

MARTURÍA IN JOHANNES 1

A B du Toit

Hierdie artikel beweeg hoofsaaklik op die veld van komposisie-analise. In Joh 1 tree die kwessie van bronne telkens na vore. Die versoeking is inderdaad groot om op die aard en oorsprong van hierdie bronne in te gaan. Nietemin wil skrywer hierdie versoeking weerstaan en net na bronne verwys waar dit vir die betoog funksioneel is.

Ons gaan konsentreer op die "getuienis-passasies" in Joh 1 (vv. 6–8, 15 en 19–34) en nie net probeer om insig te verkry in die Johannese gebruik van die getuienismotief nie, maar ook om iets meer te begryp van die wyse waarop die evangelis hierdie motief in die eerste hoofstuk van sy evangelie laat funksioneer.

Meegaande word 'n elementêre redevoeringsanalise van al drie getuienis-passasies aangebied. Inhoudelike ooreenstemming word deur middel van kruisverwysings aangedui. Reeds hierdie kruisverwysings toon watter opvallende ooreenkomste daar tussen hierdie drie dele bestaan.

Om redes wat mettertyd duidelik sal word, begin ons met v. 19–34. Die gebeurtemerke *marturéō* en *marturía* en werkwoorde wat semiotakties met hulle verband hou, speel dwarsdeur hierdie gedeelte 'n sleutelrol en bind die geheel tot 'n eenheid saam, ten spyte van die feit dat dit in twee episodes (v. 19–28 = kolongroepe A–F en v. 29–34 = kolongroep G–H) omdraai. Kolon 1 begin opskrifmatig met vermelding van die *marturía* van Johannes, en kolon 15 eindig klimakties met 'n tweemalige *marturéō* wat nie alleen die geheel as 'n ringskomposisie afrond nie, maar ook intern 'n *inclusio* vorm. As aktantemerke tree veral Johannes en Jesus na vore. Die oorkoepelende tema van hierdie gedeelte is duidelik die getuienis van Johannes die Doper aangaande homself en Jesus. Die hoofklem val egter ongetwyfeld op laasgenoemde. In kolongroepe A–F gee die Doper wel getuienis aangaande homself, maar dit dien slegs as negatiewe agtergrond waarteen sy Jesusgetuienis in kolongroepe G–H, wat al die aksent kry, soveel skerper klem ontvang.¹⁾ Op die identiteitsvraag van die Jerusalem-afvaardiging ontken die Doper ten sterkste dat hy die Christus is (kolongroep A). Kolongroepe B–C vertoon dieselfde patroon: 'n Vraag aangaande die identiteit van die Doper word telkens deur 'n ontkenning gevolg. Kolongroepe D en E is albei meer positief geformuleer: Hulle tipeer Johannes se taak en gryp vooruit op die positiewe Christologiese uitsprake in G–H.

I	1 [ⓐ] γένετο ἀνὴρ ὁπτεταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης 2 οὗτος ἦλθεν εἰς <u>μαρτυρίαν</u> ἵνα <u>μαρτυρήσῃ</u> περὶ τοῦ φωτός· 3 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, 4 ἀλλ' ἦλθεν ἵνα <u>μαρτυρήσῃ</u> περὶ τοῦ φωτός.	
II	1 [ⓐ] Ἰωάννης <u>μαρτυρεῖ</u> περὶ αὐτοῦ καὶ <u>κήρυγεν</u> λέγων οὗτος ἦν ὃν εἶπον ὁ ὅσιόν μου ἐρχόμενος ἐμπροσθεν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν.	
A	1 [ⓐ] καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ <u>μαρτυρία</u> τοῦ Ἰωάννου ὅτε ἀπεστείλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱερουσαλὴμ ἱερεῖς καὶ λεβίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν οὐ τίς εἶ : 2 [ⓐ] καὶ <u>ὡμολόγησεν</u> καὶ οὐκ <u>ἀρνήσατο</u> καὶ <u>ὡμολόγησεν</u> ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ <u>Χριστός</u>.	NIE DIE ONTSTENDE "NIE ELIA"
B	3 [ⓐ] καὶ ῥώτησαν αὐτόν τί σὺν σὺ : <u>Ἥλίας</u> εἶ : 4 καὶ <u>λέγει</u> οὐκ εἰμὶ.	NIE DIE "NIE ELIA"
C	5 [καὶ ῥώτησαν αὐτόν] ὁ <u>προφήτης</u> εἶ σὺ : 6 καὶ <u>ἀπεκρίθη</u>, οὐ.	NIE DIE "NIE ELIA"
D	7 [ⓐ] εἶπαν οὖν αὐτῷ τίς εἶ : [εἰπὲν αὐτῷ] ἵνα ἀποκρισὶν ὁδὸν τοῖς πνεύμασιν ἡμῶν· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ : 8 [ⓐ] εἶπεν ἰγὼ <u>φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ῥῆμῃ</u> εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου καθὼς εἶπεν Ἰσαΐας ὁ προφήτης.	NIE DIE "NIE ELIA"
III	9 [ⓐ] καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν φαρισαίων. 10 [ⓐ] καὶ ῥώτησαν αὐτόν καὶ εἶπαν αὐτῷ τί σὺν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἥλίας οὐδὲ ὁ προφήτης ; 11 [ⓐ] <u>ἀπεκρίθη</u> αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης <u>λέγων</u> ἰγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε ὁ ὅσιόν μου ἐρχόμενος ὃς οὐκ εἰμὶ ἐγὼ δέος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμῶνα τοῦ ὑποδήματος. 12 [ⓐ] ταῦτα ἐν βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων	NIE DIE "NIE ELIA"
C	11 [ⓐ] ἐπαύσιον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν 14 καὶ <u>λέγει</u> (a) Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (b) οὗτός ἐστιν ὑπὲρ ὃν ἐγὼ εἶπον ὁ ὅσιόν μου ἐρχεται ἀνὴρ ὃς ἐμπροσθεν μου γέγονεν ὅτι πρῶτός μου ἦν, (c) καὶ οὐκ ᾔδειν αὐτόν (d) ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.	JESUS DIE LAM VAN GOD
IV	15 [ⓐ] καὶ <u>ἐμαρτύρησεν</u> Ἰωάννης λέγων ὅτι (a) ἰδετέ μου τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περισσεῖον ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐμείνεν ἐπ' αὐτόν· (b) καὶ οὐκ ᾔδειν αὐτόν (c) ἀλλ' ὁ πνεῦμα με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνος μοι εἶπεν ἐφ' ὃν ἂν ἵδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν· οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἀγίῳ. (d) καὶ <u>ἔωρακα</u> καὶ <u>μεμαρτύρηκα</u> ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ <u>ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ</u>	JESUS DIE UITVERKEERDE VAN GOD

