberger 2004:145).

Die rede waarom die skrywer in Johannes 4:2 dit duidelik stel dat dit nie Jesus self is wat gedoop het nie – in teenstelling met sy algemene stelling in Johannes 3:22 – was omdat Jesus se persoonlike doop met die Gees van God was, en nie met water nie (Joh 1:33). Die feit dat die Fariseërs van Jesus se leer bewus geraak het, dui op ’n

besonder aktiewe skindernetwerk. Hierdie skindernetwerk het behels dat die dissipels geweet het en daarvoor gepraat het dat Jesus nuwe lewensmoontlikhede binne die familie van God geskep het. Johannes 1:12 is 'n goeie voorbeeld hiervan: “όσοι δέ έλαβον αύτόν, έδωκεν αύτοίς έξουσίαν τέκνα θεού γενέσθαι”. Diegene wat tot geloof in die Seun van God kom, ontvang die reg om kinders van God genoem te word. Inligting is via hierdie netwerk deurgegee, maar die skinderproses was ook evaluerend van aard. Die evaluering wat hier plaasgevind het, onderstreep en identifiseer leierskapsrolle. Jesus se reputasie was aan die groei, terwyl Johannes s'n besig was om te kwyn (Malina & Rohrbaugh 1998:98). “έβάπτιζεν” in Johannes 4:2 is 'n imperatiewe woord en dui op 'n voortdurende aksie; die teenwoordige tyd werkwoorde ποιεί en βάπτιζει in Johannes 4:1 het ook imperatiewe krag (Wallace 1996:456-458).

“Vertrek weer na Galilea” verwys na Jesus se bywoning van die huwelik in Kana en Sy kort verblyf in Kapernaum (Joh 2).²¹ Jesus se vertrek, en die voortsetting van Johannes 3:22, is deel van 'n patroon wat konsekwent kronologies is in die Evangelie. Hierdie onttrekking van Kana na Sigaar word deur een skrywer “die ontwykende Christus” genoem (Stibbe 1991:19-38).²²

In Johannes 4:1-42 is daar 'n verdere ontwikkeling wat plaasvind. Jesus is veel meer as 'n bruidegom, 'n wonderwerker, 'n tempelreiniger, selfs veel meer as die Seun van die mens (Joh 3:13-21). Wie is Jesus dan? Die Samaritaanse vrou ontdek langsaam dat hierdie man voor haar meer as 'n gewone Joodse man is, meer as 'n profeet, meer as die Messias, die Gesalfde van God. Hy is die groot *EK IS* (Joh 4:26); die God wat mens geword het (Eks 3:14; Meeks 1972:69). Hier tree Jesus as bemiddelaar op tussen die Samaritaanse vrou en die Vader wat Jesus na die aarde toe gestuur het. In die sosiale wêreld van die eerste eeu het die term *suffragium* die betekenis van “*bemiddeling*” gekry (Crossan 1991:68, 69; Du Toit 1998:160-162).

Just as the terrestrial patron is asked to use his influence with the emperor, so the celestial patron, the saint, is asked to use his influence with the Almighty so the lack of a

²¹ Kyk ook Matteus 12:15; Markus 3:7; Lukas 5:16 (Borchert 1996:198).

²² Talbert (1992:111) is van mening dat Jesus onttrek het van Judea omdat daar 'n kompetisie was tussen sy prediking en die van die Doper (Joh 1-3).

patron might be fatal, for even the Almighty could hardly be trusted to give the right verdict unless through an influential intermediary (Crossan 1991:69-70).

Sosiale-identiteitsteorie help om die breër gemeenskap en hulle gemeenskapslewe raak te sien, sowel as die interpersoonlike interaksie en die individuele identiteit.

Groepvorming in sy wese gaan oor sosiale kategorisering. In die groep was daar intergroepegedrag wat gediskrimineer het (kyk bv. Joh 4:1: “Fariseërs het gehoor dat Jesus meer dissipels doop as Johannes”) teen die buitegroep (Fariseërs) ten gunste van die ingroep. Die optrede was ondubbelsinnig gerig ten gunste van die lede van die eie groep teenoor lede van die buitegroep. Die enigste kwalifikasie van Jesus was die sosiale regverdigheid van die ingroep. Soos reeds hier bo gestel is word daar onderskeid gemaak tussen drie komponente:

- 1) ’n kognitiewe komponent, wat gaan oor die kennis wat een groep het,
- 2) ’n evaluerende komponent, die groep met ’n positiewe of ’n negatiewe waardekonnotasie, en
- 3) ’n emosionele komponent, waar die kognitiewe en evaluerende aspekte van ’n mens saamgaan met emosies (soos liefde of haat) en gerig is op ’n mens se eie groep teenoor ander wat in sekere verhoudings was (Tajfel 1971:28-29).

5.4.2 Johannes 4:5-6

Die woorde “dit was nodig” (ἐδει) kan dui op die Goddelike noodsaaklikheid: Jesus se deurgaang deur Samaria het volgens plan verloop en volgens God se wil (Joh 9:4;10:16; 12:34; 20:9; Ridderbos 1997:153; Carson 1991:215-216; Borchert 1996:1998-199).

Jesus se gaan deur (διέρχασθαι die grammatikale onderwerp) Samaria is geografies korrek (Luk 9:51-55; Wallace 1996:600-601). Die gebruikelike trek van die reisigers was deur Samaria van Judea na Galilea (kyk Josephus, *Ant.* 20.6.1 118; *J.W.* 2.12.1 232; *Life* 52. 269). Toegewyde Jode het egter rede gesoek om nie deur Samaria te reis nie en het ’n langer en minder direkte roete verkies. Dit sou beteken dat hulle die Jordaan sou oorsteek en reis na die oostekant. Samaria (wat hier verwys na die hele streek en nie net die stad nie) het geen aparte politieke bestaan in Jesus se dag gehad nie. Saam met Judea was dit onder die jurisdiksie van die Romeinse gevolmagtigdes (Köstenberger 2004:146).

Die klein dorpie van Sigar was waarskynlik gesetel op die moderne terrein van Askar, omtrent twee myl oos van Nablus, wat net oos van die berg Gerisim en die berg Ebal geleë was (Potter 1959:331; Kippenberg 1971:94). Die identifisering van Sigar as die Bybelse Sigem (ongeveer 'n myl van Askar) was onwaarskynlik, want Sigem is waarskynlik in 128 vC vernietig (of ten minste voor 107 vC) deur die Hasmoniese hoëpriester John Hyrcanus I (Josephus, *J.W* 1.2.6 § 63; *Ant.* 13.9.1). Na die verowering van Jerusalem deur die Romeinse generaal Pompeii (63 vC), is Sigar vervang deur Sigem as die belangrikste Samaritaanse stad (Hengel 1999:299-300; Albright 1956:160). Johannes is die eerste antieke skrywer wat Sigar Askar noem.²³

“Naby die stuk grond wat Jakob vir sy seun Josef gegee het” (Joh 4:5) is die gebruikelike gevolgtrekking van Genesis 48:21-22 en Josua 24:32. Jakob het vir sy seun Josef die land by Sigem gekoop vir die seuns van Hamor (Gen 33:18-19). Dit was later Josef se begrafnisplek (Eks 13:19 en Jos 24:32; Dalman 1935:212-216). Die verwysing na die fontein van Jakob en die latere melding van die Berg Gerizim (Joh 4:20), plaas Jesus se ontmoeting met die Samaritaanse vrou in die raamwerk van die “heilige geografie” (Köstenberger 2004:147). Klaarblyklik was die fontein van Jakob 'n gerieflike stop vir pelgrims se reis tussen Galilea en Jerusalem (Hengel 1999:302). Die terrein van Jakob se fontein²⁴ is redelik seker. Die huidige fontein is ongeveer 100 meter diep (Köstenberger 2004:147).

Jesus was uitgeput van die reis (ἐκ τῆς ὁδοπορίας; Wallace 1996:434-435). Dit was omtrent aand toe Jesus by die put gaan sit het nadat hy en sy dissipels vir ongeveer ses ure gereis het (Kruse 2003:127). Jesus “sit” (οὔτως) by die put. Putte is gewoonlik uitgekap uit soliede kalksteen, met 'n klein randsteen om te waak teen 'n ongeluk (Eks 21:33). Dit is waarskynlik waar Jesus gaan sit het om te rus (Abbott 1879:52; Brown 1966:169).

²³ Die stad in Samaria in Handeling 8:5 kan ook verwys na Sychar (kyk Hengel 1999:301).

²⁴ In die Ou Testament is daar drie scenario's waar manne en vroue by 'n fontein was (Gen 24:10-49; 29:4-14 en Eks 2:15-22) (Neyrey 2009:157).

“ὥρα ἦν ὥσει ἔκτη” Omtrent die sesde uur”, beteken dat dit omtrent die aand was, as die berekening van die begin van die dag by sonsopkoms is (Witherington 1995:120; Barrett 1978:231). Daar was ’n moontlike kontras tussen die tyd van die dag toe Jesus met die Samaritaanse vrou gepraat het en die tyd van Nikodemus se besoek (middag versus nag; kyk Burge 2000:139; Conway 1999:106). Johannes was omsigtig in sy vermelding van die algemene (die Samaritaanse stad Sigar) en die spesifieke (Jakob se put) plek en tyd (middag). Die Samaritane het hulle oorsprong na die begin van die koninkryk van Israel herlei. Die Judeërs van daardie tyd het die Samaritane se stamboom egter as verbasterd beskou vanweë hulle ondertrouery met Assiriese koloniste voor die tyd waarin die Judese elite deur Babiloniese oorwinnaars in ballingskap weggevoer is (586 vC). Aangesien die antieke mense en hulle land organies aan mekaar verbind was, was beide die Samaritane en hulle land in die Judeërs se oë onrein of onsuiver (Malina & Rohrbaugh 1998:98).

Ekskurs: Die spanning tussen die Jode en die Samaritane

Die spanning tussen die Jode en die Samaritane het reeds sover terug as 720vC begin, toe die Assiriërs die noordelike koninkryk van Israel ingeval het, Samaritane ontvoer het en die agtergeblewens tot onderhorigheid gedwing het (Barclay 2000:149). Omtrent die hele bevolking is na Media weggevoer (vgl. 2 Kon 16:6). Mense van Babel, Kuta en Sefarwajim (2 Kon 17:24) is ingevoer deur die koning van Assirië. Hulle het gaan bly in Samaria. ’n Aantal Samaritane het agtergebly en het in die noordelike ryk gevestig, wat ondertrouery met die inkomende uitlanders tot gevolg gehad het. Die verbastering was vir die Israeliete van die suidelike ryk ’n skande – die verlies van hul eksklusief-Israelities etniese suiwerheid. Baie Samaritane wat na Media weggevoer is het nooit weer teruggekeer nie. In die proses het hulle verbaster met hul nuwe land se mense en dít se gewoontes. Daar word na hulle verwys as “the lost ten tribes”, en die wat in Samaria agtergebly het, het verbaster en het ook die reg verloor om ’n (suiwer) Israeliet genoem te word.

In Johannes 4:9 sê die Samaritaanse vrou vir Jesus dat die Jode hulle nie assosieer met die Samaritane nie (Seim 1987:59). Hier kom iets na vore van ’n bitterheid of selfs ’n

vyandigheid. 'n Lang geskiedenis van onverdraagsaamheid en geweld lê tussen hulle. Na die politieke skeuring met koning Dawid se dood het die tien noordelike stamme Samaria as hulle hoofstad beskou. Die twee suidelike stamme het Jerusalem as hulle hoofstad behou (Brown 1976:688-699).

Die suidelike stamme is later ook weggevoer in ballingskap na Babilon. Na jare in Babilon is hulle toegelaat om hulle weer in Israel te hervestig. Die teruggekeerdes van die suidelike ryk wou 'n tempel bou en die Samaritane se hulp is van die hand gewys. Vyandigheid het tussen hulle ontstaan. In 400 vC het die Samaritane vir hulle 'n tempel in Samaria gebou, maar dit is in 128 vC deur die Jode verwoes (Malina & Neyrey 1991:40-44).

Sosiale-identiteitsteorie kyk hoe die binnegroep funksioneer ten opsigte van die buitegroep (Jode teenoor die Samaritane), maar die fokus moet die behoud van die “eiesoortigheid” bly; hulle besondere eienskappe en identiteit, ten spyte van die toenemende vlakke van kommunikasie en interafhanklikheid met ander groepe soos die Jode en Samaritane, waarborg hierdie eiesoortigheid. Sosiale-identiteitsteorie was verantwoordelik vir die ontwikkeling van 'n alternatiewe benadering tot die sosiale sielkunde in groepverhoudinge. In hierdie groepverhoudinge ontstaan daar intergroep-konflik. Daarom moet daar onderskei word tussen “sosiale situasies”, waarin individue teenoor mekaar optree (Samaritane en Judeërs/Jode) as individue, en diegene wat optree as lede van verskillende groepe wat in sekere tipes verhoudings teenoor mekaar staan.

5.4.3 Johannes 4:7-15

Die openingstoneel fokus op water en daar is baie hierin wat die aandag van die antieke Mediterreense mense sou getrek het. 'n Put was 'n plek waar veral laerklas vroue gereeld bymekaargekom het. Dit was hulle daaglikse taak om hier vars water vir die huishouding te gaan haal. Normaalweg het die vroue vroeg in die oggend of in die aand – wanneer dit koel was – gaan water skep (Gen 24:11). Die vroue het gewoonlik nie op hulle eie nie, maar saam met ander vroue gaan water skep (1 Sam 9:11), en terwyl

hulle daar was, was die put effektief die vrou se “private” ruimte (Malina & Rohrbaugh 1998:98).

Die feit dat die vrou alleen by die put was, dat dit middag was, en dat van die dorp se ander vroue nie daar was nie, laat ’n suggestie dat die ander vroue haar vermy het. Sy is dalk gesien as sosiaal afwykend (Joh 4:16-18). Jesus het in die hitte van die dag daar aangekom. Dit was nie ’n verrassing nie, maar toe Jesus alleen by die put gekom het – wat nou die openbare ruimte was – en met die vrou praat, was dit inderdaad verstommend gewees (Joh 4:29). Daar is van die mans verwag om nie met vreemde vroue te praat in die publiek nie. Die verteller beklemtoon dat hulle alleen was (Joh 4:8), en dat die vrou verbaas was dat Jesus met haar praat. Haar antwoord op Jesus beklemtoon dat sy vroulik en ’n Samaritaan is, terwyl Jesus manlik en ’n buitestaander (Jood) is. Sulke bewustheid van geslag en herkoms was nogal tipies van sosiale interaksie in die antieke tyd (Malina & Rohrbaugh 1998:98). Sosiale-identiteitsteorie help ons om hierdie interaksie te verstaan. Daarsonder sou die verwisseling tussen *private* en *openbare* ruimte misgekyk word.

Jesus is nie as gekultiveerd beskou nie, omdat Hy die “vriend” sou wees van “tollenaars en sondaars”. Hy het gesprekke (Joh 4:7) gevoer met sogenaamde a-sosiale mense (Joh 4:1-42; 8:10,11; 9:14; 11:1-32; 12:3). Die verskillende sosiale groepe was verteenwoordig in Sy dissipelgroep (Joh 1:48; 13:21). Hierdie siening van Hom het ander ontstel. Jesus gee die opdrag aan die dissipels om in ’n nuwe verhouding met mekaar te wees, om mekaar te vergewe en “vriende” te wees, want om ’n “vriend” te wees beteken om sosiale gelyke te wees (Joh 13:14, 15).

Die verteller se verklaring in Johannes 4:9 maak die punt nog sterker. Die Griekse term *συγχρῶνται* beteken letterlik om skottelgoed of eetgerei te deel. Dit gaan dus hier oor ’n bekommernis oor rituele reinheid. Farisese regulasie dui op die permanente onreinheid van Samaritaanse vroue vir Judeërs: “die susters van die Samaritane menstrueer vanaf die wieg” (*m.Nid.* 4.1). Volgens Levitikus 15:19-27 was nie net ’n vrou wat menstrueer onrein nie, maar ook enigeen wat bloot aan haar besittings wat sy hanteer het, sou

raak. Verder, as die vrou gebly het by 'n man wat nie haar man was nie, is sy ook as onrein beskou. Uit 'n Judeër se waardes is hierdie hele toneel as sosiaal afwykend beskou (Malina & Rohrbaugh 1998:98).

Soos in die sekulêre sfeer was mense, insluitend Jesus, deel van die eer/skande kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld waarin hulle opgegroeï het. Hulle is daaglik gekonfronteer met die klassifikasie van mense, plekke, diere en voorwerpe, gewyd of nie gewyd, sowel as met reëls wat neergelê was vir die optrede van manlike en vroulike lede waarin die onderskeid tussen rein/onrein duidelik blyk. In hierdie samelewing met sy beskermheer-sisteem, is mense ook daaglik geassosieer met die status, posisie en mag wat hulle beklee het. Hierin blyk dit baie duidelik dat die mens altyd sy “plek” moes ken om aanvaar te kon word. Dit was duidelik dat die identiteit van die groep behou word in die klassifikasie van rein/onrein en op grond hiervan was bepaal wie ingesluit en wie uitgesluit was. “Purity and impurity are not hygienic categories and do not refer to observable cleanliness or dirtiness. The words refer to a status in respect to contact with a source of impurity and the completion of acts of purification from that impurity” (Neusner 1973:1).

Die term “rein” en “onrein” word hieraan gekoppel, wat weer die grense stel vir plekke en tye waar dinge en mense hoort (Malina & Rohrbaugh 1998:94). Jesus transendeer hierdie grense as Hy met die Samaritaanse vrou (onrein) praat. In Sy omgang met die buitegroepmense (Samaritane) het Hy die reinigingsreëls oortree en is Hy as onrein verklaar omdat Hy kontak gemaak het met hulle (Booth 1986:80,110; Vermes 2001:36-39). Jesus het deur die oortreding van die Joodse reinigingsreëls (Du Toit 1998:277) nuwe grense en reëls daargestel. “A new view of the holy God of Israel, one that includes God’s loosening of boundaries for a more inclusive membership in the covenant community” (Neyrey 1996a:94).

In verskeie kulture bevind persone hulself in 'n klassifikasiesisteem, waar reinigingsreëls sorg vir sistematiesing en ordening. So word daar gepoog om die integriteit en eenheid van die samelewing te handhaaf. In samelewings word algemene

en spesifieke grense gedefinieer en sodra almal en alles in hul regmatige plek was, word die herstel van dit wat rein en onrein was, opgemerk (Malina 1993a:157).

Daar moet egter eers bepaal word wat die terme rein/onrein in die antieke tyd beteken het en waarom dit spesifiek vir die Jode belangrik was om daaraan gehoor te gee. Eers dan kan bepaal word hoe persone, en spesifiek Jesus, skuldig kon wees aan die oortreding van hierdie gewyde reëls, sowel as Sy siening en houding daaroor. Die interessante van hierdie gedeelte is dat die vrou, 'n Samaritaan, Jesus 'n "Judeër" noem. In Johannes 8:48 noem die Judeërs Jesus "Samaritaan". Om iemand op 'n afwysende manier name te noem, was 'n manier om iemand uit te wys as 'n buitestaander. Jesus – 'n Galileër – is letterlik vir beide groepe 'n buitestaander. Vir enige groep sou dit doodnormaal wees om die etikette te gebruik om mekaar voor te stel en die sosiale afstand tussen hulself en Jesus uit te druk (Malina & Rohrbaugh 1998:99).

Jesus was ook deel van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing waar die beskermheerverhouding of begunstigingsstelsel van toepassing was. Op grond van Jesus se optrede teenoor die Samaritaanse vrou, kan dit getipeer word as tipies die van 'n beskermheer. Jesus bied haar die "lewende water" (Joh 4:10) aan wat die "ewige lewe" is (Joh 4:14). Dit was 'n bewys dat Hy die taal van die beskermheersstelsel verstaan het (Malina 1993a:102).

Die skrywer van die Johannesevangelie maak van literêre tegniek gebruik, veral waar Jesus verklarings maak. Uit hierdie verklarings ontstaan misverstande. Jesus gee dan 'n verduideliking (Byvoorbeeld Joh 3:3-15; 4:31-38; 6:41-59 ; 8:21-30; 11:11-16; 12:27-29; 14:4-11). Johannes 4:5-42 is 'n klassieke voorbeeld waar Jesus 'n verklaring maak, maar die Samaritaanse vrou verstaan nie die verklaring nie. Jesus gee dan 'n verduideliking van wat Hy bedoel in Sy verklaring (kyk vir verdere voorbeelde onder):

5.4.3.1 Die patroon van stelling-misverstand-verduideliking wat deur die diskoers loop²⁵

Jesus maak in Johannes 4:1-42 'n aantal stellings oor Homself om Hom aan die Samaritaanse vrou bekend te stel. Sy verstaan dit nie, en dan gee Jesus haar 'n verduideliking vir Sy stellings, sodat sy weet wie Jesus is. Die struktuur van hierdie gesprek kan soos volg uitgedruk word (Malina & Rohrbaugh 1998:102-103):

Johannes 4:5-6	Tyd en plek
Johannes 4:7-15	Tema: Water
Johannes 4:7	Verklaring, wat lei tot 'n
Johannes 4:9	misverstand – vereis 'n
Johannes 4:10	verduideliking, wat 'n verklaring is en lei tot 'n
Johannes 4:11-12	misverstand – vereis 'n
Johannes 4:13-14	verduideliking, wat 'n verklaring is sodat die
Johannes 4:15	misverstand opgelos kan word.
Johannes 4:16-19	Tema: Manne: Gebooie-duidelikheid-vervulling
Johannes 4:16	Bevel
Johannes 4:17-19	Eerste verheldering
Johannes 4:20-26	Tema: Aanbidding – Tweede verheldering
Johannes 4:27-31a	Tema: Die Christus? – Vervulling van bevel
Johannes 4:31b-38	Tema: Oes
Johannes 4:31b	Uitnodiging om te eet lei tot
Johannes 4:32	verklaring, wat lei tot
Johannes 4:33	misverstand - wat 'n
Johannes 4:34	verduideliking benodig.
Johannes 4:35-38	Verdere verduideliking
Johannes 4:39-42	Epiloog. Tema: Uitslag van die voorval: Samaritane weet dat Jesus die Verlosser van die wêreld is

²⁵ Kyk Malina & Rohrbaugh (1998:102-103)

Daar is 'n reeks sulke gesprekke wat in Johannes sirkelgang toon (kyk bv. Joh 1:1-18; 15:18-16:4a). Die vertelling oor die Samaritaanse vrou is een van hierdie vertellings. In die loop van hierdie sirkelgang word die vrou progressief gelei vanaf buitestaander, wie se misverstaan opgehef word, na die ingroep. Die proses word voltooi aan die einde van Jesus se selfopenbaring in Johannes 4:26. Aan die begin van die gesprek sê Jesus: “As jy geweet het” (ἴδεις), maar sy het nie geweet nie. As sy geweet het, sou sy die een gewees het om te vra vir iets om te drink, en nie Jesus nie. In Johannes 4:15 vra sy vir die water. Jesus bied die “lewende” water aan – met 'n dubbele betekenis: 'n antieke manier om te verwys na natuurlike vloeiende water en Johannes se uitsprake oor “lewe”. Hierop volg egter weer 'n misverstand oor die vra na 'n kruik. Jesus verduidelik weer vir haar. Hierdie keer wys dit dat die water wat Hy bied, die ewige lewe bring. Sy wil die water hê, maar nog steeds verstaan sy nie ten volle nie. Wat sy in gedagte het, is om die daaglikse gaan haal van water by die put te vermy (vyf liter water weeg ongeveer vyf en sestig pond; Malina & Rohrbaugh 1998:99).

Jesus was bereid om dit waaruit gedrink word, met die vrou te deel. Dit sou volgens die Fariseërs se oortuiging 'n ernstige oortreding van die wet gewees het. As vreemdeling was dit taboe om saam met 'n Samaritaanse vrou uit dieselfde beker te drink. Tog is sy bereid om met Hom te deel. Jesus beveel die dissipels om God in “Gees en waarheid” te aanbid (Joh 4:23, 24). Jesus wil hierdie sosiale konstruksies afbreek en die sosiale staanplek van die geaffekteerdes in die samelewing herstel (Joh 9:1-41) omdat hierdie uitwendige blokkering nie belangrik is in die teenwoordigheid van God nie. Jesus se siening met betrekking tot hierdie reinigingsrites moet baie wyd verstaan word: “cultic impurity *in toto* does not harm a man as much as moral impurity” (Booth 1986:221-222).

Jesus het deur die oortreding van die Joodse reinigingsreëls (Du Toit 1998:277) nuwe grense en reëls daar gestel. “A new view of the holy God of Israel, one that includes God’s loosening of boundaries for a more inclusive membership in the covenant community” (Neyrey 1996a:94). Hy het haar behandel asof sy 'n familielid is, en nou begin sy hom op gelyke wyse behandel. Hierdie is belangrik omdat dit aandui dat die ruimte wat tussen Jesus en die vrou beslaan is, *openbare* ruimte was wat nou omskep

is in *private* ruimte, wat dit nie voorheen was nie. Deur die proses van interpersoonlikheid het die vrou deel geword van die dissipelgroep wat rondom Jesus gevorm het (Malina & Rohrbaugh 1998:99).

