

"Daar is die Lam van God..." Plaasvervangende offertradisies in die Johannesevangelie

J G van der Watt

ABSTRACT

"Behold, the Lamb of God..." Substitutionary sacrifice traditions in the Gospel of John

The issue of substitutionary sacrifice in John's Gospel is hotly debated. In this article it is argued that there are clear traces of this tradition in the Gospel, although it receives little emphasis. The hypothesis is argued that the author concentrates on the positive aspects of salvation. He does not deal with the question of Jesus' treatment of sin and guilt as such. However, with the scattered remarks through the Gospel about substitution and sacrifice, a clear indication is given that Jesus also deals with sin (1:29). Due to the positive theological focus in the Gospel this theme is not further developed, but simply stated briefly. When the question about the treatment of sin comes into focus (i.e. 1 John), no hesitation is displayed in using "typical" sacrificial and substitutionary terminology.

1 INLEIDING

Jesus is volgens die Johannesevangelie¹ die pre-eksistente Woord ('Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - 1:1), wat as die lewewerter uit die hemel gestuur is om God se eskatologiese redding te kom proklameer (14:6). Juis hierdie hoë Christologiese visie op die Seun beïnvloed die manier waarop die kruis in die Evangelie verstaan word. Jesus as die pre-eksistente Seun het al die mag (3:35; 13:3) en ook die eskatologiese gawe van redding (die ewige lewe) reeds voor sy inkarnasie (5:21; 6:57). By die Vader het Hy alles gesien en alles ontvang (5:20; 7:17; 12:49). Daarom stuur die Vader Hom sodat wie ook al in Hom glo, die ewige lewe kan hê (3:16).

Die vraag is dan wat Hy aan die kruis moet kom verdien of moet kom maak? As Hy reeds pre-inkarnatief die draer van die redding is, waarom is dit nodig dat Hy dit aan die kruis moet kom verdien midde deur lyding heen? Watter doel dien die lyding? As Hy die magtige Seun van God is wat mag oor alle dinge het, kan Hy dan nog konsekwent as die magtelose lydende geskets word? Johannes is anders oortuig, soos wat Käsemann² oortuigend argumenteer het.

As daar vanuit tradisie-historiese hoek gevra word of daar in die Evangelie 'n "kruisteologie" aanwesig is in die Pauliniese sin³ of soos dit in vorms van die tradisionele (Gereformeerde) dogmatiek⁴ aangetref word, val die volgende twee sake dadelik op:

(i) Lydensterminologie soos byvoorbeeld *πάσχω* word in die Evangelie vermy en die woordgroep *σταυρώ* bly tot die passiebeskrywing self beperk⁵. Ook ander versoeningsterme soos onder andere *ἰλασμός*, *λύτρον*, *καταλλαγή* met hul derivate, kom nie in die Evangelie voor nie. Daarbenewens ontbreek die sinoptiese lydensverwysings, byvoorbeeld die Getsemaneverhaal met die druppels soos bloed, die verraad van die dissipels, Judas wat Jesus soen en die dissipels wat wegvlug in die Johannesevangelie feitlik totaal. Jesus is nie die lydende nie. Inteendeel, as dit gaan om die beker of die naderende kruis, neem Jesus in die Evangelie 'n positiewe en afgwagende houding in (vgl 18:11 en 12:27-28 onderskeidelik).

(ii) In die Johannese navorsingsgeskiedenis is daar 'n sterk stroom wat sodanige kruisteologie ontken⁶ of feitlik ontken⁷ en die Johannese kruis binne die kategorie van openbarende verheerliking plaas⁸.

Die vraag is dus: moet die Johannese kruisgebeure⁹ totaal en konsekwent uit 'n openbarings- en verheerlikingsperspektief verstaan word, of speel die plaasvervangende offer van Jesus vir ons sonde tog 'n rol¹⁰? In hierdie artikel gaan daar spesifiek op laasgenoemde vraag gefokus word, veral in die lig van bogenoemde punte¹¹.

2 JESUS SE STERWE AS PLAASVERVANGENDE OFFER VIR SONDE?

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

2.1 Die gebruike van *ὑπέρ*: plaasvervangend of nie?

Die woord *ὑπέρ* word in die Evangelie hoofsaaklik in kontekste gebruik waar 'n persoon sterf *ὑπέρ* (vir) ander¹². Hierdie kontekstuele verband met die dood laat iemand soos Carson, wat graag versoening in die teks wil terugvind, onmiddellik konkludeer dat dit by die gebruik van *ὑπέρ* om

“plaasvervangende offertaal” gaan¹³. Ander navorsers is meer versigtig: Barrett erken hierdie moontlikheid, maar dan in ’n algemene, onspesifieke sin¹⁴. Schnackenburg bring die konteks sterker in berekening in die verskillende gevalle van die benutting van die woord en ken soms aan die woord ’n uiters verskraalde byna niksseggende betekenis toe, byvoorbeeld in 10:11,15¹⁵. Vanweë hierdie onsekerheid in die literatuur oor die benutting van die woord, bestaan die gevaar van “illegitimate totality transfer”¹⁶. Daarom moet die gebruik van *ὑπέρ* in hierdie evangelie noukeurig nagegaan word:

(i) Van al die gebruiksgewalle van *ὑπέρ* kom die gedagte van plaasvervanging (in die plek van of tot voordeel van¹⁷) net in 11:50-52 (met die herhaling in 18:14) bo alle twyfel voor¹⁸, terwyl Jesus se lewe wat Hy vir sy skape (10:11,15)¹⁹ en vir sy vriende (15:13)²⁰ aflê as moontlik²¹ plaasvervangend gesien kan word. Die konteks in 11:50-52 dui self daarop dat *ὑπέρ* daar plaasvervangend verstaan moet word. Toe die Joodse leiers bevrees begin raak het dat die gewildheid van Jesus daartoe aanleiding kon gee dat die Romeine die Joodse volk gaan vernietig (11:48), het die Hoëpriester gemeen dat dit beter sou wees dat een man sterf ten einde die vernietiging van die hele volk af te weer (11:50)²². In plaas van (*ὑπέρ*) die hele volk, sterf een man tot hul voordeel. Uit die herhaling van die “onbewuste profesie” van Kaiafas (11:51) in die kruisverhaal self (18:14) val die klem op die plaasvervangende dood van Jesus.