JOHANNES SE GETUIGNIS OOR HETZELF EN OOR JESUS

Veral twee gesigspunte vra hier ons aandag:

Eerstens is daar die opstapeling van werkwoorde met 'n belydenis én forensiese²⁾ konnotasie in kolon 2 (v.20) en tweedens die weiering van die Doper om hom selfs met Elia of die eskatologiese profeet te vereenselwig (kolons 3—4 en 5—6). Laasgenoemde staan in kontras met sinoptiese uitsprake waar wel so 'n vereenselwiging plaasvind (Mark 9:13 par Matt 17:12; Matt 11:7—15; Mark 1:2—6 par Matt 3:1—6). Selfs al sou ons die moontlikheid ooplaai dat die evangelis hier van 'n onafhanklike tradisie gebruik maak,³⁾ is dit belangriker om die funksionele aspek van hierdie ontkenning raak te sien: Ter wille van die grootheid en waardigheid van Hom wat kom, wys die Doper *enige* vorm van eer vir homself af. Daar lê heel waarskynlik 'n polemiese element in die sterk opstapeling van werkwoorde in v.20 (kolon 2) asook in die inhoud van die oorblywende kolongroepe (B—D) opgesluit⁴⁾, maar die afwysing van die moontlike aansprake van Doperse groepe is nie voldoende om die sterk beklemtonings te motiveer nie. Dit gaan óók en veral om wat voorheen reeds gemeld is: Die rol van Johannes as die waaragtige getuie wat weier om enige eer vir homself op te eis en slegs die kollig op Christus wil laat val (vgl. ook in die besonder 3:25—30).

Kolongroepe G—H toon tekens van besonder sterk komposisionele aktiwiteit — 'n duidelike bewys van die besondere betekenis van hierdie passasie vir die evangelis. Die Christologiese getuienis van die Doper staan in die sentrum. Die uitgebreide chiasme (vgl. die skets) begin met die aanwysing van Jesus as die Lam van God (kolon 14) en dit sluit met die uitspraak dat Jesus die Uitverkorene van God is (kolon 15(d))⁵⁾, 'n sinspeling op Jesus as Kneg van die Here (vgl. Jes 42:1), en wat uitstekend aansluit by die voorafgaande berig dat die Gees op Jesus neergedaal en gebly het aangesien in die genoemde Jesajavers gemeld word dat God sy Gees op sy kneg sal laat kom. Op Jesus se identifisering as Lam van God volg in kolon 14(b) (= v.30) 'n Christologiese beskrywing waarin Jesus met Johannes gekontrasteer word: As die Preëksistensie is Jesus volkome Johannes se meerdere. Hierdie kontras word gebalanseer deur die Christologiese beskrywing in kolon 15(c) (v.33b) waarin Johannes as die dooper met water gekontrasteer word met Jesus as die Geesdoper. (Kolon 14(c) korrespondeer woordeliks met 15(b). Kolon 14(d) handel oor Jesus se openbaring aan Israel as doel van die Doper se optrede, terwyl kolon 15(a) die begin van hierdie openbaring (vgl. *fanérōthe* en *tethéamai*) beskryf, naamlik dié aan Johannes.

