

6161373 34
C.2

UV - UFS
BLOEMFONTEIN
UNIVERSITY LIBRARY

HIERDIE EKSEMPLAAR MAG ONDER
GEEN OMSTANDIGHEDE UIT DIE
BIBLIOTEK VERWYDER WORD NIE

University Free State

34300004685750
Universiteit Vrystaat

'N NARRATOLOGIESE ANALISE VAN
NIKODEMUS
IN DIE JOHANNESVANGELIE

DEUR

LOUIS THOMAS IGNATIUS HERMAN

PROEFSKRIF VOORGELÊ OM TE VOLDOEN AAN DIE
VEREISTES VIR DIE KWALIFIKASIE
DOCTOR THEOLOGIAE

IN DIE FAKULTEIT TEOLOGIE,
DEPARTEMENT NUWE TESTAMENT,
AAN DIE UNIVERSITEIT VAN DIE VRYSTAAT
BLOEMFONTEIN

PROMOTOR: PROF D F TOLMIE
FEBRUARIE 2010

VOORWOORD

Met hierdie navorsing oor Nikodemus het ek 'n langgekoesterde ideaal om een van die Bybelboeke deeglik na te vors, verwesenlik. Sonder die genade van Bo sou ek nie in staat gewees het om hierdie ondersoek op my ouderdom te voltooi nie: *Soli Deo Gloria!*

'n Besondere dankwoord kom prof. D.F. Tolmie toe vir die besielende leiding wat ek van hom ontvang het. Nadat ek onder toesig van proff. J.A. du Rand en H.C. van Zyl in die Nuwe-Testamentiese vakwetenskap opgelei is, het prof. Tolmie as my studieleier oorgeneem. Dankie dat u bereid was om die ingewikkelde beginsels waarop die narratiewe metode gegrond is, geduldig aan my bekend te stel. Danksy u begeleiding kan ek nou inderdaad met nuwe oë na Jesus kyk!

Ek wil hierdie tesis aan my eggenoot opdra wat sedert ons studentedae vir my baie aangemoedig het om te studeer en wat my al die jare in die bediening getrou bygestaan het. Alta, dankie dat jy bereid was om in ons aftreejare soveel tyd op te offer sodat ek my navorsing kon afrond. Jy was deurgans 'n gewillige luisteraar met wie ek my gedagtes sinvol kon deel en veral jou taalkundige wenke en kontrolering van die finale geskrif was vir my baie werd. Mag ons die diepere insigte wat uit hierdie studie voortvloei nog lank saam geniet.

Universiteit van die
Vrystaat
BLOEMFONTEIN

06 DEC 2011

UV SASOL BIBLIOTEK

INHOUDSOPGAW

HOOFSTUK 1	1
INLEIDING: KEUSE EN AKTUALITEIT VAN NAVORSINGSONDERWERP	
1. KEUSE VAN ONDERWERP	1
2 'n OORSIG VAN TENDENSE IN JOHANNESNAVORSING	2
3 'n SAMEVATTING VAN NAVORSING WAT OOR NIKODEMUS GEDOEN IS	6
3.1 Bybelkommentare	7
3.2 Wetenskaplike werke en artikels oor Nikodemus	8
4. PROBLEEMSTELLING	15
5 AKTUALITEIT VAN NAVORSINGSONDERWERP	17
6. VORMGEWING VAN HIPOTESE	17
7. METODOLOGIE	18
7.1 Histories-letterlike metode	18
7.2 Histories-kritiese metode	20
7.2.1 <i>Vormkritiek</i>	21
7.2.2 <i>Bronnekritiek</i>	22
7.2.3 <i>Redaksiekritiek</i>	22
7.3 Literêr-kritiese metode	24
8. LITERÊRE NARRATOLOGIE EN DIE KOMMUNIKASIEPROSES	29
8.1 Inleidende opmerkings	29
8.2 Enkele opmerkings oor <i>narratiewe analise</i>	29
8.3 Narratologiese kommunikasiemodel	32
8.3.1 <i>Die werklike outeur</i>	34
8.3.2 <i>Die implisiete outeur</i>	35
8.3.3 <i>Die outeur-verteller en die narratiewe luisteraar</i>	37
8.3.4 <i>Die implisiete lesers</i>	41
8.3.5 <i>Werklike lesers</i>	43

JOHANNESEVANGELIE: ALGEMENE OORSIG EN LITERÊRE EIENSKAPPE

1. OORSPRONG, SAMESTELLING EN VERKLARINGSMOONTLIKHEDE	49
1.1 Bronneteorie	49
1.1.1 <i>Die Tekenbron (SQ: Semeia Quelle)</i>	50
1.1.2 <i>Die Redevoeringsbron (RQ: Reden-Quelle)</i>	50
1.1.3 <i>Die Lydens- en opstandingsverhaal</i>	50
1.2 Die herrangskikkingsteorie	51
1.3. Die teorie van meervoudige redaksies	52
1.4. Die invloed van die Johannese gemeenskap	53
2. OUTEURSKAP: 'n HISTORIESE PERSPEKTIEF	58
2.1 Die liefingdissipel	58
2.2 Moontlike outeurs van die Johannesevangelie	60
2.2.1 <i>Johannes, die seun van Sebedeüs</i>	61
2.2.2 <i>Lasarus as skrywer</i>	62
2.2.3 <i>Johannes Markus</i>	62
3. DOEL VAN SKRYWE	62
4. INDELING, SAMESTELLING EN VERHAALGANG	64
4.1 Indeling	64
4.2 Samestelling	67
4.3 Die verhaalgang van die Johannesevangelie	68
4.3.1 <i>Makro-oorsig van verhaal</i>	68
4.3.2 <i>Mikro-oorsig gerig op die Nikodemus-diskoers (Joh. 3:1–11)</i>	72
5. LITERÊRE TEGNIEKE EIE AAN DIE JOHANNESEVANGELIE	72
5.1 Literêre tegnieke wat gereeld in die Johannesevangelie gebruik word	74
5.1.1 <i>Ironie</i>	74
5.1.2 <i>Misverstand</i>	75
5.1.3 <i>Dubbelsinnige betekenis</i>	75
5.1.4 <i>Dualisme</i>	76

5.1.5	<i>Vertellerskommentaar</i>	76
5.1.6	<i>Getalpatrone</i>	77
5.1.7	<i>Temas</i>	77
5.2	Kenmerkende struktuurpatrone wat in Johannes voorkom	77
5.2.1	<i>Parallelismes</i>	78
5.2.2	<i>Chiasmes</i>	78
5.2.3	<i>Sirkelredenasie (inclusio)</i>	79
5.2.4	<i>Spiraalvormige verhaalgang</i>	79
5.3	Opmerkings oor die Johannese taalgebruik	79
HOOFSTUK 3		82
NIKODEMUS IN JOHANNESE KONTEKS: NARRATIEWE ANALISE VAN JOH. 3:1-10; 7:50-52; 19:38-42.		82
1.	DIE STRUKTURELE INDELING VAN 2:23 – 3:36	82
1.1	Tematiese verdelings	83
1.2	Parallele struktuurpatrone	83
1.3	Chiastiese struktuurpatroon	84
1.4	Narratiewe struktuurpatrone	89
2.	JOHANNES 3: EKSEGESE EN NARRATOLOGIESE ANALISE	98
2.1	Fokalisasie	99
2.2	Gebeure	103
2.3	Tyd	113
2.3.1	<i>Tydsorde</i>	114
2.3.2	<i>Tydsverloop: ("Duration")</i>	118
2.3.3	<i>Tydsfrekwensie</i>	121
2.3.4	<i>Plasing</i>	123

3. EKSEGESE EN NARRATOLOGIESE KOMMENTAAR: (3:1-36; 7:50-52; 19:38-42)	126
3.1 Die Nikodemusdiskoers en vertellerskommentaar: 3:1-36	126
3.1.1 <i>Jesus en Nikodemus word as gespreksgenote voorgestel: (vv. 1-2a)</i>	128
3.1.2 <i>Nikodemus se inleidende verklaring (v. 2b)</i>	132
3.1.3 <i>Jesus se leer oor ἄνωθεν en Nikodemus se misverstand (vv. 3-8)</i>	137
3.1.4 <i>Nikodemus se onvermoë om te begryp (vv. 9-10)</i>	147
3.1.5 <i>Jesus se respons (v. 11)</i>	149
3.1.6 <i>Diskoers met breër gehoor (vv. 12-21)</i>	152
3.1.7 <i>Johannes die Doper se getuienis oor Jesus, gevolg deur vertellerskommentaar (vv. 22-36)</i>	165
4. NIKODEMUS SAAM MET DIE JOODSE RAAD: 7:50-52	171
5. NIKODEMUS BY DIE GRAF: 19:38-42	174
5.1 <i>Nikodemus word positief as 'n gelowige volgeling van Jesus geïdentifiseer</i>	177
5.2 <i>Nikodemus word negatief as 'n ongelowige meeloper geïdentifiseer</i>	179
5.3 <i>Daar is geen uitsluiting oor die meerduidige aard van Nikodemus se rol nie</i>	183
5.3.1 <i>Eerstens is die lokus van die teks se betekenis gesetel in die teks soos dit geskrywe staan</i>	185
5.3.2 <i>Tweedens is die lokus van openbaring gesetel in die teks soos dit in interaksie met die leser geskrywe staan</i>	186
 HOOFSTUK 4	 191
 SAMEVATTING: DIE JOHANNESE NIKODEMUS	
1. INLEIDING	191
2. BUIE-BYBELSE GETUIENIS OOR NIKODEMUS	191
3. KARAKTERISERING VAN DIE JOHANNESE NIKODEMUS	192
3.1 <i>Eerste toneel: die Nikodemus-diskoers (3:1-36)</i>	194

3.2 <i>Tweede toneel: Nikodemus saam met die Joodse Raad (7:50-52)</i>	202
3.3 <i>Derde toneel: Nikodemus by die graf (19:38-42)</i>	204
HOOFSTUK 5	210
GEVOLGTREKKINGS	
BIBLIOGRAFIE	222
AFKORTINGS	229
SLEUTELWOORDE / KEY WORDS	230
OPSOMMING	231
SUMMARY	233

HOOFSTUK 1

INLEIDING: KEUSE EN AKTUALITEIT VAN NAVORSINGSONDERWERP

1. KEUSE VAN ONDERWERP

Teologies geskool in die breë spektrum van die Nuwe Testament as vakwetenskap het die Johannese geskrifte 'n groot indruk op my gemaak omdat dit so aktueel aansluit by die gesprek rondom Bybelinterpretasie wat tans in die kerk en in die media gevoer word. Die Vierde Evangelie het van vroeg af die aandag van Christene getrek en hul gedagtes en verbeelding geprikkel. Die Johannese invloed op die denke van die vroeë kerkvaders is ook sedert Ireneus (130-200 nC) reeds goed bekend. Die Christelike teologie het in die debat oor die *triniteit* en die *Christologie* wat later op die groot ekumeniese sinodes van *Nicea* (325) en *Chalcedon* (451) uitgeloop het, ook sterk op Johannes gesteun. Verder is die Johannesevangelie 'n ingewikkelde Bybelboek wat eksegeties 'n groot uitdaging aan navorsers stel. Die volgende aanhalings uit titels van bekende Johannese publikasies beklemtoon die wye aanloop wat Bybelkenners volg om die kernboodskap daarvan te probeer verwoord, byvoorbeeld: "*Is the Fourth Gospel a drama?*" (Hitchcock 1923); "*Gospel of glory*" (Brown 1966); "*Gospel of signs*" (Fortna 1970); "*Anatomy of the Fourth Gospel*" (Culpepper 1983); "*Johannes as getuigende vertelling*" (Du Rand 1983); "*Jesus deur ander oë*" (De Klerk & Schnell 1987); "*The maverick Gospel*" (Kysar 1993); "*The Gospel of John as literature*" (Stibbe 1993); en "*The strange Gospel*" (Resseguie 2001). Omdat Johannes in die verlede oorwegend histories ondersoek is, het D.F.Tolmie se *Narratology and Biblical narratives: A practical guide* (1999) my oortuig dat die Nikodemusdiskoers vanuit narratiewe perspektief beskou, soos 'n pêrel van groot waarde is wat in die braakland nog lê en wag om deur Bybelnavorsing ontdek te word.

2. 'n OORSIG VAN TENDENSE IN JOHANNESNAVORSING

Die doel van hierdie afdeling is nie om 'n volledige oorsig te gee van alle navorsing wat oor die Johannesevangelie gedoen is nie, maar om die *Johannese Nikodemus* binne konteks van die belangrikste *tendense* wat daar tans in die Johannesnavorsing opgemerk word, na te vors. Gedurende die laaste deel van die negentiende en aan die begin van die twintigste eeu het Bybelnavorsers skepties gestaan oor die vraag of die Johannesevangelie 'n betroubare bron is om inligting oor "die historiese Jesus" te verskaf. Uit hoër-kritiese geleedere (Wellhausen) is die Evangelie van Johannes in die tweede eeu gedateer en as 'n produk van die Hellenistiese wêreld beskou wat dus weinig lig op die lewe van Jesus van Nasaret sou kon werp. Die oorsprong van klein stukkies fragmente wat in die Vierde Evangelie voorkom, is derhalwe na die Sinoptiese Evangelies toe herlei: Johannes sou dan, volgens hulle, op hierdie "kerne" sy Evangelieverhaal gebou het.

Die Johannese geskifte is in die *tydperk 1920–1960* oorwegend vanuit die *histories-kritiese rigting*¹ bekyk en in daardie periode het daar 'n aantal merkwaardige kommentare oor Johannes verskyn. Marie-Joseph Lagrange (1925) het vanuit Frankryk 'n belangrike bydrae gelewer deur talle kontensieuse probleme rond-

¹ Deist (1984:75) definieer "Historical Criticism" soos volg:

1. *Analytical inquiry into the history of biblical literature with a view to reconstructing the growth of each book prior to its *CANONIZATION.* 2. *The methods used in such reconstruction, namely *LITERARY CRITICISM, *TRANSMISSION HISTORY, *FORM CRITICISM, *TRADITION HISTORY, and *REDACTION HISTORY.* 3. *Inquiry into the historical reliability of biblical pronouncements on historical events.*

Die begrip "*histories-krities*" is eintlik 'n misleidende term, want dit beteken nie dat die Bybel-inhoud *gekritiseer* word nie, maar eerder dat dit *histories geanaliseer* word. Teenoor die *histories-letterlike* metode wat tradisionele antwoorde bied op vrae oor die skrywer, die datering en die doel van bepaalde tekste (bv. dat Moses Gen. 3 geskryf het), verloop die histories-kritiese analise op verskillende vlakke en vra veral na die ontstaansgeskiedenis van bepaalde tekste: Waar kom dit vandaan? Wie het dit geskryf? Wanneer is dit geskryf? Die *literêre vorm* waarin die teks verskyn en die *lewenskonteks* daarvan speel ook 'n belangrike rol. Met ander woorde, die *historiese omstandighede* waaronder die teks ontstaan het en die *funksie* wat die teks destyds verrig het, word ondersoek. Veral beklemtoon hierdie metode die vraag na die *historisiteit* van die verhaal: Gaan dit oor werklike gebeure óf wil die verhaal iets anders meedeel as "blote feite"? Indien die teks nie geskiedkundige feite meedeel nie, word daar dan vanuit die teks se funksionele betekenis gesoek na die sin van die *vorm* waarin dit gegiet is (Deist 1980:8-9).

om die eksegesi te identifiseer en alhoewel baie omstrede, tog sterk aan te spreek. Rudolf Bultmann (1941) het een van die mees uitdagendste kommentare oor Johannes gepubliseer en sy gedagtes is onder andere deur Ernst Käsemann (1968) en Jürgen Becker (1973) in Duitse kringe voortgesit. Op Engelse bodem het Edwin Hoskyns (1947) en C.H.Dodd (1953) 'n ongeëwenaarde bydrae gelewer om die agtergrond en betekenis van Johannes te verstaan. Sedertdien het Bybelkommentators soos Raymond E. Brown (1966-70), Rudolf Schnackenburg (I, 1965-75) en C.K. Barrett (1955-78) 'n rykdom nuwe insigte na vore gebring sodat ons tereg kan sê dat geen ander boek in die Nuwe Testament meer aandag as die Johannesevangelie getrek het nie. (Kyk Moloney 2001:xi.)

Sedert die sestigerjare bestudeer navorsers die Vierde Evangelie egter by voorkeur as 'n literêre eenheid met erkenning van sy lang en moeilik definieerbare ontstaansgeskiedenis. Dit volg onder andere op 'n reeks onverwagte argeologiese ontdekkings van dokumente en tekste wat die broosheid openbaar het van die gronde waarop die destyds analyses van Johannes berus. In teenstelling met die vroeëre skeptiese evaluering van die resultate wat deur die Johannese navorsing opgelewer is, het daar intussen 'n nuwe en dinamiese wending in Johannese studies na vore getree. John Robinson noem dit "a new look that shares much with the look once traditional in Christianity" (Brown 1966: xxii). In die jongste Johannesnavorsing het die klem verskuif van wat agter die teks lê, soos byvoorbeeld outeurskap, bronne en hipotetiese rekonstruksies. Tans word gefokus op die teks self en die literêre kwessies wat voor die teks lê, kry baie meer aandag. Hierdie klemverskuiwing word deur Burridge (1994:137) soos volg saamgevat:

Such approaches accept the text as we now have it, regardless of how it came into being, and seek to explore the interaction between the text and the reader, the narrative, plot and story development, characters and the conflict, style and structure.

Bogenoemde benadering waarin die swaartepunt van die outeur en sy wêreld na die voltooide teks self verplaas is, word die "literêr-kritiese metode" genoem. Hierdie metode gebruik literêre beginsels wat algemeen op sekulêre literatuur van toe-

passing is en pas dit dan toe om Bybeltekste op dieselfde wyse te ontsluit. In hierdie benadering word die perikoop se *strukturele ontwerp* binne die Evangelie as geheel sowel as in die samehang van sy verskillende dele en onderdele, deeglik verken. Die *retoriese* vorm 'n belangrike onderdeel van die literêre metode en word gebruik om die retoriese strategieë van die Grieks-Romeinse literatuur te ontleed sodat veral die potensiële trefkrag daarvan by die lees van Bybelverhale begryp en oorweeg kan word. Verder maak die literêre metode gebruik van *narratiewe kritiek* wat beskryf kan word as die sistematiese studie van die tipiese kenmerke wat by verhaalttekste voorkom. Tolmie (1999:1) definieer hierdie proses soos volg:

Narratology is based on the assumption that certain characteristics (universals) are found in all narrative texts – from antiquity until modern times. These characteristics are then integrated and presented in terms of narratological frameworks that can be used for the analysis of individual narrative texts.

Oor die afgelope drie dekades is daar indringende aandag gegee aan die narratiewe dinamiek wat in tekste skuil. Met betrekking tot die Hebreeuse Bybel het Herman Gunkel (1910) reeds in sy *Genesis*-kommentaar gelet op die wyse waarop verhale in "tonele" ingedeel is. Hy het byvoorbeeld op die verskille gewys wat tussen hoofkarakters en kleiner rolspelers voorkom en hoe dialoog in die samestelling van narratiewe gebruik word – alles aspekte wat vandag in die ordening van narratologiese analises oorweeg word. Ongelukkig is hierdie aspek van Gunkel se werk nie in Bybelnavorsing voortgesit nie, maar van buite die teologiese wetenskap het die letterkundige Eric Auerbach hierdie sake later ontwikkel. In 1946 voer hy in sy *Mimesis. The representation of reality in western literature* aan dat Bybelnarratiewe met dieselfde literêre beginsels gelees kan word as dié wat vir letterkunde in die algemeen geld. Nog 'n literêre kritikus, Northrop Frye (1957), was van mening dat die hele Bybel 'n tipologiese eenheid vertoon met "a single archetypal structure, extending from creation to apocalypse" (Tolmie 1999:2). Later het Meir Sternberg in sy *The poetics of Biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading* (1985) ook 'n literêre analise van die Hebreeuse Bybel gemaak en hy is in hierdie rigting deur Shimon Bar-Efrat in *Narrative Art in the Bible* (1989) gevolg.

Met betrekking tot die Nuwe Testament in die algemeen was die Amerikaners David Rhoads en Donald Michie se werk *Mark as story. An introduction to the narrative of a Gospel* (1982), die eerste volledige publikasie waarin die teks as verhaalstof ontleed is. Aanvanklik was hierdie nuwe benadering ("*narrative criticism*") net op die Markusewangelie toegespits en is dit, onder andere, aan Norman Petersen (1978) se *Literary criticism for New Testament critics* te danke dat die ander Evangelies ook as narratiewe hanteer is. Deur "*storie-tyd*" en "*plot-tyd*" ("*plotted time*") te analiseer, het Petersen aangetoon (lynreg teenoor standpunte van prominente Bybelkenners soos Wilhelm Wrede, Karl Ludwig Schmidt en Rudolf Bultmann) dat die Markusewangelie "*n narratief met 'n plot*" is (Tolmie 1999:4). In die vorige eeu is daar sedert 1923 (Hitchcock en Windisch) talle pogings aangewend om die literêre kwaliteite van die Johannesewangelie bloot te lê.² In Suid-Afrika is die literêre benadering reeds deeglik in die Johannese navorsing beproef en uitgebrei deur bekende geleerdes soos Vorster (1972), Domeris (1983), Du Rand (1985), Kotze (1985), De Klerk en Schnell (1987).

Die invloedrykste literêre navorser op die gebied van die narratologie is egter Alan Culpepper. In sy vroeëre werk (1975) oor die *Johannese gemeenskap* het hy probeer om 'n rekonstruksie te maak van die skrywers wat by die samestelling van die Johannesewangelie betrokke was. Later spits hy sy navorsing toe op die narratiewe wêreld van die Vierde Evangelie en in 1983 publiseer hy sy indrukwekkende *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary design*. Culpepper (1983:3-11) het dus weggebreek van die histories-kritiese benadering waar die betekenis van tekste in terme van hulle oorsprong, gesoek word. Met behulp van Murray Krieger se bekende metafoor ontwikkel hy sy ontwerp van die Johannes-

² Die volgende name verdien melding:

Bowen (1930), Connick (1948), Deeks (1968), Martyn (1968), Talbert (1970), Newman (1975), De Jonge (1977), Smalley (1978), Flanagan (1981) en Tannehill (1984). Bydraes het ook van Amerikaanse geleerdes gekom soos Resseguie (1978), Giblin (1980), Crossan (1980), Cahill (1982), Webster (1982), Phillips (1983), Nicholson (1983), Hartman (1984), Duke (1985), O'Day (1986), Malina (1985) en Staley (1988).

evangelie met die doel om die teks as 'n *spieël* te sien waarin die betekenis aan hierdie kant van die teks lê. Die betekenis van 'n teks word dus heeltemal los van vrae oor die bronne waaruit dit sou ontstaan het, ondersoek. Vir Culpepper skuil betekenis in die ervaring om die teks as 'n geheel te lees en om die nodige literêre skuiwe wat die teks van sy leser vereis, te maak. In 'n verhaaltteks is hierdie literêre aspekte van groot belang om tot verstaan van die boodskap deur te dring. Die Evangelie van Johannes word deur Culpepper gesien as "*n vreemde realistiese narratief*" waarin die ervaring om die teks te lees belangriker is, as om die proses van sy ontstaan te probeer bepaal. Tereg merk Stibbe (1992:10) op:

Culpepper's study is a significant methodological experiment and an extremely valuable contribution to Johannine studies. Above all, it has helped scholars to rediscover the unified story of a gospel whose narrative unity had suffered greatly at the hands of displacement theorists like Rudolf Bultmann.

In die ondersoek na die *Johannese Nikodemus* wat nou volg, sal die teks-immanente benadering met klem op die *literêre teksstruktuur*, sterk funksioneer. Verder sal die *narratologiese model* waarmee Culpepper *teksboodskappe* ontleed, as voorbeeld dien om die kommunikasieproses tussen die *sender (outeur)* en die *ontvanger (leser)* te beskryf. In die afdeling oor "*metodologie*" sal wysigings aan bogenoemde eksegetiese benaderings en wat met eie aksente toegelig is, breedvoerig bespreek word.

3. 'n SAMEVATTING VAN NAVORSING WAT OOR NIKODEMUS GEDOEN IS

As Bybelkarakter is Nikodemus goed bekend en hy word gereeld in Bybelkommentare, preekbundels en populêre geskrifte bespreek. (Kyk Deist 2007.) Gewoonlik gebruik kommentators en predikers hom as *eksemplariese model* om hul eie saak te sterk, byvoorbeeld om *wedergeboorte* of *openlike getuienis* as tema te beklemtoon. Opmerkings oor Nikodemus word gewoonlik vanuit sy funksie as 'n kleiner rolspeler in die Johannesevangelie toegelig: sy aanvanklike onvermoë om reg te verstaan, dien dan as invalshoek om hom te bespreek. Sy latere positiewe optredes word egter uiteenlopend interpreteer sodat die vraag na sy geloofsposi-

sie vaag en onbeantwoord bly. Enkele publikasies waarin Bybelkenners tot wyd-uiteenlopende konklusies oor Nikodemus se geloofslewe kom, verdien egter aandag. Om gegewens makliker te vergelyk, word *Bybelkommentare* en *artikels* oor Nikodemus van mekaar geskei en die skrywers word in alfabetiese volgorde bespreek:

3.1 Bybelkommentare

Uit die groot aantal beskikbare Bybelkommentare het ek werke van die bekendste Johannesnavorsers gekies waarin spesifiek oor Nikodemus se geloof kommentaar gelewer word. (Kyk "*Bibliografie*".) Verder het ek gepoog om bekwame eksegete wat Johannes aan die hand van verskillende *metodologiese metodes* ondersoek, te raadpleeg. (Kyk "*Metodologie*", 7.1-3.) Hier wil ek veral die volgende navorsers noem wat kommentaar oor Nikodemus gelewer het: vanuit die *histories-kritiese* benadering Bultmann (1941), Becker (1973), Hoskyns (1947), Dodd (1953), Brown (1966-70), Schnackenburg (1965-75) en Barrett (1955-78); Leon Morris (1971) en William Hendriksen (1954) werk met die *histories-letterlike* metode, terwyl Francis J. Moloney (1978-2001) en Charles H. Talbert (1992) *literêr-kritiese* beginsels toepas om Johannes te verklaar.

Bogenoemde Bybelkommentare het, ongeag watter *historiese benadering* gevolg word, uiteenlopende menings oor hoe ons Nikodemus se geloof moet verklaar: Brown beskou die vraag na Nikodemus se geloof as 'n debatteerbare punt; Schnackenburg, Barrett en Moloney gee hom die voordeel van die twyfel; Hendriksen is van opinie dat hy een van die ongelowige Jode gebly het, terwyl Morris aanvaar dat hy genoeg gedoen het om as 'n *gelowige* te kwalifiseer.

'n Volledige bespreking van al hierdie sienings sal onnodige duplisering tot gevolg hê, aangesien die standpunte wat in hierdie kommentare voorkom ook in die verskillende *artikels* oor Nikodemus, deeglik gedebatteer word. Samevattend kan opgemerk word dat Bybelkommentare gewoonlik hul gegewens op historiese oorwe-

gings grond. Hulle hou nie genoegsaam rekening met die *narratiewe aard* van die Johannesevangelie nie, sodat die gevoelswaardes waarmee die skrywer in die proses van Skrifverklaring gewerk het, verlore gaan.

3.2 Wetenskaplike werke en artikels oor Nikodemus

Sover ek kon vasstel, het daar nog geen akademiese publikasie wat net oor Nikodemus handel, in Suid-Afrika verskyn nie: inligting oor hom kom gewoonlik voor as onderafdelings in boeke wat 'n wyer doelstelling nastreef. In my navorsing het ek al die bekende publikasies wat ek oor Nikodemus kon opspoor, verken. Dit het ek aangevul met artikels wat in teologiese tydskrifte verskyn het en waarvan sommige later as versamelings in boekvorm gepubliseer is. Die artikels en boeke word dus saam groepeer en nie as aparte bronne hanteer nie. Hier volg nou van die belangrikste bydraes wat oor Nikodemus gelewer is:

Eerstens kan Jouette M. **Bassler** (1989) genoem word wat belangrike aspekte van Nikodemus se profiel op die tafel geplaas het. Sy beweer dat navorsers hope-loos misluk om werklik van Nikodemus se *geloof óf ongeloof* te oortuig. Bassler vra of die Evangelis nie miskien bedoel het om Nikodemus se geloof vir die lesers onbeantwoord te laat nie. Sy wys op Nikodemus se *onbevredigende ontmoeting* met Jesus (3:1 e.v.), sy *tentatiewe verdediging* van Hom (7:45 e.v.) en die "*ambiguous*" rol wat hy in die *begrafnistoneel* speel (19:38-42): sy merk dat daar in al drie hierdie episodes *verwarrende tekens* ("*mixed signals*") van Nikodemus se "*geloof*" na vore kom. Geloof word soms by hom veronderstel, byvoorbeeld waar hy voor die Sanhedrin oppervlakkig poog om vir Jesus in die bres te tree. Andersins bly Nikodemus kontekstueel niks anders nie as 'n "*tertium quid*". Daarom eindig sy met 'n negatiewe evaluasie van hom:

The real difference, then, between Nicodemus and the true disciples arises not from their superior confessions or fearless faith but from the fact that there is no ambiguous tension between their point of origin and their present state. Like Jesus, they are not of this world (15:19; 14:14, 16), while Nicodemus moves through the narrative with one foot in each world, and in this Gospel that is just not good enough (1989:646).

F.P. Cotterell (1985) ontleed die diskoers tussen Jesus en Nikodemus deur veral die funksie wat ἄνωθεν ("van bo") daarin vervul, te beklemtoon. Hy aanvaar ook dat die gesprek oorspronklik in Aramees gevoer is en dat daar geen alternatiewe vertaling vir "weergebore" in daardie taal bekend is nie: Nikodemus sou Jesus se woorde dus letterlik verstaan het.³ Die feit dat die Evangelis ἄνωθεν ook elders in die Johannesevangelie gebruik (3:31; 19:11, 23), word deur Cotterell as irrelevant beskou en hy weier om daardie tekste as 'n *modus van kontrole* by sy eie gevolgtrekking te oorweeg. Hy beklemtoon dat Nikodemus drie keer by die verhaal betrek word om te demonstreer hoe sy geloof gegroei het: die graftoneel oortuig vir Cotterell dat Nikodemus aan die einde 'n persoonlike geloofsoorgawe aan Jesus gemaak het. Cotterell erken egter dat sy "vars benadering" oor Nikodemus sou kon lei "to rather different conclusions from those reached by other methods". Hy kom tot die volgende konklusie:

Out of the engagement there emerges a fresh and entirely human portrait of the otherwise shadowy Nicodemus. He emerges as a Pharisee indeed, entirely sure of himself, inclined to patronize and be easily disconcerted when his 'amour-propre' is pierced... a man who is human enough to sulk. But yet a man who eventually so far forgot his injured pride as to take his place at Calvary (1985:241).

³ Brown (1966:cxxix):

It is probable that Jesus' ordinary conversation was in Aramaic, although there are some scholars who think that he normally spoke Hebrew. The fact that the Dead Sea Scrolls are largely in Hebrew means that Hebrew was preferred as a sacred and literary language and that spoken Hebrew remained in use among the educated of Judea longer than was formerly thought. But this evidence really does little to prove that a Galilean prophet like Jesus would speak to the people in Hebrew, although Jesus may have known Hebrew for synagogue use.

Soos reeds vroeër genoem, is Alan **Culpepper** (1983) se meesterlike werk oor die "anatomie" van die Vierde Evangelie 'n studie in "*literêre ontwerp*". Hy gebruik beginsels uit die algemene letterkunde om 'n teks-immanente metode te skep waarmee die kommunikasieproses tussen *outeur, teks en leser*, ontleed kan word. Culpepper sien Nikodemus as 'n kleiner rolspeler wat hy vanuit verskeie literêre hoeke bespreek. Hy kom tot die gevolgtrekking dat Nikodemus nie werklik in Johannese konteks as 'n gelowige volgeling van Jesus kwalifiseer nie.

Nicodemus and Joseph of Arimathea represent those who believe but refuse to confess lest they be put out of the synagogue (12:42). He remains, therefore, 'one of them', not one of the children of God. Like the scribe in Mark 12:28-34, Nicodemus is 'not far from the kingdom of God', but remains outside. (1983:136).

J.C. **de Klerk** (1987) is geïnteresseerd in Nikodemus se *narratiewe funksie* in die verhaal soos dit veral uit vrae en misverstande oor sommige van Jesus se mees kardinale leringe (*wedergeboorte*, 3:3-9), na vore kom. De Klerk merk op dat daar waarskynlik 'n sekere progressie in Nikodemus se verhouding met Jesus uitgebeeld word, wat ook die moontlikheid inhou dat hy uiteindelik na Jesus se kant toe oorgehaal is (1987:111). Dit blyk dat De Klerk versigtig is om 'n uitspraak oor Nikodemus se geloof te lewer: hy verwys na "*waarskynlikhede*" en "*moontlikhede*" sonder om self 'n uitsluitel daarvoor te gee.

Michael **Goulder** (1991) volg 'n *retoriese benadering* en plaas Nikodemus binne konteks van die gespanne verhouding wat daar tussen die Jerusalemse Christene (onder leiding van Jakobus en Petrus) en Paulus se sending onder die heidene bestaan het (Gal. 2). Volgens hom was Johannes, die *lieflingdissipel* en stigter van die "*Johannese gemeenskap*", krities teenoor die ander Jode wat buite sy kring gestaan het. Goulder meen dat die Evangelie volgens Johannes 'n negatiwiteit toon teenoor Jode van "*buite*" wat in Jesus "*geglo*" het (8:30-31). Dié gevoel kan ook opgemerk word teenoor die dissipels wat Jesus verlaat en Hom nie meer

gevolg het nie (6:66): *"John the evangelist hates the Jewish Christians with a pure hatred, the hatred of the orthodox for the perverters of truth"* (1991:168). Goulder handhaaf die siening dat die Evangelis doelbewus vir Nikodemus in 'n swak lig wou stel: *"John's bitter dislike of him is to be felt in every line about him: when correctly viewed, everything is rude"*. Vir Goulder tel Nikodemus nie onder die ongeglowige Jode nie, maar skaar hy homself by die *Joodse Christene* wat openlik kon bely: *"Rabbi, ons wéét..."* (3:2).

Daniel J. **Harrington** (1990) verskaf kort en saaklike inligting oor die teologiese raamwerk waarbinne die Johannesevangelie geles moet word. Hy maak interessante opmerkings, soos byvoorbeeld wanneer hy die meervoudsvorm οἱ ἄμαρ (*"ons"*) in 3:11-12 verklaar. "Ons" dui vir hom daarop dat die gesprek eintlik gevoer word tussen twee groepe: die *Johannese gemeenskap* en Jesus se *Joodse opponente*. Nikodemus word by die opponente (2:18) ingedeel, met ander woorde: persone aan wie Jesus Homself nie toevertrou het nie (2:24). Nietemin, al sou die verwysings in 7:50 en 19:39 op 'n positiewe beweging van die duisternis af (3:2) na die lig toe dui, het dit egter nie gehelp om Nikodemus werklik tot 'n geloofsoorgawe te bring nie (1990:107):

Their actions in anointing Jesus' body (19:39), binding it with burial cloths (19:40), and placing it in a tomb near the site of Jesus' death (19:41) signify their failure to understand what is about to happen to the one who proclaimed himself to be "the resurrection and the life" (11:25).

J.S. **King** (1986) is daarvan seker dat Nikodemus 'n *gelowige* is wat later 'n dissipel van Jesus geword het. King is van mening dat die skrywer vir Nikodemus as 'n voorbeeld gebruik het om ander Fariseërs ook tot geloof oor te haal. Toe dit nie gebeur nie, is die missionêre trant van die verhaal vervang met die tema van konfrontasie. Dit verklaar vir hom waarom die Fariseërs deurgaans as antagonistiese teenoor Jesus voorgestel word:

... but my contention is that part of John's original purpose may be discerned in the portrayal of Nicodemus and that this has not been completely hidden in the subsequent redaction (1986:45).

Dorothy A. Lee (1994) ontleed die struktuur van die Vierde Evangelie om sodoen- de die interaksie van *vorm* en *betekenis* in die Vierde Evangelie te bepaal. In die nagtelike gesprek plaas sy vir Nikodemus by die πολλοί (2:23) wat glo, maar wie se geloof tog onvoldoende is: οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς, 2:24 (1994:39-49). Niko- demus se misverstand is vir Lee nie sonder meer 'n verwerping van die γεννηθῆ ἄνωθεν nie: dit wys net dat hy nog besig is om op 'n *letterlike vlak* te dink. Sy be- weer dat die onsekerheid oor Nikodemus se geloof by die lesers 'n sekere mate van simpatie opwek: hulle kan maklik met hom identifiseer waar hy strewe om te glo én tog tegelykertyd ook stry om *misverstande* wat dit verhoed, te oorwin. Sy argumenteer dat Nikodemus se geloof eers by die begrafnis (19:38-42) duidelik openbaar word: sy gaan uit van die veronderstelling dat toe Nikodemus die water en bloed uit die Gekruisigde Jesus se sy sien vloei (19:34), hy dit as 'n voorstel- ling van "*geestelike geboorte*" interpreteer het:

There he reaches a symbolic understanding and confesses his faith in action by burying Jesus, which is 'ein Bekenntnis der Tat' (1994:57).

Winsome Munro (1995)⁴ gebruik 'n *vergelykende studie* om Nikodemus as teen- pool van die Samaritaanse vrou (Joh. 4) te skets, met die hoofklem op laasge- noemde. Munro erken die dubbelsinnigheid wat Nikodemus se geloofslewe om- ring, maar getrou aan haar geaardheid om die ondergeskikte te steun, laat sy ook hier die skaal in Nikodemus se guns swaai. Sy sê, net soos daar waardering vir Maria van Betanië se offer is (12:7), moet Nikodemus se speserye ook gesien

⁴ Volgens Cooper (1994:24) is Winsome Munro kort ná die skrywe van hierdie artikel oorlede. Sy het Suid-Afrika in 1965 verlaat om vervolging weens haar aktiewe rol teen ras- sisme en apartheid, vry te spring.

word as 'n daadwerklike geloofsdienst aan Jesus. Munro oordeel dat beide Nikodemus en Josef van Arimatea onder diegene tel wat Jesus "aangeneem" het en dus "kinders van God" geword het (1:11-12). Tog gee sy toe: *"Yet neither the woman nor Nicodemus arrives at full and final faith and insight within the Gospel itself"* (1995:727). Munro sê nie hoe sy van "buite die Evangelie" af tot insig oor Nikodemus se geloof kom nie. Inteenstelling met haar is Blomberg (1995:15), wat ook dieselfde argumente gebruik, versigtiger om Nikodemus as gelowige te tipeer:

John sees the Samaritan woman as inside the kingdom despite some ambivalence concerning her faith, while Nicodemus remains outside, however close to the truth he may have come.

Mary M. **Pazdan** (1987) stel Nikodemus ook as teenpool van die Samaritaanse vrou voor en plaas hulle saam om die middelste paneel van 'n triptiek te vorm (1:19-2:25; 3:1-4:42; 4:43-6:69). In hierdie panele skets Pazdan verskillende vorms van dissipelskap wat in die eerste ses hoofstukke van Johannes aangetref word. Sy let veral op hoe persone wat uit Galilea, Samaria en Judea kom, op Jesus se woorde reageer. Nikodemus se nagtelike besoek interpreteer sy binne dié konteks van die simboliese *duisternis/ lig-dichotomie* wat tussen *die wêreld/ Jesus* (1:10-11) en *ongelowiges/ dissipels* (3:19-21) bestaan. Nikodemus verteenwoordig 'n groep wat Jesus nie aanvaar nie. Sy merk op dat, anders as in die Samaritaanse vrou se geval, Nikodemus nie die moed gehad het om sy geloof openlik te bely nie. Alhoewel sy toegee dat die misterie wat dissipelskap in die Johannese gemeenskap kenmerk moeilik verklaarbaar is, sluit Pazdan nietemin met 'n negatiewe verslag oor Nikodemus af (1987:148):

His status in Jerusalem was assured; yet he lacked the imagination and daring to reconsider traditional view-points. His colleagues respected him; yet fear prevented him from answering their rejoinder. Keeping silence, even though not required by tradition, the rabbi missteps, becoming prey to stagnation.

J.L. **Resseguie** (2001) pas 'n narratiewe ontwerp, wat hy vanuit die vertellersperspektief benader op die Johannesevangelie toe. Hy hanteer Nikodemus as 'n kleiner rolspeler wat sy verskyning in die nag maak om dan weer in die donkerheid van onkunde te verdwyn. In die tweede toneel word hy as "een van hulle" (Fari-seërs) voorgestel, maar tog oordeel Resseguie positief oor sy geloofslewe. Hy is van mening dat Nikodemus in die graftoneel 'n verandering ondergaan het, deurdat hy in terme van die vertellersperspektief, vanaf 'n *materiële posisie* na 'n *geestelike* staanplek toe beweeg het:

The 'sumptuous manner' in which Jesus' body is anointed only makes sense if Nicodemus were paying homage to him (2001:127).

Sandra M. **Schneiders** (1987:191) kan verstaan dat lesers simpatiek teenoor die "tekstuele Nikodemus" sal voel, want hy stel eintlik 'n tipe "ware Israeliet" voor. Sy geloof ontwikkel en loop verby die *sigbare tekens* (3:2), volg dan die weg van gehoorsaamheid aan die Skrifte (7:51) en eindig met 'n daadwerklike belydenis wat hom openlik aan Jesus verbind (19:39). Vir haar bestaan daar geen twyfel nie: Nikodemus het na die Lig toe gekom, want sy dade het getoon dat hy gehoorsaam aan God is (3:21).

John N. **Suggit** (1993) benader Nikodemus vanuit die oogpunt van die *kerklike liturgie*. Die perikoop 19:38-42 is vir hom van spesiale belang vanweë die klem wat op "die liggaam" (τὸ σῶμα, 19:38) van Jesus val. In die Evangelie volgens Johannes kom σῶμα verder net in 2:21, 19:31 en 20:12 voor. Hy sien die "neem van Jesus se liggaam" (ἐλάβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, 19:40) as analoog vir die instelling van die *eucharistie*. Volgens Suggit behoort dit die ideaal van elke Christen te wees om *Jesus se liggaam* (σῶμα) tydens die eucharistie te kan *ontvang* (ἐλάβον).⁵

⁵ Kyk Suggit (1993:143): 'n Veertiende-eeuse skrywer, *Ludolphus de Saxonia*, het 'n homiletiese analogie tussen Nikodemus se optrede by die kruis én kommunikante by die

Met betrekking tot die nagtelike gesprek oor wedergeboorte, beklemtoon Suggit dat daar geen melding van Nikodemus se respons gemaak word nie. Dit laat hom vermoed dat Nikodemus tog 'n *geheime dissipel* van Jesus geword het. Vir Suggit verklaar dit waarom hy voor die Sanhedrin pleit dat Jesus 'n regverdige verhoor moet kry (7:50-52) en dat hy ook openlik na vore tree om Jesus se liggaam te begrawe (19:38-42). In beide perikope (7:50; 19:39) word die leser daaraan herinner dat dit dieselfde Nikodemus is wat vroeër vir Jesus in die nag besoek het. Vir Suggit (1993:142) is dit duidelik dat Nikodemus in die verloop van die verhaal 'n gelowige volgeling van Jesus geword het: "*Nicodemus has been introduced by John to show that he has reached the goal of his searching*"

Uit die oorsig hierbo blyk dit dat Bybelnavorsers vir Nikodemus gewoonlik vanuit 'n historiese perspektief ontleed. Selfs wanneer Nikodemus in terme van verhaalt tekste ondersoek en beoordeel word, blyk dit dat navorsers steeds die narratiewe aspekte in diens van 'n historiese perspektief aanwend. Die uiteenlopende afleidings wat oor Nikodemus se geloofslewe gemaak word, hang grootliks saam met eksegete se versuim om verhaalt tekste as *narratiewe* te eksegetiseer.

4. PROBLEEMSTELLING

Afgesien van die verskillende metodes wat kenners gebruik het om Nikodemus na te vors, word daar ook uiteenlopende antwoorde oor die status van sy geloof gegee. Rondom die vraag of Nikodemus 'n "*ongelowige soeker*" óf 'n "*gelowige volgeling*" van Jesus was, bestaan daar groot meningsverskille. Culpepper (1983:136) beskou hom as "*naby die koninkryk van God, maar steeds buite*"; Resseguie (2001:127) teken hom as 'n "*geheime dissipel*"; Cotterell (1985:241)

eucharistie, getref: "*The faithful who share in the body of Christ from the altar (de altari) are equivalent to those who took him down from the cross (de cruce)*". Vita Iesu Christi. II:65:4.

maak van hom 'n "gelowige volgeling van Jesus" en vir Brown (1979:136) is die saak oop en "debatteerbaar vir interpretasie". Meestal word Nikodemus as 'n "geheime dissipel" van Jesus voorgelê en só word hy ook gewoonlik van die kansels af verkondig. Soms word aanvaar dat Nikodemus se nagtelike besoek (3:2) wel tot "ware" geloof gelei het, ten spyte daarvan dat hy nooit sy geloof in die openbaar bely en homself as 'n volgeling van Jesus verklaar het nie. Ook by Nikodemus se ander twee verskynings kan maar net oor sy geloof gepraat word. Wanneer die Joodse leiers beskuldigings teen Jesus inbring (7:50-52), pleit Nikodemus versagtend in sy guns, maar op só 'n wyse dat hy nie sy eie geloofsoortuigings verrai nie. In die graftoneel tree Nikodemus weer positief op: hy help om Jesus se liggaam vir die begrafnis voor te berei en die lyk in die graf neer te lê (19:38-42). Hierin word hy bygestaan deur *Josef van Arimatea*, 'n geheime dissipel van Jesus, maar iemand wat bang was om sy geloof aan die Jode bekend te maak. Bogenoemde twee insidente waar hy empatie met Jesus betoon en saam met 'n "geheime dissipel" optree, vorm die enigste gronde waarop die siening berus dat Nikodemus tot die kring van Christengelowiges behoort. Dit is dus voor-hand-liggend dat dit dringend nodig is om 'n noukeurige evaluering en toetsing van hierdie *aprioriese aannames* te doen. Sodanige navraag sal dan ten doel hê om te bepaal of Nikodemus vanuit 'n Johannese konteks werklik "geglo" het en dus as 'n Christengelowige gereken moet word: 'n vraag waarvoor die *narratologiese benadering* uitmuntend geskik is om 'n antwoord te bied, maar só 'n indringende analise van Nikodemus is tot dusver nog nie gedoen nie. Dit blyk dus dat die gebrek aan 'n narratologies-gefundeerde karakterontleding van Nikodemus 'n groot gaping in die Johannese navorsing laat. Dit is my doelstelling om hierdie leemte te vul deur Nikodemus se geloofslewe aan 'n indringende narratologiese analise te onderwerp. Terselfdertyd sal ek 'n *multi-dimensionele* benadering volg wat as modus van kontrole sal dien om my resultate eksegeties te toets.

5. AKTUALITEIT VAN NAVORSINGSONDERWERP

Jesus se gesprek met Nikodemus is aktueel vanweë die *teologiese belangrikheid* daarvan (byvoorbeeld: *wedergeboorte*) en omdat dit eksegeties een van die mees *kontroversiële diskoerse* in die Evangelie van Johannes is. Die Nikodemusdiskoers verteenwoordig in die klein ook 'n samevatting van die teologiese gerigtheid wat die Vierde Evangelie as geheel kenmerk. Belangrike elemente soos die *Christologie*, die *soteriologie* en die *dualisme* tussen "*van bo*" (*ἄνωθεν*) en "*van onder*" (*κάτω*), word hier duidelik op die voorgrond gestel. Verder is dit opvallend dat al die kenmerkende *struktuurpatrone* wat eie aan die Johannesevangelie is, ook in die Nikodemusperikoop verteenwoordig word. Dit stel dus 'n besondere uitdaging aan die *literêre narratoloog* om hierdie verteltekste eksegeties te ontsluit en Nikodemus se besondere plek in die Johannesverhaal sodoende aan te dui. 'n Narratologiese analise behoort op sigself interessante perspektiewe rondom die karakterisering van kleiner rolspelers in die Johannesevangelie na vore te bring. Só 'n ondersoek sal vir beide die ernstige Bybelleser asook vir die prediking baie verrykend wees. Hierdie navorsing sal verder praktiese riglyne bied sodat ingeligte Bybellezers self dié literêre metode kan aanwend om Bybelse verteltekste beter te verstaan.

6. VORMGEWING VAN HIPOTESE

Deur 'n *narratiewe analise* van Nikodemus in Johannese konteks te doen, sal gepoog word om alle moontlike fasette van sy karakter te belig. Uit só 'n karakterstudie sal onder andere lig gewerp word op die vraag na Nikodemus se geloof: was sy positiewe gesindheid teenoor Jesus voldoende om hom in Johannese konteks as 'n "*gelowige*" te laat kwalifiseer? Wat leer die verhaal ons van Nikodemus se spiritualiteit as ons hom teen sy *Joodse agtergrond* as 'n gesiene Fariseër en getroue leermeester bekyk? Die manier waarop Nikodemus "*geglo*" het, sal opgeveeg moet word teenoor die "*wonder-geloof*" wat sommige Jode se verhouding met Jesus gekenmerk het (2:23-25). Verder sal daar op die tipiese *Joods-*

eskatologiese verwagting gelet moet word om te bepaal *hoe* hy “*geglo*” het, want Fariseërs het verwag dat God soms profete na sy volk toe stuur. Vanuit ’n Fariseër se oogpunt sou die doel van Nikodemus se nagtelike besoek dan bloot gewees het om Jesus se *bona fides* as “*Joodse profeet*” te ondersoek. Daar sal eksegeties vasgestel moet word of die *Johannese Nikodemus* regtig met sy Joodse tradisies gebreek het om hom *geestelik* met Jesus se leringe te vereenselwig. Antwoorde op hierdie vrae sal dan bepaal of Nikodemus se positiewe en simpatieke optredes teenoor Jesus werklik op “*Johannese geloof*” gesteun het. Indien daar nie genoegsame gronde vir só ’n geloof gevind kan word nie, sal Nikodemus in Johannese konteks beoordeel, steeds een van die “*hulle*” bly wat nooit regtig tot die kring van gelowiges behoort het nie. ’n *Narratologiese analise* van die teks sal ook in terme van sy “*geloof*”, verklaar of die Evangelis nie miskien *doelbewus beplan* het om die lesers in onsekerheid te hou nie: indien wel, om watter rede sou hy dit wou doen?

7. METODOLOGIE

Die keuse van ’n navorsingsmetode is baie belangrik omdat dit die ondersoek in dié bepaalde studierigting tot sinvolle resultate moet lei: terselfdertyd moet dit ook nuwe belangstelling wat in dié onderwerp ontgin word, stimuleer. Die besluit om eksegeties ’n *narratologiese benadering* vir hierdie studieprojek te gebruik, sal duidelik word wanneer daar voorts op die tekortkominge van die volgende bekende metodes van Skrifuitleg, gelet word:

7.1 Histories-letterlike metode

Tradisioneel het die Protestantse kerke in die algemeen en die gereformeerde kerke in besonder die histories-letterlike benadering as eksegetiese metode nagevolg. Vanuit die Calvinistiese lewens-en-wêreldbeskouing is dit die verklaringsmetode wat die realiteit van die openbaringsgeskiedenis en die hermeneutiese grondslae vir die Skrifuitleg, dogmaties die beste tot sy reg laat kom. Die grond-

slae van hierdie metode rus op die erkenning dat die Bybel *die Woord van God* is, dat die Bybelskrywers *geïnspireerd* was en dat God dus self die *Auctor Primarius* van die Bybelteks is. Die hermeneutiese beginsel dat die Skrif sy eie *uitlegger* is, lei daartoe dat die Bybelboodskap as *geheel* beklemtoon word, eerder as om die eie-tipiese aard van *elke boek* te ontleed: moeilik verstaanbare tekste word derhalwe in die lig van die makliker gedeeltes gelees en verklaar.

Bogenoemde beginsels behoort weliswaar by alle Bybelnavorsing as deel van die eksegetiese proses hanteer te word en daar is eksponente van die histories-letterlike metode wat ernstig worstel om die historiese aard van die Bybelteks asook die ingewikkelde uitleg daarvan, verantwoordelik te verreken. Heyns (1973) was in dié opsig 'n ware "*brugbouer*" wat geworstel het om die relasie tussen die *geskape Woord* en die *geskrewe Woord* prinsipiëel te verantwoord. Hy gee ruim erkenning aan argeologiese (Fensham 1964) en geverifieerde historiese resultate wat na vore kom en hy skeep in sy Bybelse verwysingsraamwerk⁶ selfs ruimte vir literêre elemente waarmee rekening gehou moet word.⁷ Vir Heyns is alles wat in die Bybel onder "*inspirasie van die Gees*" opgeteken is, nie ewe belangrik nie en gevolglik ook nie ewe onmisbaar nie. Sekere gegewens behoort tot die *periferie* en ander tot die *sentrum* van die Bybel. Hy sien 'n sekere *gerigtheid* (doel, bestemming⁸) waarmee die Bybelinhoud geskrywe is om soos 'n pyl op die mens se hart gerig te wees. Hierdie gerigtheid noem Heyns *die skopus van die Skrif*⁹ wat die "*brandpunt*" is wat alle strale saamtrek, die "*blikrigting*" waarop alle aandag gevestig word en wat die "*sleutel*" bied om die geheim van elke woord, teks en Bybelboek bloot te lê (Heyns 1973:87-97). Vir Heyns, wat vanuit 'n histories-letterlik-gedrewe teologiese fakulteit opereer het, is dit merkwaardig dat hy die

⁶ Heyns gee ruim erkenning aan Berkouwer (1966), Rossouw (1963) en Jonker (1968).

⁷ Heyns (1973:173) verwys na sekere Rooms-Katolieke kringe wat die ondersoek na die *Literêre genres* van die Bybel as belangrik beskou ten einde die bedoeling van die skrywers te bepaal.

⁸ Fil. 3:14: σκοπός ("doel").

⁹ Kyk Roussouw (1963:191) en Berkouwer (1967:96): Luther het al van die *skopus* van 'n Bybelteks gepraat: "*Christus universae scripturae scopus est*" (*Weimar Ausgabe*, 24, 16).

oorsprong van die Skrif terugvoer na God die Ewige Koning ("Senior vennoot") wat die "eerste, pure naakte en direkte Woord" spreek en dit is dié na-sy-beeld-geskepe mens ("junior vennoot") wat gehoorsaam antwoord. Hierdie antwoord is dan ons Bybel wat Heyns (1973:41-42) deurgaans *dialogies* interpreteer en wat vir hom selfs op "dubbele outeurskap" neerkom. Heyns was inderdaad 'n "brugbouer" wat binne die histories-letterlike denkrigting 'n meer-dimensionele blik op die Skrifbeskouing laat val het.

Diegene wat verkies om die histories-letterlike metode wel *letterlik* toe te pas, kan die Bybelinhoud egter maklik na twee kante toe verwing: *enersyds* kan dit 'n oordrewe klem op die *diepere sin* van tekste plaas en sodoende in allegoriese uitleg verval; *andersyds* kan die dogmatiese voorveronderstellings in so 'n mate 'n hermeneutiese "bri" word dat die Skrifuitleg in *fundamentalistiese* vertolkings opgaan.¹⁰ Anders as Heyns, wat die Bybel as "die Woord van God in mensetaal geskryf" benader, definieer aanhangers van die histories-letterlike metode die Bybel gewoonlik as "die Woord van God" (punt!).

Die histories-letterlike manier van Skrifverklaring sou beswaarik in hierdie navorsing oor Nikodemus effektief gebruik kon word, want ons moet dan by te veel *dogmatiese bakens* verbygaan om te bepaal wat die teks self sê – die literêr-narratologiese metode bring die navorser dadelik by die teks self uit!

7.2 Histories-kritiese metode

Deist (1984:75) definieer "*historiese kritiek*" as die analitiese ondersoek na die geskiedenis van Bybelse literatuur met die doel om die ontwikkeling van elke Bybelboek van vóór sy kanoniseringsfase af, te rekonstrueer. Hier moet deeglik kennis

¹⁰ Kyk ook Kotzé (1932): In die "Du Plessis-saak" het die kerklike aanklaers van die *histories-letterlike* benadering gebruik gemaak om die N.G.Kerk teen die sogenaamde liberale dwaling wat deur die *histories-kritiese* metode veroorsaak is, te verdedig.

geneem word van die betroubaarheid waarmee die outeur oor die konteks waarin hy skryf en oor die gebeure, persone en sake waarna hy verwys, kommentaar lewer – met inagneming van W.S. Vorster (1984:110) se waarskuwing:

There is no way to penetrate the mind of the author, the historical situation of a text or the original readers other than to reconstruct all these matters in terms of probability.

Van Zyl (2000:171) slaan Vorster hoog aan vir die erns waarmee hy *teoreties besin* het oor hoe om die Nuwe Testament as 'n historiese dokument bekend te stel. Die vraag of Vorster werklik die volle implikasie van die "*historiese distansie*" tussen die Nuwe Testament en vandag verstaan het, bly egter 'n ope vraag. Craffert (1994b:51-76) beweer dat Vorster se ondersoek eerder daarop gerig was om te bepaal *hoe* 'n ou Boek steeds *in 'n nuwe wêreld kan kommunikeer*. Craffert sê dat 'n historiese benadering eerder moet probeer bepaal hoe daar *vanuit 'n nuwe wêreld* historiese betekenis aan 'n ou Boek, gegee kan word. Vervolgens word 'n oorsig gegee van metodes waarmee histories-kritiese navorsing gedoen word om Bybelmateriaal op te spoor en te rekonstrueer.

7.2.1 Vormkritiek is deur Herman Gunkel vir sy Ou-Testamentiese studies ontwikkel en later het Schmidt, Dibelius en Bultmann dit as model gebruik om die Evangelies te ondersoek (kyk ook Deist 1976). Hierdie metode is veral daarop toegespits om die *genre* van die teks en die *Sitz im Leben* daarvan te bepaal. Nou verbonde aan hierdie rigting is die werkwyse van die *tradisiëkritiek* wat ook gegevens uit die *mondellinge tradisies* gebruik om hul teorieë mee te vergestalt. Die neiging van tradisies en die ontwikkelingsgeskiedenis van die teks word ondersoek om vas te stel of die woorde en dade van Jesus enige veranderings getoon het in die fase voordat die Evangelies op skrif gestel is. Gedurende die mondelinge stadium van die oorlewering het die tradisies sekere vorme aangeneem om aan die funksies wat dit in die Christelike gemeenskap vervul het, te beantwoord. Bultmann se navorsing is veral toegespits op die *Sitze im Leben ecclesiae* waaruit belangrike gegewens oor die ontstaan van die Johannes- en Markusevangelies in die vroeë kerk na vore gekom het.

7.2.2 Bronnekritiek is aanvanklik in die Ou-Testamentiese navorsing gebruik om by wyse van die "*bronnehipotese*" aan te toon dat die *Tora-narratiewe* vanuit vier oer-bronne (*J, E, D, P*) saamgestel is (Van Zyl 1975:87-98). Bronnekritiek oorvleuel baie met die "*literarkritiese*" benadering en word dikwels daarmee vereenselwig. Laasgenoemde ondersoek vra na histories-biografiese gegewens oor Jesus se lewe en soek na sogenaamde *bruta facta* om 'n *Leben Jesu* te probeer herkonstrueer.

Bronne-kritiek vervul 'n belangrike rol om die oorspronklike bronne wat vir tekste gebruik is, te soek en die neerslag en wisselwerking daarvan op die teks te bepaal. Vanuit hierdie navorsing is byvoorbeeld belangrike gegewens oor die *Q-bron*, wat waarskynlik vir die samestelling van die Sinoptiese Evangelies gebruik is, verskaf: vir die Johannesnavorsing is die belangrikheid van die sogenaamde "*Semeia-bron*" (kyk Nicol 1973) ook aan die bronnekritiek te danke. As metode skiet die bronnekritiek egter tekort om 'n verteltekst soos in die geval van die Nikodemusdiskoers doeltreffend na te vors, omdat dit op die bronne en gebeure *agter die teks* konsentreer en dan die *relasies en interaksie* wat tussen die karakters bestaan, miskyk.

7.2.3 Redaksiekritiek fokus op die rol wat die Evangeliste in die samestelling van die Evangelies gespeel het. Daar is geen duidelike verklaring vir die werklike rol wat die redakteurs gespeel het nie, maar dit kan aanvaar word dat hulle hoofsaaklik gefokus het op die *sifting* en *redigering* van die reeds bestaande Johannestekst. Die *teologiese* en *sosiologiese* motiewe wat agter die Evangeliste se seleksie en verwoording van die Jesus-materiaal skuil, geniet in hierdie opsig besondere aandag. In hierdie rekonstruksieproses het die waarskynlike *Johannese gemeenskap* 'n uiters belangrike rol vervul. (Kyk Brown 1979.) Die *redaksiekritiese* metode van ondersoek plaas die *skeppende rol* van die outeurs onder die soeklig: dit beklemtoon die *sosiologiese agtergrond* van die gemeenskappe aan wie die Evangelies gerig is en toon tereg ook aan dat die historiese verhale wat in

die Bybel aangeteken is nie as *kronologiese verslae* nie, maar as “*verhalende verkondiging*” gelees moet word. (Kyk Ridderbos s.a.:188-205.)