Jesus inisier die interaksie met die onrein Samaritaanse vrou en breek die grense van skeiding. Jesus vra vir haar water om te drink (Barrett 1955:195). Wanneer Jesus vir haar water vra, beweeg Hy sosio-religieus verby die *status quo* van die dag (Malina & Rohrbaugh 1998:99). Hierdie daad van Jesus het ten doel om 'n simboliese brug te skep om sodoende 'n betekenisvolle relasie met die Samaritaanse vrou op sosiale vlak te bewerkstellig (Kok 2008:311). Dit veroorsaak dat daar 'n openheid kom tussen haar en Jesus, veral op die vlak van kommunikasie. Jesus bied vir haar water aan (Joh 4:10). Die "lewende water"²⁶ wat Jesus skenk, skep ook die lewensmoontlikheid in God se nuwe familie (Smith 1999:113). In Johannes 4 kom herstel Jesus nie net die gebroke verhouding tussen die Jood en die Samaritaanse vrou nie, maar ook die gebroke verhouding tussen die Samaritane en die Jode wat in die nuwe familie van God gebore word (Joh 1:12; Brown 1966:11). Hierdie verhoudings word herstel op 'n horisontale sowel as 'n vertikale vlak. Jesus se priesterlike gebed in Johannes 17:22 word verhoor ("sodat hulle een kan wees net soos Ons een is".) Jesus bid hierdie gebed tot die Vader omdat Hy in Johannes 15:9 sê "Soos die Vader My liefhet, het Ek julle ook lief. Julle moet in my liefde bly". Waar Jesus verhoudings in liefde en eenheid herstel, daar is God ook. Daardie familie wat Jesus met liefde geskep het, kom van dieselfde liefde toe God Sy Seun na die wêreld toe gestuur het (Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν; Joh 3:16; Köstenberger 2009:129).

Sosiale-identiteitsteorie leer ons dat alle sosiale situasies iewers tussen hierdie twee uiterstes val (Jesus en die Samaritaanse vrou), en dat gedrag teenoor mense geklassifiseer word as deel van die ingroep of die buitegroep. Dit word ernstig beïnvloed deur individue se persepsies (of eerder interpretasie) van die situasie. In die besonder was dit Jesus van die ingroep wat nader aan die situasie was wat:

²⁶ "Lewende water" is 'n metafoor wat Johannes gebruik om te verwys na die Heilige Gees, Hy wat lewe gee (kyk Barrett 1978:195).

- 1) meer eenvormigheid getoon het in Sy gedrag teenoor lede van buitegroep (Samaritane), en
- 2) geneig was om individuele verskille met 'n buitegroep lid te ignoreer en haar te behandel as ongedifferensieerde persoon in 'n verenigde sosiale kategorie.

Die lid (Jesus) van 'n groep word bestudeer as 'n lid in hul verhoudings met 'n buitegroep wat hulle hoofsaaklik sou interpreteer as die ingroep, eerder as die karakter van interpersoonlikheid. As Jesus die inisieerder van die interaksie met die Samaritaanse vrou is, kom daar “sosiale verandering” en “sosiale mobiliteit”. “Sosiale verandering” is 'n verandering in die aard van die verhoudings tussen grootskaalse sosiale groepe, soos sosio-ekonomiese, nasionale (Jood teenoor Samaritane), godsdienstige en rasse- of etniese kategorieë. “Sosiale mobiliteit” is 'n individuele maatskaplike mobiliteit. Dit beteken dat mense beweeg van individue en families van een sosiale posisie na 'n ander. Dit gebeur wanneer die vrou Jesus erken as die Messias (Μεσσίας) in Johannes 4:25 en 42.

In 'n laaste poging om haar verleentheid te beëindig (Borchert 1996:209), bevestig die vrou haar oortuiging dat die “Messias” (Christus genoem) kom. Die vrou bevestig haar geloof in die koms van die Messias in die teenwoordigheid van die Messias (Köstenberger 2004:157). Die frase “Ek weet” herinner aan Nikodemus “ons weet” in Johannes 3:2, in die meer onmiddellike konteks. Hier kontrasteer Jesus die Jode se kennis met Samaritaanse onkunde (Joh 4:22). Die feit dat die vrou praat van die komende Messias in daardie terme, dui aan dat sy nog steeds nie Jesus se ware identiteit erken nie (Ridderbos 1997:164; Carson 1991:226; *contra* Moloney 1998:129).

Alhoewel die vrou hier verwys na 'n komende “Messias,” het die Samaritane hierdie uitdrukking nie gereeld gebruik tot die sestiende eeu nie; hulle het die term soos “Taheb” of “Die Restoureerder” verkies (Kippenberg 1971:303). Die term “Taheb” het blykbaar oorspronklik ontstaan in Deuteronomium 18:15-18 en is eers later geïdentifiseer met die “Profeet soos Moses” (Bammel 1957:381-385; Colpe 1995:264-265; Kippenberg 1971:276-327). Die Samaritane het klaarblyklik 'n “lerende” Messias

verwag (Bowman 1958:298-308). Die vrou, wat Jesus 'n profeet genoem het in Johannes 4:19, aanvaar Sy uitspraak in Johannes 4:24. Die gesprek gaan nou oor dieper godsdienstige aangeleenthede en daaroor kan sy nie saampraat nie; omdat sy met die godsdiens van haar mense bekend is, weet sy egter dat die Messias sal kom. In Johannes 4:25 verwys die vrou na daardie verwagting van die koms van die Messias. Sy wil dus sê dat Jesus wel diepsinnige uitsprake oor die ware aanbidding gedoen het, maar sy vermoed dat as die Messias kom, Hy die volle waarheid daaromtrent sal openbaar. Hy sal ook nie net oor die plek van aanbidding die waarheid bekend maak nie, maar oor “alles”. En vir haar sal die woorde van die Messias finaal wees (Groenewald 1990:110).

In 'n moment van uiterse self-openbaring wat uniek is aan enige Evangelie voor Jesus se verhoor, erken Jesus nou eerlik dat hy die Messias is. Die frase “ἐγώ εἰμι” (is ek) word hier gesien as 'n aanvanklike voertuig van self-identifikasie (volgens Joh 6:20; let op die soortgelyke stellings in Joh 6:35 en in Joh 9:37; kyk Ridderbos 1997:165; Bultmann 1971:192, 226), maar op 'n sekondêre vlak kan dit ook dien as 'n openbarende formule (Conway 1999:121, met verwysing na O'Day 1986:72) met verwysing na Jesaja 52:6 (Ball 1996:178-81; Keener 2003:620). Dit is die klimaks uitspraak van die dialoog tot op hierdie punt. Dit is ook kongruent met die Evangelie se doelstelling (Joh 20:31). Die vrou het geweet van die koms van die Messias en sy het Jesus teëgekom. Nou is sy gekonfronteer met die eis dat hierdie twee syfers een was: Jesus is die Messias en die Messias is Jesus (Ridderbos 1997:165).

Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou vorm 'n deel van die paradigma van die Evangelie van Jesus Christus, onwetende van Jesus se ware identiteit en eise (Witherington 1995:123-125; Burge 2000:160-61; Blomberg 1995:9). Dit toon ook hoe Jesus gereed is om Homself te openbaar aan diegene wat oop is vir Sy openbaring, met inbegrip van nie-Jode (alhoewel bediening aan Samaritane prolepties is van die post-Pinkster missie (kyk Hand 1:8; 8:4-25; Köstenberger 2004:158). Tog in die huidige konteks is dit Jesus, die Jood, wat getuig aan 'n Samaritaan in 'n verlossing-historiese, eskatologiese instelling. Dit is merkwaardig dat alhoewel Jesus oor die algemeen

huiwerig is om Homself openlik te identifiseer as die Messias vir die Jode (miskien as gevolg van die nasionalistiese ondertone wat dikwels verband hou met die term “Messias” in die Joodse lewe), het Hy skynbaar geen so ’n huiwering in die geval van die Samaritaanse vrou nie (Brown 1966:173; Morris 1995:241).

5.4.4 Johannes 4:16-19

Jesus beveel haar om haar man te laat roep en terug te kom (Joh 4:16). Die vrou se reaksie in Johannes 4:17, “Ek het nie ’n man nie,” lyk of dit verdere gesprekke kan afsny (Carson 1991:221). ’n Vrou wat haar identiteit nie wil openbaar voor Christus nie. Sy wil ook nie haar immorele en vermorste lewe openbaar nie - ’n gebroke lewe met ’n valse begin en gebroke hoop. In werklikheid is die vrou se verklaring potensieel misleidend (Keener 2003:605); dus Jesus se sagte maar ferm reaksie, waarin hy “ἀνδρα” plaas in ’n duidelike grammatikale posisie (Wallace 1996:455; Köstenberger 2004:152). Dit impliseer dat sy onverbonde en dus beskikbaar was (Joh 4:7; kyk Keener 1993:273). Jesus, met fyn ironie, verwyder vinnig alle twyfel: “Jy het reeds vyf gehad en die een wat jy nou het, is nie jou man nie. Jy het die waarheid gepraat” (Köstenberger 2004:152).

As die aantal mans korrek is, dan bevind die vrou haarself in konflik met die Joodse wet (Westcott 1908:1154) omdat rabbi’s in die algemeen hulle afgekeur het as daar meer as drie wettige huwelike in ’n leeftyd was, selfs in die geval van die dood van die vorige mans (*b. Yebam.* 64b, vgl. *b. Nid.* 64a; Köstenberger 2004:152). As dit so is dat die vrou vyf mans gehad het (met wie sy in ontug geleef het), en dat die een man by wie sy nou bly nie haar man is nie (omdat hy ’n ander vrou het), kan sy uitgekryt word as ’n reeks-hoereerder (Koester 1990b:675-677).

Die effek van Jesus se woorde laat blyk dat hierdie vrou baie seer en ontnugter is deur haar geheim, maar bevry is daarvan om haar behoefte te verdoesel (Cantwell 1983:82). Deur Jesus as ’n profeet te sien (’n onbepaalde kwalitatiewe naamwoord; Wallace 1996:265-266), erken die vrou dat Jesus haar lewensomstandighede ken sonder dat iemand dit vir Hom vertel het. Daarom moet Hy ’n profeet wees (soortgelyk aan die

vertelling oor die blinde man in Joh 9:17; *par.* Luk 7:39). Die Samaritane het ook 'n profeet verwag soos Moses (Deut 18:15-18; vgl. 34:10-12), wat egter nie geïdentifiseer was met Messias nie (volgens Joh 4:25-26; kyk Kippenberg 1971:325). Die fokus verskuif in hierdie mikro-narratief na die vrou se mans. Die opdrag wat Jesus aan die vrou gee word nie misverstaan nie, maar dit kan nie uitgevoer word nie. Sy reageer eerlik en Jesus prys haar twee keer daarvoor (Joh 4:17-18).

In die gesprek wat volg skakel die vrou oor na 'n godsdienstige (vandaar “veiliger”) onderwerp: “ons voorvaders het in hierdie berge aanbid”.²⁷ Hoewel sy bedoel om die onderwerp te ontduik, verander Jesus die onderwerp na een van uiterste religieuse sowel as persoonlike relevansie, omrede die vrou se probleme haar persoonlike lewe transendeer en aansienlik verleng, ook vir haar mense se buite-egtelike manier van aanbidding (Conway 1999:118; Cantwell 1983:83; Köstenberger 2004:153).

Net soos die Judaïsme, wat gebrandmerk is oor die gebrek aan ervaringskennis van ware geestelike wedergeboorte soos beskryf in Johannes 3 (met Nikodemus wat die paradigmatische verteenwoordiger is), so is die Samaritane sonder kennis van ware aanbidding tot God. Alles hiervan volg op die hakke van die reiniging van die tempel in Johannes 2:13-22 (Köstenberger 2004:153).

“Ons voorvaders” verwys terug na Abraham (Gen 12:7) en Jakob (Gen 33:20) wat altare in die streek gebou het. Die berg Gerisim was die plek waar die Israeliete geseën is deur Moses (Deut 11:29; 27:12). Die Samaritane het baie ander belangrike gebeurtenisse gedurende die patriargale periode verbind aan die berg Gerisim (Macdonald 1964:327-333).

Dit is onduidelik wanneer presies die Samaritane 'n tempel op die plek gebou het. Volgens die Samaritaanse tradisie is die tempel in die vyfde eeu vC gebou, alhoewel

²⁷ Kyk Conway (1999:119) wat van mening is dat hierdie vrou geweier het om na die onderwerp van Joodse/Samaritaanse verhoudinge terug te keer, wat sy eintlik voorstel in Johannes 4:9.

Josefus skryf dat die tempel gebou is in 332 vC.²⁸ Josefus se verwysing na die tempel is koherent met die inligting in Nehemia 13:28. Die Samaritaanse tradisie is nader aan die waarheid as Josefus (Schnackenburg 1990:1, 434-444). Gedurende die Hellenistiese tydperk het Antiochus Epifanes IV die Samaritaanse heiligdom omskep in die tempel van Zeus Horkios (“die Bewaker van Ede”), terwyl die Samaritane voortgegaan het met hul aanbidding op ’n altaar wat opgerig was op ’n ander piek van die berg (Avi-Yonah 1964:141). In 129 vC is dit gesloop deur Johannes Hyrcanus en die Jode (Josefus, *Ant.* 13.9.1.254-56).

Tog het die Jode gesê dat die plek waar ons behoort te aanbid, in Jerusalem is. “Julle” (in die meervoud: ὑμεῖς) stel dit onomwonde en verwys na die Joodse volk (die vrou wat Jesus waargeneem het en voorgestel het; Burge 2000:146; Moloney 1998:128). Jesus reageer op soortgelyke wyse, gebruik meervoude (Joh 4:21-22), behandel die vrou as ’n verteenwoordiger van die Samaritaan mense (Ridderbos 1997:162; Carson 1991:223). Joodse tradisie word wyd bevestig deur die godsdienstige oppergesag van Jerusalem (kyk bv. Ps 91:7; Gen 28:17). Die Pentateug spesifiseer egter nie spesifiek Jerusalem as die regte plek van aanbidding nie, hoewel ander gedeeltes van die Skrif dit doen (kyk 2 Kron 6:6; 7:12; Ps 78:68-69), wat daartoe gelei het dat die Samaritane hul eie heiligdom gevestig het op die berg Gerisim (Koester 1990b:673-674). In reaksie hierop wys Jesus dat die geografiese spoor van aanbidding binnekort ’n saak van geen belang gaan word.²⁹ Jesus se reaksie is eerstens dat die vrou nie meer gekonfronteer sou word met ’n keuse tussen twee plekke van aanbidding nie, en tweedens dat die Samaritaanse aanbidding op die berg Gerisim gebaseer is op onkunde oor Israel se rol in God se plan van heil, en derdens, dat sodanige aanbidding nie ware aanbidding is nie (Ridderbos 1997:162). “Glo my” (πίστευέ μοι) is eenvoudig selfgeldend en nie so openlik as “Voorwaar, voorwaar, Ek sê vir julle” nie. Carson (1991:223, *contra* Barrett 1978:236) is van oordeel dat die frases ’n ekwivalent is van “Mevrou” (γύναι) wat ’n neerhalende term is (vgl. Johannes 2:4; 19:26; 20:13, 15; Köstenberger 2004:155).

²⁸ Kyk Josefus, *Antiquities* 11.8.4.321-24; vgl. 13.9.1.256. Kyk ook Jeremias (1969:352)

²⁹ Schlatter (1948:124) glo dat die offerlam in Johannes 1:29 en die nuwe tempel in Johannes 2:19 die nuwe gronde van aanbidding gaan word.

Wanneer Jesus uitgenooi word na die groot maaltyd aan huis van die Fariseër (Luk 14:7-24), word die belangrikheid van die verstaan van die antieke Mediterreense opvattinge oor die netwerke van beskermheer/kliënt, uitgelig. Vriende of ryk bure (woordeskat van die kliënte-praktyk) en broers (*adelfoi*), bloedverwante en fiktiewe familie, is hierheen uitgenooi, maar Jesus maan die gasheer om wyer uit te nooi as die kulturele verwagtinge. Hiermee beskryf Jesus die belangrikheid van 'n sosiale beskermheer/kliënt netwerk. Jesus nooi alle persone (ook die Samaritaanse vrou) vanuit alle sosiale vlakke, naamlik die armes, siekes, die verminktes, die verlamdes en die blindes: dus die sosiaal magteloses, diegene wat niks kan bydra tot die sosiale netwerk nie (Luk 14:13; Malina & Rohrbaugh 1998:68).

Jesus se beeld van God se heerskappy sluit mense van alle rasse, nasies, etnisiteite en volkere in (Kol 3:11), hulle wat die wil van God doen (Joh 9:31; Malina & Rohrbaugh 1998:57-58). Jesus word ook in die genesing van die blinde man (Joh 9:1-41) as beskermheer erken deurdat die blinde man hom ná die genesing “Meneer” of “Here” (Joh 9:36) noem. In Johannes 4:19 spreek die vrou Jesus ook aan as “Meneer (κύριε), ek sien dat U 'n profeet is”. Dit was die tipiese optrede van die “kliënt” wanneer 'n guns of gunste van die beskermheer gevra is. Jesus word dus hier gelykstaande aan 'n beskermheer (Malina & Rohrbaugh 1998:173, 174).

Die eerlikheid van die dialoog tussen Jesus en die vrou dui aan dat die gesprek verstaan word as 'n “private” gesprek. Destyds sou hulle nooit in die openbaar oor die sake gepraat het nie. Dit is 'n verdere bewys daarvan dat die sosiale ruimte getransendeer word. Die verskuiwing in hulle sosiale identiteit het dit moontlik gemaak. Dit is belangrik om raak te sien dat Jesus “insider” kennis met die vrou gedeel het. Hy spreek haar aan as “vrou”. Dit is dieselfde term wat hy gebruik in gesprek met Sy ma (Joh 2:4; 19:26), en met ander vroue wat deel is van sy fiktiewe familie (Joh 1:12; 8:10; 20:13). Hierdie term word meer persoonlik omdat die leser eintlik in Johannes 1:12 bewus gemaak is van die feit dat God die een is wat outoriteit of reg gee vir die wat glo om kinders van God genoem te word. Dit gaan dus ten diepste oor 'n nuwe familie wat geskep word en die feit dat dit 'n vorm van nuwe geboorte is (vgl. Joh 3:3, 6). In terme

van die Johannesdualisme is daar sprake van 'n oorgang van een vorm van bestaan na 'n ander (dood na lewe in Joh 5:24); van blind na sien (Joh 9:40-41) en van kind van die duiwel (Joh 8:44) na kind van God (Joh 5:24). Terwyl haar inlywing in die Jesus-groep voortgaan, is die vrou in staat om Jesus te identifiseer as profeet (Joh 4:19; Malina & Rohrbaugh 1998:100).

Hier vind “sosiale verandering” plaas. Hierdie verandering handel oor 'n verandering in die aard van die verhouding tussen Jesus en die Samaritaanse vrou. As Jesus die grens transendeer met die Samaritaanse vrou, vind “sosiale mobiliteit” plaas. Dit beteken dat mense beweeg as individue en families van een sosiale posisie na 'n ander. Die Samaritaanse vrou het in die proses van verandering van een sosiale posisie (buitegroep) na 'n ander beweeg (binnegroep). Sy word deel van die Jesusgroep.

5.4.5 Johannes 4:20-26

“n Tyd” (ὥρα) dui op 'n eskatologiese merker in Johannes 4:21. Dikwels word hierdie term in die Evangelie gesentreer op Jesus se verheerliking (gefokus op die kruis), maar dit word ook gebruik vir die ontkenning dat die tyd aangebreek het (Joh 2:4; 7:30 en 8:20). Alternatiewelik is dit die bevestiging dat dit nou aangebreek het (Joh 12:23, 27; 13:1 en 17:1). In Johannes 4:21 is dit meer in lyn met 'n verskeidenheid van algemene voorspellings wat betrekking het op die eindtyd wat ingewy of gerealiseer is deur Jesus se koms (vgl. Joh 4:23; 5:25, 28-29; 16:2, 4, 21, 25, 32; kyk Ridderbos 1997:163; Beasley-Murray 1999:61; Brown 1966:172; Moloney 1998:128; *contra* Carson 1991:223; Borchert 1996:207).

Die vrou het nie Jesus as 'n profeet erken nie (Joh 4:19); nou gebruik Hy profetiese taal: “die tyd kom” (vgl. 1 Sam 2:31; 2 Kon 20:17; Jer 31:31; Köstenberger 2004:155). Jesus se profesie is letterlik vervul deur die gebeure van 66-70 nC toe die Romeine onder Titus, Jerusalem afgebrand het, met inbegrip van die tempel (Luk 21:20, 24). Geestelik gesproke, was dit die gekruisigde en opgestane Christus wat dien as 'n plaasvervanger vir die Jerusalem tempel en as die nuwe sentrum van aanbidding vir God se mense (Joh 2:19-22). Die vrou het gepraat van die aanbidding van die “vaders” (οἱ πατέρες; dit

wil sê voorvaders); Jesus reageer deur te praat van die aanbidding van die “Vader” (Moloney 1998:128; Conway 1999:120). Dit word gebruik in ’n universalistiese sin (Morris 1995:238). “Die Vader” is ’n direkte voorwerp, ’n datief van persoonlike belang, wat dui op ’n persoonlike verhouding (Wallace 1996:172). Dit is die nuwe verhouding wat in die lewe van die ware aanbidder is (Schnackenburg 1990:1436-1437).

Alhoewel daar op soek was na ’n oop verhouding met die Samaritaanse vrou, ontken Jesus nie Sy Joodse erfenis nie. Eerstens beweer Hy dat: “Julle aanbid sonder om te weet wat julle aanbid...” (Köstenberger 2004:155). Die Samaritane se kennis was baie afgestomp van God deur die beperking van hul kanon aan die Pentateug (Schlater 1948:125). Ware aanbidding op enige ouderdom, het krities berus op voldoende en akkurate kennis van die God (Borchert 1996:2008; Morris 1995:238). Dit maak nie saak hoe seremonieel, emosioneel besielend of seremonieel welsprekende aanbidding was nie - wanneer daar nie ’n behoorlike begrip is van wie God is nie, kom hierdie aanbidding kort (Köstenberger 2004:156).

Tweedens verklaar Jesus dat “die saligheid is uit die Jode”.³⁰ Hier bevestig Jesus dat die Joodse volk die instrument is wat God se verlossing aan ander moet bemiddel. Dit staan in teenstelling met die Samaritaanse godsdienstige onkunde. Alhoewel Jesus vrylik erken dat die Joodse verlossing historiese voorrang kry, het Hy nie toegelaat dat dit ’n versperring inhou vir ander wat voordeel trek uit die seëninge van Goddelike verlossing nie (Keener 1993:273). Dit was juis die feit dat die Jode die gawes van God vir hulself gehou het en so die swaard van God oor hulle gehou het. Wat meer is, is nie net dat die Samaritaanse aanbidding gebaseer is op onkunde nie, maar ook dat die Joodse aanbidding in Jerusalem verouderend was met Jesus se koms na die aarde (volgens Joh 2:19-22). Die koms van Jesus wat ’n Jood was, bevestig dat “die saligheid is nie alleen net uit die Jode is nie,” dit is werklik revolusionêre (Köstenberger 2004:156).

³⁰ Dit is die enigste verwysing na σωτηρία in die Evangelie (vergelyk σωτήρ) in Johannes 4:42.

In Johannes 4:23 tree Jesus as bemiddelaar op tussen die beskermheer van “bo” (Vader) en die “kliënte” (Samaritaanse vrou) van “onder” weens die ongelyke sosiale status tussen die twee (Hanson & Oakman 1998:194-195). Hy stel die Vader van die Gees, wat in waarheid aanbid moet word, aan haar bekend.

Wanneer God ook Gees is, moet behoorlike aanbidding uitgevoer word “in die gees en waarheid”. “God is Gees” verwys nie na die Heilige Gees nie, veel minder na die menslike gees (Morris 1995:239; Collins 1995:120-121). Dit identifiseer God as van ’n geestelike eerder as materiële aard (Wallace 1996:270). Die geestelike aard van God word gevind in die Ou Testament (volgens Jes 31:3; Eseg 11:19-20; 36:26-27; Schnackenburg 1990:1440). Die Israeliete het die Gees van God aanbid omdat hulle afgode gemaak het in die vorm van enigiets, soos die omliggende nasies (Eks 20:4). Jesus maak die punt hier aangesien aanbidding aan die Gees van God gedoen moet word. Dit moet eerder gaan oor die Gees as oor fisiese plek (Jerusalem versus Berg Gerisim; Keener 2003:617).

Die terme “gees” en “waarheid” is later saam in die uitdrukking “Gees van die waarheid”, wat verwys na die Heilige Gees (kyk Joh 14:17; 15:26; 16:13; volgens 1 Joh 4:6; 5:6; kyk ook 2 Tes 2:13). Alhoewel dit te gevorderd was vir die Samaritaanse vrou, dui die huidige verwysing in Johannes 4 daarna om die Heilige Gees te aanbid. Aanbidding is nie ’n kwessie van geografiese ligging (aanbidding in ’n kerk of gebou), fisiese postuur (kniel of staan), of na ’n bepaalde liturgie of eksterne rituele nie (volgens Matt 6:5-13), maar dit is ’n saak van die hart en van die Heilige Gees (Talbert 1992:115).³¹ Soos Stibbe (1993:64) dit stel: “True worship is paternal in focus (the Father), personal in origin (the Son), and pneumatic in character (the Spirit)”.

³¹ In die Ou Testament is daar ’n verhouding tussen “Woord” en “Gees” (Neh. 9:20, 30; Ps. 33:6; 147:18 en Jes. 59:21) In Die Evangelie van Johannes waar daar staan “die Woord het mens geword” (Joh 1:14), Hy het die volheid van die Heilige Gees ontvang (Joh 3:34) en “Hy is die Waarheid” (Joh 14:6). In Sy finale gebed bid Jesus: “Laat hulle toegewyd wees deur die waarheid. U woord is die waarheid” (Joh 17:17). “Gees” en “Waarheid” is deel van ’n konseptuele bundel wat ook insluit “Woord” en “Aanbidding.” Kyk Carson (1991:226), Barrett (1978:238-239) en Brown (1966:180).