(ii) Die heiliging van Jesus van Homself *ὑπέρ* sy dissipels²³ in 17:19 verdien ook aandag. Jesus verwys daar na sy lewe van afgesonderde gehoorsaamheid aan die Vader, wat natuurlik ’n hoogtepunt in die kruisgebeure bereik²⁴. Barrett en Schnackenburg veronderstel wel dat hierdie uitdrukking onder andere ook na die dood van Jesus verwys²⁵. Die gedagte van voordeel wat die gelowiges hieruit put is onmiskenbaar en word deur die daaropvolgende *ἵνα*-frase verwoord²⁶. Die heiliging van Jesus bring in die gelowiges ’n eksistensiële verandering teweeg wat aanleiding gee tot soortgelyke toewyding. Beide Schnackenburg en Brown verbind hierdie verwysing met die offerdood, maar dan in die lig van die Ou-Testamentiese gegewens van die diere en selfs priesters wat hulself geheilig het, asook van Hebreërs 2:11; 9:13, 10:4-14, 29; 13:12²⁷. Die dood van Jesus word dan hier as ’n “priestly offering” gesien. Indien hierdie interpretasie geldig is, is dit ’n indirekte toespeling op die offerdood van Jesus, aangesien die teks self nie direk of duidelik klem lê op hierdie interpretasie nie. Becker is waarskynlik korrek as hy sê dat dit

hier om 'n breër tradisie as net die offertradisie gaan²⁸. Ten minste dien dit tot voordeel van die gelowiges. In die hantering van die vraag na die plaasvervangende offertradisie in die Evangelie moet hierdie gegewens met versigtigheid hanteer word. Hoewel die gedagte waarskynlik implisiet teenwoordig is, beklemtoon Johannes dit geensins nie²⁹. Tog moet die note wat hier in die agtergrond opklink, nie uit die melodie wat in die res van die Evangelie gehoor word weggelaat word nie. Dit kan as ondersteunende getuienis dien.

(iii) 'n Bepalende gebruik van *ὑπέρ* word in 6:51 aangetref, naamlik: "ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς". Dit word opgevolg deur die gesprek oor Jesus se vlees en bloed wat geëet moet word (6:52-58). Carson konkludeer: "...since it is for the life of the world, his (Jesus') sacrifice is vicarious"³⁰. Die kombinasie van *δώσω* en *ὑπέρ* lei Carson tot sy konklusie van die dood van Jesus as plaasvervangende offer. Ter ondersteuning van sy saak verbind hy dan hierdie uitdrukking met die verwysings na die Lam van God in 1:29,36. As daar hier egter na die gebruik van *ὑπέρ* gekyk word, blyk die teologiese interpretasiedwang waaronder Carson hierdie uitspraak plaas duidelik. Die *ὑπέρ* word sintakties nie aan persone nie, maar aan 'n saak, naamlik die lewe, verbind. Die uitdrukking sê nie dat Jesus sy lewe plaasvervangend ter wille van mense gee nie, maar die oogmerk³¹ (*ὑπέρ*) vir sy lewensaflegging is soteriologies om die ewige lewe aan die wêreld beskikbaar te stel. Wat egter wel waar is in hierdie gedeelte is dat die dood (of gee van Jesus se lewe) op een of ander manier voordeel vir die soteriologiese proses inhou. Hier moet nie te vinnig aan die offertradisie gedink word soos wat Carson dit byvoorbeeld wil nie. Immers, die dood van Jesus word ook as openbaringsgebeure beskryf waardeur die dissipels verstaan wie Jesus regtig is (2:22; 12:16). Op hierdie wyse kan die voordeel van Jesus se dood byvoorbeeld ook by die openbarende optrede aan die kruis lê.

Uit die bogenoemde gegewens kan gekonkludeer word dat hoewel dit nie van alle gebruike van *ὑπέρ* in die Evangelie waar is nie, die gedagte van plaasvervangende voordeel wat die dood van Jesus vir sy mense inhou tog in die Evangelie aangetref word³².

2.2 Die *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* as (moontlike) Paaslam met offer-konnotasies

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

Die presiese inhoud van die uitdrukking in 1:29, naamlik: *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου* (vgl ook 1:36), is nie in die navorsing 'n uitgemaakte saak nie, juis vanweë die verskillende interpreta-siemoontlikhede vir die begrip *ἀμνός*³³. Die vraag is egter of hierdie *ἀμνός* reddend as offer funksioneer.

Die uitdrukking *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* is 'n gesuspendeerde metafoor met 'n funksionele uitbreiding van wat die *ἀμνός* doen. Tekstueel staan een saak dus vas, naamlik dat die Lam in sy "Lam wees" die een is *ὁς αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Dit gee 'n direkte aanduiding van die rigting waarin die metafoor by wyse van 'n "system of associated commonplaces" (Black) ontsluit moet word: wat die Lam doen moet Jesus ook doen, hoewel op 'n ander, analoë manier as die Lam³⁴.

Binne die konteks van die beskrywings van die Ou-Testamentiese offerkultus en die Christelike resepsie daarvan lyk dit waarskynlik dat hier na die offerdood van Jesus verwys word, aangesien lammers funksioneel feitlik deurgaans met offers in die literatuur verbind word. In die offer-faset lê daar 'n analoë verband, ten minste binne vroeg-Christelike raamwerk, tussen wat Jesus doen en wat 'n lam doen in die lig van sonde. Binne die karakteristieke meerduidige en simboliese kommunikasiepatroon van Johannes mag die afwesigheid van eenduidige betekenisgewing deur Johannes van watter "Lam" presies in die oog is, daarop dui dat die gemeenskaplike element tussen die onderskeie lammers wat met sonde verband hou, naamlik die offermotief³⁵, in fokus gebring moet word. Hy wil nie te spesifiek op een tipe lam fokus nie, maar wil meer op die funksionele gemeenskaplikheid van die lammers in die tradisie fokus, wat natuurlik in die offerelement lê.