Brown (1966:xxxiv) is reg wanneer hy opmerk dat (vir sy tyd!) die grootste tekortkoming in die *redaksiekritiek* die wyse is waarop probeer word om “*eksakte*” rekonstruksies saam te stel. Die *histories-kritiese* navorsing het egter sedert die sewentigerjare wegbeweeg van die vroeëre neiging om Jesus se woorde en dae as blote “*feite*” voor te hou. Enersyds het dit geblyk dat die Jesus-verhaal nie *histografies* aangewend kan word nie; *andersyds* is dit ook nie *fiksie* nie omdat die Jesus-gebeure ’n definitiewe historiese kern het. Tereg sê Moloney (1998:xii) hieroor dat wat ookal die bronne mag wees, poog die teenwoordige samestelling van die Vierde Evangelie:

.... to tell a story that articulates a coherent theology, christology, and ecclesiology.
Whoever the historical author may have been, there is an identifiable “point of view” in the story that gives it a literary and theological unity

In die periode wat na F.C. Baur, J.B. Lightfoot en D.F. Strauss volg, het Bultmann meer as enige ander navorser daarin geslaag om die tekortkominge van die “*historiese paradigma*” onomwonde bloot te lê. In sy poging om die “*garstiger Graben*” (Lessing) tussen die *historiese interpreteerder* en die *historiese tekste* van die Nuwe Testament te oorbrug, het Bultmann die *eksistensialisme*¹¹ ingespan om sy program van “*Entmythologisierung*”¹² aan die rasonale mens bekend te stel. Bultmann sien die Jesus-verhaal as *bonatuurlike* geskiedenis wat tegelykertyd ook die karakter van *prediking* dra. Volgens hom is hierdie prediking nie ’n betroubare verslag van die werklikheid nie, aangesien dit slegs die geloof van die

¹¹ Kyk Ridderbos (s.a.:193-96): Bultmann beroep hom graag op Sören Kierkegaard en hy dra die eerste deel van sy gebundelde opstelle *Glauben und Verstehen* aan sy kollega te Marburg, Martin Heidegger, op. Vir Bultmann bevat die Evangelie nie tydlose waarhede nie: dit is eerder daarop gerig om aktuele verandering en bevryding van *die hele menslike eksistensie* in beweging te bring – so dikwels as die mens aan die oproep tot “*Entscheidung*” gehoorsaam is!

¹² By Bultmann (1960) kan duidelik gesien word hoe hy sy “*ontmitologisering*” deur middel van sy prediking toegepas het. Dit is opvallend dat hy telkens in die prediking na die versekering soek dat dit wat hy as die *kern* van die Nuwe-Testamentiese *kerugma* verkondig, werklik die kern daarvan is.

gemeente reflekteer. Die Evangelies as “*gemeente-teologie*” bevat volgens Bultmann wel ’n *historiese kern*: maar dit kan nie met sekerheid geïdentifiseer word nie (Ridderbos s.a.:190). Bultmann se soeke na ’n aanknopingspunt tussen die evangelie en die *eksistensie-filosofie* rus eintlik maar alleen in dit waarin die mens “*eksisteer*”, naamlik in sy aktuele beslissings *téén* sy gebondenheid aan die wêreld en *vir* sy vryheid as mens. In soverre die eksistensie-filosofie hierdie oorgawe binne die bereik van die mens self ag (Karel Jaspers, Fritz Buri, en andere), word God totaal oorbodig – of soos Ridderbos sê: “*dat de mens in dit komen tot zichzelf telkens en telkens, God openbaart*” (s.a.:227). God bestaan dus in hierdie denke alleen by die grasia van die menslike eksistensie.

Redaksiekritiek is inderdaad ’n handige instrument om ’n perspektief op die moontlike ontwikkelingsfases wat die samestelling van die Johannesevangelie deurgemaak het, te kry. Die erkenning van redaksionele aktiwiteite by die samestelling van die Vierde Evangelie sluit nie die moontlikheid uit dat daar tog ’n *onafhanklike en betroubare tradisie* onder die finale Bybelteks soos ons dit vandag ken, verskuil kan lê nie (Smalley 1978:118). Geen verantwoordelike studie kan oor die Johannesevangelie gedoen word sonder om aan albei hierdie aspekte aandag te gee nie. In hierdie proses word die Bybelteks deur die redaksiekritiek aangewend om as ’n venster te dien om navorsing te lei en terug te voer na die oorspronklike samestelling van die teks. Myns insiens kan ’n redaksiekritiese ondersoek egter nie dieselfde perspektiewe op Bybelkarakters open as wat in die geval van ’n narratologiese benadering moontlik is nie: narratoloë is primêr op die *geskrewe Bybelteks self* gefokus en bring daarom verhaalkarakters dadelik as rolspelers onder die leser se aandag.

7.3 Literêr-kritiese metode

Vanaf die sewentigerjare het ’n nuwe wending in Johannesstudies na vore gekom toe navorsers minder aandag aan die gegewens gegee het wat *agter* die teks lê en op die *teks as sodanig* begin fokus het. Verteltekste soos die Johannesevan-

gelie is van toe af nie meer eensydig as *redaksionele versamelings* gesien nie, maar het as *voltooide eenhede* begin funksioneer. Verskeie redes kan vir hierdie aksentverskuiwing aangevoer word (De Klerk 1987:4-7):

Eerstens kan die *wantroue* wat in die resultate van die historiese metode na vore gekom het, genoem word. Meer en meer is besef dat die historiese navorsing wat destyds algemeen beoefen is, nie vooruitgang maak om antieke geskifte soos die Nuwe Testament te verklaar nie: "*Die opvatting dat ons nie 'n teks kan verstaan tensy ons die outeur se oorspronklike bedoeling daarmee verstaan nie, het meer uitlegprobleme geskep as opgelos*" (Du Rand 1990:6). Verder het die gebrek aan *ander bronne* om die Nuwe Testament mee te vergelyk, historiese navorsers gelei om ingewikkelde spekulasies te formuleer wat soos 'n "*tel*" een op die ander gestapel word. Slegs goed-ingeligte lesers was in staat om die erg gefragmenteerde tekste sinvol te lees "*terwyl die teks oorspronklik vir gewone 'onin-gewyde' lesers bedoel was*" (De Klerk 1987:5).

Tweedens het die sosiale *tydgees* van die sewentigerjare wat, onder andere as "*supra-histories, funksionalisties en personalisties*" beskryf kan word (Heyns 1969:96-160), sekerlik bygedra om verbeelding en skeppende invloede in die Bybelnavorsing na vore te bring. Veral in kerklike kringe het die pendulum van "*dog-magedrewe*" na "*ervaringsbelewe*" geswaai sodat mense meer klem op gevoelswaardes begin plaas het. In 'n meer pragmatiesgerigte samelewing is daar in die algemeen groter verdraagsaamheid teenoor letterkundiges getoon, sodat Bybelkundiges ook makliker met nuwe metodes kon eksperimenteer.

Derdens het navorsers besef dat daar vanuit *ander verwante vakwetenskappe* (sosiologie, psigologie, antropologie, ensovoorts) ook positiewe bydraes tot die studie van die Nuwe Testament gemaak kan word. Veral die *literatuurwetenskappe* (semantiek en linguistiek) het verreikende moontlikhede geopen. Bybelkundiges sowel as literêre kritici was dit eens dat die Evangelies anders is as enige ander literatuurvorm wat die eerste eeu oorleef het (Du Rand 1990:4). Vorster (1980:109-55) wat literatuurvorme deeglik ondersoek het, skryf dat dit algemeen

aanvaar word dat Markus 'n nuwe *genre* wat as "evangelie" bekend staan, geskep het. Die term "evangelie" is in die tweede eeu nC reeds algemeen gebruik om 'n bepaalde literatuursoort te beskryf. Die Evangelieverhaal as literatuurvorm moet dus nie van sy vertelinhoud losgemaak word nie: die *bedoeling* van die Johannes-evangelie en die *literêre vorm* waarin dit as verhaal vertel word, staan ten nouste met mekaar in verband en moet as 'n eenheid gelees word.

Teen die gevaar van verwringing moet sekerlik gewaak word wanneer tegnieke van een *genre* op 'n ander literatuursoort toegepas word, maar prinsipiële kan daar nie 'n aparte stel hermeneutiese reëls opgestel word om die Bybel mee uit te lê nie. Om dus onderskeid te probeer maak tussen "*hermeneutica sacra*" en "*profana*" is onhoudbaar. Die "*heilige*" Skrif en "*sekulêre*" geskryfte moet met dieselfde eksegetiese stelreëls ondersoek word (Culpepper 1983:10). In die voorwoord tot Culpepper se publikasie oor die *narratiewe ontwerp van die Vierde Evangelie* (1983:x), verklaar Frank Kermode dat daar in die tagtigerjare nog wyd oor hierdie verhouding gedebatteer word. Algaande het die mening egter begin posvat dat alhoewel die Bybelinhoud vir sy lesers "*geïnspireerde*" en nie "*gewone*" literatuur is nie, dit wel óók literatuur is en as sulks behandel moet word. Die rol wat die outeur speel om sy eie interpretasie en sy eie ideologiese perspektief in sy teks vas te lê, het die oë geopen om *geskiedenis* en *fiksie* as bondgenote, eerder as teenstanders van mekaar te sien.

Verder is die paradigma-skuif van *outeurswêreld* na *voltooide teks* in Nuwe-Testamentiese studies ook aangemoedig deur publikasies wat gedurende 1974 in die joernaal "*Semeia*" verskyn het. Bekende geleerdes het bydraes daarin gelewer wat tot lewendige besprekings oor die Markus- en Johannesevangelies gelei het. Dit was ook die era waarin bekende narratoloë hul teoretiese raamwerke bekendgestel het en wat grootliks geïnspireer is deur ontwikkelinge wat gekom het uit kringe soos "*Anglo-American New Criticism, Russian Formalism, French Structuralism, Phenomenology of Reading, and Reader-Response Criticism*" (Tolmie 1999:5). Dit was egter vanuit die *Franse Strukturalisme* (Greimas, Patte)

en die *Russiese Formaliste* wat die sterkste invloed gekom het. Verskeie *struktuurbenaderings* het gevolg en van hierdie tegnieke is ook op die Johannesevangelie toegepas.

Alhoewel die begrippe "*strukturnalisme*" en "*struktuuranalise*" min of meer dieselfde klink, is die fokus verskillend: terwyl *strukturnalisme* gerig is op die dieptestruktuur van tekste, fokus *diskoersanalise* op tekste se oppervlaktestruktuur. Wanneer narratiewe analise gedoen word, is dit belangrik om op sekere komponente van die *linguïstiese oppervlaktestruktuur* te let. Die ontwikkeling van die *Suid-Afrikaanse redevoeringsanalise* was daarop gerig om linguïstiese tekssamehang en teksbinding te ontleed (Louw 1970 en 1973). In hierdie benadering word die opbou van 'n teks eers in sy *relasies* ontleed en nadat dit afgehandel is, word die betekenis daarvan aan die orde gestel.

Teenoor die historiese kritiek wat die klem op gegewens *agter die teks* plaas, maak die *teks-immanente benadering* groter erns met die voltooides *teks* as sodanig. Die verskuiwing van die histories-eksegetiese benadering na die literêre analise van die *teks self* het meegebring dat die bedoeling van 'n verteltekst in terme van die Evangelie as *voltooides eenheid* funksioneer: die Johannesevangelie is nie langer as blote *redaksionele versamelings* gesien nie. Die betekenis van die teks skuil dus nie meer net in die bedoeling van die oorspronklike outeur nie: dit word nou in die teks self gesoek. Sonder om verder daarvoor uit te brei, kan ons sê dat die *linguïstiese oppervlaktestruktuur* saam met die narratiewe *oppervlaktestruktuur* en die *narratiewe dieptestruktuur*, die sogenaamde *narratiewe niveau* van 'n teks vorm (Du Rand 1990:6-8).

Metodologies verkies hedendaagse narratoloë om aan beide die *sinchroniese* ("wat in die tyd saamval, gelyktydig") sowel as aan die *diachroniese* ("historiese, dit wat die tydvakke volg en vergelyk") *analises*,¹³ aandag te gee. By die uitleg

¹³ Kyk Ashton (1994:142):

van die Johannesevangelie (wat literêr die karaktertrekke van antieke tekste vertoon) moet die *wording* sowel as die *poëtië* van die teks self, aandag kry. Dit sluit aan by wat Van der Watt (1991:96) sê oor die aansluiting by *literêr-kommunikatiewe insigte* wat daarop aandring dat 'n teks soos dit voorhande is, *teksintiem* met sy lesers moet kommunikeer:

So gesien, word die leser (van destyds en vandag) in 'n sekere sin 'gedwing' om eers teksintiem te probeer sin maak, alvorens hy allerlei drade wat kwansuis histories of teologies verkeerd gevleg is, begin lostoring.

Dit is bykans onmoontlik om aspekte soos die outeur, die oorspronklike lesers en die sosiologiese konteks van die Vierde Evangelie te rekonstrueer en tog moet die Johannese narratief gelees en interpreteer word in verhouding tot die kultuurhistoriese raamwerk waarin dit vorm aangeneem het. So gesien, is die narratologiese benadering allermins 'n protesaksie wat negatief en afkeurend teenoor historiese navorsing staan: inteendeel, die talle winspunte uit die historiese navorsing asook die eie aard van die Evangelies self, dwing literêre narratoloë om historisiteit ernstig op te neem. Die vraag oor *hoe* die verhaal vertel is, sal onvermydelik ook die vraag oproep na "waarom dit vertel is?" en gevolglik ook "waarom dit juis só vertel is!" Culpepper (1983:11) som dit so op:

On the other hand, our effort to set aside interest in the Johannine community or the historical Jesus should not be interpreted as a denial of any historical core or matrix of the gospel. Once the effort has been made to understand the narrative character of the gospels, some rapprochement with the traditional, historical issues will be necessary.

Samevattend kan gesê word dat historiese metodes nie daarin slaag om relasies tussen karakters as rolspelers in die algemeen en tussen die outeur en sy lesers in besonder, sinvol te belig nie. Die rede hiervoor moet gesoek word in die minagting waarmee historiese navorsers *estetiese kwaliteite* wat in voltooide verteltekste voorkom, bejeën. Daarmee word hul onvermoë om sinvolle kommunikasie met verteltekste te bewerkstellig, aan die kaak gestel. In my narratiewe ondersoek van

*The term 'diachronic' was used by Ferdinand de Saussure in his famous **Cours de linguistique générale** (1916-40) to refer to the approach of linguistic theorists chiefly interested in the history of languages.*

Nikodemus sal ek eksegeties van 'n *multi-dimensionele kombinasie* van metodes kennis neem, ten einde winspunte uit beide die *historiese-* en *redaksie-kritiese* benaderings ook te evalueer.

8. LITERÊRE NARRATOLOGIE EN DIE KOMMUNIKASIEPROSES

8.1 Inleidende opmerkings

In die lig van wat reeds oor die *literêr-kritiese metode* gesê is, blyk dit dat teologiese denke gedurende die 19de eeu deur die *historiese kritiek* oorheers is. Die Evangelies is toe veral ondersoek om hul datering en onderlinge literêre verhouding tot mekaar te bepaal (*bronne-kritiek*). Saam hiermee het die belangstelling in Jesus se missie en hoe Hy sy roeping verstaan het, ontwikkel ("*Historiese Jesus-ondersoek*"). Gedurende die 20ste eeu is die historiese kritiek voortgesit en veral deur die *vorm-kritiese* benadering beïnvloed. Laasgenoemde het die *vorm en geprojekteerde agtergrond* ("*Sitz im Leben*") van die Evangelies beklemtoon. Daarna is die resultate van hierdie navorsing deur *redaksiekritiek* ontleed om die invloed van die Evangelis(te) te probeer bepaal. Oor die huidige posisie van die historiese kritiek merk Ashton (1994:141) tereg op:

One does not hear very much about form criticism these days, but numerous recent books and articles go to prove that the historical critical method itself, its muscles now hardened by occasional injections of sociological theory, is still alive and running strongly.

8.2 Enkele opmerkings oor *narratiewe analise*

Gedurende die afgelope twee dekades word die Johannesnavorsing veral vanuit die *narratiewe benadering* beoefen. Soos reeds beskryf (kyk "*Die literêr-kritiese metode*", 7.3) verskil hierdie benadering van die *historiese metodes* in dié sin dat die Evangelies primêr as *verhale* beskou word: vanuit 'n *narratologiese perspektief* bekyk, word daar gepoog om te verstaan *hoe* hierdie Evangelieverhale vertel word. Tans verskil navorsers oor hoe die term "*narratiewe kritiek*" verklaar moet

word: Bybelnavorsers moet dus alle misverstand uit die weg ruim deur literêre begrippe duidelik te definieer. (Kyk ook Moore 1989.)

In hierdie Nikodemusondersoek sal 'n "*smooth reading*" (sinchroniese) eerder as 'n "*rough reading*" (diachroniese) benadering gevolg word. Eksegeties is voldoende *diachroniese* inligting oor Nikodemus beskikbaar gestel, tog kan daar steeds nie ten opsigte van die *Johannese Nikodemus* se geloofsoortuiging 'n bevredigende antwoord verstrek word nie. Dit is belangrik om hierdie twee maniere waarop ons tekste lees vanmekaar te *onderskei*, alhoewel hulle nie heeltemal van mekaar *geskei* kan word nie: by die verklaring van Bybeltekste moet die *vóór-historiese* ontstaan daarvan tog deeglik verreken word. Trouens, in hierdie opsig word die resultate van die historiese eksegetiese *aangevul en verryk* deur nuwe perspektiewe wat vanuit die narratologiese ondersoek bygebring word. Een van die fundamentele insigte wat uit die narratiewe analise na vore kom, is dat hierdie tekste ons nie 'n beskrywing gee van gebeure "*soos dit werklik gebeur het nie*", maar soos wat die Evangelis dit vir sy doel aanwend:

They are constructs which reflect an author's attempt to relate the story of Jesus for a specific purpose to an audience who most probably heard the narrative but did not read it individually. From the perspective of text production this observation means that the author produced a narration of events and persons in which he organized the material according to his purpose (Vorster 1984:59).

Origens is dit belangrik om by 'n *teks-immanente benadering* daarop te let dat dit die eksegeet se taak is om die teks in sy *finale vorm* ("*die Texteinheit*"), aan die lesers verstaanbaar oor te dra. In laaste instansie maak dit nie vir 'n narratologiese analise saak of sekere dele van die teks voorheen in een of ander vorm elders bestaan het nie: net die *Bybelteks self* is die studie-objek:

However, the meaning of the present text is not dependent upon the recovery of these sources. It does not matter where this earlier material came from..... Even if the sources were recovered, focusing attention on them would only serve to distract us from our task of reading the Evangelist's text (Nicholson 1983:15-16).

Daar moet opgelet word dat die Johannesevangelie aan al die vereistes van 'n tipiese verteltekst beantwoord: dit is my oortuiging dat wanneer die Vierde Evangelie as 'n *getuigende vertelling* gelees word, daar ook nuwe lig op die *Johannese Nikodemus* se geloofsoortuigings na vore sal kom.

By verhaalttekste vind *interaksie* plaas deur drie komponente wat op mekaar inwerk: die proses loop van die *sender* (outeur) wat sy *teks* (boodskap) aan 'n *ontvanger* (leser) oordra. Kommunikasie volg egter nie 'n *eenrigtingroete* wat net van die sender alleen af kom nie: ook van die ontvanger word reaksie verwag aangesien hy/sy die boodskap (*teks*) en bedoeling van die sender moet verstaan. Ons, as *ontvangers* (*werklike lesers*) van die Johannesteks, moet probeer om so naby as moontlik te kom aan die oorspronklike kommunikasiesituasie waarin die Johannesevangelie geskryf is. Slegs binne só 'n *gedeelde verwysingsraamwerk* sal die ware bedoeling van die Evangelie se boodskap begryp kan word. Taalhandeling moet as 'n dinamiese gebeurtenis in die teks raakgesien en ontleed word om tot die regte verstaan van die boodskap te kan kom. Dit laat Du Rand (1990:9) tereg opmerk:

*Die leser moet leer om die **seine** en **sinjale** op te vang, die **plan** daarvan te volg en die nodige **beweging** en **manipulasies** te doen, om in 'n werklike verhouding met die karakters te kan tree, ten einde die bedoeling van die boodskap te verstaan.*

In sy *verhaalopbou* vertoon die *vertelskema* van die Vierde Evangelie 'n *logiese eenheidsgang* wat ook in die *formele opbou* daarvan herken kan word. Dit is hierdie formele opbou wat die leser moet ontleed, want die *verhaalgang* van die teks is nog nie die "storie" self nie: die samehang van die *verhaalgang* en die *verhaalinhoud* moet duidelik onderskei word. Die leser word dus voor die uitdaging gestel om die verhaalgang deur *narratiewe tegnieke* te ontleed ten einde tot die *verhaalinhoud* self te kan deurdring. In hoofstuk 2 (kyk "*Literêre tegnieke eie aan die Johannesevangelie*", 6.1-3) sal die leser breedvoerig ingelig word oor sekere *tekstuele tegnieke* wat nodig is om die Johannesevangelie as 'n "vertelling" te lees. Verder is dit opvallend dat die Johannese verteltekst nie 'n spanning tussen narratiewe

we en *redevoeringstof* vertoon nie, aangesien *dialogoog* gebruik word om hierdie aspekte tot 'n eenheid saam te snoer:

Although traditional historical criticism must go on (cf. Painter, Quest; Schnelle, Antidocetic Christianity), the narrative of the Gospel of John must be appreciated as a whole, as a unified, coherent utterance, and not be dissected into its constituent parts to be left, in pieces, on the scholar's table (Moloney 1998:13).

In hoofstuk 2 sal daar ook 'n samevattende oorsig van die *werklike wêreld* waarin die skrywer geleef het, gegee word: die *werklike leefwêreld* van die Evangelis verskil van die *literêre wêreld* (vertelde wêreld) waarin die verhaal afspeel. Die lesers word by die verhaal betrek deur die *verteller* se stem wat *narratiewe inligting* oor persone en gebeure aan ons oordra: soms word agteraf kommentaar gelewer oor wat in 'n karakter se gedagtes omgaan óf wat sy motiewe in sekere situasies is. Byvoorbeeld, in 13:2 word die lesers in die *literêre wêreld* ingelig dat die duiwel vir Judas instrumenteel gebruik het om Jesus te verrai, terwyl die dissipels dit in die *werklike situasie* nie geweet het nie: dit is binne konteks van só 'n *literêre wêreld* waarin die Jesus-verhaal aan lesers oorgedra word. Deur *positief* of *negatief* daarop te reageer, deel die lesers aan die betekenis van die vertelling: die skrywer dra dus nie koue, onpersoonlike data aan sy lesers oor nie. Dit wat hy aan hulle voorhou is 'n gevoelvolle, *geïnterpreteerde getuienis* oor die Lewende Jesus. Oor hierdie diepste bedoeling van die Evangelis bestaan daar geen twyfel in die Johannesevangelie nie: Jesus is die *Christus*, die *Seun van God* en deur te *glo*, kan mense in sy Naam die lewe hê (20:31). Deur middel van die *narratiewe* eksegeese word die objektiewe gebeure rondom Jesus van Nasaret en die subjektiewe ervaring van die leser se geloof dus geaktualiseer. Die bedoeling van die Johannese verteltekste kom dus tot sy reg: Jesus, die *teenwoordige Seun van God*, leef deur die werking van die *Heilige Gees* by sy *eie volgelinge* voort.

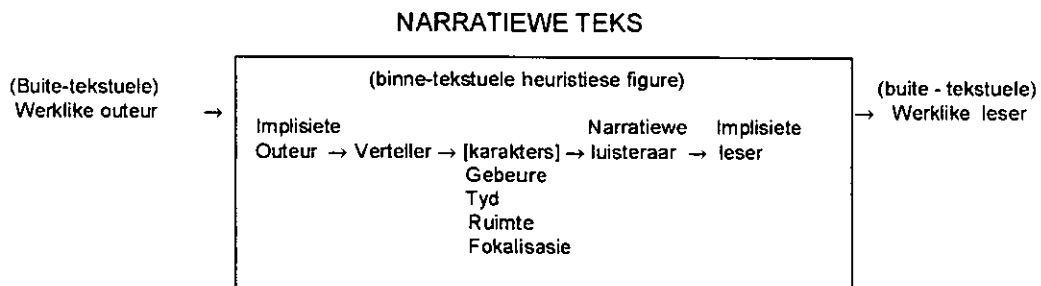
8.3 Narratologiese kommunikasiemodel

Die narratologiese metode ondersoek 'n *narratiewe wêreld* wat deur die teksinhoud self geskep word. Hierdie *narratiewe wêreld* word met die hulp van verskil-

lende *literêre tegnieke* gevorm om die rol wat karakters, geografiese besonderhede, kulturele en religieuse waardes, ensovoorts, in die verhaal vervul te reflekteer. Die outeur gebruik dus *literêre strategieë* om die *plot* te ontwikkel, sodat hy daarmee sy skrywersperspektief en die verhaal se eintlike doelstelling, bekend kan stel. Narratologiese eksegeese is dus daarop ingestel om die afstand tussen die wêreld wat *agter, binne* en *voor* die teks lê, met mekaar te versoen.

Vervolgens wys ek op 'n paar fundamentele aspekte wat nodig is om die kommunikasieproses¹⁴ tussen die *outeur* en sy *lesers* vlot te laat verloop. Om die interaksie tussen *sender* en *ontvanger* in verhaalt tekste te ontleed, maak ek gebruik van insigte wat bekend gestel is deur bekende narratoloë soos Gérard Genette (1980:227-34), Shlomith Rimmon-Kenan (1983:191-94), Mieke Bal (1985:237-47) en Seymour Chatman (1978:146-57). Met sekere voorbehoude, sluit ek veral aan by Chatman se ontwerp wat uit die algemene literatuurwetenskap afgelei is. Die tekortkominge in sy metode lig ek gereeld uit, terwyl ek dit ook met eie aksente korrigeer. Insigte vir die formulering van só 'n "*gekorrigeerde*" narratologiese ondersoek, baseer ek grootliks op praktiese riglyne wat Tolmie (1999) vir die kommunikasie van Bybelverhale geformuleer het. Die verfynde kommunikasiemodel (Chatman 1978) wat ek in hierdie ondersoek gaan gebruik, kan soos volg voorgestel word:

Grondslae van Chatman se narratiewe kommunikasiemodel met eie aksente aangevul



¹⁴ Kyk Staley 1988:21: Narratoloë soos Barbara Johnson en Jonathan Culler wat verhale vanuit 'n *dekonstruksie-benadering* ontleed, verwerp die gedagte dat gesistematiseerde kommunikasiemodelle vir narratiewe ontledings gebruik kan word.

Uit die bostaande diagram is dit maklik om die *werklike outeur* en die *werklike leser* aan te wys. Die *werklike outeur* is die fisiese *vlees-en-bloed-persoon* (persone) wat die verhaal werklik geskryf het: in die Johannese konteks dui dit op ('n reeks) *persone* wat die teks oor 'n langer periode saamgestel het. Die *werklike leser(s)* is die *persoon* (persone) wat die verhaal werklik lees – dit wil sê: ons! Beide konsepte is *buite-tekstuele entiteite* wat tot die *historiese konteks* van 'n geskrewe stuk literatuur behoort. In hierdie sin vervul die *werklike outeur* ook nie die belangrikste funksie in die verstaan van die teks nie, “*though, of course, indispensable to it in an ultimate practical sense*” (Chatman 1978:151).

8.3.1 Die *werklike outeur*¹⁵

Die *werklike outeur* orden die verhaal en dra dit by monde van die *narratiewe verteller* aan die leser oor: die vertelling bly dus deurgaans 'n projeksie van die outeur se eie *skrywersdoelstelling*. Hierdie geprojekteerde beeld van die outeur stem nie noodwendig ooreen met die identiteit van die *werklike outeur* nie: dit is waarom *outeurskap* van *Nuwe-Testamentiese geskrifte* so moeilik uit *interne getuienis* alleen bepaal kan word.

Vanuit 'n narratologiese perspektief is dit ook nie noodsaaklik om te weet *wie* die *werklike outeur* is nie, want die leser se belangstelling is primêr gerig op dit wat die *werklike outeur* in die verhaaltteks *doen*. Die onderskeid tussen die *werklike outeur* en die *implisiete (geprojekteerde) outeur* in die verhaal word duidelik wanneer ons daarop let dat *narratiewe hul sterflike outeurs* (en redaktore) oorleef en soms kan hul kunstige nalatenskap nog vir eeue lank voortleef. As menslike wesen is *werklike outeurs* ook nie *alwetend en alomteenwoordig* nie, sodat hulle nie vooruit kan sien waarheen die verhaal sal lei of waar dit uiteindelik sal eindig nie.

¹⁵ By afwisseling gebruik ek die term “*Evangelis*” of “*Johannes*” om na die persoon (persone) te verwys wat die Viede Evangelie werklik geskryf het.

(Kyk Staley 1978:23.) Ons onvermoë om die *werklike outeur* van die Vierde Evangelie met sekerheid aan te wys, moet egter nie verhinder dat ons die Evangelieverhaal as 'n saamgestelde *narratologiese eenheid* lees nie. (Kyk Moloney 1993:3.)

8.3.2 Die implisiete outeur¹⁶

In aansluiting by die *werklike outeur* moet ons aandag gee aan die *implisiete outeur* wat op die eerste retoriese vlak in die verhaal lê. In teenstelling met die vanselfsprekendheid waarmee die *werklike outeur* se rol aangetoon word, is dit baie moeilik om die *implisiete outeur* in verhaalt tekste te identifiseer. Oor die funksie van die *implisiete outeur* handhaaf navorsers uiteenlopende en soms botsende¹⁷ standpunte. Hierdie menings word deur Tolmie (1999: 6-7) tot die volgende twee groepe gereduseer: enersyds word die rol van die implisiete outeur "*gepersonifiseer*" wanneer dit verbind word aan die leser se "*idee van die skrywer*" wat in sy/haar gedagte vorm aanneem terwyl die verhaalt eks geles word. Dit is vanuit hierdie benadering wat Wayne Booth (1983:70-71) opmerk dat wanneer die outeur skryf, hy nie maar net 'n *anonieme persoon* in die algemeen bekend stel nie: hy skep "*'n implisiete weergawe van homself!*" Dit is duidelik dat Culpepper (1983:6-7, 15-16, 43-49) en Du Rand (1990:12, 76-78) ook in hierdie rigting dink – moontlik omdat hulle nie duidelik genoeg tussen die *intratekstuele rolle* van die *werklike outeur*, die *implisiete outeur* en die *verteller* onderskei nie. Culpepper verklaar die funksies van hierdie drie entiteite in die lig van hul verhouding tot die rol wat die *verteller*, die *Parakleet*, en die *lieflingdiscipel* in die Vierde Evangelie vervul:

¹⁶ Die *intratekstuele entiteite* wat in narratologiese analyses gebruik word, is *neutrale (onsydige) heuristiese instrumente* wat eintlik as "*dit*" aangedui moet word. Ek verkies egter om na hierdie *literêre "figure"* in die manlike vorm, derde persoon enkelvoud, te verwys.

¹⁷ Kyk Rimmon-Kenan (1983:86-89): Omdat dit nie deel van die *geskrewe teks* uitmaak nie is sy huiwerig om die idee van 'n *implisiete outeur* te gebruik. Vir haar bly dit net 'n konstruksie wat geskep is sodat die kritikus sy/haar beheer oor die interpretasie kan behou.

...the relationships among these three entities are best approached by looking further at the three figures which have interpretive roles in the Gospel: the narrator, the Paraclete, and the Beloved Disciple (Culpepper 1983:43).

Andersyds kan ons die *implisiete outeur* ook in 'n "gedepersonifieerde" sin verstaan en in terme van die oorhoofse tekstuele samestelling verklaar. (Kyk Chatman 1978:148.) Die *implisiete outeur* word dan nie vanuit sy relasie tot die werklike outeur nie, maar eerder *in terme van die narratiewe teks self* gedefinieer. In my ondersoek sluit ek by laasgenoemde vertrekpunt aan deur die begrip "*implisiete outeur*" te gebruik as 'n verwysing na "*the static, overarching view of a text that a reader might develop from multiple readings*" (Staley 1988:29).

Om in die lig van bogenoemde opsie die *implisiete outeur* vanuit die *oorhoofse tekstuele samestelling* te analiseer, moet ons die strategiese ontplooiing van die teksverhaal reg verstaan: deur die samehang van die *literêre strategieë* (verteller, narratiewe luisteraar, karakters, fokalisasie, ironie, metafoor, ensovoorts) dra die teks 'n "*bewustheid*" van die implisiete outeur aan die implisiete leser oor. So doende kan die implisiete leser dan die implisiete outeur voorstel as "*a consciousness which knows the story backward and forward. This consciousness knows exactly what it is that it wants to effect in its reader*" (Staley 1988:29). Ten spyte daarvan dat die implisiete outeur dus nie die direkte tipe kommunikasie van die *verteller* geniet nie, skryf hy tog aan die leser voor deur die wyse waarop die verhaaltteks ontwerp en georden word. Hierdie interaksie word vir ons duidelik as ons in ag neem dat op die tydstip wanneer die *werklike outeur* skryf, geen werklike leser teenwoordig is nie: eweneens, wanneer die *werklike leser* die teks lees, is daar gewoonlik ook nie 'n werklike outeur in sig nie. (Kyk Chatman 1978:148.) Die skakeling tussen hierdie twee *buite-tekstuele persoonlikhede* (outeur en leser) vind dus plaas deur die wyse waarop die werklike outeur sy *implisiete outeur* in die verhaal projekteer. Dit is veral belangrik om nie die werklike outeur met die *implisiete outeur* in die teksverhaal te verwar nie – selfs al sou daar soms oorvleueling plaasvind. (Kyk Rimmon-Kenan 1983:87.)

Vroeër het ek reeds verklaar dat die Johannesevangelie in hierdie ondersoek as 'n *getuigende vertelling* gelees word en daarom fokus my navorsing ook nie primêr op die grammatikale inhoud of narratiewe samestelling van die Vierde Evangelie as sodanig nie: die eksegetiese analise van die *Nikodemus-tekste* sal deurgaans in die lig van die outeur se *ideologiese doelstelling* verklaar word (20:31). Bybelverhale is immers daarop gerig om lesers van sekere normatiewe waardes te oortuig. Tolmie (1999:116) sê tereg dat wanneer ons die verskillende narratologiese aspekte in terme van die relasie tussen die *implisiete outeur* en die *implisiete leser* probeer bepaal, ons daarop moet let dat die narratiewe strategie gedomineer word deur die *implisiete outeur* se pogings om 'n sekere ideologiese perspektief aan die *implisiete leser* oor te dra. In hierdie opsig verteenwoordig die *implisiete outeur* die organiserende beginsel wat vir die totale samestelling van die teks verantwoordelik is.

8.3.3 Die outeur-verteller en die narratiewe luisteraar¹⁸

Uit 'n literêre oogpunt beskou het beide die *verteller* ("narrator") en die *narratiewe luisteraar* ("narratee") 'n *binne-tekstuele funksie* in die vertelling. Die *verteller* is die "stem" wat as "*n intratekstuele kommunikant*" (Vorster 1989:29) die verhaal vertel en waarmee die gesigspunt van die *implisiete outeur* in die teks geprojekteer word: die *vertellersinligting* is dus op die *narratiewe luisteraar* ("narratee") gerig. (Kyk ook Chatman 1978:146-47; Staley 1988:37-47; Resseguie 2001:15-20; Tolmie 1999:13-27.) Dit is belangrik om daarop te let dat die *verteller* 'n instrument is wat deur die *implisiete leser* beheer word en daarom kan die *implisiete outeur* dit ook op verskillende maniere manipuleer (Tolmie 1999:13). Die *verteller* en die *narratiewe luisteraar* tree dus in die teks op 'n "laer vlak" as die *implisiete outeur* na vore: "*since they can die or be killed by the implied author without having the story come to an end*" (Staley 1988:18). Nietemin, behalwe vir die "stem" wat kommentaar lewer word die *verteller* se teenwoordigheid ook verraai wanneer

¹⁸ In hierdie ondersoek verkies ek om die funksies van die *verteller* en die *narratiewe luisteraar*, wat in baie opsigte met mekaar verweef is, saam te bespreek,

die *eerste persoon voornaamwoordelik* gebruik word sonder om daarmee na een van die karakters in die narratiewe wêreld te verwys. Verder wys Tolmie (1999:14) daarop dat 'n teks soms sekere aanwysende terme bevat (soos: "nou", "toe", "in daardie dae", "daar", ensovoorts) wat nie op die narratiewe wêreld betrekking het nie, maar duidelik gerig is op die situasie waaruit die vertelling ontstaan het.

Dieselfde beginsels wat vir die *verteller* geld, kan meestal ook op die *narratiewe luisteraar* toegepas word: 'n *tweede persoon voornaamwoord* wat nie 'n karakter in die narratiewe wêreld aandui nie, verwys gewoonlik na die *narratiewe luisteraar* – soms kan die *eerste persoon meervoud* gebruik word om beide die verteller en die narratiewe luisteraar aan te dui. Verduidelikings wat na die *narratiewe luisteraar* se kennis of na sy *gesindheid* verwys, dui ook op die narratiewe luisteraar se teenwoordigheid (Tolmie 1999:13-14). Dit is opvallend dat, alhoewel die *implisiete outeur* en die *werklike outeur* teoreties van die *verteller* onderskei word, hulle in die Vierde Evangelie ten nouste saam optree: "... in John the narrator is the voice of the author and the vocal expression of the choices and perspectives of the implied author" (Moloney 1993:8). Om die mate van die manipulasie te bepaal wat deur die implisiete outeur op die verteller en die narratiewe luisteraar uitgeoefen word, gee Tolmie (1999:15) aan die volgende aspekte aandag:

- Eerstens verwys hy na die **temporele relasies**: dit is daardie aspekte wat betrekking het op die verhouding tussen die *proses van vertelling* en die *storie wat vertel word*. Met ander woorde: "Wanneer het die *gebeure* wat vertel word, plaasgevind?" en: "Wanneer word dit *vertel*?" Hier kan *vier tipe relasies* identifiseer word (Tolmie 1999:15-18):¹⁹ met betrekking tot die *tyd-aanwysende* skakel wat tussen die *vertelaksie* en die *verhaalgebeure* bestaan, kan die Vierde Evangelie as 'n *retrospektiewe narratief* ("ulterior narration") beskryf word. Met ander woor-

¹⁹ "Retrospektiewe narratiewe" ("ulterior narrations") waar die storie vertel word *nadat* die gebeure plaasgevind het; "voorafgaande narratiewe" ("anterior narrations") waar die storie vertel word *voordat* die gebeure plaasgevind het; "gelyktydige narratiewe" ("simultaneous narrations") waar die storie vertel word *terwyl* die gebeure plaasvind; en *afwisselende narratiewe* ("intercalated narrations") waar die vertelling en die gebeure wat plaasvind *afgewissel* word.

de, die vertelling vind plaas *nadat* die gebeure reeds verby is. Bybelverhale vertoon in die reël *retrospektiewe patrone* en selfs voorspellings wat byvoorbeeld vooruit na die wederkoms verwys, moet as *retrospektiewe vertellings* gereken word – ten spyte daarvan dat Jesus nog nie weer op die wolke verskyn het nie. Hieroor skryf Tolmie (1999:16) soos volg:

*However, this cannot be used as an argument for classifying the narration as **anterior narration**, since the prophecies in which the return of Jesus was prophesied, and which are reported by the narrator, were in themselves events that chronologically took place **before** the act of narration.*

- Die **narratiewe vlak** waarop *verteller/ narratiewe luisteraar* beweeg, speel ook 'n baie belangrike rol om die manipulatiewe invloed van die implisiete outeur op te merk. Soms word 'n storie *binne* 'n verhaal vertel: die karakters wat in die eerste (*primêre*) verhaal optree, word dan as *ingeslote* ("embedded") *vertellers/ narratiewe luisteraars* beskou. Om die verskillende vlakke waarop die *vertellers/ narratiewe luisteraars* opereer te bepaal, kan ons van die volgende onderskeidings gebruik maak:

*The narrator and narratee on the primary level of narration are called the **extradiegetic narrator(s)/narratee(s)**, whereas the embedded narrator(s) and narratee(s) are called **intradiegetic narrator(s)/narratee(s)**. If another set of speakers and listeners are embedded within this level, they are called **hypodiegetic narrator(s)/narratee(s)** (Tolmie 1999:16-17).*

In die geval van *ingeslote vertellings* moet die funksie van die *ingeslote narratief* ("embedded") in terme van die hele verhaal bepaal word. Dit kan byvoorbeeld 'n *verklarende funksie* of 'n *tematiese funksie* op verhaalvlak ("*diegetic level*") verrig. Ons moet daarop let dat in die *narratiewe wêreld* die *vertellers/ narratiewe luisteraars* soms glad nie as karakters optree nie ("*heterodiegetic*") of andersins wel teenwoordig kan wees ("*homodiegetic*"). Bybelkundiges moet seker wees dat die keuse wat hulle in die opsig maak wel op die interne getuieis van die teks gegrond is (Tolmie 1999:19). Met betrekking tot die *narratiewe vlak* waarop die *verteller/ narratiewe luisteraar* in die Johannesevangelie betrokke is, kan "hulle" as "*extradiegetic*" en "*heterodiegetic*" geklassifiseer word.

• *Vertellers/ narratiewe luisteraars se waarneembaarheid* kan in tekste van uiters kovert tot uiters overt wissel (Culpepper 1983:17). Die *verteller/ narratiewe luisteraar se betrokkenheid* kan met behulp van die volgende kriteria opgemerk word: hoe ruimte beskryf en karakters herken word (1:35-36), opmerkings oor wat hulle nie geweet of gesê het nie (5:13) en vertalings van karakters se woorde wat moontlik nie vir die *implisiete leser* bekend sou wees nie (1:38, 41). Die *verteller* weet dus wat die karakters glo, dink en ervaar: “*The narrator of the Fourth Gospel is an invisible, roving narrator who has privileged access to the inner consciousness of characters*” (Resseguie 2001:21). In die algemeen is Bybelvertellers redelik waarneembaar, behalwe in teksgedeeltes met uitgerekte *monoloë of dialoë* (13:31-17:26) waar vertellers soms uiters kovert kan wees.

• In die Johannesevangelie kan die *vertellers/narratiewe luisteraars* as **betroubaar** geklassifiseer word. Trouens, vanweë die sterk ideologiese aksente wat daarin voorkom, sou die retoriese effektiwiteit van die boodskap andersins ondermyn word (kyk Tolmie 1999:20-21). Met betrekking tot *ruimte en lokaliteit* het die *verteller* in die Johannesverhaal 'n alomteenwoordige perspektief. Die *verteller* is byvoorbeeld teenwoordig wanneer Jesus by die put met die *Samaritaanse vrou* gesprek voer (4:7) en wanneer sy die verhaal aan die inwoners van Samaria oortel, is die *verteller* weer by (4:28-29). Later, wanneer die dissipels by die put met mekaar gesels, is die *verteller* ook daar (4:31-38): die *verteller* is dus *alwetend* en soms (soos in 3:13-21) is dit moeilik om te bepaal of dit die *verteller* of *Jesus* is wat die woord voer. (Kyk Resseguie 2001:22.)

• Ten slotte is dit noodsaaklik om daarop te wys dat behalwe vir sy vertellingsrol, die *verteller* ook nog ander **funksies** in 'n narratief kan verrig. *Eerstens* kan die *verteller* byvoorbeeld 'n *rigtinggewende funksie* vervul deur *meta-narratiewe opmerkings* te maak wat die interne organisasie van die narratief raak (2:11; 5:4):

By counting the signs, the narrator draws attention to one of the important aspects in the overall organization of this Gospel, namely the fact that only seven signs are narrated (Tolmie 1999:22).

Tweedens kan die *implisiete outeur* die verteller gebruik om sy *ideologiese perspektief* (20:31) aan die implisiete leser oor te dra:

Moreover, the narrator makes no pretense at producing an impartial report. He states his ideological perspective outright: to persuade the reader to adopt the point of view of the protagonist, i.e., to believe in him (Resseguie 2001:22).

Derdens kan ons op die *getuienisfunksie* van die verteller wys, met ander woorde, die mate waarin die verteller effektief betrokke is by die vertelling wat oorgedra word. Ons kan dit aflei uit *bronne* wat aangehaal en *herinneringe* wat opgeroep word, ensovoorts: "*The function of attestation is also fulfilled in John 21:24 where the Beloved Disciple is indicated as the source (and real author?) of the Gospel*" (Tolmie 1999:23).

Bogenoemde riglyne rakende die funksies van *vertellers/ narratiewe luisteraars* moet slegs as aanduidings gesien word waarmee die ingewikkelde werking van hierdie *intratekstuele entiteite* in perspektief gestel kan word: die eksegeet moet steeds op sy hoede bly om te soek na enige ander aanduidings wat die verteller se teenwoordigheid moontlik kan verrai.

8.3.4 Die implisiete leser²⁰

Daar bestaan groot verwarring onder kritici oor die rol wat aan die *implisiete leser* in verhaalttekste toegeken moet word. Fowler (1985: 5-23) gee in sy bespreking van die "*ideale leser*" indringende aandag aan 'n wye reeks terme waarmee die implisiete leser benoem kan word soos: "*authorial reader*", "*informed reader*", "*intended reader*", "*encoded reader*", ensovoorts. Dit is hier waar ek weer sterk steun op Chatman (1978:147) se onderskeiding (*werklike outeur, implisiete outeur, verteller, narratiewe luisteraar, implisiete leser en werklike leser*), sodat die

²⁰ Wolfgang Iser (1978) het die uitdrukking "*implied reader*" gemunt. Dit is later deur Wayne Booth (1983: 137-38) ontwikkel om die *implisiete outeur* daarmee te komplementeer.

interaktiewe narratiewe transaksie wat tussen hierdie entiteite plaasvind, sinvol verken kan word. Net soos in die geval van die *implisiete outeur* verkies ek om die *implisiete leser* ook te *depersonaliseer* en dié konsep eerder aan die *teks self* te verbind. "*Implisiete leser*" verwys dus glad nie na die ware (*fisiese*) leser nie en ook nie na die "*veronderstelde leser*" wat die outeur in gedagte sou gehad het nie: ek gebruik die begrip soos Vorster (1989:27) die *implisiete leser* definieer:

The reader in the text is a literary construct, an image of a reader which is selected by the text. It is implied by the text, and in this sense it is encoded in the text by way of linguistic, literary, cultural, and other codes. It is not identical to any outside flesh-and-blood reader. It is an image that is created by the author which has to be constructed by the real reader through the reading process in order to attribute meaning to the text, that is to actualize the text. The construction of the reader in the text is central to the establishment of the meaning of a narrative according to this view.

Die implisiete leser is dus 'n *intratekstuele literêre konstruk* wat as die teenpool van die implisiete outeur funksioneer. Die *werklike outeur* en *werklike leser* staan "buite" die teks as sodanig "*though, of course, indispensable to it in an ultimate practical sense*" (Chatman 1978:151). Omdat beide die implisiete outeur en die implisiete leser as intratekstuele konstruksie gedefinieer word, is dit belangrik om op die verskil tussen hierdie twee konsepte te let. In hierdie opsig bied Staley (1988:34) 'n bruikbare oplossing deur die verskille tussen hierdie twee begrippe in terme van die *liniêriteit* (implisiete outeur) en die *temporaliteit* (implisiete leser) van die teks te onderskei. Met ander woorde, die *implisiete outeur* word gesien as die oorkoepelende tekstuele strategie in die sin van 'n "*statiese oorsigtelike blik*" op die narratiewe teks. Daarteenoor kan die *implisiete leser* beskryf word in terme van "*die temporele kwaliteit*" van die teks, in die sin dat die oorhoofse tekstuele strategie van die teks deurgaans openbaar word: "*word by word, sentence by sentence, paragraph by paragraph, from the first word in the text until the last*" (Staley 1988:34).

Die implisiete outeur en die implisiete leser verskil ook met betrekking tot hulle kennis van die verhaal: terwyl die *implisiete outeur* die teks van voor tot agter ken,

het die *implisiete leser* slegs insig ten opsigte van wat tot op daardie oomblik gelees is:

It is thus encoded in the unidirectional, forward movement of the text, and as such, does not know what word comes next in the text, nor does it "stop reading" until the narrative is ended (Staley 1988:35).

Alhoewel die *implisiete leser* 'n perfekte kennis het van dit wat reeds gelees is, word insig nietemin deur die *temporele status* daarvan beperk en daarom is die *implisiete leser* verplig om kennis uit die narratiewe medium self te put. Samevat- tend kan ons sê dat wanneer ons die implisiete leser beskryf in terme van die ma- nier waarop die teks georganiseer word, sal ons aandag nie op die "oorhoofse struk- ture" as sodanig gerig wees nie, maar eerder op hoe die "oorhoofse struk- ture" aan die implisiete leser vers vir vers openbaar word:

To put it simply: when we discuss the implied reader, we investigate the way in which the narrative would have been read by someone reading it for the first time in the way the implied author intended it to be read (Tolmie 1999:132).

Voordat ons van die implisiete leser se funksie afstap, moet ons daarop let dat die *Johannese Nikodemus* in hierdie ondersoek, eksegeties vanuit 'n spesifieke *ideologiese perspektief* aangebied word. Om die verskillende narratologiese as- pekte dus in terme van die relasie tussen die implisiete outeur en die implisiete le- ser te integreer, moet die rol wat die Johannese doelstelling (20:31) daarin speel, deeglik verreken word – per slot van sake word die implisiete outeur se *narratiewe strategie* immers daarop gemik om 'n sekere ideologiese perspektief aan die im- plisiete leser deur te gee. In hierdie verband merk Tolmie (1999:116) tereg op:

*It is vital to realize that, generally, the purpose of Biblical narratives is not merely to convey information, to display certain narratological skills or to be examples of poetic beauty. Usually, the purpose is to **convince** the reader of a certain evaluative aspect.*

8.3.5 Werklike leser

Die werklike outeur se bedoeling is duidelik: sy Evangelie moet 'n groter waarde- ring vir Jesus as die *Christus*, die *Seun van God* by die Johannese gemeenskap

inskerp (20:30-31). Die wyse waarop die *lieflingdissipel* die Johannese tradisie vertel en oorvertel, sonder om die fundamentele elemente van die Christelike boodskap te verloën, is een van die hoof kenmerke van die ontwikkelende Christologiese geloof in die gemeenskap. (Kyk Moloney 1993:18-22.) Na sy dood (21:21-23) was hierdie Christene bereid om die nuwe uitdagings waarvoor hulle te staan gekom het, aan te pak deur die tradisie wat die *lieflingdissipel* vir hulle nagelaat het, te herhaal en oor te vertel:

The Gospel of John has been written in an attempt to preserve and instruct by making the older traditions understandable to a new Christian generation. The real author tells an old story in a new way (Moloney 1993:18. Kyk ook Rimmon-Kenan 1983: 86-89).

Met ander woorde, die geloofservaring van die Johannese gemeenskap en die ryk *ideologiese visie* wat dit voortgebring het, is vasgelê in 'n narratiewe boodskap wat deur 'n implisiete outeur en 'n verteller aan 'n implisiete leser gerig is. Die toets of hierdie Johannese narratief in sy bestemmingsdoel geslaag het, hang af van die relevansie wat dit het om vandag nog die geloofservaring van die werklike lesers aan te spreek. Die relevansie van die teks hang saam met die verhouding wat geskep word tussen die implisiete leser en die werklike leser, want "*the meaning of a literary text is not a definable entity but, if anything, a dynamic happening*" (Iser 1978:22).

In baie opsigte geniet die *implisiete leser* meer voorregte as die werklike leser: die implisiete leser is 'n integrale deel van die verhaal se ontwikkeling. Wanneer die *verteller* praat sonder om die betekenis van *Joodse feeste en gebruike* te verduidelik, kan aanvaar word dat die *implisiete leser* die Grieks en die dubbele betekenis van die woorde sou verstaan het – wat vir werklike lesers egter onverstaanbaar kan wees. (Kyk Culpepper 1983:212-23; Rimmon-Kenan 1983:117-119.) Daarbenewens kan die werklike leser 'n heel ander stel leesstrategieë na die teks toe bring as wat aanvanklik implisiet deur die teks bedoel is. Tereg merk Staley (1988:26) op:

The reading conventions which dominate the scholar's socio-institutional group not only seem to be at odds with each other, they also are often at odds with the wider pietistic reading conventions of the church.

Dit is duidelik dat ons nie sonder ons eie eksegetiese strategieë na die teks toe kom nie. Fowler (1985:5-23) gee baie aandag aan die wyse waarop die *kritiese leser* na die teks toe kom: sy gevolgtrekking is dat die leser 'n *individuele persona* (myne), 'n *sosiale persona* (die abstrakte totale ervaring van my kritiese gemeenskap), en 'n *tekstuele persona* (die implisiete leser in die teks) vertoon. Al hierdie aspekte moet wesentlik betrokke wees in die voortgaande lesing van die Vierde Evangelie in die Christelike gemeenskap. Fowler (1985:10) definieer 'n kritiese leser soos volg:

To be a critical reader means for me: (1) to affirm the enduring power of the Bible in my culture and in my own life; (2) and yet to remain open enough to ask any question and to risk any judgment, even if it should mean repudiating (1). Nothing less than both of these points, together, will do for me. Even more specifically, however, I am pleased to confess that: I was a "reader" of the Bible before I was a "critic" of it; I found becoming a critic to be liberating and satisfying, and therefore I judge criticism to be of inestimable value and a high calling; but I also recognize the prior claim of the text and the pre-eminence of reading over criticism, and so, accordingly, I seek and occasionally am apprehended by moments in which the text wields its indubitable power. The critic's ego says this just could be the cherished "post-critical naivete"; the reader's proper humility before the text says it is not for a reader to judge such things.

As ons in ag neem dat *psigologiese* en *sosio-historiese* veranderinge in berekening kom wanneer die teks gelees word, kan ons aflei dat die werklike leser van die teks gedurig verander. Selfs by 'n tweede lesing bring die werklike leser verskillende gevoelens en gesindhede na die teks toe wat nie by die eerste lesing ter sake was nie. (Kyk Staley 1988:24.) Daar is ook geen waarborg dat die *werklike leser* by latere herhalings van die leesproses 'n duideliker begrip van die verhaal sal kry nie. Inteendeel, die werklike leser kan enige tyd ophou om te lees, of hy/sy kan eers die slotgedeelte en dan die begin lees, of hy/sy kan die leesproses vir 'n korter of langer tydperk onderbreek en dan weer voortgaan – alles invloede wat op die verstaanproses sal inwerk. Verder moet in gedagte gehou word dat die

werklike leser die Evangelie vandag met 'n baie *breër* *kanonieke* *verwysings-*
raamwerk lees – iets waarvan die aanvanklike Johannese gemeenskap nog glad
nie bewus was nie.

HOOFSTUK 2

JOHANNESEVANGELIE: ALGEMENE OORSIG EN LITERÊRE EIENSKAPPE

Tradisioneel word aanvaar dat die Johannesevangelie moontlik in die omgewing van Efese ontstaan het. Die opskrif "ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ" vorm nie deel van die teks nie en is in die tweede eeu deur 'n onbekende hand bygevoeg. (Kyk Schnell 1987:269.)

Die *datering* van hierdie Evangelie is onseker, maar dit word algemeen aanvaar dat die *terminus ad quem* 100-110 nC kan wees. Die *John Rylands papyrus 457* (P⁵²) bevat 'n klein fragment van 'n vierde-eeuse kodeks waarin dele van 18:31-33 aan die een kant en stukkies van 18:37-38 aan die ander kant voorkom (±125 nC). Basilides (±130 nC) haal ook die Johannesevangelie (1:9) aan om sy *gnostiese* gedagtes te verdedig (Hippolytus: *Refutation* 7.10). Reeds teen die helfte van die tweede eeu was die Johannesevangelie ook in *Egipte* bekend (*P Egerton* 2). Volgens Talbert (1992:61) het die *Vierde Evangelie* saam met die *Sinoptiese Evangelies* reeds teen die einde van die tweede eeu kanonieke erkenning geniet in *Gallië* (Ireneüs, *Teen die Kettere* 3.1.1-2), *Egipte* (Klemens van Alexandrië en Eusebius, *Kerkgeskiedenis* 6.14.5), *Noord-Afrika* (Tertullianus, *Teen Marcion* 4.2) en in *Rome* (Muratoriaanse fragment). As *terminus a quo* kan aanvaar word dat die Evangelietradisie tussen 40 en 70 nC ontwikkel het en dat die finale redaksie ná die verbanning van die Christene uit die sinagoges (9:22; 12:42; 16:2) plaasgevind het. Alle waarskynlikheid dui daarop dat die Evangelie volgens Johannes soos ons dit as Bybelboek ken, tussen 90 en 100 nC ontstaan het (Brown 1966:lxxxvi).

In die hoofstuk wat volg, word die Johannesevangelie as 'n *getuigende vertelling*

ondersoek.²¹ Dit is belangrik om daarop te let dat narratoloë allereers op die *betekenis van die geskrewe teks as sodanig* gerig is. 'n Narratologiese benadering gebruik nie die teks as "venster" om die *oorsprong en ontwikkeling* van die afsonderlike dele agter die teks tot in die fynste besonderheid te analiseer nie – dit is die studieveld van die historiese navorsing. Sonder om die waarde van historiese gegewens te relativer kan weliswaar gesê word dat alle teksontleding met "kontekstlose tekste" werk: slegs dit wat die *teks self* openbaar oor die outeur, lesers, ensovoorts, kan as kontekstuele elemente van die teks beskou word. Ons kan as uitgangspunt aanvaar dat die teks nie "akkurate" historiese *feite* weergee nie, maar dat dit die *vertolking* van die gebeure aan ons wil oordra. Tereg merk Vorster (1984:110) op:

Texts do not contain 'bare' facts (whatever that may be), neither do they describe 'bare' events, persons or matters, or what lies behind or outside the text. They do, however, often carry traces of the author and his world and reflect aspects of the world from which they originated (cf. Polanyi 1981:97-112) by the codes (e.g. language usage) and semantic function or purpose of communication.

Ons sien dus dat "betekenis" *teksgebonde* is en daarom word die oorspronklike konteks waarbinne 'n teks voorkom baie belangrik geag. Immers, die Vierde Evangelie lei ons aandag juis in die rigting van 'n "*Historiese Karakter*" wat ook as *Protagonis* in die verhaal optree (Ashton 1994:165). Paradoksaal soos dit ookal mag klink, moet die teks dus beide as spieël én as venster funksioneer, sodat aan die *diachroniese* sowel as die *sinchroniese* aspekte voldoende aandag gegee kan word (Moloney 1993:21).

Met die oog op 'n narratologiese verkenning van die Vierde Evangelie word

²¹ Kyk Ashton 1994:157-58: Ashton lewer fel kritiek teen die narratologiese metode van Bybeluitleg. Hy vind geen fout daarmee dat die Evangelies as *verhale* hanteer word nie, maar volgens hom neem narratoloë (soos Culpepper) dit nie genoegsaam in ag dat die meeste Bybelse narratiewe *baie eenvoudiger* verhale is as die stories wat in buite-Bybelse literatuur vertel word nie: "and consequently the benefits of the new methods are seriously open to question".

sekere aspekte van die *historiese reliëf* nou ondersoek met die doel om die kloof wat tussen *teks* en *leser* bestaan, makliker te oorbrug.

1. OORSPRONG, SAMESTELLING EN VERKLARINGSMOONTLIKHEDE

Die Johannesevangelie soos ons dit as Bybelteks ken is nie deur een enkele persoon geskryf nie, maar het verskillende *redaksies* deurgemaak. Die rol van die *redakteurs* by die totstandkoming van die oorspronklike Johannestradisie, word deur Stephen Smalley (1978:114) só saamgevat:

In other words the basic Johannine tradition, however it originated and however many sources it drew upon, may have been rearranged and developed – for theological or literary reasons – by different hands (possibly with the aid of further source material) in one or more subsequent editions.

By die vroeë samestelling en ontstaan van die Vierde Evangelie het die Evangelis *mondellinge tradisies* sowel as reeds bestaande *skriftelike bronne* tot sy beskikking gehad. Die verskillende stadia waardeur die Johannesevangelie ontwikkel het, is nie op skrif aangeteken nie en kan gevolglik ook nie duidelik afgebaken word nie. Dit is duidelik dat uit al die navorsing wat reeds vanuit verskillende invalshoeke geloods is om hierdie *redaksionele prosesse* teoreties te verklaar, dit sonder twyfel die *bronneteorie* is wat die grootste impak op Bybelnavorsers maak. Die *bronneteorie* verklaar nie die korrelasie tussen *tradisie* en *redaksie* bevredigend nie, maar open wel stimulerende perspektiewe op die onderwerp. Hier volg nou 'n kort oorsig van die wyse waarop die *bronneteorie* en sommige ander relevante metodes wat betrekking het, op Johannes toegepas word:

1.1 Bronnenteorie

Dit is veral Bultmann (1971:35 e.v.) wat vanuit die *godsdienshistoriese* benadering belangrike perspektiewe op die ontstaansvraagstuk geopen het. Sy siening dat die volgende *drie bronne* moontlik tot die Evangelis se beskikking was toe hy sy Evangelie geskryf het, verdien aandag:

1.1.1 Die Tekenbron (SQ: Semeia Quelle).

Hierdie Griekse geskrif, wat ook Aramese elemente bevat, beskryf 'n aantal van Jesus se wondertekens en sluit die hoofverhaaldele van Johannes 1 tot 12 in. Volgens Bultmann kon die *roeping van die dissipels* (1:35-49) moontlik as inleiding tot die Tekenbron gefunksioneer het. Hy heg egter self nie veel waarde aan rekonstruksies wat hierdie bron oor Jesus se aardse loopbaan probeer saamstel nie – deels omdat hy die wonderwerke as werklike gebeure, verwerp. (Kyk Bultmann 1971:6.)