D (Joh 4:22): Julle aanbid sonder om te weet wat julle aanbid: Ons weet wat ons aanbid, want die verlossing kom uit die Jode.

C¹ (Joh 4:23): Die toekomstige plek van aanbidding

“Maar daar *kom 'n tyd*, en dit is nou, wanneer die ware aanbidders die Vader *deur* die Gees en in die waarheid sal aanbid, want die Vader wil juis hê dat die mense wat Hom aanbid, dit so moet doen”.

B¹ (Joh 4:24): Die plek van aanbidding

God is Gees en die wat Hom aanbid, moet Hom *deur* die Gees en in waarheid aanbid.

A¹ (Joh 4:4:25-26): Die identiteit van Jesus

Die vrou het vir Hom gesê: “Ek weet dat die Messias kom, Hy wat ook die Christus genoem word. Wanneer Hy kom, sal Hy alles aan ons bekend maak”.

Toe sê Jesus vir haar: “Dit is Ek, Ek wat met jou praat”

In hierdie mikro-narratief is die tema aanbidding. Jesus verduidelik dat aanbidding nie meer sentraal by openbare tempels sal plaasvind nie, wat 'n noodwendige gevolg van die vrou se verandering van sosiale posisie en status en haar volle integrasie in die groep is. Om hierdie argument te staaf moet daar na die teks van Johannes gekyk word en moet die implisiete leser van die begin af gelei word om te sien wat die bedoeling van die Johannesevangelie was. Die leser word in Johannes 1:12 bewus gemaak van die feit dat God die een is wat outoriteit of reg gee vir die wat glo om kinders van God genoem te word. Godsdienstige tradisies is nie meer 'n probleem nie, want gelowiges aanbid in Gees en waarheid (Joh 4:24). Beide die Joodse en Samaritaanse godsdienstige sentrums word vervang deur die nuwe tempel van Jesus (Joh 2:21). Sosiale grense tussen Samaritane en Jode word irrelevant, aangesien 'n vriend van Jesus 'n vriend van God is. Die nuwe gemeenskap van God veroorsaak ander sosiale, godsdienstige en kulturele waardes. Hierdie waardes word gesoek in die familie van God (Van der Watt 2013:5).

Van wie sou die Samaritaanse vrou 'n verteenwoordiger wees? As ons kyk na Johannes 4:6-26 argumenteer die verteller dat hierdie een figuur baie van die eienskappe van die marginale persone het met wie Jesus op 'n gereelde basis kontak het in die Sinoptiese evangelies. Sy is 'n mengsel van kulturele verdeeldheid (Malina & Neyrey 1991:40-44). In terme van die stereotipes is sy 'n nie-Jood, wat ritueel onrein is, sy is 'n sondaar en 'n openbare erkenning van 'n skaamtelose vrou. Tog het Jesus hom met haar vereenselwig. Op 'n minimumbasis verteenwoordig sy die Evangelie se grondwaarhede wat sê die “minste is die grootste” en die “laaste is eerste” (Neyrey 2009:170). So kom Jesus en Hy transendeer die sosiale identiteitsreëls.

Uiteindelik verteenwoordig sy die inklusiwiteit van die Christelike groep op 'n mees radikale manier. Die stereotipe van verwagtinge rondom geslag dien om haar as die tipiese afwykende uit te beeld, die laaste en minste persoon wat na verwagting haar guns vind by God. Wanneer die Samaritaanse vrou Jesus erken as die Messias (Joh 4:25) vind daar 'n transformasie binne-in haar plaas. Sy dra hierdie nuus oor aan die dorp waar sy gebly het (Walker 1960:69). Sy het begin as 'n buitestaander, maar in die verhaal word sy deel van Jesus se ingroep (Joh 1:12). Jesus kom verlig die Samaritaanse vrou se oë, Hy maak haar gees ontvanklik (vgl. Joh 3:3). Sy het onmiddellik iets nuuts belewe deur die transformerende interaksie wat sy met Jesus belewe het (“Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα”; Joh 4:25). Jesus reageer onmiddelik (“Εγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι”; Joh 4:26). Jesus openbaar Homself aan die Samaritaanse vrou binne die relatiewe grense wat die gesprek geskep het (Kok 2008:315).

Wat is “verkeerd” met hierdie prentjie? Regdeur die verhaal verbreek die vrou die kulturele verwagtings van haar gemeenskap. Die Samaritaanse vrou wat met Jesus praat, was seker die mees onwaarskynlike persoon op die kulturele horison om verwelkom te word in Jesus se verwantskapsnetwerk. Die aanvanklike verbreking van geslagsverwagtinge (Joh 4:6-17), asook die dissipels wat terugkeer het van die dorp af (Joh 4:27-30), stereotipeer die Samaritaanse vrou konstant as afwykend, maar hierdie afwyking maak nie saak vir die verteller nie, omdat dit die retoriese punt van die

storie is. Die Evangelie is daar vir mense wat eenvoudig en ongeleerd is. Want dit is juis hulle wat met vrymoedigheid die Woord van die Here verkondig (Hand 4:13; Joh 4:36-38). So, wat is die fout met hierdie prentjie, want die Samaritaanse vrou word 'n kandidaat vir insluiting soos baie ander geëtiketteerde buitestaanders of gemarginaliseerdes. Sy is 'n buitengewone gepaste voorbeeld van God se inklusiwiteit en Jesus se hervorming van die sosiale konvensies (Neyrey 2009:170).

Wat is dan verkeerd met hierdie prentjie? Die Samaritaanse vrou word geëtiketteer as iemand wat nie deel was van die binnegroep van Jesus nie. Sy was 'n nie-Jood wat onrein en skaamteloos opgetree het. Sy was die tipiese buitestaander wat niks met Jesus en Sy binnegroep te doen wou gehad het nie. Die uiteindelijke buitestaander wat tipies afwykend was, verander na 'n binnestaander deur Jesus se woorde en optrede (Neyrey 2009:170).

5.4.6 Johannes 4:27-31

Na hulle terugkeer, was Jesus se dissipels verbaas om uit te vind dat Hy met 'n vrou praat in Johannes 4:27 (Seim 1987:59; Keener 2003:621). Soos Neyrey (1994:82) opmerk: "Dit is sleg genoeg dat 'n vrou in gesprek was met 'n onverwante wat manlik was, in 'n publieke plek op 'n ongewone uur". Wat nog erger is, is dat sy oorweeg om met Jesus te praat oor haar skaamtelose seksuele gedrag" (Pazdan 1987:148). Jesus het te veel met die vrou gepraat - selfs om jou eie vrou te hê, was 'n vermorsing van tyd, want dit is 'n wegkeer van 'n mens se aandag van die studie van die Torah. Potensieel kan hierdie gewoonte groei om 'n groot onheil te wees, wat selfs kan lei tot die hel (*m. Ḳabot* 1.5). Gevolglik is sommige rabbi's geleer dat dit net so onvanpas was om voorsiening te maak vir 'n mens se dogter met 'n kennis van die Torah as wat dit was om haar te verkoop vir prostitusie (*m. Sotah* 3.4; toegeskryf aan Rabbi Eliezer *circa* 90-130 nC; Morris 1995:242-243). Soos in ander ontmoetings met vroue, het Jesus gebreek met die rabbi's se vooroordeel (kyk Joh 7:52-8:11; 11:17-40; Luk 7:36-50; 8:2-3; 10:38-42; Köstenberger 2004:159).

Die dissipels was verbaas oor Jesus se uitgerekte gesprek met die vrou (ἐλάλει in die imperfektum; Hy was besig om te praat) wat meer as 'n kortstondige verrassing was (ἐθαύμαζον in die imperfektum; hulle was verbaas; kyk Brown 1966:173).³² Maar nie een van hulle het gevra: “Wat wil jy probeer bereik?” of “waarom praat jy met haar” nie. By ander geleenthede was die dissipels nie so skaam gewees nie (bv. Matt 19:13).³³ Die rede waarom die dissipels Jesus weerhou het van ondervraging, was omdat die vrou nog steeds daar was. Dit sou 'n ongemaklike situasie veroorsaak as hulle Jesus weerhou het daarvan om haar te ondervra (Carson 1991:227). Ook die dissipels se selfbeheersing kan gemotiveer word deur die respek wat hulle vir Jesus gehad het. In die algemeen gesien, is dit as aanvaarbaar beskou in die eerste-eeuse Judaïsme dat die dissipels die rabbi's se optrede sou bevraagteken, so lank as wat dit met respek en liefde gedoen is.³⁴

Die vrou het toe haar kruik gelos - waarskynlik 'n groot kruik wat sy op haar skouer of die heup gedra het (Gower 1987:44). Die vrou het die oorspronklike doel vir die kom na die put (fontein) verlaat (om water te skep), omrede sy haar dorpenaars van Jesus wou vertel. “Verlaat haar kruik” het dus simboliese ondertone (Brown 1966:173; Stibbe 1993:67). “Verlaat” haar natuurlike beroep om 'n getuie van Jesus te wees, is ook die merk van 'n dissipel. Dit staan in kontras met Nikodemus, wat in Johannes 7:50-51 praat van regverdigheid, maar nie positief getuig van Jesus voor sy mede-Sanhedrinlede nie (Köstenberger 2004:159).

Die vrou se getuienis behels dit: “Kom kyk, hier is 'n man wat my alles vertel het wat ek gedoen het. Is Hy nie miskien die Christus nie?” (Joh 4:29). “μήτι” suggereer nie 'n negatiewe antwoord nie, of ten minste 'n huiwerige vraag nie (Barrett 1978:240; Beasley-Murray 1999:58; Morris 1995:243-244; Brown 1966:173). Dit dui daarop dat die vrou al duidelik vordering toon, maar nog nie 'n vaste vertrouwe met betrekking tot Jesus

³² Wallace (1996:461, 553) interpreteer ὅτι (omdat) as “omdat Hy besig was om te praat met die vrou”.

³³ Die gees van gedagtewisseling was oop tussen Jesus en sy dissipels, selfs met Johannes die Doper. Kyk byvoorbeeld Johannes 9:2; 11:8, 12, 16; 13:6-10, 36-38; 14:5, 8, 22; 21:21; Matteus 9:14; 11:3; 13:10, 36; 15:12, 15; 17:10,19; 18:21; 24:3 (*par.* in Mark en Luk).

³⁴ Kyk die argument en verwysings in Köstenberger (1998a:120-122). Kontras met Keener (1993:274) wat verwys na die “the general principle that one ought not to challenge one's teacher.”

se identiteit het nie (Johannes 4:25). In werklikheid identifiseer haar getuienis Hom hoofsaaklik as 'n profeet (Joh 4:29 en Joh 4:19; Borchert 1996:211). “Kom en kyk!” (“δεῦτε ἴδετε”) klink soos Jesus se uitnodiging aan Sy eerste volgelinge in Johannes 1:39 (vgl. Joh 1:46).

“Wie het my alles vertel wat ek nog ooit gedoen het” is 'n duidelike oordrywing, wat verstaanbaar is in die lig van die vrou se opwinding. Miskien is die opmerking die vrou se persepsie van haar ellende in die verlede (Carson 1991:228; Köstenberger 2004:143). Natuurlik het Jesus se kennis van haar private lewe 'n diep indruk op haar gemaak (Morris 1995:243). Rabbynse literatuur is ietwat ambivalent oor die geldigheid van 'n Samaritaan se getuienis (*m. Git.* 1.5). Die getuienis van die Samaritaanse vroue, veral hulle met 'n lae reputasie, mag onderhewig gewees het aan verdere beperkings.³⁵ Tog, in die huidige geval, verteenwoordig dit nie in 'n formele hofsaaftoneel nie, maar 'n informele situasie waarin die Samaritaan teruggaan na haar stad om haar mededorpens te vertel van 'n merkwaardige ontmoeting wat sy gehad het. Juis as gevolg van die vrou se onsedelike reputasie, is haar landgenote nuuskierig om vir hulself te sien wat so 'n merkwaardige verandering in die vrou se posisie bewerkstellig het (Joh 4:30).³⁶

Die verwysing na die Samaritane wat uit die dorp kom na Jesus toe in Johannes 4:30. Johannes 4:39-42 vorm 'n “literêre raam wat Jesus se gesprek omsluit met die dissipels” (Lee 1994:70). Dit is nog 'n geval van die Johannese narratiewe vaardigheid (Köstenberger 2004:160). Die dissipels dring aan daarop dat hul “rabbi” iets eet, wat ooreenstem met die dissipels se gebruikelike sorg vir die fisiese welstand van hulle meester (Köstenberger 1998a:122-23; 2004:160). In reaksie hierop het Jesus geantwoord dat die vervulling van Sy missie vir hom belangriker is as die fisiese

³⁵ As verwysing na die getuienis in die algemeen, skryf Josefus: “From women let no evidence be accepted, because of the levity (lightness, triviality) and temerity (over-boldness, rashness) of their sex” (*Ant.* 4.8.15.219). Maccini (1996:139) stel in hierdie verband die volgende: “too facilely subsumes the witness of Samaritan women under the witness of Samaritans in general.”

³⁶ Wallace (1996:545) dui aan dat ἡρχοντο (hulle het gekom) 'n ingressiewe imperatief is.

voedsel (vgl. Matt 6:25 en *par.* kyk na Schnackenburg 1990:1, 445).³⁷ Die dissipels het hierdie punt misverstaan, net soos die Samaritaanse vrou (en Nikodemus) vroeër (Carson 1991:228; Ridderbos 1997:167).³⁸ Tog het die Samaritaanse vrou misluk om te erken wat Jesus haar kan bied; die dissipels verstaan self nie waarvoor Jesus geleef het nie. Jesus antwoord hulle : “My voedsel is om die wil te doen van Hom wat My gestuur het, en om Sy werk te voltooi” (vgl. Joh 5:19-47; kyk Beasley-Murray 1999:63; Carson 1991:229).

Die Mishna druk dit sterk uit dat mans nie te veel met vroue in die openbaar moes praat nie. Die Fariseërs het hierdie oortuiging ondersteun (*m. Aboth* 1.5). Die verteller sê dat die dissipels verbaas was. Hulle het Jesus vroeër gevra oor sy gedrag wat aandag getrek het en onvanpas was vir Hom as persoon. Hiermee wil die skrywer juis die transformasie beklemtoon wat plaasgevind het tussen Jesus en die Samaritaanse vrou. Vroeër (altyd ’n uitdaging) kon gevra word. Alhoewel daar geen uitdaging was nie, omdat ander nie teenwoordig was nie, was dit in die dissipels se gedagtes ’n verleentheid, want die vroeër aan Jesus in die openbaar sou ’n uitdaging aan Jesus wees.

Soos met die gesprek tussen Jesus en die vrou by die put, is hierdie toneel vol kulturele teenstrydighede. As die vrou die waterkruik los, beteken dit dat sy nie teruggaan huis toe nie. In plaas daarvan gaan sy na die stad toe. As sy na die plek in die stad gaan waar mense normaalweg bymekaar kom, is sy in ’n openbare manlike ruimte. Sy is aangesê om terug te gaan na die *private ruimte* (haar man), maar sy gaan reguit na die mees *openbare plek* wat beskikbaar was (Malina & Rohrbaugh 1998:101).

Daar is geen twyfel dat die vrou die mans van die stad van haar gesprek met Jesus vertel het nie. As ’n nuwe lid van die ingroep in die Jesus-groep, deel sy binnekringinligting met hulle. Waarom sy besluit het om ’n gesprek oor haar eie twyfelagtige seksuele gedrag te hê, was vreemd. Dit was glad nie nodig om haarself of

³⁷ Hierdie verklaring mag verwys na Deuteronomium 8:3, Matteus 4:4 en Lukas 4:4 (kyk Carson (1991:228). Borchert (1996:213) verwys ook na Jeremia 15:16.

³⁸ Nog ’n misverstaan wat die dissipels van die voedsel betref is Matteus 16:5-12.

haar seksuele eksklusiwiteit te verdedig of te beskerm nie. Dit blyk te wees dat sy of 'n egbreekster of 'n "minnares" was, 'n feit wat die skrywer en die gehoor veronderstel was om te weet. Wanneer daar so in die openbaar tussen onverwante mans en vroue oor seksuele aangeleenthede gepraat word, gaan dit oor veel meer as kulturele verwagtinge. Nie net dit nie, maar in haar vertelling het sy aangedui dat sy in hulle gebied met 'n vreemdeling – Jesus! – oor haar seksuele optrede gepraat het (Malina & Rohrbaugh 1998:101).

Wanneer daar van naderby na Johannes 4:27-30 gekyk word, word daar meer oor hierdie vrou gesê. Hier funksioneer sy as 'n bemiddelende figuur in die verspreiding van die nuus oor Jesus aan die Samaritane. Hoewel daar spesifiek van Maria Magdalena gesê kan word dat sy formeel die getuie was van die Een wat opgestaan het (Joh 20:18), sien ons dat haar rol steeds voldoen aan die geslagsverwagtinge van daardie kultuur en tree sy op in die "private" wêreld van die verwantskapsgroep (Hoffner 1966:326).

Speel geslag 'n rol in die oorweging van haar sosiale identiteit hoe die Samaritaanse vrou haar dorpsmense verstaan? Soos gesien is, moet geslag in aanmerking geneem word in terme van *openbare* en *private* wêreld (Hoffner 1966:326). Wat van toepassing op een gebied is, is nie noodwendig toepaslik op die ander een nie. Aan die begin van die verhaal is die vrou baie duidelik in die *publieke* sfeer as Jesus by haar is. Maar as Jesus haar lei in Sy "private" wêreld, word haar gedrag minder uitdagend en meer tipies van die "private" wêreld. So word die "prentjie" as minder verkeerd beskou. Nie net word daar van die individuele transformasie van die vrou vertel nie, maar die aard van die sosiale verhouding tussen haar en Jesus het ook verander. Wanneer die vrou deur Jesus in Sy private wêreld verwelkom word, verwerp sy haar openbaar astrantheid en bring die goeie nuus oor Jesus aan haar dorp (Neyrey 2009:171). Sy begin dan om die gedrag wat toepaslik is vir die "private" wêreld van Jesus se fiktiewe verwantskap-sirkel model, uit te leef. So ontwikkel die prentjie na 'n regstelling van iets wat eers verkeerd was. Maar "verkeerd" en "reg" is afhanklik van die vraag of die ruimte "openbaar" of "privaat" is (Hoffner 1966:328). Die uiteinde van die episode dui egter daarop dat nog 'n

transformasie aan die gang was; die mans met wie sy gepraat het, was ook besig om fiktiewe familieverwante van Jesus te word (Malina & Rohrbaugh 1998:101).

Volgens Tajfel (1971:63) is sosiale identiteit “a person’s sense of who they are based on their group membership(s)... [T]he groups (e.g., social class, family, etc.) which people belonged to were an important source of pride and self-esteem”. Volgens sosiale-identiteitsteorie hou interpersoonlike gedrag oorwegend verband met ’n hoë graad van “sosiale mobiliteit” wanneer daar buigsame groepegrense en geen spesifieke beperkings op die beweging van een groep na die ander is nie. Waar “sosiale mobiliteit” moeilik of selfs onmoontlik is, sal lede van ’n groep nie uit hulle groep kan beweeg nie. Die enigste manier van verandering is om dinge vir hulleself beter te maak. Die groep tree as ’n geheel op en daardeur kom sosiale verandering tot stand. Op grond van die getuienis van die Samaritaanse vrou, het die Samaritane in die dorp tot geloof gekom (Joh 4:39).

5.4.7 Johannes 4:32-38

Dit is vir Jesus ontstellend dat Hy moet klaarmaak (ook in τελειώσω Joh 5:36; 17:4 en 19:28, 30) met God se werk.³⁹ Was God se werk dan onvoltooid? In een sin, is God se werk voltooi (Gen 2:2). Tog in ’n ander sin erken God dat Hy Sy skepping sal onderhou (vgl. Joh 5:17; Köstenberger 2004:161). In die huidige gang bevestig Jesus Sy verbintenis om die taak te voltooi wat God Hom gegee het om te doen. Jesus se werk is Sy verlossingswerk aan die kruis (Joh 12:23-24; 17:4; 19:30). Die eenheid tussen die Vader en die Seun hou primêre verband tot eenheid in wese maar ook eenheid in die doel (Schnackenburg 1990:1, 448). Die letterlike noem van die voedsel in Johannes 4:31-34 word metafores deur Jesus gestel in Johannes 4:35. Dit verwys na die ontwikkeling van die vrug (naderende Samaritane) van Sy sending (Brown 1966:181).

Die woorde “Vier maande en dan kom die oes” blyk ’n algemene spreekwoord te wees (vgl. Matt 16:2-3; kyk ook Matt 9:37-38; Brown 1966:182),⁴⁰ maar tog is daar geen

³⁹ Die enkelvoudige woord έργον (werk) is eksklusief in Johannes 17:4.

⁴⁰ Argyle (1971:247-248) redeneer dat dit kom uit ’n Griekse agtergrond, maar meeste glo dat dit ’n Semitiese spreuk is.

onafhanklike getuienis vir die bestaan daarvan nie.⁴¹ Jesus se verklaring kan impliseer dat daar nog net vier maande oor is vir die oes. In daardie geval sou die huidige gebeurtenis plaasgevind het gedurende Desember of Januarie, aangesien oestyd gestrek het vanaf Maart tot Mei.⁴² Alternatiewelik kan die spreekwoord, wat algemeen gebruik word, eenvoudig dui op die behoefte vir geduld, soortgelyk aan die spreekwoord “Rome is nie in ’n dag gebou nie” (Ridderbos 1997:168-194).⁴³ Sy koms lui die eindtydoes in, sodat saai en oes paradoksaal saamval volgens Amos 9:13 (Ensor 2000:18-23).

“Kyk na die lande, hulle is ryp vir die oes” (wit). Die woord (terminologie) “oes” kom nie voor in die Evangelie buite Johannes 4:35-38 nie (Ensor 2000:16). As die aangehaalde spreekwoord in die vorige vers letterlik opgeneem word, was die lande nie eintlik ryp vir die oes nie. Inteendeel, Jesus se stelling mag metafories wees eerder as letterlik omdat dit verwys na Sy dissipels (Beasley-Murray 1999:63; Schnackenburg 1990:1, 449; Burge 2000:149). Jesus se verklaring kan ook figuurlik wees, met die klem op Sy eie bediening van die “oes van siele”, met die gebruikelike wagtydperk wat rugbaar word dat die oestyd dadelik kan begin (Köstenberger 2004:162).

“Selfs nou kry die saaiers sy loon”. Betaling is gewoonlik gemaak na die werk voltooi is. Daarom moet die dissipels nie versuim om te werk wanneer ander reeds lone ontvang nie (Rabbi Tarfon het daarna eerste verwys en is aangehaal deur Morris 1995:247).⁴⁴ Die saaiers en die wat oes inbring, moet saam bly wees (vgl. Matt 9:37; Luk 10:2; Wallace 1996:402). Die vreugde van die oes is universeel bekend. Die Ou Testament verwys letterlik (Deut 16:13-14) en figuurlik (Ps 126:5-6; Jes 9:3) daarna. Saaiers aan die ander hand, was dikwels moeisam (Ps 126:5). In die huidige geval is dit nie net die maaier wat in staat is om te bly nie, maar ook die saaiers. Jesus verwys hier na die herstel van Eden en voorspoed (vgl. Joël 3:18; Amos 9:13; kyk Carson 1991:230), ’n tyd

⁴¹ Iets soortgelyk staan in Jeremia 15:33, wat in die konteks van oordeel staan (Schnackenburg 1990:1149-1186).

⁴² Kruse (2003:139) is van mening dat die gebeure na Paastyd plaasgevind het in Maart/April.

⁴³ Dit kan ook gesê word dat die spreekwoord van vier maande na die oestyd verwys.

⁴⁴ Rabbi Tarfon (130 nC) is bekend daarvoor dat hy sou gesê het: “The day is short and the task is great and the laborers are idle and the wage is abundant and the master of the house is urgent (m²Abot 2.15).”

wanneer strome van seën sal vloei uit God se teenwoordigheid (volgens Ps 36:8; 46:4; 87:7; Eseg 47:1-12; Köstenberger 2004:162).

Die gesegde “Die een saai en die ander maai” in Johannes 4:37 dui op die hartseer van lewe: die een saai sonder om dit en die voordele van die gevolglike oes te geniet, terwyl ’n ander wat nie saai die vrugte van daardie persoon se arbeid op ’n later tyd maai (Lev 26:16; Deut. 28:30; Job 31:8; kyk Borchert 1996:214). In hierdie geval verwys die eindtyd van die geestelike oes na Jesus terwyl die tydelike tyd in duie gestort het, sodat saai en maai saam juig (Joh 4:36). Nietemin wys Jesus in die huidige vers dat die betekenis nie kan onderskeid maak tussen saai en maai en dit uitwis nie.⁴⁵

Jesus verduidelik aan Sy volgelinge dat ander die harde werk gedoen het; sy volgelinge is die begunstigdes van die arbeid van ander (Joh 14:12; Matt 13:16-17; kyk Ridderbos 1997:171). Hierdie “ander” is Jesus en Sy voorgangers, Johannes die Doper, wie die finale profeet was wat verband hou met die Ou Testamentiese era (Köstenberger 1998b:180-184; Carson 1991:231; Morris 1995:249).⁴⁶ Jesus stel die algemene beginsel wat sê dat die vrugbare oes dikwels afhanklik is van die werk van ander (Köstenberger 2004:163).