Tog is daar interessante indirekte aanduidings van 'n koppeling tussen die *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* en die "Paaslam" wat nadere aandag verdien. Verskeie aanduidings word veral in die kruisvertelling aangetref wat interpretatief positief in die rigting van die Paaslam dui. Jesus sterf byvoorbeeld (in teenstelling met die sinoptiese evangelies) aan die kruis terwyl die paaslammers in die tempel geslag word³⁶. Die dag en tyd word presies aangedui (19:14): dit was die sesde uur van die dag waarop daar voorbereidings getref is vir die Pasga. Dit was die tyd waarop die Pasga offisieel begin het en die suurdeeg uit die huise verwyder is³⁷. Daarbenewens word Jesus se bene nie gebreek nie (19:33,36), wat ook 'n toespeling op die Paaslam mag wees³⁸, terwyl hisop (19:29), waarmee die wyn aan Jesus gegee is, ook 'n belangrike rol in die paastradisie gespeel het (Eks 12:22). Dat in die geval van die hisop waarskynlik aan simboliek gedink mag word, blyk daaruit dat die plant self nie eintlik geskik is vir die

doel waarvoor dit in die teksgedeelte aangewend word nie. Hierdie motiewe in ag geneem, blyk dit dat daar 'n sinspeling op die *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* as "Paaslam" mag wees, waarmee die dood van Jesus aan die offertradisie gedurende Paasfees gekoppel word³⁹. Die moontlike meerduidige verwysing van die term na ander lammers moet daarmee nie uit die oog verloor word nie. In die geval van hierdie "sinspeling" op die Paaslam moet dus eerder aan 'n toespitsing en nie noodwendig die enigste moontlikheid gedink word nie.

Daarmee is nog nie duidelik gesê hoe Jesus die sonde wegneem nie (wel dat Hy dit doen), aangesien die Paaslam aanvanklik nie funksioneel in die wegneem van sonde was nie, maar eerder apotropaïes van aard was⁴⁰. Tradisies rakende die bloed en die paaslam⁴¹ is egter spoedig veral binne die vroeë Christendom vanuit heilsperspektief geïnterpreteer⁴². Dit is ook die geval in die Johannesevangelie⁴³. Detail konsensus bestaan nie in die navorsing oor hoe Johannes die wegneem van die sonde presies visualiseer nie, maar die koppeling met die offertradisie dui in elk geval genoegsaam aan dat die effek of skuld van die sonde uitgekakel word. Jesus, die Paaslam (as verteenwoordiger van die offerlammers), is deur sy offerdood vir die reddende wegneem (versoening?)⁴⁴ van die sonde verantwoordelik⁴⁵.

Binne die Johannese teologie vloei die Paaslamtradisie, (as verteenwoordigende "lamtradisie") en die *ὑπερ*-gebruike aanvullend inmekaar en moet dus in terme van mekaar verstaan word. Die Lam laat die fokus val op die dood van Jesus as reddende offer vir ons sonde, terwyl die *ὑπερ*-gedeeltes die gedagte van plaasvervangende voordeel wat die gelowige daaruit put, versterk.

Samevattend kan dus gesê word dat die Johannesevangelie die tradisie van 'n plaasvervangende offer⁴⁶ vir sonde ken.

2.3 'n Probleem: Hierdie tradisie is onontwikkeld in die Evangelie gelaat?!

Daarmee is die vraag positief beantwoord of Johannes die vroeg-Christelike plaasvervangende offertradisie rondom die dood van Jesus geken het. Tog laat dit die leser met 'n ander probleem. Hierdie tradisie se aanwending en voorkoms in die Evangelie is yl en indirek. In geen van die gedeeltes (byvoorbeeld in 1:29; 10:11,15 of 11:50-52) waar die moontlikhede daar is vir die uitbou van die tradisie, word dit verder deur Johannes ontwikkel nie⁴⁷. Vir die opmerksame leser word dit dus duidelik dat Johannes hierdie tradisie nie wou weglaat of ignoreer nie, maar ook nie

prominent as beskrywing vir die heilsdood van Jesus wou aanwend nie. Hy verkies om sy kruisteologie eerder binne openbarings- en heerlikheidskategorieë te ontwikkel. Die vraag is: Waarom onderbeklemtoon hy die offertradisie?

3 DIE SAAMVLOEI VAN DIE VERHEERLIKINGS- EN OFFERTRADISIES BINNE DIE JOHANNESE KRUISTEOLOGIE

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

Die eerste vraag in dié verband is waarom Johannes wat die kruisgebeure in essensie binne verheerlikings- en openbaringskategorieë interpreteer, tog nog daarnaas elemente van die plaasvervangende offertradisie bly behou? Dit is met reg in die navorsingsgeskiedenis as 'n probleem ervaar. Bultmann was een van vele wat 'n redaksiekritiese oplossing gesoek het asof laasgenoemde 'n botsende tradisie is wat in die Evangelie ingevoeg is⁴⁸. Daarom is daar nie na die integrering van die verheerlikings- en die offertradisie gevra nie. Onder andere daarom kon Forstell, soos Bultmann, die kruis se totale betekenis in openbaringsterme verstaan⁴⁹.

'n Belangrike saak word egter hier dikwels misgekyk. In die interpretasie van die kruisgebeure as verheerliking en openbaring val die fokus op die positiewe sy, naamlik die redding uit hierdie sondige situasie deur die magsillustrasie van Jesus. Wie nie vir Jesus aanvaar nie, bly bloot in die sonde en skuld. Die vraag na wat uiteindelik met die saak en skuld van die sonde self gebeur en hoe dit gebeur, kom nie pertinent aan die bod nie.