1.1.2 Die Redevoeringsbron (RQ: Reden-Quelle).

Aanhangers van hierdie teorie glo dat die Evangelis (of iemand anders) die *diskoerse* wat in die Evangelie aan Jesus toegeskryf word, uit 'n Aramese bron oorgeeneem het. Volgens Brown verraai sekere afwykings van die *poëtiese formaat* wat daarin voorkom dat byvoegings tot die oorspronklike bronnemateriaal gemaak is. Dit toon literêre ooreenkoms met die "*Odes van Salomo*" ('n Siriese geskrif) en dit steun ook teologies op die *vroeë gnostisisme* soos wat dit onder *Johannes die Doper* se volgelinge en by die *Mandeïste* vorm aangeneem het. Die Evangelis sou dit dan in Grieks vertaal en ontmitologiseer het, sodat hy dit as Jesus se eie woorde kon laat deurgaan:

What was once said by the Gnostic figure of Original Man is now said by Jesus the Revealer; what once referred to any son of perdition now refers to Judas (xvii 12); no longer does xii 27 refer to a general conflict with the demonic lower world, but to the passion of Jesus (Brown 1966:xxx).

1.1.3 Die Lydens-en opstandingsverhaal

Hierdie *Semities-Griekse* bron kom baie ooreen met die *Sinoptiese lydensverhaal*, maar Bultmann (1971:3-5) hou vol dat dit onafhanklik daarvan bestaan het. Volgens hom is die finale afronding deur 'n "*gemeenteredaktor*" (*Prediker-Redaktor*)

gedoen wat die Evangelieverhaal literêr en teologies vir die kerk aanvaarbaar moes maak. Hierdie *eindredaktor* het dus as 'n *ensor librorum* opgetree om enersyds *gnostiese invloede* uit te skakel en om andersyds *sakramentele* elemente by te voeg, byvoorbeeld: *water* (3:5), *eucharistie* (6:51-8) en ook beide elemente saam (19:34-5). Die redaktor sou die historiese besonderhede dan verwerk het om met die Sinoptiese tradisie ooreen te stem.

Dit is dus duidelik dat daar verskillende *mondellinge en skriftelike tradisies* in omloop was toe die Vierde Evangelie geskryf is; tog moet ons die gronde waarop Bultmann se bronneteorieë rus eers deeglik verken voordat ons die interessante perspektiewe wat daaruit voortvloei self in gebruik neem. Veral die volgende *besware* kan teen sy bronneteorie ingebring word:

- Eerstens is daar geen antieke geskrifte bekend wat as parallels kan dien vir die tipe bronne wat deur Bultmann geïdentifiseer word nie: selfs nie eens die bekende *Odes van Salomo* kan aan dié eise voldoen nie (Brown 1966: xxxii).
- Tweedens, die *wondertekens* en die *diskoerse* lê in Johannes só naby mekaar (6:1-15 en 6:22-65) dat die diskoerse wat wondertekens begelei, gewoonlik as "*interpretasies van die tekens*" beskou word. (Kyk Dodd 1953:445.)
- Derdens kan stilistiese verskille wat tussen die *Aramese, Semitiese en Griekse* bronne bestaan, nie voldoende verklaar word nie.

Ons kan dus konkludeer dat die tipe "*oer-bronne*" waarop Bultmann sy teorieë vir die ontstaan van die Vierde Evangelie grond, inderdaad 'n interessante hipotese aanbied, maar dat dit as hermeneutiese model nie werklik oortuig nie.

1.2 Die herrangskikkingsteorie

Die volgende voorbeelde illustreer hoe hierdie metode toegepas word om die oorspronklike "*veronderstelde teks*" wat deur latere redaksionele aanpassings "*versteur*" is, weer te probeer herstel:

3:22-30 word uitgeruil om op 3:36 te volg, om 3:13-21 en 3:31-36 wat bymekaar hoort, aan mekaar te verbind. Schnackenburg verkies die volgende orde: 3:31-6, 13-21 en

beskou dit as latere invoegings van outentieke materiaal. Hoofstuk 6 word verplaas om hoofstuk 5 vooraf te gaan omdat 7:23 terugverwys na 5:1-18. Daarom word 7:15-24 uit sy verband gehaal en ná 5:47 geplaas. Hoofstuk 10 se herrangskikking lyk so: 10:21, 22-29, 1-18, 30-39; 12:44-50 volg direk op 12:36a (Du Rand 1990:85).

Pogings om die vraag na die *oorsprong* van die Johannesevangelie deur *herrangskikkings "logies"* op te los, blyk onsuksesvol te wees. As narratologiese vertrekpunt kan ons aanneem dat die huidige Johannesteks vir die *eindredaktor* aanvaarbaar moes gewees het: immers, die implisiete outeur se ideologiese doelstelling (20:31) loop soos 'n goue draad deur die hele Evangelie sodat die implisiete leser dit maklik as 'n *sinvolle eenheid* kan lees. Die moontlikheid dat verskuiwings bloot die belange van navorsers reflekteer, moet ook nie uit die oog verloor word nie – anders eindig die resultate in "*a hybrid that never existed before it emerged as the brain child of the rearranger*" (Brown 1966:xxvii).

Ons kan volstaan met die opmerking dat die hoogs *hipotetiese aard* van hierdie verklaringsmoontlikheid ook nie bevredig nie: vrae oor *stylverskille en herhalings* wat in sekere dele na vore kom, word byvoorbeeld nie beantwoord nie. Die Johannesevangelie wat as 'n *verteltek*s funksioneer, word ook hoegenaamd nie deur die herrangskikkingsmetode in aanmerking geneem nie.

1.3 Die teorie van meervoudige redaksies

Volgens hierdie *redaksie-kritiese* benadering is die oorspronklike Evangeliemateriaal verskeie keer redaksioneel verwerk en eers daarna is dit in die huidige Johannesevangelie op skrif gestel. (Kyk Beutler 1991:195.) Ofskoon hierdie teorieë bloot op veronderstellings gebaseer is, kan ons aanvaar dat daar wel met die verloop van tyd baie redaksionele verwerkings van die Johannesteks plaasgevind het: vanuit 'n narratologiese benadering wat fokus op die Bybeltekste soos *ons dit vandag ken*, word inligting wat deur oorsprongsteorieë beskikbaar word nie werklik in ag geneem nie.

1.4 Die invloed van die Johannese gemeenskap.

'n Belangrike aspek wat bogenoemde teorieë nie genoegsaam verreken nie, is die beslissende bydrae wat die "waarskynlike" *Johannese gemeenskap* tot die ontstaan van die Vierde Evangelie gelewer het. Bybelkenners debatteer nog steeds oor die regte term waarmee die *Johannese gemeenskap* as 'n sosiale entiteit gedefinieer kan word: navorsers verwys na hulle as: 'n "*gemeenskap*" (Brown 1979), 'n "*konventikel*" (Käsemann 1968), 'n "*sekte*" (Meeks 1972), 'n "*kring*" (Cullmann 1976), 'n "*skool*" (Culpepper 1983) en 'n "*groep*" (Van der Watt 2006). In hierdie ondersoek word deurgaans na die Johannese Christene as 'n "*gemeenskap*" (Brown) verwys. Die vraag oor die *historiese bestaan* van die *Johannese gemeenskap* is veral deur Martyn (1979) en Brown (1979) onder die aandag van navorsers gebring. Martin Hengel (1989:80-89) se ondersoek wat op die tweedeeuse kerkgeskiedenis toegespits is, kon geen leidrade van 'n geslote Johannese gemeenskap vind nie. Hy gee egter toe dat vroeë Christene wel rondom sterk leiers groepeer het en dat die tipiese Johannese karakter van die Evangelietradisie die moontlikheid van so 'n *Johannes-groepering* nie uitsluit nie. Die bestaan van sulke Christelike gemeenskappe word ook deur D.G. van der Merwe (2007) se ondersoek, bevestig. Nietemin, die rekonstruksies wat veral deur Culpepper (1975), Cullmann (1976), Martyn (1979) en Brown (1979) oor die Johannese gemeenskap gedoen is, het 'n wye impak op die Johannesnavorsing gehad. Met geringe aanpassings kan Brown se beskrywing van die *Johannese gemeenskap* as riglyn gebruik word om 'n duideliker blik op die ontstaansgeskiedenis van die Vierde Evangelie te verkry: só 'n *sosiologiese* verkenning gee gestalte aan die belangrike invloed wat *tradisie (mondelinge en skriftelike bronne)* sowel as die *redaksionele verwerkings* daarvan, gespeel het. Deur die *Johannese gemeenskap* as *verwysingsraamwerk* aan te wend, kan *literêre* en *teologiese* bedoelinge binne historiese konteks geplaas en meer konkreet voorgestel word.

Myns insiens bied die *vyf fases* wat deur Brown (1966:xxxiv) onderskei word, 'n goeie leidraad om die ontwikkeling wat daar in die vroeë Christendom plaas-

gevind het, beter te visualiseer. Dié ingewikkelde *voorgesiedenis* van die Vierde Evangelie bly egter, soos Brown (1979:7) self erken, 'n hipotetiese rekonstruksie: "...if sixty percent of my detective work is accepted, I shall be happy indeed". Hy gaan dan voort om die volgende voorstelling te maak van hoe die gebeure mekaar waarskynlik opgevolg het:

- Ongeveer 50-60 nC het 'n aantal *Joodse Christene* onder leiding van 'n prominente persoon (*lieflingdissipel*) as 'n *gemeenskap* groepeer. Die kern van die *tradisiemateriaal* wat hulle versamel het, gaan histories waarskynlik terug tot by die vroeë *Jesus-tradisie* (*woorde en werke* van Jesus) en kan dus ook met die *Sinoptiese tradisie* geassosieer word – alhoewel dit onafhanklik daarvan ontstaan het (Brown 1966:xxxiv). Insoverre dit 'n Christelike groepering was, kan ons aanvaar dat hulle op daardie stadium *Messiaanse terminologie* op Jesus van Nasaret toegepas het (Moloney 1993:14). In die *wondervertellings* is Jesus as die *Messias* beskryf, sodat dit as 'n missionêre geskrif ook kon dien om die *Samaritane* en *Johannes die Doper* se volgelinge te betrek: moontlik is daar by die *Doper-tradisie* aangesluit om Johannes se onderdanigheid aan Jesus te beklemtoon. Die versameling geskrifte wat in die *Johannese gemeenskap* versamel is, het waarskynlik vasgelegde verhale oor Jesus se lyding en sterwe bevat: al die narratiewe tegnieke van verhaalvertelling – soos ons dit in die latere eiesoortige *Johannese styl* (*misverstande, ironie, ensovoorts*) aantref – het in hierdie fase vorm aangeneem. Die *mondeline* fase kan moontlik as die rede aangevoer word vir Johannes se gewoonte om die Ou Testament soms nie woordeliks korrek aan te haal nie (Brown 1966:xxxv).

- Ongeveer 80 nC het daar 'n eie Johannese "*eerste uitgawe*" verskyn wat rondom die *tekenversameling* (1:19-10:42); die *lydensvertellings* (18-20) en die *redevoerings* (13-14) verenig is. Die *lieflingdissipel* het as prediker en gesagvolle leeraar van die groep, waarskynlik self die eerste (*Griekse* ?) edisie van die Evangelie saamgestel:

Various factors contributed to the welding of sign and interpretative discourse. This was not necessarily an artificial joining, for even in Stage 1 a miracle had often carried with it

words of explanation. But now the needs of preaching and perhaps, in some scenes (ch. vi), the needs of incipient liturgy demanded longer explanation and a more unified arrangement (Brown 1966:xxxv).

Terselfdertyd het die sogenaamde "gebed teen die kettters in die sinagoges" (*Birkat ha minim*) verskyn wat 'n kloof tussen die Joodse Christene en die sinagoge gevestig het: ons kan aanvaar dat die gemeenskap 'n bewussyn van Jesus ontwikkel het wat *Judaïsme* en die *Tempeldiens* ver oortref het – soos duidelik blyk uit die reaksie wat op die *Samariaanse sending* gevolg het (4:20-24). Die reaksie van die blinde man se ouers bevestig die intense vrees wat die bedreiging om uit die sinagoge verban te word, vir Joodse volgelinge van Jesus ingehou het: ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται (9:22). Dit is opvallend dat ἀποσυνάγωγος γένηται verder net in die Johannesevangelie (12:42; 16:2) voorkom. Die opskrifstelling van die Evangelie het dus noodsaaklik geword, veral omdat die Johannese gemeenskap uitgebrei en wyer beweeg het – en moontlik selfs in Efese gevestig is. (Kyk Moloney 1993:14-17.)

• In die *laat tagtigerjare* vind die *redaksie deur die Evangelis self* plaas² toe hy nuwe probleme wat in die Johannese gemeenskap ontstaan het, moes aanspreek. (Kyk ook Martyn 1979.) Moontlik is die *proloog* (1:1-18) wat as 'n onafhanklike *Christenlied* in die *Johannese gemeenskap* bestaan het, aangepas "to serve as an overture to the Gospel narrative of the career of the Incarnate Word" (Brown 1966:1). Waarskynlik is hierdie byvoeging gedoen om die "hoëre" Christologie te aksentueer, sodat die Christene uit die heidendom ten volle betrek kon word. Die klemverskuiwing van die Joods-Messiaanse terminologie "seun van God" na die meer persoonlike uitdrukking "Seun van God", het Jesus se unieke verhouding met God ("sy Vader") uitgedruk (5:17): Jesus se "Ek is"-uitsprake en

² Brown (1966: xxxvi):

However, we frankly admit that it is not always possible to distinguish between what belongs to the second editing of the Gospel and what belongs to the final redaction.

aanverwante verklarings (4:26; 6:20; 8:24, 28, 58; 13:19; 18:5), sou ook vir 'n Joodse gehoor onaanvaarbaar gewees het. (Kyk Moloney 1993:15.)

• Die *finale breuk* het in ongeveer 85 nC gekom toe al die Jesus-volgelingen in *Jamnia* onder leiding van *Rabbi Gamaliël II* uit die sinagoge verban is:

*Once the Johannine community had been forcibly cut away from its Jewish roots, then even further modifications of the Johannine Gospel seem to have taken place. An originally Jewish-Christian community now had to continue its life within the context of a developing hostility with official Judaism. This is the reason for the apparently negative use of the term "the Jews" throughout the Gospel*³ (Moloney 1993:16).

In aansluiting by bogenoemde kommentaar verklaar Stibbe (1993:245-47) dat die "verskuilde" ("elusive") voorstelling wat die Evangelis van Jesus maak, moontlik beïnvloed is deur die verbanning wat die Johannese Christene self ervaar het: die *geheimsinnige* wyse waarop Jesus sy verskyning maak en dan weer verdwyn, reflekteer volgens Stibbe (1993:246) iets van die "geheimsinnigheid" wat die *Johannese gemeenskap* gedurende hulle vervolging gekenmerk het:

The geographical vagueness and dislocation of John's Jesus ("Where is he?") may reflect the geographical mystery of the community's whereabouts after the excommunication ban came into operation.

• Ná die dood van die liefingdissipel (90-100 nC) word die *finale redaksie* as 'n *korporatiewe poging* van die Johannese gemeenskap voltooi: Johannese materiaal wat in omloop was maar nog nie deel van die geskrewe Evangelieverhaal uitgemaak het nie, is toe daarin opgeneem. Hierdie materiaal het waarskynlik ook *didaktiese leringe* ingesluit wat uit die *Evangelis se prediking* voortgespruit het en

³ Moloney (1993:16):

The Johannine use of the expression "the Jews" (hoi Ioudaioi) says nothing about Israel as a nation or Judaism as a way to God. The term arises from the concrete experience of a given Christian community that is experiencing opposition and pain from a group of people who have literally "shut the door" on them as a sign of their total rejection of the claims the Johannine story makes for Jesus. Throughout the Gospel the opposition between Jesus and "the Jews" arises from his claims to have a remarkable oneness with God. The Johannine Jesus and "the Jews" are two sides in a Christological debate. The implied reader is asked to be committed to the side of Jesus, a position that the real author also wished the intended reader to adopt.

daarom verskil dit ook nie in *styl en woordeskat* van die res van die Evangelie nie (Brown 1966:xxxvi). In die lig van die veranderde omstandighede wat binne die Johannese gemeenskap ontstaan het, moes hierdie toevoegings (*byvoorbeeld hoofstukke 16:4b-17 en 6:51-58*), herinterpreteer word: sommige van hierdie materiaal is dupliserings van dit wat reeds in die Evangelie geskryf was. Dit is dan ook die rede waarom Brown (1966:xxxvii) aanvoer dat die Evangelis nie self die finale redaktor was nie: indien dit die Evangelis self was, sou hy die nuwe materiaal oor die hele Evangelie versprei het – die *redaktor* het egter nie die vrymoedigheid gehad om dit te doen nie en daarom het hy *variante* bygevoeg (6:51-58 is *langs 6:35-50 ingevoeg*). Waar die situering van sommige diskoerse weggelaat is, het die redaktor – eerder as om die toneel self te onderbreek – dit aan die einde van 'n toepaslike toneel geplaas (kyk 3:31-36 en 12:44-50). In die finale fase is *hoofstuk 21* en die verwysings na die *lieflingdissipel* (*hoofstukke 13, 18, 19 en 20*) bygevoeg. Die redaksie kon toe reeds vertrouwd gewees het met *Sinoptiese materiaal* en daar moes ook voorsiening gemaak word vir die Christene wat uit die heidendom by hulle aangesluit het. Die *korporatiewe redaktor* wat die finale redaksie behartig het, was verplig om ook sekere *Hebreeuse terme* te verduidelik (1:38; 2:6, 13; 6:4; 7:2; 19:31, 40). Die byvoeging van 16:4b-33 toon duidelik dat die stryd teen Judaïsme plek gemaak het vir die nuwe konflik waarmee die Johannese gemeenskap geworstel het, naamlik om hulle rol in die wêreld nuut te definieer. (Kyk ook Schneiders 1991.)

Ten slotte kan ons sien dat die *histories-kritiese* ondersoek 'n blywende impak op Johannese studies gemaak het: navorsers toon nog steeds 'n belangstelling in vrae wat oor die *bronne* handel en die Evangelie se sogenaamde "*gnostiese agtergrond*" word soms nog in sekere kringe as "vanselfsprekend" aanvaar. In my navorsing oor die *Johannese Nikodemus* neem ek die moontlikheid in ag dat die *Johannese gemeenskap* as bakermat kon gedien het om die Vierde Evangelie soos ons dit vandag as kanonieke Bybelboek ken, redaksioneel te voltooi:

Yet whoever may have been responsible for the final shape of the Gospel consciously took stories from the recorded memory of the community and laid them side by side to form the Gospel. This process may have been repeated many times until our Gospel

was eventually produced. Because of this process, the final product, even though it sometimes has untidy seams, is thoroughly Johannine in all its parts (Moloney 1993:3).

2. OUTEURSKAP: 'n HISTORIESE PERSPEKTIEF

Die persone wat tradisioneel as skrywers van die vier kanonieke Evangelies bekendstaan, kan nie met sekerheid identifiseer word nie. In die lig van die onsekerheid wat die historiese outeurskap van die Vierde Evangelie omring, is dit byna vanselfsprekend dat geleerdes oor die skrywer se identiteit sal bespiegel. Die ingewikkelde *outeursvraagstuk* van die Johannesevangelie draai om die ongeïdentifiseerde "*lieflingdissipel*" wat volledig deur Brown (1966 en 1979) beskryf word. Ons kan wel aanvaar dat die *outeur* en die *lieflingdissipel* dieselfde persoon is. Die aspekte rakende die *lieflingdissipel* wat nou gaan volg, is slegs as 'n poging bedoel om die *tydshistoriese* legkaart waarin die Johannesevangelie geplaas word, vollediger af te rond.

2.1 Die lieflingdissipel

In die Vierde Evangelie roep die Evangelis die implisiete leser op om tot 'n dieper insig aangaande Jesus, die Christus, die Seun van God, te kom (20:30-31). Om sy Evangelie te skryf, gebruik die outeur verhale wat van die begin af in die Johannese gemeenskap oor Jesus vertel en oorvertel is. Agter hierdie verhaal staan die figuur van die *lieflingdissipel* (ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς) wat as die *bron* van die tradisie in hierdie gemeenskap aangedui word (13:23-26; 19:25-27; 20:2-10; 21:7, 20-23 en 24). Hy lewer sy getuienis oor Jesus as 'n *ooggetuie*: dit impliseer dus dat hy die *waarheid* praat en dat die lesers dit onvoorwaardelik kan glo: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθὴ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύ[σ]ητε (19:35). Die "*ander dissipel*" (τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, 20:2-8) en die "*anonieme dissipel*" (1:37-42), word ook soms met die *lieflingdissipel* verbind.

Bultmann (1971:369) aanvaar dat die *lieflingdissipel* 'n *simboliese* figuur is wat nie werklik bestaan het nie. Hy sien hom as die *ideale dissipel* wat die *Hellenistiese* vertakking van die Christelike Kerk moes verteenwoordig, byvoorbeeld: in 19:26 plaas Jesus sy moeder (= *Joodse Christen*) in die sorg van die *lieflingdissipel* (= *Hellenistiese Christen*) en in 20:2-10 hardloop die *lieflingdissipel* (= Hellenis) by Petrus (= Jood) verby om eerste by die leë graf te kom. Brown (1966:xciv) verskil van Bultmann en voer aan dat alhoewel Johannes (*die seun van Sebedeüs*) nie die *lieflingdissipel* is nie, hy wel as 'n *historiese figuur* gesien moet word. Vir Brown is dit duidelik dat die Evangelis van die *lieflingdissipel* gebruik maak om die *betroubaarheid van sy vertelling* te waarborg. Brown vra of die rede waarom die *lieflingdissipel* se identiteit doelbewus in die Evangelie verswyg word, nie saamhang met die moontlikheid dat hy aan die implisiete leser bekend kon gewees het nie.

Samevattend kan ons sê dat die *lieflingdissipel* die historiese interpreteerder is wat as prediker opgetree het om die Johannese tradisie oor Jesus te verkondig en in die gemeenskap te vestig. Hulle positiewe gesindheid teenoor die *lieflingdissipel* word in 13:21-30 weerspieël: Petrus praat nie self met Jesus nie, maar vra dat die *lieflingdissipel* by hom moet uitvind wie die verraaier is. Van Aarde (2006:671-72) sê dat die spanningsbelaaide interaksie tussen Petrus en die "geliefde dissipel" in hoofstuk 21 vir 'n oop einde van die Evangelieverhaal sorg. Du Rand (1990:74) beweer dat wanneer ons die Johannesvertelling op twee vlakke lees, naamlik dit wat die *Jesus-gebeure* én dit wat die *vroeë Christelike gemeenskap* aan ons reflekteer, die *lieflingdissipel* dan wel as *interpreteerder van Jesus* gesien kan word: hy gaan Petrus verby om eerste by die leë graf te kom (20:8) en dan stel hy hom ook aan die Opgestane Jesus bekend (21:7). Die *lieflingdissipel* is deur die Johannese gemeenskap eerbiedig nagevolg, sodat sy rol *in literêre sin* merkwaardig met dié van die *Parakleet* ooreengestem het. Culpepper (1983:45) stel hierdie ooreenkoms baie sterk:

Previously I have argued that the similarity in the functions of the Paraclete and the Beloved Disciple within the Johannine community suggests that the community formed

an understanding of the Spirit as Paraclete in the light of reflection on what the Beloved Disciple had done in their midst.

Ná sy dood (21:21-23) was die Johannese gemeenskap bereid om die nuwe uitdagings wat aan hulle gestel is, te aanvaar: die erfenis wat hulle van die *lieflingdissipel* ontvang het is *her-leer, her-vertel* en *her-interpreteer* (Moloney 1993:18). Soos die Parakleet, sou hy hulle ook *leer en herinner* (14:26), *getuig* (19:35; 21:24) en *bekend maak* wat Jesus gesê het (13:23; 1:18): die *lieflingdissipel* wat self nie die *Parakleet* was nie, moes volgelinge ook aan Jesus herinner, terwyl hy self die waarborg van die *Jesus praesens* onder hulle was. Tydens die *ete* en ook by die *kruisgebeure* word die plek naaste aan Jesus deur die *lieflingdissipel* ingeneem, sodat hy in *literêre sin* gesien, as gesaghebbende *ooggetuie* in die verhaal gevestig kan word (19:25-27). Du Rand (1990:76) verklaar tereg dat die Johannese outeurskap eerder in die *verstaan* van die *ontstaan* daarvan lê, naamlik: dat dit vanuit die Johannese gemeenskap gegroei en ontwikkel het. Die *lieflingdissipel* was die waarborg van die tradisies wat hy persoonlik verkondig en geïnterpreteer het: hy was dus die persoonlike element wat *korporatief* vanuit die Johannese gemeenskap die Vierde Evangelie saamgestel het. Die Evangelieverhaal is later deur die "*korporatiewe redaktor*" redaksioneel versorg: die *Evangelis*, die *lieflingdissipel* en die *apostel Johannes* was dus nie dieselfde persoon nie. Eersgenoemde twee het histories aan die totstandkoming van die Johannese gemeenskap deelgeneem en die *apostel Johannes* se naam is deur die vroeë kerk, ter wille van die gesaghebbende aanvaarding van die Johannesevangelie as kanonieke geskrif, daaraan gekoppel.

2.2 Moontlike outeurs van die Johannesevangelie

Uit die talle moontlik kandidate wat deur Bybelnavorsers as outeur voorgehou word, verwys ek kortliks na enkele persone wat moontlik in die rol van *lieflingdissipel* sou kon inpas:

2.2.1 Johannes, die seun van Sebedeüs

Die kerklike tradisie verwys van vroeg af (180 nC) na *Johannes, die seun van Sebedeüs*, as die "liefliedissipel" wat die Johannesevangelie geskryf het. Hierdie siening is op Ireneüs se geskrif (*Adversus Haereses* 3,1,2) wat die oorsprong van die Vierde Evangelie na die *dissipel Johannes* toe terugvoer, gegrond. Volgens Ireneüs het die *dissipel Johannes* later sy Evangelie in Efese geskryf en is hy ook dieselfde Johannes wat by die ete op Jesus se bors geleun het. (Kyk ook Talbert 1992:61.) Daar is egter geen Nuwe-Testamentiese getuienis om Johannes, die seun van Sebedeüs, se verblyf in Efese te bevestig nie: ten spyte van die beroep wat soms op Op. 1:9; 18:20 en 21:14 gemaak word. Die *seun van Sebedeüs* was tot ongeveer 49 nC aktief in Jerusalem doenig (Hand 3:1; 8:14; Gal 2:9): dit is opvallend dat Paulus (ongeveer 58 nC) ook nie van hom melding maak wanneer hy die *ouderlinge in Efese* toespreek nie (Hand 20:17-38). Dit weeg ook swaar teen die tradisionele mening dat *Ignatius van Antiochië* oor Johannes se teenwoordigheid in Efese geswyg het. Brown (1966:lxxxix) wil Johannes se tradisionele verbintenis met Efese egter nie sonder meer ontken nie: hy haal Justinus (*Trypho* LXXXI 4) aan wat in ongeveer 135 nC geskryf het dat Johannes, een van die Here se apostels, in Efese was.

Die tradisionele opvatting wat sê dat *Johannes, seun van Sebedeüs*, die *liefliedissipel* is, kan dus bevraagteken word, want hierdie aanname steun net op afleidings wat uit die Sinoptiese tradisie gemaak is (Mk 5:37).⁴ Trouens, dit is vreemd dat die term "*liefliedissipel*" eers van hoofstuk 13 af gebruik word, terwyl dié *Johannes* in die Sinoptiese Evangelies van vroeg af prominent op sy *eie naam* genoem word (Mk 1:19-20, 29; 3:13-19; 5:37; 9:2-8; 10:35-45; 14:32-42; en parallelle in Mt en Lk). Indien hy die skrywer is, sou tereg gevra kon word waarom oor en ooggetuies nie vroeër in die Vierde Evangelie na vore gekom het om Johan-

⁴ Barrett (1955:14-18) hou vol dat die outeur van die Johannesevangelie ook die Sinoptiese Evangelies geraadpleeg het: daarby het hy ook 'n *diskoersbron*, 'n (Judese?) *Jerusalembron* en 'n *lydensnarratief* gebruik. Ons kan egter van Barrett verskil, want die getuienis wys sterker in die rigting dat *Johannes onafhanklik van die Sinoptici* ontstaan het.

nes, seun van Sebedeüs, as outeur aan te wys nie: dit bevestig maar net weer die onsekerheid waarmee die saak van *Johannese outeurskap* omring word.

2.2.2 Lasarus as skrywer

Lasarus is nog 'n sterk kandidaat wat met die lieflingdissipel geïdentifiseer word: hy is die enigste manspersoon van wie gesê word dat Jesus *hom liefgehad het*. Die *lieflingdissipel* was ook die eerste persoon wat die *Opgestane Jesus* herken het (21:7) en daarom het die mening posgevat dat dit *Lasarus* moet wees, want hy is die enigste persoon wat self dood was en toe weer lewend geword het. (Kyk Brown 1966:xcv.) Die feit dat daar eers van *hoofstuk 13* af na die "lieflingdissipel" verwys word, is egter nie voldoende rede om hierdie twee met mekaar te vereenselwig nie. Trouens, omdat *Lasarus* so prominent in *hoofstukke 11 en 12* genoem word, kom dit vreemd voor dat sy naam daarna skielik met die "lieflingdissipel" vervang sou word. Die oplossing van hierdie raaisel skuil waarskynlik in Stephen Smalley (1978:78) se gevolgtrekking: "*Indeed, Lazarus and the beloved disciple appear on any showing to be two distinct figures in the Gospel of John*".

2.2.3 Johannes Markus

Eweneens word *Johannes Markus* op grond van sy assosiasie met Petrus as die *lieflingdissipel* aangewys. Hulle het wel saam in Jerusalem en Judea opgetree (Hd 3:4, 8:14) en Johannes Markus was waarskynlik aan die priesterklas verwant (18:15), maar dit is blote spekulasie om hom met die *lieflingdissipel* te vereenselwig: *Johannes Markus* het beslis nie die Johannesevangelie geskryf nie, alhoewel hy as die moontlike outeur van die Markusevangelie beskou kan word (Brown 1966:xcvi).

3. DOEL VAN SKRYWE

Die *Evangelie van Johannes* is 'n bron van oneindige bekoring vir Nuwe-Testamentiese navorsing: die problematiek wat daarmee saamgaan kry voortdurend

aandag en tog is daar geen teken dat die geheime wat daarin verborge lê, ten volle opgeklaar word nie. (Kyk Smalley 1978:7.) Die *doel* van die Evangelie hang ten nouste saam met die *ontstaansvraagstuk* en lê verweef in die problematiek waarmee die *outeurs- en lesersidentiteit* omring word. Die volgende moontlike oplossings is reeds deur Johannesnavorsers indringend verken: om die *Sinoptiese Evangelies* aan te vul; die evangelieboodskap te *verhelleniseer*; 'n *anti-dosetiese* strydgeskrif; vir *sakramentele* (doop en nagmaal) en *liturgiese* gebruik; om *eskatologiese* regstellings te doen; met die oog op die *Samaritane*; 'n apologie aan *Johannes die Doper* se volgelinge; as 'n polemie teen die *Jode* en om dialoog met die *sinagoge* te bewerkstellig (Brown 1966:lxvii-lxxix). Veral laasgenoemde siening dra baie gewig, aangesien die Johannesevangelie intens gemoeid was met die herformulering van die gemeenskap se verhouding tot die tradisionele Judaïsme: myns insiens is die Johannesevangelie primêr gerig op Christene wat uit die *Jodedom* en *Griekse heidendom* gekom het. Die Evangelis se *bedoeling* is duidelik daarop gemik om Jesus se volgelinge in hulle geloofsbeleving te laat groei: hulle moes weet dat Jesus die *Messias*, die *Seun van God*, is en dat geloof in Hom alreeds in die hede vir hulle die *ewige lewe* verseker het. (Kyk ook Painter 1975:71-85.)

Johannesnavorsers is dit redelik eens dat in terme van 'n *teologiese analise* van die Johannesevangelie ons feitlik by enige tema kan begin en dat dit ons na die ander temas toe sal lei – doodgewoon omdat die temas so vervleg is. Van der Watt (1991:124) sê tereg dat die *Christologie* die natuurlikste invalshoek bied om tot die teologie van die Vierde Evangelie te kan deurdring. Die *Christologie* staan onteenseglik uit as die sentrale tema in die Johannesevangelie soos ook duidelik blyk uit die Evangelis se selfverklaring van die *Christosentriese* karakter daarvan: 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 (20:31).

Om Jesus se missie as gesagvolle verteenwoordiger van God op aarde te beskryf, word daar van *ere-titels* en *metafore* gebruik gemaak. Die bekendste naam

waarmee Jesus in die Johannesevangelie aangedui word, is "*Christus*", wat twee keer vertaal word met "*die Messias*" (τὸν Μεσσίαυ: 1:41; 4:25): Hy is die *Christus* op wie se koms die Jode gewag het (1:20, 41; 3:28; 4:25, 29), maar Hy is ook *Christus* soos Hy Homself in sy wondertekens openbaar (11:27; 20:31). Die wondertekens wat Hy gedoen het (τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν: 2:23; 7:31), moes vir die Jode geïmpliseer het dat Hy deur God gestuur is (17:3) – derhalwe die oproep om in Hom te glo (10:22-27).

Dit is opvallend dat alhoewel Johannes dikwels na "*die Christus*" verwys, word dit selde met Jesus persoonlik verbind (1:41; 20:31). Die Johannese Christologie is ten nouste verbind aan die gedagte dat Jesus as "*Seun van God*" na die wêreld toe gestuur is en dat, paradoksaal soos dit ookal mag klink, Hy as "*Seun van die mens*" van die hemel af gekom het. Die Evangelis verkies om Hom as *die Seun van God* (in die sin van: ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, 1:14) aan te dui (1:34, 49; 3:16-18; 3:35-36) en sy einddoel is om sy lesers te laat bely: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες, ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (20:31). Dit is dus duidelik dat die Vierde Evangelie nie in die eerste plek geskryf is om kennis van Jesus oor te dra nie, maar om die leser tot geloofsorgawe aan Hom te lei. (Kyk ook Beutler 1991:200.)

4. INDELING, SAMESTELLING EN VERHAALGANG

4.1 Indeling

Verhaalliteratuur soos die Johannesevangelie word aangebied in die vorm van gebeurtenisse wat op 'n bepaalde wyse georganiseer is: hierdie *geordende gebeure* staan bekend as die *plot* van die verhaal. Vir Van Aarde (2006:672) is die plot só belangrik dat hy dit as die doelstelling van narratiewe kritiek sien om die plot van narratiewe diskoerse te beskryf. Met die *plot* in gedagte word die opeenvolgende gebeure (*oppervlakte-struktuurvorme*) in die Johannesevangelie aan die hand van *mikro- en makro-eenhede* verdeel. Volgens Rimmon-Kenan (1983:13-8)

kan ons die *oppervlaktestrukture* bepaal deur te let op hoe gebeure wat *op mekaar inwerk*, geklassifiseer word. Tolmie (1999:65-67) wys daarop dat die *hiërargie* wat tussen hierdie gebeure bestaan, ook in oorweging geneem moet word. Gebeure wat vir die logika van die plot onmisbaar is, heet volgens Chatman (1983:53-56) *kerne* ("kernels") en ander gebeurtenisse word *satelliete* genoem: die *kerne* verrig 'n rigtinggewende funksie om as "*skarniere*" die aksie en handeling op die regte koers te hou. Die *satelliete* is ondergeskik aan die dominante keuse wat deur die *kerne* bepaal word en dit kan slegs daarop uitbrei deur die sogenaamde "*vlees-om-die-skelet*" te vorm.

Sonder om verder uit te brei deur op die *dieptestrukture* van verhaaldebeure in te gaan, is dit belangrik om te let op die beginsels (*tyd, ruimte, kousaliteit*) wat gebruik word om die kombinasie van *mikro- en makrosekwensies* in 'n plot te bepaal. Laasgenoemde onderskeiding is noodsaaklik omdat ons van die veronderstelling uitgaan dat die Johannesevangelie deur *redaksionele verwerkings* beïnvloed is – 'n narratologiese indeling van die teksinhoud moet dus noukeurig let op *nate* wat daarin vertoon word.

Met inagneming van genoemde opmerkings bied ek voorts 'n indeling aan wat hoofsaaklik by Brown (1966:cxxxviii-cxlv) en Du Rand (1990:97-102) aansluit – dit val in die algemeen ook met die meeste Johanneskommentators se verdeling saam:

• **DEEL 1:1:1-18: PROLOOG**

'n Vroeë Christelike lied wat waarskynlik vanuit Johannese kringe kom en aangepas is om as 'n overture vir die Evangelieverhaal te dien, sodat die optrede van die vleesgeworde Woord daarin beskryf kan word.

• **DEEL 2:1:19-12:50: JESUS OPENBAAR SY HEERLIKHEID DEUR TEKENS (*σημεία*)**

In sy bediening openbaar Jesus deur *woorde* en *tekens* aan sy volk dat Hy deur God gestuur is, maar hulle verwerp Hom.

1:19-51: Jesus begin sy openbare bediening.

• 1:19-34: Getuienis van Johannes die Doper.

HOOFSTUK 2 JOHANNESEVANGELIE: ALGEMENE OORSIG EN LITERÊRE EIENSKAPPE

- 1:35-51: Jesus openbaar Homself en dissipels van die Doper kom na Hom toe.
- 2:1-4:54: Van Kana na Kana. Reaksies op Jesus se bediening in verskillende dele van Palestina.
 - 2:1-12: Eerste teken te Kana en vertrek na Kapernaum.
 - 2:13-22: Reiniging van die tempel.
 - 2:23-25: Die skare in Jerusalem se reaksie.
- 3:1-36: Nikodemus-diskoers en Johannes die Doper se getuienis.
 - 3:1-10: Diskoers met Nikodemus.
 - 3:11-21: Diskoers met breër gehoor.
 - 3:22-36: Die Doper getuig van Jesus.
- 4:1-45: Diskoers met die Samaritaanse vrou.
- 4:46-54: Tweede teken te Kana: Genesing van die regeringsamptenaar se seun.
- 5:1-9:41: Jesus se tekens en diskoerse tydens Joodse feeste.
 - 5:1-47: Die genesing op die Sabbatdag by Betesda.
 - 6:1-71: Vermeerdering van die brood (Paasfees).
 - 7:1-8:59: Jesus leer die menigte by die Huttefees.
 - 9:1-41: Blindgeborene word genees.
 - 10:1-42: Die goeie herder (Fees van die tempelwyding).
- 11:1-12:50: *Lasarus*. Afsluiting van openbare bediening en toespeeling op sy "uur" van heerlijkheid. (*Dien as 'n "skamiergedeelte" waar die wonderteken aansluit by 1:19-10:42, maar terselfdertyd lei dit ook die lydensgebeure in wat volg*).

• **DEEL 3:13:1-20:31: Jesus openbaar sy heerlijkheid aan sy "eie"**

Die "die uur wat kom" (ἔρχεται ὥρα, 16:32) breek vir Jesus aan en Hy moet na sy Vader terugkeer: deur die kruisiging, opstanding en verheerliking toon Hy sy heerlijkheid aan diegene wat Hom aanvaar het.

- 13:1-30: Die maaltyd as demonstratiewe inleiding.
- 13:31-16:33: Afskeidsgesprekke met sy "eie" mense (kyk 1:11-12).
- 17:1-26: Jesus bid vir heerlijkheid, vir sy "eie" en vir die wat nog gaan glo.
- 18:1-20:31: Die "uur" van Jesus se heerlijkheid het aangebreek.
- 18:1-19:42: Sy lyding, sterwe en begrafnis.
- 20:1-31: Sy opstanding en verskynings.

▪ **DEEL 4: EPILOOG: 21:1-25**

'n Aangehegte verslag van Jesus se verskynings in Galilea.

4.2 Samestelling

In bogenoemde indeling word die *proloog* as 'n geïntegreerde deel van die Johannesevangelie beskou, maar vanweë die "*nate*" wat daarin voorkom, word dit as 'n afsonderlike deel hanteer. dit is duidelik dat *Deel 2 (1:19-12:50)* rondom Jesus se *tekens en diskoerse* sentreer. Die *aanvang van Jesus se bediening*, die *getuienis van Johannes die Doper* en die *roeping van die eerste dissipels*, vorm 'n eenheid. Die *onderafdeling 2:1-4:54* word omsoom deur die eerste en die tweede teken wat in *Kana* gedoen word, terwyl *5:1-10:42* onderling aanmekaar verbind is deur Jesus se optredes by *Joodse feeste*. Die vermelding van *Johannes die Doper* in *10:40-42* vorm 'n natuurlike naat met *1:19-51* en bind dit ook as 'n eenheid saam. Du Rand (1990:101) wys daarop dat *1:19-10:42* ook op grond van 'n *geografiese indelingsbeginsel* as 'n eenheid beskou kan word. Die onderdeel *11:1-12:50* dien as 'n "*skarnierteks*" waarin Lasarus se opwekking die *tekendeel (1:19-10:42)* afsluit en terselfdertyd ook funksioneer om Jesus se diskoerse met sy "eie" in te lei.

Die "*nate*" in *Deel 3 (13:1-20:31)* word deur die gebeure self bepaal: Jesus berei sy "eie" op sy sterwe, opstanding en heengaan na sy Vader toe, voor. Die *inleiding (13:1-30)* word duidelik afgebaken: die *afskeidsgesprekke (13:31-17:26)* bestaan uit 'n basiese *diskoers (13:31-14:31)* wat twee maal herhaal word (*15:1-16:33*) en sluit dan met *Jesus se gebed af (17:1-26)*. Die verdere verloop van *Jesus se lydensweg (18:1-19:42)* en sy *opstandingsverskynings* daarna (*20:1-31*), maak 'n vanselfsprekende onderverdeling uit. *Tekskrities* gesien, vorm *hoofstuk 21* deel van die res van die Johannesevangelie wat aan ons oorgelewer is: dit word egter algemeen op grond van *saaklike en letterkundige redes*, nie as die werk van dieselfde skrywer beskou nie. (Kyk Van Aarde 2006:672.) Ten spyte van verskillende opinies⁵ wat hoofstuk 21 as 'n losstaande addendum beskou, kan 'n soort verwantskap tussen die hoofstukke opgemerk word wat daarop dui dat toe

⁵ Waetjen (2005:3-60) aanvaar dat hoofstukke 1-20 in *Aleksandrië* ontstaan het en dat 21 later in *Efese* bygevoeg is.

die skrywer hoofstuk 21 geskryf het, hy van die res van die Evangelie afhanklik was: *hoofstukke 1 tot 21* kan dus as 'n *eenheid* beskou word en daar is geen rede om die *epiloog* los te maak van die res van die verhaal nie. (Kyk Smalley 1978:96.)

4.3 Die verhaalgang van die Johannesevangelie

4.3.1 Makro-oorsig van verhaal

Die bogenoemde *formele en inhoudelike indelings* gee 'n volledige oorsig van die Johannesevangelie, maar dit verklaar nie die *eiesoortige literêre aard* daarvan as *verteltekste* nie. Dit is dus nodig dat ons ook vanuit die *vertellersperspektief* na die verhaal moet kyk sodat ons die verhaalgang wat deur die *plot* ontplooi word, kan raaksien. Om die narratiewe ontwerp van die Vierde Evangelie as geheel en al sy onderverdelings reg te verstaan, moet die funksies van die *plot en karakterisering* eers deeglik geanaliseer word. Ons kan aanvaar dat die *tradisies* wat deur die Evangelis gebruik is, reeds in 'n sekere vorm gegiet was. Hierdie gegewens het hy in 'n samehorige *getuigende vertelling* saamgestel deur gebeure doelbewus só te kies en te interpreteer dat dit sy *doel* met die verhaal kan dien (20:31).

As ons let op die *dramatiese vorm* waarin die Vierde Evangelie gegiet is, sal ons merk dat dit baie ooreenkom met die *Griekse tragedie* wat ook met 'n *begin*, 'n *sentrale punt* en 'n *einde* geskryf is. (Kyk Hitchcock 1923:307-17.)⁶ Die *Johannes-tekste* is egter nie 'n tragedie nie, maar die verhaalgang van die Evangelie kan, myns insiens, verstaanbaar as 'n drama wat in vyf tonele afspeel, uitgebeeld word:

⁶ Hitchcock (1993:15):

Clearly the writer had the dramatic sense by nature, which may have been improved by experience and association with men of artistic tastes. We shall see how closely he follows the canons of Aristotle, but while we may not draw any conclusion regarding indebtedness, we are free to point out that adherence to the then recognised canons of the drama would establish the dramatic character and unity of this Gospel, whose writer, while attending to his characters, did not neglect the structure of his plot, which according to Aristotle (Poetics, vi. 9,15) is 'the soul of a tragedy' – i.e., that in which the dramatic conflict is unfolded.

• *Hoofstuk 1* se bo-tydelike *begin* Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (1:1) word met 'n dramatiese *proloog* opgevolg waarin Jesus (*die Protagonis*) as die *Goddelike Logos* voorgestel word. In *kosmiese* perspektief is Hy die *preëksistente* (1:1-18) en *histories* gesien is Hy die *Lam van God* (1:29), die *Seun van God* (1:34, 49), *Messias* (1:41), die *koning van Israel* (1:49) en die *Seun van die mens* (1:51). Die getuïenisse van *Johannes die Doper* en die *dissipels* kan gesien word as 'n *tussenspel van menslike musiek in die Goddelike lofsang van die Woord*: dit beklemtoon die *twee vertellose* waarin Jesus as *Goddelike Gestuurde* en die dissipels as sy verteenwoordigers, uitgebeeld word. Dit vestig ook die lesers se aandag op die teenstelling tussen "van bo" en "van onder" en dien in Hitchcock (1993:16) se woorde as 'n skakel:

... that is gradually let down from the heights of existence and light which no man can approach unto, to the levels of human thought and being, until the Word, who made the world and giveth light, stands revealed as an historical figure upon the stage of life.

• *Hoofstukke 2-4* lei die eerste fase van die *verwikkeling na die sentrale punt van die verhaal* in: dit illustreer hoe die *Hooffiguur* op reis van *Kana* (2:1-12) tot by *Kana* (4:46-54) sy identiteit deur tekens en gesprekke bekendmaak. Die narratief oor die *wynwonder* is ryk aan Johannese simboliek en wys vooruit na temas wat deur die hele Evangelie ontwikkel gaan word. Die vermelding van ἡ ὥρα (2:4) maak deel uit van 'n tema wat groei na gelang die Evangelieverhaal ontplooi: die "uur" sal die oomblik van Jesus se geweldadige *sterwe* laat aanbreek (7:4, 30; 8:20; 12:27), maar dit sal ook die oomblik van sy *verheerliking* (12:23; 13:31) wanneer hy weer na sy Vader toe terugkeer (13:1, 32; 17:5), wees. Die *implisiete leser* weet dit nog nie,⁷ maar die *alomteenwoordige outeur* weet dat ἡ ὥρα nog nie vir Jesus aangebreek het nie (7:30; 8:20):

⁷ Staley (1988:89):

The implied reader is forced into the role of a learner, subordinate to the implied author's whims. It is not until later on in this same chapter that the implied reader will be given explicit tools for reconstructing the gospel's and Jesus' symbolic code.

The reader, who cannot reach outside story time, has been aware of a plotted time in the future. The implied reader must read on, waiting for the time gap in the narrative to be filled by the eventual succession of events that will bring the story to a fitting end. (Moloney 1993:82).

Met verwysing na σημείον (2:23; 3:2; 6:2, 14, 26, 30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18, 37); δόξα (2:9; 5:41, 44; 7:18; 11:4, 40; 12:43; 17:5; 22, 24) en ὕδωρ (2:6-10) word 'n hele reeks van wondertekens ingelei wat kenmerkend van die eerste twaalf hoofstukke is. Deur die wynwonder, die tempelreiniging en sy gesprekke met Nikodemus en die Samaritaanse vrou, stel Jesus die legalistiese vormgodsdiens van die Jode aan die kaak. Jesus kry nog geen aggresiewe teenkantiing van die Jode af nie, maar sy karakter en missie is reeds deur die proloog in die implisiete leser se gedagtes vasgelê: dit verhoog die spanningslyn, aangesien die implisiete leser die botsing wat aan die oplaai is, kan antisipeer. Die tweede fase (5-10) hou verband met die Joodse feeste waar Jesus groter as die tabernakel, die tempel, die waters van die Joodse rituele en die manna, voorgestel word. Dit bring Hom in botsing met die Joodse hiërargie wat probeer verhoed dat Hy met sy prediking en genesings voortgaan en van 5:18 af dreig die Jode om Hom dood te maak. Teenoor die ongelowige Jode (7:45; 8:21; 9:13), Judas (6:17) en selfs sy eie broers (7:19), staan die dissipels wat 'n geloofskeuse vir Hom gemaak het (6:60-71). Wanneer Jesus aankondig dat Hy nog net 'n kort tydjie by hulle gaan wees voordat Hy na sy Vader toe terugkeer (7:33), beland die verhaalgang in 'n stroomversnelling: saam met die omstanders wonder die implisiete leser ook weer waarheen Hy gaan. In hoofstuk 8 bou Jesus se konflik met sy antagoniste tot 'n breekpunt op (8:19, 33, 39-40). In hoofstuk 9 word dit voortgesit en die geestelike blindheid van die Joodse leiers (8:39-41) word verder deur die blindgeborene wat weer kan "sien", ontmasker (8:11). In hoofstuk 10 word die goeie herder wat sy lewe vir sy skape aflê, teenoor die Joodse leiers gestel: hulle tree soos huurlinge op wat hulle nie oor die skape bekommer nie. Die konteks waarin karakters geloofskeuses vir of teen Jesus maak, verrai Sy ware identiteit en moedig die implisiete leser ook aan om sy/haar keuse vir Hom maak.

• Hoofstukke 11 en 12 vorm die *sentrale deel* van die ontwikkeling van die plot en vertel hoe Jesus met sy *sewende wonderteken* vir Lasarus uit die dood opgewek het. Hierdie lang en dramatiese verslag dien as "*skarniergedeelte*" om die tekenarratiewe (1:19-10:42) oop te maak en terselfdertyd die toneel ook reg te skuif vir die gesprek wat Jesus met sy "*eie*" gevoer het (13:1-20:31). Dit vorm ook die middelpunt van die Johannesverhaal omdat die *verteller* Lasarus se opwekking as die vernaamste rede voorhou waarom Jesus vervolgt, verhoor en gekruisig is (11:45-53): "*The Lazarus scene contained the material that led to His death, and so may be regarded as the centre of the drama*" (Hitchcock 1993:20-21).

• Hoofstukke 13-20 gee 'n oorsig van Jesus se laaste vier-en-twintig uur voor die kruisiging en toon aan hoe die *verwikkeling na die einde van die verhaal* toe verloop het. Dit begin met 13:1-30 wat dien as 'n inleiding tot die *afskeidsgesprekke* (13:31-17:26): Jesus se redevoering met sy "*eie*" (13:31-14:31), wat redaksioneel twee keer herhaal word (15:1-16:33), sluit dan met die "*hoëpriesterlike gebed*" af (17:1-26). In die laaste paar *eindtonele* word die verloop van Jesus se lyding, sterwe en begrafnis aangeteken (18:1-19:42) en deur verslae oor sy opstanding afgesluit (20:1-31). Dit is in laasgenoemde tonele waar die dissipels tot die besef gekom het van wie Jesus werklik is en dit bereik 'n klimaks wanneer Tomas sy geloofsbelydenis soos volg teenoor Hom uitspreek: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου* (20:28). Met hierdie Christologiese belydenis bereik die Evangelis sy einddoel en sluit sodoende die Johannese plot op 'n hoogtepunt af:

*....for St Thomas's confession is the real end of the drama; Throughout the drama the **ars celandi artem** is displayed. Every detail has point. The scenes are constructed and marshalled by one whose eye for the dramatic enabled him to sort his materials, to compose the settings of his scenes, and to arrange and use his **dramatic personae** with effect* (Hitchcock 1993:24).

• Hoofstuk 21 sluit inhoudelik by die vorige tonele aan, maar word redaksioneel as 'n *epiloog* hanteer. Met die Evangelie wat op twee vertellingsvlakke funksioneer, word die leser enersyds betrek by Jesus se glorieryke *verheerliking* en an-

dersyds raak ons bewus daarvan dat die *sendingtaak* wat Jesus geproklameer het, vandag nog deur die *Parakleet* se werking *in en deur ons* voortgesit word.

4.3.2 Mikro-oorsig gerig op die Nikodemus-diskoers (Joh 3:1–11)

Dit is opmerklik dat die wondertekens wat Jesus tydens die Paasfees in Jerusalem gedoen het (2:23-25), reeds die *beginfase* van die Nikodemusgesprek inlei. Die mense wat enersyds hulle "geloof" op hierdie tekens gegrond het en Jesus wat andersyds oor alwetende kennis beskik om te weet wat in hulle harte aangaan, skuif die verhoog reg vir die nagtelike ontmoeting wat volg. Die *verteller* bevestig aan die *implisiete leser* dat Nikodemus deur die wondertekens beïndruk was (3:1-2) en dan stel *hy/sy* die geloofsvraag aan die orde waarmee die leser se aandag op die *sentrale punt* van die dialoog gerig word. In aansluiting by die konflik tussen *geloof en ongeloof*, wat die sentrale tema van die Johannesverhaal vorm, gebruik die implisiete outeur die gesprek met 'n *Joodse Raadslid* om die dieper geestelike betekenis van *geloof* te verduidelik (3:3). In die *sentrale deel* (3:4-8) word Nikodemus se worsteling om *wedergeboorte* te verstaan, beskryf: daarmee word die leser gedwing om self ook "van bo" (*ἄνωθεν*) en nie "van onder" nie (*κάτω*, 8:23), te dink. Die dialoog *eindig* met die leermeester van Israel wat nie verstaan nie (3:9-10), waarna die gesprek verder met 'n *groter groep* ("julle", 3:11-21) voortgesit word – wat ook *Johannes die Doper* ingesluit het (3:22-36).

Samevattend kan gesê word dat die gebruik van die Evangelis om herhaaldelik die *twee vertellingslyne* (*ἄνωθεν* en *κάτω*) op kleiner perikope soos die Nikodemusdiskoers toe te pas, duidelik toon dat hy sy *Christosentriese doelstelling* by die *implisiete lesers* wil inskerp.

5. LITERÊRE TEGNIEKE EIE AAN DIE JOHANNESEVANGELIE

Die Johannesevangelie kan beskryf word as "a 'multi-story' phenomenon calling

for a multi-disciplinary narrative methodology" (Stibbe 1992:1). In hierdie Evangelie verloop die gebeurelyn nie volgens 'n logiese oorsaak-en-gevolg-patroon nie: dit vertoon eerder die eienskappe van 'n *epiese vertelling* waar kleiner selfstandige verhaaltjies saamgroepeer om 'n groter globale eenheid te vorm (De Klerk 1987:17). Om die kunstige samestelling van die Johannese storievertelling raak te sien, moet die eksegeet rekening hou met die *literêre strukture* waarmee die Evangelie saamgebind word. Verder vereis die narratiewe dinamika van die Evangelieverhaal dat beide die *historiese* (diachroniese) en die *literêre* (synchroniese) aspekte van die vertelling behoue bly. Om te verhoed dat Bybelse narratiewe met gewone fiksie verwar word, stel Stibbe (1992:13) 'n hermeneutiese model voor wat aan 'n *synchroniese oriëntasie* sowel as 'n *diachroniese oriëntasie* voldoen. Hy bepaal die *diachroniese oriëntasie* deur eers die *konteks* waarbinne die Johannesevangelie as 'n gemeenskaplike narratief ontstaan het, te analiseer en daarna ondersoek hy die *pre-tek*s van die Evangelie om die *narratiewe geskiedenis* daarvan te probeer vasstel. Myns insiens plaas Stibbe se metode te veel klem op die *historiese data* wat hy nodig ag om narratiewe uitleg suksesvol mee te kan toepas. Per slot van sake werk die narratologiese metode met "*kontekslose tekste*" waar verhale met *algemene literatuurwetenskaplike beginsels* (verteller, narratiewe luisteraar, plot, karakters, ensovoorts) ontleed word. Narratiewe uitleg werk dus met die verhaal as 'n *interaktiewe geheel* in 'n poging om die *sender* se *gekoordeerde boodskap* aan die *ontvanger* verstaanbaar te ontsyfer en te verklaar – slegs daardie gegewens wat deur die *teksinhoud* self gekommunikeer word, is dus van wesentlike belang om die narratiewe boodskap mee te interpreteer.

Verder is dit belangrik om daarop te let dat Nuwe-Testamentiese verhale nie geskryf is met die doel dat dit net in *stilte gelees* moet word nie: dit is aan gemeentes gerig wat dit *hardop* aan hulle lidmate voorgelees het. Eksegete was daarom nog altyd versigtig om nie in hulle eksegetiese ondersoek die rol van *geadresseerdes* te verwaarloos nie. Die sterk *leser-georiënteerde* gerigtheid wat Bybeluitleg tans kenmerk, kan sekerlik herlei word na die toenemende belangstelling in die positiewe resultate wat uit narratiewe navorsing na vore gekom het. (Kyk ook

.Vorster 1989:34; Lategan 1989:3.) Met die oog daarop om Bybelnarratiewe meer toeganklik vir hedendaagse lesers te maak, let ons voorts op *literêre strukture en tegnieke* wat deur die Evangelis ingespan word om die Johannesevangelie as 'n *getuigende vertelling* op skrif oor te vertel.

5.1 Literêre tegnieke wat gereeld in die Johannesevangelie gebruik word

Die volgende kort toeligting van literêre tegnieke wat gereeld in die Vierde Evangelie voorkom, word as verwysingsbron voorgehou sodat die eksegeese oor Nikodemus wat later volg, deur minder verduidelikings onderbreek sal word. Terselfdertyd verskaf dit ook 'n breër hermeneutiese raamwerk waarbinne die Johannesevangelie makliker as 'n verhaaltteks gelees kan word.

5.1.1 Ironie

Die Evangelis skep *ironie* deur karakters dikwels toe te laat om iets te sê of te doen wat hulle self nie mooi verstaan nie, maar wat die implisiete leser (deur *vertellersinligting*) reeds ten volle snap: die *ironie* lê daarin dat die opmerkings dikwels raak en betekenisvol is, alhoewel die karakters dit juis nie so bedoel nie. Met ander woorde, die skrywer dra deur die aanwending van "ironie" *iets anders (dieper)* oor as dit wat letterlik deur die karakters self *gesê* of *gedoen* word. (Kyk ook Culpepper 1983:165-180.) Daarom swyg die *skrywer-verteller* byvoorbeeld wanneer Jesus se opponente ongegronde opmerkings oor Hom maak. Deur te swyg en dit onaangespreek te laat, word die "*ingeligte*" leser beïnvloed om self betrokke te raak en sy eie mening daaroor te formuleer. Myns insiens is dit opvallend hoe die Evangelis *ironie* as strategie aanwend om die *Johannese Christologie* by die implisiete leser in te skerp, sodat *hy/sy/hulle* self ook op 'n hoër vlak oor Jesus sal kan nadink (4:12; 7:35, 42; 8:22; 11:50). In hierdie opsig lewer Resseguie (2001:28-41) indringende kommentaar oor die twee vlakke waarop *ironie* funksioneer: hy verwys na 'n *laer vlak* waarop die skynbare betekenis aangedui word en daarteenoor 'n *hoër vlak* wat 'n onversoembare perspektief stel. Dit is op hierdie

tweërlei vlakke waar ironie aangewend word om oor Jesus se *herkoms* (1:46; 7:26-28, 41-42), sy *missie* (1:11-14), sy *dood en opstanding* uit te brei en 'n *geestelike perspektief* daarby te voeg (7:33-36; 8:21-22; 10:11-18; 12:20-24; 19:3-5).

5.1.2 Misverstand

In aansluiting by die manier waarop *ironie* in die Johannesevangelie gebruik word, verstaan die karakters Jesus se woorde ook dikwels verkeerd (2:19-21; 3:3-5; 4:10-15, 31-34; 6:31-35, 51-53; 7:33-36; 8:21-22, 31-35, 51-53, 56-58; 11:11-15, 23-25; 12:32-34; 13:36-38; 14:4-6, 7-9; 16:16-19). Culpepper (1983: 153) merk te reg op: "*In John, however, misunderstanding is developed and integrated into the gospel more artistically than in any comparable revelatory discourses*". Die *verteller* gebruik *misverstand* met die doel dat die implisiete leser vanuit 'n *ander* (geestelike) hoek na sekere van Jesus se leringe sal kyk: Jesus praat met Nikodemus oor *geestelike* wedergeboorte, maar hy verstaan dit as 'n *letterlike* geboorte (3:3-5). Die *misverstand* skep dus vir Jesus die geleentheid om die eensydige "*aardse*" afleiding reg te stel deur die *geestelike* ("*van bo*") *dimensie* daarvan, insiggewend aan die implisiete leser te verduidelik. (Kyk Culpepper 1983:152-65.)

5.1.3 Dubbelsinnige betekenisse

Soms word woorde wat 'n *dubbele betekenis* het doelbewus gebruik sodat albei die betekenis *gelykertyd* aangewend en vertolk moet word:

The reader selects one meaning, which he or she believes exhausts the meaning of the vehicle (double entendre), while on further reflection a second meaning surfaces. The two meanings mutually illuminate each other making strange common everyday assumptions, or the one adds an additional dimension to the other that is not so immediately apparent (Resseguie 2001:51).