Die volgende belangrike gesigspunte tree hier na vore:

1. Selfs al sou die chiasiese rangskikking van hierdie gedeelte bevestig word, bly dit duidelik dat die Christologiese moment

hier 'n maksimum beklemtoning kry. Die Christologiese interesse domineer die aanbieding selfs sodanig dat die historiese gebeure van Jesus se doop onvermeld bly.⁶⁾ (Die waarskynlike korrelasie tussen kolons 14(d) en 15(a) impliseer egter wel Jesus se doop). Die Doper word na vore geroep en met robuuste lyne geskilder as die eerste en beslissend belangrike menslike getuie van wie Jesus werklik was. Hierdie karakterisering van die Doper resoneer in Joh 3:26 en veral in 5:31—35.⁷⁾ Hy is die menslike kroongetuie, en daarby ook die modelgetuie wat heeltemal opgaan in sy getuienistaak. Die sinoptiese beskrywing van Johannes as die voorloper tree sterk terug. Trouens, feitlik die hele res van sy optrede en selfs sy dood verdwyn uit die gesigsveld.⁸⁾ Soos met 'n telefotolens wat op een area konsentreer en dit vergroot, word alles op Johannes as getuie gefokus. Daarom is hy by Johannes meer getuie as profeet. By hom is hy ook nie meer die laaste Ou-Testamentiese profeet soos by Matteus (11:11—14) en Lukas (7:24—28; 16:16) nie; hy is die prototipe van die ware Christelike getuie.⁹⁾ In die Johannesevangelie sou hy sonder meer kon geheet het: Johannes die Getuie. En die één saak waarom dit vir hom gaan, is die betekenis van Jesus Christus.

2. Twee keer word gestel dat die Doper die komende Een nie geken het nie (kolons 14(c) en 15(b)). Die motief van die *Messias incognitus* funksioneer hier om te beklemtoon dat Johannes se *marturia* nie die resultaat van sy eie menslike insig of kennis was nie. Soos die Jode tot wie hy hom rig (kolon 11 slot), kan ook Johannes Hom nie identifiseer nie. Eers wanneer God dit aan hom openbaar, is hy daartoe in staat (kolon 15(c)). Die Lam van God, die Een wat kom, moet deur God self uitgewys word en dit geskied deur middel van die neerdaling van die Gees. Johannes se getuienis berus dus op goddelike attestasie. Agter hom staan die "groter Getuie" — God self (vgl. 5:31—36).
3. In kolongroep H omsluit die twee *marturéō*-gebruike drie werkwoorde van "sien". In verband met *marturia* beklemtoon hierdie werkwoorde dat Johannes 'n ooggetuie was. Sy getuienis is nie die uitvloeisel van hoorsê nie, maar van persoonlike waarneming. Hy was self daar! Hierdie beklemtoning kry ons ook elders in die evangelie (3:22,32; 19:35) en (geweldig sterk) in die Eerste Johannesbrief (1:1—3; 4:14). Hierdie feit kan waarskynlik ook 'n ander verskil tussen Johannes en die Sinoptici verklaar. Waar dit by Markus en Matteus (Mark 1:10 par Matt 3:16) *Jesus* is wat die Gees sien

neerdaal, is die belangrike feit by Johannes dat dit die Doper is wat dit waarneem.

Hierdie korrelasie tussen "sien" en "getuig" is 'n uiters belangrike kenmerk van Johannes se *marturia*-beskouing. Ek het reeds genoem dat die Johannes *marturia* sterk juridies bepaal is. Dit gaan nie noodwendig daarom dat die evangelis sy aanbieding as 'n soort hofgeding hanteer nie; dit gaan eerder om 'n metaforiese gebruik wat impliseer dat hierdie getuienis die plegtige betuiging van 'n waarheid is waarvoor die getuie ook voor die hof sou kon instaan en wel omdat hy 'n ooggetuie is. Ons moet hierdie klem in verband met die verklaarde doel van die evangelie, nl. om tot geloof te bring¹⁰⁾, begryp. Die klem op *marturia* as 'n betroubare rapport van hulle "wat self daar was", is bedoel om die geloofwaardigheid van die evangelie te onderstreep, en dit word op sy beurt 'n kragtige "uitnodiging tot geloof." Uiteraard is hierdie getuienis nog geen bewys nie. Nooit kan dit die substituut word vir 'n persoonlike geloofsbeslissing nie. Dit kan egter 'n kragtige oordeelingsfaktor word.