EKSKURSIE: Sonde in Johannes. Aangesien hierdie argument daarop berus dat Johannes nie konsentreer op die hantering en wyse van versoenende uitkaskeling van die sonde en sondeskuld nie, moet die opvatting oor sonde⁵⁰ in die Evangelie van nader bekyk word.

Behalwe vir die verwysing in 1:29 na die Lam wat die sonde van die wêreld wegneem, kom die eerste verwysing na *ἀμαρτία* eers in hoofstuk 8 voor. In die Evangelie is dit egter nie die eerste beskrywing van die saak van die sonde as die negatiewe posisie waarin die (verlore) mens homself bevind nie. Daar word reeds van die proloog af na die toestand van onkunde en duisternis waarin die mens verkeer, verwys (1:5,9-11)⁵¹. Antropologies fokus die Evangelie nie primêr op die mens wat allerlei sonde doen

nie⁵², maar op 'n eksistensiële beskrywing van die mens wat in 'n toestand van verlorenheid en skuld verkeer. Hierdie "toestand" lei daartoe dat die mens verkeerde dinge doen (3:19; 7:7).

As Jesus dan aan die Jode sê dat hulle in hul sonde gaan sterf, verwys Hy met "sonde" binne die Johannese dualisme⁵³ na hul negatiewe synsposisie (8:21,24) met Satan as hul vader wat ook hul aard bepaal (8:44). Dit plaas hulle dualisties teenoor God⁵⁴. Die antropologiese kategorie waarmee hier gewerk word, is groeps- of familieverbondenheid. Hierdie verbondenheid aan 'n groep bepaal weer die optrede van die mens. Die ongelowiges se sondige daade is 'n uitvloeisel van hul sondige synsposisie as kinders van Satan (3:19-20). Anders gestel, hulle is slawe van die sonde (8:34)⁵⁵. Kortom, dit gaan dus nie primêr oor sondige daade wat gedoen word nie, maar om 'n sondige synsposisie waarin die mense as kinders van Satan verkeer.

As Johannes dan verder die werklike dieptedimensie van die sonde binne hierdie synsposisie wil beskryf, maak hy van veral twee verwante beskrywingswyses gebruik om die saak te belig, naamlik blindheid, wat met duisternis en lig saamhang, en onkunde of die onvermoë om die waarheid te herken.

(i) In 'n illustratiewe verhaal van 'n blinde wat genees is, dring Johannes in hoofstuk 9 deur tot die essensie van die probleem van die Jode. Hulle is geestelik blind, maar erken dit nie (9:39-41) en daarom soek hulle nie genesing soos die blinde man nie⁵⁶. Dit veroorsaak dat hulle in hul sonde bly (9:41). Dit gaan dus om die vermoë tot geestelike visie al dan nie (3:6). Toe die gesonde man in Jesus die Seun van die Mens raakgesien het, het hy neergeval en Hom aanbid (9:36-38). Die Fariseërs se geestelike blindheid weerhou hulle egter daarvan om in Jesus die Seun van God raak te sien. Daarin lê dan ook juis hulle eintlike sonde. Immers, bloot die gelowige aanvaarding van Jesus as die Seun van die Mens bring totale verlossing uit die sonde. Dit is alleen moontlik as "sonde" 'n synstoestand beskryf, wat inderdaad die geval is⁵⁷.

(ii) Volgens 16:8,9 is dit die werk van die Parakleet om die wêreld van hulle sonde, wat daarin bestaan dat hulle nie glo nie, te oortuig. Hulle onwilligheid om Jesus te aanvaar⁵⁸ en Hom te "ken" vir wie Hy is (1:10; 7:26; 8:27,28,43,55; 14:17,31; 16:3; 17:25; positief: 6:69; 10:14,15,38; 14:7; 17:3,7,8)⁵⁹, veroorsaak dat die Jode in hul sondige toestand bly voortleef. Die vreemde siening dat as Jesus nie gekom het nie, die Jode nie sonde sou gehad het nie, (15:22; vgl ook 9:41) sluit hierby aan. Hul absolute sonde bestaan daarin dat hulle deur die boodskap en optrede van Jesus bewus behoort te word van hul eie verlore toestand, maar nie sover kom nie. Die teenstrydigheid in hul optrede word in 8:46 deur Jesus aan hulle gestel: *τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; εἰ ἀλήθειαν λέγω, δὲ τί ὑμεῖς οὐ πιστεύετε μοι*. Immers, nie alleen Jesus se werke nie, maar ook die Vader en die Skrifte getuig vir Hom (5:31-47). Dat hulle egter nie vir Jesus wil aanvaar te midde van al hierdie getuienis nie, laat hulle sonder verskoning in hul sonde en hulle sal in hul sonde sterf (8:24). Die onwilligheid om Jesus te herken en te erken word die groot veroordelende faktor - en dus die "basiese" sonde.

Die werklike probleem is dus dat die ongelowiges in die eksistensiële toestand van sonde verkeer, maar meer nog, dat hulle vanweë hulle blindheid of onwilligheid om Jesus te "ken" of te aanvaar vir wie Hy is, hulself die geleentheid ontnem om uit die duisternis en onkunde na die lig en waarheid te ontsnap. Hul groot sonde is juis om in hul sonde te bly deur die geleentheid om in die gesin van God opgeneem te word en so van hul negatiewe synsposisie verlos te word, deur hul vingers te laat glip⁶⁰. Hulle

aksie van verwerping van Jesus versterk en bevestig juis hulle toestand van verlorenheid.

Hierdie gegewens bevestig die argument rondom die hantering van die sonde. Dit gaan om onkunde, om duisternis, om slawerny. Deur Jesus se openbarende optrede, deur die lig wat skyn, wil Hy mense uit hul onkunde verlos en na vryheid lei. Daarom is die openbarende optrede van die λόγος 'n sentrale moment in die beskrywing van die kruisgebeure. Johannes delf nie in die kumulatiewe skuld van die sonde, die prys wat betaal moet word of wat die versoening kos omdat die mense blind en in die duister was nie. Hy wil net vertel hoe hulle daaruit verlos word. Anders as Paulus wat na die noodsaaklikheid van die versoenende sterwe van Jesus verwys omdat die mens so deur die sondeskuld toegespin is, konsentreer Johannes op die heilsbringende teenwoordigheid van Jesus wat diegene wat aan Hom behoort na Hom te trek, ongeag hul vorige posisie in die sonde. Met ander woorde, wat gedoen moet word aan die sonde of die feit dat die mens al die tyd in die duisternis was, is nie ter sprake nie, maar wel dat die mens van die duisternis na die lig oorgegaan het.