Ter illustrasie kan verwys word na ὕψω wat op Jesus se *fisiese verhoging* aan die kruis betrekking het, maar wat op 'n *geestelike vlak* sy verhoging na die Vader toe aandui (3:14; 8:28 en 12:32). Die volgende tekste het ook betrekking: 3:3

(ἀνωθεν: "weer" en "van bo"); 3:8 (τὸ πνεῦμα: "wind" en "gees"); 7:8 (ἀναβαίνω: "opgaan" en "opvaar"); 19:30 (τετέλεσται kan beteken: "einde van sy aardse lewe" en ook: "einde van sy hemelse sending"). Aansluitend hierby gebruik die Evangelis soms *verskillende woorde om dieselfde betekenis oor te dra*, byvoorbeeld, ἀποστέλλω en πέμπω (1:19, 22, 24; 5:36-38; 7:28-29; 20:21).

5.1.4 Dualisme

Die *soteriologiese* karakter van die Johannese vertelling word op die *vertikale* sowel as op die *horisontale* vlak toegepas en prakties geïllustreer. Die *vertikale dimensie* verwys na dualismes soos: *hemelse/aardse; van bo/van onder; neerdaal/opvaar; gees/vlees; waarheid/leuen; lewe/dood; lig/duisternis*; ensovoorts. Daarteenoor het die *horisontale dimensie* betrekking op die *vleeswording van die Woord* en sy *Goddelike sending op aarde*. Die Johannese dualistiese voorstelling verskil egter van die klassieke *Griekse dualisme* waar die mens se lot deur die stryd wat tussen *vorm en materie* woed, in *kosmiese sin* bepaal word: dit is ook anders as die *Kumranse dualisme* waar die onderskeid tussen *die goeie en die slegte* in eskatologiese perspektief geplaas word. In die Johannese vertelling is dit eerder "*dat hierdie wêreld in negatiewe sin nie sy Skepper en Regeerder wil erken deur Jesus Christus as die mensgeworde Seun van God te aanvaar nie*" (Du Rand 1990:21).

5.1.5 Vertellerskommentaar

In die gang van afsonderlike vertellings word daar ongeveer sestig keer van *vertellerskommentaar* in die Vierde Evangelie gebruik gemaak om die implisiete leser in te lig oor aspekte soos *name* (1:38, 42), *simbole* (2:21; 12:33; 18:9), *misverstande* (4:2; 6:6), *relevante gebeure* (3:24; 11:2) en *karakters te identifiseer* (7:50; 21:20. Kyk Culpepper 1983:17-20).

5.1.6 Getalpatrone

Getalle word in die Vierde Evangelie as 'n *narratiewe strategie* aangewend om die teksinhoud in eenhede van sewe en/of *drie*, te struktureer: daar is *sewe diskoerse* (3:16-21; 4:5-27; 5:19-47; 6:27-58; 7-8; 10:1vv.; en 14-17); *sewe wondertekens* in hoofstukke 1 tot 12 (2:1-11; 4:46-54; 5:1-15; 6:1-15; 6:16-21; 9:1-7 en 11:1-44) en *sewe 'Εγώ εἶμι-uitsprake* (6:35; 8:12; 10:7; 10:11; 11:25; 14:6 en 15:1). Die getal "drie" word herhaal in die *drie Paasfeeste* (2:13; 6:4; 13:1); Petrus se *drie verloënings* (13:38); Pilatus se *drievoudige onskuldigverklarings* (18:38; 19:4; 19:6); die *drie gelyke dele* waarin die lydensverhaal vertel word (18:1-27; 18:28-19:16a; 19:16b-42); ensovoorts.

5.1.7 Temas

Die Johannesverhaal word deur temas of "*verenigende konsepte*" (Stibbe 1992:18) saamgebind en tot 'n hegte eenheid gevorm. Brown (1966:497-518), wat volledig verslag doen oor *temas* wat in Johannes voorkom, sonder die volgende as die belangrikstes uit: liefde, waarheid, heerlikheid, sien, glo, beveel, weet, lewe, lig, duisternis, uur, tekens, werke, die wêreld en om te bly.

5.2 Kenmerkende *struktuurpatrone* wat in Johannes voorkom

Daar bestaan geen vaste reëls om die aard van *struktuurpatrone* te bepaal nie. Dikwels gaan *patrone* wat geïdentifiseer word saam met die *subjektiewe oordeel* waarmee die eksegeet sy eie voorkeure laat geld. Nogtans kan die aanwysing van moontlike *struktuurpatrone* help om die indeling van langer tekste makliker te maak. Dit is egter duidelik dat die volgende *vier patrone* gereeld in die Vierde Evangelie herhaal word:

5.2.1 Parallelismes

Brown (1966:cxxxii) identifiseer die volgende *vier tipes* parallelismes wat dikwels in Jesus se *dialoge* en *diskoerse* na vore kom: eerstens verwys hy na *antitetiese parallelismes* waar die tweede reël met die eerste een balanseer of daarmee gekontrasteer word; dan onderskei hy parallelisme waar een reël *trapsgewys voortbou* op die laaste dominante woord van die vorige sin, of waar die opeenvolgende reëls *trapsgewys* op mekaar gestapel word; verder let hy op *sinonieme parallelismes* waar woorde of gebeure in 'n vers (of omliggende verse) met ander sinonieme woorde herhaal word en laastens verwys hy na *sintetiese parallelismes* waar die betekenis van een reël oorvloei na die ander reël toe. Voorbeelde van hoe ons hierdie parallelismes prakties in Johannese konteks toepas, sal later deur die eksegeese van die Nikodemus-tekste geïllustreer word.

5.2.2 Chiasmes

Tans geniet die *chiastiese ordening* wat in die Johannesevangelie opgemerk word, baie belangstelling. Veral Kym Smith (2005) se *The amazing structure of the Gospel of John* is 'n goeie voorbeeld van hierdie tendens. Sy poging om aan die hand van *chiastiese strukture* die relasie tussen die *Johannese proloog* en die *Genesisverhaal* aan te toon, bied interessante perspektiewe om die metode waarmee hy ontledings doen, beter te verstaan. In die algemeen kan 'n *chiasme* beskryf word as 'n *omgekeerde parallelisme* waar die tweede deel van die sin omgekeer word om met die eerste deel te balanseer. Anders gestel, die *chiasme* is daardie deel van die teks waar die omgekeerde woorde op so 'n wyse saamgevoeg is dat dit twee omgekeerde parallele vorm, byvoorbeeld: a-b-b-a; a-b-b-a-ab-b-a; a-b-c-c-b-a; ensovoorts). Die Johannesevangelie bevat 'n aantal chiastiese konstruksies wat in *sinne* (3:31; 3:32-33; 18:36), in *perikope* 5:19-30) en in *groter seksies* (2-4; 5-10; 13-17; 18-20), herken kan word.

5.2.3 Sirkelredenasie (*inclusio*)

Dikwels word 'n gedagte aan die *einde* van 'n gedeelte gebruik om iets aan die *begin* te herroep: dit word gedoen met die doel om die gedeelte duidelik as 'n eenheid saam te bind. Hier kan gelet word op hoe die twee wondertekens te *Kana* (2:11 en 4:46, 54), die verwysings na die *Transjordan* (1:28 en 10: 40) en die rol van die *Paaslam* (1:29 en 19:36), die aanwending van sirkelredenasies illustreer. (Kyk Du Rand 1990:18.)

5.2.4 Spiraalvormige verhaalgang

Soms stel die Evangelis 'n saak wat hy deur *herhaling* en/of *byvoegings* verder uitbou, aan die orde - om dan net weer met 'n *spiraalaksie* na 'n volgende vlak toe te beweeg (10:1-18;15:1-10). Dit is juis hierdie *spiraalbeweging* wat in hoofstukke 13-17 duidelik opgemerk word wanneer ons waarneem hoe die *Heilige Gees* in die afskeidsgesprekke op die voorgrond tree (14:15 e.v.; 14:24 e.v.; 15:26 e.v.; 16:7 e.v.).

5.3 Opmerkings oor die Johannese taalgebruik

Die *Griekse teks* van die Johannesevangelie kan tot by die vierde-eeuse *kodekse* (Vaticanus, Sinaiticus en Bezae) teruggevoer word. Daarbenewens speel *papirusweergawes* wat uit die begin van die derde eeu dateer, 'n belangrike rol in die bepaling van die beste tekslesing (*Bodmer-papiri*, veral P⁷⁵ en P⁶⁶). In die *Griekse (Koine) teks* kom die volgende bekende *Semitismes* voor: ῥαββί (3:2), ῥαββουνοι (20:16), Μεσσίας (1:41), Κηφᾶς (1:42), Σιλωάμ (9:7), μάννα (6:31,49), ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν (1:48). (Kyk Brown 1966:497-518.)

In vergelyking met die *Sinoptiese Evangelies* het die Vierde Evangelie 'n *beperkte woordeskat*, alhoewel sekere woorde baie meer herhaal word: ἀγαπᾶν (44 teenoor 29 by Sinoptici); ἀλήθεια (46/10); ζωή (35/16); Ιουδαῖοι (67/16); κόσμος (78/13);

μαρτυρεῖν (47/15); πατήρ (118/66); πέμπειν (32/15). Daarteenoor is daar sekere woorde wat *min* voor kom, soos βασιλεία (5/123), δαιμόνιον (6/45), λάος (3/54), terwyl ander heeltemal *ontbreek* (βάπτισμα; δίκαιος; δύναμις; εὐαγγέλιον; παραβολή; προσεύχομαι). Hieruit blyk dit dat Johannes sy eie voorkeur van woordgebruik teenoor die van die *Sinoptiese tradisie* handhaaf. (Kyk Moloney 1998:2-5.)

Uit 'n *sintaktiese* en *semantiese* oogpunt gesien, kan ons sê dat die manier waarop *woorde, frases, sinne, paragrawe en groter eenhede* gebruik word, 'n individuele en eiesoortige *skryfstyl* aan die Johannesevangelie gee.⁸ Net soos wat *καί* gebruik word om sinne herhaaldelik met mekaar te verbind, word *οὖν* (partikel) ook dikwels as 'n narratiewe koppeling aangewend. In die Johannesevangelie word *οὖν* gewoonlik nie soos in die res van die Nuwe Testament, in 'n *argumentatiewe* sin gebruik nie: trouens, twee-derdes van die kere wat *οὖν* as 'n verhaalkoppeling gebruik word, kom in die Johannesevangelie voor.

Samevattend wil ek daarop wys dat bogenoemde opmerkings nie as 'n volledige verslag oor die *Johannese taalgebruik* beskou moet word nie: dit word slegs aangestip om te verhoed dat die eksegetiese ontleding van die Nikodemus-vertellings wat later volg, deur onnodige verduidelikings van bogenoemde taalaspekte vertraag word. Daar moet ook rekening gehou word met die feit dat ten spyte van al die verskillende metodes wat gebruik word, die eksegetiese uitleg van Bybeltekste nog steeds 'n baie subjektiewe saak is: om Nikodemus by wyse van 'n *narratologiese analise* te interpreteer, moet daar steeds vanuit 'n *multi-dimensionele blik* na die eksegetiese resultate van ander metodes gekyk word. Alle moontlike weë moet in aanmerking geneem word in 'n poging om die antieke kultuur en gedagte-wêreld van die Evangelis beter te verstaan. Nietemin, sodanige gegewens

⁸ Die vraag of die Johannesevangelie wel deurgaans 'n *eenvormige styl* vertoon (Ruckstuhl 1977), word deur sommige navorsers betwis (Kyk Fortna 1970; Nicol 1972). Selfs die gebruik om sinne meestal deur *καί* te verbind (*parataksis*: byvoorbeeld 9:6-8), word nie deur almal as eiesoortig van die Johannesevangelie beskou nie (Kyk Louw 1985). Du Rand (1990:17) meen egter dat die manier waarop die *parataksis* sowel as die *asindeton* (om sinne sonder 'n verbindingspartikel, naas mekaar op te stapel) gebruik word, 'n *eie-tipesie kenmerk* van die Johannesevangelie is (1:40, 42, 45, 47, ensovoorts).

HOOFSTUK 2 JOHANNESSEVANGELIE: ALGEMENE OORSIG EN LITERÊRE EIENSKAPPE

kan wel 'n belangrike bydrae lewer om die *vertellersperspektief* duideliker te definieer en om saam daarmee ook die *narratiewe aard* van die Johannesevangelie makliker vir die hedendaagse leser uit te lig.

HOOFSTUK 3

NIKODEMUS IN JOHANNESE KONTEKS: 'n NARRATIEWE ANALISE VAN JOH 3:1-10; 7:50-52; 19:38-42.

1. Strukturele indeling: 2:23-3:36.

Navorsers maak van uiteenlopende benaderings gebruik om Johannes 3 in kleiner segmente te verdeel. Omdat my navorsing op die narratologiese aspekte van hierdie perikoop gerig is, verwys ek net kortliks na sommige van die bekendste literêre patrone wat gewoonlik gebruik word om die derde hoofstuk te verdeel. My ondersoek konsentreer op struktuurpatrone en daarom word geen aandag aan die tipe *strukturele eksegeese* wat Crossan (1980:235-52) byvoorbeeld gedoen het, gegee nie. Dit is belangrik om daarop te wys dat 'n *literêr-narratologiese* ondersoek wel ook 'n *multi-dimensionele* blik insluit waarvolgens die resultate wat uit ander benaderings na vore kom, noukeurig evalueer kan word.

Soos die meeste eksegete verdeel Bultmann (1971:131-32) *hoofstuk 3* ook in twee tonele: Jesus se ontmoeting met Nikodemus (3:1-21) en die getuienis van Johannes die Doper (3:22-30): "*This is followed by a section which in the present order of the text still belongs to the speech of the Baptist, but which cannot be understood if it is taken as having been spoken by him*" (1971:131). Die voorafgaande toneel (2:23-25) word meestal as 'n *brug* wat die weg na die derde hoofstuk toe baan, beskou. Die kollig val in Joh 3:1-21 op Jesus se eerste uitgebreide diskoers. Die gesprek open 'n dialoog oor belangrike godsdienstige vrae en uit die antwoorde word Jesus se geloofwaardigheid en gesag onderstreep. Uit die groot verskeidenheid indelings, let ons nou op enkele benaderings wat gevolg word om struktuurpatrone in hierdie perikoop aan te wys:

1.1 Tematiese verdelings

Brown (1966:civi-cxxviii) noem verskeie motiewe wat in die verlede deur navorsers aangewend is om die Johannesevangelie onder een gemene deler te ondersoek. Pogings om die Evangelie met behulp van temas soos die *ekkesiologiese, sakramentalistiese, en eskatologiese motiewe* te ontleed, was egter nie baie suksesvol nie. Al hierdie perspektiewe raak belangrike aspekte van die teksverhaal aan en dra ook inderdaad by om die verskillende tonele in hul *sosio-religieuse konteks* beter te verstaan. Dit sou egter onverantwoordelik wees om byvoorbeeld *ἐξουσία τέκνα Θεοῦ γενέσθαι* (1:12b) in die *proloog* te neem en "kindskap" as die sentrale tema van die hele Vierde Evangelie te formuleer en dit dan so op die Nikodemusdiskoers toe te pas. Toegegee, die Nikodemusdiskoers spreek die vraag van *geloof en ewige lewe* baie sterk aan, dog 'n eensydige klem op *kindskap alleen* sal die Johannesboodskap erg verskraal. Johannes is immers 'n *getuigende vertelling* (20:31) en ons moet daarteen waak om nie so in die velerlei temas wat daarin verskuil lê verstrengel te raak dat ons die implisiete outeur se kenmerkende *Christologiese* perspektief miskyk nie. Tematiese verdelings verraai gewoonlik die samesteller se subjektiewe motiewe en daarom word daar in hierdie ondersoek primêr daarop gefokus om alle aspekte van die *Johannese Nikodemus* literêr-narratologies te ontleed.

1.2 Parallele struktuurpatrone²⁹

Stibbe volg 'n *narratief-kritiese* benadering en verklaar in *John as storyteller* (1992:197) dat dit sy voorneme is om die verskillende aspekte van literêre kritiek met mekaar te integreer. In sy geïntegreerde hermeneutiek bespreek hy die verhouding tussen *literêre kritiek* en *literêre geskiedenis* en wys veral op die *sinchro-*

²⁹ Turner (1982:108) onderskei die volgende tipes *parallelismes*:

Synonymous parallelism where the second line of the couplet repeats the thought of the first; **antithetic parallelism** where the second line is in contrast to the thought of the first; **synthetic parallelism** where the theme of the first line is continued and developed in the second.

Hierby kan gevoeg word: *trapvormige, paraboliese, en chiasiese parallelismes*.

niese en diachroniese oriëntasies wat in tekste onderskei moet word. Ten spyte van Stibbe (1992:49) se voorneme om sy narratiewe ontledings rondom die *plot* te laat sentreer, steun hy sterk op historiese gegewens wat agter die teks lê en wat slegs deur die sogenaamde "venster" (*Krieger*) waargeneem kan word. Stibbe (1993:61) gebruik 'n parallelle indeling om 3:1-15 soos volg te verdeel:

Subject	3,1-15	3,22-36
<i>From above</i> <i>Heavenly origins</i>	ἀνωθεν (3,3.7) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (3,13)	ἀνωθεν (3,31) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (3,31)
<i>Earth/heaven</i>	ἐπίγεια / ἐπουράνια (3,12)	ἐκ τῆς γῆς / ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (3,31)
<i>Witnessing to what has been</i>	ὃ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν (3,11)	ὃ ἐώρακεν μαρτυρεῖ (3,32)
<i>Failed to receive the testimony</i>	τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε (3,11)	τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει (3,32)
<i>The Spirit</i>	πνεῦμα (3,8)	πνεῦμα (3,34)
<i>Faith and Life</i>	πιστεύων / ζωὴν (3,15.16)	πιστεύων / ζωὴν (3,36)

Vanuit 'n narratologiese perspektief is dit vir Stibbe baie belangrik om op die *vertellerskommentaar* wat ná 3:1-15 kom en die *samevatting* wat op 3:22-30 volg, te let. Hy gee veral aandag aan die wyse waarop die *verteller* ὃ ἐώρακεν καὶ ἤκουσεν μαρτυρεῖ (3:32) byvoeg om sommige van die temas in 3:1-15 weer in herinnering te roep. Maar ten spyte van die interessante parallelle wat Stibbe aandui, bly sy struktuurpatrone onvolledig. Nietemin, in hierdie ondersoek sal alle winste wat die parallelle benadering na vore bring, evalueer word om 'n beter perspektief van die *Johannese Nikodemus* te probeer kry.

1.3 Chiasiese struktuurpatroon

Chiasiese en parallelle struktuurpatrone is ten nouste met mekaar verweef en chiasmes word dikwels as "*inverted parallelisms*" beskryf (Turner 1982:53). Chiasmes word uitgekien aan die *simmetriese* "A B B' A'" - *strukture* wat daarin opgemerk word. (Kyk Staley 1986:243.) Chiasmes is stilistiese instrumente waarmee

parallele kontraste (van grammatikale of semantiese aard – en wat in 'n omgekeerde orde geplaas is), uitgedruk word (Deist 1984:28). Die moontlikheid dat 'n spesifieke chiasme soms slegs in die oog van die eksegeet kan bestaan, is nie 'n denkbeeldige gevaar nie. Nietemin, *chiastiese patrone* kan interessante perspektiewe open om tekste sinvol te ontleed. In dié opsig kan gelet word op hoe Kym Smith (2005:23-24) chiasmes in 3:1-36 aandui:

(a) Nicodemus – 3:1-15

- a 3.1: Now there was a man of the Pharisees ...a ruler of the Jews.
 b 2a: This man came to Jesus by night.
 c 2b: ...said... "...know...you...from God...no one ...unless God...with him"
 d 3: Jesus answered him [and said], "...unless...born anew...cannot..."
 e 4: Nicodemus said to him, "How can a man be born (2)...Can he ...?"
 f 5: Jesus..."I say to you, unless one is born of water and the Spirit...
 g 6a: That which is born of the flesh is flesh,
 g' 6b: and that which is born of the Spirit is spirit.
 f' 7-8: ...not marvel...I said to you, '...must be born (2)...wind...the Spirit."
 e' 9: Nicodemus said to him, "How can this be (come about)?"
 d'10: Jesus answered him [and said], "...teacher...not understand this?
 c'11: ...I say ... we speak...what we know...witness to what we have seen
 b'12-13: ...No one ...ascended...but he who descended... Son of man.
 a'14-15: ...as Moses lifted... serpent... so must... Son of man be..."

(b) Discourse One: Light has come into the world – 3:16-21

- a 16: For God so loved the world that he gave his only Son...
 b 17: Son into the world, not to condemn the world, but...the world ...
 c 18a: He who believes in him is not condemned;
 c'18b: ...who does not believe is condemned ...because...not believed ...
 b' 19-20: ...this is...judgment, that...light...come into the world ... saved ...
 a' 21: ...who does...true comes to...light...his deeds...wrought in God.

(c) Final witness of John the Baptist – 3:22-36

(i) 3:22-28

- a 22a: After this Jesus and his disciples went into the land of Judea;
 b 22b: there he remained with them
 c 22c: and baptized.
 d 23a: John...was baptizing at Ae'non... there was much water there;
 e 23b: and people came
 f 23c: and were baptized.
 g 24: For John had not yet been put in prison.
 g' 25: Now a discussion arose between John's disciples and a Jew...
 f' 26a: And they came to John,
 e' 26b: ... "Rabbi, he who was with you... to whom you bore witness,

d' 26c: here he is, **baptizing**, and all are going to him."

c' 27: John... "No one can receive... expect what is given... from heaven.

b' 28b: but I have been sent before him.

(ii) 3:29-36

a 29a: *He who has the bride is the bridegroom;*

b 29b: the **friend** of ...bridegroom... rejoices... at...bridegroom's voice;

c 29c: therefore this joy of mine is now full.

d 30a: He must increase,

e 30b: but I must decrease."

f 31a: **He who comes from above is above all;**

g 31b: *he who is of the earth belongs to the earth,*

g' 31c: *and of the earth he speaks;*

f' 31d: **he who comes from heaven is above all.**

e' 32: He bears witness to what he has seen...no one receives his testimony;

d' 33: he who receives his testimony sets his seal to this, that God is true.

c' 34: ...utters...words of God, for...not by measure...he gives the Spirit;

b' 35: the Father **loves the Son**, and has given all things into his hand.

a' 36: *He who believes in the Son has eternal life; he who does not...*

Die waarde van bogenoemde chiasiese analyses moet gemeet word in die lig van die Evangelis se kenmerkende tegniek om dieselfde gedagte deur middel van variante terme uit te druk. Leon Morris (1969: 293) se waarskuwing is hier gepas:

... we must reckon with the fact that John has quite a habit of introducing slight variations. In fact this happens almost every time he repeats a statement, and this whether in narrative or in the words of Jesus or someone else.

Oor die akkuraatheid van resultate wat uit chiasiese formulerings verkry word, is Smith se opmerking veelseggend en dit verwoord ook my eie oordeel oor hierdie saak: "As I said earlier, we may be more stringent in the criteria we demand to prove a chiasm's existence than John was in the making of them" (Smith 2005:16).

Dit is opmerklik dat die verskillende literêre tegnieke waarmee chiasiese patrone identifiseer word (byvoorbeeld *simmetriese*, *konsentriese*, *spiraalstrukture*, *ensovoorts*), ook baie variasies toon. David Deeks (1968:107-28) gebruik byvoorbeeld chiasiese strukture om die literêre interaksie tussen chiasmes en *simboliek* te probeer vasstel. Hy kom tot die gevolgtrekking dat die *proloog* (1:1-5; 6-8; 9-13; 14-18) se *viervoudige indeling* 'n dominante invloed op die hele Johannes-

evangelie het en daarom verdeel hy die inhoud in die volgende vier afdelings: "1:1-18: *Cosmological section*; 1:19-4:54: *Witness of John*; 5:1-12:50: *Coming of the Light*; 13:1-20:31: *Economy of salvation*" (Deeks 1968:110). Die bestaan van 'n oorkoepelende "*giant chiasmic structure*" waarop Deeks (1968:122) sy indelings grond, oortuig egter nie. Staley (1986:241) maak tereg die opmerking dat dit moeilik is om baie van Johannes se eie-soortige literêre kenmerke in Deeks se benadering, uit te lig. Talbert (1977:53-79) slaag ook nie daarin om 'n "*mitiese narratiewe struktuur*" aan te toon wat vanaf die proloog na die hele Evangelie toe deurgetrek kan word nie.

Staley (1986:241-64) se metode waarvolgens hy die teksinhoud op grond van *simmetriese strukture* sistematiseer, verdien spesiale aandag. Studies oor hoe die *narratiewe simmetrie* in Johannes funksioneer, is reeds goed bekend. (Kyk ook Deeks 1968:110-128; Talbert 1970:341-66; Nicholson 1983:23-51.) Staley bring 'n belangrike nuwe inset na vore. Deur narratiewe uit die Hebreeuse literatuur as voorbeeld te gebruik, toon hy hoe die Vierde Evangelie ook *Leitwörter*³⁰ en *direkte redevoerings* aanwend om interaksie met narratiewe simmetrie te bewerkstellig. Om die ingewikkelde samestelling van die *proloog* (kyk Haenchen 1984:110, 125) te onderstreep, illustreer Staley (1986:243) aan die hand van twee voorbeelde hoe struktuurpatrone in 1:1-2 waargeneem kan word :

Eerste patroon:

)	a) Ἐν ἀρχῇ
A)	b) ἦν
)	c) ὁ λόγος
)	c) καὶ ὁ λόγος
B)	b) ἦν
)	d) πρὸς τὸν Θεόν
)	d) καὶ Θεὸς
B)	b) ἦν
)	c) ὁ λόγος

³⁰ Alter (1981:93) definieer "*Leitwort*" (wat aan Martin Buber ontleen is) soos volg:

... a word or word-root that recurs significantly in a text, in a continuum of texts or in a configuration of texts: by following these repetitions, one is able to decipher or grasp a meaning of the text, or at any rate, the meaning will be revealed more strikingly.

- | | |
|----|--------------------------|
|) | c) οὗτος |
| A) | b) ἦν |
|) | a) ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν |

Tweede patroon:

- | | |
|----|--------------------------------|
| A) | Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος |
| B) | καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν |
| B) | καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος |
| A) | οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν |

Die hoofletters toon duidelik hoe chiasiese elemente in hierdie twee verse bydra om die woorde en frases in vier volledige sinne te groepeer. In die eerste voorbeeld word die ordening volgens 'n "trap-patroon" (abc, cbd, dbc, cba) georganiseer. In die tweede voorbeeld word die chiasiese struktuur beklemtoon deur die tweede term (Θεόν) in die bysin weer as die "lei-woord" in die teks te herhaal (Haenchen 1984:110).³¹ Die werkwoord ἦν verskyn vier maal in hierdie verse en word met drie verskillende nuanses gebruik, te wete: "as existence, relationship, and predication" (Brown 1966:4). Staley (1986:244) merk op dat die vierde keer wat ἦν gebruik word, dit die funksie het om "verhoudings" te aksentueer.

Staley slaag daarin om deur sy analise die proloog se ingewikkelde simmetriese samestelling uit te beeld. By die evaluering van simmetriese struktuurpatrone moet daar ook gelet word op die belangrike narratologiese implikasies wat die Johannese gebruik van die direkte rede vir die eksegetiese inhoud: "It confirms the narrator's voice by repeating the same words used by the narrator" (Staley 1986:249).

Met bogenoemde toeligting as agtergrond kyk ons nou hoe Staley die Nikodemusdiskoers in segmente verdeel. Met die aandag op *Johannes die Doper* gerig, beskou Staley 1:19-42 en 3:25-36 as twee perikope wat die begin en die einde van 'n konsentriese patroon uitmaak – albei indelings word gevolg deur reise wat Jesus na Galilea toe onderneem het (1:43 en 4:3). Die proloog se chiasiese patroon word weer in 3:1-36 herhaal: Jesus besoek in 3:22 "die platteland van

³¹ Die meeste Bybelkommentare gebruik bogenoemde benadering om *chiasm* te definieer.

Judea³² en net daarna (3:25) word weer op Johannes die Doper gefokus. Staley (1988:59) vergelyk hierdie patrone soos volg:

PROLOQUE	FIRST MINISTRY TOUR
<i>The relationship of the Logos to God/creation/humankind vv 1-5</i>	
<i>The witness of John vv 6-8</i>	<i>The witness of John 1:19-42</i>
<i>The journey of the Light vv 9-11</i>	<i>A journey of Jesus into Galilee vv 43-51</i>
xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx
<i>The journey of the Logos v 14</i>	<i>A journey of Jesus into Judean territory 3:22-24</i>
<i>The witness of John v 15</i>	<i>The witness of John vv 25-36</i>
<i>The relationship of the Logos to Humankind/re-creation/God vv 16-18</i>	

Staley sluit hierdie afdeling af met die volgende opmerking:

While it is clear that John 1:19-3:36 exhibits a symmetrical, concentric pattern whose sequencing of narrative episodes seems to model that of the prologue, one might well ask whether the unit defined by the outer limits of this concentric pattern is held together at any other level besides that of narrative design. When we look at the interplay between narration and direct speech within this section, we see that it indeed form a tightly knit unit on this level also.

Samevattend kan ons sê dat met behulp van *chiastiese en simmetriese* leidrade dit moontlik is om struktuurpatrone makliker in verhale raak te sien. Trouens, hierdie twee begrippe vorm deel van die *literêre tegnieke* wat in my navorsing gebruik word om die *Johannese Nikodemus* narratologies te ontleed.

1.4 Narratiewe struktuurpatrone

In sy *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary design* (1983) illustreer Culpepper hoe sy literêre teorie toegepas kan word om die Johannesevangelie

³² Staley (1988:58):

There are very few undefined or broadly defined journeys in the Fourth Gospel where Jesus goes into general regions or territories. The narrator usually describes him as traveling to specific cities.

literêr-narratologies te lees. Hy verklaar daarin sy intensie om die Evangelieverhaal só oor te dra dat dit die lesers se persepsie van die werklike wêreld onherroeplik sal verander. Vir Culpepper is die *narratiewe wêreld van die Evangelie* primêr daardie kunstige, literêre skepping wat die Evangelis saamgestel het met die doel om die lesers in staat te stel om die wêreld te "sien" soos die Evangelis dit ervaar. Die Evangelis spreek deur die "storie-wêreld" tot die lesers om hulle te ooreed om in die lig van die Evangelieboodskap hul eie "werklike wêreldse" persepsies en ideologieë te toets:

The gospel claims that its world is, or at least reflects something that is, more "real" than the world the reader has encountered previously. The text is therefore a mirror in which readers can "see" the world in which they live. Its meaning is produced in the experience of reading the gospel and lies on this side of the text, between the reader and the text (Culpepper 1983:4-5).

In hierdie proses is die *leeservaring* van die teks belangriker as die opsporing van stadia waardeur die narratief "moontlik" kon ontwikkel het. Culpepper oordeel reg: die doel van narratologiese analises is tog by uitstek daarop gerig om die Evangelieverhaal as 'n *geskrewe verhaaltteks* beter te verstaan. Met ander woorde, wat is dit en hoe werk dit? In Culpepper se ondersoek verskaf hy ongelukkig nie 'n hoofstuk-vir-hoofstuk-indeling van die Vierde Evangelie nie – dit laat 'n leemte en bemoeilik die taak om op grond van sy teorieë struktuurpatrone saam te stel. Om 'n soort struktuur te skep, gebruik Culpepper die *plot* as vertrekpunt. Vir hom lê die essensie van die Vierde Evangelie daarin dat Jesus van die hemel af na die aarde toe gekom het, maar dat Hy – behalwe vir 'n klein bevoorregte groepie – onherkenbaar was. Namate Jesus se missie aktief op aarde ontplooi, het Hy ook begin om deur "preliminary minor 'adventures' (i.e., signs and conflicts with opponents)" sy ware identiteit bekend te stel (Culpepper 1983:83). Hy word algaande gekonfronteer met 'n stryd om sy eie lewe, maar Hy aanvaar sy roeping – 'n taak wat Hy tot die einde toe suksesvol voltooi het: εἶπεν Ἐτελέσται· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν, παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19:30). Alhoewel sy triomf as 'n skynbare mislukking voorkom, word Hy deur sy volgelinge vereer as ὁ κύριός μου καὶ Ὁ Θεός μου (20:28). Die plot *interpreteer* dus die gebeure deur dit kontekstueel binne 'n sekere volg-

orde in die narratiewe wêreld te plaas. Die sin en betekenis van Jesus se optrede word ook in hierdie konteks verstaan en gedefinieer

Culpepper (1983:90-91) sê dat 'n mikro-verdeling van 2:23-3:36 bemoeilik word deur die narratiewe funksie wat *Jerusalem* in hierdie perikoop verrig. Enersyds is Jerusalem die *lokus* van Jesus se skerpste konflik met die tradisionele Joodse godsdiens. Hulle het die oorgelewerde wette met die gesag van die Ou Testament beklee sodat alle Joodse instellings en feeste legalisties vertolk is. Andersyds is dit teen die Jerusalem-agtergrond waar die dissipels die tekens sien en in die lig van die Skrifte hulle onvoorwaardelike geloof in Jesus kon bevestig (2:17, 22). Terselfdertyd beklemtoon die outeur dat die werklike konflik nie tussen Jesus en die Joodse volk as sodanig bestaan het nie: die spanning is deur diegene veroorsaak wat sy boodskap verwerp het! Laasgenoemdes was ongelowiges wat aan die "vlees" en aan "hierdie wêreld" behoort het en daarom het hulle die "Gees" en die "wêreld daar bo" opponeer. (3:6, 12-13, 31). Die Nikodemus-diskoers het vir Jesus die geleentheid geskep om nuwe beelde te gebruik en om sodoende 'n ryker en voller tekstuur aan die interpretasie van sy leerstellings te gee:

There is a dark reference to the Son of Man being lifted up (on a pole? to the world above?), but like the reference to Jesus' hour in the previous chapter, it is left unexplained (3:14). Jesus' influence increases (3:23, 30), and his following grows (Culpepper 1983:90-91).

Samevattend: Culpepper se hoofdoel is om sy literêre teorie (*verteller, vertellersperspektief, tyd, plot, karakters, implisiete kommentaar, implisiete leser*) toe te pas om die boodskap van die Vierde Evangelie as 'n *literêre narratief* uit te lê. Die leemtes in Culpepper se literêre ontwerpe word deur Francis Moloney (1993)³³ aangevul deurdat hy meer klem op die *vorm van narratiewe plaas*. Op die *buiteblad van sy Johanneskommentaar* is Culpepper self aan die woord met die volgende opmerking oor Moloney:

³³ Robert Kysar sê op die buiteblad van Moloney (1993) se kommentaar:
Moloney provides us with the first thorough literary commentary on John 1-4 that uses a reader response method.

A trailblazer... This innovative book applies the insights of narrative criticism to the talent of commentary writing... Adopting the perspective of a first-time reader, Moloney traces the way in which the narrative shapes the role of the implied reader, all the while maneuvering the real reader along the path toward authentic faith (Moloney 1993).

Moloney fokus veral op die betekenis wat die *ruimtelike aspek* in narratiewe vervul. Terselfdertyd gee hy aandag aan die *temporele vloei* van die leesproses en die rol wat die *implisiete outeur* daarin vervul. Vir Moloney is die *implisiete outeur* 'n *heuristiese instrument* wat onder andere funksioneer om die *temporele aspek* van die leesaktiwiteit beter uit te lig. Moloney illustreer in sy artikel *From Cana to Cana (Jn. 2:1-4:54) and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith* (1978:817-43) hoe hy die *ruimtelike en temporele aspekte* van die Johannes-verhaal uitlig. Aan die hand van *sintetiese parallelle* wys hy hoe 1:1 en 1:18 as raamwerk in die proloog gebruik word om 'n driemaalige herhaling van dieselfde tema te omring (1:1-5; 6-14; 15-18). By 1:19-51 wys Moloney op 'n breuk wat in die verhaal ontstaan het en wat bedoel is om die opeenvolgende gebeure van die vorige vier dae, saam te vat. Dit is opmerklik dat die *tydelike en ruimtelike aspekte* deur vertellerskommentaar onderstreep word – τῆ ἐπαύριον (v. 29); τῆ ἐπαύριον πάλιν (v. 35); τῆ ἐπαύριον (v. 43) – om sodoende beide “*verhaaltyd*” en “*beplande tyd*” by die verhaal te betrek.³⁴ Die *verhaaltyd* gee 'n sistematiese rapport van hoe die gebeure in die korrekte *tydelike* volgorde, ontvou. Met betrekking tot die verhaal se *beplande tyd*, sê Moloney (1993:54):

“Plotted time” breaks into the logic of the temporal sequence and points the reader either backward (analepsis) or forward (prolepsis) to some past or future moment relevant to the story but which does not form part of the regular succession of events being reported. The temporal axis will lead the reader toward an initial climax to his reading experience.

Moloney is van mening dat, wanneer die verhaalinhoud in kleiner segmente verdeel word, deeglik gelet moet word op die ordeningsfunksie van die “*dae*” en die rol wat “*Kana tot Kana*” (2:1-4:54) as merkers daarin speel. Die reeks verhale

³⁴ Kyk ook Genette (1980:33-85), Rimmon-Kenan (1983:43-58) en Culpepper (1983:63-70) vir “*story time*” en “*plotted time*”.

speel teen 'n Joodse (2:13-3:36) sowel as 'n nie-Joodse agtergrond af (4:1-42): Jesus ontmoet verskillende karakters in dié verhaal en uit hulle reaksies op die *geloof* wat Hy vra, word hulle met mekaar vergelyk (Moloney 1993:192-199). Binne die raamwerk van die *twee Kana-wondertekens* word 'n Joodse vrou (2:5) en 'n heidenman (4:50) gebruik om te wys hoe hulle geloof in Jesus se woord ook ander persone beïnvloed en na Hom toe lei (2:11; 4:53). In die proloog is daar reeds vir die implisiete leser 'n aanduiding van die *tipe geloof*³⁵ wat Jesus van sy volgelinge verlang, gegee: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12). Die leser is ook bewus van Natanael se positiewe geloof en dat Jesus 'n nog groter *geloof* as dit belowe het: μείζω τούτων ὄψη (1:19-51). Die outeur gebruik die wynwonder om Jesus se moeder aan die leser voor te stel as iemand wat outentieke geloof het en om ook die positiewe uitwerking daarvan toe te lig: καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (2:1-11). In die Tempeltoneel (2:13-22) word "die Jode"³⁶ voorgestel as 'n groep met 'n *gebrekkige geloof* en wat gevolglik Jesus se woorde verwerp. Die *tekens* waarmee hierdie episode afsluit, gee aanleiding tot die kwalifisering van die tipe geloof wat Jesus in die "skarniertekste" (2:23-25) van sy volgelinge verwag. Die werkwoord πιστεuein in 2:23 verwys enersyds na die πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ wat na Jesus toe gekom het omdat θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Andersyds kan die leser uit die vertellerskommentaar aflei dat blote *tekengebaserde geloof* nie aan Jesus se vereistes voldoen nie: αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς, διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (2:24):

The narrator uses the verb pisteuein twice to report Jesus' response to a faith based on signs. The double use of the verb, once to speak of the movement of many in faith toward him (v.23), and then again to refer to Jesus' refusal to move toward them in

³⁵ Moloney (1993:105):

The Fourth Gospel never uses the noun "faith" (pistis), whereas it uses the verb "to believe" (pisteuein) ninety-eight times. The reader is now on the way to understanding the relational quality of true faith.

³⁶ "Die Jode" vorm 'n representatiewe groep in die Johannesevangelie. (Kyk Tolmie 2005.)

similar trust and faith (v.24),³⁷ indicates to the implied reader the dynamic quality of true faith (Moloney 1993:105).

Volgens Moloney (1993:106-07) het die stereotiepe verwysings na ἄνθρωπος die funksie om die oorgang van 2:23-25 na die derde hoofstuk glad te laat verloop: διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (v. 24); ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου (v. 25); αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (v. 25) en Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων (3:1). Nadat Moloney die oorgang na die Nikodemustoneel aangetoon het (v. 2b), verdeel hy 3:1-36 in die volgende kleiner onderafdelings:

3:1-2a: INLEIDING TOT DIE NAGTONEEL

Jesus en Nikodemus word as die twee gespreksgenote voorgestel.

3:2b-11/12: DIALOOG TUSSEN JESUS EN NIKODEMUS

- Nikodemus se inleidende verklaring waarin hy Jesus se persoon en rol in die verhaal reflekteer (2b).
- Jesus se lering oor die geestelike wedergeboorte, gekenmerk deur
- Nikodemus se misverstand (v. 4) wat die ontwikkeling van die onderwerp open.³⁸(3-8).
- Nikodemus se finale toetrede waarin sy onvermoë om Jesus se leerstellings te begryp, duidelik word en Jesus se respons daarop (9-10).
- Brug: Woorde van Jesus wat die bespreking van vv. 2b-12 sluit en die diskoers van vv. 11-21 open³⁹ (11-12).

3:11/12-21: JESUS SE DISKOERS

Na die "brug" ontwikkel die diskoers in twee basiese temas:⁴⁰

- Brug: Woorde van Jesus wat die bespreking van vv. 2b-12 sluit en die

³⁷ Moloney (1993:105) merk op dat die tweede verwysing na ἐπίστευεν (2:24) 'n *refleksiewe gebruik van die werkwoord* is en dat dit slegs hier in die *Nuwe Testament* voorkom.

³⁸ Moloney (1993:107):
Within this section, the Johannine double "amen" – in v. 3 to open Jesus' response and in v. 5 to carry the discussion further – marks the introduction of a new idea closely related to what went before.

³⁹ Moloney (1993:107):
The double "amen" is again found in v. 11. Some change in the shape of the narrative is marked by the double "amen" in v. 11. The use of οἶδάμεν in v. 2 and v. 11 also links this section.

⁴⁰ Moloney (1993:107) wys daarop dat vv. 1-10 die *Johannese epistemologie*, vv. 11-17 die *Christologie* en vv. 18-21 die *oordeel* behandel.

diskoers van vv. 11-21 open (11-12).

- *Tema een*: die openbaring van die hemelse in die Seun van die Mens (13-15).
- *Tema twee*: die verlossing of veroordeling wat voortvloei uit die aanvaarding/verwerping van hierdie openbaring (16-21).

3:22-36: JESUS EN JOHANNES DIE DOPER

- Inleidende toneel wat die *tyd* (Johannes is nog nie in die tronk nie) en die twee *plekke* (Enon naby Salim) bepaal waar die doopaktiwiteit van die hoofkarakters (Jesus en Johannes die Doper) plaasvind⁴¹ (22-24).
- Johannes die Doper se gesprek met sy dissipels (25-30):
 - *Die vraag van Johannes die Doper se dissipels waarin die aard van die verhouding tussen Jesus en die Doper geopper word* (25-26).
 - *Die antwoord van die Doper waarin hy homself beskryf as die vriend van die bruidegom wat hom in die bruidegom se stem verheug* (27-30).
- Die verteller se diskoers-kommentaar waarin twee temas na vore kom (31-36):
 - *Tema een*: die openbaring van die hemelse in die Seun (31-35).
 - *Tema twee*: die verlossing/veroordeling wat voortvloei uit die aanvaarding/verwerping van hierdie openbaring (36).

Moloney se indelings, wat ook sy eie kenmerkende aksente bevat, stem in breë trekke ooreen met die hoofmomente wat deur sommige van die ander bekende literêre kritici gekonstateer word. As voorbeeld kan verwys word na hoe Staley (1988:72) *struktuurpatrone* volgens 'n *simmetriese* indeling formuleer:

2:1 – 3:21: *Eerste twee tekens en eerste monoloog.*

3:22 – 24: *Jesus se reis in Judea.*

3:25 – 36: *Die getuienis van Johannes.*

Stibbe (1993:59-61), wat ook parallelle as merkers gebruik, stem saam met die hooftrekke wat in Moloney se skema geïllustreer word:

3:1 – 15: *Dialogoog.*

3:16 – 21: *Vertellerskommentaar.*

3:22: *Verbind met 4:1-3.*

3:23 – 30: *Dialogoog.*

⁴¹ Moloney (1993:123) sê tereg dat Jesus 'n *hoofkarakter* in die narratief is, ten spyte daarvan dat Jesus nooit aan die gebeure self deelneem nie.

3:31 – 36: *Vertellerskommentaar.*

Samevattend kan ons sien dat Bybelnavorsers onder mekaar verskil oor hoe die derde hoofstuk sistematies in kleiner afdelings georganiseer moet word. Die strukturele ordening van die verhaalinhoud word nie primêr op die voorkeure en verbeelding van die eksegeet gegrond nie: daar is noodsaaklike beginsels waaraan goeie indelings moet voldoen. Enersyds moet die indeling dit vir die implisiete leser moontlik maak om die kenmerkende *literêre tegnieke* wat deur die Evangelis gebruik word, maklik te identifiseer. (Kyk "*Literêre tegnieke*", hoofstuk 2.5.1.) Andersyds moet dit vir die navorser ook moontlik wees om sy eie *metodiek* met gemak daarin te kan toepas – in hierdie geval die *literêr-narratologiese metode*. (Kyk "*Literêr-kritiese metode*", hoofstuk 1.7.1.) Meer nog, die formulering van struktuurpatrone kan selfs 'n invloed daarop hê dat nagestreefde literêre *doelwitte* soms moeiliker bereik word.

In die struktuurverdeling van Johannes 3 wat nou gaan volg, maak ek van Brown (1966:cxxxviii-cxlv) se skema gebruik met sekere eie aanpassings. Soos navorser in die algemeen, plaas ek die Nikodemusdiskoers binne die konteks van die "*Boek van Tekens*" (1:19-12:50) waar *Jesus sy heerlijkheid deur tekens* (*σημεία*) *openbaar* en wat deel van die groter Johannesevangelie vorm. Om die gebeure wat Nikodemus se diskoers voorafgaan in kronologiese perspektief te plaas, breek ek die verhaalinhoud soos volg in kleiner segmente op:

- 1:19-51: Jesus begin sy openbare bediening.
- 2:1-4:54: Van Kana na Kana. Reaksies op Jesus se bediening in verskillende dele van Palestina.
 - *Eerste teken te Kana en vertrek na Kapernaum* (2:1-12).
 - *Reiniging van die tempel* (2:13-22).
 - *Die skare se reaksie in Jerusalem* (2:23-25).
- 3:1-36: Nikodemus-diskoers en Johannes die Doper se getuienis.
 - 3:1-10: *Diskoers met Nikodemus.*
 - 3:11-21: *Diskoers met breër gehoor.*
 - 3:22-30: *Die Doper getuig van Jesus.*

- 3:31-36: Die verteller se diskoerskommentaar.

Daarna word die Johannesverhaal voortgesit met die Samaritaanse vrou (4:1-45) en die tweede teken te Kana – wat aanleiding tot die genesing van die *regerings-amptenaar se seun* gee (4:46-54).

Die volgende belangrike elemente word in hierdie indeling beklemtoon:

- Die dinamiese rol van *Johannes die Doper* (1:19 - 3:36) word beskryf en dit bakken ook die *beginpunt* (1:19 vv.) en die *eindpunt* (3:25-36) van hierdie perikope af.
- Die verband tussen *Kana en Kana* (2:1-11 en 4:46-54) word behou.
- Aan Jesus se oproep, πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12), word gehoor gegee deurdat “*geloof*” prominent in die onderafdelings as opskrifte ingesluit word. So-doende word die *doelstelling* van die *werklike outeur* (20:31) uitgelig en verskeie verwysings na geloofservarings wat vroeër in die verhaal afspeel, word in kronologies verband georden. Sonder om die teksinhoud *tematies* te organiseer, laat die indeling wat ek gebruik genoeg ruimte om te wys hoe individue en groepe op Jesus se uitnodiging reageer, byvoorbeeld: die *dissipels glo* (2:11); die *skare* het “teken-geloof” (2:23-25); *Nikodemus se geloof* is onvoldoende (3:2-11); die *Samaritaanse vrou* het geloof, maar sy bly tog onseker (4:29); die *inwoners van Samaria* glo met meer oorgawe (4:43-45); en die *regeringsbeampte* en sy gesin glo in die teken op grond van Jesus se woord (4:54).
- Die Evangelis se plasing van 2:23-25 om as 'n *brug* te funksioneer wat interaksie na twee kante toe bewerkstellig, word in die struktuurindeling paslik aangedui. Enersyds word teruggegryp na die Jode se *geloof in die tekens* wat hulle gesien het (2:12-22) – hierdie geloof word deur Jesus geweeg en te lig gevind: αὐτοὶ δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς, διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (2:24). Andersyds lei die oorgang ook na 3:1-2 waar 'n gesiene Joodse leier na Jesus toe kom omdat hy in die *tekens glo*. Veral die repeterende gebruik van ἄνθρωπος versterk die verband tussen diegene wat “teken-geloof” het en 'n “*man*” met die naam Nikodemus.
- Die “*skarnierteks*” (2:23-25) voorsien ook belangrike *vertellersinligting* waarmee die implisiete leser in staat gestel word om die Nikodemus-misverstande sinvol te

verstaan: καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου· αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (2:25).

- In die verdeling van 3:1-21 sluit Nikodemus se *nagtelike* besoek (v. 2) weer aan by "duisternis" wanneer *lig en duisternis* aan die einde van die perikoop teenoor mekaar gestel word (vv. 19-21).

- Die Nikodemusdialoog (3:1-10) word in die *enkelvoud* gevoer en dan met οἴδαμεν voortgesit om op 'n *breër gehoor* van toepassing te wees (vv. 11-21).

- Verse 22-30 beskryf *Johannes die Doper se getuienis* en sluit daarmee die Doper se rol wat reeds in die proloog begin het (1:19-43), suksesvol af.

- In die *slotverse* (31-36) lewer die verteller *diskoerskommentaar*.

Uit die konteks van die gebeure wat die Nikodemusdiskoers voorafgaan, kan baie voorbeelde aangehaal word om parallelle verbande, konsentriese ooreenkomste, woorde wat herhaal word, ensovoorts, uit te lig. Maar sodanige inligting sal die grense van die beperkte riglyne waarmee ek die indelingsamestelling probeer motiveer, ver oorskry. In die eksegetiese en naratologiese ondersoek wat later volg, sal laasgenoemde aspekte ook deeglik aandag kry.

2. JOHANNES 3: EKSEGESE EN NARRATOLOGIESE ANALISE

In die eerste hoofstuk is die hoofelemente van die *literêr-naratologiese metode* reeds deeglik bespreek. Aan die hand van Chatman (1978) se literêre teorieë is 'n gewysigde kommunikasiemodel aangewend om die interaksie tussen *sender/ boodskap/ ontvanger* aan te toon. Aandag is veral gegee aan die narratiewe funksies van die *implisiete outeur/ implisiete leser* en die *narratiewe verteller/ narratiewe luisteraar*. Min aandag is gegee aan narratiewe aspekte soos *gebeure, tyd, ruimte, fokalisasie en karakterisering*. Met die oog daarop om noukeurige *eksegetiese en naratologiese analyses* van die Nikodemus-gedeeltes te doen, is dit belangrik dat die betekenis van elkeen van bogemelde begrippe duidelik gedefinieer sal word. Vervolgens word enkele narratiewe begrippe nader omskryf:

2.1 Fokalisasie

Literêre kritici gee baie aandag aan die *skrywersperspektief* ("point of view") wanneer hulle narratiewe tekste bespreek. Ongelukkig skep hulle ook baie verwarring deur onderling te verskil oor hoe hierdie konsep aangewend moet word. Gewoonlik word die skrywersperspektief verklaar as die *blikrigting* wat 'n leser vanuit die verskillende hoeke kry wanneer 'n verhaal vertel word. Om die konsep "*skrywersperspektief*" beter te verstaan, verwys Genette (1980:186) na Brooks en Warren (1943:589) wat vier maniere identifiseer waarop die "*fokus van vertelling*" in verhaalt tekste gemanipuleer kan word:

	<i>Internal analysis of events</i>	<i>Outside observations of events</i>
<i>Narrator as a character in the story</i>	1. <i>Main character tells his own story</i>	2. <i>Minor character tells main character's story</i>
<i>Narrator not a character in the story</i>	4. <i>Analytic or omniscient author tells story</i>	3. <i>Author tells story as observer</i>

Binne hierdie raamwerk verteenwoordig 1 en 4 'n *interne* skrywersperspektief wat uit die verhaal self geprojekteer word, terwyl 2 en 3 'n *eksteme* skrywersperspektief aandui.

Nog 'n betekenisvolle bydrae in hierdie verband is *Boris Uspensky* (1973:6) se aanwysing van vyf moontlike "vlakke" waarop die skrywersperspektief tot uitdrukking kan kom:

- *Ideologiese vlak*: Die skrywersperspektief wat deur die *verteller* veronderstel word wanneer hy/sy 'n narratiewe wêreldbeskouing evalueer.
- *Fraseologiese vlak*: Die skrywersperspektief soos gemanifesteer deur die wyse waarop spraakpatrone in die teks aangewend word.
- *Ruimtelike en temporele vlakke*: Die tydelike en ruimtelike vlakke koördineer met die wyse waarop die narratiewe wêreld voorgestel word.
- *Psigiologiese vlak*: Die bewussyn wat gebruik word om gebeure te laat plaasvind.

Uspensky se konsepte stel navorsers in staat om die skrywersperspektief in die Johannesverhaal beter te definieër. As voorbeeld kan verwys word na Culpepper (1983:21) wat die *Johannese verteller* soos volg beskryf:

... undramatized, intrusive, and omniconnunicative. It is also readily apparent that the narrator in John usually speaks in the **third person**, as one outside the action, thereby providing the effect of the voice of an observer.⁴²

'n Uitsondering op hierdie reël is wanneer *die eerste persoon meervoud* in 1:14, 16, 3:11 en 21:24 gebruik word.

In my navorsing sal ek die *skrywersperspektief* hanteer soos Gérard Genette (1980:161-211) dit gedefinieer het. Hy het gelet op swakhede in die wyse waarop die konsep "*point of view*" gewoonlik in narratiewe tekste gebruik word. Hy reken dat tradisionele benaderings twee aspekte vermeng: "Wie is die verteller?" en "Wie is die karakter wie se skrywersperspektief ("*point of view*") aangewend word om die narratiewe perspektief te bepaal?" Tolmie (1999:31) merk op dat "*speaking*" en "*narrating*" in baie narratiewe tekste aan dieselfde agent toegeskryf kan word, "*but this need not be the case, and accordingly it is a theoretical necessity to distinguish between them.*" Die noodsaaklikheid van hierdie onderskeiding word duidelik wanneer die *gebeure* in 'n narratiewe teks en die aksies wat ons in 'n film sien, vergelyk word. In 'n *film* moet die *verteller* (indien daar een is!) nie verwar word met die wyse waarop die beeld gemanipuleer word nie – dit wil sê: die hoek waaruit die kamera die storie verfilm. Presies dieselfde onderskeid geld ook vir narratiewe tekste waar daar 'n "*stem*" is wat die storie vertel (*verteller*)! Tog word die verhaal ook deur die oë van 'n *toeskouer* of een van die *karakters* gesien – die sogenaamde "*lokus van persepsie*." Dit is die punt wat Genette wil stel: hierdie onderskeid wat daar ten opsigte van die skrywersperspektief bestaan, word nie in tradisionele definisies verreken nie. In die tradisionele benadering kan navorsers dus nie akkuraat beskryf wat in 'n verhaaltteks gebeur as die verteller verander, maar die *lokus van persepsie* dieselfde bly nie; ook nie wanneer die *lokus van persepsie* ver-

⁴² Culpepper verwys na Frank Kermode (1979:117).

ander, maar die verteller onveranderd bly nie. Om die probleem wat *verteller* en *skrywersperspektief* omring op te klaar, maak Genette van die konsep "*fokalisasie*" gebruik. Hy onderskei tussen die "*stem*" wat die verhaal vertel (*verteller*) en "*fokalisasie*" – die manier waarop die visie (*kamera*) in 'n narratiewe teks manipuleer word:

Thus, to put it simply: in order to analyze focalization in a narrative text, we should ask the question: Through whose eyes do we view the events that are being narrated to us? (Tolmie 1999:31-32).

Rimmon-Kenan (1983:74-77) bespreek die rol wat fokalisasie in Bybelverhale speel en dan lewer sy 'n insiggewende bydrae deur tussen die *lokus van fokalisasie* en die *gefokaliseerde objek(te)* te onderskei. Sy ondersoek die manier waarop fokalisasie in Bybelverhale hanteer word en dan wys sy op twee aspekte van die *lokus van fokalisasie* wat aandag behoort te kry. Eensyds is daar die geval van *eksterne fokalisasie* waar die lokus van fokalisasie *buite* die verhaal sentreer. Die gebeure word dan in die vertelling op só 'n wyse aangebied dat dit wil voorkom asof dit waargeneem word deur die oë van 'n *toeskouer* wat self geen rol in die verhaal speel nie. Andersyds kan die gebeure in die geval van *interne fokalisasie* só vertel word dat dit lyk asof dit deur die oë van *een van die karakters* in die verhaal, gesien word. Om die verskil tussen *eksterne* en *interne* fokalisasie raak te sien, kan weer verwys word na hoe die *kamera (die lokus van persepsie)* op film gemanipuleer kan word. Soms word die *kamera* opgestel om as 'n onpersoonlike toeskouer te funksioneer (*eksterne fokalisasie*); in ander gevalle kan die *kamera* só geplaas word dat die verhaal deur die oë van een van die karakters bekyk word – hierdie tipe *interne fokalisasie* word dikwels as 'n tegniek aangewend om gruwel-tonele te verfilm. Maar dit is ook belangrik om te let op die wyse waarop karakters (*gefokaliseerde objekte*) in die narratief waargeneem word. Soms kan daar net van buite (*ekstern*) op karakters gefokus word om slegs op die uiterlike manifestasies van die karakter te konsentreer. In die geval van *interne fokalisasie* van die gefokaliseerde karakters word hulle innerlike gevoelens, kennis en gedagtes bekendgemaak, byvoorbeeld: "*Die duiwel het toe al klaar vir Judas seun van Simon Iskariot op die gedagte gebring om Jesus te verrai*" (13:2). Verder kan verwys word na die

volgende voorbeelde om te illustreer hoe karakters deur interne fokalisasie in Johannes bekendgestel word: *Jesus* (4:1; 5:6; 6:6, 15, 61, 64; 11:5, 33, 38; 13:1, 11; 13:21; 16:19; 18:4; 19:28); die *dissipels* (2:11, 17, 22; 4:27; 12:16; 13:28, 29; 20:9; 21:4); *Judas* (12:4, 6; 18:2); *karakters* (4:53; 5:13; 7:5; 9:22; 19:8, 38; 20:14-15) en die *Jode/ skare* (5:16, 18; 7:15; 8:27, 30; 11:45; 12:9, 10, 11, 18, 42, 43). Met betrekking tot hierdie *innerlike fokalisasie* sê Tolmie (1999:35):

With regard to internal focalization of the focalized in Bible narratives it should be noted that although such examples are found quite often, they are usually done briefly without any long discussion of inner emotional turmoil or struggle.

Die kenmerkende kort en bondige verwysings na die innerlike ervarings van sommige Johannese karakters blyk duidelik wanneer die implisiete outeur na die dissipels se *herinneringe* verwys (ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐπίστευσαν, 2:22) en dan ook vermeld dat Jesus mense se binneste geken het (ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, 2:25). In die Nikodemusgedeeltes (2:23 - 3:36) word die *lokus van fokalisasie* deurgaans *ekstern* geplaas met die fokuspunt wat van die een na die ander gefokaliseerde objek beweeg. In 2:23 is die fokus op die πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ingestel en dan verskuif die blikrigting weer, sodat dit op Jesus gerig word om sodoende sy kennis van die mens se binneste te beklemtoon (v. 25). Johannes 3:1-2 fokus op die *nagtoneel* en in die dialoog wat volg, word die fokuspunt tussen Jesus en Nikodemus heen en weer verskuif. Na die eerste ἀμήν-gezegde word die *ἄνωθεν*-geboorte verduidelik (3:3-10), gevolg deur die tweede ἀμήν-gezegde wat geloof in die *Seun van die mens* verduidelik (vv. 11-15) en dan uitloop op die keuse wat tussen *lig/duisternis* gemaak moet word (vv. 16-21). In 3:22-30 word op *Johannes die Doper* en die *plasing van sy toneel* gefikseer (vv. 23-24). Die *doopdispuut* (vv. 25-26) en die Doper se getuienis oor *Jesus se meerdere gesag* sluit hierdie mikro-sekwensie af (vv. 27-30). Die Nikodemus-perikoop sluit af (vv. 31-36) met dieselfde fokuspunt waarmee daar in v. 3 begin is: geloof in Jesus as ὁ ἄνωθεν.

Die *Johannesvertelling* is dus nie 'n "onbevooroordeelde verslag" van die Jesusgebeure nie, intendeel, dit is 'n *Christologiese getuienis* oor Jesus en sy sending na die wêreld toe (20:31). Met betrekking tot die *verteller* se ideologiese doelstelling sê Resseguie (2001:22) tereg: "He states his ideological perspective outright: to persuade the reader to adopt the point of view of the protagonist, i.e., to believe in him". Hierdie ideologiese perspektief kom tot uitdrukking in *wat* gesê word, sowel as *hoe* dit gesê word. Die Vierde Evangelie is struktureel só saamgestel dat die Evangelis sy gefokaliseerde Christologiese gerigtheid aan die implisiete leser verraa. Die Nikodemusnarratief moet dus in die lig van die eerste twee hoofstukke vertolk word deur veral te let op: die *proloog* (1:1-18), *Johannes die Doper* se getuienis en die roeping van die *eerste dissipels* (1:19-51), die *wynwonder* te Kana (2:1-12) en die *Tempelreiniging* wat daarop volg (2:13-22). Hierdie ἀρχὴν τῶν σημείων wat Jesus in Kana gedoen het, dien as prelude vir die "nuwe begin" wat in hoofstuk 3 beklemtoon word: die σημεῖον wat water in wyn laat verander is die Evangelis se manier om die *nuwe begin* wat in Jesus se koms aangebreek het, aan te kondig. Dorothy Lee (1994:37) som hierdie nuwe bedeling mooi op wanneer sy sê: "The jars of purification and the Temple in Jerusalem give way before Jesus, who, in relation to the new, is both its giver (the wine) and the gift (his body).