Die getuienispassasie in Joh 1:19—34 dra vir die evangelis soveel gewig dat hy hierdie gedeelte se strale laat terugkaats oor die proloog en vorentoe laat skyn oor die res van die eerste hoofstuk. Ons gee eerstens aandag aan die proloog (v.1—18). Alhoewel enkele eksegete volhou dat die proloog oorspronklik as 'n eenheid ontstaan het¹¹⁾, is die meerderheid tog van oordeel dat dit uit twee soorte materiaal bestaan wat van verskillende oorsprong is: die grootste deel dra 'n poëtiese karakter en vertoon 'n duidelike stilistiese patroon. Hierdie dele is afkomstig uit 'n oorspronklike Logoshimne.¹²⁾ Ander dele, wat wissel van frases tot sinne en hele verse, en wat verspreid in die Logoslied ingebed is, dra prosa-karakter en word meesal aan die evangelis¹³⁾ toegeskryf. Standpunte ten opsigte van die presiese afbakening van hierdie twee soorte materiaal en die konkretisering van die herkoms van die bron of bronne van die proloog, loop sterk uiteen. Wat vir ons doel hier belangrik is, is die feit dat vry algemeen aanvaar word dat vv.6—8(9) en 15 nie deel van die oorspronklike bron (of bronne) was nie, maar op rekening van die evangelis staan.¹⁴⁾ Ek volstaan met die opmerking dat die prosastyl van hierdie verse en die verwysings na die optrede van Johannes die Doper hulle duidelik van hulle omgewing onderskei. Johannes verskyn in v.6 abrupt op die toneel en verdwyn na v.8 netso onverwags. Dieselfde gebeur in v.15, wat die stilistiese patroon¹⁵⁾ sowel as die gedagtevloei van v.14 na v.16 (*plērēs charítos kai alētheías ... hōti ek tou plēromatos*

autoû hemeîs pántes elábomen kai chárin anti cháritos) byna kru onderbreek.

Die vraag is nou eerstens na die verband tussen hierdie twee invoegings en v.19—34 en tweedens waarom die evangelis nie geskroom het om hierdie “abrupte” invoegings te maak nie.

Wat die eerste vraag betref, is dit duidelik dat daar ’n sterk inhoudelike verband tussen albei invoegings en v.19—34 bestaan. As ons die inleidende v.6 vir ’n oomblik verbygaan, blyk dit dat v.7—8 volledig met v.19—34 korreleer. V.7 en v.8b korreleer met v.29—34 (Johannes se getuienis aangaande Christus) en 8a met v.19—28 (Johannes is nie self die Christus nie, ens.). Die enigste verskil is die vermelding van die doel van die Doper se getuienis in die slot van v.7 en dat Jesus binne die konteks van die proloog Christologies anders beskryf word as in v.19—34. V.7—8 is dus *mutatis mutandis* ’n akkurate opsomming van v.19—34.¹⁶⁾ Wat v.6 aanbetref, is al opgemerk dat hierdie uitspraak goedsdiks die inleiding tot ’n evangelie kon gewees het¹⁷⁾ en presies sou inpas by die evangelietradisie om by Johannes die Doper te begin. ’n Mens sou selfs kan vra of die hele v.6—8 (of ’n groot deel daarvan) met geringe afwykings nie straks die oorspronklike aanloop tot v.19—34 kon gewees het nie.

Wat die tweede invoeging (v.15) aanbetref, reflekteer dit duidelik die bewoording van v.30 (kolon 14(b)). V.19—34 sou egter hierdie uitspraak se oorspronklike konteks wees omdat dit daar beter inpas.

Indien bogenoemde vermoedens korrek is, het ons evangelis op ’n bepaalde stadium twee geskrewe tekste voor hom gehad wat elkeen op sy eie wyse uitmuntend geskik sou wees as begin van ’n evangelie — een wat oor die Logos handel en die ander oor Johannes die Doper in sy rol as Christengetuie. Tog beslis die evangelis om albei te gebruik. Afgesien van ander aanpassings en invoegings in die Logoslied abstraheer hy sekere dele uit die oorspronklike “getuienis-passasie” en voeg hulle in die Logoslied in.

Die vraag is nou: Waarom hierdie twee invoegings? Verskillende antwoorde is al gegee. Bultmann, wat die oorspronklike Logoslied as produk van Joods-Hellenistiese baptistegroepe beskou, het gemeen dat die invoegings gemaak is om die buitensporige aansprake van die dopergroep aangaande Johannēs die Doper teen te gaan.¹⁸⁾

Käsermann¹⁹⁾ verskil van Bultmann aangaande die oorsprong van die lied (volgens hom is dit nie van doperse oorsprong nie), maar stem saam met hom dat hierdie invoegings om polemiese