Redding beteken (weder)geboorte uit die dood (5:25). Hier word nie gefokus op die situasie van die dood en wat nou met die dood sou gebeur wanneer die persoon na die lewe toe oorgaan nie. Dit is nie te sê dat daar niks met die “doods- of sondesituasie” gebeur nie, maar Johannes gee bloot nie aandag daaraan nie. Met sy positiewe benadering beskryf hy liever die heilskonsekwensies van nuwe lewe. Jesus het immers nie gekom om te oordeel nie, maar om te red, hoewel die oordeel die negatiewe sy van die munt van die redding is (3:16-18)⁶¹. Tog wil hy vertel van die positiewe boodskap van Jesus wat kom om te red, nie van Hom wat wil oordeel nie. Dit dien as rede waarom Johannes nie op die hantering van die sonde as sodanig fokus nie, maar op die vreugdevolle redding.

Dit is juis op hierdie punt waar die primêre funksionele bydrae van die offertradisie te vinde is. In die opofferende aflegging van sy lewe neem Jesus die sonde en die skuld wat dit meebring weg tot voordeel van die gelowiges. As daar dus gevra word na wat met die verskynsel van sonde as sodanig in die gelowige se lewe gebeur, antwoord Johannes met die offertradisie. Die Lam van God sorg daarvoor. Dit word nie teen die rekening van die mens gehou nie. Daarop gaan hy nie verder in nie, want sy klem lê elders, maar indien die gelowige wonder wat met die sonde gebeur kan hy of sy die antwoord by die offerlam gaan soek, die offerlam wat in sy of haar plek die saak van die sonde hanteer. Johannes laat dus nie die sonde en skuld buite rekening nie, soos die offerlamtradisie duidelik uitwys. Dit is en bly 'n realiteit waarmee Jesus rekening hou en wat Hy ook op sy manier hanteer. Jesus neem die sonde, asook die gevolge van die sonde weg.

Op dié wyse ko-eksisteer die offertradisie en die verheerlikings-tradisie rakende die kruis van Jesus in die Evangelie⁶². Dit beantwoord die

heilsvrae in verskillende en aanvullende rigtings. Die twee tradisies moet dus nie as botsend gesien word nie, maar as aanvullend. In die sin bevat die Johannesevangelie 'n verdieping van die kruisteologie in die lig van die ander vroeg-Christelike tradisies.

'n Intertekstuele argument⁶³ versterk hierdie bevinding verder. Indien aanvaar word dat 1 Johannes ná die Evangelie geskryf is en teologies rigtinggewend vir die Johannese gemeente in hul onderlinge konflik was, is die benutting van heilsterme in die Brief van belang. Die vrye gebruik in die Brief van vroeg-Christelike heilsterme wat op versoening dui en nie werklik so in die Evangelie gebruik word nie, byvoorbeeld τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας en ἡ λασμός⁶⁴, dui daarop dat hierdie tempelkultiese versoeningsgedagtes⁶⁵ nie as botsend met die soteriologie van die Evangelie ervaar word nie en natuurlikerwys daarby hoort⁶⁶. Dit kan onder andere duidelik in 1 Johannes 4:9-10 gesien word waar die gee van die ewige lewe (tipies van die Evangelie) en die verwysing na die versoening naas mekaar in soortgelyke uitdrukkings gebruik word. As die vraag na die hantering van sonde binne die "Johannese gemeente" opduik, blyk dit dat die antwoord vanuit die versoenings- en offertradisies van die vroeë-Christendom gegee (vgl Rom 8:3) word. So ko-eksisteer die offer- en verheerlikingstradisies teologies sonder oënskynlike spanning in die Brief. Dit maak ook allerlei redaksionele pogings om die teenwoordigheid van die twee tradisies te probeer verklaar, onnodig. Verder beteken dit dat om 'n eksklusiewe verheerlikingsteologie aan Johannes toe te skryf op 'n misverstand berus.

4 SAMEVATTING

Die vraag is gevra waarom Johannes die plaasvervangende offergedagte in die Evangelie behou, maar dit nie ontwikkel nie. Daar is gesien dat vanweë die positiewe aard van die boodskap van die evangelie, Johannes teologies verkies om op die heil te konsentreer. Hy fokus nie op die wyse waarop die sonde of sondeskuld versoenend of andersins hanteer word nie. Hy vertel liever van die redding in die Seun.

Dit beteken egter nie dat Johannes daarmee te kenne wil gee dat die sonde en skuld glad nie "hanteer" word nie. Deur die behoud van die plaasvervangende offergedagte vestig hy juis die aandag van die leser daarop. Dit blyk ook uit 1 Johannes se benutting van die versoenings- en offerterminologie as dit by die vraag na die hantering van die sonde kom.