Samevattend kan ons sê dat die Christologie in die Vierde Evangelie as die onderliggende "Leitmotiv" funksioneer om alle aspekte van die narratief (*ook die lokus van fokalisasie*) in 'n strukturele eenheid te verenig.

2.2 Gebeure

Een van die belangrikste funksies van narratiewe analyses is om die gebeure in die verhaal noukeurig te beskryf. Op die oog af lyk dit baie maklik om "gebeure" te definieer: dit is enigiets wat met iemand/iets gebeur of enigiets wat deur iemand/iets gedoen word. *Narratiewe tekste* is dus die vertolking van 'n aantal gebeure wat op 'n sekere wyse georden is en aan die leser bekendgestel word. Om 'n

studie van Nikodemus te onderneem impliseer dus dat die *interpretatiewe ordening van gebeure* aandag moet kry: só 'n ordening word gewoonlik die *plot* van die verhaal genoem. (Kyk Greimas 1977:23-40.) Dit is hierdie *gebeure* in narratiewe tekste wat volgens Rimmon-Kenan (1983:11-28) vanuit twee verskillende (maar komplementerende) perspektiewe ondersoek kan word. Volgens haar aanvaar sy enersyds dat 'n mens die gebeure in verhaalt tekste *sintagmaties* (een-na-die-ander) kan ontleed – die sogenaamde *oppervlaktestruktuur van gebeure*. Andersyds is dit ook moontlik om die gebeure volgens 'n *paradigmatiese struktuur* te ontleed. Dit word gedoen deur die verskillende gebeure te interpreteer in terme van die onderlinge verwantskap waarin dit tot mekaar staan, byvoorbeeld deur *teenoorgesteldes* tussen die groepe te identifiseer. Hierdie verhoudings word nie noodwendig op die oppervlaktestruktuur waargeneem nie, maar kan op grond van die onderliggende *logika* in die teks (*dieptestruktuur*) veronderstel word.

Om die *oppervlakstruktuur van gebeure* te ontleed, stel Rimmon-Kenan die volgende stappe voor:

- *Parafrasering* van gebeure.

Sy sê dat dit op verskillende maniere gedoen kan word, maar in my ondersoek sal alle gebeure in terme van 'n *enkele sin* opgesom word. Die subjek wat die handeling uitvoer, sowel as die aksie wat plaasvind *sal* duidelik uit die analise afgelei kan word, byvoorbeeld: *Die soldate kruisig Jesus*.

- *Klassifisering* van gebeure.

Hierdie stap is nodig sodat die verskillende tipe *geparafraseerde gebeure* wat pas genoem is, onderskei kan word. Daar is reeds verskillende sisteme in plek om hierdie onderskeiding te ondersoek, maar my keuse val op die benadering waarmee Seymour Chatman (1978:43-49) parafrases klassifiseer. *Eerstens* onderskei hy tussen *handelinge* ("actions") en *gebeure* ("events") wat albei 'n staat of toestand aandui. Dit is opmerklik dat daar by *handelinge* 'n karakter is wat as narratiewe *subjek* (maar nie noodwendig die grammatikale onderwerp nie!) van die ge-

beure optree, byvoorbeeld: *Die dief steel die motor/Die motor is gesteel deur die dief*. Daarteenoor tree daar in die geval van *gebeurlikhede* ("happenings") 'n karakter as *objek* van die gebeure na vore, byvoorbeeld: *Die storm laat Petrus sink*. Om die rol wat *handelinge* ("actions") in narratiewe sinne speel verder toe te lig, verwys Tolmie (1999:65)⁴³ na die vyf kategorieë waarin Wilhelm Wuellner handelinge klassifiseer:

External events

- 1 Verbal acts (He told me to leave.)
- 2 Non-verbal physical acts (He pushed me out of the door.)

Internal events

3. Mental acts (I thought about leaving.)
4. Emotional events (I felt uneasy about leaving.)
5. Sensory events (I heard someone leaving.)

Tweedens kan dit baie nuttig wees om tussen *duratiewe gebeure* ("sy bemin hom") en *punktuele gebeure* ("hy skop sy bal") te onderskei. Die Nikodemusdiskoers bevat 'n groot aantal *spraakhandelinge* wat narratologies ontleed moet word; derhalwe sal bogenoemde onderskeidings handig te pas kom.

- Bepaling van die *verhoudings tussen die gebeure*.

Naas *parafrasering* en *klassifisering* verwys Rimmon-Kenan derdens na *hiërargie* wat op gebeure betrekking het – sommige gebeure is belangriker as ander! Daarom onderskei ons tussen sekere gebeure wat vir die logiese ontwikkeling van die plot onmisbaar is en ander gebeure wat weggelaat kan word sonder om die logika van die plot te versteur (al sou die afwesigheid daarvan die narratief in baie opsigte verarm!). Chatman (1978:53-54) noem die gebeure wat absoluut noodsaaklik is om die plot logies te verstaan "*kernels*," terwyl hy na die ander as "*satellites*" verwys:

Kernels are narrative moments that give rise to cruxes in the direction taken by events. They are nodes or hinges in the structure, branching points which force a movement into

⁴³ Kyk Tolmie (1999:65):

In this regard I follow Wilhelm Wuellner's summary of Chatman, since it is organized better. See Wilhelm Wuellner, "Narrative Criticism and the Lazarus Story", paper read at the Society of New Testament Studies in Rome (Italy), August 1981, 14.

one or two (or more) possible paths... Satellites entail no choice, but are solely the working-out of the choices made at the kernels. They necessarily imply the existence of kernels, but not vice versa. Their function is that of filling in, elaborating, completing the kernel; they form the flesh on the skeleton.

Nadat die hiërargie in 'n narratiewe teks bepaal is, moet die gebeure in *mikro-sekwensies* en dan weer in *makro-sekwensies* gekombineer word. In 'n poging om laasgenoemde kombinasies te orden, kan die onderskeiding tussen *kerne* ("kernels") en *satelliete* die taak vergemaklik – maar ook nie in alle gevalle nie, want die herkenning van mikro-sekwensies kan 'n baie subjektiewe saak wees. Tolmie (1999:66) reken daarom dat dit skynbaar die beste benadering is om die gebeure wat *logies bymekaar pas*, saam te groepeer. Hy hou die volgende reeks van gebeure as voorbeeld voor:

1. *John picked up his gun.*
2. *John aimed at Peter.*
3. *John pulled the trigger.*
4. *The bullet hit Peter in his temple.*
5. *Peter fell on the ground.*
6. *Peter started bleeding.*
7. *Peter died.*

In die woorde "*John killed Peter*" word bogenoemde sewe gebeure kernagtig saamgevat om as 'n voorbeeld van 'n *mikro-sekwensie* te dien. Op dieselfde wyse kan 'n aantal mikro-sekwensies kombineer om 'n *makro-sekwensie* te vorm – wat weer op hul beurt 'n reeks van makro-sekwensies kan groepeer.

Dit is egter nie voldoende om maar net die groepe mikro/makrosekwensies aan te wys nie. Dit is ook belangrik om te vra of die implisiete outeur enige leidrade gee het oor hoe die mikro/makrosekwensies gekombineer word. Hierdie aspek is baie belangrik, aangesien dit die basis verskaf waarmee die *interpretatiewe ordening* van gebeure beskryf word. Trouens, sonder hierdie interpretatiewe ordening sal dit haas onmoontlik wees om die ingewikkelde *ideologiese intriges* wat uit die Nikodemusdiskoers voortspruit, in narratologiese perspektief te stel. In dié opsig is

dit belangrik om op die vyf punte te let wat Tolmie (1999:66-67)⁴⁴ uit 'n verskeidenheid moontlike samestellings kies om mikro-en makrosekwensies mee te orden:

- *Tydsduur*: Die implisiete leser sal gewoonlik aanvaar dat gebeure, tensy anders aangedui, altyd in kronologiese volgorde vertel word.
- *Oorsaaklikheid ("causality")*: Een mikro/makrosekwensie kan aanleiding gee tot die vorming van 'n ander mikro/makrosekwensie.
- *Ruimte*: Mikro/makrosekwensies kan ook deur hul geografiese gebondenheid aan dieselfde lokaliteit, saamgevoeg word.
- *Karakter*: Mikro/makrosekwensies kan verder deur dieselfde karakter(s) gedomineer word – in welke geval die "*principal of character*" aangedui kan word.
- *Interne relasies*: In sommige gevalle kan strukturele verhoudings tussen verskeie groepe mikro/makrosekwensies aangedui word. Indien dit die geval is, moet gelet word op struktuurpatrone wat byvoorbeeld deur parallelle vergelykings (*kontraste/ooreenkomste*) of ander stilistiese tegnieke (*chiasmies*, *ensovoorts*)⁴⁵ gevorm is.

In die lig van bostaande opmerkings oor die funksionering van die *gebeurelyn* in narratiewe tekste gee ek nou my eie interpretasie van die ontknoping wat in die Nikodemusdiskoers plaasvind. Die onderstaande *diagram* illustreer 'n samevatting van die volgende prosedures wat gebruik word om die oppervlakstruktuur te ontleed:

- 'n *parafrasing* van die gebeure;
- 'n *klassifikasie* van die gebeure;
- 'n aanduiding van die *kern* (onderstreep);
- 'n kort opsomming van elke *mikro-sekwensie* (vet letters gedruk).

A. Die Jode glo omdat hulle die tekens sien (2:23-25).

⁴⁴ Tolmie (1999:66-67) verwys slegs in die eerste twee beginsels wat hy bespreek terug na teorieë wat ook deur Rimmon-Kenan (1983:13-20) gebruik word. Origenes sluit hy by Brink (1987:62-64) aan en vir die klassifikasie van *aksie-sekwensies* in die Hebreuse Bybel, maak hy van Robert C. Culley (1997) gebruik.

⁴⁵ Kyk "*Strukturele indeling*", hoofstuk 3.1.

[Agtergrondgegewens: Tydens die paasfees op die tempelplein in Jerusalem.]

- | | |
|--|------------------------------|
| 1. Jesus doen wondertekens. | Fisiese handeling |
| 2. <u>Baie mense (πολλοί) sien die tekens.</u> | Fisiese handeling |
| 3. <u>Mense kom tot geloof.</u> | Geestesgesteldheid: vertrou |
| 4. <u>Jesus vertrou hulle nie.</u> | Geestesgesteldheid: wantroue |
| 5. Jesus weet self hoe mense is. | Geestesgesteldheid: insig |

B. Nikodemus word bekendgestel (3:1-2).

[Agtergrondgegewens: Een nag by 'n woonhuis in Jerusalem.]

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. <u>Nikodemus is 'n Fariseër en Joodse Raadslid.</u> | Verbale handeling: beskrywing |
| 2. Nikodemus kom na Jesus toe. | Fisiese handeling |
| 3. Nikodemus spreek Jesus aan. | Verbale handeling: medeling |
| 4. Nikodemus weet dat Jesus 'n Rabbi en leermeester is. | Geestesgesteldheid: sekerheid |
| 5. <u>Jesus kom van God af.</u> | Fisiese handeling |
| 6. <u>Jesus doen wondertekens.</u> | Fisiese handeling |

C. Jesus praat oor wedergeboorte (3:3).

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1. Jesus verseker Nikodemus. | Verbale handeling: verklaring |
| 2. <u>Nikodemus moet opnuut gebore word.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 3. <u>Nikodemus sal dan die koninkryk van God sien.</u> | Verbale handeling: versekering |

D. Nikodemus verstaan nie wedergeboorte nie (3:4).

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. Nikodemus vra 'n verduideliking. | Verbale handeling: navraag |
| 2. <u>Nikodemus bevraagteken dat wedergeboorte moontlik is.</u> | Verbale handeling: stelling |
| 3. <u>'n Ou man kan nie weer fisies gebore word nie.</u> | Fisiese handeling |

E. Net wedergeboorte gee toegang tot die koninkryk van God (3:5-8).

- | | |
|---|-----------------------------------|
| 1. Jesus verseker Nikodemus. | Verbale handeling: verklaring |
| 2. <u>Geboorte uit water en Gees is 'n vereiste om in die koninkryk van God te kom.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 3. <u>Wat uit die mens gebore is, is mens.</u> | Fisiese handeling |
| 4. <u>Wat uit die Gees gebore is, is gees.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 5. Jesus sê vir Nikodemus. | Verbale handeling:
waarskuwing |
| 6. Nikodemus moenie verbaas wees nie. | Emosionele ervaring:
verbasing |
| 7. <u>Nikodemus(-hulle) moet opnuut gebore word.</u> | Geestesgesteldheid: |

8. <u>Elkeen wat uit die Gees gebore is, is soos die wind.</u>	toestand Geestesgesteldheid: toestand
9. Die wind waai waar hy wil.	Fisiese handeling
10. Die wind se geluid kan gehoor word.	Fisiese handeling
11. Niemand weet waar die wind vandaan kom en waar hy heen gaan nie.	Geestesgesteldheid: onsekerheid
12. <u>Soos met die wind gebeur is elkeen wat uit die Gees gebore is.</u>	Geestesgesteldheid: toestand

F. Nikodemus weet nie hoe wedergeboorte moontlik is nie (3:9-11)

1. <u>Nikodemus vra vir Jesus hoe wedergeboorte moontlik is.</u>	Verbale handeling: vraag
2. Jesus antwoord vir Nikodemus.	Verbale handeling: verwyf
3. Nikodemus is die bekende leermeester van Israel.	Fisiese handeling
4. <u>Nikodemus verstaan nie die betekenis daarvan om opnuut gebore te word nie.</u>	Geestesgesteldheid: onkunde
5. Jesus verseker Nikodemus.	Verbale handeling: verklaring
6. <u>Jesus en sy eie mense weet.</u>	Geestesgesteldheid: sekerheid
7. <u>Jesus en sy eie mense sien en getuig.</u>	Fisiese handelinge
8. <u>Nikodemus verdwyn van die toneel af.</u>	Fisiese handeling

Samevattend: Tot nou toe is die rol van *gebeure* in narratiewe tekste slegs vanuit die *oppervlaktestruktuur* beskryf. Om die funksie van *gebeure* vollediger te definieer is dit nodig om ook die onderlinge *paradigmatiese relasies* te verklaar. Dit wil sê, dat die onderliggende *logika van die narratief* blootgelê moet word – iets wat baie ingewikkeld is, omdat dit op die *dieptestruktuurvlak* ondersoek moet word. Aangesien hierdie Nikodemusnavorsing hoofsaaklik van strukturele perspektiewe gebruik maak wat vanuit die oppervlak belig word, sal vervolgens slegs enkele opmerkings gemaak word om die bespreking van *gebeure* in verhaalttekste meer volledig af te rond. Op voetspoor van Rimmon-Kenan (1983:11-15) kan Greimas (1977:23-40) se *semiotiese vierkant* nuttig aangewend word om die werking van die narratiewe dieptestruktuurvlak beter te begryp. Hierdie *semiotiese vierkant* maak deel uit van 'n oorkoepelende "*generative trajectory*" waarmee verskeie se-

mantiese vlakke belig word. Die semiotiese vierkant dien as agent om die visuele dimensie van die onderliggende logika in narratiewe tekste te verteenwoordig. Om hierdie onderliggende logiese relasies te bepaal, moet die betekenisvolle reëls (*isotopie*) van mekaar onderskei word. Vanuit 'n semantiese perspektief is dit handig om *isotope* te eien deur na gebeure te soek waarin groeperings met *opponerende kategorieë* vertolk of impliseer word. Ter illustrasie verwys Tolmie (1999:68; kyk ook Cohan & Shires 1988:67-68) na die volgende voorbeelde:

- *Opposing types of events (good/bad; love/hate)*
- *Opposing locations (inside/outside)*
- *Opposing groups of characters (friends/enemies).*

Nadat die belangrikste *isotope* geïdentifiseer is, moet die inhoud van elke isotoop in terme van die logiese relasies wat dit vertoon, ontleed word. Om hierdie ingewikkelde analise uit te voer, wys Greimas drie moontlike *relasies* aan waarin *isotope* logies uitgedruk kan word. Die drie tipe verhoudings word soos volg deur Tolmie (1999:68-69; kyk ook Van Wolde 1989:61, 125-26) opgesom:

• *Teenstrydend:*

Wanneer dit duidelik blyk dat die *isotopie* inhoudelik nie net *verskil* nie, maar mekaar ook wedersyds *uitsluit*, word die verhouding as "teenstrydig" beskryf. Byvoorbeeld: wit en ~~wit~~; arm en ~~arm~~. (Die deurgestreepte karakters dui negasie aan: *nie wit/arm nie*). Sodanige tekstuele elemente wat teenstrydig met mekaar funksioneer, dui op uiterstes waar geen deurgang tussen die elemente moontlik is nie.

• *Teenstellend:*

Wanneer die *isotopie* inhoudelik *verskil* maar mekaar tog wedersyds *insluit*, word die verhouding as "teenstellend" beskryf. Gevolglik kom hierdie elemente as teenoorgesteldes in die teks voor, dog elkeen veronderstel die ander een se bestaan, byvoorbeeld: *arm* en *ryk*. Waar tekstuele elemente teenstellend funksioneer, dui die elemente uiterstes aan waar intermediêre posisies/waardes (soos *grys* – tussen *swart en wit*) moontlik is.

• *Aanvullend:*

Wanneer die elemente in die *isotopie* op sodanige wyse met mekaar *verwantskap*

toon dat die een net afwesig kan wees indien die ander een teenwoordig sou wees, dan word die verhouding as komplementêrend beskryf. Byvoorbeeld: $\neg\kappa$ veronderstel $\alpha\mu\mu$ en $\alpha\mu\mu$ veronderstel $\rho\kappa$. Tolmie (1999:69) merk op dat die semiotiese vierkant ook gebruik kan word om die dinamika van die onderliggende logiese struktuur aan te dui:

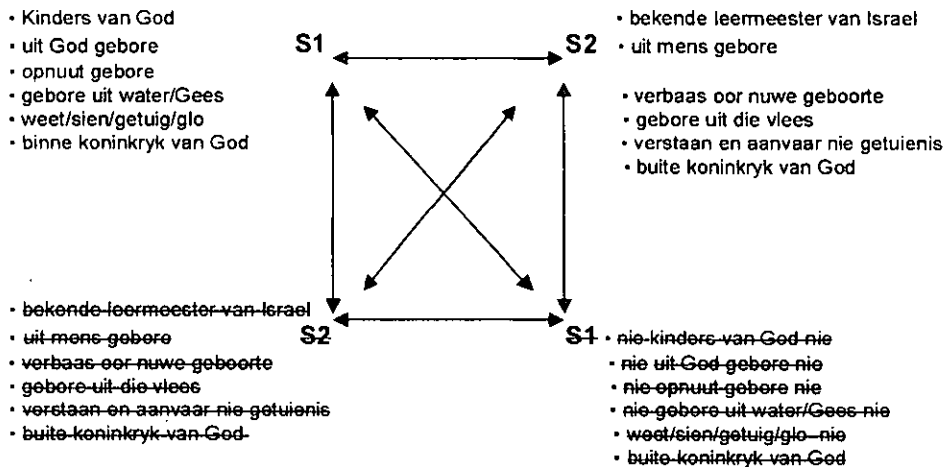
This can be indicated by means of arrows in the semiotic square. For example, if the plot or a part of it is devoted to the marriage of a bachelor, the following movement can be indicated on the semiotic square:

Bachelor (S1) >> bachelor (S4) >> married man (S2).

Die werking van bostaande drie tipe verhoudings kan in terme van 'n semiotiese vierkant soos volg op die Nikodemusdiskoers toegepas word (*deurhalings dui negasie aan*):

SEMIOTIESE VIERKANT

Relasie tussen $\alpha\nu\omega\theta\epsilon\iota$ -geboorte en toegang tot $\tau\eta\mu\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (3:1-11)



Na my mening verloop die onderliggende logika in hierdie perikoop soos volg:

S1 verteenwoordig die situasie in die narratiewe wêreld wat deur Jesus verkondig word: • τέκνα θεοῦ (1:12) • ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν (1:13) • $\alpha\nu\omega\theta\epsilon\iota$ -geboorte (3:3) •

γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος (3:5) • ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν (3:11) • πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12).

S4 verteenwoordig die tradisionele godsdiensbeskouings van die Jode soos dit in Nikodemus se tyd deur die Fariseërs beoefen is: ~~nie kinders van God nie~~ (1:12) • ~~nie uit God gebore nie~~ (1:13) • ~~nie opnuut gebore nie~~ (3:3) • ~~nie uit water en Gees gebore nie~~ (3:5) • ~~verstaan nie aardse /hemelse dinge nie~~ (3:9,12) • ~~glo nie wat Jesus sê nie~~ (3:11-12). S1 en S4 se *isotopie* verskil dus van mekaar en sluit mekaar wedersyds uit (*teenstrydige relasie*). **S2** (positief) en **S2** (negatief) staan in 'n aanvullende verhouding tot mekaar.

In die Nikodemuskonteks blyk groeperings van opponerende *gebeure* reeds uit die ἄνωθεν-geboort wat as voorwaarde dien om tot τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ toegelaat te word (3:3). Vir Nikodemus bevestig die *tekens* dat Jesus van God gestuur is (οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν); daarteenoor staan ~~diegene wat nie tekens kan doen nie~~: εἰ μὴ ἢ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ (v. 2). Groeperings van opponerende *karakters* word ook illustreer deur Jesus se antwoorde: Ἀμήν ἀμήν λέγω σοι (vv. 3, 5, 11) wat teenoor Nikodemus se vrae gestel word: Πῶς δύναται ἄνθρωπος (v. 4) en πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (v. 9). Groeperings van opponerende *lokaliteite* maak die implisiete leser bewus van diegene wat *binne/ buite* die koinikryk van God staan. Nikodemus posisioneer homself in hierdie diskoers as iemand wat eerder buite as binne staan, want οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς (v. 2). Die implisiete leser het reeds in die proloog verneem dat *lig/ duisternis* simbolies verklaar word: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν (1:5). In 3:19 word *lig/duisternis* in *eskatologiese* perspektief gestel met die verklaring ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Diegene wat die *duisternis* bo die *lig* verkies doen dit ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. Op hierdie *lig/duisternis*-tema word weer in vv. 20-21 verder uitgebrei. Die ooreenkoms tussen vv. 31-33 en vv. 3, 11-12 versterk die gedagte dat νύξ (v. 2) 'n simboliese aksent in die Nikodemuskonteks dra – soos toe Judas die Lig verlaat het: ἦν δὲ νύξ (13:30). Talle voorbeelde van die *diepere struktuur* is in Johannes 3 geënkodeer om die Evangelis se ideologiese oortuigings aan die

implisiete leser oor te dra. Daardie onderliggende beginsels wat nie konkreet in die teks geskryf is nie, moet egter self deur die implisiete leser gedekodeer en by die verhaal ingelees word. In die eksegetiese afdeling (wat later volg) sal aandag aan die interpretasie van dieptestrukture gegee word deur te let op hoe die implisiete outeur *binêre opposisies* in narratiewe tekste aanwend. *Dualismes* soos lig/duisternis, lewe/ dood, verlossing/ veroordeling, goed/ kwaad, hemelse/ aardse, Goddelik/menslik word prominent in die Nikodemusdiskoers gebruik om twee anti-tetiese bestaanswyses τὰ ἄνω / τὰ ἐπουράνια; τὰ κάτω / τὰ ἐπίγεια teenoor mekaar uit te beeld (3:12, 31). Hierdie opponerende groeperings kom duidelik na vore in die *mikro-sekwensie B* waar Nikodemus die inisiatief neem en na Jesus toe kom – hy open die gesprek met vertroue deur te verklaar dat hy weet wie Jesus is. Nikodemus se rol en invloed kwyn egter na gelang die verhaal ontplooi: as *Fari-seër* en gesiene *Joodse leier* open hy die gesprek met selfvertroue deur lof aan Jesus te betuig – soos dit van een leermeester teenoor 'n ander leermeester verwag kan word. Ofskoon hy teologies 'n geskoolde man is vorder hy in die dialoog nie verder as om maar net vrae te vra nie (**D, F**). Sy woorde word algaande minder totdat hy as 'n verbaasde persoon van die toneel af verdwyn (*mikro-sekwensie F*). Daarteenoor ontwikkel Jesus se rol al sterker soos die verhaal ontplooi: Jesus antwoord Nikodemus se vrae elke keer met sekerheid en met elke antwoord praat Jesus langer (**C, E, F**). Die dialoog eindig met Jesus wat in volle beheer van die dialoog is: Nikodemus, die bekende leraar in Israel, word verwyt omdat hy nie verstaan nie (teenoor sy “weet” in **B**). Nikodemus verdwyn van die toneel af om deel te vorm van die breër gehoor (“julle”) waarmee Jesus sy diskoers verder voortsit (vv. 11-21).

2.3 Tyd

Die ontleding van die *temporele relasies* in narratiewe tekste is een van die bevredigendste aspekte van narratologiese analises: “*The handling of time in a narrative is a fascinating topic, and one through which other characteristics of the Gospel of John can be seen more clearly*” (Culpepper 1983:53). *Temporele relasies* is daar-

die aspekte wat betrekking het op die verhouding tussen die *proses van vertelling* en die *storie wat vertel word*. Dit wil sê, "wanneer het die *gebeure* wat vertel word plaasgevind?" en "wanneer word dit vertel?" Soos reeds ten opsigte van die *tyd-aanwysende* skakel tussen die *vertel-aksie* en die *verhaal-gebeure* opgemerk is,⁴⁶ kan die Johannesevangelie as 'n *retrospektiewe narratief* ("ulterior narration") beskryf word. Met ander woorde, soos wat dit algemeen by Bybelverhale voorkom, vind die vertelling plaas *nadat* die gebeure reeds verby is. Die orde van gebeure word redelik akkuraat bepaal deur leidrade wat die narratief self gee of wat uit ekstere data afgelei kan word (Culpepper 1983:54). Om hierdie temporele relasies makliker te herken, kan gelet word op die effektiewe riglyne waarmee Gérard Genette (1980:35-85) temporele relasies in narratiewe tekste analiseer. In dié verband onderskei hy drie aspekte, naamlik *tydsorde* ("order"), *tydsverloop* ("duration") en *frekwensie*. Hierdie aspekte word vervolgens aan die hand van voorbeelde uit die Johannesevangelie geïllustreer:

2.3.1 Tydsorde:

As ons die *temporele* orde van 'n verhaaltteks wil ontleed, moet die orde van die *gebeure in die narratiewe teks* (storie-tyd) vergelyk word met die orde waarin die gebeure *oorspronklik plaasgevind* het (historiese tyd). Dit is hier belangrik om te let op Genette (1980:36) en Rimmon-Kenan (1983:46-51) wat na twee tipe *anachroniese "verwringings"* verwys waarmee die verloop van 'n verhaal onderbreek kan word, naamlik: waar *analepsis* (gebeure het reeds vòór die vertelling plaasgevind het) en *prolepsis* (gebeure wat nog *nà die vertelling* moet plaasvind) in die teksverhaal voorkom.⁴⁷ Die volgorde waarin die gebeure vertel word en die orde waarin dit in die storie geplaas is, stem dus nie kronologies met mekaar ooreen nie. Byvoorbeeld: in 1:19: *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου (A), ὅτε*

⁴⁶ Kyk "Die outeur-verteller en die narratiewe luisteraar", hoofstuk 2.3.3.

⁴⁷ Genette (1980:35 e.v.) onderskei verder ook tussen: "external/internal analepsis/prolepsis, heterodiegetic homodiegetic analepsis/prolepsis" en "completing and repeating analepsis/prolepsis". Laasgenoemde onderskeidings is ingewikkeld om mee te werk en dit dien geen doel om dit meer volledig by hierdie Nikodemusondersoek aan te wend nie. Trouens, *analepsis/prolepsis* kom nie dikwels in Bybelverhale voor nie.

ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων (B), ἱερεῖς καὶ λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν (C), αὐτόν, Σὺ τίς εἶ; (D). Onmiddelik hierna volg *Johannes die Doper se getuienis* waarin hy op vyf vrae wat aan hom gestel is, antwoord (1:19-27). Die volgorde in die verhaal is duidelik: dit handel oor die *sending* (B), *navraag* (C) en *getuienis* (A) (Kyk Culpepper 1983:54-58). Met verwysing na Johannes die Doper se getuienis, wat oor twee dae gestrek het, word nou gelet op die aanwending van *analepsis/prolepsis* om handeling wat reeds plaasgevind het in die verhaal te organiseer. Culpepper (1983: 54-58) gebruik 1:19-34 as voorbeeld om die opeenvolging van narratiewe gebeure met die sekvensie waarin dit in die *storie-tyd* voorkom, te vergelyk. In die onderstaande diagram koppel hy (in alfabetiese orde), 'n letter aan elke gebeure wat in die verhaal verskyn:

1:19		<i>the testimony of John</i>	A
		<i>the Jews sent</i>	B
	Q1	<i>to ask him</i>	C
1:20	A1	<i>he confessed</i>	D
1:21	Q2	<i>they asked</i>	E
	A2	<i>He said</i>	F
	Q3	<i>[They asked]</i>	G
	A3	<i>he answered</i>	H
1:22	Q4	<i>They said</i>	I
		<i>Let us have an answer</i>	J
		<i>those who sent us</i>	B
1:23	A4	<i>He said</i>	K
		<i>Isaiah the prophet said</i>	L
1:24		<i>they had been sent</i>	B
1:25	Q5	<i>They asked him</i>	M
1:26	A5	<i>John answered them</i>	N
		<i>I baptize</i>	O
		<i>Among you stands one whom you do not know</i>	P
1:27		<i>he who comes after me</i>	Q
1:28		<i>John was baptizing</i>	O
1:29		<i>The next day he saw Jesus coming</i>	
		<i>toward him, and said</i>	R
		<i>who takes away the sins of the world</i>	S

1:30	<i>I said, after me comes a man</i>	Q
	<i>he was before me</i>	T
1:31	<i>I myself did not know him</i>	U
1:32	<i>John bore witness</i>	A
	<i>I saw the Spirit descend</i>	W
1:33	<i>I myself did not know him</i>	U
	<i>he who sent me ... said</i>	X
	<i>he who baptize with the Holy Spirit</i>	Y
1:34	<i>I have seen</i>	W
	<i>and have borne witness</i>	A

Uit bogemelde verwysings stel Culpepper 'n vereenvoudigde ordening van die teksverhaal saam:

1. <i>He was before me</i>	T
2. <i>Isaiah said</i>	L
3. <i>He who sent me said</i>	X
4. <i>I came baptizing</i>	V,O
5. <i>I did not know him</i>	U
6. <i>I saw the Spirit descend</i>	W
7. <i>The Jews sent</i>	B
8. <i>The testimony of John (two days)</i>	
<i>five questions</i>	C, E, G, I, M
<i>five answers</i>	D, F, H, K, N
9. <i>Among you stands one</i>	P
10. <i>After me comes a man</i>	Q
11. <i>John's announcement upon seeing Jesus</i>	R
12. <i>the priests and Levites give an answer</i>	J
13. <i>he takes away the sin of the world</i>	S
14. <i>he baptizes with the Holy Spirit</i>	Y

Uit bogemelde skema kan die wyse waarop *anachronistiese* elemente die gebeurte in die verhaal beïnvloed, duidelik waargeneem word. Die *storie-tyd* strek byvoorbeeld net oor twee dae, maar die vertelling van daardie twee dae gee die implisiete leser 'n oorsig wat hom/haar in staat stel om die verloop van die gebeurte vorentoe te antisipeer: Jesus was *voor* Johannes (1/T); Jesaja het *vóór*

Johannes geprofeteer (2/L); Johannes was self gestuur met 'n spesifieke opdrag (3/X) en hy het gedoop (4/V,O). Aanvanklik het hy nie vir Jesus geken nie (5/U), maar hy eien Jesus wanneer die Gees op Hom neerdaal (6/W). Later het die Jode priesters en Leviete gestuur om Johannes vrae te vra (7/B) en deur die antwoorde op hul vrae, lewer Johannes sy getuienis (8) wanneer hy op vyf vrae (C,E,G,I,M) reageer (D,F,H,K,N). In laasgenoemde verband getuig hy anoniem oor Jesus (9/P) en van Sy openbare verskyning wat op hande is (10/Q). Wanneer Jesus wel te voorskyn tree, kondig Johannes Sy koms duidelik aan (11/R). Samehangend met hierdie gebeure rapporteer die priesters en die Leviete terug aan diegene wat hulle gestuur het (12/J). Dit word in die vooruitsig gestel dat Jesus verder in die toekoms die sonde van die werêld sal wegneem (13/S) en dat Sy volgelinge met die Heilige Gees gedoop sal word (14/V). Dit word aan die implisiete leser self oorgelaat om die storie te organiseer, want slegs 'n deel van die verhaalinhoud is struktureel vasgelê. Byvoorbeeld, waar pas 3 in: vroeg in die verhaal of moet dit na 4 (of 5) volg? Moet 6 voor of na 7 ingepas word?

Not only the the sequence but also the interval between the events is left ambiguous at points. The reply of the priests and levites (J) to the Jews in Jerusalem is not taken up later in the narrative, so the reader is never told whether the reply was given, when, or what its effect was (Culpepper 1983:56).

Eweneens antisipeer 13 en 14 gebeure wat later in die verhaal plaasvind (*prolepsis*). Die implisiete leser word egter nie vertel *wanneer* dit sal gebeur nie en ook nie of die gebeure *gelyktydig* of *na mekaar* sal plaasvind nie. Waar sinspelings op vorige gebeure in die teksverhaal vermeld word, het ons met 'n "*analepsis*" te doen. Waar die verhaaltteks 'n gebeurtenis beskryf wat nog in die toekoms moet plaasvind, word sodanige antisipasie as 'n "*prolepsis*" beskryf (Genette 1980:4-5). Tolmie (1999:88) sê dat die verskillende *analepses* nie net aangedui moet word nie, maar dat ons ook moet bepaal of die implisiete outeur enige rede gehad het om sodanige wysigings in die teks aan te bring. Hierdie tipe skuiwe is baie betekenisvol en kan selfs belangrike *ideologiese perspektiewe* aan die implisiete leser oordra. Byvoorbeeld, die *verteller* se post-opstandingsblik op gebeure wat in die teksverhaal afspeel: ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ

αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς (2:22). Verder moet in gedagte gehou word dat tensy anders aangedui, kan die implisiete leser aanvaar dat die narratiewe gebeure mekaar *kronologies* volg. Dit onderstreep dus die noodsaaklikheid om slegs wanneer die teksverhaal 'n *pro-lapsis/analapsis* duidelik aandui, dit as sodanig te verklaar:

It is also important to realize that the "original order of events" must be reconstructed from the text and not from the external information or by comparing the text with other texts. This is especially important in the case of Biblical narratives (Tolmie 1999:89).

Dit is ook belangrik om nie die "*original order*" van gebeure te verwar met die resultate wat uit die historiese navorsing na vore kom nie. Soos reeds aange-ton⁴⁸ word die *histories-kritiese* benadering as 'n erkende metode vir Bybeluitleg beskou. Die resultate wat daaruit voortvloei, steun egter op gegewens wat van *agter die teks* verkry word, terwyl narratologiese analise op die teksverhaal soos *dit geskrywe staan*, fokus.

In die lig daarvan dat *analepsis/prolepsis* 'n relatiewe klein rol in die Nikodemus-diskoers vervul sal die meer ingewikkelde temporele ontledings later in die afdeling wat oor die eksegetiese handel, gedoen word.

2.3.2 *Tydsverloop*: ("Duration")

Sommige gebeure word vinniger as ander vertel en dit is hierdie "*spoed*" van die verhaal wat met die term "*tydsverloop*" aangedui word. *Allereers* moet ons onderskei tussen *storietyd* en *tekstyd*: met ander woorde, "hoe lank het die gebeure in werklikheid geneem om te voltooi?" en "wat is die lengtespan van tyd wat in die geskrewe teks aan hierdie gebeure bestee word?" Dit is egter moeilik om tussen *storie-tyd* en *tekstyd* te onderskei: Genette (1980:87-88) definieer die spoed van 'n verhaal in terme van die verhouding waarin die *tydsduur* (gmeet in sekondes, minute, ure, dae, maande en jare) en die *lengtespan* van die gebeure (gmeet in terme van reëls en bladsye), tot mekaar staan:

⁴⁸ Kyk "*Literêr-kritiese metode*", hoofstuk 1.7.3.

Once story-time and text-time have been established, they should be compared in order to determine the slowdowns or accelerations in the narrative text (Tolmie 1999:93).

Vooruitgang kan in die verhaal waargeneem word deur te let op merkers soos byvoorbeeld: groter tonele se begin en einde, opsommings, narratiewe "gapings" (ellipsis) wat gelaat word, ensovoorts. Tolmie (1999:97) wys ook daarop dat *ossillation* tussen tonele (gewoonlik deur konfrontasie) en *opsommings* (gewoonlik deur Jesus wat onttrek) "serves to give a rhythmic nature to the narrative". Die drie Paasfeeste (2:14-3:21; 6:4-65; 13:1-19:42) voorsien in hierdie opsig 'n verwysingsraamwerk waarmee gebeure in die Vierde Evangelie binne 'n periode van ongeveer twee en 'n halfjaar geplaas kan word. Met betrekking tot die eerste jaar word gebeure aangeteken wat oor slegs twee weke strek (2:14-3:21 en 6:4). In hierdie periode "het hulle 'n rukkie (ἐκεῖ διέτριβεν) daar gebly" (3:22); gevolg deur 'n kort getuienis (3:25-36); drie dae in Samaria (4:4-42); die twee dae wat op Jesus se aankoms in Galilea volg (4:47-33); 'n reis na Jerusalem waar 'n onvermelde fees vir 'n week lank bygewoon is (5:1-47); en dan weer Sy terugkeer na Galilea toe. Culpepper (1983:72) som dit só op:

The scenes which are presented during this year occupy about two weeks, and the rest of the year is either passed over in silence or conveyed in brief generalizing summary statements. The whole year occupies only about 116 verses (3:22-6:2).

Die tweede jaar (6:66-12:50) beslaan 295 verse en word meer volledig beskryf. Dit sluit 7:1-8:59 (en ook 9:1-41?) in wat rondom die Tabernakelfees sentreer (September-/Oktobermaand). Daarna volg 10:22-39 wat teen die agtergrond van die Tempelwydingsfees vertel word en jaarliks in die winter (Desembermaand) gevier is. Origenes word die narratiewe verloop van die tweede jaar deur kort opsommings en stiltes gekenmerk. Die derde jaar dek hoofstukke 12-20 en strek oor 'n twee weke periode, terwyl hoofstukke 13-19 gewy word aan gebeure wat maar net vier-en-twintig uur duur. Culpepper (1983:72) sê dat om die narratiewe kontinuïteit te gee word alle uitgebreide *ellipse* in *onbepaalde sin* gebruik: byvoorbeeld, dat ses maande tussen 6:65 en 7:2 en drie maande tussen 8:59 (of 9:41) en 10:22 verloop. Daarenteen word die kleiner *ellipse* gewoonlik in die *bepaalde sin* oorgedra,

byvoorbeeld: "die volgende dag" (1:29, 35, 43, ensovoorts). Culpepper merk dan op: "These brief, definite ellipses give the narrative added realism and movement, while the longer, indefinite ellipses, which are often implicit, masks its gaps". Hy sê dat die spoed in Joh 13-20 dramaties afneem "virtually grinding to a halt during the events of Jesus' hour." Ten opsigte van die stelling dat die narratiewe spoed "virtually grinds to a halt", maak Tolmie (1999:99) die volgende klein regstelling: "The speed of the narrative virtually grinds to a halt during the evening before the crucifixion, after which it accelerates – although the speed of the narrative is still much slower than in John 1-12". Tolmie (1999:98-99) gee ook die volgende tabel waarin *tekstyd* en *storietyd* in die eerste vier hoofstukke van Johannes geïllustreer word:⁴⁹

PASSAGE		STORY-TIME	TEXT-TIME
1:1-18	Proloque	—	39
1:19-28	John's testimony	1 day	19
1:29-34	John's testimony	1 day	13
1:35-51	The first disciples	2 days	37
2:1-11	The sign at Cana	1 day	21
2:12	Capernaum	A few days (?)	3
2:13-22	Cleansing of the temple	1 day	21
2:23-25	Jerusalem	A few days (?)	21
3:1-21	Nicodemus	1 evening	44
3:22	Jesus in Judea	A few days (?)	2
3:23-35	John's testimony	1 day	27
4:1-39	Jesus and Samaritan woman	1 day	78
4:40-42	Jesus and the Samaritans	2 days	4
4:43-54	The second sign at Cana	1 day	26

⁴⁹ *Teks-tyd* word gemeet in terme van die aantal *reëls* waarmee elke gebeurtenis in die Griekse vertaling van Kurt Aland (1983), aangeteken is.

Die Johannesevangelie bevat min *tydaanwysende gegewens* en gebeure word dikwels verbind met frases soos: τῆ ἐπαύριον (1:29,35,43), μετὰ ταῦτα (3:22), νυκτός (3:2), ensovoorts. Die grootskaalse afwesigheid van konkrete tydsbepalinge het die neiging om die verlede, hede en toekoms inmekaar te laat vloei in die waas van die ewige: wat Jesus gedoen en gesê het, geld vir alle tye en vir alle mense (Kyk Schnell 1987:14.)

2.3.3 Tydsfrekwensie

In narratiewe tekste word sommige gebeure dikwels weer in die vertelling herhaal. Om die temporele aspek van hierdie "*frekwensie*" te ontleed moet eers vasgestel word hoeveel keer 'n sekere gebeure op die "*storievlak*" en in die "*narratiewe teks*" vertel word. In hierdie verband onderskei Genette (1980:113-116) drie soorte *frekwensies* wat in 'n narratief kan voorkom:

- *Eenmalige frekwensie:*

Dit is waar herhalings op 'n *een-tot-een-relasie* tussen gebeure op die *storievlak* en gebeure in die *narratiewe teks* bestaan. Hierdie eenmalige frekwensie kan 'n verwysing wees na 'n gebeurtenis wat tevore *slegs een maal gebeur het* en ook net *een maal herhaal* word óf dit kan dieselfde soort gebeurtenis wees wat *meermale plaasgevind het* en dan weer 'n aantal kere *herhaal* word.⁵⁰ In die Johannesevangelie maak die Evangelis hoofsaaklik van *eenmalige frekwensie* gebruik om sy verhaal te vertel. Met ander woorde: gebeure wat een maal plaasgevind het, word nie aanhoudend herhaal nie. Daarmee word nie insinueer dat die implisiete outeur nie soms *analepsis/prolepsis* gebruik om die leser se aandag opnuut te vestig op gebeure wat voorheen vollediger beskryf is nie. (Kyk Culpepper 1983:73.)

⁵⁰ Genette (1980:113) sê dat streng gesproke geen gebeure herhaal kan word nie. Ons verwys eintlik na "*soortgelyke gebeure*" wat dikwels in die storie herhaal kan word.

▪ *Repeterende frekwensie*: ("Repetitive frequency")⁵¹

Dit is waar 'n gebeurtenis *meer as een keer plaasgevind het* en in die narratiewe teks ook *meer dikwels herhaal word*. Hierdie tipe repetasies kom dikwels in die Johannesevangelie voor, byvoorbeeld, *diskoerse* wat herhaal word (3:1-10; 11-21; 22-26; 27-30; 31-36); *wondertekens* (2:11, 18, 23; 3:2), en *Joodse feeste* wat in Jerusalem bygewoon word (2:13, 6:4; 13:1).

▪ *Iteratiewe frekwensie*:

Dit is waar 'n gebeurtenis *meer as een keer plaasgevind het* maar net *een keer* in die narratief vertel word, byvoorbeeld: "*Van tyd tot tyd* het 'n engel van die Here in die bad neergedaal en die water in beweging gebring" (5:4). Tolmie (1999:100) sê dat *iteratiewe frekwensie* net soms in Bybelverhale voorkom – gewoonlik om 'n sekere gedragspatroon in die karakters se lewe aan te toon. Dit is belangrik om te let op Culpepper (1983:74) se waarskuwing dat in die lig van die *iteratiewe aard* van die Griekse *imperfektum*, elke geval waar die *onvoltooide verlede tyd* gebruik word om gebeure weer op te roep, deeglik geëksegetiseer moet word.

Die verwysing na Jesus se ὥρα wat nog nie gekom het nie (2:4; 7:30; 8:20) en wat later wel aangebreek het (12:23; 13:1; 17:1), is die implisiete outeur se manier om die implisiete leser aan die temporele horison van die verhaal te herinner. In die Nikodemusdiskoers word hierdie ὥρα gedefinieer as die tyd wanneer ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (3:14) om sodoende Sy bestemmingsdoelwit op aarde te vervul: Ἰησοῦς εἶπεν· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19:30).

⁵¹ Genette (1980: 117) gebruik die term "repeating" terwyl Rimmon-Kenan (1983:57) "repetitive" verkies.

2.4 Plasing

In narratiewe tekste moet alle gebeure wat vertel word *êrens binne 'n spesifieke tydsgleuf* geplaas word. Selfs wanneer geen agtergrondgegewens vermeld word nie, sal die implisiete leser steeds probeer om een of ander soort voorstelling van die gebeure te maak. Hierdie *konteks* waarin die handeling plaasvind, word die "*plasing*" ("setting") van die gebeure genoem. Dit is belangrik om in die ondersoek van die *Johannese Nikodemus* kennis te neem van hoe plasinge as 'n integrale deel van Bybelverhale funksioneer. In hierdie opsig is dit ook nodig om op die resultate wat oor narratiewe plasinge vanuit die Ou-Testamentiese navorsing verkry is, te let. (Kyk Bar-Efrad 1989:184-196.) Trouens, die Johannesevangelie se verwysings na die Ou Testament (3:14) sowel as Nikodemus se Joodse agtergrond, maak dit vanselfsprekend dat plasinge wyer as net op die vlak van die Nuwe Testament ondersoek sal word. Verder is dit belangrik om te beklemtoon dat hierdie ondersoek op 'n *narratologiese* analise van die Johannese Nikodemus gerig is en daarom word plasinge slegs tot gebeure in die *narratiewe wêreld* beperk.

Wanneer die plasinge van Bybelse gebeure ontleed word, is dit nodig om eers oor die volgende twee aspekte duidelikheid te verkry (Tolmie 1999:105-09): *Eerstens* moet bepaal word of die implisiete outeur enige *inligting* rakende die plasing van die gebeure gee en indien wel, *hoe* word dit aan die implisiete leser oorgedra? Die implisiete outeur kan inligting *direk* vermeld (2:1; 13-16) of dit kan deur een van die karakters in die verhaal meegedeel word (4:5-12). Die implisiete outeur kan die plasing van gebeure ook *indirek* oordra deur na sekere *voorwerpe, handeling of toestande* in die verhaal te verwys. Byvoorbeeld in 3:2 word die plasing van die dialoog nie beskryf nie: daar word slegs vermeld dat Nikodemus "een nag" na Jesus toe gekom het. Onmiddellik roep dit by die implisiete leser 'n nag-toneel op wat teen 'n vae *huislike agtergrond* afspeel. Verder kan *Jerusalem* as lokaliteit van die ontmoeting aanvaar word, aangesien geen inligting daarop dui dat Jesus na afloop van die tekenwonder (2:23) Jerusalem verlaat het nie.

Tweedens moet vasgestel word of die inligting wat die teks aan die implisiete leser voorsien, enigsins by die oorvertelling van die verhaal *relevant* is. Veral in langer narratiewe waar verskillende tonele geskets word, dra plasingsinligting daartoe by om die implisiete leser beter te laat antisipeer *waar* en *wanneer* sekere gebeure plaasgevind het. In hierdie verband stel Tolmie (1999:106) voor dat die betekenisvolheid van plasings aan die hand van die volgende vier *vrae* bepaal moet word:

- *Is the setting directly relevant to the rest of the narrative?*
- *Can any symbolic connotations be attached to the setting?*
- *Can a pattern of movement be detected? If so, does it have any significance?*
- *Are any positive or negative feelings associated with a particular setting?*

Samevattend let ons op die wyse waarop *narratiewe plasings* in Bybelverhale aangewend word:

- *Plasings* word gewoonlik deur die *vertellersinligting* aangedui (2:1, 11, 13, 23; 3:2, 22-23; 4:3-6) en slegs in uitsonderlike gevalle word hierdie funksie deur karakters vervul (4:12).

- *Ruimtelike plasings* word meestal uit verwysings wat ten opsigte van *plekke* en *karakters se bewegings* gemaak word, afgelei.

- *Plekname* kom algemeen voor soos byvoorbeeld: *streke* (Judea, Galilea), *stede* (Jerusalem, Samaria), *dorpie*s (Kana, Kapernaum, Betanië), *riviere* (Jordaan), *mere* (See van Galilea; See van Tiberias), *spruite* (Kedronspruit), *putte* (fontein van Jakob), *baddens* (bad van Betesda) en *berge* (Olyfberg).

- Wanneer karakters *reis*, word gewoonlik net die begin en die eindbestemming genoem, terwyl geografiese besonderhede oor die roete self vaag bly.

- Waar die plasing van die *lokaliteit* binne 'n geografiese verwysingsraamwerk geplaas word, dui dit gewoonlik op die oorgang na 'n gewigtige gebeure wat gaan volg.⁵² Byvoorbeeld in die vermelding van die *bruilof in Kana* (2:1) word die plek-

⁵² Kyk Moloney (1993:95):

Geografiese detail dui nie altyd 'n nuwe oorgang na belangrike gebeure aan nie. Die plasing van die *Paasfees in Jerusalem* (2:13-15, 23), byvoorbeeld, word primêr deur

aanwysing weer herhaal (v. 11) om die doelstelling wat deur die eerste wonder-teken bereik is, te beklemtoon: καὶ ἐφάνηρῳσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ· καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. 'n Nuwe en belangrike narratiewe fase breek dan aan waarin die dissipels voortaan in Jesus glo.

- Die gespesifiseerde plasing van die *Tempelgebeure* (2:13-21) gee aanleiding tot 'n paradigmaskuif in die verhaal waar die eerste tekens van die groeiende spanning wat tussen die Jode (οἱ Ἰουδαῖοι) en Jesus aan die opbou was (1:19-28), bespeur word.

- "Enon naby Salim" (3:24) verbind Johannes die Doper se werksaamhede met Jesus se doopaktiwiteite in die platteland van Judea (v. 22). "Enon"⁵³ het ook die narratiewe funksie om die fokus op Jesus se missie in Samaria te plaas: ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρίας (4:4). Met ander woorde, 'n aanduiding dat daar 'n nuwe fokaliseringpunt in die narratief gaan aanbreek: Jesus se bediening word nie meer net op die Jode nie, maar voortaan ook op die Samaritane gerig (4:5-26).

In die bostaande narratologiese kommentaar word belangrike narratologiese begrippe bespreek en op die Nikodemusdiskoers toegepas. Dit blyk duidelik uit die ontledings dat die Evangelis die Vierde Evangelie as 'n Christologiese getuienis geskryf het met die doel om gelowiges (*Johannese gemeenskap*) se geloof in *Jesus die Christus*, die Seun van God te versterk, sodat hulle daardeur die lewe in sy Naam kan hê (20:31). Die hele strukturele samestelling van die Evangelieverhaal word vanuit 'n *post-opstandingsblik* op hierdie *Christologiese doelstelling* gefokus. Op die verhaal se gebeurelyn gebruik die implisiete outeur verskeie literêre tegnieke soos *dualismes* en *simboliek* om τὰ ἄνω en τὰ κάτω as twee onver-

die verteller genoem sodat dit wat daarna volg, binne konteks van 'n Joodse fees en 'n Joodse wêreld geplaas kan word. Brown (1966:cxxxix) meen tereg dat die drie Paasfeeste wel in Johannes as belangrike *narratiewe plasing*s funksioneer, maar dat dit nie as "signposts for a division of the Gospel" beskou kan word nie.

⁵³ Alhoewel ons nie die *geografiese plasing* van Enon met sekerheid kan bepaal nie, is daar 'n groeiende eenstemmigheid dat dit in Samaria geleë was. (Kyk ook Moloney 1993:124.)

soenbare bestaanswyses van mekaar te skei. In die vertelling word *temporele* relasies aangewend om die spanningslyn in hierdie *vertellende getuienis oor Christus* te verhoog. Deurgaans word die implisiete leser se aandag deur *analepsis/prolepsis* op bepaalde Christologiese brandpunte in die verhaal gevestig. Laasgenoemde literêre tegniek dra by om die verskil tussen "*storietyd*" en "*teks-tyd*" uit te lig, sodat die onbeskryflike misterie wat Jesus se *ruimtelike* bestaan as \acute{o} υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (3:14) en as \acute{o} υἱὸς τοῦ θεοῦ (20:31) omring, verhoog word.

In bostaande afdeling is daar belangrike narratologiese beginsels bespreek en met die nodige kommentaar op die Nikodemusdiskoers toegepas. Om Nikodemus se rol as 'n narratiewe karakter te beskryf, volg daar nou 'n *eksegetiese* analise waarmee sy staanplek binne die Christologiese konteks van die Johannesverhaal, evalueer kan word. Met ander woorde: is Nikodemus een van "*ons*" wat *gesien* het en daarom *glo*, of maak hy deel uit van "*julle*" wat *tekengeloof* het, maar nogtans huiwer om Jesus se getuienis gelowig te aanvaar? (3:11).

3. EKSEGESE EN NARRATOLOGIESE KOMMENTAAR

(3:1-36; 7:50-52; 19:38-42)

3.1 Die Nikodemusdiskoers en vertellerskommentaar: 3:1-36

In hierdie afdeling word die eksegese op die *Griekse grondteks* (Kurt Aland 1983) toegespits en alle aspekte van die teksinhoud sal deeglik verreken word. Slegs die eksegetiese inligting wat op Nikodemus betrekking het, sal egter indringend bespreek word – anders as in die geval van *Bybelkommentare* wat gewoonlik 'n volledige verslag van *elke teksverse* gee. Die eksegetiese kommentaar sal ook (veral!) telkens verwys na die *literêre strategieë* wat deur die Evangelis aangewend word om sy verhaal te vertel. (Kyk "*Literêre tegnieke*", hoofstuk 2, 5.1- 3.) Die literêr-narratologiese benadering wat hier gevolg word, is daarop gerig om narratiewe tekste te ontleed soos *dit geskrywe staan* – buite-tekstuele gegewens en teoretiese vrae oor Johannes se ontstaansgeskiedenis word derhalwe buite

rekening gelaat. Ten opsigte van die strukturele samestelling van die Vierde Evangelie kan ons die hipotese aanvaar dat daar eers 'n *redaksionele proses* verloop het voordat die geskrewe Evangelieverhaal soos ons dit vandag ken, deur die *Evangelis self óf een/meer van sy volgelinge* voltooi is. (Kyk Ashton 1994:374-77.)

In die konteks van die *makro-struktuur* is dit opvallend dat die twee *Kana-wonder-tekens* as "*merkers*" funksioneer om die Nikodemusnarratief in sy breër samestelling af te baken: Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον (4:46 en 2:1). Binne die groter verband van die Johannesevangelie sal Johannes 3 struktureel as 'n *selfstandige mikro-eenheid* hanteer word.⁵⁴ Met betrekking tot Nikodemus se deelname in hierdie perikoop sal die eksegete veral op die volgende segmente toegespits wees:

- 3:1-11: Diskoers met Nikodemus.
 - 1-2a: *Jesus en Nikodemus as gespreksgenote voorgestel.*
 - 2b: *Nikodemus se inleidende verklaring.*
 - 3-8: *Jesus se leer oor ἄνωθεν en Nikodemus se misverstand.*
 - 9-10: *Nikodemus se onvermoë om te begryp.*
 - 11: *Jesus se respons.*
 - 12-21: *Diskoers met breër gehoor.*
 - 22-30: *Die Doper getuig van Jesus.*
 - 31-36: *Die verteller se diskoerskommentaar.*

Dit is opvallend dat *Griekse woorde* wat met 'n *dubbele betekenis* verklaar kan word, 'n baie belangrike funksie in hierdie diskoers vervul, byvoorbeeld ἄνωθεν⁵⁵ wat "*geboorte*" (3:3) in *temporele (weer/opnuut)* sowel as in *ruimtelike sin (van bo af)* kan beteken. Hierdie woorde word doelbewus gebruik om *misverstand* by rolspelers soos Nikodemus te veroorsaak. Immers, as Joodse leier moes hy die

⁵⁴ Kyk ook Brown (1966:136-37), Barrett (1955: 202-19) en Dodd (1953:303-08).

⁵⁵ Kyk Brown (1966:130):
Such a misunderstanding is possible only in Greek; we know of no Hebrew or Aramaic word of similar meaning which would have this spatial and temporal ambiguity.

twee verskillende verklarings vir ἄνωθεν geken het (3:31; 19:11) – en tog verstaan hy nie! (Kyk ook πνεῦμα *gees/wind*, 3:5-8). Die werkwoorde οἶδα en γινώσκω (“om te weet”) word ook aangewend om Nikodemus se misverstand verder toe te lig (3:2, 10, 11): Nikodemus “weet” in v. 2, maar in vv. 8 en 10 weet hy nie meer nie; in v. 11 is dit Jesus en sy *eie mense* (οἶδαμεν) wat “weet”; dog namate die diskoers vorder, word die woord “weet” met πιστεύω (“om te glo”) vervang (3:12, 15). In hierdie bedrewe oorgang word die implisiete leser beïnvloed om self ook van “om te weet” na “om te glo” te beweeg. Ten opsigte van hierdie terminologiese verweefdheid lewer Kysar (2005:192) soos volg kommentaar:

The reader's experience of struggling to understand (that is, to know) is vital in order that she or he might believe. On the basis of the reading experience of this passage, knowing and believing appear intertwined, if not synonymous.

In die Johannesevangelie vervul *dualismes* uiteenlopende funksies soos om byvoorbeeld *moeilik verstaanbare begrippe* eenvoudiger te verduidelik. In hierdie verband kan op τὰ ἄνω/ τὰ ἐπουράνια en τὰ κάτω/ τὰ ἐπίγεια gelet word (3:12, 31). Laasgenoemde teenstellings funksioneer (onder andere) as 'n literêre verwysing om iets van die onbegryplike misterie waarmee Jesus se werksaamhede omring word, uit te beeld. Die twee dimensies (*aardse/menslike* en *Goddelike/hemelse*) wat dikwels in terme van *ruimtelikheid* gedefinieer word, beïnvloed die perspektief waarmee na ander rolspelers in die verhaal ook gekyk word. Byvoorbeeld, met Nikodemus se bekendstelling merk die *verteller* op dat dit 'n “*nagtelike*” besoek was (v. 2). Hy word derhalwe in *ruimtelike sin* beskou, dadelik by diegene geplaas wat nie aan Jesus behoort nie: ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς (v. 21). Die eksegese wat nou volg, sal onder andere moet bepaal of Nikodemus (gemeet in terme van die Johannesevangelie) *binne* of *buite* die kring van die gelowiges groepeer moet word.

3.1.1 Jesus en Nikodemus word as gespreksgenote voorgestel

Verse 1-2a: Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων· οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς.

Die openingswoorde ἦν δὲ saam met ἄνθρωπος verbind Johannes 3 aan die gebeure wat in die vorige hoofstuk plaasgevind het: αὐτὸς γὰρ ἐγένωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (2:25). Wanneer 'n ἄνθρωπος (Nikodemus) op die toneel verskyn, weet die implisiete leser reeds dat Jesus "kennis van die mens" (ἄνθρωπος) het en dat Hy derhalwe in beheer van die gespek gaan wees. Die verteller se opmerking dat Nikodemus 'n ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων is, plaas hom ideologies in 'n ongunstige posisie. Dit is bekend dat die Fariseërs⁵⁶ huiwerig was om Jesus openlik te bely (1:24; 12:42) en dat hulle ander Jode wat dit wou doen, vervolgd het (9:22; 19:38). Dit is verstaanbaar dat die Evangelis op hierdie stadium 'n tradisionele Joodse leier as 'n kleiner rolspeler by die verhaal insluit, want die besit van *tekengeloof* (2:23-25) vra om verdere toeligting. Dit is ook nie vreemd dat 'n Fariseër onmiddellik⁵⁷ na afloop van die tempelreiniging na Jesus toe kom nie. Anders as die Sadduseërs het die Fariseërs geen gevestigde belange by die Tempel gehad nie.⁵⁸ Die pertinente verwysing na sy verskillende "titels" dra by om Nikodemus as 'n hoogaangeskrewe *vertegenwoordiger van die Jode* (ἄρχων τῶν Ἰουδαίων) bekend te stel.⁵⁹ Die Johannesevangelie verwys dikwels na "die Jode" en die uitdrukking "leier" (ἄρχων) kom ook soms voor (7:26, 48), maar hierdie is die enigste keer wat hulle saam genoem word. Dit laat Morris (1971:210) met goeie reg opmerk: "There seems little doubt that by the expression (ἄρχων) he means a member of

⁵⁶ Vir bespreking van Fariseërs en ander Joodse groepe: kyk later "Nikodemus: kollektiewe of individuele rol?"