Johannes 4:38 word gestel in die verlede tyd. Jesus het in daardie stadium nog nie die dissipels uitgestuur nie en hulle het nog nie ’n oes ingesamel nie (Groenewald 1990:115). “Ek stuur julle” (ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς) verwys na die dissipels, soos Jesus hulle later gaan uitstuur (vgl. Joh 17:18; 20:21; Köstenberger 1998b:180-184). Hier is ook nie sprake van mense wat vooraf reeds die saad van die koninkryk gesaai het nie. Die probleem hier word onderskep as ons Jesus se uitspraak as ’n algemene opdrag verstaan. Wanneer die dissipels as die gestuurdes van die Here, as die apostels, begin optree, sou hulle eerste taak wees die insameling van die oes as resultaat van die saaiwerk wat in die verlede gedoen is deur die profete, daarna deur Johannes die Doper, en toe deur Jesus. Ook wat die Samaritane betref, sou hulle ’n oes insamel waar

⁴⁵ Barret (1978:242) wys na Grieks parallel soos Aristophanes se *Equites* 392.

⁴⁶ Robinson (1959) beperk die “ander” tot Johannes die Doper en sy volgelinge, *contra* Cullmann (1956) wat oordeel dat die “ander” verwys na die Helleniste in Handeling 8:4.

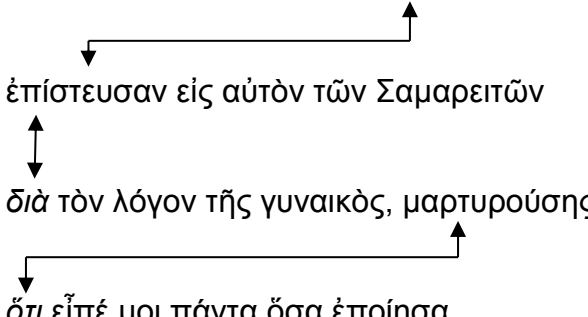
die Samaritaanse vrou die eerste saaiwerk gedoen het (vgl. Hand 8:1-25; Köstenberger 2009:163).

Wanneer die tema draai om die “oes” (θερίζειν), speel die gesprek tussen Jesus en die dissipels af op die kontras van misverstand gevolg deur verduideliking. Dit beskryf wat in werklikheid in die stad, waar die vrou besig was om haar storie oor haarself en Jesus te versprei, aangaan (Malina & Rohrbaugh 1998:102).

5.4.8 Johannes 4:39-42

Hierdie gedeelte handel oor die nuwe insigte wat die Samaritane gekry het oor Jesus wat die Redder (σωτήρ) van die wêreld is. Die woorde van die vrou was ’n getuienis, en deur die getuienis volg geloof. Die inhoud van haar getuienis in Johannes 4:39 was hoofsaaklik haar eie ondervinding met iemand wat met profetiese insig haar sondige lewe blootgelê het. Hierdie blootlegging het in die geval van Jesus beteken dat Hy die vrou bevry het van die las op die gewete (vgl. Joh 4:29). Die las op die gewete is juis die swaarste nood van die ongelukkige mensheid. Daarom het die getuienis van bevryding so ’n sterk aantrekkingskrag (Köstenberger 2009:164). Dat die Samaritane “tot geloof in Jesus gekom het”, wil dus nie sê dat hulle die saligmakende geloof verkry het nie. Trouens, die getuienis van die vrou kon nie gegaan het oor Jesus as Redder nie, omdat sy daardie onderrig nog nie ontvang het nie. Die mense het wel geglo dat Jesus ’n profeet was en daarom wou hulle meer van Hom sien en hoor (Köstenberger 2009:164).

Johannes 4:39: Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ
 ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαρειτῶν
 διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς, μαρτυροῦσης
 ὅτι εἶπέ μοι πάντα ὅσα ἐποίησα.



Baie Samaritane kom tot bekering in Johannes 4:39-42. Afgesien van hierdie geval, is daar geen bewyse van 'n groot aantal Samaritaanse dissipels voor Jesus se kruisiging nie (Matt 10:5); Handeling 8:4-25 behandel die evangelisasie van die Samaritane as 'n nuwe onderneming (Köstenberger 1998b:180-184). Histories is die Jesus-Samaritaan missie dalk voorbereidingswerk vir die vroeë kerk se poging tot evangelisasie van hierdie groep. Johannes het die bewys van die Samaritaanse missie van die vroeë kerk gebaseer op die huidige bediening van Jesus (Hand 1:8; 8:4-25). Jesus se patroon van bediening in Johannes val saam met die missie van die vroeë kerk (Hand 1:8): eerste Judea (Hoofstuk 3 Nikodemus), dan Samaria (Hoofstuk 4), dan die nie-Jode (Joh 4:46-54; dit is nie seker dat die koninklike amptenaar 'n Jood was nie), Johannes 10:16, 11:52 en Johannes 12:20-32 (Köstenberger 2004:164).

Die vrou se mede-dorpenaars verskyn om verder van die vrou se verstaan van Jesus te hoor. Die voorwaardelike getuienis van die vrou is vir hulle die aanvanklike stukrag om na Jesus te kom, maar nou het hulle vir hulleself gehoor en hulle eie gevolgtrekking gemaak (vgl. Joh 4:42; kyk Barrett 1978:243-44). In werklikheid is tweedehandse getuienis nie 'n plaasvervanger vir 'n direkte persoonlike ontmoeting met Christus nie (Morris 1995:250-51; Köstenberger 2004:164). Verder oorwin geloof enige skandaal wat deur die eksterne omstandighede gegee word van die geopenbaarde oorsprong (*contra* Joh 6:42; 7:27, 41-42, 52; kyk Schnackenburg 1990:455).

Die afwesigheid van die woord $\delta\epsilon$ voor “μαρτυρούσης” in Johannes 4:39 dui op 'n bywoordelike (tydelike) gebruik van die woord (Wallace 1996:241). Die dorp word na verwys as “die dorp” Sigaar (vgl. Joh 4:5; Hand 8:5). Toe hulle by hom aangehou het (ἡρώτων, imperfektum; kyk Morris 1995:250) om by hulle te bly, het hy twee dae daar gebly (“ἔμεινεν”; vgl. Joh 11:6; *contra* Barrett 1978:243; Köstenberger 2009:164). Hy het vir twee dae by die Samaritane gebly (Joh 4:40; Van der Watt 2013:4). Die betekenis van hierdie twee dae saam met die Samaritane moet nie onderskat word nie. Met die verblyf is daar gesosialiseer, wedersydse erkenning en vriendskap uitgeruil. Soos die eerste volgelingen van Jesus wat by Hom gebly het vir "daardie dag" (Joh 1:39), was hierdie mense gekoppel aan Jesus op grond van hul kennis van Hom.

Sosiale status of sosiale vooroordele het nie enige rol hierin gespeel nie. Daarom was die buitestaanders as die oes opgeneem in die familie van God (Van der Watt 2013:4). Die Jode se gewete oor rituele reinheid, wat veroorsaak het dat hulle hulle weerhou het van die vereniging met die Samaritane, was duidelik nie 'n groot bron van kommer vir Jesus nie (Joh 4:9). Na twee dae moes Jesus aanbeweeg, soos altyd (Köstenberger 2009:164).

Baie mense het geglo in Jesus as gevolg van die Samaritaanse vrou se getuienis (Joh 4:39). Baie meer het op grond van Jesus se woorde geglo (Joh 4:41; let op na parallelisme “διά τόν λόγον”; Köstenberger 2004:164). “In hom” word nie herhaal in Johannes 4:41 nie, maar word geïmpliseer vanaf Johannes 4:39. “Λαλία” in Johannes 4:42 verteenwoordig waarskynlik blote stilistiese variasie in verhouding tot “λόγος” in Johannes 4:41. Die dringende aard van die dorpenaars se woorde aan die vrou word uitgelig deur die gebruik van die onvolmaakte “hulle sê” “ἔλεγον”; die gevestigde staat van hul eie oortuiging word uitgedruk deur twee perfektums, te wete “ἀκηκόαμεν” (het ons gehoor) en “οἶδαμεν” (ons weet).

Na hierdie inval buite die Joodse nasie, is Jesus genoem “Verlosser (σωτήρ) van die wêreld” (net in 1 Joh 4:14). Interessant genoeg, word die woord Messias “redder” genoem in die Ou Testament en die uitdrukking was nie 'n messiaanse titel in die eerste-eeuse Judaïsme nie. Die Samaritane het so ook nie die Taheb as 'n verlosser gesien nie. In die eerste eeu is die titel “redder” ook gebruik vir baie Griekse gode en Romeinse keisers, insluitend Augustus (31 vC-14 nC), Tiberius (14-37 nC), en Nero (54-68 nC; Koester 1990b: 665-680; Deissmann 1927:364-365; Colpe 1995:268).

Volgens Josefus, is die keiser Vespasianus (69-79 nC) by sy aankoms in 'n gegewe stad gegroet as redder en weldoener (Josefus, *J.W.* 3.9.8.459; 7.4.1.70-71), en sy seun Titus (79-81 nC) ontvang 'n soortgelyke verwelkoming (Josefus, *J.W.* 4.2.5.112-13; 7.5.2. 100-103; 7.5.3.119; kyk Koester 1990b:666).

Die *LXX* gebruik σωτήρ (Verlosser) vir God (bv. Jes 45:15, 21; volgens Jes 43:3, 11; 63:8-9) en vir menslike verraaiers soos Otniël en Ehud (Rig 3:9,15). By die erkenning van Jesus as “Verlosser van die wêreld”, het die Samaritane aanvaar dat verlossing nie uit die Jode kan wees nie, maar dat dit uiteindelik vir alle mense is (Koester 1990b:668). Die universele noot pas goed in by die evangelis se eie volgehoue klem op die universaliteit van verlossing wat aangebied is deur Jesus.⁴⁷ Die identifisering van Jesus, eerder as die Romeinse keiser, as die “Verlosser van die wêreld” is ’n uitdaging van die omliggende kultuur (vgl. Open 13:18 die “dier” kan ’n Romeinse keiser wees; Morris 1995:251-298; Beasley-Murray 1999:65; Schnackenburg 1990:1458; Koester 1990b:678). Jesus se oes onder die Samaritane is dus tekens van die terugkeer van ’n deel van die ongelowige wêreld na God. Dit is die eerste teken van die universele omvang van Jesus se reddende sending (Köstenberger 2004:165).

Baie Samaritane het as gevolg van die getuienis (μαρτυρούσης) van die vrou geglo en die sirkel van die fiktiewe verwantskap waarin die vrou was, het uitgebrei op grond van die woord “διὰ”. Net soos die openbare ruimte (die put) waar Jesus en die vrou in gesprek was, is dit omskep in die private ruimte van ’n fiktiewe verwantskapsgroep. Die openbare plein het getransformeer en hulle sluit nou aan by die Jesusgroep. Hierdie nuwe gelowiges wens dat Jesus by hulle moet bly (Joh 4:40). Jesus het twee dae by hulle gebly. So kry hulle die nuwe status van die ingroep waaraan Jesus behoort. Wat ons in die ontvouing van Johannes 4:1-42 sien, is ’n patroon van die sosiale transformasie van die lede van die Johannese groep (Malina & Rohrbaugh 1998:103).

Die laaste vers in hierdie gedeelte bevat die enigste gebruik van die term “Verlosser” in Johannes. Die enigste ander gebruik van die woord in die Evangeliese tradisie is in die geboorteverhaal van Jesus. Die term word meer algemeen gebruik vir die opgestane Jesus in ander Nuwe Testamentiese boeke. In die Grieks-Romeinse wêreld was dit ’n algemene term vir gode, helde, en selfs keisers wat hul aanhangers van redding voorsien het uit ’n paar moeilike situasies . Die volle frase “Verlosser van die wêreld”

⁴⁷ Redder en redding word nie gebruik buite die huidige perikoop in Johannes nie, die wêreld in sy vervreemding van God, is voortdurend beskrywe as die objek van God se redding in Christus. (Joh 3:16-21; 12:46-47).

word in verskeie Romeinse inskripsies gebruik, onder andere waar daar vroeg in die tweede eeu na keiser Hadrianus verwys word. Hier in Johannes openbaar die titel Jesus as Redder van die hele Israel, insluitende die persone uit Israel wat deur Judeërs as 'n bastervtakking beskou is (Malina & Rohrbaugh 1998:102).

Die Samaritaanse vrou word 'n μαρτυρούσης (Joh 4:39). Die gevolg van haar getuienis (vgl. Joh 4:39) is nie net 'n wonderwerk vir die Samaritaanse vrou nie, maar word 'n persoonlike getuienis wat uiteindelik ander oortuig van Jesus se ware identiteit (vgl. Joh 4:39; kyk Culpepper 1983:91). Sy erken Jesus eers as 'n Jood, toe as 'n profeet, en uiteindelik as die Messias. Dit is duidelik dat die Samaritane tot geloof gekom het (ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) op grond van (διὰ) die vrou se getuienis. Die vrou se getuienis het gebeur toe daar 'n transformatiewe interaksie plaasgevind het toe Jesus die waarheid in haar lewe geopenbaar het (Culpepper 1983:91). Hierdie interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou is 'n goeie voorbeeld van Jesus se reddingskrag (Barclay 2000:172). Sy breek los van haar verlede, uit die ou patroon van lewe en in die proses skep Jesus nuwe sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede vir die vrou (Kok 2008:317). Daarom word Jesus beskrywe as die “ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου” (Joh 4:42). Die Samaritaanse vrou (Joh 4:42) kom tot (reddende) geloof in Jesus, die bron van die lewende water. Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou het gegroei van 'n onreine vrou tot 'n transformatiewe interaksie wat lei tot haar hergeboorte volgens Johannes 3:3 (Kok 2008:317). Skielik verander alles vir die Samaritaanse vrou - selfs haar ewige lewensmoontlikhede verander (kyk Wengst 2000:180-181). Die Samaritane in Johannes 4 word beskryf as wit lande wat geoes moes word; hulle ontmoet en aanvaar dan ook die Redder van hierdie wêreld (Joh 4:41-42).

Uit die bogenoemde situasies stel die vrou haarself minderwaardig teenoor “die Samaritane in daardie dorp”. Die mense van Sagar het anders gereageer op verskillende maniere. Daar is drie moontlike antwoorde:

- 1) Die Samaritaanse vrou (wat die minderheidsgroep verteenwoordig) kan deur middel van aksie en herinterpretasie van haar eienskappe, meer lyk soos die voortreflike groep, wat die Jesusgroep is. Dit sal die opname van haar as geheel

in die voortreflike groep meebring (wat beteken die grens tussen die twee groepe is verwyder en die eerste groep het verdwyn).

- 2) Die Samaritaanse vrou het haarself as minderwaardig beskou en haar eienskappe word herinterpreteer op 'n nuwe en meer positief gewaardeerde manier.
- 3) Soortgelyk aan die tweede reaksie, het die Samaritaanse vrou nuwe eiesoortige eienskappe ontwikkel wat positief gestel en waardeer word (Tajfel 1987:96-97).

Sosiale-identiteitsteorie gaan oor intergroep-gedrag, soos dit duidelik word in sy sosiale-identiteitsteorie. Die aanvanklike breë onderskeid lê in die situasie waarin die lid van 'n minderwaardige groep (Samaritaanse vrou) in staat is om die groep te verlaat (sosiale mobiliteit) en dit vir diegene wat dink om die groep te verlaat, nie moontlik is nie (sosiale verandering). In gevalle wat in die area van sosiale verandering val, was daar twee moontlike opsies. Die eerste, "sosiale kreatiwiteit", verwys na gevalle waar 'n lid van die minderwaardige groep nie enige ander sosiale reëling voorsien as wat reeds bestaan nie. Sy is vasgevang in 'n benadeelde posisie van 'n ander groep en hulle kan nie die werklikheid van daardie reëling verander nie. Sosiale kreatiwiteitstrategieë verander nie die *status quo* nie, maar die identiteit van die ondergeskikte word meer aantreklik gemaak. Hulle kan:

- 1) 'n ander dimensie kies vir intergroep-vergelyking;
- 2) positiewe herverdeling wat hulle voorheen oorweeg het as negatief bevind; of
- 3) hulleself vergelyk met ander groepe, selfs die met 'n laer status.

5.5 SAMEVATTENDE OPMERKINGS

By sosiale-identiteitsvorming is die sosiale groep (Jesus en Sy dissipels) die basis, naamlik die binnegroep. Hierdie groep beskou hulself as behorende tot dieselfde kategorie (Joh 1:12; 3:16), en vorm deur vereenselwiging met mekaar 'n "ingroep" wat – deur 'n proses van sosiale vergelyking van die Samaritane (buitegroep) onderskei word. In die geval van individuele identiteit is die basis van identiteitsvorming die rol waarmee individue hulself vereenselwig, asook die betekenis en verwagtinge wat aan hierdie rol gekoppel is (Tajfel 1971:149-178).

Verskillende strategieë word gewoonlik gebruik in die vorming van dié twee soorte identiteite. In die geval van sosiale identiteit word die gewenste samehorigheid bereik deur 'n proses van gelykskakeling (Jesus ontmoet haar by die publieke plek). Die gelykskakeling gebeur as Jesus in gesprek is met die Samaritaanse vrou. Verskille word sover moontlik onderdruk of uitgeskakel (Jode teenoor die Samaritane en man teenoor vrou) en die klem val op die eenvormigheid van die groep. Verskille kom slegs ten opsigte van eksterne verhoudinge in die visier – om die afstand van die buitegroep (of groepe) af te baken. Tog transendeer Jesus die grens tussen Hom en die Samaritaanse vrou. Die private ruimte word nou 'n publieke ruimte by die put.

Daarteenoor word by individuele identiteitsvorming 'n strategie van differensiasie gevolg deurdat die Samaritaanse vrou se profiel geteken word op grond van die spesifieke rol waarmee sy haar vereenselwig – in teenstelling met ander moontlikhede. Dit beteken ook dat die groep as “anders” beskou word (soos aanbidding). By sosiale-identiteitsteorie word die groep as 'n versameling van soortgelyke individue beskou. Hulle vereenselwig hulle met mekaar en huldig dieselfde oortuigings, in teenstelling met lede van “buitegroep” (Joh 4:20). In individuele-identiteitsteorie word die groep as 'n versameling van onderling verbonde individue beskou, waarbinne die individu egter unieke funksies vervul, soos toe die Samaritaanse vrou getuig het (Tajfel 1971:149-178).

Dit beteken dat die individuele-identiteitsteorie 'n uiteenlopende (divergerende) en die sosiale-identiteitsteorie 'n saambindende (konvergerende) effek veronderstel. Dit word veral duidelik wanneer die verskillende vorme van identiteit aan die gang gesit word, dit wil sê wanneer daar ooreenkomstig die gekose of toegeëide identiteit in konkrete situasies opgetree word (Joh 4:42). In albei vorme van identiteit word aanvaar dat dit 'n dinamiese proses is waarop sowel die aanvaarde identiteit as die spesifieke omstandighede 'n invloed uitoefen. In die geval van sosiale identiteit is die moontlike alternatiewe minder, omdat individuele verskille ter wille van die gemeenskaplike identiteit onderbeklemtoon en uiteindelik vergeestelik word (Joh 4:25 “Ek weet dat die

Messias kom”). Die groep funksioneer as ’n prototipe waarby die individu aanpas en nie andersom nie. Hierdie proses vorm die grondstruktuur van alle stereotipes, wat altyd ’n mate van veralgemening en uiteindelik vergroewing en vertekening meebring (“Ons glo nie op grond van wat jy vertel het nie, en ons weet dat Hy waarlik die Verlosser van die wêreld is”). Dit is logies dat as die eenhede groter word (Joh 4:39 “Baie van die Samaritane in daardie dorp het tot geloof in Jesus gekom het op grond van die woorde van die vrou wat getuig het”) – die beperking en vertekening nog groter word. Daar vind dus ’n mate van ontpersoonliking plaas, waarvolgens die Samaritane van Sigar hulle eerder met die sosiale kategorie as met die individu as sodanig vereenselwig: “Depersonalization is the basic process underlying group phenomena such as social stereotyping, group cohesiveness, ethnocentrism, cooperation and altruism, emotional contagion, and collective action” (Stets & Burke 2000:232).

In Johannes 4:1-42 word nie net die gebroke verhouding tussen die Samaritaanse vrou en God herstel nie, maar ook die potensiële restourasie van die gebroke verhouding tussen die Samaritane en die Jode wat in die nuwe familie van God gebore word (Joh 1:12). Hierdie narratief verteenwoordig realiteit tot so ’n mate dat rekonsiliasie tussen Jood en Samaritaan moontlik word (Kok 2008:315). Dit word moontlik die oomblik wanneer Jesus die nuwe (“glokale”) sentrum deur geloof en liefde (Joh 17:23) word. Deur geloof word mens gebore en ontvang in die nuwe familie van die Koning (Van der Watt 2000a; 2000b). Soteriologie in Johannes lei met ander woorde tot hersosialisasie⁴⁸ en rekonsiliasie (Van der Watt 2005:123). Op hierdie wyse word nuwe herstelde en gerekonsilieerde eksistensialistiese realiteite verteenwoordig: rekonsiliasie en restourasie op horisontale (tussen mense/nasies onderling) en vertikale (tussen mens en God) vlakke.

⁴⁸ Die antieke Mediterreense persoon was altyd deel van ’n bepaalde oíkos (Roberts 1984:62). Wanneer ’n persoon binne ’n spesifieke familie gebore word, word hy ’n deelnemende lid van daardie gesin, veral op sosiale vlak (Van der Watt 2005:123). Om binne ’n familie gebore te word resulteer in sekere lewenswyse en gedragspatrone wat voorafbepaalde rigting gee aan ’n mens se sosiale gedrag (Neyrey 1995:143; 1991:28; Van der Watt 2005:123). Op dieselfde wyse gebruik Johannes hierdie gesinsgelykenis om te verduidelik wat metafories met ’n individu gebeur, ’n gelowige word weer binne-in die familie van God gebore. Om deel te vorm van hierdie nuwe familiekring, is om te hersosialiseer en te konformeer tot die waardes van daardie familie (Van der Watt 2005:124).

Jesus se kommunikasie met die Samaritaanse vrou is dus meer as 'n blote kommunikasie interaksie - dit kan bepaald gesien word as 'n transformatiewe interaksie, 'n prototipe van 'n restourasie van verteenwoordiging (Kok 2008:323).

Johannes 4:1-42 funksioneer dus as die kerndoel van die Evangelie (Joh 20:30-31), naamlik om te dien as teken dat Jesus waarlik die Seun en die bron van Lewe is, die nuwe (ware)⁴⁹ tempel (Joh 2:17-22) en diegene wat dit glo, sal die Ewige Lewe ontvang (Joh 20:30-31).

⁴⁹ Nuwe "tempel" is waarskynlik nie die regte woord om te gebruik nie. In Johannes se konteks sou die woord "ware" tempel beter van toepassing wees.

Hoofstuk 6

Johannes 4:1-42 gee 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk

6.1 INLEIDING

Die kerk was van die begin af 'n beweging. Om die waarheid te sê, die kerk is God se beweging na die wêreld toe. In hierdie beweging kom Jesus na die wêreld toe. Hy breek deur grense wat skeiding maak tussen mense met hierdie goeie nuus: God is lief vir jou. Sy genade is vir jou genoeg. Hy wil jou vrymaak en Hy stort sy Gees oor almal uit. Die geloofsgemeenskap word daarna 'n beweging wat oor grense heen beweeg tot in die uithoeke van die aarde (Hand 1:8). Wie sy stem hoor en Hom volg, word deel van hierdie beweging (Bosch 1991:390).

Wanneer daar oor die wese van die kerk en die kerk se sending gepraat word, begin die gesprek altyd by God self. By die byeenkoms van die International Missionary Council in Willingen in Duitsland in 1952, is die denke oor sending, onder die invloed van Hartenstein en Barth, bepaal deur die kerk se begroning in die Triniteit (Kim 2009:27-28). Newbigin (1995:29) het sending in sy bekende *The open secret: An introduction to the theology of mission*, beskryf as die verkondiging van die koninkryk van die Vader, om lewe in die liefde van die Seun met almal te deel, en om getuies van die Gees te wees. Dit moet verstaan word teen die agtergrond van die herontdekking van die Triniteitsteologie (Venter 2009:544).

Die NG Kerk se missionêre ekklesiologie word bepaal deur die kerk se lewe in die Triniteit. Die NG Kerk sien die kern van Gereformeerde identiteit as 'n gerigtheid op God. Die Latynse frase *coram Deo* beskryf in 'n neutedop waaroor dit vir die Gereformeerdes gaan. Die lewe van 'n Christen is 'n lewe voor God, 'n lewe gerig op God (NGK Agenda 2007:13). In 2002 het die Algemene Sinode hierdie sterk verbintenis van kerk aan die drie-enige God soos volg verwoord:

Deur Christus is die kerk verbind aan die drie – enige God van die Bybel – Vader, Seun en Gees. Ons glo dat die kerk aan die drie – enige God alleen behoort en in verbondenheid met Hom bestaan. Die kerk is die volk van God, die liggaam van Christus en die tempel van die Gees. Alles wat ons is en doen – ons identiteit, ons missie en ons bediening – word deur verhoudings bepaal. Dat alles wat die kerk is en doen word gedefinieer (behoort) deur sy verhouding met die lewende God. Dit is die eerste en mees basiese beginsel van kerkwees. En die God van wie ons hier praat is die drie – enige God wat ons in die Ou en die Nuwe Testament leer ken as Vader, Seun en Gees.

(NGK Agenda 2002:212)

Johannes 4:1-42 word dikwels in werke oor die missionale ingesteldheid van die kerk gebruik. Hierdie navorsing wil, na aanleiding van die navorsingsresultate, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel plaas.