redes gemaak is. Maar dan bly die vraag nog steeds: Waarom dan juis hier? Waarom die gedagtevloei so kru onderbreek. 'n Mens sou boonop moes vra of die polemiese element in hierdie verse werklik so oorheersend is. Afgesien van die woorde "hy was nie die lig nie" kan die res van v.6—8 en v.15 spontaan begryp word as feitelike mededelings sonder polemiese spits. Ook die eksklusief polemiese verklaring kan nie hierdie invoegings bevredigend motiveer nie. 'n Mens sou kon vra of die invoegings nie ten doel gehad het om die gebeure in die proloog konkreet in die geskiedenis te anker nie of om die narratief wat vanaf v.19 volg, reeds in die proloog voor te berei nie.²⁰⁾ Dit is egter 'n ernstige vraag of hierdie historiese oorewegings die invoegings voldoende kan motiveer. Ons sal dus elders na 'n genoegsame motivering vir hierdie invoegings moet gaan soek. 'n Belangrike leidraad bied die waarneming van Käsemann: "Die polemisch-apologetische Digression erfolgt ... alsbald dort, wo zuerst von der Epiphanie Jesu Christi gesprochen wird."²¹⁾ Nie alle geleerdes aanvaar dat v.5 na die vleeswording verwys nie.²²⁾ Tog lyk dit om drie redes waarskynlik dat v.5 wel na die inkarnasie verwys: Eerstens dui die praesens *faínel* op 'n handeling wat nog steeds voortgaan en dit sou dus eerder op die tyd vanaf die inkarnasie tot op die skrywer se hede dui as op die verpligtende werking van die *Logos asarkos*. Tweedens wys die ontmoeting tussen lig en duisternis eerder op die tyd van die inkarnasie. En derdens moet die *ou katélaben* tog eerder as 'n natuurlike parallel vir *ouk egno* (v.10) en *ou parélabon* (v.13) beskou word. Käsemann het dus reg as hy beweer dat albei invoegings onmiddellik na 'n verwysing na Jesus Christus se epifanie volg. Die rede vir hierdie opeenvolging is egter nie polemies van aard nie. Die sleutel lê eerder in die opmerking van Morna Hooker dat die belangrikheid van hierdie twee gedeeltes daarin lê "that each refers to John as the witness who confirms the truth of what has just been said, that light is shining in the darkness, and that we have been the glory of the incarnate Logos."²³⁾ In sowel v.5 as in v.14 het ons verwysings na die wonder van die inkarnasie.²⁴⁾ In albei gevalle word die heerlikheidsaspek van die logos in sy inkarnasie beklemtoon (vgl. *fos* en *dóxa*). En in albei gevalle word Johannes ingebring as die betroubare en uitnemende eerste getuie van hierdie feit. Dit gaan dus om meer as die verankering van die epifanie in die storie; dit gaan om die betuiging van die werklikheid daarvan midde in die realiteit van die geskiedenis.

In v.14 word 'n breë groep ooggetuies²⁵⁾ na vore gebring: Die Logos het "onder *ons* gewoon en *ons* het sy heerlikheid aanskou."

Maar vooraan onder hierdie "ons" staan daar een, die getuie *par excellence*: Johannes (v.15). Sy getuie is het op 'n spesifieke tyd-stip in die geskiedenis plaasgevind, maar dit het nie in die lug verly en verdwyn nie. Dit gaan blywend voort in elke hede van die kerk — vandaar die praesens *marturei* — en dit bly nog steeds weerklink — *kékragen*²⁶⁾ — om elkeen wat luister te oorreed aangaande Jesus die vleesgeworde Woord.

Ek het reeds gewys op die groot ooreenkoms tussen v.15 en v.30. Daar is egter veral een opvallende verskil: v.15 gebruik die verlede tyd *ên* in plaas van die praesens *estîn* van v.30. Dit is nie toevallig nie. In v.15 staan Johannes op een vlak met die "ons" van v.14 en kyk hy saam met hulle terug op die Jesusgebeure. Hy staan as't ware tussen die tye, op die oorgang tussen inkarnasiegeskiedenis en kerkgeskiedenis. In v.30 daarenteen staan hy in die hede van sy Jesusontmoeting: "Dit is Hy ..."

Met 'n merkwaardige doelgerigtheid en 'n ferm pen stel die evangelis dus reeds sy proloog op die doel van sy evangelie in, maak hy ten opsigte van die logoshimne koersaanpassings om op hierdie wyse reeds die proloog 'n geloofwaardige betuiging te maak van die feit dat Jesus waarlik die Christus, die Seun van God (20:31) is. Dit is dus heeltemal verkeerd om v.15 aan 'n lomp latere redakteur toe te skryf²⁷⁾ of om saam met John Painter van die proloog se "broken logic"²⁸⁾ te praat. Dit is wel so dat die evangelis in sy strewe om sy evangeliese doel te bereik vloeiende styl ondergeskik aan funksionaliteit maak. Hy doen dit egter omdat die *saak* vir hom vooropstaan.

Dit is in hierdie verband merkwaardig dat ons in die proloog van die Eerste Johannesbrief (1:1—4) wat saaklik soveel verwantskap met die proloog in Joh 1 vertoon, presies dieselfde kombinasie van preëksistensie-Christologie, epifanie-christologie, oog-getuieskap en *marturia* kry. By eersgenoemde is daar, soos in Joh 1, 'n verwysing na 'n bestaan in die oerbegin (*ho ên ap' archês*), na die logos as die bron van lewe (*peri toû lôgou tês zôês en hê zôê*), twee verwysings na die epifanie (*kai he zoe efanerothe*) en (*efanerothê hêmîn*), nie minder nie as sewe verwysings na oog-, oor- en selfs "hand"-getuieskap, en les bes, die werkwoord *martureô* (in kombinasie met *apangellô*). Die verkondigingsdoel word hier wel sterker gestel as in die proloog van die Johannesevangelie. By laasgenoemde ontbreek dit egter ook nie heeltemal nie — vgl. v.7C.