⁵⁷ Die tydperk wat sedert 2:13-21 verloop het word nie vermeld nie – moontlik omdat daar nie tussenin 'n lang onderbreking was nie.

⁵⁸ Kyk Morris (1971:210):

A Pharisee would, accordingly, not have been unduly perturbed by the action of Jesus in cleansing the temple courts. Indeed, he may possibly have approved it, partly on the general principle that anything that put the Sadducees in their place was laudable and partly in the interests of true religion.

⁵⁹ Barrett (1955:204):

John seems to be collecting titles in order to portray Nicodemus as a representative Jew.

Barrett twyfel of "Johannes" die Joodse partye werklik goed geken het: hy gee egter toe dat dieselfde persoon wel gelyktydig 'n Fariseër, 'n leermeester en 'n lid van die Sanhedrin kon gewees het.

the Sanhedrin, for it is difficult to see any other reasonable explanation". Met betrekking tot die *Sanhedrin* is daar geen gronde vir Martyn (1968:74-76) se stelling dat οἱ ἄρχοντες in die Vierde Evangelie altyd na daardie lede verwys wat in die *geheim* in Jesus geglo het nie.

Ons moet verder daarop let dat wanneer Nikodemus se religieuse oortuigings evalueer word, dit van kardinale belang is om aan die *spesifieke tyd* (νύξ) waarop die besoek plaasgevind het, aandag te gee. Die belangrike funksie wat νύξ in die verhaal vervul, word onderstreep wanneer Nikodemus tydens sy latere verskyning op die toneel geïdentifiseer word as die persoon wat voorheen in die "nag" na Jesus toe gekom het: ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος, ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον (19:39). Navorsers verskil egter met mekaar oor hoe "νύξ" se funksie in die verhaal eksegeties verklaar moet word. Uit die verskillende standpunte word die volgende vier verklarings as moontlike oplossings aangebied:

- *Eerstens* kan dit bloot as 'n *kronologiese merker* gebruik word:

*John could have marked **nykto**s in our passage by fronting it, and his failure to do so would tend to support the view that **nykto**s here is no more than a chronological discourse marker (Cotterell 1985:239).*

- *Tweedens* kan νύξ op Nikodemus se *vrees vir die Jode* sinspeel (19:38-39), wat meebring dat hy *anoniem wou bly*. Navorsers soos Munro (1991:715) wat *geheimhouding* as rede vir die nagbesoek aanvoer, sien gewoonlik in Nikodemus se optrede iemand wat sy geloof in Jesus positief demonstreer. Daar is ook diegene soos Bultmann (1971:133) wat beweer dat daar geen interne getuienis is om Nikodemus se nagtelike besoek aan τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (19:38) te koppel nie.

- *Derdens* kan νύξ *simbolies* verstaan word deur dit as "geestelike duisternis" teenoor "geestelike verligtheid" ("dag") voor te stel (1:8-9; 11:10; 13:30). Navorsers soos Resseguie (2001:120) verskil egter oor die sterk simboliese waarde wat soms aan νύξ geheg word en daarom verkies hy om dit eerder te interpreteer as "a temporal notation that says as much about the darkness in Nicodemus's under-

standing as it does about the time of day". Myns insiens is Jouette Bassler (1989:638) reg in haar mening dat die verhaal hier deur die negatiewe simboliek (*duisternis*) oorheers word.⁶⁰ In my navorsing sal die simboliese aspek sterk figurerer wanneer Nikodemus se *onkunde* en onvermoë om Jesus reg te verstaan aan die orde gestel word. Ten opsigte van die *Johannese simboliek* kan opgemerk word dat betekenis nie op 'n lukraak manier aan simbole toegeken word nie. In-teendeel, simbole word *geënkodeer en verklaar* in die lig van die *literêre seine* wat vanuit die *oppervlaktestruktuur* sowel as vanuit die *dieptevlakstruktuur* van die narratiewe teks opgevang word.

- *Vierdens* kan $\nu\acute{\upsilon}\xi$ verklaar word deur na die rabbi's se gewoonte om saans teologiese gesprekke te voer, te verwys (Brown 1966:130). Dit impliseer dat die gespreksgenote saamkom op 'n tydstip wat reg is vir ernstige dialoog en waar hulle nie gesteur sou word nie. Bultmann (1971:133) sê dat alhoewel dit nie die hoofklem dra nie, daar tog iets van hierdie Joodse gewoonte in die nagbesoek gereflekteer word: "*But above all it allows the Evangelist to fulfil his intention of creating an air of mystery*".

Elkeen van bogemelde moontlikhede beklemtoon belangrike aspekte van $\nu\acute{\upsilon}\xi$ wat kan bydra om Nikodemus se rol in die verhaal duideliker te beskryf. Na my mening kan Nikodemus se *vrees vir die Jode* as 'n gegewendheid in die verhaal veronderstel word. In my navorsing word veral op die *simboliese* betekenis van $\nu\acute{\upsilon}\xi$ gekonsentreer. "*Simboliek*" word dan telkens toegepas in terme van die betekenis wat dit in die Johannese konteks aangeneem het. Met ander woorde, dit sluit 'n breë spektrum van simboliese aksente in, onder andere dat die Evangelis $\nu\acute{\upsilon}\xi$ gebruik om 'n "*air of mystery*" te skep (Bultmann). Die donkerte waaruit Nikodemus tevoorskyn tree dra by om die implisiete leser se vermoede te versterk dat 'n belangrike en diepsinnige gesprek gaan volg. Simbolies beskou, bevat die begrip "*nag*" ook 'n tipe *narratiewe ruimtelikheid* in die sin dat dit 'n "*un-holy, un-virtuous space*" aandui (Neyrey 2001:646). Die Johannese gebruik om $\nu\acute{\upsilon}\xi$ as 'n simbool aan te wend wat negatiewe seine oordra,

⁶⁰ Kyk ook Paul D. Duke (1985:108) wat sê: "*the night represents profoundly negative irony*".

word geïllustreer wanneer *Judas* die Lig verlaat en die *verteller* dan daarop reageer met die opmerking: ἦν δὲ νύξ. (13:30). Reeds van die begin (*proloog* 1:5, 10-11) af word die begrip "*duisternis*" (νύξ) met negatiewe waardes (onkunde, ongeloof, ongehoorsaamheid, ensovoorts) geassosieer en hierdie vertolking word deur die hele Evangelie voortgesit⁶¹. In die Nikodemusdiskoers verklaar Jesus onomwonde καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα (3:19). Die *lig/duisternis-motief* word later weer prominent herhaal (9:4-5; 11:9-10), waaruit blyk dat die implisiete leser dit op daardie stadium goed begryp het. Trouens, juis omdat dit verstaan word, het Jesus die *lig/duisternis-metafoor* gebruik om 'n lewensbelangrike vermaning aan "*die mense*" (ὁ ὄχλος v. 34) oor te dra: περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ (12:35-36). Die baie verwysings na "*lig en duisternis*" is volgens Koester (1995:125 e.v.) genoegsame rede dat dit in die Vierde Evangelie as "*kernsimbole*" gesien moet word.

In retrospeksie beskou, kan ons sê dat νύξ as 'n soort indeks dien om die implisiete leser daarvan bewus te maak dat Nikodemus van buite die Johannese geloofskring af kom om aktief aan die gesprek deel te neem. Vir nog voorbeelde in hierdie verband kan na Culpepper (1983:192) se volledig verslag oor *Johannese simbole* gekyk word. Met betrekking tot die "*lig/duisternis*"-skema maak hy die volgende interessant toepassing:

The reader can also be expected to sense that torches and lanterns (18:3) are a pathetic substitute for the light of the world, and a charcoal fire (18:18) is a miserable alternative on a cold dark night and a painful reminder in the bright light of a new day (2:19).

3.1.2 Nikodemus se inleidende verklaring

Vers 2b: καὶ εἶπεν αὐτῷ· ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ.

⁶¹ Culpepper (1983:192) sê oor die herhaling van "*duisternis*" as simbool die volgende:

The symbol has by the latter half of the gospel expanded to the point of explosion so that the mere suggestions of its presense evoke the heavy thematic and theological load it acquired in its earlier, more explicit development.

Die Johannesevangelie soos ons dit vandag ken, word gewoonlik gelees met die veronderstelling dat Nikodemus *alleen* was toe hy Jesus ontmoet het. Trouens, die meervoudsvorm οἶδαμεν (v. 2) wat in v. 11 herhaal word, beaam dat Nikodemus nie net sy eie mening uitspreek nie, maar dat hy ook namens 'n groter groep Jode gepraat het.⁶² Hierdie "groep" het meer Jode ingesluit as net die Φαρισαῖοι (v. 1), die διδάσκαλοι (v. 10) en die dissipels wat waarskynlik saam met Nikodemus gegaan het.⁶³ In *breër sin* gesien, sinspeel οἶδαμεν waarskynlik op al die Jode wat in die Johannesevangelie *kollektief* as die Ἰουδαῖοι bekend gestaan het. Nikodemus praat dus namens die gesamentlike groep Jode (οἱ Ἰουδαῖοι) wat ook kleiner groepies soos die πολλοί ingesluit het. Die implisiete leser se aandag word veral gevestig op hierdie πολλοί wat by die tempelgebeure betrokke was (2:13-25).⁶⁴ Immers, Nikodemus se verwysing na ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς (v. 2) is 'n duidelike sinspeling op die πολλοί wat τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν (2:25), gesien het. Die *narratiewe kommentaar* maan die implisiete leser om Nikodemus met agterdog te bejeën, want die πολλοί se geloof word as ontoereikend gedefinieer: οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς (2:24). Met οἶδαμεν verklaar Nikodemus dat sy woorde gewig dra omdat dit ook die mening van die Ἰουδαῖοι verteenwoordig. Dit is opvallend dat slegs die negatiewe eienskappe van die Ἰουδαῖοι in die Vierde Evangelie aangeteken word.⁶⁵ Die bedoeling is duidelik: die Ἰουδαῖοι se negatiewe gesindheid moet onder die aandag van die leser gebring word sodat hy/sy, anders as die Jode, positief teenoor Jesus kan reageer:

The implied author uses these groups of characters to show to the implied reader a continuum of responses to Jesus, varying from belief in him on the one hand, to total rejection of his identity and a cunning strategy to kill him on the other (Tolmie 2005:397).

⁶² Schnackenburg (I, 1968:376) meen tereg dat οἶδαμεν nie 'n *pluralis majestatis* aandui nie.

⁶³ Kyk Tolmie (2005) se bespreking van die Jode in die Vierde Evangelie.

⁶⁴ Bultmann (1971:133) sê dat dit beswaarlik moontlik is om Nikodemus met diegene in 2:23-25 te assosieer, maar min navorsers deel sy mening.

⁶⁵ Alhoewel hierdie negatiewe aspek in die Vierde Evangelie beklemtoon word, weerspreek dit nie die feit dat sommige van hierdie Joodse groepering wel opreg geglo het nie (kyk 7:31; 8:30-31; 10:42; 12:11, 42).

Nikodemus kry egter spoedig 'n meer individuele profiel in die verhaal wanneer hy voor persoonlike keuses gestel word waarmee die implisiete leser ook kan identifiseer (3:2-10). Anders as in die geval van die Ἰουδαῖοι word daar *positief* van hom gesê dat hy na Jesus toe “gekóm” (ἔρχομαι) het. Net soos die twee *dissipels* (1:39) en *Natanael* (v. 47) met vroom bedoelings “gekóm” (ἔρχομαι) het, *kom* hy ook sonder kwade bedoelings na Jesus toe. Hy gebruik ook dieselfde aanknopingspunt om die gesprek te open: hy spreek sy admirasie vir Jesus uit! Die teks vermeld nie die rede vir sy besoek nie en Nikodemus gee self ook nie sy motiewe te kenne nie. Hy begin doodeenvoudig met 'n lofprijsing en daarna praat hy net twee keer deur vrae aan Jesus te stel. Verder is dit interessant hoe die implisiete outeur *ruimtelike fokalisasie* inspan om die beweging tussen Jesus en Nikodemus ideologies te kleur: die Fariseër betree die *narratiewe voorgrond* en saam daarmee beweeg hy na die Lig (Jesus) toe. In v. 9 onttrek hy hom egter om deur die nagtelike agtergrond verswelg te word – 'n aanduiding van sy beweging weg van die Lig na die “*duisternis van onkunde*” toe. (Kyk Stibbe 1994:57.) Hy is nie vyandig teenoor die lig (geestelike insig) nie, maar soos in die geval van *die Jode* (2:18), begryp hy dit eenvoudig nie:

... which the movement from foreground to background, coming to the light and retreating back into darkness, captures. As his perplexity increases, his discourse shrinks, which suggests the defeat of his point of view on the phraseological level (Resseguie 2001:121).

Skygbaar was dit destyds die gebruik in rabbynse kringe om die senior persoon eerste te laat praat (Cotterell 1985:239-40), alhoewel Nikodemus se afwyking in dié opsig kwalik as 'n teken van hooghartigheid vertolk kan word. Daar is geen teksgetuienis om Cotterell se vermoede te steun dat, omdat Jesus kwansuis geen formele teologiese opleiding gehad het nie (7:15), Nikodemus se woorde “*ῥαββί*” en “*διδάσκαλος*” daarom *sarkasties* bedoel was nie. Eweneens oortuig Goulder (1991:154) ook nie wanneer hy meen dat Nikodemus se woorde ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος moontlik “*an intended echo of the Pharisees’ question*

in Matt.22:16" is nie.⁶⁶ Die ooreenkoms tussen Nikodemus en die ryk jongman (Luk 18:18) moet egter beperk word tot die feit dat albei "leiers" (ἄρχων) was, dat albei na Jesus verwys as 'n διδάσκαλος wat van God gestuur is en dat albei die toneel verlaat sonder dat hulle dissipels geword het. Die belangrike "titels" wat Nikodemus gebruik (v. 2) is sy manier om te sê dat dieselfde God wat by Moses, Jeremia en die ander profete betrokke was (Eks 3:12; Jer 1:8) nou ook op 'n spesiale wyse (ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς) deur Jesus werksaam is. (Kyk De Jonge 1972:248.) Met betrekking tot Nikodemus se "tekengelooft" sê Bultmann (1971:132) tereg:

Jesus' miracles have, it is true, made an impression on him also, but this does not mean that they have moved him to "faith"; they have drawn his attention to Jesus and set him asking questions.

As Fariseër sou Nikodemus beswaardlik die diepe misterie wat Jesus se pre-eksistensie omhul, kon insien: trouens, dit is juis die doelstelling van die Johannesevangelie om hierdie gebrek aan Christologiese insig by karakters soos Nikodemus uit te wys (20:31). Die implisiete leser weet reeds dat sommige van Jesus se volgelinge Hom ῥαββί genoem het. Daarom, wanneer Nikodemus die term ῥαββι gebruik, roep dit in herinnering dat sommige dissipels Jesus met dieselfde term (of 'n soortgelyke eretitel) aangespreek het:

- Die twee dissipels wat Jesus ῥαββί noem (1:38);
- Filippus wat meen dat Jesus die Een is oor wie Moses en die profete in die wet geskryf het: Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ (1:45);
- Natanael wat Hom ῥαββι noem en sê: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (1:49).

Filippus vermoed tereg dat dit Jesus is van wie Moses en die profete in die wet geskrywe het, maar dan horisontaliseer hy sy mening deur na Hom as "die seun van Josef" te verwys. Natanael identifiseer Jesus weliswaar as "die Seun van

⁶⁶ Goulder (1991:154) aanvaar die Johannesevangelie se afhanklik van die Sinoptiese Evangelies en met betrekking tot Nikodemus sê hy: "The wording is Matthaean redaction". Dit raak egter 'n ingewikkelde onderwerp aan wat buite die terrein van hierdie ondersoek lê.

God",⁶⁷ maar soos Filippus word sy mening ook *horisontaal* in die historiese koningskap van Israel gegrond: οὐ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.⁶⁸ Hulle het Jesus vanuit hul Ou-Testamentiese heilsverwagting vereer en Hy het hulle as dissipels ontvang. Nikodemus kom basies met dieselfde verering na Jesus toe en hy erken dat Hy van God gestuur is, anders sou Hy nie die wondertekens kon doen nie. Nikodemus voeg dan 'n *vertikale* perspektief by: hy erken dat God nie net die Sender is nie – *God is met Jesus!* (ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ). Nikodemus se belydenis voldoen dus veel meer as die dissipels s'n aan die norm wat Johannes aan diegene stel wat Jesus wil bely (20:31). Nikodemus sê nie dat Jesus net *gestuur is* of dat Hy net *van God af kom* nie: hy bely dat God *met* Jesus is! Tog word Nikodemus ten spyte van sy "*teologies-korrekte*" belydenis op 'n afstand gehou en nie soos die dissipels genooi om Hom te volg nie – hy moet eers aan sekere voorwaardes wat nog ontbreek, voldoen. Bloot in terme van die gunstige ontvangs wat die dissipels van Jesus gekry het sou Nikodemus se verklaring 'n sekere mate van simpatie by die implisiete leser kon verwek het. Op die oog af lyk dit asof "*Jesus attempts to draw Nicodemus beyond his own expectations*" (Moloney 1993:109), want daar is geen konflik met Jesus of verwerping van sy woorde nie. Die implisiete leser vermoed reeds dat die narratief nie so gelees moet word nie: die simboliese seine (νύξ en die "*tekengelooft*" 2:23) dui daarop dat Nikodemus die gesprek van "*buite*" Jesus se dissipelkring af nader. Trouens, die implisiete leser assosieer Nikodemus reeds met die πολλοί en hulle geloof was onaanvaarbaar omdat dit net op die *tekens* gegrond was. Die implisiete leser weet dat die narratief op *twee vlakke gelees* moet word en sal daarom ook die Evangelis se strategie

⁶⁷ Kyk na John Shelby Spong (2002) wat die term "*Seun van God*" vanuit 'n post-modernistiese standpunt bespreek.

⁶⁸ In die Johannesevangelie het die eskatologiese heil reeds in Christus *gerealiseer* (3:36) - die sogenaamde *gerealiseerde eskatologie* (Dodd). Die Johannese getuigenis oor verlossing ontplooi nie net *vertikaal* nie, maar sluit ook *horisontaal* by die geskiedenis van Israel aan. Dit is algemeen bekend dat die Joodse verwagting op 'n aardse (horisontale) koninkryk gerig was.

verstaan wanneer hy *ironie* gebruik om hierdie twee dimensies uit te lig.⁶⁹ Die essensie van *ironie* is juis dat dit een ding sê en iets anders bedoel – soos ons nou in die Nikodemusdiskoers kan sien. Die implisiete leser kan die ironie wat deur *misverstand* veroorsaak word, raaksien, terwyl Nikodemus dit nie opmerk nie: Jesus praat van 'n geestelike geboorte en hy vertolk dit letterlik. Ten opsigte van Nikodemus se geestelike tekortkominge, maak Jesus van drie *metafore* (vv. 3-8) gebruik om hom verder te skool:

The passage, I suggest, epitomizes the way in which this author creates a metaphor, fashions a metaphorical experience for the reader, and places the reader in the midst of a metaphorical ecosystem (Kysar 2005:194).

3.1.3 Jesus se leer oor ἄνωθεν en Nikodemus se misverstand

Vers 3-8: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμήν ἀμήν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆι ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Cotterell (1985:239-40) sê dat Nikodemus minstens vier onderwerpe vir bespreking op die agenda plaas: die konsep “*rabbi*”, dat Jesus 'n “*leermeester*” is, die implikasie dat Hy “*van God af kom*” en hoe die “*tekens*” verklaar moet word. Jesus reageer egter nie op een van hierdie sake nie, want Hy wéét wat in die mens se hart is! (2:24). Jesus stuur die gesprek dadelik in die rigting van Nikodemus se diepste behoefte: *hoe kan iemand in die koninkryk van God ingaan?* Die dialoog wat volg, bevestig dat Nikodemus die alternatiewe sakelys aanvaar het – ofskoon hy dit met 'n sekere traagheid doen en slegs 'n marginale bydrae lewer om die gesprek te laat vorder.

- **Vers 3:** ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀμήν ἀμήν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆι ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

⁶⁹ Dit impliseer hoegenaamd nie dat Johannes “*plagiaat*” gepleeg het deur die twee dimensies (ἄνω / κάτω) uit die “*Hellenistiese verlossingsleer*” na te boots; of dat sy formulering 'n sinkritistiese sameflansing van Joodse en paganistiese gedagtes is nie.

Tereg sê Barrett (1955:207):

He set out from an exceptionally clear perception of the two 'moments' of Christian salvation, that of the work accomplished and that of the work yet to be consummated; and he perceived that the language of Judaism (the kingdom of God) and the language of Hellenism (γεννηθῆναι ἄνωθεν) provided him with a unique opportunity of expressing what was neither Jewish nor Hellenistic but simply Christian.

Die implisiete leser weet dat ἀνωθεν 'n dubbele betekenis het, naamlik "weer" en "van bo af":

Once the implied reader of the Fourth Gospel has been clued in to the implied author's peculiar use of Koinè Greek, "he" can enter into the text's many word plays in ways that a reader who only knows the text's English translation cannot (Staley 1988:36).

Die vraag is: toe die *Johannese Jesus* ἀνωθεν gebruik het, watter een van hierdie twee betekenisse het Hy bedoel? Navorsers van Johannes verskil van mekaar wanneer hulle 'n antwoord op hierdie vraag gee. Die volgende interpretasies word dan aangebied:

- 'n Letterlike verklaring ("wedergeboorte"/ "to be born")

Volgens hierdie beskouing reken bekende Johannesnavorsers soos Lindars (1992:94) dat γεννηθῆ ἀνωθεν na 'n letterlike geboorte verwys en daarom moet dit nie *metafories* verklaar word nie. Schneiders (1987:189) pleit ook vir 'n letterlike verklaring, want sy is van opinie dat dit die enigste manier is om Jesus se woorde reg te verstaan:

But simple translation is not possible, because the literal meaning is the only access to the real meaning just as the flesh of Jesus is the only access to the Word of God (cf. 1:14-18).

- 'n Metaforiese verklaring ("opnuut gebore"/ "to be begotten")

Brown (1966:130) sê dat γεννάω vertaal kan word met: "to be born" of "to be begotten". Alhoewel hy ruimte laat vir die moontlikheid dat Johannes op 'n sekondêre (sakramentele) vlak "rebom" kon bedoel het, dink hy egter dat "to be begotten" die primêre betekenis daarvan is:

Despite the fact that the Spirit, mentioned in vs. 5 as the agent of this birth or begetting, is feminine in Hebrew (neuter in Greek), the primary meaning seems to be "begotten". In the Gospels there is no attribution of feminine characteristics to the

Spirit; and there are Johannine parallels that clearly refer to being begotten rather than being born (1:12; 1John iii 9).

• 'n Verklaring wat albei (gelyktydig) insluit

Myns insiens is Barrett (1955:205) reg wanneer hy sê: "*anōthen* is capable of two meanings and here it probably has both". Beide betekenisse ("*van bo/ opnuut*" en "*weer*") moet *gelyktydig* gehandhaaf word ten einde die misverstand wat daarmee saamgaan as 'n deel van die implisiete outeur se literêre strategie te kan verstaan. Die geboorte wat hier verlang word, is sekerlik 'n *tweede geboorte*, maar dit is beslis nie net 'n herhaling van die mens se eerste geboorte nie (kyk v. 4): dit is 'n geboorte wat *van bo af* (van God af) kom. Laasgenoemde betekenis moet dus as die *primêre bedoeling* van ἀνωθεν (v. 3) gesien word (kyk ook 3:31). Nikodemus was dus "reg" om na 'n *tweede geboorte* te verwys. Sy fout was dat hy nie beseft het dat dit 'n "*geestelike wedergeboorte*" is nie. Jesus se woorde sluit dus beide die *horisontale ervaring van tyd* en die aksie van God se *vertikale* ingrype van bo af in:

There is a human experience "of water," which refers to a temporal dimension, and a spiritual experience "of the Spirit," which refers to the rebirth from above. Nicodemus does not have to make a choice for one or the other of the meanings, as they are both involved (Moloney 1993:111).

Die dubbele "*amen*" (ἀμήν ἀμήν λέγω σοι) waarmee Jesus die gesprek open en wat Hy later weer herhaal (vv. 5, 11), is in die Vierde Evangelie 'n aanduiding van 'n nuwe en belangrike saak wat aan die orde gestel gaan word. (Kyk Moloney 1993:107). Die begrip βασιλεία τοῦ Θεοῦ⁷⁰ wat in die Sinoptiese Evangelies 'n groot rol speel, kom net twee keer in die Johannesevangelie voor (vv. 3, 5) – later verwys Jesus twee keer in dieselfde teks na ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ (18:36). Nikodemus "*sien*" egter nie hierdie belangrike saak (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) raak nie. Trouens,

⁷⁰ Met verwysing na C.H. Dodd se opmerking dat hier reste is wat uit die Sinoptiese Evangelies oorgebly het, sê Brown (1966:130) tereg:

However, if one recognizes a historical substratum in the body of the Nicodemus discourse, then such a traditional introduction may have always been part of the narrative.

(οὐ) δύναμαι ("om te kan/ nie te kan nie") word in vv. 2-10 ses keer genoem waar dit byna elke keer 'n negatiewe konnotasie het. Nikodemus hoor (v. 3) dat hy sonder die ἄνωθεν-geboorte nie die "koninkryk van God" kan "sien" nie, maar in v. 5 word dit nog sterker gestel: hy kan daarsonder ook nie "ingaan" nie: οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Brown (1966:130) sê dat die "sien" van die "koninkryk van God" die doeltreffendste woord is om die openbaring wat Jesus gebring het, te beskryf.

- **Vers 4:** λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Νικόδημος: πῶς δύναται αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

Nikodemus reageer en sonder om enigsins na die *koninkryk van God* te verwys, gaan hy voort om oor *werklike geboortes* te praat. Dit laat Talbert (1992:98) opmerk: "*The ambiguity of anōthen enables earthbound Nicodemus to misunderstand*". Met ander woorde, Nikodemus verstaan dit net in *temporele* sin ("weer") en daarom sê hy: πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων ὄντων; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; Die konkrete ervaring van 'n "tweede geboorte" is vir Nikodemus *verstaanbaar*, maar heeltemal *onmoontlik* en omdat hy die verbinding na *bo* miskyk, vra hy: "*Hoe kan 'n ou man 'n tweede keer (δεύτερον) in sy moeder se skoot kom en gebore word?*" Ten opsigte van Nikodemus se onkunde moet Dodd (1953:303-05; 223-25)⁷¹ se stelling dat die *Rabbynse Judaïsme* nie op daardie stadium 'n formele leerstelling oor "*wedergeboorte/ opnuut gebore word*" gehad het nie, bevraagteken word. Daar was tog enkele Ou-Testamentiese verwysings (Eks 4:22; Deut 32:6; Hos 11:1) wat 'n rabbi soos Nikodemus in staat moes gestel het om Jesus se verwysings na "*ge-*

⁷¹ Dodd (1953:304):

It is sometimes suggested that the direct antecedent of the Johannine doctrine of regeneration is to be found in such ideas as that expressed in the Synoptic saying, 'Unless you become like little children, you will never enter into the Kingdom of heaven' (Matt. xviii.3)."

Dodd meen dat beide die Judaïste (kyk *Henog* xv.6, l.1,11; *Barug* li. 1-10) en die vroeë Christene (kyk 1 Kor. 15:51-2) die Johannese gedagte van 'n "*geestelike wedergeboorte*" benader het "*by way of the eschatological conception of the transfiguration of the blessed into forms of heavenly glory in the Age to Come*".

boortes uit die moederskoot" in verband te kan bring met die eskatologiese eindtyd wat sou aanbreek (Jes 44:2-24. Kyk ook Cotterell 1985:241).

Nikodemus se onvermoë om oor die grense van sy eie vooropgestelde beskouings te beweeg bied vir Jesus 'n geleentheid om verder op die *ἄνωθεν*-geboorte uit te brei. Dit doen Jesus deur die *ἄνωθεν*-geboorte in terme van 'n geboorte wat "uit water en Gees" plaasvind, te verklaar.

• **Vers 5:** ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Jesus se tweede metafoor begin weer met 'n *dubbele ἀμὴν* - *aanhaling*, maar hierdie keer is die inhoud wat volg, 'n bietjie anders: Nikodemus moet eers gebore word *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* anders kan hy nie (οὐ δύναται) in die *koninkryk van God ingaan* (εἰσελθεῖν) *nie*. Vir die implisiete leser klaar Jesus se woorde alle onsekerheid oor die nuwe geboorte op: Dit is 'n geboorte wat gelyktydig op die *tydelike vlak* (weer) sowel as op die *geestelike vlak* (van bo), moet plaasvind. (Kyk Moloney 1993:111.) Daarenteen kan Nikodemus egter nie verstaan dat om in die *koninkryk van God* te kan ingaan, hy eers uit "water" en "Gees" gebore moet word nie.

"Water" (ὕδωρ) is een van die bekendste *simbole* in die Vierde Evangelie, tog verskil eksegete van mekaar oor die betekenis wat dit in hierdie spesifieke teksvers het. Nikodemus wat as gesiene Joodse leier homself reeds "binne" die koninkryk plaas, kry ook nie meer inligting oor hoe *water* en die *nuwe geboorte* (v. 5) met mekaar in verband gebring moet word nie. Laasgenoemde relasie word eers later in Johannes die Doper se gesprek meer volledig verduidelik (3:22-26):

Nicodemus' problem is precisely that he thinks being a member of the Covenant, which according to Jewish law he was by birth from his mother, is sufficient to qualify him to judge religious reality, including Jesus' identity and teaching. But Jesus, especially in John's Gospel, insists that being born as a "child of Abraham" is totally inadequate for salvation (cf. 8:33-40), even though it is a preparation for hearing the Word of Jesus (Schneiders 1987:192).

Uit die verskillende verklarings wat vir "water" (ὕδατος καὶ πνεύματος, v. 5) gegee word, wys ek kortliks op die volgende paar moontlikhede (kyk Talbert 1992:98-99):

- "Water" verwys na 'n fisiese geboorte

Hierdie verklaring veronderstel dat "water" in verse 6 tot 8 as sinonieme parallelle gebruik word: v. 4 μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; v. 5 γεννηθῆ ἔξ ὕδατος; en v. 6 γεννηθῆ ἐκ τῆς σαρκὸς. "Water" verwys dan na 'n fisiese geboorte en moet derhalwe *fisiologies* geïnterpreteer word. 'n Toenemende getal eksegete het in die verlede die betekenis van "water" (v. 5) aan *die proses van menslike reproduksie*⁷² verbind – met besondere verwysing na die *vrugwater* wat na die breking daarvan, uit die moederskoot vloei.

Myns insiens is 'n fisiese verklaring nie aanvaarbaar nie, want die sintaktiese samestelling van die Griekse teks getuig daarteen. Waar twee selfstandige naamwoorde soos in die geval van ὕδατος καὶ πνεύματος (v. 5) deur *een voorsetsel* (καί) beheer word, dui dit gewoonlik *een handeling* aan.⁷³ Soos in die geval van πνεύμα moet ὕδωρ dus ook "geestelik" verstaan word en skakel dit sodoende die moontlikheid van 'n fisiese geboorte uit.

- "Water" verwys na die *Christelike doop*:

⁷² Barrett (1955:209) sê tereg dat daar geen getuienis vir die volgende verklaring is nie: *Birth 'from water' might be held (on the basis of the use in rabbinic Hebrew of נֶפֶשׁ (a drop; P. Aboth 3.1 and other, later, passages; cf. 3 Enoch 6.2; for semen) to mean physical birth; and καὶ is then ascensive: a man must of course be born of water in the ordinary course of nature, but born also of the Spirit. Another interpretation is based upon the same possible meaning of water (= semen), but takes water and Spirit closely together: man must be born not of earthly but of spiritual semen (cf. vv. 8-12; 1John 3.9; 1Peter 1.23). This spiritual semen may be compared with (perhaps equated with) the primal heavenly water, which is life-creating (Gen. 1.2; C.H. 1, 17; Acts of Thomas, 52). The evidence does not seem to be sufficient to support an interpretation of this kind.*

⁷³ Bultmann (1971:214-15) se mening dat ὕδατος καὶ 'n latere invoeging is, kan nie aanvaar word nie. Inteendeel, Brown (1966:131) is reg: "The two nouns are anarthrous and are governed by one preposition."

Voorstanders van hierdie opvatting, soos onder andere Dodd (1953:94), grond hul argumente op die verwysings wat vroeër in die Johannesevangelie na *Johannes die Doper* gemaak word (1:26; 31;33). Die "water" beklemtoon dus dat laasgenoemde doop slegs gedien het as 'n voorbereiding vir die Christelike doop wat later sou volg. Met ander woorde, hierdie siening impliseer dat Nikodemus versoek word om geestelik te vernuwe sodat hy aan die vereistes kan voldoen om tot die sakramentele doopplegtigheid toegelaat te word. Die aanhang wat hierdie standpunt geniet, word bevestig deur die feit dat selfs Brown (1966:130) – wat nie Dodd se standpunt deel nie – tog ruimte daarvoor laat. Hy sê egter dat toe die Evangelis na "water" verwys het, kon hy moontlik op 'n *sekondêre* vlak die *sakramentele doop* in gedagte gehad het. Myns insiens rym hierdie vertolking nie met die teksinhoud nie, want dit sou impliseer dat Nikodemus vermaan word omdat hy onkundig is (v. 10) oor 'n instelling (Christelike doop) wat nog nie bestaan het nie. Meer nog, waarom word die *ύδωρ*-doop dan nie pertinent in die plek van die geestelike *άνωθεν*-doop (v. 3) as 'n vereiste vir toegang tot die koninkryk van God (vv. 3, 5) gestel nie? Hoe kan die konkrete Christelike doop indien dit nie as 'n *metaforiese* verwysing beskou word nie, enigsins op τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ betrekking hê? Die Evangelis is juis besig om Nikodemus se vertrouwe op die uiterlike tekens aan die kaak te stel en daarom, as hy na 'n ander teken (soos die Christelike doop) wou verwys, sou hy dit immers duidelik gesê het. Inteendeel, nie tekens soos die *Christelike doop* nie, maar *geloof in die Johannese Jesus* is die enigste vereiste wat die Evangelis stel om die ewige lewe te kan ontvang (20:31).

- "Water" verwys na "Gees" (πνεῦμα)

Die meeste Johannesnavorsers aanvaar dat γεννηθῆ ἐξ ύδατος (v. 5) met 'n *fisiese geboorte* (vv. 4, 6) gekontrasteer word ten einde γεννάω as 'n "geestelike geboorte" (πνεῦμα, v. 5) voor te stel. Die uitdrukking γεννηθῆ ἐξ ύδατος καὶ πνεύματος kom nie in die Ou Testament voor nie, alhoewel "water" wel soms met die "Gees" geassosieer word (Eseg 36:25-26). Die volk van Israel het hul verhouding met God nie gedefinieer in terme van 'n "geboorte" wat plaasvind nie: hulle was by uitstek

deur God uitverkies om deel van die Verbondsvolk te wees. (Kyk Eks 19:5-6; 33:16; Lev 20:26; Num 23:9; Deut 4:19; 7:6; 14:2; 26:18; Ps 135:4; 147:19-20; Amos 3:2; Eseg 16, ensovoorts). Deur hul fisiese geboorte is Jode op nasionale vlak by die Godsvolk ingesluit en derhalwe was hulle korporatief as God se "kinderes" gereken (kyk Eks 4:22; Deut 32:6; Hos 11:1). In hierdie verband sê Verhoef (1967:31):

Dit moet as 'n onomstootlike feit aangemerkt word dat die beloftes in verband met die volk en land van Israel dwarsdeur die Ou Testament in aards-nasionale sin bedoel is en dus só verstaan moet word.

In die Johannesevangelie word daar op twee maniere na water verwys. Enersyds het dit betrekking op die gebruik wat water in die "laere wêreld" (κάτω) het, byvoorbeeld: Johannes die Doper se dopery (1:33; 2:22); die Joodse reinigingsgebruike (2:6-7); die water van die Samaritaanse put (4:6-7); die bad van Betesda (5:7); ensovoorts. Andersyds word water in 'n metaforiese sin gebruik om na die "hoëre wêreld" (ἄνω) te verwys (4:14; 7:37-39).

Vir Talbert (1992:99) kom die betekenis van ὕδωρ en πνεῦμα die duidelikste na vore wanneer οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ soos volg geparafraseer word: "Unless one is born of water which is Spirit, one cannot enter into the kingdom of God." Talbert se parafrase bied 'n goeie weergawe van hoe die teks verstaan moet word. Die geestelike relasie tussen ὕδωρ en πνεῦμα word versterk wanneer ons daarop let dat καί hierdie twee woorde met mekaar verbind. Waar twee onderwerpe deur een voorsetsel (καί) beheer word, dui hierdie Griekse konstruksie gewoonlik een handeling aan:

This Greek construction normally points to one act: e.g., Titus 3; 5 ("by the washing of regeneration and renewal in the Holy Spirit" = "by the cleansing renewal which the Holy Spirit works in regeneration") (Talbert 1992:99).

Samevattend kan gekonkludeer word dat Jesus doodeenvoudig by 'n alledaagse gebeure ("geboorte") aansluit om sodoende die lewegewende simboliek wat daarin vervat is op die geestelike verandering (ἄνωθεν-geboorte) wat Nikodemus kort-

kom, toe te pas: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστίν (v. 6). Tereg sê Moloney (1993:111): "There is a human experience "of water," which refers to a temporal dimension, and a spiritual experience "of the Spirit," which refers to the rebirth from above". Nikodemus het dus nie nodig gehad om 'n keuse tussen twee moontlike betekenisse van "water" te maak nie, want albei is betrokke: hy moes dit egter *geestelik* toegepas het en dit kon hy nie verstaan nie. Vervolgens word Nikodemus gemaan om nie oor die ἄνωθεν-geboorte "verbaas" (θαυμάζω) te wees nie (v. 7) en later sal dit weer vir hom ingeskerp word (v. 10). Intussen gebruik Jesus die "wind-metafoor" om te illustreer hoe dit gebeur met πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (v. 8). Jesus sê: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνέει καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.

In hierdie derde metafoor gebruik Jesus weer 'n *meerduidige Griekse* woord om met Nikodemus oor die ἄνωθεν-geboorte te praat. Πνεῦμα kan met beide "gees" en "wind" vertaal word, maar die Evangelis se gebruik daarvan is duidelik: dit moet *misverstand* veroorsaak. Immers, die meer algemene Griekse woord vir "wind" is ἄνεμος wat ook met die werkwoord πνέω ("waai") korrespondeer. Die meeste navorsers aanvaar dat "wind" hier bedoel word (Brown 1966:131). Vers 8 (a, b, c) verwys dus na die *natuurlike* gang van die wind wat daar buite waai en dit word eers by v. 8d op die Gees toegepas. Die NAB se vertaling van πνεῦμα is dus reg: "Die wind waai waar hy wil. Jy hoor sy geluid, maar jy weet nie waar hy vandaan kom en waar hy heen gaan nie".⁷⁴ Dit wil sê, ons moet eers die *letterlike* betekenis verstaan voordat die *geestelike* toepassing duidelik word: οὕτως ἐστίν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Dorothy Lee (1994:53) som die betekenis van hierdie woorde mooi op wanneer sy sê:

Those who accept the gift of life, who experience rebirth 'from above', become participants in the mystery of the same reality. That is why, in the last sentence of v. 8, the subject returns to the one born of the Spirit, πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος.

⁷⁴ Teenoor die moontlikheid dat πνεῦμα met "gees" vervang word om dan soos volg te kan lees: "Die 'gees beweeg' waar hy wil. Jy hoor sy 'stem'".

Met ander woorde, behalwe dat die verklaring nou (v. 8d) *positief* gestel word, stem die woorde ook ooreen met dit wat Jesus in die begin gesê het: ἂν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (v. 3). Dit is opmerklik dat indien ons hierdie narratief vanuit 'n *lesersresponsiewe* hoek lees, die implisiete leser deurentyd beïnvloed word om *self* ook die koninkryk van God te begeer. (Kyk Kysar 2005:190.) Ons kan hierdie stelling maak op grond van die baie woorde wat in die teks op die *sensoriese* ervaring van die lesers ingestel is, byvoorbeeld: ὁράω (vv. 3, 11); ἀκούω (v. 8); λέγω (vv. 2-5; 7, 9, 11); ἀποκρίνομαι (vv. 3, 5, 10); φωνή (v. 8) en λαλέω (v. 11). Dit is so dat laasgenoemde tipe werkwoorde in elk geval in dialoë voorkom, maar dit neem nogtans nie die feit weg dat hierdie woorde op die sensoriese vlak lê en dat dit wel hier in die narratiewe teks geskryf is nie. Die lesersperspektief is veral belangrik omdat daar in die breër konteks van die Nikodemusdiskoers (3:1-21) sterk sensoriese gevoelswaardes met die *vier metafore* wat daarin voorkom, geassosieer word: om *gebore* te word (v. 3); uit *water gebore* word (v. 5); om die geluid van die wind *te hoor* (v. 8) en om die Seun van die mens wat verhoog word, *te sien* (v. 14). Reeds in die *proloog* word die implisiete leser se sintuiglike waarnemingsvermoë op die vleeswording van die Woord gevestig (1:14) en daarna word dit in die Vierde Evangelie voortgesit tot wanneer Tomas aan die einde sy *Here sien en glo* (20:24-29).

In teenstelling met die implisiete leser wat reeds vermoed dat Jesus se metafore 'n *geestelike* toepassing het, verstaan Nikodemus nog steeds nie waaroor die gesprek eintlik gaan nie. Dit is hierdie tipe *geestelike waarneming* wat by Nikodemus ontbreek, waarna Schnackenburg (I, 1968:372) verwys wanneer hy sê die geboorte in die Gees is 'n *nuwe manier van kyk* na dinge sodat 'n mens dit beter kan verstaan. Moloney (1993:115) het ook hierdie saak in gedagte wanneer hy die volgende opmerking oor Nikodemus maak:

Thus far in the narrative Nicodemus has shown three different responses to Jesus. He began with a confession that showed the limitations of his understanding of Jesus (v. 2). From there he progressed to a misunderstanding of Jesus' words (v. 4). Finally, he comes to a stunned puzzlement (v. 9).

3.1.4 Nikodemus se onvermoë om te begryp

Verse 9-10: ἀπεκρίθη Νικόδημος καὶ εἶπεν αὐτῷ· πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;

Hierdie kort verslag oor Nikodemus wat *nie verstaan nie*, funksioneer as 'n *oorgang* in die narratief om dit wat *voorafgaan* (vv. 3-8) en dit wat *daarna volg* (vv. 11-21) van mekaar te skei. In die eerste deel van die *dialog* word Nikodemus oor die *ἄνωθεν*-geboorte ingelig en na die "*intermezzo*" (vv. 9-10) word die diskoers met 'n *groter gehoor* voortgesit. In die voorafgaande *drie geboorte-metafore* word die toneel reggeskuif vir die *vierde metafoor* ("*slang-metafoor*," v. 14): dit begin met die *ἀμήν-formule* (v. 11) en gaan dan met die *Seun van die mens se neerdaling* en *verhoging* voort (vv. 11-21).

Nikodemus vra in hierdie *oorgangsgesprek*: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (v. 9). Aanvanklik het hy aanvaar dat God soms *wondertekens* (σημεῖα) deur mense *kan* doen (δύναμαι v. 2), maar nou (v. 9) verstaan hy nie hoe 'n *ἄνωθεν*-geboorte *kan* (δύναμαι) plaasvind nie. In Jesus se respons kan die implisiete leser egter die *ironie* wat hier afspeel, raaksien: σὺ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις; (v. 10). Die vermelding van διδάσκαλος herinner hier aan die eretitel (διδάσκαλος v. 2) waarmee Nikodemus in die begin vir Jesus aangespreek het. Hier is dit egter Nikodemus self wat 'n *leermeester* genoem word – en ook nie net 'n gewone *leermeester* nie, maar ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ. Barrett (1955:211) stel dit onomwonde dat die *lidwoord* Nikodemus se status as "*the great universally recognized teacher*" duidelik beklemtoon. Daarbenewens kan ook gelet word op die *emfatiese persoonlike naamwoord* σὺ wat Nikodemus se status as die "*besondere leermeester*" in Israel aksentueer.

Dit is met betrekking tot hierdie woordspeling op διδάσκαλος (v. 2) dat sommige navorsers beweer Nikodemus word *afgejak*. Bassler (1989:637) beskryf Jesus se woorde as "*a clear and emphatic rebuke*" wat soos volg geparafraseer kan word: "Jy is veronderstel om die leermeester van Israel te wees, nie Ek nie!" Cotterell (1985:240) stel dit 'n bietjie sagter wanneer hy "*a hint of impatience.....and even a*

hint of mockery" in Jesus se woorde lees, maar vir Nicholson (1983:85) is dit duidelik dat Nikodemus hier finaal weggewys word: "*In the face of Nicodemus' total incomprehension, Jesus' reply in verse 10 has to be seen as a dismissal, a dismissal born of frustration and exasperation*". In dieselfde trant sê Meeks (1972:68) Jesus se woorde was hard en Nikodemus "*seems to have been treated rather shabbily*".

Daar is egter ook navorsers wat Jesus se woorde meer *positief* beoordeel. Schneiders (1987:190), wat haar deur Nikodemus se twee latere verskynings in die verhaal laat beïnvloed, sê dat Jesus se respons nie soseer as 'n *veroordeling* nie, maar eerder as 'n *uitdaging* bedoel word. Schneiders se bydrae is insiggewend omdat sy die opmerking oor Nikodemus in die breër konteks van die teksverhaal verklaar, maar sy gaan nie ver genoeg nie: Jesus se opmerking moet eerder in terme van die implisiete outeur se *narratiewe strategie* verstaan word. Met ander woorde, Jesus se respons hang saam met die verskillende literêre tegnieke wat in die dialoog gebruik word om *misverstand* by sekere karakters in die verhaal te skep. Die rol wat aan Nikodemus toegeken word, vereis van hom om op hierdie stadium 'n vraag te vra waarin hy sy *geestelike onkunde* weerspieël, sodat dit as 'n samevatting van die *geboorte-dialoog* (vv. 3-8) kan dien. Miskien stel Nicholson (1983:85) dit te sterk wanneer hy sê dat Nikodemus as 'n *Johannese "strooipop"* ("*straight-man*") optree, maar dit bevestig die hoek waaruit daar in hierdie toneel na Jesus se respons gekyk moet word. Nikodemus het die gesprek met selfvertroue begin – hy gee selfs te kenne hy *weet* dat Jesus van God gestuur is – maar sy vraag (v. 9) toon duidelik dat sy verhouding met Jesus verander het en dat hy nie meer die inisiatief in die dialoog het nie: Jesus is nou in beheer! Die implisiete outeur se strategie kan ook in die *regressiewe* aard van Nikodemus se optrede in die verhaal gesien word. Met sy *inisiësie* as rolspeler spreek hy 24 woorde (v. 2), met sy tweede spreekbeurt gebruik hy net 18 woorde (v. 4) en sy *slotvraag* bevat slegs 4 woorde (v. 9) – daar is dus 'n *agteruitgang* in terme van sy invloed in die verhaal te bespeur.

Verse 9 en 10 funksioneer dus as 'n oorgang tussen die *Nikodemus-dialoog* (vv. 3-8) en Jesus se *diskoers* met 'n breër gehoor wat Nikodemus ook ingesluit het. Na afloop van die dialoog word Jesus gekarakteriseer as iemand wat van God gestuur is om wondertekens te doen. Nikodemus is bewus van hierdie goddelike mag waaroor Jesus beskik; 'n mag wat iemand *die koninkryk van God* kan laat "sien" (v. 3) en hom/haar kan help om daar "in te gaan" (v. 5). Nikodemus, die Fariseër, beskik as διδάσκαλος oor kennis van die *fisiese wêreld* ("aardse dinge" v. 12) en hy kan God se almag in die tekens wat Jesus doen, raaksien. Die feit dat Nikodemus na Jesus toe "kom" toon dat hy angstig is om meer te wete te kom oor die gesag wat agter die tekens lê. Die vermoë wat Nikodemus het om die fisiese dinge waaroor Jesus praat, raak te sien, word egter as *onvoldoende* beskou: hy moet ook in staat wees om die *geestelike realiteite te kan* (δύναται) *interpreteer* en hy moet homself ook daarmee kan *identifiseer* (ιδεῖν):

He (Nicodemus) has to be willing to be born again. But, in fact, Nicodemus refuses to be the addressee or does not have the ability to do so. He does not know how to interpret (understand) Jesus' pronouncement (3:10-13). Or, in other words, he does not believe (3:12) (Patte 1983:18).

3.1.5 Jesus se respons

Vers 11: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

Die dubbele ἀμὴν-formule (vv. 3, 5) dui 'n belangrike oorgang aan waar 'n nuwe gedagte by die gesprek ingevoer word, maar dit bevestig ook Jesus se gesag in die sin dat die dinge wat Hy sê, sekerlik sal gebeur. Die *meervoudsvorm* (οἶδαμεν) wat Jesus gebruik (ὁ λαλοῦμεν), sinspeel op Nikodemus se woorde: "Rabbi, ons weet" (οἶδαμεν v. 2), maar nou is dit "Jesus-hulle" wat weet. Dit is moeilik om te bepaal wie almal by οἶδαμεν ingesluit word, alhoewel die identiteit van die groep in terme van my navorsing oor Nikodemus, minder belangrik is. Die noodsaaklike aspek van die meervoudsvorm is dat dit 'n nuwe groepering van die gespreksge-note aandui: die *een-tot-Een-dialoog* word nou vervang met Jesus wat met 'n *kollektiewe groep* (Nikodemus ingesluit) praat. Volledigheidshalwe kan die volgende moontlikhede oorweeg word om οἶδαμεν vollediger te definieer:

- *Eerstens* dat οἶδαμεν moontlik as 'n *pluralis majestatis* ge lees moet word. Schnackenburg (1968:247) is reg as hy hierdie moontlikheid uitskakel: immers, dit sou impliseer dat Jesus namens sy *Vader* wat Hom gestuur het (en die engele?) praat. Dit rym dan nie met ander bekende uitsprake waar Jesus byvoorbeeld die ἐγώ εἰμι-formules gebruik om oor die hemelse dinge te getuig nie (kyk 4:26; 6:35, 41, 48, 51; 8:12; 11:25, 44). Daar kan verder gevra word waarom Jesus juis net hier van die meervoud gebruik maak om die *Vader* ook in te sluit – en dit terwyl Hy in die volgende vers weer in die enkelvoud praat (v. 12).

- *Tweedens* dat Jesus moontlik met die *Ou-Testamentiese profete* geassosieer moet word, aangesien Nikodemus vermoed het dat Hy 'n profeet is wat “*van God af gekom het*” (v. 2). Daar is egter geen teksgetuie nis wat hierdie siening ondersteun nie.

- *Derdens* kan οἶδαμεν moontlik as 'n *pluralis ecclesiasticus* ge lees word. Dit veronderstel dan volgens Dodd (1953:328) dat die gesprek hier tussen die *Christelike kerk* (“*ons*”) en die *sinagoge* (“*hulle*”) gevoer word. Barrett (1955:202) merk ook in hierdie verband op:

We are made to hear not a conversation between two persons but the dialogue of church and synagogue, in which (according to the Christian view) the former completes and fulfils the latter, which is in consequence superseded. The discourse thus falls into its place (a very important place) in the movement of thought in the gospel.

- *Vierdens* kan οἶδαμεν ge lees word asof Jesus vir Nikodemus berispe. Dit is hierdie siening wat Brown (1966:132) handhaaf wanneer hy die meervoudsvorm as 'n *parodie* op Nikodemus se “*hint of arrogance*” interpreteer: “*Perhaps the most satisfactory answer is to see vs. 11 as the continuation of the rebuttal of Nicodemus in his own words begun in 10.*” Dit wil sê, net soos die διδάσκαλος-tema (v. 10) by Nikodemus se “*ons weet...*” (v. 2) aansluit, sinspeel Jesus in v. 11 ook op die οἶδαμεν wat in v. 2 gebruik word.

• *Vyfdens* kan οἶδαμεν moontlik na Jesus se *dissipels* verwys. Die vraag is egter of hulle op daardie stadium van die verhaal wel in staat was om oor die sake wat Jesus hier aanspreek, te kan getuig. Hulle het wel die *wynwonder* te Kana gesien (2:2, 11) en ook die *tempelgebeure* meegemaak (2:17), maar Jesus se belofte van die “*groter dinge*” wat hulle sal sien, het nog nie aangebreek nie (1:51).

• *Laastens* kan die meervoudsvorm moontlik na *Johannes die Doper* verwys. Myns insiens is daar in die teksverband sterker gronde om hierdie vermoede te oorweeg: Nikodemus het as Joodse godsdiensteier in Jerusalem, sekerlik insig gehad in die afvaardiging se rapport oor Johannes die Doper wat oorkant die Jordaan gedoop en *getuienis gelewer* het (1:19-28). In Jesus se οἶδαμεν (v. 11) kan 'n *weerklink* van *Johannes die Doper* se woorde καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν (1:31, 33) gehoor word en Jesus se getuienis καὶ ὁ ἐωράκαμεν (v. 11) stem ook baie ooreen met die Doper se woorde: καὶ μεμαρτύρηκα (1:34). Jesus wat namens diegene praat οἶδαμεν (v. 11) en die verwysing na Nikodemus wat nie verstaan nie (ταῦτα οὐ γινώσκεις, v. 10), reflekteer ook iets van Johannes die Doper se getuienis aan die Joodse afvaardiging wat hom in die begin ondervra het: μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (1:34). In die diskoers wat volg (3:11 e.v.) word simbole gebruik wat reeds prominent in die *proloog* figureer, byvoorbeeld die *lig/duisternis*-simbool (1:4-9) wat in 3:19-21 herhaal word.

Dit is belangrik om die getuienis van *Johannes die Doper* ook in terme van die *ἄνωθεν*-geboorte te verklaar. Aanvanklik het Johannes ook “*nie geweet nie*” (καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, 1:31) maar hy het die Gees soos 'n duif uit die hemel “*sien kom, en Hy het op Hom gebly*” (1:32) en daarom was die Doper in staat om oor “*die hemelse dinge*” (τὰ ἐπουράνια) te getuig (v. 12). Dit is verder opmerklik dat die implisiete outeur later weer vir *Johannes die Doper* in die narratief betrek om deur sy getuienis Jesus se woorde te bevestig (3:22-30). Daar is nog redes wat aangevoer kan word om Johannes die Doper by οἶδαμεν in te lees, soos byvoorbeeld: die *woordeskat* wat in die Nikodemus-gesprek (3:1-21) voorkom (*sien; hoor; getuig*), die *simbooliek* (*lig/duisternis; van bo/ van onder; hemelse dinge/ aardse*

dinge) en die parallelle ooreenkoms wat tussen 3:11-13 en 3:31-36 opgemerk kan word.

Samevattend kan ons sê dat dit nie noodsaaklik is om te weet wie almal by die οἶδαμεν ingesluit word nie, maar dat dit belangrik is om daarop te let dat daar nou op meer persone as net die twee rolspelers gefokus word: Jesus begin die diskoers in die meervoud ("ons") en van hierdie punt af is dit 'n groter groep buitestaanders ("julle") wat toespreek word. Bultmann (1971:132) se opmerking is hier van pas: "... from v. 13 onwards, the Revealer is spoken of in the third person. As far as the content of the composition is concerned, the primary element is the *discourse*."

In die Vierde Evangelie is dit hier (3:11) waar Jesus λαλέω vir die eerste keer gebruik: ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν. Brown (1966:131-132) maak die opmerking dat λαλεῖν in die Johannesevangelie veral gebruik word om die *betroubaarheid* van die openbaring wat Jesus ontvang het, te ondersteun. Die οὐ λαμβάνετε (v. 11) en die οὐδεὶς λαμβάνει (v. 32) kan na die *proloog* herlei word (1:5, 10, 11) waar diegene wat die *Logos* aanvaar, τέκνα θεοῦ geword het (v. 12) omdat hulle ἀνωθεν-gebore is: ἐκ θεοῦ ἐγεννηθῆναι (1:12). Die *dialog* (3:1-10) het getoon dat Nikodemus nie die geestelike verandering (ἀνωθεν-geboorte) wat hy kortgekom het, kon insien nie: Πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (v. 9). Die diskoers oor die twee tipes geboortes wat in v. 6 teenoor mekaar gestel is (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν), word in vv. 12-21 met nuwe beelde voortgesit.

3.1.6 Diskoers met breër gehoor (vv. 12-21)

Dit is belangrik om te beklemtoon dat dit as 'n *voorveronderstelling* in hierdie ondersoek aanvaar word dat geen perikoop of enige segment daarvan los van die *Johannese konteks* waarin dit geskrywe staan, verklaar kan word nie. Verder is dit belangrik dat ons die *navorsingsdoelwit* om Nikodemus *narratologies* te anali-

seer, as parameter moet aanwend om sodoende die omvang van die eksegetiese ondersoek te beperk. In die deel van die narratief waar Nikodemus nie meer persoonlik optree nie (3:11-36), sal daar net op daardie spesifieke aspekte wat later nodig gaan wees om sy karakterisering mee te beskryf, gekonsentreer word (7:50-52; 19:38-42). In besonder sal gelet word op hoe Jesus se *metafore* die tipiese Joodse godsdiensbeskouings wat volgens die gesprek ook Nikodemus se denkwyse kenmerk, binnedring en omverwerp.

Dit is reeds in hierdie navorsing vasgestel dat 2:23-25 as 'n strukturele *oorgang* tussen die voorafgaande tempelgebeure (2:13-22) en die *Nikodemus-narratief* (3:1-21) funksioneer. (Kyk "*Die strukturele indeling van 2:23-3:36*", hoofstuk 3.2.) Daaruit blyk dit dat δέ en ἄνθρωπος (3:1) as "*merkers*" dien om hierdie nuwe begin in die verhaal aan te dui. Trouens, alhoewel 1:38 vv. ook tegnies 'n dialoog genoem kan word, is die Nikodemus-gesprek (3:1-10) die eerste voorbeeld van 'n *uitgebreide dialoog* wat as 'n *literêre genre* in die Johannesevangelie gebruik word. (Kyk ook Lindars 1982:145.) Nog 'n tipiese kenmerk van Johannes 3 is die "*opstapeling*" van die verskillende metafore wat daarin voorkom. Die implisiete leser kan die nuwe metafore dus net begryp indien die betekenis van die vorige beeldspraak reeds verklaar is. (Kyk ook 10:18-21.) Met betrekking tot hierdie tipe "*opstapeling*" van metafore sê Kysar (2005:197) dat dit 'n proses is waar "*a literary ecosystem of metaphor*" geskep word. In die diskoersdeel gebruik Jesus drie metafore om die noodsaaklikheid van die *geestelike geboorte* te beklemtoon, maar Nikodemus was nie in staat om die betekenis daarvan te verstaan nie. In reaksie op sy vraag (πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι;) gaan Jesus van v. 12 af voort om die ἄνωθεν-beginsel ten opsigte van hoe die Gees in die vernuwingsproses funksioneer, te beskryf. Die Gees se invloed met betrekking tot *geestelike vernuwing* word egter net in terme van die *kruisiging en verhoging* van die Seun van die mens geïllustreer. Met ander woorde, die implisiete leser kan die drie *geboorte-metafore* (vv. 3, 5, 7) eers in die lig van die *kruisgebeure* werklik begryp, want dit is waar die *hemel* (ἄνω) en die *aarde* (κάτω) volgens die Johannesevangelie met mekaar versoen word (3:16).

Die onderstaande *diagram* illustreer hoe die implisiete outeur by die *ἄνωθεν*-geboorte aansluit en dan oorgaan om die *kruisgebeure* (v. 14) in die *diskoers-gedeelte* voorop te stel, sodat die vereistes vir toelating tot die βασιλεία τοῦ θεοῦ verder bespreek kan word:

- Geestelike geboorte (ἄνωθεν) as toegang tot die βασιλεία τοῦ θεοῦ (v. 3).
- Geboorte ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (v. 5).
- Die Πνεῦμα is soos die *wind* (v. 8).
- Die *Seun van die mens* moet *verhoog* (ὑψώω) word (v. 14).

Ten opsigte van hierdie toespitsing op die *kruisiging* sê Kysar (2005:197):

From a literary perspective, the author has tantalized the reader at this point with the grand climax of the entire narrative (the crucifixion). The reader's anticipation of Jesus' glorious triumph has been drastically qualified by the promise of a conclusion at the foot of the cross.

Navorsers verskil onder mekaar oor hoe die *diskoers* (3:11-21) wat na afloop van die Nikodemus-dialog (3:1-10) volg, gesistematiseer en uitgelê moet word. In hierdie opsig word veral oor die volgende sake gedebatteer: die *eenheid* van die perikoop; die *tematiese* voortsetting van die *geboorte-motief* (ἄνωθεν); die betekenis van τὰ ἐπίγεια ἐν τὰ ἐπουράνια (v. 12) en hoe die *Seun van die mens* se *verhoging* (ὑψώω) verklaar moet word (v. 14).