6.2 MISSIO DEI

Die drie-enige God op wie die bestaan van die kerk gerig is, is 'n sturende God. Sending is God se sending en behoort tot die wese van Christenskap en kerkwees (Kim 2009:26). Die lewe van God is 'n proses van gestuurdheid: die Vader stuur sy Seun, die Seun stuur die Heilige Gees. God het die wêreld so lief dat Hy sy enigste Seun stuur om nuwe lewe te bring. Dit is presies wat gebeur in Johannes 4. Jesus bied vir die Samaritaanse vrou die lewende water (ewige lewe) aan in Johannes 4:10-14. Vader, Seun en Heilige Gees stuur die kerk in die wêreld in (Bosch 1991:390). Bosch stel dit duidelik: Dit is nie net 'n geval dat God sending doen nie; Hy is 'n sendeling. Dit is God wat die inisiatief geneem het: Die Vader het in liefde na die mensdom uitgereik en Sy Seun gestuur. Die Seun het as eerste Gestuurde na die aarde gekom om God se heilsplan in werking te stel. Met die voltooiing van Jesus se werk, het die Vader en die Seun die Heilige Gees na die wêreld gestuur om God se heilswerk te bevestig. Die sturende God stuur sy kerk nou ook uit om deel te neem aan God se sending. Dit is deel van die kerk se wesensaard, die kerk se dna, om as gestuurdes te leef (Hirsch 2006:18).

Sending behoort dus nie aan die gemeente nie, dit is nie iets kosbaar wat gehoorsame mense doen nie, dit is ten diepste 'n eienskap van God self. God is 'n skeppende God wat alles gemaak het. God werk ook steeds in sy skepping deur die Heilige Gees. Die

Gees herstel die stukkende verhoudings sodat God se nuwe bedeling, sy ryk, kan kom. Hierdie nuwe bedeling is een waar die versoeningswerk van Jesus dit moontlik maak dat verhoudings van elke stukkie van die lewe met God herstel kan word (Hirsch 2006:18).

6.3 GESTUURDE GEMEENTE

Die *missio Dei* bepaal die *missio ecclesiae*. Die *missio Dei* is die diepste grond vir die *missio ecclesia* (Heyns 1978:374; Bosch 1991:370). Die kerk is sending en neem deel aan God se sending want dit kan eenvoudig nie anders nie. Dit is presies hoekom die kerk bestaan. Die kerk is geskep en gebore vir die doel (Van Gelder 2007:93). Daarom het die kerk die taak om die nood van die wêreld raak te sien en so 'n verskil gaan maak. Daarom moet die liefde van die Here in woord en daad verkondig word en moet die kerk hierdie liefde demonstreer.

Die kerk word geroep, bymekaargemaak en gestuur om die boodskap van liefde verder te dra. Daarom moet die kerk 'n gestuurde kerk wees, want dit wys sy karakter. Keifert (2007:30) som dit soos volg op: Die kerk is 'n geloofsgemeenskap wat deur God geroep, versamel, gefokus en gestuur word na die wêreld. Die NG Kerk se Reglement vir die Sending/Getuienis (NGK Die Kerkorde 2007:104) stel dieselfde oor die sending van die kerk:

Deur die gemeente laat God sy Woord aan die gevalle wêreld verkondig: bring Hy die gemeenskap van die heiliges uit alle nasies tot stand; laat Hy diens aan die wêreld in nood lewer; laat Hy sy opdrag om die skepping te bewaar en te bewerk sigbaar tot uitdrukking kom en word sy geregtigheid aan die samelewing en die wêreld verkondig. So laat Hy sy koninkryk kom tot die voleinding van die wêreld.

Sending is nie iets wat die kerk doen nie, maar wat die kerk is. Die kerk word deur God in die wêreld gestuur om deel te neem aan God se sending. Wanneer die kerk dit nie doen nie, hou die kerk eintlik op bestaan (Kirk 1999:30). Sending is vir 'n Christelike geloofsgemeenskap juis om te doen wat hulle gestuur is om te doen – en dit begin reg daar waar die gemeente haarself bevind. Die kerk is 'n lewende organisme wat deur sy gestuurdheid gevorm en bepaal word. In 'n verslag aan die Algemene Sinode van 2004 word gesê dat dit nie in die eerste plek gaan om dit wat die gemeente doen nie, maar

eerder om dit wat die gemeente is, naamlik “om opgeneem te word in en deelhebber te wees van God se sending na die wêreld” (NGK Agenda 2004:35). Die kerk word beskryf as God se geskenk aan die wêreld. Die kerk is God se gestuurdes wat in wese in die wêreld gerig is en op pad na die wêreld moet wees (NGK Agenda 2007:14).

Die apostolaatsteologie het die missionêre gerigtheid van die kerk sterk laat fokus op die feit dat die kerk na die wêreld gestuur is. Net so min as wat daar aan die kerk gedink kan word sonder om van sending te praat, net so min kan aan die kerk gedink word sonder om van die kerk se verhouding met die wêreld te praat. Die kerk se bestaan, organisasie en ampte behoort hierdie gerigtheid op diens aan die gemeenskap te weerspieël (Kim 2009:31)

6.4 KERK WAT GERIG IS VIR DIE WÊRELD

Die feit dat die kerk in wese altyd in die wêreld gerig is en op pad na die wêreld is, onderstreep hoe belangrik dit is om die konteks te verstaan. Keifert (2007:53) beskryf gestuurdes gemeentes as gemeentes op ’n reis midde-in die werklikheid van die drie-enige God. Op die reis is dit belangrik om ook in die “wêreld te wandel” – om vas te stel wat in die konteks aan die gebeur is. Brouwer (2009:407) noem dat daar met baie sensitief na die gemeente se ekologie omgegaan moet word, omrede gemeentes ingebed is en hulle leef in interaksie met die gemeenskap.

Die *Seisoen van Luister*, wat in Mei 2005 in die NG Kerk geloods is, het gemeentes en sinodes van die NG Kerk aangemoedig “om met nuwe toewyding na God, medegelowiges en die kontekste waarin ons ons bevind, te luister” (NGK Agenda 2007:3). Die duidelike fokus was om ruimte te skep waar lidmate na die Woord van God, mekaar en na die wêreld luister sodat daar doelgerig diensbaar geleef kan word in ’n veranderende wêreld, Die kerk van Christus is gestuur om die evangelie te bring en uit te leef in Jerusalem en die eindes van die aarde.

In 2009 het Van Wyk, Marais en Simpson ’n boek gepubliseer met die titel *Die vrou by die put*. Hulle het Johannes 4 as vertrekpunt gebruik. In die boek noem hulle dat God

ons gemaak het met die behoefte om in gemeenskap met mekaar te wees. God het ons geroep om vir ander te leef, maar dit beteken om waarlik by hulle teenwoordig te wees.

6.5 NUWE MISSIONÊRE IDENTITEIT VIR DIE NG KERK

God se sending, Sy koninkryk en die wêreld het verskuif na gemeentes. In 'n verslag voor die Algemene Sinode van 2004 is gesê dat die klem verskuif het vanaf die institusionele kerk na die plaaslike vergestaltung van die liggaam van Christus en van die sinode na die plaaslike gemeente (NGK Agenda 2004). Die kerk bestaan primêr op plaaslike vlak. Hoewel denominasionele en sinodale strukture belangrik is, is die plaaslike gemeente die eintlike gestalte van die kerk. Die plaaslike gemeente is die belangrikste rolspeler in die getuienistaak, wat deur God as sy agent in die gemeenskap aangestel is (NGK Agenda 2007:84-85).

'n Missionêre gemeente is 'n gemeente wat gevorm is deur die gemeente se deelname aan God se sending, naamlik om verhoudings in 'n gebroke wêreld te herstel daarna wat God se plan vir sy skepping is (Barrett 2004:10). Dit bepaal alles wat die gemeente doen – van eredienste tot opleiding, van uitreike tot gemeentelêwe – want die kerk se roeping is om te onderskei wat God in die wêreld aan die doen is en daarby aan te sluit. Daarom is dit nodig dat Christene saam met die Bybel worstel om so saam uitgedaag te word om grense te transendeer en nie grense te trek nie.

6.6 GROEI OOR GEMEENTE GRENSE

Alle mense vertoon iets van God se beeld. Wanneer grense oorgesteek word en daar word verhandle met mekaar gedeel, ontstaan daar 'n nuwe bewussyn van God se teenwoordigheid in die wêreld van die mens. Dan begin 'n mens anders kyk na mense. Die beeld van God word raakgesien in ander veral by die navolging van Jesus. Daarom is die verhandle van Sy beweging na mense, oor grense heen, immers buitengewoon inspirerend.

Die groot verskil wat die Evangelie maak, lê nie in wat in mense gebeur nie, maar wat tussen mense gebeur. Verhoudings is die plek waar ware gemeenskap gebeur. Dit is

ook waar van die drie-enige God. Hy is in 'n intieme verhouding met Homself – Vader, Seun en Gees. God vra dit dus nie net van ons nie, Hy illustreer dit ook vir ons in Sy verhouding met Homself.

Om grense oor te steek – kultureel, eties, generasioneel, etnies, sosiaal en ekonomies – was nog altyd en sal altyd die lewensbloed van die geloof in Christus bly (Joh 4:1-42). Telkens wanneer die invloed van Christus ingekrimp het, byvoorbeeld in die eerste gemeente van Jerusalem na die eerste vervolging, het daar lewe van die rante afgekom, gewoonlik waar 'n kulturele grens oorgesteek word. Die gemeente in Antiogië was 'n voorbeeld waar onbekende Joodse gelowiges van Siprus en Griekeland van die opgestane Jesus getuig het en waar die gemeente gegroei het (Hand 11:19-26).

Johannes 4 is 'n meesterverhaal oor 'n gemeente wat gegroei het oor sy grense. Die Samaritane in Sigar is bereik omdat Jesus deur die grense gebreek het toe Hy met die Samaritaanse vrou gepraat het by die put.

Die onmin tussen die Jode en die Samaritane het 'n lang pad gekom. Die Jode het hulle nie met die Samaritane geassosieer nie en die Samaritane het die Jode vermy. Hierdie onderlinge stryd het reeds sewe eeue vroeër begin toe die Noordryk, met Samaria as hoofstad, deur die Assiriërs verower is. 'n Klompie Assiriërs het kom bly, wat tot grootskaalse ondertrouery tussen die Jode en Assiriërs gelei het. Dit het tot 'n gemengde godsdiens in daardie gebied gelei. Die Samaritane het net die eerste vyf boeke (die Pentateug) van die Hebreeuse Ou Testament as gesagvol aanvaar.

Die Jode van Juda, die Suidryk, het die Samaritane dus as 'n onsuiver groep beskou en hulle gehaat omdat hulle, volgens die Jode, hulle volk en godsdiens verraai het. Daarom het die Jode baie moeite gedoen om Samaria en die Samaritane te vermy. Dit het gelei tot die gesegde waarop hierdie Samaritaanse vrou gesinspeel het: “Die Jode en die Samaritane gaan immers nie met mekaar om nie” (Joh 4:9). Die woorde word vandag nog gebruik wanneer mense ongelukkig is oor iets wat skeefloop.

Gregory Cameron (2008:117-119) het die verhaal vertel op die verhaal *Global Christian Forum* van die Wêreldraad van Kerke. Hulle het regtig geworstel om vanuit soveel verskillende tradisies van die Christelike kerk na mekaar te luister. Hulle het toe 'n plan beraam en die eerste kwart van hulle byeenkomste gebruik om na mekaar se persoonlike ervarings van Christus te luister. Dit het wonderlik gewerk. Hulle het ervaar dat hulle die Gees van Christus in mekaar se storie aan die werk kon sien en dat dit 'n totaal nuwe dinamiek tot gevolg gehad het. Hulle kon die grense na mekaar toe oorsteek en na mekaar toe groei weens die ervaring van *mutuality* en *commonality*. Hulle het verder uit die proses geleer dat hulle teenoor mekaar gasvry moet wees: deur 'n ruimte te skep waar elkeen vry voel “to speak their mind” op 'n manier wat aan hulle geestelike ervarings getrou is. Hulle het ook geleer dat hulle vrygewig moet wees teenoor mekaar: deur hulle voor te neem om op die simpatieke manier moontlik te luister na wat die ander vertel.

Jesus praat met 'n vrou in 'n situasie waar daar kulturele weerstand teen groei oor grense heen is (Joh 4:7). Dat Jesus met 'n vrou gepraat het en dit nogal in die openbaar, was ongehoord. Volgens die Joodse tradisie mag 'n rabbi nie eens met sy eie vrou, dogter of suster in die openbaar gepraat het nie, wat nog te sê 'n vreemde vrou. Boonop was daar 'n Joodse gebed wat mans soms gebid het: “Ek loof U, o God dat U my nie 'n vrou gemaak het nie” (Köstenberger 2004:146).

Wanneer Jesus oor die grense gaan, word die Samaritaanse vrou die tweede getuie. In Johannes 4:25 reageer die Samaritaanse vrou deur sê: “Ek weet dat die Messias kom, Hy wat ook die Christus genoem word” (die Samaritane het net van die Taheb gepraat, die Hersteller). “Dit is Ek” (Joh 4:26) antwoord Jesus haar. Die vrou kon met haar uitspraak moontlik verwys het na Deuteronomium 18:18, waar die Messias – Profeet soos volg geskets word: “Ek sal 'n profeet vir hulle na vore laat kom, een van hulle volksgenote. Hy sal soos jy wees. Ek sal my woorde in sy mond gee en hy sal vir sy volksgenote alles sê wat Ek hom beveel”. Tog bely die Samaritaanse vrou in die vorm van 'n persoonlike getuienis en word so, saam met Johannes die Doper, een van die eerste getuies van Jesus (Köstenberger 2004:147).

Andrew Walls skryf in sy boek *The cross-cultural process in Christian history* oor die uitbreiding en inkrimping van die Christelike geloof. Hy gebruik Latourette (1937) se drievoudige toets om die invloed van Christus op die uitbreiding van die evangelie te bepaal:

- 1) Die kerk toets die uitbreiding van die Christelike belydenis in 'n spesifieke area (gemeente);
- 2) Die koninkryk toets die getal en krag van nuwe bewegings wat hulle oorsprong in Christus het (bv. sendingbewegings); en
- 3) Die evangelie toets die uitwerking van die Christelike evangelie op die mensdom as geheel.

Wat treffend is, is dat die kerktoets met gemeentes te make het, nie soseer met individue nie. Dit sien 'n mens natuurlik reeds onder meer in die Nuwe Testament, deurdat die meeste bekerings waarvan die Nuwe Testament vertel in groepe plaasgevind het. Waar individue tot geloof gekom het, het dit in elk geval altyd op 'n hele gemeenskap 'n impak gehad: die Etiopiese amptenaar se impak op Afrika (Hand 8) en Paulus se impak in die wêreld (Hand 9-28). Wallis (2005:18) wys daarop hoe Jesus se invloed die grootste impak primêr binne sosiale verhoudings maak. Daarom sien 'n mens die invloed van Christus eers regtig raak wanneer 'n gemeente gestig word, nie wanneer die eerste mense tot geloof kom nie. 'n Gemeente is immers die eerste teken van die invloed van Christus.

Die verhale van gemeentes deur die eeue heen is dus telkens verhale van uitbreiding en inkrimping. Walls (2005:19-20) se waarneming is dat dit met inkarnasie te make het: in die mate dat die Woord in 'n gemeenskap gestalte kry, brei die invloed van Christus uit, of krimp dit in. Die doeltreffendheid en weerstandigheid van die Christelike gemeentes is direk verbind aan hulle vermoë tot, wat hy noem, “act of cultural translation by which the Christians of any community make their faith substantial within that community”.

6.7 HOE HET DIE NG GEMEENTE CHARL CILLIERS JOHANNES 4:1-42 MISSIONÊR TOEGEPAS?

NG gemeente Charl Cilliers is hierdie jaar 100 jaar oud. Ons visie in die gemeente is dat die Here 'n blymoedige gewer liefhet (2 Kor 9:7). Die gemeente bestaan hoofsaaklik uit 'n boeregemeenskap wat oor die jare as geslagte saamgeboer het. Die gemeente is afhanklik van die natuur omrede die boerdery mielies, sojabone en gras plant vir die beeste en skape in die winter. In die wintermaande ryp die gras dood en word die diere gevoed met bale wat die boere gesny het in die somer. Daar was goeie jare maar ook maer jare waar daar geen oes op die land was nie. Daarom het die gemeentelede baie deernis met ander boere in land wat swaarkry in die droogtetyd.

As gevolg van ons swak ekonomie in ons land het ons binne ons gemeentegrense ontdek dat daar talle mense is wat finansiële swaarkry en baie werkloos is. Vanaf 2014 het ons begin om so 25 mense in gemeente te onderhou wat geen ander heenkome gehad het nie. Ons het behuising en basiese voedsel aan hulle voorsien. Die gemeente het ook gesorg dat die kinders wat op skool is, versorg word. Dit het natuurlik 'n groot hap uit die gemeente se finansiële begroting geëis. Ten spyte van die finansiële druk het ons vir die minderbevoorregte mense gesorg. Die behoeftige mense moet elke Sondag kerk toe kom om so voedsel te kry. Ons het ook hierdie mense geestelik versorg. Op een Sondag is 10 mense groot gedoop wat hulle harte oorgegee het aan die Here. Verder het ons hulle medies versorg en kursus aangebied oor ouerskap. Die gemeente het ook gesorg dat hierdie mense werk kry. Vir hierdie gemeente was dit al die jare baie vreemd gewees omrede hier nooit werklose en behoeftige mense was in die gemeente nie. Omdat hierdie gemeente soos 'n vader na hulle gekyk het, het die gemeente al hoe meer en meer een geword. Meer gemeente lede het begin gee inplaas van om te ontvang.

Verlede jaar (2016) was 'n baie moeilike jaar gewees vir die landbou in ons land. Die reën het weggebly. Biddae is gehou vir reën maar dit wou net nie reën nie. In ons eie gemeente het die Here voorsien en ons kon 'n oes afhaal van die land af. Hierdie "gee vir die behoeftiges" het toe later gehelp dat NG Charl Cilliers oor grense kan gaan gee.

Talle voorbeelde kan genoem word maar die merkwaardigste (2016-2017) was toe die gemeente vir die boere in Bray (Onder Molopo), Bultfontein en Plettenbergbaai se boere grasbale gaan skenk het omrede hulle geteister was deur die droogte en vuur. Talle boere in die gemeente het bo hulle vermoë gegee omrede hulle wil help. (“Ons wil nie sien dat ander medeboere so swaar moet kry nie”). Sowat 19 en 31 lidmate van die NG gemeente Charl Cilliers het onderskeidelik hierdie gemeentes besoek na die bale gras afgelaai is. Die gemeentelide het ook in die naweek waar die gemeentes besoek is, by die bogenoemde gemeentes se gesinne gaan kuier en vir hulle gaan bid. Telefoonnommers is uitgeruil en gemeente lede van Charl Cilliers het opvolg besoeke gedoen. Nodeloos om te sê dat hierdie uitreik oor die grense na ander gemeentes tot uitbreiding was van Sy koningryk is:

- Dat die Here besig is om te werk in Charl Cilliers.
- Hierdie gemeente het ook geleer om te gee is beter as om te ontvang.
- Die NG gemeente Charl Cilliers het vier gemeentes bygekry, naamlik NG gemeentes Bultfontein Moedergemeente, Bultfontein-Oos gemeente, Onder-Molopo gemeente en NG gemeente Plettenbergbaai.
- Gereelde voorbidding word gedoen vir daardie gemeente.
- NG gemeente Bultfontein het later weer uitgereik na ander gemeenskappe in die droë Karoo as gevolg van Charl Cilliers gemeente se gesindheid. Een gemeentelid van Bultfontein sms die volgende vir my op 8 Junie 2017: “Vandag wil ek dankie sê vir wat julle gemeente vir Bultfontein beteken het. Julle het met voorbeeld ons oë kom oopmaak. Hierdie week was ek in ’n paar gesprekke wat daar na Charl Cilliers verwys is as voorbeeld. So is daar besluit om mielies in te samel om aan boere in die droë Karoo te stuur”. Hierdie sms is ’n bewys dat deur die voorbeeld van die gemeente van Charl Cilliers hulle ook geleer het om te gee. Dat hulle ook vir ander wat swaarkry kan vertel dat die Messias op pad is.
- Uit Johannes 4:1-42 het die gemeente missionêr baie geleer:
 - dat gemeente van Charl Cilliers deur Samaria moet gaan, al is die mense vir hulle vreemd.
 - daar daar vir elke gemeentelid ook ’n vrou wag by die put.

- dat ons Jesus se Sy voete, hande, ore en oë moet wees vir mense wat in nood verkeer.
- dat ons Sy lewende water (ewige lewe) vir mense oor die grens moet aanbied en ook vir hulle vertel wie die Bron is van die lewende water.
- dat die oes groot is maar die arbeiders min in die gemeente van Charl Cilliers.
- die grense moet oorgesteek word.
- dat die gemeente langer moet vertoef in die gemeentes waar daar materiële en geestelike behoefte is soos Jesus wat twee dae gebly het in Sigaar.
- dat die gemeente van Charl Cilliers vir ander die Verlosser van die wêreld sal wys deur woord en daad.

Die NG gemeente Charl Cilliers het geslaag om die buitestaanders binnestaanders te maak soos Jesus die Samaritaanse, vrou wat 'n buitestaander was, 'n binnestaander te maak.

Hoofstuk 7

Gevolgtrekking

7.1 SAMEVATTING

In Hoofstuk 1 is die werkwysie van die navorsing uiteengesit. Die probleemstelling is gestel, die navorsingsgaping is geformuleer oor hoe Jesus buitestaanders hanteer in Johannes 4:1-42, en 'n hipotese is gestel.

Hierdie studie handel oor Jesus en buitestaanders in Johannes 4, met as spesifieke fokus Johannes 4:1-42. Metodologies is die fokus van die studie die sosiale-identiteitsteorie, en die navorsingsvraag is hoe Jesus die Samaritaanse vrou wat deel van die buitegroep was, in die binnegroep inkry. Die fokus van die studie is wat die historiese en nie-konvensionele Jesus se houding en optrede was teenoor buitestaanders binne die streng hiërargiese reinheidstruktuur van sy dag. Johannes 4:1-42 word dikwels in werke oor die missionale ingesteldheid van die kerk gebruik. Hierdie navorsing wil, na aanleiding van die navorsingsresultate, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk op die tafel plaas.

Uit die navorsingsgeskiedenis van Johannes 4 is dit duidelik dat geen navorser in die verlede op Johannes 4:1-42 spesifiek vanuit 'n sosiale-identiteitsteoretiese perspektief gefokus het nie. Die studie ondersoek Johannes 4:1-42 verder deur 'n sosiaal-wetenskaplike benadering te volg.

In Hoofstuk 2 is die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 nagevors. Die navorsingsgaping is op grond hiervan geformuleer. In die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 is 'n bondige oorsig oor hoe die Johannesevangelie oor die jare heen geïnterpreteer is, gegee. Burge (2013:5-33) onderskei vyf periodes in die navorsingsgeskiedenis van Johannes: 'n vroeë periode, 'n fase waarin die klem op die Joodse agtergrond van Johannes geval het, 'n fase waarin die historiese tradisies die interpretasie van die Evangelie beklemtoon het, en nuwe invalshoeke op die teks.

Bultmann (1957:342) was een van die grondleggers van die bronne-kritiek, en is ook bekend vir sy standpunt oor die ontmitologisering van die tekste van die Nuwe Testament; die proses om die wesenlike van die Christelike boodskap (die *kerugma*) te skei van die antieke mitologiese omhulsel “*mite*” waarin dit verpak is. Sy bedoeling was nie om die Bybelse mites te elimineer nie.

Dodd (1962:105-122) word beskou as een van die invloedrykste interpreteerders van Johannes in die vorige eeu. Dodd het ’n sensitiwiteit gehad vir die verskillende tipes literatuur wat in Johannes gebruik word, veral wat die simboliek betref. Hy het ’n aantal oënskynlik simbole in die Evangelie geïdentifiseer (bv., herder, wynstok, water, brood, lig). Met elkeen van hierdie simbole het hy in die literatuur van sy tyd na parallelle simbole gesoek, en dit dan in terme van hulle funksionaliteit en semantiek beskryf.

Die ontdekking van die Dooie See-rolle het gelei tot ’n hernieude belangstelling in die Joodse agtergrond van Johannes. Hierdie fokus veronderstel ’n gesofistikeerde begrip van wat bedoel word met Judaïsme (Burge 2013:13). In die eerste eeu was die Joodse wêreldbeeld deurdrenk met Hellenistiese denke. Die feit dat die Evangelies in Grieks geskryf is, dui daarop dat Jesus en Sy volgelingen deel van in ’n dubbele-kultuurwêreld was waarin beide die Judaïsme en die Hellenisme ’n invloed gehad het. Sommige Joodse leiers in hierdie era het selfs hul kinders gestuur om opgevoed te word in Rome. Tog het aanvanklike Johannese studies die moontlike invloed wat die Hellenisme op die skryf van Johannes gehad het, bly ontken (Burge 2013:13).

Een van die vroegste omvattende studies oor Johannes was die werk van Culpepper (Burge 2013:16). Sy vertrekpunt was dat die sleutel wat deur die interpreteerder gebruik moet word om die boodskap van die Evangelie te ontsluit ’n versameling van kommunikasieteorieë is – universele strukture wat in elke tekskomposisie voorkom. Johannes word beskou as ’n geskrif waarop ons reageer, wat ons dwing tot ’n respons soos die verhaal van Jesus ontvou in die Evangelie.

In Hoofstuk 2 is ook die interpretasiegeskiedenis van Johannes 4:1-42 bespreek. Aandag is gegee aan die bydraes van onder andere Bultmann (1971:175), Dodd (1972:311), Marshall (1985:14), Beasley-Murray (2002:60), Schneiders (2003:251), Carter (2008:161) en Pilch (2013:93). Nie een van hierdie navorsers het met die sosiale-identiteitsteorie gewerk nie.