Soos die getuienispasasie v.19—34 sy strale terugkaats oor die proloog, so gooi hy hulle ook vorentoe oor die res van die eerste hoofstuk. Soos die Christologie in v.19—34, en veral in v.29—34

vooropstaan, is dit ook in v.35—51 die geval. V.29—34 word omraam met twee Christologiese belydenisse, en dieselfde geld van v.35—51. V.29 se Christologiese belydenis is: Jesus is die Lam van God. V.35 begin met presies dieselfde Messiasitel. V.34 sluit met Jesus as die uitverkorene van God; in die slotepisodeword Jesus bely as Seun van God en Koning van Israel (v.49).²⁹⁾ Hierdie is egter nie die enigste Christologiese uitsprake in v.35—51 nie. Andreas verklaar aan Petrus dat Jesus die Messias is (v.41). En Filippus noem Jesus die Een waarvan Moses en die profete geskrywe het (v.45).³⁰⁾ Die ooreenkomste gaan egter nog verder. Die Doper het verklaar dat hy doop sodat die komende Een aan Israel geopenbaar kan word (v.31b: kolon 14(d)). Jesus word nou aan die een persoon na die ander, as die verteenwoordigers van die nuwe Israel, geopenbaar en die Koning van Israel kry elke keer volgelinge by. Daarom is Natanael dan ook "'n ware Israeliet" en bely hy Jesus onder meer as "Koning van Israel" (v.47,49).³¹⁾ Ook die Jakobdroom (v.51) sluit waarskynlik by die Israelmotief aan (Jakob = Israel en stamvader van die volk). Die beskrywing in hierdie verband van die neerdaal van die engele op die Seun van die mens (*katabainontas epi tôn huiòn tou anthrôpou*) herinner nogal aan die beskrywing van die neerdaling van die Gees op Jesus (*katabainon ... kai émeinen ep' autôn* — v.32: kolon 15(a); vgl. v.33: kolon 15(c)). Terugblikkend sou 'n mens kon vra of die evangelis nie die neerdaling van die Gees op Jesus in terme van 'n Messiaanse salwing verstaan nie: Jesus gesalf tot Koning van die nuwe Israel (vgl. ook v.41). Hierdie moontlikheid sal versterk word as daar inderdaad 'n semantiese korrelasie tussen v.31b (= kolon 14(d)) en v.32b (= kolon 15(a)) bestaan, soos ons voorheen vermoed het. En dit sou nog verder versterk word as die vermelding van die duif inderdaad assosiasies met Israel sou oproep.³²⁾

Alles in ag genome lyk dit meer as waarskynlik dat v.35—51 saaklik in 'n groot mate die uitbouing is van wat in v.19—34 in 'n neutedop aangebied word.

Die vraag is nou egter: Wat van die *marturia*-motief? Hierop moet ons sê al kom die *woord* as sodanig nie hier voor nie, is die *saak* oral aanwesig. Die Doper se getuienis sit die ketting van getuienis aan die gang. Op grond van sy getuienis begin twee van sy leerlinge Jesus volg. Op grond van Andreas se getuienis (v.41) kom Petrus by. En Filippus se getuienis bring Natanael weer na Jesus. Elkeen van hierdie getuies ervaar iets in Jesus se teenwoordigheid en al ervarende (sien, hoor, ens.) begin hy getuig. En so word elkeen van hierdie manne saam met Johannes' deel van die

“ons” van Joh 1:14 (vgl. ook in Joh 1:1vv) en nooi hulle elke leser uit om ook ‘n dissipel te word.³³) Hulle is die getuies wat Jesus gesien en gehoor en “beleef” het. Deur hulle na vore te roep, betuig die evangelis die waarheidsgehalte van sy evangelie plegtig. Dít is die meeste wat hy kan doen. Die beslissing om te glo kan hý nie vir ons maak nie. Die antwoord moet ons elkeen self gee.