NOTAS:

- 1 Daar sal ter wille van ekonomie na die outeur verwys word as Johannes sonder om daarmee 'n uitspraak oor die outeurskap of die redaksionele ontwikkeling van die Evangelie te maak.
- 2 E Käsemann, *The Testament of Jesus*, London 1968.
- 3 Vergelyk J Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 11-21, Würzburg 1981, 402; R Schnackenburg, *The Gospel according to St John Vol II* London 1980, 398; L Morris, *The cross in the New Testament*, Exeter 1976, 145. Dat die kruis wel een of ander rol, selfs 'n sentrale rol, in die Evangelie speel, word tog wyd erken (C Panackel, *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* (Jn 19,5b), Rome 1988, 325-326.
- 4 Byvoorbeeld H Bavinck, *Magnalia Dei*, Kampen 1931, 311vv; A G Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1938, 470vv.
- 5 Schnackenburg, a w, 398; R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1984, 406. *ἀποθνήσκειν* word wel telkens gebruik om na die dood van Jesus te verwys (12:24,33,50-52; 18:14,32; 19:7).
- 6 Vergelyk byvoorbeeld E F Scott, *The Fourth Gospel, its purpose and theology*, Edinburgh 1906, 225: "In the true Johannine doctrine there is no logical place for the view of the death of Christ as an atonement".
- 7 E Käsemann, a w, 7; U Müller, "Die Bedeutung des Kreuztodes Jesu im Johannesevangelium", *KD* 21(1975), 69; S Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1975, 237-238.
- 8 Bultmann, a w, 406vv; T Forestell, *The Word of the Cross*, Rome 1974, 113 stel dit so: "The theology of the cross is not a theology of sacrifice and expiation but a theology of revelation".
- 9 Die term "kruisgebeure" word gebruik om die totale siening van Johannes oor die dood, opstanding en "hemelvaart" te omskryf. Indien daar van 'n spesifieke faset van die geheel sprake is, sal dit alleen genoem word. Ek is van oortuiging dat die kruis, opstanding, hemelvaart en waarskynlik die parousia teologies as eenheid hanteer moet word - vergelyk Bultmann, a w, 410v; Käsemann, a w, 17; C Dietzfelbinger, *Johanneischer Osterglaube*, Zürich 1992, 5.
- 10 Dit is iets wat Bultmann, a w, 406 kategories ontken.
- 11 Hierdie artikel wil nie aandag skenk aan die teologiese hooflyn waarbinne die kruisgebeure in die Evangelie gedui word nie, maar aan die vraag of daar werklik plek is vir 'n plaasvervangende offer binne die Johannese teologie.

- 12 Of dit nou Jesus (6:51), Petrus (13:37-38), die goeie herder (10:11,15), 'n man (11:50-52; 18:14) of 'n vriend (15:13) is. Alleen in drie gevalle 1:30, 11:4 en 17:19 (?) verwys dit nie spesifiek na die dood van iemand nie.
- 13 D A Carson, *The Gospel according to John*, Michigan 1991, 386,422.
- 14 C K Barrett, *The Gospel according to St. John*, London ²1978, 375.
- 15 Schnackenburg, a w, ad loc.
- 16 ὑπέρ kom algemeen in offer- en versoeningskontekste in die vroeë Christendom voor - Barrett, a w, 298; Carson, a w, 295. J C Breytenbach, "Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und Traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe", NTS 39 (1993), 67-68 waarsku ook op grond van Versnel se navorsing dat die dood ὑπέρ nie onkrities met plaasvervanging verbind mag word in die Grieks-Latynse wêreld nie. Hy toon aan dat dood ὑπέρ nie altyd by Paulus plaasvervanging beteken nie. Dieselfde is van Johannes waar.
- 17 Breytenbach, a w, 70-71 verbind die ontwikkeling van hierdie gedagte met die Griekssprekende Joden-Christendom wat van die tempel ontkoppeld is.
- 18 R E Brown, *The Gospel according to John*. I-XII, London 1971, 440. Hier word ὑπέρ saam met ἀποθνήσκειν gebruik - vergelyk hieroor M Hengel, *The Atonement. A study of origins of the doctrine in the New Testament*, London 1981, 51.
- 19 J Becker, *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1-10, Würzburg 1979, 332 ontken tog die aanwesigheid van enige offer- of versoeningsgedagtes. Hier is dit meer die opstanding van Jesus wat die voordeel vir die skape inhou, soos uit 10:28-29 blyk. Immers, as die herder sterf sal die wolf sekerlik die skape ook bydam, soos Jesus sy dissipels in 16:32 waarsku. Met die sterk klem in 10:11vv op die verhouding tussen die herder en die skape, moet hier primêr aan "vanweë" gedink word. Die herder sterf vanweë sy verhouding met die skape. In elk geval is hierdie 'n gekompliseerde en veelfasettige metaforiese teks wat sulke kontekstuele beslissings bemoeilik.
- 20 Die gebruik is nie noodwendig plaasvervangend nie, maar kan dit ook wees, as die liefde dit eis. Dit sou ook met "vanweë" vertaal kon word. Om dus vir jou vriend iets tot sy voordeel te doen, sonder dat jy grense stel aan dit wat jy bereid is om te bied, is liefde. Ook hier is die gedagte van 'n offer of versoening nie direk aanwesig nie (hoewel hierdie uitdrukking natuurlik algemeen is en dit kan impliseer). R Schnackenburg, *The Gospel according to St John Vol III*, London 1982, 109.
- 21 Schnackenburg, a w, 1980, 296 wat die ὑπέρ in 10:11,15 sien as bloot 'n beklemtoning van die alleenheid van die herder is te versigtig. Barrett, a w,

375 is ewe-eens versigtig, maar sê tog dat dit om 'n opoffering in 'n algemene sin gaan.