Die wyse waarop die Evangelie oor die jare heen vertolk en verstaan is, is genuanseerd. Ten spyte van hierdie genuanseerdheid, is daar nog nie behoorlik aan die opkoms van kulturele antropologiese studies aandag geskenk nie. Malina en Rohrbaugh het 'n nuwe wending in die vertolking en verstaan van Johannes gebring wat hierdie saak betref. Die sosiaal-wetenskaplike bestudering van Malina en Rohrbaugh (1998:117) het die weg geopen vir die bestudering van Johannes aan die hand van sosiale identiteitsteorie. Die sosiaal-wetenskaplike teorie wil vars inligting vir die leser deurgee wat gedeel is deur die verteller van Johannes en sy oorspronklike gehoor. Die doel van hierdie benadering is om inligting deur te gee wat in ooreenstemming is met die aanvanklike kulturele konteks van daardie tyd. Hierdie leesscenario's of konseptuele skemas verteenwoordig dit wat 'n eerste-eeuse leser sou verstaan van die sosiale stelsel wat hy of sy gedeel het met die skrywer.

In Hoofstuk 3 is die hermeneutiese benadering en navorsingsmetodologie van die studie bespreek, te wete die sosiaal-wetenskaplike kritiek. Hierdie eksegetiese benadering is beskryf in terme van die relevansie daarvan vir navorsing. Die sosiale-identiteitsteorie as eksegetiese teorie is ook bespreek.

Die sosiaalwetenskaplike benadering fokus op die sosiale interaksie van individue en/of groepe wat 'n bepaalde teks geskep het. Wanneer Johannes 4 (die narratief oor die Samaritaanse vrou) geanaliseer word, lê daar betekenis opgesluit in die konsepte, idees en kennis in die narratief wat sosiaal in die narratief ingebed is. Hierdie konsepte, idees en kennis is vreemd aan die wêreld van die moderne leser, en kan alleen op 'n wetenskaplike wyse ontgin word (Van Aarde 1992:437).

Die basiese uitgangspunt van die sosiaalwetenskaplike benadering tot die lees van antieke tekste is dat 'n teks altyd die produk van 'n bepaalde sosiale sisteem is. Wanneer daar 'n poging aangewend word om bepaalde tekste te verstaan, soos in die geval van Johannes 4, moet daar dus eers gepoog word om die sosiale sisteem wat die tekste geproduseer het, tot verstaan te bring. Die sosiaal-wetenskaplike benadering gee ook bewustelik aandag aan die struktuur, genre, retoriek en kommunikasie-strategieë van tekste. Daarom kan gesê word dat sosiaalwetenskaplike benadering aandag gee aan die kommunikasieproses van die outeur, die teks, en die leser, met die klem op die kultuurgebondenheid van die outeur en die moderne leser. Die sosiaalwetenskaplike metode sluit dus 'n diakroniese en sinkroniese lees van die teks in, en gee ook aandag aan die resepsie van die teks (Van Eck 1995:82).

Die doel van die sosiaalwetenskaplike lees van tekste is onder andere om die retoriese effek van tekste, soos Johannes 4, binne die oorspronklike sosiale konteks daarvan te analiseer. Verskeie leesscenario's kan hiervoor ingespan word. In hierdie studie is daar in die besonder van sosiale identiteit, die sosiale-identiteitsteorie en groepformasie gebruik gemaak wat ook as "anti-samelewing" getipeer kan word; die "subversiewe" aard van Jesus, asook Sy en Sy volgelinge se gesinswaardes.

In hierdie sosiaal-wetenskaplike lees van Johannes is daar van die standpunt uitgegaan dat daar in die kontekstuele wêreld van 'n sterk konflik was tussen die "dissipels van Moses" (Joh 9:28) en die Johannese groep (die "dissipels van Jesus"). Die belangrikheid van die konflik het op 'n sentrale vraag gefokus, te wete waar (bv. by die dissipels van Moses of by Jesus se volgelinge) en hoe (bv. in die wet/tempel of in Jesus) die ware God te vinde is. Die Johannese groep het hulleself in 'n moeilike situasie bevind. As gevolg van die konflik met die Jode het hulle as 'n afsonderlike groep met 'n eie identiteit gefunksioneer, hetsy as skool, sektariese groep of gemeenskap. Omdat hulle in die gemeenskap die minderheid was, was hulle onder sterk druk van die groter en kragtiger sosiale groeperinge wat rondom hulle geleef het. Die gemeenskap wat skynbaar die naaste aan hulle gestaan, en waaruit hulle gegroei het, was die "Jode" of "dissipels van Moses" (Joh 9:28; 15:18-16:4). Die Johannese

gemeenskap se konflik met die Jode het hulle voor duidelike eise gestel. Die Johannesgroep moes vanuit 'n posisie van relatiewe magteloosheid hulleself in verhouding tot ander sosiale groepe handhaaf wat die mag in die hande gehad en dit ook negatief teen hulle gebruik het (Joh 9:34). Dit het gevra dat hulle in hulle aanpak van die sosiale werklikheid rondom hulle, sosiale gedrag volg wat tot hulle eie behoud lei, maar dat hulle nie daardeur hulle eie identiteit opoffer of verloor nie.

Die sosiale-identiteitsteorie is gemunt deur Turner en Henri Tajfel in 1978. Sedert sy bydrae het hierdie teorie ontwikkel deur veral te fokus op intergroep-verhoudings. Tajfel het in sy publikasies hoofsaaklik gefokus op die onderskeid tussen sosiale groepe. Tajfel (1972:1) toon aan dat verskillende groepe (bv., nasionale-, etniese- en taalgroepe) se fokus die behoud van "eiesoortigheid" is en hulle besondere eienskappe en identiteit, ten spyte van die toenemende vlakke van kommunikasie en interafhanklikheid met ander groepe.

Die betekenis van sosiale identiteit in hierdie verband is anders as die gebruik van die uitdrukking in die alledaagse gesprek. Ten minste is dit nie 'n feit dat dit 'n kenmerk van 'n individu is of 'n deel van sy of haar self-konsep nie. Dit word afgelei van groeplidmaatskap wat nie 'n kenmerk van die groep is nie. Tajfel erken dat die beeld van die mens "oneindig meer kompleks" is, beide in inhoud en afleidings. Dit staan bekend as "sosiale-identiteit".

Die gebruik van sosiale-identiteitsteorie in die hierdie studie van die Johannesevangelie fokus op Jesus en die buitestaanders in Johannes 4 vanuit die perspektief van sosiale identiteitsteorie. Hierdie benadering, met die spesifieke gebruik van sosiale-identiteitsteorie, werp veral lig op hoe Jesus met buitestaanders (die Samaritane) omgegaan het. Alhoewel geen navorsing in die verlede gedoen is met hierdie spesifieke fokus nie, bestaan daar wel studies wat hierdie benadering gebruik het om Johannes te bestudeer (Johannes 18:28-19:16, 1 Johannes, en integrasie en non-integrasie in Johannes. Hierdie navorsing is weergegee met die doel om te bepaal of die onderhawige studie uit hierdie navorsing baat kan vind.

In Hoofstuk 4 is die sosiale wêreld van die eerste eeu bespreek. Die interaksie van Jesus met die buitestaanders in hierdie kulturele konteks is ondersoek. Die studie het aangetoon dat die “persoonlikheid” wat in moderne literatuur en interpretasies van Jesus aangetref word, radikaal van mekaar verskil van die antieke tyd. Dit blyk ook dat baie werk nog gedoen moet word om te verstaan hoe die eerste-eeuse Mediterreense mens in sy sosiale konteks gefunksioneer het en wat die motivering vir Jesus se optredes was.

Hierdie studie het aangetoon dat Jesus deel was van en beïnvloed was deur die sosiale sisteem van sy tyd. Hy het as ’n tipiese kollektivistiese, groep-georiënteerde eerste-eeuse Mediterreense persoonlikheid gefunksioneer, ingebed in ’n groep- en familieverwantskap waarin hy afhanklik was van die siening van die groep waarin individualisme nie eintlik teenwoordig kon wees nie. Jesus het die sosiale waardes wat in hierdie samelewing gegeld het geken, en sy optrede en emosies stem ooreen met die verwagtings wat aan manlike persone gestel is betreffende gedrag en optrede. As ’n tipiese manlike persoon het hy sy eer suksesvol verdedig en gespeel volgens die reëls van die uitdaag/reaksie-spel in hierdie eer/skande samelewing, en ook in die bresse getree om ander se eer te verdedig of te herstel. Sy optrede van geheimhouding en weerhouding van inligting is ’n tipiese optrede wat gesetel was in die idee van beperkte goedere, ingebed in die kultuurwaarde van eer/skande.

Die studie het dus aangetoon dat die sosiaal-wetenskaplike navorsingsmetode heel waarskynlik die mees voor-die-handliggende benadering is om Jesus in sy spesifieke sosiale konteks, waarin hy as mens gefunksioneer het, te plaas.

Die boodskap van die Johannesevangelie (“ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ”; “Maar hierdie wonderwerke is beskrywe sodat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, en sodat julle deur te glo, in sy Naam die lewe kan hê”. Joh 20:31) is om Jesus te teken as die pre-eksistente Seun van God. Rondom hierdie teologiese boodskap het die evangelis sy inhoud gerangskik om Jesus se boodskap te

teken en die Evangelie as 'n getuigenis-interpretasie van Jesus se optrede en woorde in appellerende verhaalvorm aan te bied, met die hoofklem op die menswording van die Seun van God. Dit wil egter nie sê dat Jesus dieselfde gedagte gehad het nie. Dus was die Johannesevangelie 'n interpretasie van hoe die evangelis Jesus goddelik interpreteer, en nie hoe verering Hom deur mense toegeval was nie.

Die eksegese van Johannes 4:1-42 is gedoen in Hoofstuk 5. Die fokus van hierdie eksegese was om deur die lens van sosiale-identiteitsteorie te kyk na die vertelling oor die Samaritaanse vrou as buitestaander. Die doel van hierdie eksegetiese metode is om histories-sensitief en kruis-kultureel vergelykend na die Johannesevangelie te kyk om so die oorspronklike gehoor van die teks te verreken. Die primêre doel van 'n sosiale wetenskaplike lees van die Johannesevangelie is om die leser in staat te stel om die Evangelie te interpreteer op 'n wyse wat reg laat geskied aan die boodskap wat die oorspronklike skrywer aan die oorspronklike gehoor wou kommunikeer. Die eksegese is gedoen deur die lens van sosiale-identiteitsteorie. Hierdie fokus is nie bedoel om aandag af te lei van belangrike kenmerke van die moderne wêreld nie, want destyds en vandag is twee punte van die interpretatiewe ketting wat van deurslaggewende belang is. Die doel is om te poog om die teks te hoor soos die vroegste lesers dit gehoor het.

In die proloog van die Johannesevangelie staan daar dat Jesus na Sy vaderland gekom het, maar Sy eie mense het Hom nie aanvaar nie (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον; Joh 1:11). Die Jode het die Samaritane beskou as politieke, sosiale en godsdienstige buitestaanders. Daarom het die Jode na hulle verwys as Ἀπεκρίθησαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις (Joh 8:48). Veral vroue is beskou as buitestaanders (Joh 4; 8:1-11; 12:1-8).

Die evangelie van Johannes, met sy klem op Jesus as die Woord van God (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν; Joh 1:14), stel 'n metafoor voor om die buitestaander-status te oorkom. Jesus, as die Woord, raak betrokke by 'n dialoog met diegene wat uitgesluit word van die binnegroep. Hy gesels met die Samaritane, met 'n

vrou wat in egbreuk betrap word (Joh 8:1-11), met 'n verlamde man (Joh 5:1-17), en 'n blinde man (Joh 9:1-41).

Vroeg in die Evangelie het Jesus begin om volgelinge te lok. Jesus besluit om na Galilea toe te gaan en vra vir Filippus om Hom te volg. Filippus doen 'n beroep op Natanael, die Nasarener, om Jesus te volg (Joh 1:43-51). Natanael vra of “iets goeds kan kom van Nasaret”, met die klem op die marginale status van Jesus. Deur middel van 'n dialoog, stel Jesus voor hoe die marginale status 'n persoon toegang kan gee tot kennis wat onbekend is aan ander. Soos wat die Evangelie ontwikkel, is daar die wisselwerking tussen Jerusalem en Galilea met die konflik tussen die binnekringe en buitestaanders (Joh 7:1).

Jesus kan ook as 'n buitestaander gesien word. As buitestaander kon Hy die wêreld aanskou en evalueer vanuit 'n ander hoek. Daarom kon Jesus vanuit Sy posisie ander wat gemarginaliseer was, intrek binne Sy inklusiewe gemeenskap. Die persone wat Hy ingetrek het, was gemarginaliseer as gevolg van siekte, armoede, beroep of sosiale status. In die inklusiewe gemeenskap ontdek hulle hulle persoonlike en sosiale waarde. Jesus het juis na hierdie wêreld gekom vir hulle wat nie deel was van die Jesusgroep nie (“οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον”; “God het die wêreld so liefgehad dat Hy sy enigste Seun gegee het, sodat die wat in Hom glo, nie verlore sal gaan nie maar die ewige lewe sal hê”. Joh 3:16). Daarom het Jesus met die buitestaanders omgegaan wat die status gedra het van die armes (Luk 7:11-17; 21:1-4; 18:1-8), siekes (Mark 1:40-44; 5:1-19; 8:22-25; 10:46-52), godsdienstig-uitgeslotenes (Matt 5:31-32; 9:10-13; 12:1-2), en die wat polities of sosiaal uitgesluit was (Joh 4; 8:1-11; 12:1-8).

Onder die buitestaanders in die Evangelies was daar vroue wat 'n beduidende groep verteenwoordig het. Hulle was nie die enigste gemarginaliseerde persone in die Evangelie nie. Een van die bekendste voorbeelde van 'n buitestaander in die Evangelie van Johannes is die Samaritaanse vrou by die put (Joh 4). Sy was 'n buitestaander

omrede sy 'n Samaritaanse vrou met 'n twyfelagtige huwelikstatus was. Sy tree in gesprek met Jesus omrede sy en haar mense uitgesluit gevoel het. Hulle het erkenning gesoek. As 'n buitestaander begeer sy insluiting en redding. Hoewel die Samaritaanse vrou die gesprek met Jesus eers letterlik verstaan het, het haar geestelike dors, as een van die gemarginaliseerdes, haar in staat gestel om Jesus se boodskap te verstaan. Haar soeke is toe vervul. Die Samaritaanse vrou by die put het verstaan hoekom die Jode hulle as buitestaanders gesien het. Hulle aanbidding was vir die Jode onaanvaarbaar. Daarom dat sy in Johannes 4:20 vir Jesus sê: “οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου δεῖ προσκυνεῖν”. Jesus antwoord haar en sê: “Maar daar kom 'n tyd (ῥῶρα), en dit is nou (καὶ νῦν ἐστὶν), wanneer die ware aanbidders die Vader deur die Gees en in waarheid (ἀληθείᾳ) sal aanbid” (Joh 4:23). Sy het al meer insig getoon hoe verder die dialoog gegaan het met Jesus.

Soos die ander Evangelies het die Johannesevangelie geen tekort aan buitestaanders wat op soek was na hul plek in die samelewing nie. Jesus het gebou aan 'n gemeenskap van volgelinge deur in dialoog met hulle te gaan. Dit het vir hulle 'n tasbare manier gebied om deel te word van die binnegroep. Die liefde en die oor grense beweeg van Jesus na die buitestaanders moet gelees word teen die agtergrond van Johannes se doel met sy Evangelie wat in Johannes 20:30-31 uitgespel word, naamlik dat “Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ”.

In die Johannesevangelie is Jesus veel meer as 'n bruidegom, 'n wonderwerker, 'n tempelreiniger, selfs veel meer as die Seun van die mens (Joh 3:13-21). Wie is Jesus dan? Die Samaritaanse vrou ontdek langamerhand dat hierdie man voor haar meer as 'n gewone Joodse man is, meer as 'n profeet, meer as die Messias, die Gesalfde van God. Hy is die God wat mens geword het (Eks 3:14) en Hy is die groot EK IS (Joh

4:26). Hier tree Jesus as bemiddelaar op tussen die Samaritaanse vrou en die Vader wat Jesus na die aarde toe gestuur het.

Sosiale-identiteitsteorie help om die breër gemeenskap en hulle gemeenskapslewe raak te sien, asook interpersoonlike interaksie en individuele identiteit. Groepvorming in sy wese gaan oor sosiale kategorisering. In die groep was daar intergroep-gedrag wat gediskrimineer het (kyk bv. Joh 4:1: “Fariseërs het gehoor dat Jesus meer dissipels doop as Johannes”) teen die buitegroep (Fariseërs), ten gunste van die ingroep.

Sosiale-identiteitsteorie ondersoek hoe die Jesus-groep funksioneer ten opsigte van die Samaritane, met die fokus op die behoud van die “eiesoortigheid”; hulle besondere eienskappe en identiteit, ten spyte van die toenemende vlakke van kommunikasie en interafhanklikheid met ander groepe. Sosiale-identiteitsteorie was verantwoordelik vir die ontwikkeling van ’n alternatiewe benadering van die sosiale sielkunde tot groepverhoudinge. In hierdie groepverhoudinge ontstaan daar intergroep-konflik.

Die feit dat die vrou alleen by die put was, dat dit middag was, en dat van die dorp se ander vroue nie daar was nie, laat ’n suggestie dat die ander vroue haar vermy het. Sy is dalk gesien as sosiaal afwykend (Joh 4:16-18). Toe Jesus alleen by die put gekom het – wat ’n openbare ruimte was – en met die vrou praat, was dit inderdaad verstommend (Joh 4:29). Daar was van mans verwag om nie met vreemde vroue te praat in die publiek nie. Die verteller beklemtoon dat hulle alleen was (Joh 4:8), en dat die vrou verbaas was dat Jesus met haar praat. Haar antwoord aan Jesus beklemtoon dat sy vroulik en ’n Samaritaan is, terwyl Jesus manlik en ’n buitestander (Jood) is. Sodanige bewustheid van geslag en herkoms was tipies van sosiale interaksie in die antieke tyd. Sosiale-identiteitsteorie help ons om hierdie interaksie te verstaan. Daarsonder sou die verwisseling tussen *private* en *openbare* ruimte misgekyk word.

Jesus was deel van die eer/skande kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld waarin hy opgegroeï het (Malina & Rohrbaugh 1998:57-58). Hy is daagliks gekonfronteer met die klassifikasie van mense, plekke, diere en voorwerpe, gewyd of

nie gewyd, sowel as met reëls wat neergelê was vir die optrede van manlike en vroulike lede waarin die onderskeid tussen rein/onrein duidelik blyk. In hierdie samelewing met sy beskermheer-sisteem, is mense ook daaglik geassosieer met die status, posisie en mag wat hulle beklee het. Hierin blyk dit baie duidelik dat die mens altyd sy “plek” moes ken om aanvaar te kon word. Dit was duidelik dat die identiteit van ’n persoon bepaal was deur die klassifikasie van rein/onrein, en dat op grond hiervan bepaal is wie ingesluit en wie uitgesluit was. Die term “rein” en “onrein” is hieraan gekoppel, wat weer die grense gestel het vir plekke en tye waar dinge en mense hoort. Jesus transendeer hierdie grense as Hy met die Samaritaanse vrou (onreinheid) praat. In sy omgang met die buitegroep mense (Samaritane) het Hy die reinheidsmaatreëls oortree, en is Hy as onrein verklaar omdat Hy kontak gemaak het met “onreines” (Both 1986:80, 110; Vermes 2001:36-39). Jesus het deur die oortreding van die Joodse reinheidsreëls nuwe grense en reëls daargestel. Hy het haar behandel asof sy ’n familielid is, en daarom begin Sy om Hom op gelyke wyse te behandel. Hierdie is belangrik omdat dit aandui dat die ruimte wat tussen Jesus en die vrou bestaan het, *openbare* ruimte was wat nou omskep is in *private* ruimte, wat dit nie voorheen was nie. Deur die proses van interpersoonlikheid het die vrou deel geword van die dissipelgroep wat rondom Jesus gevorm het.

In Johannes 4:1-42 herstel Jesus nie net die gebroke verhouding tussen die Jood en die Samaritaanse vrou nie, maar ook die gebroke verhouding tussen die Samaritane en die Jode wat in die nuwe familie van God gebore word (Joh 1:12). Hierdie verhoudings word herstel op ’n horisontale sowel as ’n vertikale vlak. Jesus se priesterlike gebed in Johannes 17:22 word verhoor (“κάγω τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ὦσιν ἐν καθῶς ἡμεῖς ἐν”). Jesus bid hierdie gebed tot die Vader omdat Hy in Johannes 15:9 sê “Soos die Vader My liefhet, het Ek julle ook lief. Julle moet in my liefde bly”. Waar Jesus verhoudings in liefde en eenheid herstel, daar is God ook. Die familie wat Jesus met liefde geskep het, kom van dieselfde liefde toe God sy Seun na die wêreld toe gestuur het (Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν; Joh 3:16).

Sosiale-identiteitsteorie toon aan dat Johannes 4:1-42 te make het met Jesus en die Samaritaanse vrou wat die ingroep en buitegroep verteenwoordig. In die besonder was dit Jesus van die ingroep wat in die situasie:

- 1) meer eenvormigheid getoon het in sy gedrag teenoor 'n lid 'n van buitegroep (Samaritane), en
- 2) geneig was om individuele verskille met 'n buitegroep lid te ignoreer en haar te behandel as ongedifferensieerde persoon in 'n verenigde sosiale kategorie.

Die Jesusgroep word bestudeer as 'n lid in hul verhoudings met 'n buitegroep wat hulle hoofsaaklik sou interpreteer as die ingroep, eerder as die karakter van interpersoonlikheid. Wanneer Jesus die inisierder van die interaksie met die Samaritaanse vrou is, kom daar “sosiale verandering” en “sosiale mobiliteit”. “Sosiale verandering” is 'n verandering in die aard van die verhoudings tussen grootskaalse sosiale groepe, soos sosio-ekonomiese, nasionale (Jood teenoor Samaritane), godsdienstige en rasse- of etniese kategorieë. “Sosiale mobiliteit” is 'n individuele maatskaplike mobiliteit. Dit beteken dat mense beweeg van individue en families van een sosiale posisie na 'n ander. Dit gebeur wanneer die vrou Jesus erken as die Messias (Μεσσίας) in Johannes 4:25 en 42.

Die eerlikheid van die dialoog tussen Jesus en die vrou dui aan dat hulle die gesprek verstaan as 'n “private” gesprek. In daardie tyd het persone wat mekaar nie geken het nie, nooit in die openbaar oor die sake gepraat nie. Hierdie is 'n verdere bewys dat die sosiale ruimte in Johannes 4 getransendeer word. Die verskuiwing in hulle sosiale identiteit het dit moontlik gemaak. Dit is belangrik om raak te sien dat Jesus “ingroep” kennis met die vrou gedeel het. Hy spreek haar aan as “vrou”. Dit is dieselfde term wat hy gebruik in gesprek met sy ma (Joh 2:4; 19:26), en met ander vroue wat deel is van sy fiktiewe familie (Joh 1:12; 8:10; 20:13). Hierdie term word meer persoonlik omdat die leser eintlik in Johannes 1:12 bewus gemaak is van die feit dat God die een is wat outoriteit of reg vir die wat glo gee om kinders van God genoem te word. Dit gaan dus ten diepste oor 'n nuwe familie wat geskep word en die feit dat dit 'n vorm van nuwe geboorte is (vgl. Joh 3:3, 6). In terme van die Johannes dualisme is daar sprake van 'n

oorgang van een vorm van bestaan na 'n ander (dood na lewe in Joh 5:24), van blind na sien (Joh 9:40-41), en van kind van die duiwel (Joh 8:44) na kind van God (Joh 5:24). Terwyl haar inlywing in die Jesus-groep voortgaan, is die vrou in staat om Jesus te identifiseer as profeet (Joh 4:19). Hier vind “sosiale verandering” plaas. Hierdie verandering handel oor 'n verandering in die aard van die verhoudings tussen Jesus en die Samaritaanse vrou. Wanneer Jesus die grens transendeer met die Samaritaanse vrou, vind “sosiale mobiliteit” plaas. Sy word deel van die Jesus-groep. Dit beteken dat mense van individue en families van een sosiale posisie na 'n ander beweeg. Die Samaritaanse vrou het in die proses van verandering van een sosiale posisie (buitegroep) na 'n ander beweeg (binnegroep).

Van wie sou die Samaritaanse vrou 'n verteenwoordiger wees? As ons na Johannes 4:6-26 kyk, argumenteer die verteller dat hierdie een figuur baie van die eienskappe van die marginale persone het met wie Jesus op 'n gereelde basis kontak gehad het. Sy is 'n mengsel van kulturele verdeeldheid. In terme van die stereotipes is sy 'n nie-Jood, wat ritueel onrein is, 'n sondaar en 'n openbare erkenning van 'n skaamtelose vrou. Tog het Jesus hom met haar vereenselwig. Op 'n minimumasis verteenwoordig sy die Evangeliese grondwaarhede wat sê die “minste is die grootste” en die “laaste is eerste”. So kom Jesus en Hy transendeer die sosiale identiteitsreëls.

Uiteindelik verteenwoordig sy die inklusiwiteit van die Christelike groep op die mees radikale wyse. Die stereotipe van verwagtinge rondom geslag dien om haar as die tipiese afwykende uit te beeld, die laaste en minste persoon wat na verwagting haar guns vind by God. Wanneer die Samaritaanse vrou Jesus erken as die Messias (Joh 4:25), vind 'n transformasie binne haar plaas. Sy dra hierdie nuus oor aan die dorp waar sy gebly het. Sy het begin as 'n buitestaander, maar in die verhaal word sy deel van Jesus se ingroep (Joh 1:12). Jesus kom verlig die Samaritaanse vrou se oë, en Hy maak haar gees ontvanklik (vgl. Joh 3:3). Sy het onmiddellik iets nuuts belewe deur die transformerende interaksie wat sy met Jesus belewe het (“Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα”; Joh 4:25). Jesus reageer onmiddellik (“Εγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι”; Joh 4:26).