NOTAS

1. In werklikheid antisipeer reeds kolongroepe D en E op die positiewe Christus-getuienis wat in F—G volg.
2. Reeds R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Begründet von H.A.W. Meyer), Göttingen 1962, het die juridiese karakter van die Johannese *marturia* raakgesien: “*Marturêō* (my transkripsie) (*marturā*, *mártus*) hat durchweg den (juristischen) Sinn: durch seine Aussage einen in Frage stehenden Tatbestand als wirklich (bzw. unwirklich) bezeugen. Das Zeugnis gründet sich auf Wissen, bes. ‘Augenzeugenschaft’. Es findet statt vor einem Forum, das ein Urteil zu fällen hat.” Ook C.K. Barrett, *The Gospel according to John*, London 1970, 133; Yu Ibuki, “Das Zeugnis Jesu im Johannesevangelium”, *Annual of the Japanese Biblical Institute* vol. 8(1982), 125 en veral A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge (en elders) 1977, 79vv sluit sterk hierby aan. Vgl. ook nog ‘n Johanneskenner soos S.S. Smalley, “Salvation proclaimed”, *ET* vol. 93(1982), 325.
3. Vgl. J.A.T. Robinson, “Elijah, John and Jesus: An Essay in Detection”, *NTS* vol. 4(1957—8), 263—281.
4. Bultmann, *a.w.*, 60vv; R Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, Freiburg im Breisgau 1967, 276v, 228; R.E. Brown, *The Gospel according to John* (I—XII), London (en elders) 1971, 46v en O. Cullmann, *Ho opiso mou erchomenos*, in O. Cullmann, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen — Zürich 1966, 169—75 stem almal oor hierdie punt saam. Trites, *a.w.*, 92 huldig die interessante standpunt dat die evangelis nie doperse aansprake wil neerlê nie, maar Christene wil aanmoedig om volgelinge van die Doper wat ondertussen Christene geword het, as lede van die Christelike gemeenskap te erken. By gebrek aan die nodige inligting is die een raaiskoot so goed soos die ander.
5. Die lesing *ho huiòs tou theou* moet bevraagteken word. Dit word wel deur die oorgrote meerderheid betroubare getuies gelees, maar die lesing *ho eklektòs tou theou* van papius 5 (waarskynlik), *codex sinaiticus* se oorspronklike lesing en ‘n aantal vertalings is die moeiliker lesing. In die Aland-teks het die manuskripgetuienis en die feit dat *ho huiòs tou theou* meer met Johannes se teologie ooreenstem, die deurslag gegee. Afgesien daarvan dat “die Uitverkorene van God” die *lectio difficilior* is, kan die verandering van “Uitverkorene van God” na “Seun van God” makliker verklaar word as andersom. “Seun van God” kan die gevolg wees van harmonisering met die sinoptiese dooptekste. Daarom kies ek vir “die Uitverkorene van God” saam met o.a. Barrett, *a.w.*, t.p., Schnackenburg, *a.w.*, t.p., Brown, *a.w.*, t.p. en Smalley, *a.art.*, 328.
6. *Tethéamai* en *heōraka* versterk hierdie laaste *inclusio* nog verder.
7. R. Schnackenburg, *a.w.*, 284; J.M. Boice, *Witness and Revelation in the gospel of John*, Michigan 1970, 81.
8. Binne die konteks lyk dit vir my aanneemliker dat ook v.32 oor Johannes handel.
9. So tereg A.A. Trites, *a.w.*, 91vv; M. Rissi, “John 1:1—8 (The Eternal Word)”, *In-*

terpretation vol. 31(1977), 398, sê tereg: "The Baptist is portrayed in the Fourth Gospel quite otherwise than in the Synoptics ... not as the last prophet of the Old Covenant, but as the prototype of Jesus' disciples, the first Christians and proclaimer of Jesus."