- 22 Barrett, a w, 407 en Becker, a w, 1981, 369 dui tereg aan dat die Hoëpriester nie hier die tradisie van die onskuldige wat plaasvervangend en versoenend vir die volk moet sterf, in gedagte het nie.
- 23 Vergelyk ὑπὲρ αὐτῶν [ἐγὼ] ἀγιάζω ἐμαντόν (17:19).
- 24 Becker, a w, 1981, 525.
- 25 Barrett, a w, 511 en Schnackenburg, a w, 1982,187.
- 26 Vergelyk ἱναῶσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ.
- 27 Schnackenburg, a w, 1982, 187-188 en R E Brown, The Gospel according to John. XIII-XXI, London 1972, 766-767.
- 28 Becker, a w, 1981, 526.
- 29 Hier is 'n semantiese beginsel op die spel. Kan 'n hele offertradisie deur die gebruik van een woord in die konteks ingedra word? Die semantiese vraag is of 'n woord sodanig betekenis dra dat bogenoemde moontlik sou kon wees. Hier word daar dus op die terrein van die leksikaltiese en assosiatiewe (konnotatiewe) semantiek beweeg. Natuurlik bring elke woord sy eie leksikale potensie na die teks wat dan binne die betrokke konteks meer spesifiek gerealiseer moet word. Daarom moet die eksegeet sensitief bly vir beide die leksikaltiese en moontlike assosiatiewe nuanses, maar hy moet ook die kontekstuele duiding nie uit die oog verloor nie. Die twee sake werk interaktief saam in die semantiese duiding van 'n gedeelte. Die een moet nie ten koste van die ander oorbeklemtoon word nie. Om dus alleen vanweë die gebruik van 'n betrokke woord groot teologiese konstruksie te maak sonder dat die konteks dit ondersteun, sou semanties riskant wees.
- 30 Carson, a w, 295. Barrett, a w, 298 verwys na ander gebruike in die Nuwe Testament en stel dit versigtig: "These passages... suggest a sacrificial meaning, but no precision about the mode or significance of the sacrifice can be obtained".
- 31 W F Arndt & F W Gingrich, A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature, Chicago 1979, ad loc.; Becker, a w, 1979, 221-223 bespreek die opneem en aanpassing van tradisies.
- 32 Morris, a w, 173-175.
- 33 Barrett, a w, 176 noem die volgende moontlikhede: die Paaslam (Eks 12); die lam van Jesaja 53:7; die bok wat die sonde op die Dag van Versoening

weggedra het (Lev 16:21v); die lam wat met die daaglikse brandoffer gebruik is. Verder oortuig Dodd se voorstel dat die Lam na die apokaliptiese leier of messias wat sy volgelinge van hul oortredinge reinig (Op 7:17; 17:14) verwys, hom nie. Carson, a w, 149 voeg die "gentle lamb" van Jeremia 11:19 by en Morris, a w, 174 die lam uit Genesis 22:8.

- 34 Vergelyk J G van der Watt, "'Metaphorik' in Joh 15,1-8", BZ (1994), 67-80 se bespreking oor die funksionering van metafore.
- 35 Bultmann, a w, 406.
- 36 R Schnackenburg, *The Gospel according to St John Vol I*, London 1968, 299; F Hahn, *Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (EKK Vorarbeiten Heft 2), Neukirchen 1970, 51.
- 37 Hahn, a w, 51.
- 38 Barrett, a w, 558; Carson, a w, 627. Vergelyk ook 1 Korintiërs 5:7; 1 Petrus 1:19. Die moontlikheid dat hier na 'n aanhaling uit Psalm 34:20 verwys kan word, wat dan sou beteken dat die aanhaling na die beskerming van God vir sy lydende Kneg sou verwys, word deur verskeie kommentatore genoem. Schnackenburg, a w, 1982, 292 meen dat daar nie gekies kan word tussen hierdie verklaring en die Paaslam-verklaring nie.
- 39 C H Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1960, 424, 233-237 sien dit as moontlik, maar nie waarskynlik nie. Hy interpreteer "Lam van God" as Messiaanse titel, aangesien die Joodse Messias ook 'n einde aan sonde moes maak.
- 40 B H Grigsby, "The cross as an expiatory sacrifice in the Fourth Gospel", JSNT 15 (1982), 66.
- 41 Schnackenburg, a w, 1968, 300 toon aan dat daar geen rede is om hier aan ander lamtradisies te dink nie: "As soon as Jesus was regarded as the paschal lamb of the N.T., the thought of his expiatory death was necessarily involved". Dit is nie so duidelik bewysbaar uit die Evangelie nie en daarom moet hier met versigtigheid te werk gegaan word. Grigsby, a w, 66 wat ook na Schnackenburg verwys, argumenteer dat die Paaslam reeds in die Ou-Testamentiese tyd versoeningskwaliteite weerspieël het. Hy haal North en Pedersen aan wat sê dat alle offers ten minste in die afsluiting van die Ou Testament al versoenende waarde verkry het: "Rabbinic thought fully endorsed this infusion of expiatory significance to all sacrifices. Cf. especially Ex. R. xv.12". Hierdie bewerings is egter omstrede in die navorsing.
- 42 Hiermee word nie gesê dat die invloed vir hierdie tradisiegroei alleen vanuit die Judaïsme gekom het nie. Die inner-Christelike dryfvere kan onder geen

omstandighede buite rekening gelaat word nie. Carson, a w, 150, 152-153 lê klem op die versoenende, verlossende effekte van die lam.

- 43 So Barrett, a w, 175-177 en Brown, a w, 1971, ad loc. Beide argumenteer in die rigting dat die koppeling van die Paaslamtradisie aan die wegneem van die sonde eintlik 'n natuurlike progressie binne vroeg-Christelike kringe veronderstel en dat ingewikkelde konstruksies oor hoe dit moontlik sou wees, nie nodig is nie. Vergelyk ook Schanckenburg, a w, 1968, 298-299; Becker, a w, 1979, 97 praat van 'n "Doppeldeutigkeit".
- 44 Die begrip versoening is terminologies swaar gelaai en dit maak die gebruik daarvan gevaarlik omdat dit maklik oorgeïnterpreteer kan word. Dieselfde mag waar wees van die wyse waarop die verskillende tradisies wat aan die "Lam" verbind word. Barrett, a w, 176 konkludeer byvoorbeeld dat die "Lam van God"-verwysing 'n vervlegting van die Paaslamtradisie met die motief van die plaasvervangende wegneem van sonde (moontlik uit Jes 52-53, maar veral 53:7,10) bevat. Dit is bloot spekulatief en waarskynlik te spesifiek. O Hofius, "Das Vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments", NTS 39 (1993), 414vv het die resepsies van Jesaja 52:13-53:12 in die Nuwe Testament ondersoek waaarop ook hier gelet kan word. Hy toon aan dat die Jesajakneg nêrens in die Nuwe Testament in sy oorspronklike sin opgeneem word nie, maar steeds interpretatief dieper in die perspektief van die persoon en werk van Christus ingetrek word. So word die gedeelte steeds nuut geïnterpreteer. Die Jesusgebeure bepaal dus die interpretasie van Jesaja 53 en nie andersom nie. Daarom kan Jesaja 53 nie die hermeneutiese sleutel wees in die interpretatiewe betekenisgewing van die kruisdood van Jesus nie.
- 45 Die motief van die kneg wat sonde dra uit Jesaja 53:12 mag volgens Barrett a w, 176-177 'n rol speel, maar daar moet in gedagte gehou word dat die idee van sonde wat weggeneem word (כִּשְׁרָא = *ἀίρω*), algemeen in die Ou Testament is (Eks 28:38; 34:7; Num 14:1; 1 Sam 15:25; Mig 7:18). Brown, a w, 1971, 56 en Schnackenburg, a w, 1968, 298 wys daarop dat "sonde" in die enkelvoud na 'n sondige toestand in plaas van individuele sondige dade verwys.
- 46 Morris, a w, 175 stel dit dat dit vir hom moeilik is om "offer" sonder "plaasvervanging" voor te stel.
- 47 Bultmann, a w, 407 sien dit daarom as Fremdkörper.
- 48 Bultmann, a w, ad loc.
- 49 Forstell, a w.
- 50 Hoofsaaklik aan die hand van die gebruik van die term *ἀμαρτία* in die Evangelie.