• Met betrekking tot die *eenheid* van 3:1-21 is daar konsensus onder navorsers dat daar ná v. 21 'n breekpunt in die narratiewe teks kom: 3:22 begin met 'n *literêr-kronologiese instrument* (μετὰ ταῦτα) wat gewoonlik die aanvang van 'n nuwe afdeling of seksie aandui (kyk 5:1; 6:1; 7:1). Sommige navorsers⁷⁵ verdeel die perikoop egter struktureel in twee afsonderlike eenhede, naamlik die *dialog-deel* (vv. 1-12) en die *diskoers-deel* (vv. 13-21). Vir Schnackenburg (l, 1968:361) vorm vv. 13-21

⁷⁵ Dodd (1953:309-11) en Nicholson (1983:77-78) maak ander verdelings vir Johannes 3, maar soos Schnackenburg handhaaf hulle ook nie die eenheid van 3:1-21 nie.

nie deel van die Evangelienarratief nie aangesien hy dit as 'n invoeging beskou wat bestaan uit "a kerygmatic exposition of the evangelist which was originally independent...". Volgens hom word die Nikodemus-dialoog net tot 3:1-12 beperk; daarna (vv. 13-21) volg die Evangelis se *kerugmatiese diskoers* en die Evangelieverhaal word eers vanaf 3:22-30 weer voortgesit. Hy grond sy mening daarop dat Jesus vir Nikodemus en sy groep tot by v. 12 in die *tweede persoon* aanspreek en dat Hy dit daarna nie weer doen nie:

The conversation ends with a question left hanging in the air by Jesus, as in 5:47. The evangelist does not need to give any further information about the visitor's attitude, since his scepticism is already made clear enough by the question. The evangelist also ends other conversations or disputes in the same way, cf., with 5:47, also 7:24, 36; 9:41; 13:38; 18:11; 20:23, 29 (Schnackenburg I, 1968:361).

Na my mening is daar genoegsame teksgetuienis om teenoor diegene wat 3:1-21 onderverdeel, positief te pleit vir die behoud van die *eenheid* soos dit in die teks aangeteken is. Alle *formele indikasies* dui myns insiens daarop dat 3:1-21 as 'n literêre eenheid beskou moet word en Saayman (1995:33-34) oordeel reg wanneer hy hieroor sê:

.... the connectives at the beginning of vv. 13 and 14 are not very helpful in mapping out a clear train of thought, and thus to support the coherence of this part of the text.

Die *eenheid* word ook versterk deur verskeie "inluitings" ("inclusions") wat in 3:1-21 voorkom en waaruit Nikodemus se implisiete plasing in die narratiewe teks veronderstel word: v. 1 ἄνθρωπος // ἄνθρωποι (v. 19); v. 2 ἦλθεν πρὸς αὐτὸν // ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς (v. 21); v. 2 νυκτὸς // σκότος (v. 19); v. 2 ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς // πράσσω (v. 20); v. 2 ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ // ἐν θεῷ ...εἰργασμένα (v. 21) (Stibbe 1993:54; kyk ook Brown 1966:136-37).

Die hele Nikodemus-gesprek (3:1-21) vorm dus 'n strukturele eenheid, alhoewel v. 12 na my mening wel as 'n "brug-tekst" aangewend moet word, maar dan slegs in soverre as wat dit help om die gesprek met Nikodemus (*enkelvoud*) en die breër groep (*meervoud*) makliker te onderskei. De Jonge (1977:37) se opmerking is in

hierdie opsig van toepassing: *"I do not think that it is useful or even possible to indicate where the dialogue with Nicodemus ends and Jesus' monologue begins."* Dit is baie belangrik om die Nikodemusverhaal as 'n strukturele eenheid te hanteer, want dit het verreikende implikasies wanneer die *Johannese Jesus* se opmerking oor *"die hemelse dinge"* (τὰ ἐπουράνια, v. 12) in die lig van v. 13 verklaar moet word. Saayman (1995:27-48) is daarvan oortuig dat vv. 12-14 deel van 'n groter *"persuasive strategy"* uitmaak wat net soos 3:6-21, ten doel het om Nikodemus te oortuig om positief op Jesus se vermaning (3:2-5) te reageer. Die verloop van die diskoers (v. 13 e.v.) kan derhalwe slegs verstaan word in terme van hoe ons *"die hemelse dinge"* (τὰ ἐπουράνια) in v. 12 verklaar. Daar is veral drie verskillende opinies oor hoe die gesprek van 3:12 af vertolk moet word:

- *Eerstens* is daar diegene wat meen dat Jesus van hierdie punt af sy rug op Nikodemus gekeer het. Schnackenburg (1968:363) sê dit is onwaarskynlik dat die tema van *"wedergeboorte"* verder as v. 12 voortgesit word: *"After the doubts expressed in Jesus' question of v. 12, a continuation of the theme becomes at once improbable."* Schnackenburg (I, 1968:361) en Nicholson (1983:77-78) oordeel dat vv. 13-21 nie oorspronklik deel van die Vierde Evangelie was nie en daarom eindig die Nikodemus-dialoog op 'n negatiewe noot met Jesus se vraag wat in die lug bly hang. (Kyk ook 5:47; 7:24, 36; 9:41; 13:38; 18:11.) Volgens Schnackenburg (I, 1968:377) moet die woorde ἐὰν εἴπω in Jesus se respons (v. 12) as *hipoteties* van aard beskou word:

*In what he has said hitherto, Jesus was merely putting before Nicodemus the initial elements of his revelation, or as he now says, "speaking of earthly things". Since Nicodemus and the circle which he stands for already withhold their belief (the *ei*-clause is a real supposition), it is scarcely credible (πῶς) that they will believe if he speaks of "heavenly things" (the *ean*-clause is hypothetical).*

Beide Schnackenburg en Nicholson aanvaar dat ἐπουράνιος (v. 12) iets anders beteken as wat die inhoud van die daaropvolgende verse oënskynlik aan die implisiete leser wil voorgee. Schnackenburg (I, 1968:379) aanvaar wel dat die

"hemelse dinge" steeds die tema van die "geboorte uit die Gees" voortsit en dat dit sodoende die basiese voorwaardes vir die mens se verlossing aan die orde stel. Met betrekking tot die "hemelse dinge" merk hy op dat die Evangelis "probably had in mind the mysteries involved in the fullness of salvation, the entry of man into the heavenly world." Volgens hom het die ἐπουράνια (v. 12) betrekking op sake soos Christus se hemelse oorsprong en die onbegryplike misterie wat sy verlossingswerk op aarde gekenmerk het. Vir Nicholson (1983:75-103) verwys ἐπίγειος en ἐπουράνιος na Jesus en die Johannese gemeenskap wat as die "agente" van die openbaring optree. Die bedoeling van v. 12 is derhalwe om die negatiewe ervaring wat die gemeenskap gehad het (v. 11) in die regte perspektief te stel – trouens, hierdie regstelling is volgens hom ook die doel waarop die hele verloop van die perikoop gerig is. Met ander woorde, die mense binne die Johannese gemeenskap (dit is ook die lesers van die Vierde Evangelie) word gehelp om hul verwerping deur diegene teenoor wie hulle getuig het, te verwerk. Die woorde wat Jesus aan Nikodemus (as deel van 'n breër groep Jode) rig, kan dus soos volg geparafraseer word: "Aangesien julle My nie geglo het nie, sal julle ook nie hulle glo wat in my Naam praat nie".

• Tweedens is daar diegene⁷⁶ wat beweer dat Jesus voortgaan om oor die "hemelse dinge" te praat, ten spyte daarvan dat Nikodemus dit nie sal verstaan nie. Volgens hierdie interpretasie verwys ἐπίγειος na die dialoog (vv. 3-8) wat oor die ἄνωθεν-geboorte handel en wat "aards" genoem word omdat dit van "aardse metafore" (geboorte, wind) gebruik maak en ook konkreet op die aarde afspeel. Daarenteen hou ἐπουράνιος verband met "hemel toe gaan" en om "verhoog" te word (v. 13); dit wil sê, die ἄνωθεν-dialoog word in die diskoers (vv. 13-21) onafgebroke voortgesit en op 'n "hoër vlak" (ἐπουράνιος) vanuit 'n Christologiese perspektief verder meer indringend toegelig. Myns insiens kan daar egter beswaar teen laasgenoemde teenstelling gemaak word: immers, "om ἄνωθεν-gebore te word" sou kwalik as deel van "die aardse dinge" geklassifiseer kan word. Tereg sê Barrett (1955:212): "Here the very strong objection may be made that no one disbelieves

⁷⁶ Kyk ook Bultmann (1971:146-51), Dodd (1953:305-07) en Talbert (1992:100).

(καὶ οὐ πιστεύετε) in such common facts as physical births." Brown (1966:132) erken egter dat dit moeilik is om die ware bedoeling van ἐπίγειος en ἐπουράνιος te bepaal. Hy soek derhalwe die finale oplossing eerder daarin dat v. 12 'n aanduiding is van twee tipe goddelike aksies wat met mekaar gekontrasteer word, "one more heavenly and mysterious than the other." Barrett probeer ook om hierdie problematiese dualisme op te los deur daarop te wys dat wanneer πιστεύειν (nie met 'n *datief* nie) in Johannes gebruik word, dit beteken: "not 'to believe in' in a general sense, but 'to have faith in' God or Jesus." Só gesien sinspeel τὰ ἐπίγεια dan op *fisiese gebeure* (geboorte, wind) wat nie op sigself in die teks as afgehandel beskou moet word nie, maar wat ook 'n *paraboliese funksie* het om na Christus (en God se werking in Hom) te wys; dit wil sê, v. 12 dien die doel om geloof te promoveer.

• *Derdens* is daar diegene wat sê dat Jesus voortgaan om Nikodemus se vraag te beantwoord, maar dat Hy nie noodwendig τὰ ἐπουράνια bespreek nie. Soos in die geval van Schnackenburg en Nicholson bly die ἐὰν εἶπω vir hierdie eksegete ook hipoteties van aard en ἐπουράνιος dui derhalwe op *iets anders* as wat die inhoud van die *diskoers* skynbaar veronderstel. Vir Burkett (1991:76-80) het τὰ ἐπουράνια byvoorbeeld betrekking op 'n *toekomstige aspek* van die ewige lewe wat nog later in die hemel afgehandel gaan word. As sodanig kan om "in die hemel opgeneem te word" vertolk word in terme van om ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ "te sien/ in te gaan."

Met betrekking tot die *Nikodemus-dialoog* is dit duidelik dat ἐπουράνιος geensins as 'n voorbeeld voorgehou kan word om die gedagte dat Jesus *onverstaanbaar* vir buitestaanders is, te regverdig nie. In hierdie opsig oordeel Meeks (1972:57) verkeerd wanneer hy uit Jesus se gesprek aflei dat dit vir diegene wat van buite af kom, insluitende 'n simpatieke soeker soos Nikodemus, onmoontlik is om tot ware insig van die "hemelse dinge" te kom. Eweneens kan Jesus se vermaning aan Nikodemus ook nie as 'n harde "afjak" beskou word nie (Bassler 1989:637) en daar is ook geen regverdiging vir Goulder (1991:168) se stelling dat die diskoers met Nikodemus op 'n negatiewe noot afsluit omdat die Evangelis die Joodse Christene

gehaat het nie: "John the evangelist hates the Jewish Christians with a pure hatred, the hatred of the orthodox for the perverters of truth."

In die *diskoers* met die breër gehoor (3:13-21) praat Jesus dus nie oor τὰ ἐπουράνια nie en die *geboortegesprek* (ἄνωθεν) word ook nie as sodanig voortgesit nie, alhoewel die tema ζωὴ αἰώνιος só nou by γεννηθῆναι ἄνωθεν aansluit dat Thüsing (1970:254) dit selfs as *ekwivalente uitdrukkings* beskou. Nietemin, die begrippe "wedergeboorte" en "ewige lewe" is albei *soteriologiese* terme waarmee die *nuwe lewe* in Christus beskryf word. Met ander woorde, die wyse waarop die dialoog verloop, bevestig en illustreer wat in 3:16 gesê word, naamlik: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον. (Kyk Saayman 1995:32).

Ons kan sê dat die verwysing na τὰ ἐπουράνια slegs die *verwagting skep* dat Jesus oor dinge wat buite Nikodemus se begrip val gaan praat. Schnackenburg (I, 1968:377) is daarom reg wanneer hy die ἄν-*sinsdeel* as "hipoteties" beskou en die verwysing na "die hemelse dinge" soos volg verklaar:

Before any attempt is made to define the meaning of the controversial τὰ ἐπίγεια and τὰ ἐπουράνια, it should be clearly understood that Jesus has already uttered "the earthly things" but that he envisages the revelation of "heavenly things" as for the future, though still to come during his work as revealer on earth.

Dit is hier nodig om op te merk dat ἐπουράνια nie bedoel is om die ervaring van *hemelreise* wat destyds in *Joodse*⁷⁷ en *Christelike*⁷⁸ tradisies bekend was, te promoveer nie (Meeks 1972:52). Talbert (1992:101) voer aan dat vv. 14-15 die Christelike tradisie ten opsigte van Num. 21:8-9 reflekteer: Καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (v. 14. Kyk ook 8:28;

⁷⁷ Peder Borgen (1987:103-20) verklaar vv. 13-14 teen die agtergrond van die Joodse tradisie wat Moses se sogenaamde "hemelvaart" op die berg *Sinai* as 'n tweede geboorte beskou het.

⁷⁸ Talbert (1992:100-01) sluit ook aan by *Christelike tradisies* wat onder andere vertellings oor *Jesaja* se hemelvaart het en waarin verhaal word hoe hy God gesien het en daarna weer teruggekeer het om daarvan te getuig. Kyk *Barnabas* 12:5-7; *Justinus, Dialoog* 91, 94, 12; *1 Apologie* 60.

12:32, 34). Talbert grond sy siening op sosiologiese oorwegings wat aandui dat die *Johannese gemeenskap* in konflik verkeer het met diegene wat as gevolg van hul gereelde kontak met Jesus daarop aanspraak gemaak het dat hulle direkte openbaringe van die Gees ontvang. Talbert oordeel reg wanneer hy Jesus se woorde (v. 13a) as 'n weerlegging van sodanige aansprake beskryf: die *geestelike vernuwing* is die werk van die Gees en dit kan nie deur 'n mens se eie *mistieke hemelvaart* bewerkstellig word nie. Verder sê hy tereg dat v. 13b ook positief verklaar dat die *geestelike geboorte* vir mense slegs deur die *Seun van die mens* se *neerdaling* en sy *verhoging* na die hemel toe moontlik gemaak word. Ons kan konkludeer dat Jesus τὰ ἐπουράνια tot sy beskikking het sodat Hy (en net Hy alleen!) met hemelse outoriteit kan praat. Pistorius (1947:104) vat die betekenis van Jesus se woorde mooi saam wanneer hy v. 13 soos volg parafraseer: "*Slegs 'n persoon van hemelse oorsprong kan van hemelse dinge praat, en ek is so 'n persoon.*"

Sommige navorsers aanvaar dat die *Evangelis* hier self aan die woord is wanneer daar na die *Seun van die mens* se *verhoging* (ἀναβέβηκεν *perfektum*), verwys word. Die *verhoging* van die *Seun van die mens* word dan vanuit 'n *post-opstandingsperspektief* as 'n terugblik op Jesus se hemelvaart (wat reeds plaasgevind het), geïnterpreteer. Daarteenoor sê Brown (1966:132) dat die *verlede tyd* slegs daarop kan sinspeel dat niemand nog tot op daardie stadium opgevaar het om van *die hemelse dinge* kennis te neem nie. Hy sê verder dat die Johannese verwysings na Jesus gekenmerk word deur "*a strange timelessness or indifference to normal time sequence that must be reckoned with (iv 38).*" Hy maak dan die stelling dat die *Seun van die mens* se *neerdaling* en nie sy *verhoging* nie, geaksentueer moet word:

It is possible that this was the original meaning but that in the course of post-resurrectional preaching the clause came to be understood as a reference to the ascension (Brown 1966:132).

Samevattend kan ons sê dat 'n *tematiese samehang* tussen die *dialog* (3:1-10) en *diskoersgedeelte* (3:11-21) nie oorbeklemtoon moet word nie, want die Evan-

gelis se ideologiese siening oorheers soms die ontwikkelingsgang van sy vertellings. In hierdie verband kan byvoorbeeld gelet word op die wyse waarop die *verteller* doelbewus die *lieflingdissipel* idealiseer. (Kyk ook Tolmie 2008:214-15.) Dit is onverklaarbaar hoe Jesus sy vertaaier aan die lieflingdissipel kon uitwys terwyl Petrus, wat die vraag gestel het en die ander dissipels niks vermoed het nie (13:21-30). Na my mening lê die oplossing rondom die betekenis van τὰ ἐπίγεια en τὰ ἐπουράνια (v.12) in terme van die implisiete outeur se strategiese gebruik van *spraakhandelinge* om die Nikodemusverhaal te vertel. Saayman (1995:36) maak 'n insiggewende opmerking wanneer hy ten opsigte van hierdie gesprek sê: *"In speech act terms, as a macro or global speech act, this conversation must be classified as a directive rather than a constative."* Met ander woorde, Jesus is nie primêr besig om vir Nikodemus *iets te leer* nie: Hy probeer om hom *iets te laat doen*. Saayman voeg dan by dat Jesus hier van 'n nuwe strategie gebruik maak, naamlik om deur die *Johannese kerugma vir Nikodemus* (of meer spesifiek die soekers binne die sinagoge) tot aksie op te roep. Met betrekking tot die verloop van die gesprek (3:1-14) word Nikodemus aanvanklik (vv. 3-10) vermanend berispe sodat hy aan die einde van die dialoog vra: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (v. 9). In die diskoers (vv. 11-14) keer Jesus nie sy rug op Nikodemus en die kollektiewe groep nie, intendeel: καί (v. 14) het 'n *kontrasterende* betekenis wat toon dat Jesus sy hand vriendelik na Nikodemus toe uitreik en hom kerugmaties aanmoedig om nie in moedeloosheid te verval nie, maar om in Hom te glo. In hierdie verband oordeel Saayman (1995:45) reg wanneer hy aflei dat Jesus se woorde in 3:11-14 'n *positiewe gesindheid* teenoor Nikodemus reflekteer:

I think the strategy employed would bring relief for Nicodemus and make him favourably inclined towards Jesus. Perhaps this explains why, when Nicodemus reappears in the narrative of the Fourth Gospel, he shows a growing loyalty to Jesus.

Dit is dus belangrik om op Jesus se positiewe benadering tot Nikodemus (3:11-14) te let aangesien dit moontlik kan bydra om laasgenoemde se latere toegeneentheid teenoor Jesus beter te verklaar (kyk 7:50-52; 19:38-42). Nikodemus word nie pertinent genoem wanneer Jesus met die breër groep in diskoers verkeer nie, derhalwe sal die narratologiese kommentaar in hierdie afdeling oorwegend gefokus

word op aspekte wat verband hou met die dialoog wat vroeër gevoer is. Elemente wat 'n *implisiete* assosiasie met die *Johannese Nikodemus* as 'n Joodse godsdiensleier het, sowel as nuwe aangeleenthede wat in die diskoers na vore kom, sal in konteks van die Johannesevangelie toegelig word ten einde die relevansie daarvan vir my ondersoek te bepaal.

Die konteks waarin ὑψόω in samehang met ἀναβαίνω (*perfektum*, v. 13) na die *slang* verwys, versterk die vermoede dat 'n *verhoging* eerder as 'n *hemelvaart* veronderstel word (Moloney 1978:61-62).⁷⁹ Navorsers verskil egter oor hoe ὑψόω ten opsigte van die *slang* wat "*hoog op 'n paal gesit*" is met die *Seun van die mens* se "*verhoging*" (ὑψόω) verband hou. Dit blyk egter dat daar konsensus bestaan oor die feit dat die ooreenkoms tussen hierdie twee handeling in die *verhogingsaksie* geleë is – soos ook blyk uit Barrett (1955:214) se opmerking oor wat die Evangelis waarskynlik met betrekking tot die "*verhoging*" bedoel het:

As in the old Jewish interpretation the uplifting serpent drew the hearts of Israel to God for their salvation, so the uplifted Jesus drew men to himself and so gathered to God those who were his children (cf. 12:32; 11:52).

Die meerduidige betekenis van ὑψόω "*to exalt someone; lift up, raise*" (Newman 1971:191) het dus betrekking op Jesus se *verheerliking aan die kruis* wat "*the supreme moment of revelation*" genoem kan word (Moloney 1978:62-63). Die *verhogingsaksie*⁸⁰ impliseer verder dat Jesus se openbaring aan almal *sigbaar* was so dat ὑψωθήναι ook die positiewe konnotasie van "*openbaarmakende verheerliking*" weergee (8:28; 12:32. Kyk ook Thüsing 1970:30).

⁷⁹ Teenoor Nicholson (1983:103) wat die werkwoord eensydig en ten koste van die kruisiging, op Jesus se *verhoging* toepas, terwyl Hoskyns (1940:206) se klem in hierdie verband slegs op die kruisiging self toegespits word:

The descent of revelation is now defined as a descent not merely into human flesh, but into flesh that must die.

⁸⁰ Brown (1966:133) meld dat die MT sowel as die LXX na Moses verwys wat die *slang* op 'n "*standard-bearing pole*" geplaas het (Num 21:9 e.v.), maar dat die *slang* volgens die *Targums* (Neof. I; Ps Jon) op 'n "*verhoogde plek*" gehys is:

The word in both MT and LXX for "standard-bearing pole" is literally the word for "sign". (Could this be one of the factors that led to the Johannine use of "sign" for the miracles of Jesus?).

Ons sien dus dat die *doel* van die *Seun van die mens* se verhoging daarop gerig is om die *verlossing van* πᾶς ὁ πιστεύων (v. 15) te bewerkstellig. Anders gesê: die liefde van God het tot gevolg dat sy Seun *gestuur is* om diegene wat *glo te verlos* (v. 16). In die Vierde Evangelie tel ἀγαπᾶν en ἀγάπη onder die woorde wat tipies deel van die *Johannese woordeskat* uitmaak, alhoewel dit meer dikwels in hoofstukke 13-17 voorkom: trouens, ἀγαπᾶν word 25 (uit 37) keer en ἀγάπη 6 (uit 7) keer wat dit in die Johannesevangelie gebruik word, in hierdie gedeelte vermeld. Barrett (1955:215) maak hieruit die volgende afleiding:

This corresponds to the fact that while God loves the world (as is stated in this verse) his love only becomes effective among those who believe in Christ. For the rest love turns, as it were, to judgement. Love seems to be, for John, a reciprocal relation. The Father loves the Son (3.35; 10.17; 15.9f., 26), and the Son loves the Father (14.31); Jesus loves his own (11.5; 13.1,33,34; 14.21; 15.9(f),12; 21.7,20), and his own love, or should love, one another (13.34f.; 15.12f., 17; 17.26). They must also love him (14.15,21,23f.,28; 21.15f.). Only occasionally do we hear of a love of the Father directly for the disciples (14.21,23; 17.23), and it is made clear that men in general do not, and cannot, love God (3.19; 5.42; 8.42).

Vir diegene soos Nikodemus wat nie die *proloog* gelees het nie, sal Jesus se ver wysings na die *Seun van die mens* onverstaanbaar wees. Die *implisiete leser* word egter aan die konteks herinner waar die *Seun van die mens* in 1:18 en later weer in 1:51 aan die dissipels bekendgestel is. Tereg merk Moloney (1993:117) op:

The reader will not find all the answers so early in the narrative, but is now provided with basic Johannine truths about the way in which God will be revealed in Jesus (vv. 14-15).

In die *eerste deel* van die *diskoers* (vv. 11-15) verklaar Jesus die *Christologiese* basis waarop die vroeëre uitdaging aan Nikodemus rus: Hy is die *Seun van die mens* wat neergedaal het (v. 13) sodat aan diegene wat in Hom glo (vv. 15-16) die *ewige lewe* geskenk kan word. Die metafoor van die *koperslang* (Num. 21:4-9) is dus 'n teenbeeld van Jesus se sterwe (v. 14) waardeur gelowiges die ewige lewe op grond van die *Seun van die mens* se kruisdood ontvang. In die *tweede*

deel van die *diskoers* (vv. 16-21) brei Jesus die tema van *geloof* verder uit deur dit as die voorwaarde vir die ontvangs van die ewige lewe voor te hou.⁸¹ *“Through the sending of the Son of Man, human beings are challenged to faith, which Jesus sets out as a two-sided judgement (salvation/condemnation, vv. 19-21)”* (Lee 1994:41). Enersyds lewer v. 16 kommentaar op vv. 14-15, maar andersyds funksioneer dit ook as 'n inleiding tot die *eskatologies-gerealiseerde* inhoud van v. 17: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. Brown (1966:147) merk tereg op: *“The very presence of Jesus in the world is a judgement in the sense that it provokes men to judge themselves by deciding either for Jesus or against him.”*

Van 3:16 af word die rol van God die Vader meer prominent belig en sommige navorsers (Barrett 1955:216) voer die woorde οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν terug na Abraham wat bereid was om Isak te offer (Gen 22:2, 22). Trouens, selfs die verwysing na κόσμος pas by laasgenoemde konteks in, want Abraham se gehoorsaamheid was tot seën vir *“al die nasies van die aarde”* (22:18). Dit is veral opvallend dat die Evangelis in hierdie *diskoers* beelde opeenstapel sodat die betekenis van die een metafoor slegs in die lig van die voriges verstaan kan word: Soos die Gees die inisiatief in die ἀνωθεν-geboorte neem, moet al die vorige beelde in terme van die kruisiging en verhoging van die *Seun van die mens* vertolk word.

Samevattend kan ons sê dat 3:16-21 verskeie *“eggo-klanke”* laat hoor van die dialoog wat met Nikodemus gevoer is (vv. 1-11). Die *diskoers* begin (3:2) met Nikodemus wat in die *“nag”* (νύξ) na Jesus toe kom en dit eindig met 'n ernstige vermaning aan hom en sy groep: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. (v. 19). Hy begin die gesprek deur Jesus te loof (ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ

⁸¹ Kyk ook Lindars (1992:147-48):

It is this passage more than any other which supports Bultmann's theory of adaptation from a pre-Gnostic source.... It is more reasonable to suppose that John presents what is basically Jewish and Christian teaching, in words that may be expected to be meaningful to a Gentle audience familiar with the ideas of Hellenistic religious aspirations.

θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος, v. 2), maar in hierdie laaste deel hoor hy dat Jesus "God se unieke (μονογενής) Seun" (v. 16) as die lig vir die wêreld (v. 19) gestuur is (v. 17). In die inleiding tot die Nikodemus-gesprek was daar diegene wat met "teken-geloof" na Jesus toe gekom het (2:23-25) en in 3:18 word verlossing weerhou van diegene wat nie "reg" glo nie: ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Met ander woorde, geloof word as onmisbare voorvereiste gestel om die ewige lewe (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) te ontvang en dit word deur die Gees as die Agent van die ἄνωθεν-geboorte bewerkstellig (7:37-39; 20:22. Kyk ook Tolmie 1998:69).

3.1.7 Johannes die Doper se getuienis oor Jesus, gevolg deur vertellers-kommentaar (vv. 22-36)

Navorsers wat die *strukturele samestelling* en die *sekwensie* van die gebeure in 3:22-36 eksegeties ondersoek, word met talle onbeantwoorde vrae gelaat. Ten opsigte van *Johannes die Doper* verskil die *tydsorde* waarin die handeling plaasvind grootliks van die historiese gegewens wat oor hom in die *Sinoptiese Evangelies* aangeteken is. Volgens laasgenoemde *tradisie* was die Doper reeds in die gevangenis toe Jesus se sending na Galilea begin het, terwyl dit hier weerspreek word: οὕτω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (v. 24). Op die vraag of dit moontlik is dat die Evangelis probeer het om by die Sinoptiese verslag aan te sluit en toe Jesus en Johannes se dooppraktyke op hierdie plek in die verhaal geakkommodeer het, reageer Bultmann (1971:171) soos volg: "It is even more probable that 3.24 (like 7.39b) is a gloss inserted by the ecclesiastical editor." Laasgenoemde opmerking word versterk wanneer ons in ag neem dat die Evangelis origens geen poging aanwend om sy vertelling met die Sinoptiese Evangelies te laat harmonieer nie. Trouens, in die verdere ontplooiing van die verhaal tree die Doper nooit weer aktief op nie – daar word slegs twee keer gemeld dat hy van Jesus getuig het (5:35; 10:40).

Die presiese lokaliteit van die twee *plekname* (εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν, v. 22 en "Enon naby Salim," v. 23) lok ook baie vrae uit aangesien die hele verhaal (2:13-3:36) tot op daardie stadium in die omgewing van *Jerusalem* afgespeel het. Pogings soos die van Bultmann (1971:170) om *Enon* ("fontein") en *Salim* ("saligheid") *allegories* ("springs near to salvation") te verklaar, kan nie eksegeties regverdig word nie. Nietemin, vanuit 'n narratiewe hoek bekyk, kan ons aanvaar dat die implisiete leser wel sou geweet het waar hierdie twee plekke is en dat dit waarskynlik, soos die meeste navorsers tans vermoed, in die landstreek van Samaria geleë was. (Kyk Murphy-O'Connor 1990:363-66.)

Verder is dit opmerklik dat Johannesnavorsers uiteenlopende sienings het oor hoe 3:22-30 as 'n *strukturele eenheid* binne die groter konteks van die afdeling 2:23-3:36 *georden* moet word. Ons het reeds kennis geneem dat Schnackenburg (l, 1968:361) vv. 22-30 as 'n onafhanklike deel van die Evangeliese kerugma beskou en daarom pleit hy dat dit direk na 3:1-12 geplaas moet word. (Kyk verse 12-21: "Diskoers met breër gehoor".) Dodd (1953:279) wat ook die strukturele indeling van hierdie perikoop indringend ondersoek het, kom tot die konklusie dat ons hier met 'n *vóór-kanonieke tradisie* te doen het. Bogenoemde pogings om hierdie vraagstuk vanuit die historiese ondersoek bevredigend op te los, slaag egter nie. Myns insiens bied 'n narratologiese benadering wat op die teksinhoud "soos dit in die teks geskrywe staan" gerig is en nie primêr op inligting wat "agter die teks lê" staatmaak nie, meer moontlikhede om die strukturele samestelling van hierdie afdeling reg te verstaan. Die funksie wat die Johannese Nikodemus hier vervul sal derhalwe, met inagneming van die relevante *histories-gefundeerde* resultate wat na vore gekom het, ook nie op *buite-tekstuele* inligting gegrond word nie. My doelwit bly steeds om die implisiete outeur se boodskap soos hy dit deur sy *literêre strategieë* aan die implisiete leser oordra, te snap. Immers, die Evangelis verklaar sy intensie dat die Vierde Evangelie 'n *getuigende vertelling* is (20:31). Sogenaamde historiese "*ongenydhede*" kan myns insiens makliker binne konteks van die implisiete outeur se ideologiese skrywersdoelstelling en sy aanwending van *literêre instrumente* (misverstand, ironie, dualismes, meerduidige woorde, enso-

voorts), verstaan word. Brown (1966:135) waarsku tereg dat daar nie 'n klinkklare "logiese" oplossing vir al die strukturele probleme in die Vierde Evangelie is nie: "To seek perfect chronological sequence in John is a vain endeavor, for the evangelist himself has warned us that such was not his interest (xx 30)." Die narratologiese kommentaar wat nou volg, is daarop gemik om 3:22-36 vanuit die implisiete outeur se *skrywersperspektief* betekenisvol te lees. In hierdie opsig is Booth (1983:20) se opmerking weliswaar gepas: "We must never forget that though the author can to some extent choose his disguises, he can never choose to disappear." Vervolgens word Nikodemus se betrokkenheid ondersoek deur te let op enkele literêre tegnieke wat gebruik word om Johannes 3 as 'n betekenisvolle onderdeel van die Evangelieverhaal aan die implisiete leser oor te dra:

- Allereers kan ons aanvaar dat die Evangelis se *ideologiese* doelstelling (20:31) 'n oorheersende invloed sal hê op die *inhoud* sowel as die *sistematiese ordening* van sy vertelling. Ons kan daarom uit die *plasing* van die Nikodemus-toneel sowel as die *inhoud* daarvan duidelik sien dat die implisiete outeur verder op die ontoreikendheid van "tekengeloof" wil uitbrei. Die Nikodemus-dialoog word voorafgegaan deur 'n positiewe verslag oor die *dissipels* wat in Kana tot *geloof gekom het*: καὶ ἐφάνηρσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (2:11). Daarna volg die tempeltoneel, waar "die Jode" hulle hardnekkig teen Jesus verset (2:13-22) en "baie mense" op grond van die *wondertekens* tot gebrekkige "tekengeloof" kom (2:23-25). Die implisiete outeur gebruik dan Nikodemus se misverstand om hierdie onvoldoende *tekengeloof* in Christologiese perspektief te stel deur dit op die *Seun van die mens* van toepassing te maak (3:12-15) – daarna volg *Johannes die Doper* se positiewe optrede (3:22-30). Meer nog, tot dusver was die Johannesverhaal slegs op *Joodse karakters* toegespits: die *dissipels* wat Jesus aanvanklike gevolg het (1:35-51), Jesus se *moeder* en sy *dissipels te Kana* (2:1-12), die ongelowige *Jode by die Tempel* (2:13-22), die "tekengelowige" Jode (2:23-25), *Nikodemus*, die Joodse leier (3:1-21), *Johannes die Doper* (3:22-30) en 'n sekere "Jood" wat die vraag oor die reiningsgebruike geopper het (3:25). Die Evangelis gebruik dus vv. 22-36 om die implisiete leser daarop voor te berei dat

Jesus voortaan ook *nie-Jode* gaan uitnoui om Hom te volg: soos in die geval van die Samaritaanse vrou en haar landgenote wat in Johannes 4 gelowig reageer. Die wyse waarop die verskillende karakters hulle *geloof* in Jesus demonstreer, dra dus by om die *literêre en tematiese eenheid* van 2:1-3:36 sinvol te vestig – 'n gevolgtrekking wat ook met Brown (1966:136) se siening ooreenstem: “Thus, from the standpoint of form alone, the section is not so haphazard as some of the attempts at rearrangement might indicate.” (Kyk ook Moloney 1993:123.)

In die lig van die *dominerende invloed* wat die Evangelis op die karakters uitoefen om hulle te “*dwing*” om sy *ideologiese skrywersdoelwit* in die verhaal te verwesenlik, voer ek nou aan dat *Johannes die Doper* as die *ewewigspunt* funksioneer waarmee die teksinhoud van 3:22-30 as 'n doelmatige eenheid saamgesnoer word: hy is die *getroue getuie* wat as *teenpool* van die *onsekere Nikodemus* na vore tree! Só gesien is dit duidelik dat *Johannes die Doper* met *Jesus* vergelyk word om die Doper as 'n *geloofwaardige getuie* in die verhaal te vestig: hulle het albei *suksesvolle dooppraktyke* (vv. 22-24) en *Johannes* word deur sy volgelinge met die eretitel *ῥαββί* (v. 26) aangespreek – 'n term wat vroeër in die vertelling net op *Jesus* betrekking gehad het (v. 1:38, 49; 3:2). Nietemin, alhoewel *Jesus* nie in hierdie toneel praat nie, tree Hy nogtans as die *Protagonis* op: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι (v. 30).⁸² *Meer mense* gaan na *Jesus* toe om gedoop te word: καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν (v. 26); *Jesus is die Christus*: ἀλλ' ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν ἐκείνου (v. 28) en *Jesus is die Bruidegom*: ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου (v. 29). Ons kan dus na *drie parallelle* verwys waarin die ooreenkoms tussen 3:22-30 en die *Kana-toneel* voorkom: “*reiniging*” (v. 25), die *huwelikstema* en die ooreenstemmende *woordeskat* (αὐξάνω en ἐλαττώω) – laasgenoemde hou verband met die “*swakker gehalte wyn*” wat in 2:10 aan die gaste voorgesit is: “It seems adventurous, however, to regard these rather incidental parallels as theologically significant” (Brown 1966:153).

⁸² Schnackenburg (I, 1968:418-19) wys daarop dat αὐξάνω (*vermeerder*) en ἐλαττώω (*verminder*) in v. 30 belangrik is omdat dit op die *aanbreek en kwyning van die daglig betrekking* het en derhalwe die *aanbreek van 'n nuwe bedeling aankondig*.

Johannes die Doper slaag dus in die rol wat *Nikodemus* nie in staat was om te vervul nie: *Johannes* is die een wat ἀνωθέν-gebore is en daarom weet hy: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἐν ἑάν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (v. 27). Die Doper is die bruidegom se vriend ὁ ἔστηκώς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρὰ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου wat uitbundig oor Hom getuig: αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται (v. 29; kyk ook 10:14-16). Daarenteen lees ons dat *Nikodemus* die toneel verdwaas verlaat (vv. 9-11).

Samevattend: indien ons 'n kombinasie van *form-* en *gedagtepatrone* gebruik om 3:1-36 mee te orden, lyk die volgende indeling van die narratiewe teks sinvol:

- Inleiding (2:23-3:1).
- Eerste vraag en antwoord (3:2-3).
- Tweede vraag en antwoord (3:4-8).
- Derde vraag en antwoord (3:9-11).
- Die neerdaling en verhoging van die *Seun van die mens* (3:12-15).
- *Geloof* as voorwaarde om die ewige lewe te ontvang (3:16-21).
- *Johannes die Doper* getuig van Jesus (3:22-30).
- Narratiewe *vertellerskommentaar* (3:31-36).

Die *vertellerskommentaar* (vv. 31-36) dui nie net die einde van hierdie afdeling (2:23-3:36) aan nie, maar dit roep ook sekere temas in herinnering wat in die *diskoers* bespreek is (vv. 11-21). In hierdie opsig is dit opvallend dat die *Seun van die mens* se verhoging (vv. 13-15) wat 'n kardinale deel van die diskoers uitmaak, in hierdie slotgedeelte ontbreek. Nietemin, Brown (1966:159) oordeel reg wanneer hy hier (vv. 31-36) 'n groot ooreenkoms sien met die woorde wat Jesus gebruik het toe Hy met *Nikodemus* gepraat het: "... it should be clearly observed that the discourse in vss. 31-36 resembles closely the style of speech attributed to Jesus' words to Nicodemus". In die *narratiewe vertellerskommentaar* word die "Agent" van die *heilsboodskap* soos volg beskryf: "Hom wat van bo af kom.... uit die hemel kom" en wat "bo almal" is (v. 31; kyk ook vv. 3, 7, 13); Hy "getuig.... van wat gesien is" καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει (v. 32; kyk ook v. 11) en sy getuienis is "geloofwaardig" (v. 33); "Hy spreek die woorde van God" οὐ

γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα (v. 34; kyk ook vv. 5-8); ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον (v. 36; kyk ook vv. 15-16).

Die *dualismes* wat in 3:31-36 gebruik word toon ook ooreenkoms met soortgelyke teenstellings wat vroeër in die diskoers gemaak is, byvoorbeeld: *vlees/ Gees* (v. 6); *aardse/ hemelse* (v. 12); *van bo/ van die aarde* (v. 31). Die *vertellerskommentaar* sluit af met dieselfde waarskuwing wat aan *Nikodemus* en sy groep gerig word (vv. 18-21): dat die respons op Jesus se boodskap 'n *tweërlei gevolg* inhou – *genade* vir diegene wat *in die Seun glo* (ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον) en *oordeel* oor diegene wat die *Seun ongehoorsaam is* (ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν, v. 36).

In Johannes 3 verskyn Nikodemus op die toneel as iemand wat deur Jesus se *wondertekens* aangegryp is, maar wat ten spyte van sy godsdienstige status nie in staat is om die betekenis van 'n *ἄνωθεν-geboorte* geestelik te interpreteer nie (v. 2). Die selfversekerdheid waarmee Nikodemus sy gesprek begin en die goeddeurdagte lofbetuiging wat hy tot Jesus rig, verval egter spoedig in onsekerheid en vertwyfeling. Sy welsprekendheid laat hom tydens die *dialog* tot so 'n mate in die steek dat hy slegs enkele vrae stel (vv. 4, 9) en dan daarna moet hoor dat hy as "*die bekende leraar van Israel*" nie in staat is om die "*hemelse dinge*" te verstaan nie (vv. 10-12). Meer nog, in teenstelling met Jesus wat met gesag optree (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, vv. 3, 5, 11) en elke keer langer aan die woord is, word Nikodemus se rol kleiner en sy vrae bevat algaande minder woorde totdat hy stilswyend die toneel verlaat om deel van diegene ("*julle/ hulle*") te word wat *teenoor Jesus* staan (vv. 11-12).

Ons sien dus dat alhoewel Nikodemus nie *eksplisiet* in die *diskoers* (vv. 11-21) genoem word nie, ons nogtans uit die Evangelis se *literêre strategie* kan aflei dat hy *implisiet* in die verhaal *teenwoordig* is: die "*nag-simboliek*" (vv. 2, 19-21); *Johannes die Doper* wat as *die getroue getuie* teenoor hom gestel word (vv. 22-30) en die *narratiewe vertellersinligting* aan die einde (vv. 31-36), getuig daarvan. Die

gevolgtrekkings wat op grond van *eksplisiete* sowel as *implisiete* waarneming van die *Johannese Nikodemus* in 2:23-3:36 gemaak is, sal nou in sy *twee ander optredes* getoets moet word. In hierdie verband beskryf Moloney (1993:121) die posisie wat Nikodemus in die verhaal inneem soos volg:

However, Nicodemus's further journey of faith lies ahead of the implied reader. At this stage of the narrative, Nicodemus is clearly seen as not rejecting Jesus but still falling short of belief in his word.

4. NIKODEMUS SAAM MET DIE JOODSE RAAD: 7:50-52

Johannes 7 doen verslag van 'n reeks ontmoetings wat tussen Jesus en die *Jode* in Jerusalem plaasgevind het. Die twee *parallele gedeeltes* (vv. 25-36 en 37-52) dui daarop dat ons hier waarskynlik net soos in hoofstuk 3, met 'n *Johannese duplisering* van dieselfde toneel te doen het. (Kyk vv. 25/ 40; 26-27/ 41-42; 30/ 44; 31/ 46; 32/ 45-49.) Jesus tree eintlik nie in "gesprek" met die *Jode* nie: hulle inisier en voer hul eie onafhanklike debatte (vv. 11-13, 14-15, 25-27, 31-32). Hy meng ook nie by hulle stryery in nie, maar praat oor sy eie onderwerp, naamlik sy *sending* na die wêreld: ἀπεκρίθη οὖν αὐτοῖς [ὁ] Ἰησοῦς καὶ εἶπεν· ἡ ἐμὴ διδασχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με· (vv. 16; 28b; kyk ook 7:16-24; 28-30; 33-39). Uit die teksinhoud wil dit voorkom asof die implisiete outeur 'n reeks verwysings na die Joodse "Messias-verwagtinge" gebruik om die *besware* wat teen Jesus ingebring word, te *weertê* (vv. 27, 31, 42; kyk ook 12:34):

We may compare here the section 1:35-51 where a number of "messianic titles" are connected with Jesus in order to show that Jewish expectations have found their fulfillment in Jesus of Nazareth (De Jonge 1977:35).

Daar het toe met betrekking tot Jesus se identiteit 'n *misverstand* onder die *Jode* ontstaan (vv. 12; 25-27; 35-36; 40) sodat hulle oor Hom *verdeeld* geraak het: σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτόν· (v. 43). Baie van die *Jode* het "tot geloof in Hom gekom" (v. 31) en gesê οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης (v. 40) en οὗτός ἐστιν ὁ χριστός (v. 41). Daar was ook diegene wat *nie geglo het nie* (v. 5) en sommige was selfs van mening dat Hy die skare *mislei* (v. 12). Die ware *antagoniste*

was egter die *Fariseërs* en die *priesterhoofde* wat wagte gestuur het om Hom gevange te neem (v. 32) omdat hulle Hom "wou doodmaak" (vv. 19-20, 25). Die *narratiewe vertellersinligting* verrai hierdie antipatie wat teen Jesus aan die opbou was, deur reeds in die begin (7:1) daarop te wys dat Hy *Judea* wou vermy omdat die *Jode* 'n geleentheid gesoek het om Hom dood te maak. Die *Joodse vyandigheid* (vv. 13, 19, 25, 30, 40; kyk ook 8:37, 40, 59) is moontlik versterk deur die tradisionele bevooroordeeldheid wat die *Jerusalem-Jode* teenoor die *Galileërs* gehad het: "That northern province, hemmed in by pagan territory (cf. Mt 4:15), had the reputation of being laxer than Judea in the fulfilment of Pharisaic legal precepts" (Schnackenburg II, 1968:161).

Dit is teen bogenoemde *agtergrond* dat ons *Nikodemus* se gesprek met *lede van die Joodse Raad* moet beoordeel (vv. 50-52). Hy word dadelik deur die *narratiewe kommentaar* geïdentifiseer as *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον, εἰς ὧν ἐξ αὐτῶν* (v. 50). Enersyds is dit *dieselfde Nikodemus* wat vroeër in die "nag-toneel" na Jesus gekom het (3:2); andersyds word hy nog steeds as "een van hulle" beskou: "This parenthesis is an instance of the common Johannine practice of identifying characters already encountered; see xix 39" (Brown 1966:325).

Ons merk dat *Nikodemus* weer gereserveerd optree en homself geensins teenoor Jesus kompromitteer nie; hy pleit slegs dat die *wetlike vereistes*⁸³ vir 'n legitieme verhoor nagekom moet word: *μη ὁ νόμος ἡμῶν κρίνει τὸν ἄνθρωπον ἐὰν μὴ ἀκούσῃ πρῶτον παρ' αὐτοῦ καὶ γνῶ τί ποιεῖ*; (v. 51. Kyk ook Deut. 1:16; 13:14; 17:4; 19:18). Met betrekking tot *Nikodemus* se voorspraak merk Schnackenburg (II, 1968:160) op dat sy "charity exceeds his judgement" en Bultmann (1971:311) verwys na sy "cool objectivity". Becker (I, 1973:278) maan ook dat ons daarop moet let dat *Nikodemus* nie as 'n *gelowige* voorgehou word nie en Goulder (1991:155) stem met hom saam: "there is a rather obvious contrast between his feeble opposition and

⁸³ Brown (1966:325):

The rabbinic principle is found in the words of Rabbi Eleazar ben Petath in Midrash Rabbah on Exod xxi 3: "Unless a mortal hears the pleas that a man can put forward, he is not able to give judgment."

that of the robust blind man in Jn. 9, who suffers for his faith." Nikodemus lewer dus nie 'n positiewe bydrae om Jesus se saak te bevorder nie: hy verkies om die meriete van die aanklagte te ignoreer en eerder *afsydig* teenoor Hom te bly staan. De Jonge (1977:35) sê tereg dat Nikodemus hier optree soos iemand "*who advocates precision in legal procedure in dealing with Jesus.*" Nogtans ontmasker hy met sy optrede die *skynheiligheid* van sy mede-Fariseërs wat hom spottend vergelyk met die "*vervloekte klomp mense wat nie ons wet ken nie.*" (v. 49). Die Joodse Raadslede het geen grondige verweer teen Nikodemus nie, behalwe om hom *argumentum ad hominem* sarkasties as 'n "*Galilese simpatiseerder*" te beleedig (v. 52). Die Joodse leierskap beskuldig die skare daarvan dat hulle "*vervloektes*" is wat nie die Wet ken nie (ὁ ὄχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον ἐπάρατοί εἰσι, v. 49), terwyl dit ironies juis die Fariseërs is wat hulself onder hul eie vloek plaas deur die eise van die Wet te ignoreer.

Ons kan dus konkludeer dat daar sedert Johannes 3 nog geen aanduiding is dat Nikodemus 'n *geloofsoorgawe* aan Jesus gemaak het nie. Vanuit 'n *narratief-ruimtelike perspektief* bekyk, kan die beswaar wat Nikodemus opper hom posisioneel êrens tussen Jesus se *getroue ondersteuners* (dissipels) aan die een kant en sy *heftigste teenstanders* aan die ander kant plaas (Resseguie 2001:125). In *narratief-ideologiese perspektief* gesien, beweeg die Fariseërs al verder daarvan weg om Jesus se missie reg te verstaan: Nikodemus wat "*een van hulle*" is, doen niks om met sy godsdienstige kollegas te breek en sy eie geloof in Jesus openlik te bely nie. Die Vierde Evangelie sluit Nikodemus se optrede tydens sy tweede verskyning in die verhaal af deur hom steeds as 'n *representatiewe* lid van die antagonistiese Joodse leierskap te tipeer: Nikodemus is en bly nog εἷς ἐξ αὐτῶν (vs. 50):

Nicodemus speaks up weakly to his fellow Pharisees.... But he is firmly snubbed, and does not stick to his point (7.52). He is no real Christian: he is 'one of them' (7.50), and his appeal to 'our law' stands in contrast to the Johannine Jesus' 'your law' (8.17, 10.34), 'their law' (15.25), 'Moses' law' (7.19, 23); cf. 'the Jews' at 19.7, 'we have a law' (Goulder 1991:155).

Samevattend sien ons dus dat die Nikodemus-diskoers begin waar hy in die *nag* na Jesus toe kom (3:1) en dit eindig met die tema dat 'n mens die duisternis moet verlaat om na die *lig* toe te kom (3:21). In Johannese konteks impliseer hierdie "kom" 'n openlike aanvaarding dat Jesus die *Seun van God* is (3:18-21) en om teen alle vrees in (7:42-43) 'n duidelike standpunt in te neem teen "hulle" wat net op grond van die tekens glo en nog deel van die sinagoge gevorm het. Barrett (1955:332) oordeel reg wanneer hy verklaar: "*Possibly John means that for all his good will and fair-mindedness, Nicodemus remains one of the Jews, not one of the disciples.*" Nikodemus bly steeds 'n Fariseër wat sy godsdienstige tradisies en sosiale status getrou aanhang: *simbolies* beoordeel, kan ons derhalwe sê dat hy nog in die "duisternis" verkeer.

5. NIKODEMUS BY DIE GRAF: 19:38-42

Nikodemus se *derde verskyning* begin op 'n tipies Johannese manier deur μετὰ ταῦτα (onbepaalde vorm) wat gebruik word om die nuwe fase in te lei (kyk 3:22; 5:1; 6:1, 14; 7:1). In hierdie geval word δέ egter ingevoeg sodat Josef van Arimatea se versoek om Jesus se liggaam weg te neem nouer kan aansluit by die Jode se eie versoek (ἔρωτάν v. 31) aan Pilatus om die gekruisigdes se liggame te laat verwyder. (Kyk ook Schnackenburg III, 1968:296.) Verder word hierdie twee insidente ook deur die "sabbatdag" met mekaar verbind: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου (vv. 31 en 42). Die "groot sabbatdag" wat amper vir die Jode aangebreek het, dra by om die *tempo* waarin handeling uitgevoer word, te versnel. Die aksies volg mekaar vinnig op, sodat daar byvoorbeeld in slegs 'n enkele teksvers (v. 38) beskryf word hoe Josef vra om Jesus se liggaam te verwyder, Pilatus toestem en Josef die *liggaam wegneem*. Talbert (1992:295) merk hieroor op:

But perhaps that, taken by itself, is not even the most important thing for the evangelist; it matters just as much to him that, because of the circumstances, God has arranged things in this way. Because of the Jews' day of Preparation, it is necessary to hurry.

Dit is verder opvallend dat die graftoneel *geen dialoog* bevat nie: die gebeure word slegs deur dit wat die rolspelers sigbaar *doen*, waargeneem (*eksterne fokalisasie*). Die implisiete leser kry derhalwe geen insig oor hoe die karakters *dink* of *voel* nie (*interne fokalisering*). Josef van Arimatea wat hier vir die eerste keer in die Vierde Evangelie genoem word, is die *hoofkarakter* in hierdie perikoop: *hy* is die woordvoerder wat vir Pilatus toestemming vra om Jesus se liggaam te begrawe en dit is ook *hy* wat die liggaam wegneem (v. 38). Daarenteen speel *Nikodemus* 'n *ondergeskikte rol* en hy word tydens die onderhandelinge met Pilatus glad nie genoem nie. Oënskynlik is Nikodemus se belangrikste bydrae gekoppel aan die noodsaaklike *speserye* wat hy vir die begrafnisrite voorsien het en dat hy vir Josef gehelp het om Jesus se liggaam met geuolie te behandel en in doeke toe te draai (vv. 39-40). Nader beskou, word dit egter duidelik dat die implisiete outeur, in terme van die oorhoofse ideologiese doelstelling van die Johannes-evangelie, 'n baie belangrike funksie aan Nikodemus toeken. Trouens, in Nikodemus se oordadige voorsiening van speserye word die *verheerliking* van die *Seun van die mens* wat "verhoog" moet word (3:15), reeds konkreet geïllustreer. Dit is juis in die lig van die *verheerlikingsmotief* en die groot hoeveelheid *spyse* en *geuolie* wat ter sprake is dat baie eksegete daarvan oortuig het dat Nikodemus by die graf 'n daadwerklike geloofsoorgawe aan Jesus gemaak het.

Dit is opmerklik dat daar verskille voorkom in die wyse waarop daar oor die gebeure by die begrafnis in die Johannes-evangelie en in die *Sinoptiese Evangelies* verslag gedoen word. Die identifisering van sulke "afwykings" berus op historiese vergelykings wat nie ten opsigte van 'n narratologiese ondersoek van die *Johannese Nikodemus* relevant is nie: slegs *literêre beginsels* word in hierdie ondersoek gebruik. Die raakvlakke tussen Johannes en die Sinoptiese Evangelies kan nie ontken kan word nie (kyk Moloney 1993:2 e.v.). Die vraag is net of die Evangelis wel die Sinoptiese Evangelies soos ons dit vandag ken tot sy beskikking gehad het. Immers, elkeen van die Evangelies vertel die Jesus-gebeure vanuit 'n eie ideologiese *vertellersperspektief* – alhoewel hulle moontlik almal dieselfde *skriftelike* en *mondelinge tradisies* gedeel het. Die eie-aard van die Johannes-evangelie

en die spesiale behoeftes van die Johannese gemeenskap wat daarin weerspieël word, het die Evangelis waarskynlik daarvan weerhou om literêr van die Sinoptici afhanklik te wees.

As ons die graftoneel in oënskou neem, kom dit tog vreemd voor dat Johannes *sekere persone* wat baie intiem met Jesus verkeer het en wel deur die ander drie Evangelies genoem word, by die begrafnis uitsluit: sy *moeder*, die *lieflingdiscipel*, *Maria Magdalena* en die ander vrouens wat in die Sinoptiese tradisie 'n prominente rol gespeel het. Dit bevestig weer eens wat Brown (1970:956) ten opsigte van die Sinoptiese ooreenkomste opmerk: "*There is a partial Synoptic parallel (although characteristically the Johannine symbolism is not built upon details that have synoptic parallels).*" Die Evangelis heg geen waarde aan toeskouers of getuies nie: die *begrafnis* sowel as die *graf* moet slegs *Jesus se heerlijkheid* openbaar – 'n aspek wat wel in die optrede van Nikodemus en Josef duidelik weerspieël word.

Dit is belangrik om daarop te let dat die *salwing in Betanië* (12:3-9) nie met Nikodemus se salwing kompeteer nie, aangesien albei 'n unieke funksie in die Johannesverhaal verrig. Schnackenburg (III, 1968:297) som die verskil tussen hierdie twee salwings reg op wanneer hy sê:

Obviously, he has taken up two different traditions and interpreted each in his own way. The anointing of Jesus' feet by Mary is, for him, a proleptic anointing of the dead (cf. on 12:7), and the quantity of the scented spices strewn between the linen cloths, to guard against the stench of the corpse, is, according to the Jewish viewpoint, a great honour shown to the dead.

Die *groot hoeveelheid speserye* waarmee hulle die liggaam behandel het, vra ook om duideliker verklaar te word: *φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν* (v. 39. Kyk ook Sylva 1988:148-51). Die oorvloed speserye waarmee Jesus se liggaam gesalf word, maak vir Resseguie (2001:127) net sin indien Nikodemus daarmee aan Jesus eer wou betoon: "*It actually demonstrates that he has moved from a material point of view to a spiritual view.*" Schnackenburg (III, 1968:297)

reken dat die speserye 65.45 pond kon geweeg het, terwyl Goulder (1991:155) die waarde daarvan gelyk aan 'n *honderd jaar se verdienste* skat – alhoewel hy van mening is dat Johannes dit as “*an extravagant error*” beskou het. Selfs al sou Goulder se skatting dalk oordrewe wees, bly dit nogtans 'n buitengewone hoeveelheid speserye waarmee hulle vir Jesus “*a lavish, kingly burial*” gegee het (Culpepper 1983:96). Ofskoon die *koningskap-motief* nie hier pertinent vermeld word nie, voer Moloney (1989:510) aan dat die baie speserye, asook die *tuin* wat genoem word, daarop sinspeel dat Jesus soos 'n koning begrawe word:

Jesus, proclaimed and crowned as a king before Pilate (cf. 18:28-19:16a), further proclaimed as a king by the sign of the cross (19:19-22), and who acted as a king in founding a new people of God from the cross (vv. 25-27) is buried as a king (vv. 40-42).

Die massa speserye saam met die durf wat die twee rolspelers in die graftoneel aan die dag lê, is die vernaamste redes waarom baie eksegete beïnvloed word om gunstig (of ongunstig!) oor Nikodemus se *geloof* te besluit. Navorsers verskil egter radikaal met mekaar oor presies waar Nikodemus aan die einde van die narratief staan: word hy in hierdie laaste toneel tot die geloofsfeer van Jesus se “*eie*” gepromoveer, of bly hy ten spyte van sy positiewe aksies nog steeds by “*hulle*” wat in die duisternis verkeer (3:19-21)? Vervolgens word nou aandag aan hierdie twee uiteenlopende standpunte gegee:

5.1 Nikodemus word positief as 'n *gelowige volgeling* van Jesus geïdentifiseer

Bekende navorsers soos Brown (1970:960), Schnackenburg (III, 1968:297) en Haenchen (I, 1984:207) sien weliswaar Nikodemus se meerduidende karaktereenskappe raak, maar oordeel nogtans saam met eksegete soos Du Rand (1993:1632) dat die *liefde en eerbetoon* wat in die begrafnistoneel gedemonstreer word, inderdaad van *opregte geloof* getuig:

En Josef van Arimatea en Nikodemus, lede van die Joodse Raad wat Jesus in die geheim aangehang het, het nou openlik gewys dat hulle vir Jesus omgegee het (7:50-

52). Hierdie mense is selfs tot 'n groter mate deur sy dood as deur sy lewe beïnvloed. Hulle het besef wie Hy was en is daardeur tot geloof, getuïenis en optrede aangespoor.

Munro (1995:726-27) voer die simboliese betekenis van die liggaam wat neergelê word, terug na die vroeëre oes-metafoor (4:31-38; 12:24) en pas dit dan binne 'n *landboukundige* konteks op Nikodemus toe. Sy oordeel dat Nikodemus die liggaam van Jesus in 'n "nuwe graf" wat in 'n "tuin geleë"⁸⁴ is, neergelê het. Daarom kry hy ook 'n aandeel in die *planting* sowel as die oes wat daarop volg en later sigbaar word wanneer Hy weer lewend uit die graf te voorskyn kom:

... both Nicodemus and Joseph, in a very literal sense, are among those in Israel who receive (*elabon*) Jesus. In terms of John 1:12-13 they thereby qualify as persons who become children of God, being born of God, ... (Munro 1995:727).

Vir hierdie twee Joodse Raadslede het hulle welwillende gebaar om Jesus se liggaam weg te neem (v. 38) en te begrawe, moontlik vir hulle verreikende gevolge ingehou: iemand wat 'n lyk aanraak was volgens die Joodse tradisie vir sewe dae onrein (Num. 31:19). *Reinigingswette* is in daardie tyd baie streng toegepas soos duidelik blyk uit die Jode se weiering (18:28) om tydens die Paasfees by die *Romeinse Praetorium* in te gaan. In die lig van die *reinigingswette* impliseer dit dus dat Nikodemus en Josef nie die Paasfees sou kon vier of die Sanhedrin se vergaderings kon bywoon nie (Brown 1970:846).⁸⁵ Navorsers wat Nikodemus se geloof positief evalueer, laat hulle oordeel egter slegs op sigbare getuïenisse rus. Die verskillende pogings om Nikodemus as 'n "gelowige" te definieer stuit dus almal voor dieselfde probleem: die teks verstrek nie voldoende inligting daaroor nie! Hierdie leemte noodsaak dat De Jonge (1977:29) oor Nikodemus se geloof die volgende opmerking maak:

The very scantiness of our information concerning Nicodemus might tempt us to supply unknown facts from fancy and to give a picture of a secret disciple, sympathetic, but

⁸⁴ Moloney (1989:513):

There is a Jewish, patristic, and scholarly association of "the garden" (both in 18:1-11 and 19:38-42) with Paradise and of the crucified Jesus as the New Adam.

⁸⁵ Bultmann (1971:679) twyfel egter of Nikodemus en Josef so erg benadeel sou gewees het: *There is no reflection on the point that through their occupation with the body Joseph and Nicodemus make themselves incapable of celebrating the passover.*

weak or (alternatively) tenacious and cunning ... or of a sympathizing outsider who did not, after all, acquire the true faith and contended himself with paying the last honor to a man whom he revered and whom he considered to have been condemned to death unjustly.

Teenoor bogenoemde gunstige beskouing van Nikodemus is daar net soveel bekende navorsers (Meeks, De Jonge, Koester en Rensberger) wat op grond van dieselfde gegewens tot 'n *negatiewe beslissing* oor sy geloof kom. Vervolgens let ons op die mees algemene besware wat aangevoer word om Nikodemus se *moontlike geloof* te bevraagteken:

5.2 Nikodemus word negatief as 'n *ongelowige meeloper* geïdentifiseer

Die *groot hoeveelheid speserye* wat vir die begrafnis gebruik word, is vir Meeks (1972:55) 'n "*futile and ludicrous*" geskenk wat bevestig dat Nikodemus *nie* verwag het dat *Jesus, die Seun van die mens, uit die dood gaan opstaan nie*. Rensberger (1988:40) stel dit nog sterker wanneer hy sê dat Nikodemus 'n "*opstanding*" net so min as 'n "*wedergeboorte*" verwag het. Hierdie argument oortuig egter nie: Jesus se *dissipels* was self uitermate verbaas toe hulle van die *leë graf* te hore gekom het, want: οὐδέπω γὰρ ἤδειςαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι (20:9; kyk ook De Jonge 1977:34).