10. Dit lyk aanneemliker dat die evangelie nie primêr vir gevestigde Christene geskryf is nie, maar om mense tot geloof te bring (20:31). Vgl. Trites, *a.w.*, 78.
11. Bv. W. Eltester, *Der Logos und sein Prophet, Apophoreta*, Festschrift für Ernst Haenchen, Berlin 1964, 109—134; H.N. Ridderbos, "Opbouw en strekking van de Proloog van het Evangelie van Johannes," in: H.N. Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, Kampen 1968, 37—56; C.K. Barrett, "The Prologue of St. John's Gospel", in C.K. Barrett, *New Testament Essays*, London 1972, 27—48 (bl.48: "The Prologue is not a jigsaw puzzle but one piece of solid theological writing"); J.N. Sanders, B.A. Mastin, *The Gospel according to St. John*, London 1968, 64,83.
12. Sommige wil egter ook nog onderskei tussen 'n oorspronklike Logoslied (wat die eerste deel van die proloog beslaan) en 'n tweede ouer bron wat daarop volg. D.G. Deeks, "The Prologue of St. John's Gospel", *Biblical Theology Bulletin* vol. 6(1976), 62vv, aanvaar 'n bron A wat, met sekere weglatings, tot v.12 (of 13) strek, en 'n bron B wat, met sekere weglatings, van v.14—18 strek. Vgl. ook M Rissi, *a.art.*, 394vv.
13. As ek die benaming "evangelis" in hierdie artikel gebruik, bedoel ek die persoon wat aan die evangelie in sy totaliteit finale beslag gegee het — waarmee egter nie latere kleinere redaksionele wysigings ontken word nie.
14. Ek meld net die volgende name: R. Bultmann, "Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium", *Exegetica*, Tübingen 1967 (herdruk van sy artikel in *Eucharisterion*, Festschrift für H. Gunkel, 1923, Bd.II), 10; ook R. Bultmann, *a.w.*, 1962, 3vv; E. Käsemann, "Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs", *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964 (herdruk van sy artikel in *Libertas Christiana*, Festschrift für F. Delekat, 1957), 162; R. Schnackenburg, "Logos-Hymnus und johanneischer Prolog", *BZ N.F.* vol. 1(1957), 92; *a.w.*, 205vv; C. Demke, "Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog", *ZfVW* 57(1966), 58, 61v; J.C. O'Neill, "The Prologue to St. John's Gospel", *JThS N.S.* vol. 20(1969), 45v; R.E. Brown, *a.w.*, 3vv, 21—23,27v. Iemand soos D.G. Deeks, *a.art.*, 63vv skryf hierdie dele egter aan 'n later redaktor toe.
15. Vir die stilistiese patroon van die Logoslied kyk my artikel, "The incarnate Word — a study of John 1:14, in: The Christ of John, *Neotestamentica* vol. 2(1968), 9v.
16. Reeds raakgesien deur C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, 248v (wat v.7c egter op v.35—37 wil betrek) en M. Hooker, "John the Baptist and the Johannine Prologue", *NTS* vol. 16(1969—70), 355v.
17. Bv. M.-E. Boismard, *Le prologue de S. Jean*, *Lectio divina* 11, Paris 1953 (verwysing by R.E. Brown, *a.w.*, 27. Die artikel was nie vir my toeganklik nie); ook J.A.T. Robinson, *a.art.*, 127; R.E. Brown *a.w.*, 22, 27v.
18. R. Bultmann, *a.art.*, 33,35; ook in *a.w.* 1962, 4,29.
19. E. Käsemann, *a.art.*, 161v.
20. Vgl. vir laasgenoemde standpunt R. Schnackenburg, *a.art.*, 104; *a.w.*, 226; C Demke, *a.art.*, 66.
21. E. Käsemann, *a.art.*, 161v.
22. So byvoorbeeld J. Painter, "Christology and the history of the Johannine community in the Prologue of the fourth Gospel", *NTS* vol. 30(1983—4), 469vv.
23. M. Hooker, *a.art.*, 357.
24. In my hierbo (in voetnota 15) aangehaalde artikel (bl.16) het ek gestel dat ons reeds

- vanaf v.4 verwysings na die *logos ensarkos* kry. Die posisie van v.4 mag onseker wees, maar v.5 verwys, om die redes hierbo genoem, byna seker na die inkarnasie.
25. V.14 word so oorheers deur die historiese vleeswording van die Woord, dat die "ons" nie hier vervlugtig mag word tot die kerk en die "aanskou" tot 'n vorm van geestelike "sien" nie. Dat die evangelis dit in ieder geval so letterlik sou verstaan, lyk vir my duidelik. Hierteen mag nie ingebring word dat die Logoslied 'n kerklike himne of dat 14vv 'n stuk kerklike belydenis was nie. Selfs in daardie geval assosieer die gelowiges hulle by wyse van terugprojeksie met die ooggetuies en word die "sien"-motief nog nie vergeestelik nie. Hierdie soort terugverplasende assosiasie vind vandag nog in die kerklike lied en in die Nagmaal plaas. Dit is ook nie uit te sluit dat die evangelis se klem op die ooggetuies in die proloog en in die eerste evangelie-hoofstuk (vgl. ook die proloog van 1 Joh) in 'n mate aansluit by die gebruik van destydse historici om hulle lesers te verseker dat hulle berigte op *autopsia* gegrond is. Vgl. Luk 1:2 en veral W.C. van Unnik, "Once more St. Luke's Prologue", *Neotestamentica* vol. 7(1973), 10—14.
 26. Hier vir 'n handeling in die verlede waarvan die gevolge as 'n toestand in die hede voortduur.
 27. So D.G. Deeks, *a.art.*, 64. 74. R.A. Culpepper, "The Pivot of John's Prologue", *NTS*. vol. 27(1980—1), 1—31 wil die proloog as 'n uiters netjies opgeboude chiasme sien, waarin vv.6—8 en 15 korrespondeer. Sy indeling skep egter 'n geforseerde indruk en oortuig nie.
 28. J. Painter, *a.art.*, 462.
 29. Die ooreenkomste sou natuurlik nog groter gewees het as die lesing *ho huiòs tou theou* in v.34 outentiek is (vgl. egter hierbo, voetnoot 5).
 30. Die hoofstuk eindig boonop met Jesus se selfbenaming as Seun van die mens. Dit lyk egter nie of hierdie titel se besondere Christologiese lading in hierdie konteks geaktiveer word nie.
 31. In Natanael se mond is die belydenis "Seun van God" inhoudelik waarskynlik gelyk aan "Koning van Israel" — vir die evangelis gaan dit in eersgenoemde om veel meer.
 32. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, München 1926, 123—125, voorsien 'n groot hoeveelheid Joodse materiaal in verband met hierdie gesigspunt.
 33. Heel tereg noem J.C. Hindley, "Witness in the Fourth Gospel", *Scottish Journal of Theology* vol. 18(1965), 337 die Johannese *marturia* "an invitation to discipleship."