- 51 Die rede waarom die mens in die sonde is, word nie deur Johannes gegee nie. Hy postuleer eenvoudig die feit: die mens is in die duisternis. Hierdie situasie laat in dogmatiese terme nogal aan die erfsonde dink, hoewel dit ook nie duidelik is wat met kinders van gelowige ouers binne die Johannese familiedenke gebeur nie. In elk geval is die primêre aard van sonde die gebrek aan 'n verhouding met God deur Jesus.
- 52 Hoewel hierdie uitdrukking tog in die Evangelie voorkom (5:14; 9:2,3), is dit geensins prominent nie.
- 53 Die eienskappe van die “groepe” in die Evangelie word in dualistiese terme byvoorbeeld beskryf as dood, moord en vernietiging teenoor lewe (5:24; 8:44; 10:7,10; 16:2-3; 17:14); liefde vir en derhalwe die bly in die duisternis wat tot slegte dade aanleiding gee teenoor lig (3:19-20; 12:35,46); aards en vleesgebondenheid teenoor die ware hemelse en geestelike (3:6,31; 5:43-44; 8:15,23; 12:43); haat en verraad teenoor liefde (6:71; 7:7; 13:11; 15:18vv); slawerny teenoor vryheid (8:34); leuen teenoor waarheid (8:44); blindheid teenoor siende wees (9:39-41; 12:40).
- 54 Dat sonde 'n mens teenoor God stel, is 'n oortuiging wat Jesus met die Jode deel. Dit blyk uit 9:16,24,31. Sonde beteken volgens die Jode om nie godvresend God se wil te doen nie (9:31). Hierdie uitsprake bied die agtergrond vir die waarheid wat Jesus bring. As Jesus in die passie werklik God aan sy kant het, beteken dit dat die Jode sondig, want dan stel hulle hulself teenoor die wil van God soos dit in Jesus na vore tree.
- 55 Sonde word gepersonifieer in 8:34. Dit word egter nie uitgebou as selfstandige grootheid nie, soos blyk uit die parallelle uitdrukking in 8:38, waar Satan as die mag agter die sonde geteken word. Satan as owerste van hierdie wêreld, is dus nie alleen soos 'n pa (met die potestas van die paterfamilias) nie, maar ook soos 'n slawedrywer as dit by die optrede van die mens kom. Daarom wil die Jode, soos hul vader Satan, Jesus doodmaak (8:37).
- 56 Hierdie uitspraak herinner inhoudelik aan Jesus se woorde in Matteus 9:12 waar Hy sê dat iemand wat dink hy is gesond het nie 'n dokter nodig nie.
- 57 In hierdie lig maak 20:23 ook sin waar Jesus aan die gelowiges die mag gee om mense hul sonde te vergewe. Hier gaan dit oor die pneumatiese verkondiging van die Evangelie wat tot 'n soortgelyke sinsverandering lei.
- 58 Die werkwoord *πιστεύω* kom 98 keer in die Evangelie voor, 40% van die voorkomste in die Nuwe Testament. Uit 'n gedeelte soos 6:69 blyk ook die verband tussen geloof en kennis.
- 59 Dat kennis 'n sentrale rol in die Evangelie speel, blyk uit die gebruik van die woord *γινώσκω*. Die werkwoord word 57 maal in die Evangelie gebruik,

byna 25% van die gebruiksgevalle in die Nuwe Testament. Verder kom *γνωρίζω* drie maal voor.

- 60 Barrett, a w, 177 is daarom waarskynlik korrek as hy die gebruik van *ἀμαρτία* in 9:41; 15:22,24; 19:11; 20:23 met “skuld” verbind. Tog moet die semantiese reikwydte van die woord in hierdie verse nie net daartoe beperk word nie.
- 61 Bultmann, a w, 391.
- 62 Teenoor Bultmann, a w, 407 wat die offertradisie as Fremdkörper sien.
- 63 Hierdie is anders as Boismard (vgl Schnackenburg, a w, 1968, 298 se bespreking van Boismard) wat die Evangelie vanuit die Brief lees.
- 64 Vergelyk Breytenbach, a w, 61 oor die semantiese verband tussen hierdie woorde.
- 65 Breytenbach, a w, 92.
- 66 Of dit hier gaan om uitbreiding of verdieping van die soteriologiese denke van die Evangelie, of bloot artikulering van wat in die Evangelie reeds staan, is nie maklik te beantwoord nie, maar dit is ook nie van soveel belang vir die standpunt wat hier ingeneem word nie. Vergelyk ook W F Howard, *Christianity according to St. John*, London 1965, 98vv. Daar bestaan geen rede om hierdie uitsprake as glosse te sien soos wat Bultmann, a w, 406-407 wil nie.