Die vrou verbreek regdeur die verhaal die kulturele verwagtings van haar gemeenskap. Die Samaritaanse vrou wat met Jesus praat, was seker die mees onwaarskynlike persoon op die kulturele horison om verwelkom te word in Jesus se verwantskapsnetwerk. Die aanvanklike verbreek van geslagsverwagtinge (Joh 4:6-17), asook die dissipels wat teruggekeer het van die dorp (Joh 4:27-30), stereotipeer die Samaritaanse vrou konstant as afwykend, maar hierdie afwyking maak nie saak vir die verteller nie, omdat dit die retoriese punt van die storie is. Die Evangelie is daar vir mense wat eenvoudig en ongeletterd is. Want dit is juis hulle wat met vrymoedigheid die Woord van die Here verkondig (Hand 4:13; Joh 4:36-38). So, wat is die fout met hierdie prentjie? Teen alle konvensies in word die Samaritaanse vrou 'n kandidaat vir insluiting soos baie ander geëtiketteerde buitestaanders of gemarginaliseerdes. Sy is 'n buitengewone gepaste voorbeeld van God se inklusiwiteit en Jesus se hervorming van die sosiale konvensies.

Die Samaritaanse vrou word geëtiketteer as iemand wat nie deel was van die binnegroep van Jesus nie. Sy was 'n nie-Jood, onrein, en het skaamteloos opgetree. Sy was die tipiese buitestaander wat niks met Jesus en Sy binnegroep te doen wou gehad het nie. Die uiteindelijke buitestaander wat tipies afwykend was, verander na 'n binnestaander deur Jesus se woorde en optrede.

Die gesprek tussen Jesus en die vrou by die put is vol kulturele teenstrydighede. As die vrou die waterkruik los, beteken dit dat sy nie teruggaan huis toe nie. In plaas daarvan gaan sy na die stad toe. As sy na die plek in die stad gaan waar mense normaalweg bymekaarkom, is sy in 'n openbare manlike ruimte. Sy is aangesê om terug te gaan na die *private ruimte* (wat nog steeds nie haar man is nie), maar sy gaan reguit na die mees *openbare plek* wat beskikbaar was. Geslag moet ook in aanmerking geneem word in terme van *openbare* en *private* wêreld. Wat van toepassing is op een gebied, is nie noodwendig toepaslik op 'n ander een nie. Aan die begin van die verhaal is die vrou baie duidelik in die *publieke* sfeer as Jesus by haar is. Wanneer Jesus haar lei in Sy "private" wêreld in, word haar gedrag minder uitdagend en meer tipies van die "private" wêreld. Nie net word daar van die individuele transformasie van die vrou vertel

nie, maar die aard van die sosiale verhoudings tussen haar en Jesus het ook verander. Wanneer die vrou deur Jesus in Sy private wêreld verwelkom word, verwerp sy haar openbare astrartheid en bring die goeie nuus oor Jesus aan haar dorp. Sy begin dan om die gedrag wat toepaslik is vir die “private” wêreld van Jesus se fiktiewe verwantskapsirkelmodel, uit te leef. So ontwikkel die prentjie na ’n regstelling van iets wat eers verkeerd was; “verkeerd” en “reg” is afhanklik van die vraag of die ruimte “openbaar” of “privaat” is. Die uiteinde van die vertelling dui egter daarop dat nog ’n transformasie aan die gang was; die mans met wie sy gepraat het, was ook besig om ’n fiktiewe familieverwant van Jesus te word. Jode en Samaritane het grense getrek, maar Jesus was die een wat grense oorbrug (Joh 4:1-42). Hierdie studie het aangetoon hoe Jesus grense oorbrug het. Daarom is dit nodig dat Christene saam met die Bybel worstel om so saam uitgedaag te word om grense te transendeer en nie grense te trek nie.

Volgens sosiale-identiteitsteorie hou interpersoonlike gedrag oorwegend verband met ’n hoë graad van “sosiale mobiliteit” wanneer daar buigsame groepgrense en geen spesifieke beperkings op die beweging van een groep na die ander is nie. Waar “sosiale mobiliteit” moeilik of selfs onmoontlik is, sal lede van ’n groep nie uit hulle groep beweeg nie. Die enigste wyse van verandering is om dinge vir hulleself beter te maak. Die groep tree as ’n geheel op en daardeur kom sosiale verandering tot stand. Op grond van die getuienis van die Samaritaanse vrou en Jesus wat haar in die binnegroep ingetrek het, het die Samaritane in die dorp tot geloof gekom (Joh 4:39). Jesus se boodskap in Johannes 4:1-42 is duidelik oor die transendering van (etniese) grense.

Die Samaritaanse vrou word ’n μαρτυρούσης (Joh 4:39). Die gevolg van haar getuienis (vgl. Joh 4:39) dien nie net as ’n wonderwerk vir die Samaritaanse vrou nie, maar word ’n persoonlike getuienis wat uiteindelik ander oortuig van Jesus se ware identiteit (vgl. Joh 4:39). Sy erken Jesus eers as ’n Jood, toe as ’n profeet, en uiteindelik as die Messias. Dit is duidelik dat die Samaritane tot geloof gekom het (πολλοί ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν) op grond van (διὰ) die vrou se getuienis. Die vrou se getuienis het gebeur toe daar ’n transformatiewe interaksie plaasgevind het toe Jesus die waarheid in haar lewe

geopenbaar het. Hierdie interaksie tussen Jesus en die Samaritaanse vrou is 'n goeie voorbeeld van Jesus se reddingskrag. Sy breek los van haar verlede, uit die ou patroon van lewe, en in die proses skep Jesus nuwe sosiaal-religieuse lewensmoontlikhede vir die vrou. Daarom word Jesus beskrywe as die “ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου” (Joh 4:42). Die Samaritaanse vrou (Joh 4:42) kom tot (reddende) geloof in Jesus, die bron van die lewende water. Jesus se interaksie met die Samaritaanse vrou het gegroei van 'n onreine vrou tot 'n transformatiewe interaksie wat lei tot haar hergeboorte volgens Johannes 3:3. Skielik verander alles vir die Samaritaanse vrou, selfs haar ewige lewensmoontlikhede verander omdat sy 'n lewe getuie word van Jesus.

Uit die bogenoemde situasies stel die vrou haarself as minderwaardig teenoor “die Samaritane in daardie dorp”. Die mense van Sagar het anders gereageer op verskillende maniere. Daar is drie moontlike antwoorde:

- 1) Die Samaritaanse vrou (wat die minderheidsgroep verteenwoordig) kan deur middel van aksie en herinterpretasie van haar eienskappe, meer lyk soos die voortreflike groep, wat die Jesusgroep is. Dit sal die opname van haar as geheel in die voortreflike groep meebring (wat beteken die grens tussen die twee groepe is verwyder en die eerste groep het verdwyn).
- 2) Die Samaritaanse vrou het haarself as minderwaardig beskou en haar eienskappe word herinterpreteer op 'n nuwe en meer positief-gewaardeerde manier.
- 3) Soortgelyk aan die tweede reaksie, het die Samaritaanse vrou nuwe eiesoortige eienskappe ontwikkel wat positief gestel en waardeer word..

Sosiale-identiteitsteorie handel oor intergroepegedrag. Die aanvanklike breë onderskeid lê in die situasie waarin die lid van 'n minderwaardige groep (Samaritaanse vrou) in staat is om die groep te verlaat (sosiale mobiliteit) en dit vir diegene wat dink om die groep te verlaat, nie moontlik is nie (sosiale verandering). In gevalle wat in die area van sosiale verandering val, was daar twee moontlike opsies. Die eerste, “sosiale kreatiwiteit”, verwys na gevalle waar lid van die minderwaardige groep nie enige ander sosiale reëling voorsien as wat reeds bestaan nie. Sy is vasgevang in 'n benadeelde

posisie van 'n ander groep en hulle kan nie die werklikheid van daardie reëling verander nie. Sosiale kreatiwiteitstrategieë verander nie die *status quo* nie, maar die identiteit van die ondergeskikte word meer aantreklik gemaak.

In Johannes 4:1-42 word nie net die gebroke verhouding tussen die Samaritaanse vrou en God herstel nie, maar daar is ook die potensiële restourasie van die gebroke verhouding tussen die Samaritane en die Jode wat in die nuwe familie van God gebore word (Joh 1:12). Hierdie narratief verteenwoordig realiteit tot so 'n mate dat rekonsiliasie tussen Jood en Samaritaan moontlik word. Dit word moontlik die oomblik wanneer Jesus die nuwe (“glokale”) sentrum deur geloof en liefde (Joh 17:23) word. Deur geloof word die mens gebore en ontvang in die nuwe familie van die Koning. Soteriologie in Johannes lei met ander woorde tot hersosialisasie en rekonsiliasie. Op hierdie wyse word nuwe herstellende en gerekonsilieerde eksistensialistiese realiteite ge(re)presenteer: rekonsiliasie en restourasie op horisontale (tussen mense/nasies onderling) en op vertikale (tussen mens en God) vlakke.

In hoofstuk 6 word Johannes 4:1-42 se missionêre gerigtheid bespreek. Hierdie gedeelte word dikwels in werke oor die missionale ingesteldheid van die kerk gebruik. Hierdie navorsing wil, na aanleiding van die navorsingsresultaat, 'n nuwe blik op die missionêre gerigtheid van die kerk plaas.

7.2 SLOTOPMERKINGS

Die onderhawige studie oor Jesus se hantering van buitestaanders in Johannes 4 toon aan dat daar 'n kulturele ondermyning plaasgevind het. Moderne sosiale wetenskaplikes sou dit “kulturele innovasie” noem. Johannes wil in Johannes 4 nuwe rolle vir vroue in sy gemeenskap toeken. Jesus het nie net 'n gesprek met die vrou nie, maar 'n noukeurig georkestreerde sewe-deel dialoog (elke gespreksgenoot praat sewe maal) . Hy lei haar geleidelik vanaf onkunde en misverstand tot verligting en die verstaan van die Vader se taal. Sy is die mees versigtige en intens-gekarakteriseerde persoon in die Evangelie. Hoewel die vrou haar skaamteloosheid demonstreer in die bespreking van 'n “manlike” politieke-godsdienstige onderwerp (Messias en tempel), aanvaar Hy haar vrae en

antwoorde, eerder as om die gesprek na “vroulike” onderwerpe te stuur. Die gesprek is inderdaad revolusionêr van aard. Köstenberger (2009:164) beweer dat hierdie gemengde-ras vrou die eerste dissipel in die Johannesevangelie is. Hulle stel voor dat Jesus self haar opdrag gee deur te sê: “Gaan roep jou man en kom terug hierheen” (Joh 4:16).

Wanneer daar na vroue se plek in die antieke Mediterreense en kontemporêre Westerse kultuur gekyk word, is die vertelling insiggewend in eie reg, maar behoort aandag te trek oor die vrou se verstommende en vinnige insig oor wie Jesus werklik is: Judeër (die identifikasie word met minagting uitgespreek), Meneer, Profeet, en Messias lei tot die uiteindelijke erkenning van die dorp dat Jesus die “Verlosser van die wêreld is” (Joh 4:42). Sal alle gelowiges so ’n vinnige insig kan toon soos sy en haar dorp?

Die kerk het in die afgelope tyd aan verskeie intense debatte deelgeneem. Dit is sekerlik gesond en goed dat daar ernstig gesels word oor belangrike geloofskwessies. Die moeilikste deel van die debatte is dat mense vasgevang voel tussen twee wêreldes. Aan die een kant is daar die Christelike boodskap van liefde wat alles oorwin, en aan die ander kant die skerp meningsverskille, spanning, en selfs openlike vyandigheid tussen Christene.

As gevolg van meningsverskille kry ’n mens die “ons” teenoor “julle” atmosfeer. Dit is pro-Belhar teenoor anti-Belhar, “ons is vir gays” teenoor “hulle wat teen gays” is, of pro-wetenskap teenoor anti-twyfel. ’n Mens kan niemand kwalik neem wat dink Christene staan vyandig teenoor wetenskaplike insigte nie - vyandig teenoor eerlike vrae, vyandig teenoor nuwe maniere van dink, ja, selfs vyandig teenoor ander mense. Die kerk van die Here het in die spervuur beland as gevolg van wat Christene aan mekaar doen. Hoe sterker Christene vir hulle menings en oortuigings staan, hoe meer groei die gevoel dat daar ’n kloof is tussen die binnegroep en buitestaanders. Die gevolg daarvan is die “ons” teenoor die “hulle”-verskynsel. Natuurlik is die gevoel om sterker te assosieer met mense wat ander insluit, hulle wat hulle eie identiteit beskerm. Daarom word ander maklik as “swart skape” getipeer en word gemeenskaplike vyande geskep. Die

binnegroep kry energie deur hulle eie toewyding en suiwerheid te beklemtoon, teenoor die buitestaanders se sogenaamde foute en redenasies; die eie onskuld teenoor die “hulle” se sonde, en die “eie” uniekheid teenoor “hulle” wat so sleg is.

Dit is ’n houding van “ons” wat beter is as “hulle”, wat daartoe lei dat daar op ’n liefdelose manier teenoor buitestaanders optree word. Gewoonlik is dit die “ons” wat hulle eie mense kruisig. Daar is selfs iets wat aantreklik aan so ’n benadering is, want dit waarborg groei en meer volgelinge. Kortom: dit is ’n identiteit wat krag put uit vyandigheid. Dit is altyd “ons” teen “hulle” en nooit “ons” saam met “hulle” nie. Die belangrike vraag is egter: Voldoen dit aan die Bybelse eise van ’n liefdesgemeenskap?

Kan ’n persoon uit die “ons” teenoor “hulle” situasie kom? Is dit moontlik om ’n Christelike identiteit te hê wat identiteit beklemtoon en tog liefdevol is? ’n Geloofslewe wat lewenskragtig en aantreklik en eg Christelik is, wat in die dieselfde asem ook sagmoedig, gasvry en ruimhartig teenoor die “hulle” is? Die uitdaging is om na ander oplossings en moontlikhede te soek, ’n Christelikheid wat sterk toewyding, intensiteit en passievolle geloof kombineer met ruimhartigheid, ’n soeke na vrede en versoening; ’n situasie waar ons reaksie op al die vyandigheid een van liefde, empatie en begrip is; ’n kerklike kultuur waar mense hulleself kan gee ter wille van die “ander” sonder om bekommerd te wees oor wat die “ons” gaan sê. Die liefdevolle reaksie op kerklike vyandskap is nie om te gaan lê sodat almal jou kan skop nie, maar juis ’n lewenskragtige praktiese geloof van liefde, mededeelsaamheid en gasvryheid teenoor die “hulle”. Die belangrikste uitdaging is om ’n ander moontlikheid te vind; een waar ons wys dat ons gesprek kan voer, meningsverskille kan hanteer en steeds aan die liefde vashou.

Ons kan sterk voel oor ons eie identiteit, maar ook die “hulle” wat oor ons lewenspad kom, omhels. Ja, juis die “hulle” wat van ons verskil. Dit is ’n soort gasvrye ruimhartigheid waar ons God se verbondsroeping (Abraham-verhaal) verstaan as dat ons geroep en gestuur word ter wille van “hulle”, al is dit mense wat van ons verskil. Die Afrikaners trek grense, en waar sien ons dit? Ons sien dit in die literatuur wat skryf oor

die Afrikaner en sy identiteit wat na-binne gerig is. Bornman (1995:35), byvoorbeeld, het aangetoon dat Afrikaners lief daarvoor is om sterk grense te trek as dit by etnisiteit kom.

Jesus se boodskap in Johannes 4:1-42 is duidelik oor die transendering van (etniese) grense. Dit, terwyl die Afrikaner so maklik en so dikwels etniese grense op grond van fenotipiese eienskappe (velkleur), taal, volk en land trek (Kok 2016). Dit maak dat hulle na binne keer, veral omdat daar 'n vrees is. Hierdie vrees, is simbolies (waardes, mitologieë, religie) en fisies van aard. Dit maak dat mense bedreig voel, grense trek en 'n laertrek-mentaliteit openbaar.

By die Afrika-mens weer is daar deesdae 'n interessante tendens, te wete die ontdekking van hulle Afrika-identiteit. Hulle wil hulle "Afrika" identiteit laat versmelt met die Christendomidentiteit. Hulle herwaardeer en herontdek hulle "Afrika" identiteit, maar in die proses sny hulle ook die Westerse invloed uit. Hulle is in der waarheid antipaties teenoor dit wat Westers is.

Die vraag is wie trek grense? Wat leer die Bybel ons? As ons die Bybel lees sien ons dat die antieke mense in die Bybel ook grense getrek het. Jode en Samaritane het grense getrek, maar Jesus was die een wat grense oorbrug het (Joh 4:1-42). Hierdie studie het aangetoon hoe Jesus grense oorbrug het. Daarom is dit nodig dat Christene saam met die Bybel worstel om so saam uitgedaag te word om grense te transendeer en nie grense te trek nie.

Wat nodig is, is 'n gekontekstualiseerde lees van die teks van die Bybel waar die "ons" en die "hulle" saam na die Woord luister. 'n Eensydige Westerse of anti-Westerse lees van die Bybel word deur 'n gekontekstualiseerde lees van die Bybel afgewys. So 'n lees laat die trek van grense nie toe nie. Inteendeel, dit dui op 'n transendering van alle mensgemaakte grense, 'n boodskap wat op alle mense van toepassing is. In Johannes word grense op 'n multidimensionele vlak getransendeer - op 'n metanarratiewe, mesonarratiewe en mikronarratiewe vlak. Die makronarratiewe gaan daaroor dat God Sy Seun uit die hemelse ruimte na die aardse ruimte stuur. Dit is 'n grens wat

oorgesteek word (kyk Joh 1:14 – “Ek het tent/huis kom maak onder hulle”/“Ek het onder julle getabernakel”; και ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Hierdie is die eerste grens wat in die Evangelie getransendeer word. Dieselfde gedagte vind ons in Johannes 3:16, te wete “οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχη ζωὴν αἰώνιον”.

Die tweede vlak van transending in die Evangelie is wanneer Jesus konkreet op aarde illustreer hoe grense getransendeer en oorbrug kan word (Joh 4:1-42). Hier beweeg Jesus in ’n Samaritaanse ruimte met duidelike grense in. Volgens die oortuigings van daardie tyd het Jode nie met Samaritaanse gepraat nie, nog minder ’n Joodse man met ’n Samaritaanse vrou. Jode moes wegbly van die eetgerei van ’n vrou, waterkruik ingesluit, omdat sy dalk besig was om te menstrueer, wat haar eetgerei onrein sou maak. Jesus steur Hom nie aan hierdie menslike oortuigings en mensgemaakte wette nie. Hy “kontamineer” Homself, en daardeur toon Hy dat mensgemaakte wette nie meer geldig is nie. Daardeur oorbrug Hy die grense, Hy praat met haar in ’n ruimte waar Hy nie mag nie. Hy praat met ’n vrou met wie Hy eintlik nie mag nie; so word Hy in die Johannesevangelie die “verkeerde” persoon. Die vrou, wat eintlik die sondaar is, word die “regte” persoon. Sy word die een wat vir die dissipels ’n missionêre getuie (μαρτυρούσης) word en wat na die Samaritane toe gaan in Sigaar.

Die vroegste lesers/hoorders van Johannes het beleef wat gebeur het toe Jesus met die vrou gepraat het. Dit is ’n appèl op die leser om te sê dat die binnegroep ook soos Jesus grense moet oorbrug. Die herlees van die teks in vandag se konteks kommunikeer dieselfde, aan alle mense van alle etnisiteite. Die uitdaging is: waar trek jy grense as jy sê dat jy ’n Christen is. Onthou dat Jesus die een was wat grense getransendeer het. Tans trek so baie mense grense. Afrikaners (Kok 2016) gaan terug na hulle wortels toe, hulle trek grense want hulle leef in vrees, hulle voel hulle word simbolies bedreig. Afrikamense sê: ons wil nie meer beheer word deur julle nie, so ons trek grense teen julle. Daarom trek almal grense. Dit veroorsaak polarisasie. Die boodskap van Johannes 4:1-42 is egter dat ons grense moet oorbrug en grense moet transendeer.

Die boodskap wat Jesus uitdra in Johannes 4:1-42 is om die grense te transendeer. Hy doen dit teenoor die buitestaanders. Hy skep 'n ruimte van inklusiwiteit, 'n heterogeniese en ekotoniese ruimte. 'n Ekotoniese ruimte is wanneer die see se golwe spoel oor die sand. 'n Deel van die sand bly agter as die water terugtrek om weer 'n golf te vorm. In daardie ruimte, van die sand wat agterbly, is daar twee wêreldes, 'n ruimte waar sand en water is. Daar is net 'n seker aantal organismes wat in die ruimte kan leef. Hulle is gemaklik in water en in sand. Dit is 'n tipe seeslak. Daar is sekere seevoëls wat net daar eet - hulle eet net in 'n ekotoniese ruimte. Hulle is so ontwikkel dat hulle dun beentjies net so lank is dat die water wat terugspoel, onder hulle beentjies kan deurkom. Hulle is gemaak vir daardie ruimte want hulle kan tussen water en land oorleef. Die kerk van Christus kort mense wat Christene is, mense wat in ekotoniese ruimtes kan oorleef. Dit gaan oor gelowiges wat brûe bou, want Jesus was die groot brugbouer.

Jesus het, tot die Jode se ontsteltenis, Sy heiligheid in onheilige plekke ingedra en van “verkeerde” mense die “regte mense” gemaak het. Daarom kan hierdie studie kerke van vandag help wat vasgevang is in formalisme en strukture. Jesus beklemtoon dat daar ook plek is vir buitestaanders in die kerk deur Sy genesende liefde.

In die Johannesevangelie word daar twee families aangetref, naamlik die familie van God (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ; Joh 1:12) en die familie van die Satan (ὁμοῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου; Joh 8:44). God is die Skepper-God en die God van Lig, Lewe en Waarheid. Satan daarteenoor is die Vader van die Dood, Duisternis en Leuen. Ongelowiges staan onder beheer van die Satan en bevind hulle in 'n toestand van die dood (Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν; Joh 5:24). Daarom word daar in Johannesevangelie kontraste gevind tussen lewe en dood, waarheid en leuen, lig en duisternis, bo en onder, geloof en ongeloof. Hierdie meer stelle begrippe is in Johannes variante om kontrasterende sfere van bestaan, opponerende maniere van leef en wees, te beskryf. Soortgelyk, met 'n geringe verskil in betekenis, praat Johannes van *glo in Jesus*, *volg Hom*, *bly in Hom*, om Hom *lief te hê*,

bewaar Sy woord, ontvang Hom, hê Hom en sien Hom. Jesus het vir ons in die wêreld kom wys dat Hy grense transendeer, brûe kom bou tussen die Vader en mense en tussen mens en mens (horisontaal sowel as vertikaal). Hy het ons ekotoniese ruimte binnegekom om vir ons te wys wie die Vader is. Johannes 17:18 stel dit duidelik: “καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, κάγω ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον”.

Mag die Kerk van Christus van vandag hierdie missionale hart van Jesus uitdra in die wêreld van die buitengroepe.

Bibliografie

- Abbott, L., 1879, *Illustrated Commentary on the Gospel according to St. John*, New York/Chicago, Barnes.
- Adamo, D.T., 2001, "Reading the Bible protectively in Africa", *Society of New Testament Studies Post Conference*, Hammanskraal, 114.
- Aland, K., Black, M., Martini, C., Metzger, B. & Wikgren, A., 1983, *The Greek New Testament*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft.
- Albright, W.F., 1956, "Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John", in W.D. Davies & D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In honour of C H Dodd*, pp. 153-171, Cambridge, Cambridge University Press.
- Anderson, P., 2006, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus*, London/New York T & T Clark.
- Argyle, A.W., 1971, "Note on John 4:35", *Expository Times* 82, 247-248.
- Austen, W.G., 1979, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks/Cole.
- Avi-Yonah, M., 1964, *The World of the Bible: The New Testament*, Yonkers, Educational Heritage.
- Ball, D.M., 1996, "I AM" in John's Gospel: Literary function, background and theological implications, *Journal of the Study of the New Testament* 124, 177-181.
- Bammel, E., 1957, "Darauf hin, daß der reaktionäre jüdische Tempel", *Zu 1QS 9:10F, Vetus Testamentum* 7, 381-385.
- Barclay, W., [c. 1975] 2000, "The Gospel of John: volume 1", *The daily study Bible series*, rev. edn., Westminster Press, Philadelphia. Barna, G., 2006, *Revolution*.
- Barrett, C.K., 1955, *The Gospel according to St John*, London, SPCK.
- Barrett, C.K., 1978, *The Gospel according to St. John.*, 2nd (eds.), Philadelphia, Westminster Press.
- Barrett, C.K., 1988, "The Old Testament in the Fourth Gospel", *Journal of Theological Studies* 48, 155-168.

- Barrett, L.Y., Guder, D.L., Hobbs, W.C., Hunsberger, G.R., Stutzman, L.L., Van Kooten, J. et al. (eds.), 2004, *Treasure in clay jars: Patterns in missional faithfulness*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauer, W., Arndt, W., Gingrich, F. & Danker, F., 1996, *A Greek – English lexicon of the New Testament and other early Christian literature: A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's Griechisch – deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. Chicago: University of Chicago Press.
- Beasley-Murray, G.R., 1987, "Confessing Baptist Identity", in D. Slater (ed.), *A Perspective on Baptist Identity*, pp. 141-147, London, Mainstream.
- Beasley-Murray, G.R., 1999, *John*, Waco, Word Incorporated. (World Biblical Commentary 36.)
- Beasley-Murray, G.R., 2002, *Fearless for Truth: A Personal Portrait of the Life of George Beasley-Murray*, Carlisle, Paternoster.
- Billing, M., & Tajfel H., 1973, "Social categorization and similarity in intergroup behaviour", *European Journal of Social Psychology* 3, 27-52.
- Black, M., 1946, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon.
- Blomberg, C.L., 1995, "The globalization of Biblical interpretation: A test case – John 3-4", *Bulletin of Biblical Research: The Bible in Asia, Africa, and Latin America* 5, 1-15.
- Booth, R.P., 1986, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History and Legal History in Mark 7*, Department of Biblical Studies, University of Sheffield, England.
- Borchert, G.P., 1996, *John 1-11*, Nashville, Broadman & Holman Publishers. (The New American Commentary 25a.)
- Bornman, E., 1995, *Etnisiteit in 'n oorgangperiode: 'n Sosiaal-sielkundige studie*, PhD-thesis in die Departement Filosofie, Unisa.
- Bosch, D., 1991, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Orbis Books.
- Bowman, J., 1958, *Samaritan Studies*, Manchester, Manchester University Press.
- Brouwer, R., 2009, *Geloven in gemeenschap. Het verhaal van een Protestantse Geloofsgemeenschap*, Kampen, Kok

- Brown, C., 1976, *New International Dictionary of New Testament Theology*, ISBN 13, Zondervan Publishing Company.
- Brown, R.E., 1966, *The Gospel according to John*, vol. 1, Chapter 1-12, New York, Doubleday.
- Brown, R.E., 1970, *The Gospel according to John*, vol. 2, Chapter 13-21, New York, Doubleday.
- Brown, R.E., 1979, *The Community of the Beloved's Disciple*, New York, Paulist Press.
- Brown, R.E., 2003, *An Introduction to the Gospel of John*, Yale University Press, (Anchor Bible Series.)
- Bultmann, R., 1957, *History and Eschatology*, Edinburgh, University Press.
- Bultmann, R., 1965, "Antwort an Ernst Käsemann", in R. Bultmann, *Glauben und Verstehen: Religion in Geschichte und Gegenwart IV*, pp. 190-198, Tübingen, Mohr.
- Bultmann, R., 1971, *The Gospel of John*, transl. by G.R. Beasley-Murray, Oxford, Basil Blackwell.
- Bultmann, R., 1982, *The Gospel of John: A Commentary*, transl. by G.R. Beasley-Murray, Philadelphia, Westminster Press.
- Burge, G.M., 2000, *The Gospel of John*, Grand Rapids, Zondervan.
- Burge, G.M., 2006, "Revelation and Discipleship in St. John's Gospel", in J. Lierman (ed.), *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, pp. 69-108, Brill, Leiden. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/219.)
- Burge, G.M., 2013, *Interpreting the Gospel of John: A Practical Guide*, Grand Rapids, Baker Publishing Group.
- Cameron, G., 2008, Communion in mutuality and hospital, in SR Jones (red). *Faith in action*. Njongonkulu Ndungane – archbishop for the church and the world. Wellington: Lux Verbi. BM, 105 -122.
- Cantwell, L., 1983, "Immortal Longings in Sermon Humili: A Study of John", John 4:5-26, *Scottish Journal of Theology* 36, 73-86.
- Carson, D. A., 1991, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Eerdmans.

- Carson, D.A., 1988, "John and the Johannine epistles", in D.A. Carson & H.G.M. Williamson (eds.), *Written Scripture citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars*, pp. 245-264, London, Cambridge University Press.
- Carter, W., 2006, *John: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Hendrickson.
- Carter, W., 2008, *John and Empire: Initial Explorations*, New York, T & T Clark.
- Collins, C.L., 1995, "John 4:23-24 in Spirit and Truth: An Idiomatic Proposal", *Presbyterian* 21, 63-82.
- Coloe, M., L., & Chennatu M.C., 2001, *God Dwells with Us, Temple Symbolic in the Fourth Gospel*, Collegeville, The Liturgical Press.
- Colpe, C., 1995, *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville, Abingdon.
- Conway, C.M., 1999, *Men and Woman in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization*, Atlanta, Society of Biblical Literature. (Society of Biblical Literature Dissertation Series 167.)
- Crossan, J.D., 1991, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh, T & T Clark.
- Culpepper, R.A., 1983, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Philadelphia, Fortress Press.
- Culpepper, R.A., 1995, "The Plot of John's Story of Jesus", *Interpretation* 49(4), 347-358.
- Dalman, G., 1935, *Sacred: Sites and Ways*, London, SPCK.
- Deissmann, A., 1927, *Light from the Ancient East*, rev. ed., London, Holder & Stoughton.
- De Saussure, F., 1916, *Cours de Linguistique generale*, Lausanne and Paris, Payot.
- Dodd, C.H., 1953, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dodd, C.H., 1962, *Twelve New Testament Studies*, London, SCM Press.
- Dodd, C.H., 1963, "Historical Tradition in the Fourth Gospel", *Gospel Perspectives* 2, 1-14.
- Dodd, C.H., 1972, "Review of Rudolf Bultmann", *Theology of the New Testament* 1, 55-83.

- Du Rand, J.A., 1990, *Johannese perspektiewe: Inleiding tot die Johannese geskrifte*, Pretoria, Orion.
- Du Toit, C.W., 1998, *Faith, Science and African Culture*. Pretoria, Research Institute for Theology and Religion.
- Elliott, J.H., 1989, *Social-scientific study of the Bible and the Biblical world*, Unpublished paper delivered at a MDiv-seminar of the Department of New Testament Studies (Faculty of Theology, Section A), University of Pretoria on 4 April 1989.
- Elliott, J.H., 1991, "The Relativity of the Metaphor, Temple in Luke-Acts", *Neotestamentica* 25, 1, 29-32.
- Elliott, J.H., 1993, *What is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis, Fortress Press.
- Elser, P.F., 2000, "Keeping it in the family: Culture, kinship and identity in 1 Thessalonians and Galatians", *Leiden Deo Publishing*, 145-184.
- Elser, P.F., 2003, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's letter*, Minneapolis, Fortress.
- Ensor, P.W., 2000, "The Authenticity of John 4:35", *Evangelical Quarterly* 72, 130-135.
- Esler, P. F., 2000, "By the Hand of a Woman: Culture, Story and Theology in the Book of Judith", in J.J. Pilch (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible: Essays by the Context Group in Honor of Bruce J Malina*, pp. 183-185. EJ Brill Publishers, Leiden.
- Esler, P.F. & Piper R.A., 2006, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approaches to the Gospel to John*, Minneapolis, Fortress.
- Finegan, J., 1974, *Encountering New Testament Manuscript: A Working Introduction to Textual Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Fortna, R.T., 1988, "The Gospel of Sign: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel", *Society of Biblical Literature*, Atlanta, 25-41. (Society for New Testament Studies Monograph Series 11.)
- Frey, J., 1994, Heiden-Griechen-Gotteskinder: Zu Gestalt und Funktion der Rede von Heiden im 4 Evangelium, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 70, 1198-1216.
- Funk, R., 1996, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, London, Sheffield Academic Press.

- Gardner-Smith, P., 1938, *The Christ of the Gospels: A Study of the Gospel Records in the light of Critical Research*, Cambridge, W Heffner & Sons Limited.
- Godet, F., 1877, *Commentary on St John's Gospel*, vol. 11., Edinburgh, T & T Clark.
- Gower, R., 1987, *The New Manners and Customs of Bible Times*, Chicago, Moody.
- Groenewald, E.P., 1980, *Die Evangelie van Johannes*, Kaapstad, Lux Verbi.
- Groenewald, E.P., 1990, "The Christological meaning of John 20:31", *Neotestamentica* 2.1, 131-140.
- Halliday, M.A.K., 1978, *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, Baltimore, University Park.
- Hanson, K.C., 1991, *The Prophetic Gospel*, Edinburg, T & T Clark.
- Hanson, K.C. & Oakman, D., 1998, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress Press.
- Harland, P.A., 2000, "Honoring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jews, Christian and Others) in Asia Minor and the Apocalypse of John", *Journal of the Theological Studies* 77, 21-42.
- Hengel, M., 1999, "Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums", *Hellenistica et Christiana, Kleine Schriften H. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 109, 293-334.
- Hernadi, P., 1976, "Clio's cousins, historiography as translation, fiction, and criticism", *New Literary History* 7, 247-257.
- Heyns, J.A., 1978, *Dogmatiek*, Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Hill, C., 1989, "Oxford Handbook of English Literature and Theology", *Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination*, 742-759.
- Hirsch, A., 2006, *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church*, Grand Rapids: Brazos.
- Hoffner, H., 1966, "Symbols for Masculinity and Femininity", *Journal of Biblical Literature* 85, 85-86.
- Hogg, M.A., 2001, "Social Identity. Group Prototypically, and Emergent Leadership" in M. A. Hogg, (eds.), *Social Identity Processes in Organizational Contexts*, pp. 197-212, Philadelphia, Psychology Press.

- Jenkins, P., 2002, *The next Christendom: The coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford.
- Jeremias, J., 1969, *Jerusalem in the Time of Jesus*. London, SCM.
- Johnson, B.D., 2006, "Salvation is from the Jews: Judaism in the Gospel", in F. Lozada & T. Thatcher (eds.), *New Currents Through John*, pp, 369-371, Atlanta, SBL.
- Keifert, P., 2007, *Ons is nou hier. 'n Nuwe era van gestuur – wees*, Wellington: BM.
- Keener, C.S., 1993, *The IVP Bible background commentary: New Testament*, Downers Grove, InterVarsity Press.
- Keener, C.S., 2003, *The Gospel of John*, vol. 2., Peabody, Hendrickson Publishers.
- Kenny, G.C., 2000, *The relation of Christology to ethics in the First Epistle of John*, New York, University Press of New York.
- Kerr, F., 2002, *Modern Theology*. Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Kippenberg, H.G., 1971, "Garzim und Synagoge, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode", in *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30*, pp.87-93, Berlin, de Gruyter.
- Kim, K., 2009, *The Holy Spirit in the World: A Global Conversion*. Journal of World Christianity. Vol 3 No 1. Penn State: University Press.
- Kirby, S. & McKenna K., 1989, *Experience, research, and social change, methods from the margins*, Toronto, Garaband Press.
- Kirk, J.A., 1999, *What is Mission? Theological explorations*, London: Darton, Longman & Todd.
- Koester, C.R., 1990b, "The Saviour of the World (John 4:42)", *Journal of Biblical Literature* 109, 665-680.
- Koester, C.R., 2003, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2nd ed., Minneapolis, Fortress.
- Koester, C.R., 2008, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kok, J., 2008, *Siekte en gebrokenheid teenoor genesing en restourasie in Johannes*, PhD tesis, Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap, Universiteit of Pretoria.

- Kok, J., 2016, "Drawing and Transcending Social Boundaries in the Dutch Reformed Church", PhD thesis, Religious Studies and Missiology, University of Pretoria.
- Kopas, J., 1990, "Jesus and women in Matthew", in *Theology Today* 47, 13-21.
- Köstenberger, A.J., 1998, *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Köstenberger, A.J., 2004, *John*, Grand Rapids, Baker Academic (Baker Exegetical commentary on the New Testament.)
- Köstenberger, A.J., 2004, "I Suppose (Οἶμαι), The Conclusion of John's Gospel in its Literary and Historical Context", *New Testament Its First Century Setting, Essays on Context and Background in Honour of B. W. Winter on his 65th Birthday*, P.J. Williams, A.D. Clarke, P.M. Head, and D. Instone-Brewer (eds.), pp. 72-88, Grand Rapids, Eerdmans.
- Köstenberger, A.J., 2009, *John*, Grand Rapids, Baker Academic..
- Kruse, C.G., 2003, *The Gospel according to John*, (Tyndale New Testament Commentary). Leicester, InterVarsity Press.
- Kysar, R., 1975, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House.
- Lagrange, M.J., 1990, "In 1925 the founder of the Ecole Biblique in Jerusalem", *The Ecole Biblique and the New Testament, Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 13, 22-25.
- Lee, D.A., 1994, "The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel", *The Interplay of form and Meaning, Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series* 148, 354-381.
- Lieu, J.M., 1986, *Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lieu, J.M., 1991, *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Loader, W.R.G., 2002, *Jesus' Attitude towards the Law: A study of the Gospels*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Louw, J.P., 1976, *Semantiek van Nuwe-Testamentiese Grieks*, Pretoria, Universiteit van Pretoria.

- Louw, J.P. & Nida, E.A., 1983, *Greek–English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 2, New York, United Bible Societies.
- Maccini, R.G., 1996, “Her Testimony Is True: Women as Witnesses according to John”. *Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 125*, 9-10.
- Macdonald, J., 1964, *The Theology of the Samaritans*, London, SCM.
- Malatesta, E., 1978, “Interiority and Covenant: A Study of EINAI EN and MENEIN EN in the First Letter of St John”, *Analecta Biblica 69*, pp. 22-27.
- Malina, B.J., 1993, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, rev. ed., Louisville, Westminster.
- Malina, B.J., 2001, *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean perspective*, Minneapolis, IL, Fortress.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh R. L., 1992, *Social- Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, Fortress Press.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh R.L., 1998, *Social- Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress Press.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H., 1988, *An Ideology of Revolt: John’s Christology in social-science Perspective*, Philadelphia, Fortress Press,
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H., 1991, Conflict in Luke-Acts, Labelling and Deviance Theory, in J.H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, pp. 3-21, Peabody, M.A., Hendrikson.
- Malina, B.J. & Neyrey J.H., 1996, *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville, John Knox Press.
- Marshall, H., 1985, *New Testament Interpretation*, Paternoster Press, Grand Rapids.
- Martyn, J.M. 1968, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Revised and Expanded The New Testament Library, Paperback.
- Meeks, W., 1972, *The Prophet-King: Our Father Abraham*, Leiden, Brill.
- Meier, J.P., 2000, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 4., Anchor/Yale Bible Reference Library.
- Moloney, F.J., 1998, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville, MN, Glazier/Liturgical. (Sacra Pagina.)
- Morris, L., 1995, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, Michigan.

- Motyer, S., 1997, *Your Father the Devil? A new Approach to John and the Jews*, Carlisle, Paternoster.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk 2010. "Seisoene van Luister", besigtig op 20 Augustus. 2010 by [http://www.seisoenvanluister.co.za/produkte/kleingroepe/56 - groei - oor - grense](http://www.seisoenvanluister.co.za/produkte/kleingroepe/56-groei-oor-grense).
- Nederduitse Gereformeerde Kerk 2002. Agenda Algemene Sinode 2002. *Verslag A,8 Algemene Kommissie vir Gemeentebediening in Agenda*.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk 2004. Algemene Sinode 2004. *Agenda Deel 11*.
- Nederduitse Gereformeerde Kerk 2007. Algemene Sinode 2007. *Agenda Deel 1*.
- Neill, S.C., 1988, *The Interpretation of the New Testament: 1861-1986*, 2nd ed., New York, Oxford University Press.
- Neusner, J., 1973, *The Ideas of Purity in Ancient Judaism*, Leiden, Brill.
- Newbegin, L., 1995 (Revised Edition), *The Open Secret. An introduction to the theology of Mission*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Neyrey, J.H., 1996a, "Despising the shame of the cross: Horror and shame in the Johannine passion narrative in Matthews", in D.C.Benjamin (ed.), *Honour and shame in the world of the Bible, Semeia 68*, Origen, pp.113-137.
- Neyrey, J.H., 2009, *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Oakman, D.E., 1992, "Jesus and the Economic Questions of His Day", *Biblical Theology Bulletin 22*, 17-125.
- O'Day, G.R., 1986, *Revelation in the Fourth Gospel, Narrative Mode and Theological Claim*, Philadelphia, Fortress.
- Pazdan, M.M., 1987, "Nicodemus and the Samaritan Women, Contrasting Models of Discipleship", *Biblical Theology Bulletin, 17*, 145-148.
- Peterson, E.H., 1985, "Theological Table-Talk", *First Language Theology Today 42*, 211-218.
- Pilch, J.J. & Malina, B.J., 1993, "Humility in John, Dictionary of New Testament Values", (eds.), *Biblical Theology Bulletin, Journal of Bible and Culture 28(3)*, 261-276.
- Pilch, J.J., 2000, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress Press.

- Pilch, J.J., 2013, *A Cultural Handbook to the Bible*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Potter, R.D., 1959, "Typography and Archaeology in the Fourth Gospel", *Studia Evangelica*, vol.1. Papers presented to the International Congress on "The Fourth Gospels in 1957". Christ Church, Oxford (eds.) K. Aland et al., *Texte und Untersuchungen* 73, Berlin: Akademie, pp. 329-337.
- Rensburg, W., 1990, "Historical Criticism and the Evangelical", *New Testament Commentaries, Journal of the Evangelical Theological Society* 42, 71-81.
- Ridderbos, H.N., 1997, *The Gospel of John*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Roberts, J.H. & Du Toit A.B., 1984, *Handleiding van die Nuwe Testament*, Band 1, Pretoria, N.G. Kerkboekhandel.
- Robinson, J.A.T., 1962, "The Relation of the Prologue to the Gospel of St. John", *New Testament Studies* 9, 120-129.
- Robinson, J.A.T., 1976, *Recovering the New Testament*, London, SCM.
- Robinson, J.A.T., 1985, "The Priority of John", in P.N. Anderson, J.F. Coakley (eds.), Typical of this trend is J.F. Coakley, *The Anointing at Bethany and the Priority of John*, pp. 241-256, London, SCM, *Journal Biblical Literature* 102.
- Saayman, W., 2007, *Being Missionary – Being Human. An overview of Dutch Reformed Mission*, Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Schlatter, A., 1948, *Der Evangelist Johannes*, 2nd ed., Stuttgart, Calwer.
- Scholtissek, K., 2004, *Er ist nicht ein Gott, Life after Death: History of the Afterlife in Western Religion*, New York, Doubleday.
- Schnackenburg, R., 1968, *The Gospel according to St. John*, vol. 13., London, Burns & Oates.
- Schnackenburg, R., 1982, *The Gospel according to St. John*, vol. 3., New York Crossroad.
- Schnackenburg, R., 1990, *Der Jesusweg: Meditationen zum lukanischen "Reisebericht"*, Stuttgart, Stuttgarter Taschenbücher.
- Schnackenburg, R., 1992, *The Johannine Epistles*, New York: Crossroad.
- Schneiders, S.M., 2003, *Written That You May Believe: Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, New York, The Crossroad Publishing Company.

- Schweitzer, A., 1954, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, transl. W. Montgomery. London, A. & C. Black.
- Seim, T.K., 1987, "Roles of Women in the Gospel of John in Aspects on the Johannine Literature", Papers presented at a *Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala*, June 16-19, 1986. Edited by L. Hartman and B. Olsson, Uppsala, Almqvist & Wiksell. pp.56-73.
- Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk van Suid – Transvaal 2005, Handeling.
- Smalley, S.S., 1984, "Keeping Up with Recent Studies: XII, St. John's Gospel", *The Expository Times* 97(4), 102-108.
- Smith, D.M., 1965, *The Composition and order of the Fourth Gospel: Bultmann's literary theory*, New Haven, Yale University Press.
- Smith, D.J., 1999, "Spirituality, Worship, Confession, and Church Unity, A Story from South Africa", *Ecumenical theology worship, doctrine, and life, essays presented to Geoffrey Wainwright on his sixtieth birthday*, (eds.) D.S. Cunningham, R. Del Colle, L. Lamadrid. New York, Oxford University Press, pp.271-281.
- Spong, J.S., 2013, *The Fourth Gospel, Tales of a Jewish Mystic*, New York, Harper Collins. Kindle Edition.
- Stets, J.E., & Burke, P. J., 2000, "Identity theory and Social Identity theory", *Social Psychology, Journal of Maritime Law and Commerce* 27, 453-468.
- Stibbe, M.W.G., 1991, "The Exclusive Christ, A new reading of the Fourth Gospel", *Journal of the study of the New Testament*, 19-37.
- Stibbe, M.W.G., 1993, "Reading John", *Journal of the Study of the Old Testament* 44, 19-38.
- Streeter, B.H., 2007, "The Four Gospels, A study of Origen's", *InterVarsity Press Academic*, pp.196-240.
- Tajfel, H. & Billig, M.G., & Bundy, R.P., & C. Flament, 1971, "Social Categorization and Intergroup Behaviour", *European Journal of Social Psychology* 1, 149-177.
- Tajfel, H., 1978, "Differentiation between Social Groups, *Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Introduction in Tajfel (eds.)", *European Monographs in Social Psychology*, pp.1-23, London, Academic Press.

- Tajfel, H., 1981, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tajfel, H., & Turner J.C., 2001, "An Integrative Theory of Intergroup Conflict", in M.A. Hogg & D. Abrams (eds.), *Intergroup Relations, Essential Readings*, pp.94-109, Philadelphia, Psychology Press.
- Talbert, C.H., 1992, *Reading John*, New York, Crossroad.
- Thatcher, A., 2008, *Theology and Families*, Malden, Blackwell Publishing Ltd..
- Thompson, M.M., 2001, *Introducing the New Testament: Its literature and theology*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Tucker, J.B. & Baker A.C., 2014, *Handbook to Social Identity in the New Testament*, London, Bloomsbury.
- Turner, D., & Coleman, R., 2014, *Handbook to Social Identity in the New Testament*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Turner, V., 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University.
- Turner, J.H., 1987, *The Structure of Sociological Theory*, Homewood, Dorsey Press.
- Van Aarde, A.G., 1992, "Hermeneutics: Socio-rhetorical interpretation", *Hervormde Teologiese Studies* 49(4), 786-809.
- Van Aarde, A.G, 2007, "Sosiaal-wetenskaplike kritiese eksegeese van Nuwe-Testamentiese tekste – 'n voortgaande debat sonder einde", *Hervormde Teologiese Studies* 63(3), pp.1119-1147.
- Van der Merwe, D.G., 2006, A matter of having fellowship, ethics in the Johannine epistles, in *Identity, ethics, and ethos in the New Testament*, edited by J.G. van der Watt, Berlin, New York, Walter de Gruyter, pp.535–564.
- Van der Merwe, D.G., 2010, Domestic Architecture Culture, Fictive Kindship and Identity in the First Epistle of John, *Acta Patristica et Bizantina*, 2010 (Vol 21), Issue 2, University of South Africa. ISSN 10226486, pp.207-226.
- Van der Watt, J.G., 1999, *Dynamics of metaphor in the Gospel according to John*, Unpublished D.Litt. thesis, University of Pretoria.
- Van der Watt, J.G., 2000a, *Die Teologie van die Johannesevangelie en Briewe*. Ongepubliseerde lesingaantekeninge, Universiteit van Pretoria.

- Van der Watt, J.G., 2000b, *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John*, Leiden, Brill.
- Van der Watt, J.G. (ed.), 2005, *Salvation in the New Testament*, Leiden, Brill.
- Van der Watt, J.G., 2007, *Introduction to the Gospel and Letters of John*, London, T&T Clark.
- Van der Watt, J.G., 2007, I am the bread of life, Imagery in John 6:32–51, in *Acta Theologica* 27(2), 184-204.
- Van der Watt, J.G., & Kok J. 2008, “Geweld in ‘n evangelie van liefde: Die evangelie van Johannes se perspektief op geweld teen Jesus en sy dissipels”, *Hervormde Teologiese Studies* 61(4), 1149–1168.
- Van der Watt, J.G., 2013, “Inlanders en Uitlanders, Integrasie en non- integrasie in bijbels en historisch perspektief”, Radboud University, Nijmegen faculty.
- Van Eck, E., 1995, *Galilee and Jerusalem in Mark’s Story of Jesus: A Narratological and Social Scientific Reading*, Kital, Pretoria. (Hervormde Teologiese Studies Supplementum 7.)
- Van Eck, E., 2015, Die gelykenisse van Jesus, allegorieë of simbole van sosiale transformasie?, *Hervormde Teologiese Studies volume 71*, 1735–1765.
- Van Gelder, C., 2007, *The ministry of the missional church: A community led by the Spirit*, Grand Rapids: Baker.
- Van Staden, P.J., 1991, The debate on the structure of 1 John, *Hervormde Teologiese Studies* 47(2), 275-276.
- Van Wyk, C., Marais, F., Simpson, N., 2009, *Die vrou by die put (Deelnemersgids)*, Wellington: Bybel - Media.
- Von Walhde, U.C., 1990, *The Johannine Commandments: 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition*, New York, Paulist Press.
- Venter, R., 2009, *God after Darwin: The promise of Trinitarian Theology in NGTT Deel 50 nrs. 3&4*, 541-551.
- Vermes, G., 2001, *Jesus the Jew*, London, SCM Press.
- Walker, N., 1960, “The Reckoning of Hours in the Fourth Gospel”, *Novum Testamentum* 4, 69-73.
- Wallace, D.B., 1996, *Greek Grammar beyond the Basics*, Grand Rapids, Zondervan.

Walls, A.F., 2005, *The Cross – Cultural process in Christian History*. Amazon.com

Wengst, K., 2000, *Das Johannesevangelium*, Teil 1, Kapital 1-10, Stuttgart:

Kohlhammer.

Westcott, B.F., 1882, *The Gospel according to St. John: The Authorized Version with Introduction and Notes*, London, John Murray.

Westcott, B.F., 1908, *The Gospel according to St. John: The Greek Text with Introduction and Notes*, vol. 2., London, Murray.

Witherington, B., 1995, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel*, Cambridge, Lutterworth Press.