Nikodemus se *stilsweye* by die begrafnis dra daartoe by dat sommige navorsers hom negatief beoordeel. Nikodemus sê nêrens in die verhaal dat hy in Jesus *glo* nie: in die *dialog* (3:1-11) verstaan hy nie die *ἄνωθεν*-geboorte nie; hy reageer nie op Jesus se *diskoers* nie (3:11-21) en wanneer Jesus aangekla word, aanvaar hy gelate dat sy kollegas hom die swye oplê (7:52): "*Nicodemus does not speak up with Joseph of Arimathea in securing Jesus' body from the authorities. He is silent while preparing Jesus' body for burial*" (Pazdan 1987:147). Schnackenburg (III, 1968:296) glo daarenteen dat Nikodemus *uit liefde* opgetree het "*as a man for whom Jesus' death leads to a breakthrough of a more decisive attitude in his faith.*" Toegegee, Schnackenburg het rede om groot klem op Nikodemus se *ge-*

loofsdade te plaas, want hy is in die Evangelieverhaal nie baie spraaksaam nie. Hy begin met 'n goed-geformuleerde *openingswoord* (3:2) en dan taan sy spraak-saamheid totdat hy aan die einde die toneel *stilswyend* verlaat. In die tweede toneel waag hy dit om met betrekking tot Jesus slegs 'n enkele *opmerking* oor juri-diese sake te maak en in die laaste toneel sê hy absoluut *niks* nie. Toegegee, Nikodemus sê nooit openlik dat hy *glo* nie; nogtans kan hy nie bloot net op grond van sy min woorde as 'n "*ongelowige buitestaander*" geklassifiseer word nie. Hy word ook nie soos in die geval van Josef, 'n "*geheime dissipel*" genoem nie, alhoewel Becker (II, 1973:602) die kontras miskien te ver voer wanneer hy sê: "*Da-bei bleibt Nikodemus Jude, im Unterschied zu Joseph, der heimlicher Jesusan-hanger ist*".

Die pertinente verwysing na Nikodemus se vroeëre *nagbesoek* (19:39) en die feit dat Johannes die enigste Evangelie is wat nie meld dat die begrafnis in die *aand* plaasgevind het nie (kyk Mrk 15:42; Mat 27:57; Luk 23:54), impliseer ook nie noodwendig dat Nikodemus hier by die graf "*na die ware Lig*" gekom het nie. Die simboliese waarde wat *νύξ* in die Johannesevangelie het, word saam met sy *dia-log* gebruik om Nikodemus se geloof te beoordeel. In die graftoneel is dit egter net sy *dade* wat "*praat*" en daarom word die vraag steeds gevra: hoe moet sy goeie werke beoordeel word?

Nikodemus die *Fariseër*, se *representatiewe* rol as *Joodse godsdiensteier* maak dat baie eksegete hom met die alombekende *legalistiese vorm-godsdienste* wat dikwels in die Vierde Evangelie genoem word, vereenselwig. Nikodemus getuig byvoorbeeld nêrens dat hy tot nuwe insigte oor die *ἄνωθεν*-geboorte gekom het en derhalwe sy onvermoë om Jesus reg te verstaan, afgeskud het nie: *πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι*; (3:9). Toegegee, hy tree nie soos die ander Jode op nie, maar hy bly nietemin 'n *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων*. Selfs wanneer hy Jesus se regte voor sy kollegas verdedig en dan deur hulle berispe word, aanvaar hulle onvoorwaardelik dat hy steeds een van "*hulle*" is: *μή τις ἐκ τῶν ἀρχόντων ἐπίστευσεν εἰς αὐτὸν ἢ ἐκ τῶν Φαρισαίων*; (7:48).

Is Nikodemus dan die *enigste voorbeeld* waar 'n Fariseër in die Johannesevangelie sy groep verlaat om hom openlik aan Jesus te verbind? Dit is 'n ope vraag waarop die Vierde Evangelie self nie 'n antwoord verstrek nie. Tog is dit duidelik dat Jesus se verkondiging 'n σχίσμα onder die Jode veroorsaak het (7:44; 9:16; 10:19) en dat selfs "baie lede van die ἄρχοντες ook tot geloof in Hom gekom" het, "maar uit vrees vir die Fariseërs het hulle dit nie openlik bely nie, sodat hulle nie uit die sinagoge geban sou word nie" (12:42), want ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον ἢπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ (12:43). Om hierdie *narratiewe vertellers-inligting* reg te verstaan, moet ons daarop let dat Jesus met diegene praat wat "nie liefde vir God in hulle hart het nie" (5:42) en dat Hy dan vermanend soos volg afsluit: "Hoe kan julle ook in My glo terwyl julle gesteld is op die eer wat julle van mekaar ontvang en nie die eer soek wat van die enigste God af kom nie?" (5:44). Net soos in die geval van die Jode wat in Jerusalem op grond van die tekens in Hom "geglo" het (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 2:23) maar 'n *negatiewe* reaksie van Jesus ontlok het, word hierdie ander "aanhangers" van Jesus ook nie in die Johannese konteks as "gelowiges" aanvaar nie. Tereg maak De Jonge (1977:31) in hierdie verband die volgende afleiding: "The fact, however, that they did not acknowledge Jesus openly proves that their faith was not genuine."

Verskeie navorsers (onder andere Schneiders, Koester, Munro, Pazdan) plaas *Nikodemus* en die *Samaritaanse vrou* naas mekaar ("*juxtaposition*") om sodoende hulle respons op Jesus se heilsboodskap te illustreer. Pazdan (1987: 145-48) beskryf Jesus se ontmoeting met hierdie twee karakters in terme van 'n middel-paneel (*diptiek*) wat deel van 'n *triptiek* uitmaak (1:19-2:25; 3:1-4:42; 4:43-6:69). Net soos Nikodemus, word die *Samaritaanse vrou* ook ingelig oor hoe gelowiges *toegang tot God* deur bemiddeling van die Gees se mistieke werking kan verkry (4:21-24). Sy spreek Jesus ook as "profeet" aan (v. 19) en gaan dan voort om Hom met die profeet wat die komende Messias moet voorafgaan (v. 25), te verbind. Anders as in die geval van Nikodemus, verlaat die Samaritaanse vrou Jesus se teenwoordigheid om haar geestelike ervaring met die inwoners van Samaria te

deel: sy nooi hulle uit om die moontlikheid dat Jesus die Messias is, te kom ondersoek (vv. 41-42).

Nikodemus is die *Samaritaanse vrou* se perfekte *teenpool*: sy *status in Jerusalem* was verseker, tog het hy nie die moed gehad om sy tradisionele beskouings te toets en oor die geestelike implikasies daarvan te besin nie. Verder het sy *kollega* hom respekteer, maar tog het vrees hom verhinder om hul verwyte te bevraagteken: *"Keeping silence, even though not required by tradition, the rabbi missteps, becoming prey to stagnation"* (Pazdan 1987:148). Die *Samaritaanse vrou* se getuienis daarenteen, lewer 'n vrugbare oes op en baie inwoners kom op grond van haar *woord* tot geloof: αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (v. 42). Meer nog, dit blyk ook uit die simboliek wat gebruik word om die *tyd* van Jesus se ontmoeting met Nikodemus en met die vrou aan te dui (νύξ en ὥρα ἦν ὡς ἕκτη, 3:2 en 4:6), dat hulle vanuit teenoorgestelde geloofsferes optree. Pazdan (1987:148) sluit haar studie oor Nikodemus en die *Samaritaanse vrou* af met die veelseggende verklaring dat die teks nie 'n beslissende uitspraak oor hierdie twee figure gee nie:

Neither the model of initial discipleship from Nicodemus nor mature discipleship from the Samaritan woman are praised or condemned in the text. Why each responded in a particular way, what resources prompted the reply and how these questions function in other narratives are important in considering the mystery of discipleship in the Johannine community. The questions continue among readers today.

Samevattend sien ons dus dat navorsers nie daarin slaag om op grond van die teksgetuienis alleen 'n besliste antwoord op die vraag oor Nikodemus se "*geloof*" te gee nie. Gevolgtrekkings oor die stand van Nikodemus se "*geloof*" word slegs op grond van die gebeure wat *sigbaar* by die begrafnis waargeneem kan word, gemaak. Deur slegs op *omstandigheidsgetuienis* staat te maak sonder om enige toegang tot Nikodemus se *gedagtes* (woorde, gevoelens, ensovoorts) te hê, bring noodwendig mee dat uitsprake bloot op *subjektiewe "vermoedens"* gegrond word. Alleen op die *teksgetuienis* gebaseer, swaai die skaal na twee kante toe: as Nikodemus *praat* (of swyg) wanneer hy *veronderstel is om te praat*, tel dit *teen* hom,

maar wanneer hy optree, tel sy *dade altyd in sy guns*. Indien ons Nikodemus slegs op grond van sy *eerste verskyning* (3:1-21) beoordeel, kan hy as een van "hulle" beskou word – al sy verdere optredes sal dan net 'n bevestiging wees van wat reeds in die *dialog* oor hom gesê is: hy glo nie en staan dus "buite"! Indien die sleutel vir die oplossing in sy *latere twee optredes* gesoek word, val die beslissing meestal (maar nie altyd nie!) in Nikodemus se guns: hy het 'n gelowige volgeling geword en staan nou "binne"!

Dit is opmerklik dat alhoewel navorsers erken dat Nikodemus se profiel nie met sekerheid uit die Johannesnarratief bepaal kan word nie, die meeste kenners van Johannes dit tog waag om beslissende uitsprake oor sy "geloof" te maak. (Kyk De Jonge 1977:29.) In 'n narratologiese benadering is daar geen plek vir *verbeeldingryke bespiegeling* oor die karakters nie; slegs die *teksinhoud* self is hier ter sprake: die Johannesevangelie is nie geskryf om ons *nuuskierigheid* te bevredig nie, maar om ons geloof in Jesus Christus te bevestig (20:30).

Myns insiens is daar 'n *derde moontlikheid* om die vraag van Nikodemus se "geloof" te beantwoord, naamlik dat ons sal erken dat die teks *geen uitsluitel* oor Nikodemus se geloof gee nie: ons weet dus nie waar Nikodemus staan nie! Laasgenoemde standpunt is die enigste verantwoordelike afleiding wat uit die teks self gemaak kan word. Vervolgens word hierdie moontlikheid nou bespreek:

5.3 Daar is geen uitsluitel oor die meerduidige aard van Nikodemus se rol nie

'n Voorstelling wat net op grond van die teksgetuïenis self oor Nikodemus gemaak word, val nie mooi in plek wanneer die verhaal gelees word nie: sy profiel bly deurgaans vir uiteenlopende interpretasies vatbaar. Schnackenburg (l, 1968:364) fouteer dus wanneer hy by die inleiding tot Johannes 3 opmerk dat Nikodemus *nie ondeursigtig voorgestel* word nie:

The figure of Nicodemus does not remain entirely in obscurity. He is mentioned twice again in the Gospel (7:50f.; 19:39), and in such a way that his ultimate conversion to Christianity may be deduced.

Die vraag ontstaan nou: as daar nie 'n duidelike "ja" of "nee"-uitspraak oor Nikodemus gelewer kan word nie, watter sinvolle betekenis moet dan aan sy drie verskynings in die verhaal geheg word? Die oplossing tot hierdie vraagstuk skuil myns insiens in die *meerduidigheid* ("ambiguity") self waarmee sy rol in die verhaal voorgestel word. Dit is my mening dat die implisiete outeur doelbewus vir Nikodemus *meerduidig* voorstel. Meeks (1972:54) oordeel reg wanneer hy "ambiguity" as 'n "important and deliberate part" van Nikodemus se literêre portret uitsonder. Die *meerduidige aard* van Nikodemus se profiel kan vergelyk word met die manier waarop die Evangelis dikwels *meerduidige Griekse woorde* as 'n literêre strategie gebruik om *misverstand* te bewerkstellig: *meerduidigheid* dra dus daartoe by dat Nikodemus 'n *dubbele rol* in die verhaal vertolk. In die Vierde Evangelie maak die implisiete leser op hierdie manier kennis met karakters wat verskillend op Jesus se boodskap reageer: enersyds het die *Fariseërs* en die Ἰουδαῖοι Hom verwerp en andersyds het die *dissipels* geglo: Nikodemus word nou as een van diegene wat "refuse to confess their faith openly" voorgestel (Culpepper 1983:233). Nikodemus bly dus deurgaans in die verhaal 'n "duistere figuur": in die *openingstoneel* kan hy Jesus nie verstaan nie en die dialoog eindig waar hy saam met die ongelowige "julle/ hulle" getel word – die oorheersende indruk op daardie tydperk is dat hy *verwerp* word. Nogtans keer Nikodemus telkens terug met *woorde* (7:50-51) en *dade* (19:39-42) wat vir hom simpatie by die implisiete leser opwek, maar wat terselfdertyd ook vir verskillende interpretasies vatbaar is. Daarbenewens word die implisiete leser in elke nuwe toneel aan Nikodemus se vorige verskynings in die verhaal herinner (7:50; 19:39) – 'n literêre tegniek waarmee die implisiete outeur sy doel om 'n *ontwikkelingspatroon* in Nikodemus se gedrag aan te toon, verrai. Die *teenstrydigheid* wat Nikodemus se rol kenmerk, word egter nie deurpriem nie. Daar word telkens opnuut vanuit *twee perspektiewe* op hom gefokus: hy tree op soos wat dit van 'n bekende *Joodse leier* verwag kan word en

terselfdertyd toon hy ook 'n sekere deernis teenoor Jesus – hy is dus 'n soort “dubbelganger”!

Navorsers is dit eens dat Nikodemus se karakter moeilik definieerbaar is, nogtans waag bykans almal om duidelik gekwalifiseerde voorstellings van hom te maak. Goulder (1991:153) merk op dat Schnackenburg “*the most soft-headed*” in hierdie opsig is en met verwysing na Bultmann sê hy: “*kindliness also prevails surprisingly often*”. In hierdie opsig is Jouette Bassler (1989:635-46) 'n hoë uitsondering. Met haar insiggewende artikel *Mixed signals: Nicodemus in the Fourth Gospel* lewer sy 'n belangrike bydrae deur Nikodemus se komplekse karakter raak te sien en 'n doelgerigte rede daarvoor in die teks self te soek:

Since the text provides no definitive closure to the figure, the reader must bring closure beyond the text, but this is not an easy process. Nicodemus creates a cognitive “gap” in the text that the reader must fill, and in the process of filling this “gap” the reader is confronted with some serious questions (1989:644).

Literêre kritici (kyk Meir Sternberg 1985:186-229) waarsku dat dit onwys is om onomwonde 'n besluit op 'n *meerduidige* (“*ambiguous*”) teks af te forseer, veral as dit duidelik blyk dat die tweeledigheid 'n permanent eienskap van die karakter is – soos in Nikodemus se geval! Dit is egter noodsaaklik vir my ondersoek om klaarheid oor Nikodemus se *meerduidige* karakter te verkry, want dit is juis sy *multi-dimensionele* voorstelling wat die implisiete leser van die begin af aangryp en geïnteresseerd maak om hom beter te wil leer ken. Die volgende *twee vertrekpunte* kan as grondslag dien om *riglyne* te trek waarmee die relasie tussen Jesus en Nikodemus nader bepaal kan word:

5.3.1 Eerstens is die lokus van die teks se betekenis gesetel in die teks soos dit geskrywe staan

Die betekenis van die teks is nie in die *historiese gegewens agter die teks* of in die *dogmatiese leerstellings* wat in die teks self opgesluit is, geleë nie: “*The layers of interweaving meaning in which the reader becomes involved by participation in*

the ironical dialogue between Jesus and Nicodemus can only be grasped in and through the text" (Schneiders 1987:195). Dit is waarom die leser telkens na die teks toe terugkom om herhaaldelik weer en weer in die verborgenheid van bekeering, dissipelskap en die teenwoordigheid van God ingelei te word – iets wat nooit bevredigend as *dogma* begryp kan word nie. Tereg sê Bassler (1989:644) dat:

... the struggle to resolve Nicodemus's indeterminacy forces the reader to wrestle with the contours of Johannine faith. Indeed, each commentator who has confronted and resolved the question of Nicodemus's indeterminacy has confronted and resolved a question that should confront every reader and by doing so has deprived the reader of some of the text's meaning; for meaning is not exhausted by a text's content, but is created anew as each reader becomes actively engaged with the text.

5.3.2 Tweedens is die lokus van openbaring gesetel in die teks soos dit in interaksie met die leser geskrywe staan

Die *narratiewe verteller* verklaar aan die einde van die Evangelie dat die *historiese Jesus* πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ (20:30) en dan word bygevoeg: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε (v. 31). Met ander woorde, die openbaring is *nie* geleë in die "*deeds of the earthly Jesus in their historical facticity but in our encounter with him through the written account of those deeds*" (Schneiders 1987:195).

Dit is veral aan Martyn (1968) te danke dat die belangrike funksie van die *gods-dienstige groep* waarmee die leser verbind word, onder die soeklig gekom het. Sy benadering veronderstel dat die Vierde Evangelie op *twee vlakke* gelees en verklaar moet word: enersyds moet dit *transendent* gelees word en andersyds moet dit vanuit die oogpunt van die *Johannese gemeenskap* bekyk word. Brown (1979) het daarna sy alombekende *The Community of the Beloved Disciple* laat verskyn – 'n gebeure wat Rensberger (1989:15) as die aanbreek van 'n *nuwe era* in die verklaring van die Vierde Evangelie beskryf:

By revealing as never before the social and historical setting in which this gospel was written, and the conflicts in which the Johannine community was involved, they have opened up new possibilities in the interpretation of John.

Navorsers wat narratiewe kommentaar oor Nikodemus lewer, plaas 'n hoë premie op die funksie wat die leser in die verhaal vervul. Stibbe (1992:119) volg 'n lesers-responsiewe benadering wanneer hy Nikodemus as 'n "*aristocratic crypto-believer*" definieer, terwyl Bultmann (1971:133) wat hom as 'n verteenwoordiger van die *Judaïsme* beskou, tog opmerk dat "*his later conduct also bears witness to his faithfulness*". Barrett (1955:210) lees die Nikodemusverhaal teen die agtergrond van die *dialog* wat tussen die *kerk en die sinagoge* gevoer word en dan konkludeer hy dat Nikodemus 'n verteenwoordiger van "*the half-believing Jews of 2:23*" is. In aansluiting by laasgenoemde siening aanvaar Brown (1966:129) dat Nikodemus deel uitmaak van 'n "*group among the Jewish leaders who hesitantly came to believe in Jesus*". Culpepper (1983:136, 146) daarenteen, plaas Nikodemus onder diegene wat glo, maar uit vrees dat hulle uit die sinagoge verban kan word, weier om te getuig: hy is daarom "*nie ver van die koninkryk af nie*", maar bly steeds *buite*. Culpepper se siening sluit ten nouste aan by Becker (I, 1973:141) wat die hele Nikodemusnarratief as simptome van die stryd wat binne die kerk gewoed het sien en in ooreenstemming met 6:60 e.v. as "*einen innergemeindlichen Anstoss [zu] überwinden*" vertolk. Goulder (1991:156) se kommentaar oor Nikodemus weerspieël sy eng siening van die konflik wat tussen *Jakobus en Petrus* se volgelinge en die *Pauliniese* groepe in die vroeë kerk bestaan het:

He was no doubt a real person, and very likely, as I have said, a successful Jewish Christian missionary in Ephesus. John's bitter dislike of him is to be felt in every line about him: when correctly viewed, everything is rude.

Die godsdienstige strominge van die Johannese tydvak is belangrik, maar ons moet in gedagte hou dat die bestaan van die "*Johannese gemeenskap*" steeds 'n hipotetiese veronderstelling is wat op *buite-tekstuele* inligting steun. Kyk in hierdie verband na Rensberger (1980:30) se opmerking dat die *sosiologiese bevraagtekening* van die Johannese gemeenskap se bestaan, opwindende weë vir die Johannesnavorsers oopmaak. (Kyk ook Van der Merwe 1995:69-70.) Ons moet dus daarteen waak om die gemeentelike problematiek wat in die Vierde Evangelie ge-

skets word, te oorwoeker. dit is immers die taak van die historiese wetenskappe om die rekonstruksie van die Johannese gemeenskap verder te ondersoek.

Dit is hier belangrik om daarop te let dat, anders as in die geval van die moderne novelle, karakters nie in die algemeen ter wille van hulself bekendgestel en ontwikkel word nie – Johannese karakters word onlosmaaklik aan die *Christologiese vertellersdoelstelling* verbind. (Kyk ook Stibbe 1992:25.) Dit kom daarom vreemd voor dat 'n bekwame navorser soos Schneiders (1987:196) haar besondere belangstelling in die sogenaamde "*gemarginaliseerde status*" wat die vrou in die kerklike tradisie beklee het, gebruik om Nikodemus se rol te verklaar:

One wonders how the clear birth metaphor in the Nicodemus episode could have failed over the centuries to evoke the recognition of the femininity of God until one remembers that virtually all biblical interpretation and preaching have been in the hands of men whose control of the ecclesiastical system was legitimated by a patriarchal God.

Ons sien dus dat dit moeilik is om 'n abstrakte karaktereienskap soos "geloof" te evalueer wanneer komplekse *interaksies* soos in die geval van Jesus se dialoog met Nikodemus, ter sprake is. Die vorm van die narratief en die wyse waarop die *narratiewe vertelling* oorgedra word, beïnvloed op verskillende maniere die voorstellings wat die implisiete leser van karakters maak. Wolfgang Iser (1974:291) sê tereg dat die begrip "*identification*" nie 'n einddoel op sigself is nie, "*but a stratagem by means of which the author stimulates attitudes in the reader.*" Ons kan dus sê dat die doelgerigte *literêre strategie* wat deur die Evangelis gebruik word om die Johannese Nikodemus *meerdimensioneel* voor te stel, geslaag het (20:31).

Daar bestaan geen erkende *meetinstrumente* waarmee die betekenis van meerduidige eienskappe noukeurig bepaal kan word nie. In hierdie verband kan ons egter kennis neem van Robert Alter (1981:116) se poging om 'n "*scale of means, in ascending order of simplicitness and certainty*" saam te stel. Hy poog om daarmee die inligting rakende motiewe, gesindhede en die morele waardes wat deur karakters in Bybelverhale gereflekteer word, te meet. Op die *laagste vlak* van die

skaal word karaktereienskappe uit die *waarneembare aksies* self afgelei; op die *middelste vlak* word die karakters se *woorde* as norm gebruik; terwyl die implisiete leser op die *hoogste vlak* deur die *narratiewe vertellersinligting* 'n blik op die karakters se innerlike *gevoelens en denke* verkry: dit is eers in hierdie sfeer waar ons met *sekerheid* oor die hoedanigheid van karaktereienskappe kan oordeel. Alter se riglyne is veral nuttig wanneer die implisiete leser 'n "*versluiserde*" karaktereieskap soos "*geloof*" moet evalueer.

Die *eksemplariese* invloed van 'n *meerduidige* rolmodel soos Nikodemus kan moeilik bepaal word, maar juis vanweë die onsekerheid wat daaraan verbonde is oefen dit 'n dinamiese trefkrag op die *leser* uit. Indien Nikodemus se meerdoelige funksie vanuit 'n *lesersresponsiewe* perspektief gelees word, dwing dit myns insiens die leser om telkens weer opnuut oor sy/haar geloof te besin en sy/haar toewyding aan Jesus Christus nog 'n keer te herbevestig:

We are meant to identify with Nicodemus, thus recognizing ourselves as believers and at the same time mistrusting ourselves as those who too readily assume they understand the Christian mystery (Schneiders 1987:193).

Inderdaad, die leser word uitgedaag om indringend rekenskap te gee of hy/sy nie ook soos Nikodemus 'n "*godsdienstige mens*" is wat selfversekerd aan sy/haar eie godsdienstige teologiese voorveronderstellings en "*ononderhandelbare*" oortuigings vasklou nie. Die leser van die Johannesevangelie word dus telkens opnuut gekonfronteer met die vraag of hy/sy bereid is om sy/haar lewe onvoorwaardelik aan die eise wat Jesus Christus stel, te onderwerp. (Kyk ook Deist 2007:107-116.) In die Johannesevangelie gaan dit bo alles oor die *Christologiese oorrreding* van die leser: "*Quite clearly, the author is writing narrative Christology, and it is his Christology which unites the concepts, images and episodes of the gospel into a coherent whole*" (Stibbe 1992:22).

Die Nikodemusverhaal en die *meerduidige aard* wat daarmee gepaard gaan, konfronteer die leser deur die volgende selfondersoekende vrae: erken hy/sy dat dit sonder die *ἄνωθεν-geboorte* onmoontlik is om in die *koninkryk van God* in te gaan

(3:3); dat die *mistieke werking van die Gees* vir die mens onverklaarbaar is (3:5-8); dat die *eer van God* belangriker is as om deur mense hoog geag te word (7:13, 50-52) en dat "*geheime dissipelskap*" wat slegs met *stilswyende dade* gepaardgaan, nie voldoende is om in die Johannese konteks as deel van Jesus se "*eie binnekring*" gereken te word nie (19:38-42). Aan die einde van die verhaal staan Nikodemus met sy een voet by die "*julle/ hulle*" en met sy ander voet by die "*ons*": en in die Johannese konteks is dit net eenvoudig nie goed genoeg nie!

HOOFSTUK 4

SAMEVATTING: DIE JOHANNESE NIKODEMUS

1. INLEIDING

Die *Sinoptiese Evangelies* verwys glad nie na *Nikodemus* nie; al inligting wat ons oor *Nikodemus* het, staan dus in Johannes in 3:1-36, 7:50-52 en 19:38-42 geskrywe. In hierdie ondersoek word die *Johannese Nikodemus* nie met "*Nikodemusse*" wat in ander verhale voorkom vergelyk nie – dit is die taak wat die *historiese navorsing* moet verrig. Die *narratologiese benadering* wat in hierdie studie gevolg word, is daarop gerig om die Vierde Evangelie as 'n "*verhalende verkondiging*" aan die leser voor te hou en daarom kan *narratiewe tyd* nie chronometries vertolk word nie. Dit is opmerklik dat die implisiete outeur *Nikodemus* se rol in diens van die *Christologie* stel deur baie van *vertellerskommentaar* gebruik te maak. Die *Nikodemus*gesprek is 'n goeie voorbeeld van hoe die Evangelis *literêre tegnieke* gebruik om sy *vertellersideologie* oor te dra: die *plasing* en *tyd* van *Nikodemus* se optredes, sy *sosio-religieuse status*, sy *misverstand*, ensovoorts, word alles gebruik om *ironie* in die verhaal te vestig. *Nikodemus* as 'n kleiner rolspeler in die Vierde Evangelie, word dus *subtiel* aangewend om die kommunikasie wat tussen *teks* en *leser* plaasvind, te illustreer. (Kyk ook Culpepper 1983:134.)

Op hierdie stadium is dit nodig om kortliks te verwys na persone wat destyds in *buite-tekstuele bronne* ook "*Nikodemus*" genoem is. Vansefsprekend aanvaar ons nie sonder meer dat sodanige verwysings wel op die *Johannese Nikodemus* betrekking gehad het nie: sodanige inligting dra slegs by om die verwysingsraamwerk waarin *Johannese Nikodemus* ondersoek word, meer volledig af te rond.

2. BUIE-BYBELSE GETUIENIS OOR NIKODEMUS

Die naam "*Nikodemus*" is van Griekse oorsprong (*Νικόδημος*), maar die naam is

ook dikwels deur die Jode "geleen" om hulle kinders so te vermoem. Volgens Josephus (*Ant. Of the Jews, XIV, iii, 2*) het Aristobulus 'n sekere "Nikodemus" as ambassadeur na Pompeii gestuur. 'n Hebreeuse vorm van Nikodemus se naam ("*Naqdimon*") word ook in die *Babiloniese Talmud* gevind. Met betrekking tot die Hebreeuse variasie, verwys Brown (1966:129-30) na die *Midrash Rabbah* waarin vermeld word dat 'n sekere "*Naqdimon ben Gurion*" een van die rykste manne in Jerusalem was toe die tempel (70 nC) deur die Romeine vernietig is. Daar word soms bespiegel dat, aangesien Joodse seuns destyds na hul voorouers vermoem is, dit moontlik is dat hierdie ryk man of sy seun of selfs sy kleinseun, wel Johannes se "Nikodemus" kon gewees het. Pogings om "*Naqdimon*" konkreet met persone wat in Joodse bronne vermeld word, te verbind, blyk egter onsuksesvol te wees. (Kyk Schnackenburg I, 1968:365.) Heel tereg ook, om die rol van die "bekende leermeester van Israel" te kon vervul, moes die *Johannese Nikodemus* sekerlik al in Jesus se tyd 'n ouer persoon gewees het (3:9).

In die voorwoord tot *Die Evangelie van Nikodemus* word daar gemeld dat 'n persoon met die naam "Nikodemus" Hebreeuse rekords oor Jesus se dood opgestel het. Dit is egter – soos dikwels in die apokriewe boeke gebeur – nie waar nie en maar net 'n manier om gesag aan die boek te verleen (Tolmie 2005:488).

3. KARAKTERISERING VAN DIE JOHANNESE NIKODEMUS

Daar bestaan nie 'n eenvormige *literêre* benadering waarmee ons narratiewe karakters finaal kan klassifiseer nie.⁸⁶ Die meeste navorsers verwys na "persone" in terme van "karakters" en/of "rolfunksies" wat in die verhaal ontleed word. In hierdie verband kan ons daarop let hoe Mieke Bal (1979:2) kort en saaklik tussen "karakters" en "persone" onderskei: "*persons are of blood and flesh while characters are of paper*". Hierdie onderskeid is belangrik omdat "karakters" grootliks die wese

⁸⁶ Kyk ook na Harvey (1965:52-73) wat klassifisering doen deur tussen *protagoniste*, karakters wat op die "agtergrond" optree, "cards" en ook "ficelles" te onderskei. Verder verwys Rimmon-Kenan (1983:43) ook na Joseph Ewen wat kompleksiteit, ontwikkeling en indringing tot die "inner life" as drie gesigsaste ("axes") gebruik om sy verdelings te maak.

van alle narratiewe bepaal, want dit is hulle wat optree, praat en dinge ervaar: wat karakters *sê, dink en doen*, bepaal dus hoe hulle gekarakteriseer word en gevolglik ook hoe die implisiete leser teenoor hulle gaan reageer. (Kyk ook Rimmon-Kenan 1983:59-67.) In my navorsing sal ek van Chatman (1978: 119-34) se metode gebruik maak om Nikodemus se eienskappe narratologies te analiseer. Volgens hom moet 'n "karakter" gedefinieer word in terme van "a paradigm of traits" wat hy/sy in die verhaal vertoon. 'n "Trait" beskryf hy as: "... a narrative adjective out of the vernacular labelling in a personal quality of a character, as it persists over a part or whole of the story ..." (Chatman 1978:125). Die eienskappe ("traits") word dus deur 'n proses van direkte en indirekte karakterisering aan die implisiete leser bekendgestel: in die geval van direkte karakterisering word 'n spesifieke eienskap pertinent genoem, terwyl indirekte karakterisering gewoonlik gepaardgaan met vertellings oor die karakter se *handelinge, spraak, wendige voorkoms* en sy/haar *plasing* in die verhaal. (Kyk Tolmie 2006:354.) Gedurende die leesproses word daar met elke karakter wat op die toneel verskyn 'n paradigma van eienskappe geassosieer. Die implisiete leser gee dan onmiddellik aandag aan alle nuwe inligting wat oor die karakter bygevoeg word. Indien die nuwe inligting nie met enige van die reeds bekende eienskappe ("traits") ooreenstem nie, word daar 'n nuwe eienskap ("trait") bygevoeg. Dit kan ook gebeur dat 'n bepaalde eienskap in die paradigma aangepas, vervang of selfs verwyder mag word.

Die bekendstelling van Nikodemus in die Vierde Evangelie is reeds deeglik verken en bespreek en daarom sal daar nou slegs op sy *uitstaande eienskappe* ("traits") gefokus word om 'n karakterstudie van die "Johannese Nikodemus" saam te stel. Ons moet verder ook daarop let dat dit vanuit 'n *lesersresponsiewe benadering* nodig is om die ontwikkelingsgang van die verhaal deurentyd te behou: die implisiete leser is bewus van alles wat tot op daardie stadium in die narratief gebeur het en hy/sy kan byvoorbeeld die *ironie* in elke spesifieke situasie dadelik raaksien. Nikodemus se karaktereienskappe word daarom kronologies volgens die orde waarin hy drie keer in die Evangelie verskyn, bespreek en ontleed.

3.1 Eerste toneel: die Nikodemus-diskoers (3:1-36)

Die spesifieke plek waar die Nikodemusdiskoers in die Vierde Evangelie geplaas is, dui aan dat dit 'n belangrike funksie gaan verrig. Die implisiete outeur het reeds vertel dat die dissipels Jesus se boodskap *geloof* (1:12; 37-51; 2:11) en dat *die Jode* by die Tempel dit in *ongeloof* verwerp het (2:13-22). Daar was egter sommige Jode wat op grond van die *wondertekens* in Jesus "*gegeloof*" het, maar hulle "geloof" was nie vir Jesus aanvaarbaar nie, omdat ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (2:25). Nikodemus se gesprek met Jesus word nou gebruik om hierdie onvoldoende "*te-kengelooft*" verder te verduidelik. Die *narratiewe verteller* begin die eerste toneel met die woorde ἦν δὲ ἄνθρωπος (3:1) om daarmee vir Nikodemus dadelik met die voorafgaande groep "*mense*" (ἄνθρωποι, 2:23-25) te verbind. Hierdie assosiasie met die ἄνθρωποι wat hul "*geloof*" op die "*wondertekens*" gebaseer het, is 'n belangrike wenk wat aan die implisiete leser gegee word om ook op *tekeninvloede* by Nikodemus bedag te wees. Immers, Nikodemus se verbintenis met die "*teken-gelowiges*" word versterk wanneer hy met sy eerste woorde aan Jesus na *wondertekens* verwys. Die implisiete leser wat bewus is van alles wat tot dusver in die verhaal gebeur het, vermoed reeds dat dit "*tekens*" is wat hom in die eerste plek na Jesus toe gelok het – alhoewel hy/sy nog nie die volle implikasies daarvan sal kan verklaar nie. Opsommend blyk dit dat ons nie sonder meer op hierdie stadium vir Nikodemus as 'n "*teken-gelowige*" kan identifiseer nie. Ons kan egter sê dat dit kenmerkend van hom is dat hy **deur wondertekens beïnvloed word**: hy doen navraag oor Jesus se gesag om wonderwerke te kan doen.

In samehang met die Evangelis se skynbare bedoeling om Nikodemus as 'n soort "*middelman*" te gebruik om die gesprek tussen die *gelowiges* (Johannese gemeenskap?) en *die Jode* (sinagoge?) te bevorder, word daar twee *teenoorgestelde* boodskappe aan die implisiete leser deurgegee: enersyds word hy *negatief* saam met die *tekengelowiges* genoem, maar andersyds kan hy *positief* aangeprys word omdat hy na Jesus toe *gekome* het. 'n Belangrike eienskap van Nikodemus word hier bekendgestel: hy beskik oor **ondernemingsgees!** Net soos die *dissipels* na

Jesus toe “gekóm” het (ἔρχομαι, 1:39, 47), “kom” (ἔρχομαι) hy ook na Hom toe (3:2). Anders as in hul geval, is daar egter geen aanduiding dat hy Jesus met die “Messias” vereenselwig het nie (1:41): hulle verlaat alles om Jesus openlik na te volg (1:38), maar Nikodemus gaan onafhanklik van Jesus voort om steeds sy rol as *Fariseër* en *Joodse Raadslid* getrou te vervul.

Die *narratiewe kommentaar* gee verder ’n beskrywing van die hoë aansien wat Nikodemus in die Joodse samelewing geniet het: hy word geïdentifiseer as ἐκ τῶν Φαρισαίων ἐν ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (3:1). Nikodemus se **leierskap** is dus sy tweede uitstaande eienskap wat genoem word: hy is ’n *Fariseër* en ’n *lid van die Sanhedrin*.⁸⁷ Weereens word daar ’n teenstrydige opmerking oor sy karakter gemaak: enersyds kan ons aanvaar dat daar *positiewe* deugde soos *nougesetheid*, *selfbeheersing*, *ensovoorts*, met sy hoë poste saamgaan, maar die *negatiewe* kant weeg hier die swaarste: die *Fariseërs* sowel as die *Sanhedrin* (7:26, 48)⁸⁸ was *antagonisties* teenoor Jesus ingestel. Sy Fariseërskap plaas hom ideologies gesien, in ’n ongunstige posisie: dit is bekend dat die Fariseërs huiwerig was om Jesus openlik te bely (1:24; 12:42) en dat hulle ander Jode wat dit wou doen, hewig vervolgt het (9:22; 19:38).

In aansluiting by die *negatiewe* konnotasie wat sy groepsverbintenis vir hom ingehou het, merk die *narratiewe verteller* op dat Nikodemus in die “nag” (νύξ) na Jesus toe kom. Die tyd (νύξ) van sy besoek is belangrik, want later by die graf-toneel word hy juis op grond daarvan dat hy die eerste keer in die “nag” na Jesus toe gekóm het, geïdentifiseer (19:39). Die rede waarom hy in die “nag” na Jesus toe gekóm het word nie deur die implisiete outeur verstrekt nie, alhoewel *vrees vir die Jode* myns insiens, as ’n gegewenheid in die teks aanvaar kan word (kyk 7:13; 19:38). Die implisiete outeur het reeds kennis geneem dat νύξ simbolies met ne-

⁸⁷ Die meeste navorsers stem met Morris (1971:210) saam dat ἄρχων τῶν Ἰουδαίων na die “Sanhedrin” verwys. Fariseërs sou destyds ook terselfdertyd die amp van Joodse Raadslid kon beklee het (Barrett 1955:204).

⁸⁸ Martyn (1968:74-76) se stelling dat οἱ ἄρχοντες altyd in die Vierde Evangelie na daardie lede verwys wat in die geheim in Jesus gegelo het, is ongegrond.

gatiwe waardes gepaardgaan (1:5, 10-11) en daarom sal *geestelike onkunde* ook by Nikodemus vermoed word. Heel tereg ook: die *lig/duisternis-motief* word so dikwels herhaal (3:19; 9:4-5; 11:9-10; 12:35-36) dat dit in die Vierde Evangelie as een van die "*kernsimbole*" beskou kan word (Koester 1995:125 e.v.). Hoe nadelig die "*nag-besoek*" op Nikodemus reflekteer, word duidelik wanneer Judas later in die verhaal die binnekring (*Lig*) verlaat en die *narratiewe verteller* daarop reageer met die opmerking: ἦν δὲ νύξ. (13:30). Dit is veral wanneer ons νύξ se betekenis in terme van die *Johannese simboliek* verklaar dat een van Nikodemus se vernaamste eienskappe opgemerk word, naamlik: sy **geestelike anonimiteit!** Die implisiete leser ontvang geen inligting oor Nikodemus se *innerlike gevoelens* nie: hy bly deur die hele verhaal 'n "*duistere figuur*" wat sy geloof in Jesus nooit positief of negatief verwoord nie. Dit is juis hierdie huiwering van hom om Jesus openlik te bely, wat navorsers deur al die jare heen, aan die raai hou wanneer hulle Nikodemus se ware *geloofsoortuiging* probeer bepaal.

In sy goed-geformuleerde *groet* tree Nikodemus met *respek* teenoor Jesus op: net soos in die geval van die dissipels, gebruik hy ook die eretitel *ράββι* om Hom aan te spreek. Nikodemus gaan nog verder: hy bely dat Jesus se vermoë om wondertekens te doen 'n openbaring van Sy besondere verhouding met God is: ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ (v. 2). Met ander woorde, Jesus is vir hom nie maar net 'n *gestuurde* wat van God af kom nie: hy erken dat *God saam met Jesus is!* Nikodemus sé dus die "*regte*" teologiese dinge, maar nogtans word hy nie soos die dissipels genooi om Jesus te volg nie. Bloot in terme van die gunstige ontvangs wat die dissipels van Jesus gekry het, sou Nikodemus se verklaring 'n sekere mate van simpatie by die implisiete leser kon wek. Dit is egter nie die geval nie: die implisiete leser vermoed reeds dat die narratief nie so gelees moet word nie: die simboliese seine (νύξ en die "*tekengelooft*" 2:23) het reeds gewaarsku dat Nikodemus 'n "*buitestaander*" is wat nie deel van die dissipelkring vorm nie. Immers, ten diepste is Jesus vir Nikodemus nie die "*Messias*" nie, maar die *διδάσκαλος* wat van God af gekom het (v. 2). Ons moet oplet dat Nikodemus die woorde "*ράββι*" en "*διδάσκαλος*" nie neerhalend gebruik (Cotterell 1985:239-40) omdat Jesus kwansuis geen formele teologiese

opleiding gehad het nie (7:15); dit word as "eretitels" bedoel om te sê dat dieselfde God wat by Moses, Jeremia en die ander profete betrokke was (Eks 3:12; Jer 1:8), nou ook op 'n spesiale wyse (ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς) deur Jesus werk-saam is. (Kyk De Jonge 1972:248.)

Nikodemus se ondernemingsgees kom ook sterk na vore in die wyse waarop hy die inisiatief neem om die gesprek met Jesus volgens sy eie voorwaardes te manipuleer. Sy *groetwoord* bevat vier *moontlike temas* waaroor hy met Jesus wil praat: dat Jesus 'n "rabbi" is; dat Hy 'n "leermeester" is; dat Hy "van God af kom" en dat Hy "tekens" doen. (Kyk Cotterell 1985:239-40.) Jesus reageer egter nie op een van hierdie sake nie. Hy wéét wat in die mens se hart is (2:24) en daarom stuur Jesus die gesprek in die rigting van Nikodemus se diepste behoefte: εἰ μὴ τις γεννηθῆναι ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (3:3). Die dialoog wat volg, bevestig dat Nikodemus die alternatiewe sakelys aanvaar het, ofschoon hy slegs 'n marginale bydrae lewer om die gesprek te laat vorder: die "wondertekens" beïndruk Nikodemus, maar beweeg hom nie om in Jesus te glo nie: dit motiveer hom slegs om enkele vrae aan Hom te stel (Bultmann 1971:132).

Die diskoers wat volg, speel af teen die agtergrond van die *hemelse* en *aardse* sferes wat teenoor mekaar gestel word. Die implisiete outeur gebruik die *teenstelligings* ἄνω (*van bo/ geestelike*) en κάτω (*van onder/ vleeslike*) om Jesus se lering oor die ἄνωθεν-geboorte aan Nikodemus (en deur hom ook aan die implisiete leser) te verduidelik. Die Evangelis gebruik *meerduidige woorde* soos ἄνωθεν (v. 3), πνεῦμα (v. 8), ὑπόω wat ons in Grieks op twee maniere kan verklaar, om die invloed van hierdie twee-dimensionele sferes verder deur middel van *misverstand* te illustreer. 'n Baie belangrike nuwe eienskap van Nikodemus word só bekendgestel: sy **geestelike kortsigtigheid!** Hy is geestelik kortsigtig en daarom is hy nie in staat om *geestelike dinge* reg te vertolk nie. Die implisiete outeur gebruik dus *ironie* as *literêre strategie* om Nikodemus se *onvermoë om geestelike dinge te verstaan*, bloot te lê: hy neem die woorde se betekenis *letterlik* op, terwyl die impli-

siete leser reeds deur middel van die *vertellersinligting* gesnap het dat dit *geestelik* bedoel word.

Die drie *geboorte-metafore* bring ook sy *geestelike kortsigtigheid* onder die aandag: dit is kenmerkend van hom om *geestelike* dinge *letterlik* te interpreteer. Hy veronderstel dat ἄνωθεν maar net 'n repetisie van sy eerste (*fisiese*) *geboorte* is (v. 4), terwyl Jesus dit as 'n tweede *geboorte* bedoel wat van "bo af" (*van God af*) kom. (Kyk ook 3:31.) Ons moet egter beide betekenisse van ἄνωθεν ("van bo/ opnuut" en "weer") *gelyktydig* in ag neem om die *misverstand* wat deur die implisiete outeur bedoel word, reg te verstaan (Barrett 1955:205). Nikodemus se onvermoë om die ἄνωθεν-*geboorte* reg te vertolk, laat hom gevolglik ook die meerduidige betekenis van πνεῦμα miskyk: albei betekenisse van πνεῦμα ("gees" en "wind") speel 'n rol om Jesus se πνεῦμα-metafore reg te verstaan (vv. 5-8): "Die wind waai waar hy wil. Jy hoor sy geluid, maar jy weet nie waar hy vandaan kom en waar hy heen gaan nie." Nikodemus sou deur op die *onverklaarbare gang* van die wind te let, ook iets van die Gees se *mistieke werking* kon begryp het: sy *letterlike* vertolking van Jesus se woorde verhoed egter dat hy die boodskap snap: οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (3:8). Daar is dus 'n tipe *geestelike waameming* en 'n "*nuwe manier van kyk na dinge*" wat by Nikodemus ontbreek het. (Kyk Schnackenburg I, 1968:372.)

Dit is opmerklik dat, alhoewel 1:38 e.v. ook tegnies 'n dialoog genoem kan word, Nikodemus se gesprek (3:2-11) die eerste voorbeeld van 'n *uitgebreide dialoog* is wat as 'n *literêre genre* in die Johannesevangelie gebruik word. (Kyk ook Lindars 1982:145.) Nog 'n tipiese kenmerk van Johannes 3 is dat die beelde wat as *illustrasies* dien, in die verskillende *metafore "opeengestapel"* word. Die implisiete leser kan nuwe *metafore* dus slegs verstaan indien die betekenis van die vorige *metaforiese uitbeeldings* deurentyd in gedagte gehou word. (Kyk ook 10:18-21.) Met betrekking tot die proses waarmee hierdie *metafore "opeengestapel"* word, kan ons sê dat die Evangelis daardeur "*n literêre ekosisteem van metafore*" skep (Kysar 2005:197). Jesus gaan voort en gebruik drie *metafore* om die noodsaaklik-

heid van die *geestelike wedergeboorte* lê illustreer, maar Nikodemus kan nie die *Gees se vernuwingswerk* begryp nie. Nikodemus en die implisiete leser weet nie wat vorentoe in die verhaal gaan gebeur nie, daarom sal hulle eers later (in terme van die *Seun van die mens se kruisiging en verhoging*), die *Gees se impak* op die mens se *geestelike vernuwing* na reg besef. Met ander woorde, Nikodemus sowel as die implisiete leser sal die drie *geboorte-metafore* (vv. 3, 5, 7) eers in die lig van die *kruisgebeure* werklik kan begryp, want dit is waar die *hemel* (ἄνω) en die *aarde* (κάτω), volgens die Johannesevangelie, met mekaar versoen word (3:16).

Dit is deel van die implisiete outeur se narratiewe strategie om aan die hand van "*misverstand*" die verskillende reaksies op Jesus se verkondiging aan die leser voor te hou. Vanuit 'n *lesersresponsiewe benadering* bekyk, is dit opvallend dat "*misverstand*" ten nouste met Nikodemus se *regressiewe rol* en die *tanende invloed* wat hy in die verhaal uitoefen, saamgaan. Die *dialog* eindig daarom ook waar hy die verhoog stomgeslaan en verslae verlaat (vv. 1-11) om dan verder deel van die *groter groep* ("julle/ hulle") wat na Jesus se *diskoers* luister (vv. 11-21), uit te maak. As een van die kollektiewe groep luisteraars, hoor hy saam met hulle hoe Jesus uitwei oor τὰ ἐπίγεια en τὰ ἐπουράνια (v. 12) en dat die *Seun van die mens verhoog* (ὑψόω) moet word (v. 14): alles deel van 'n groter "*oorredingstrategie*" (Saayman 1995:27-48) wat ten doel het om Nikodemus en sy groep te oorreed om positief op Jesus se vermaning te reageer (kyk 3:2-5).

In die *tweede deel* van die *diskoers* (vv. 16-21) is Nikodemus net 'n *hoorder van die Evangelie*: hy luister saam met die groep na Jesus se gesprek: die *geloof* wat as voorwaarde vir die ewige lewe geld, word aan hom ook voorgehou: 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 (3:16). Nikodemus weet dus dat die *Seun van die mens* se blote teenwoordigheid in die wêreld 'n twee-ledige *oordeel*

(verlossing/ oordeel, vv. 19-21) meebring: mense word aangespoor om hulself te oordeel deur *vir/ teen* Jesus te kies (Brown 1966:147).⁸⁹

Nikodemus luister stilswyend na Jesus se diskoers en lewer geen kommentaar op die inhoud daarvan nie: in terme van die uitnodiging om Hom na te volg, bly hy *onbetrokke*. Daarenteen gebruik die implisiete outeur sy *dominerende invloed* om karakters te “*dwing*” om sy *ideologiese skrywersdoelwit* (20:31) in die verhaal te verwoord: *Johannes die Doper* word as die *getroue getuie* in die verhaal ingesluit (3:20-30). Ek wil aanvoer dat *die Doper* as *teenpool* van die *onsekere Nikodemus* gebruik word: hy slaag dus in die rol wat Nikodemus nie in staat is om te vervul nie: *Johannes* is die een wat *ἀνωθέν-gebore* is en daarom weet hy: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲ ἓν ἔαν μὴ ἦ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (v. 27); hy is die bruidegom se vriend ὁ ἑστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ χαρᾶ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου (v. 29; kyk ook 10:14-16); in teenstelling met Nikodemus wat verdwaas die toneel verlaat (vv. 9-11), getuig *Johannes* uitbundig: αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται (v. 29). Nikodemus se **onbetrokkenheid** teenoor Jesus blyk dus een van sy kenmerkendste eienskappe te wees.

Samevattend kan ons sê dat 3:16-21 verskeie “*eggo-klanke*” van die dialoog met Nikodemus (vv. 1-11) na die implisiete leser stuur: die gesprek begin met Nikodemus wat in die “*nag*” (νύξ, v. 2) na Jesus toe kom en dit eindig met vermaning wat aan hom en sy groep gerig word: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. (v. 19). Nikodemus begin die gesprek deur Jesus te loof (ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος, v. 2), maar in hierdie laaste deel hoor hy dat Jesus “*God se enigste Seun*” (μονογενής, v. 16) is en dat Hy gestuur is (v. 17) om die *lig vir die wêreld* te wees (v. 19). In die inleiding tot die Nikodemus-narratief was daar “*teken-gelowiges*” wat na Jesus toe gekom het (2:23-25) en in

⁸⁹ Ons kan sê dat 3:16 as kommentaar oor vv. 14-15 beskou moet word, maar dit funksioneer ook as 'n inleiding tot die *eskatologies-gerealiseerde* inhoud van v. 17 wat daarop volg: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνη τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

3:18 word verlossing weerhou van diegene wat nie "reg" glo nie: ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Met ander woorde, *geloof* word as onmisbare voorvereiste gestel om die ewige lewe (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) te ontvang en dit word deur die Gees as die Agent van die ἄνωθεν-geboorte, bewerkstellig (7:37-39; 20:22. Kyk ook Tolmie 1998:69). Nikodemus se onwilligheid om Jesus openlik te bely, hang saam met sy gebrek aan *geestelike insig*: hy kon nie begryp dat ware *geloof* met die ἄνωθεν-geboorte saamhang nie (v. 3).

Op hierdie tydstip van die narratief is Nikodemus dus 'n voorbeeld van 'n karakter wat *gedeeltelike geloof* in Jesus besit: enersyds "kom" (v. 2) hy na Jesus toe en demonstreer sodoende 'n eienskap van diegene wat "volgens die waarheid handel" (v. 21), maar andersyds vermaan Jesus hom oor sy gebrekkige insig: hy laat nie toe dat die "Gees van bo" (v. 3) hom lei om "die hemelse dinge" (τὰ ἐπουράνια, v. 12) te aanvaar nie. Die eerste toneel eindig met Nikodemus wat weer wegraak in die "duisternis" waaruit hy in die begin te voorskyn getree het. Om Nikodemus se karakter na reg te beoordeel, sal ons eers na sy volgende twee verskynings in die verhaal moet kyk. Intussen kan ons sy *eienskappe* ("traits") soos volg opsom:

- *deur wondertekens beïnvloed*: hy doen navraag oor Jesus se wonderwerke;
- *ondernemingsgees*: hy het na Jesus toe "gekóm" (ἔρχομαι);
- *leierskap*: hy is 'n Fariseër en 'n lid van die Sanhedrin;
- *geestelike anonimiteit*: hy besoek Jesus in die "nag";
- *geestelike kortsigtigheid*: hy is nie in staat om *geestelike dinge* reg te vertolk nie;
- *onderrigvaardigheid*: hy was die *alombekende leraar* in Israel;
- *onbetrokkenheid*: hy bely nooit openlik dat hy in Jesus glo nie.

In aansluiting by bogenoemde *eienskappe* gebruik die implisiete outeur ook verskillende literêre tegnieke om Nikodemus se karakter duideliker uit te beeld. Die meervoudsvorm οἶδαμεν ("ons wéét, v. 2) word byvoorbeeld gebruik om die *representatiewe* hoedanigheid van Nikodemus se rol in die gesprek te bevestig. Hy besoek Jesus wel in die *geheim* sodat die Jode dit nie moet agterkom nie, maar wat hy sê, is nie net sy eie mening nie: hy tree ook namens die groep Jode op wat in die tekens "geglo" het (2:23-25). Verder impliseer οἶδαμεν dat Nikodemus met

selfvertroue kon optree omdat sy woorde ook die meerderheidsopinie van die Ἰουδαῖοι verteenwoordig het. (Kyk ook 7:51.)

3.2 Tweede toneel: Nikodemus saam met die Joodse Raad (7:50-52)

In hierdie tweede optrede van Nikodemus wil dit voorkom asof die implisiete outeur 'n reeks verwysings na die Joodse "Messias-verwagtinge" gebruik om die beware wat teen Jesus ingebring word, te weertê (vv. 27, 31, 42; 12:34; kyk ook De Jonge 1977:35). Daar het toe met betrekking tot Jesus se identiteit 'n *misverstand* onder die Jode ontstaan (vv. 12; 25-27; 35-36; 40), sodat hulle verskillend op Jesus se boodskap reageer het (v. 43): baie van die Jode het "tot geloof in Hom gekom" (v. 31, 40-41), maar daar was ook diegene wat *nie geglo het nie* (v. 5) en sommige was selfs van mening dat Hy die skare *mislei* (v. 12). Die ware *antagoniste* was egter die *Fariseërs* en die *priesterhoofde* wat Hom "wou doodmaak" (vv. 19-20, 25) en daarom het hulle wagte gestuur het om Hom gevange te neem (v. 32). Dit is teen bogenoemde *agtergrond* dat ons *Nikodemus* se gesprek met lede van die *Joodse Raad* moet beoordeel (vv. 50-52). Die *narratiewe verteller* (v. 50) identifiseer hom dadelik as *dieselfde Nikodemus* wat vroeër in die "nag-toneel" na Jesus toe gekom het (3:2). Hierdie *parentese* is 'n kenmerkende voorbeeld van die Evangelis se gewoonte om karakters wat vroeër in die verhaal opgetree het, weer met hul latere verskyning te identifiseer (19:39; kyk ook Brown 1966:325). Ons sien dus dat een van Nikodemus se reeds genoemde eienskappe weer uitgelig word: die implisiete leser word daaraan herinner dat hy sy *geestelike oortuigings anoniem wil hou*.

Nikodemus pleit vir 'n billike verhoor waar die *wetlike vereistes* teenoor Jesus noukeurig nagekom moet word: "Volgens ons wet kan ons mos nie sommer iemand veroordeel sonder om eers sy kant van die saak te hoor en vas te stel wat hy doen nie" (v. 51. Kyk ook Deut 1:16; 13:14; 17:4; 19:18). Sy *getroue toepassing van die wet* beklemtoon nog een van Nikodemus se eienskappe: sy **sterk regverdigheidsin**. Hy tree weer gereserveerd op en kompromitteer homself geensins met Jesus se verkondiging nie: Nikodemus verkies steeds om **geestelik anoniem**

teenoor Jesus te bly. Hy is meer begaan oor die *wetlike prosedures wat stiptelik nagekom* moet word, eerder as om Jesus se saak prinsipiël te verdedig. Hy reageer nie op die aanklagte wat teen Jesus ingebring word nie, maar hy ontmasker nogtans die *skynheiligheid* van sy mede-Fariseërs wat hom spottend vergelyk met die “*vervloekte klomp mense wat nie ons wet ken nie.*” (v. 49). Dit is ironies dat die Joodse Raadslede die skare wat nie die wet ken nie ‘*vervloektes*’ noem, terwyl hulle hulself onder hul eie vloek plaas deur die eise van die wet te ignoreer (v. 49). Ons kan dus sê dat, vanuit ‘n *literêre benadering* bekyk, lyk dit asof Nikodemus se opmerking in ‘n sekere sin as *hulp* aan die *Protagonis* beskou kan word, maar in konteks van die *skrywersdoelwit* (20:31) lewer hy egter nie ‘n positiewe bydrae in die verhaal nie. (Kyk ook Moloney 1998:258.)

Ons merk ook op dat ‘n nuwe eienskap van Nikodemus hier na vore kom: hy word geassosieer met die “*feesmenigte*” wat “*nie openlik oor Hom gepraat het nie, omdat hulle bang was vir die Jode*” (7:13; kyk ook 19:38) – **mensevrees** het hom dus verhoed om Jesus openlik te bely. Mensevrees verhoed hom om ‘n sterk standpunt teenoor sy kollegas in te neem en wanneer hulle hom afjak, aanvaar hy dit gedweë (7:52). Hy verdedig nie Jesus se saak soos wat *Johannes die Doper* dit as ‘n “*goeie getuie*” gedoen het nie: hy word as “*een van hulle*” aangedui (7:50). Die wyse waarop Nikodemus hom op “*ons wet*” beroep (7:51; kyk ook “*die Jode*” 19:7), staan duidelik in kontras met die *Johannese Jesus* se beskouing van die wet: Hy verwys na “*julle wet*” (8:17; 10:34), “*hulle wet*” (ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος, 15:25) en “*die wet van Moses*” (7:19, 23).

Samevattend is dit opvallend dat daar weer op verskeie van Nikodemus se eienskappe wat *reeds genoem* is, gesinspeel word:

- *leierskap*: hy word weer met die *Fariseërs* en die *Sanhedrin* verbind (vv. 47-50);
- *geestelike anonimiteit*: sy “*nagtelike*” besoek (3:2) word in herinnering geroep;
- *onbetrokkenheid*: hy meld nie openlik dat hy homself met Jesus se saak vereenselwig nie.

Die volgende *nuwe eienskappe* word nou bygevoeg:

- *sterk regverdigheidsin*: hy pleit dat Jesus 'n *legitieme verhoor* moet kry;
- *mensevrees*: net soos *die skare* is hy ook "*bang om oor Hom te praat*" (v. 13).

Ons kan dus konkludeer dat ten spyte van die *nuwe karaktereienskappe* wat op hierdie stadium van die verhaal bygevoeg word, Nikodemus nog geen *geloofs-oorgawe* aan Jesus gemaak het nie. Vanuit 'n *narratief-ruimtelike perspektief* bekyk, kan Nikodemus posisioneel êrens tussen Jesus se *getroue ondersteuners* (dissipels) wat as sy "*helpers*" in die verhaal optree en sy *heftigste teenstanders* (*die Jode*) wat *antagonisties* teenoor Hom staan, geplaas word. (Resseguie 2001:125). Meer nog, ook vanuit 'n *narratief-ideologiese* kant gesien, kan hy nie saam met die *dissipels* groepeer word nie, aangesien die implisiete outeur hom deurentyd as "*een van die Jode*" bekendstel: Nikodemus *is* en *bly* derhalwe nog steeds "*een van hulle*" (v. 50; kyk ook Barrett 1955:332).

3 *Derde toneel: Nikodemus by die graf (19:38-42)*

Die graftoneel begin met die Evangelis wat weereens sy kenmerkende *μετὰ ταῦτα*-konstruksie (onbepaalde vorm) gebruik om die nuwe fase in die verhaal aan te kondig (kyk 3.22; 5.1; 6.1, 14; 7:1). In hierdie geval word *δέ* bygevoeg om *Josef van Arimatea* se versoek nouer te koppel aan *die Jode* wat ook vir Pilatus *gevra het* (*ἔρωτάν* v. 31) dat hy die liggame van die gekruisigdes moet laat verwyder. (Kyk ook Schnackenburg III, 1968:296.) Verder word die *narratiewe verteller* se verwysing na die "*groot sabbatdag*" wat vir die Jode amper aangebreek het (vv. 31 en 42) ook gebruik om hierdie twee insidente met mekaar te verbind.

In die derde toneel *praat* Nikodemus glad nie en soos in die verlede, tree hy weer *gereserveerd* op. Sy geloofsoortuigings kan dus net op grond van *eksterne fokalisasie* (*handelinge*) beoordeel word: die implisiete leser het ook nie insig oor hoe Nikodemus *dink* of *voel* nie (*interne fokalisering*). Meer nog, tydens die onderhandelinge met Pilatus word sy naam nie genoem nie: hy speel 'n ondergeskikte rol teenoor *Josef van Arimatea* wat hier vir die eerste keer in die Johannesevangelie gemeld word (v. 38). Hy vervul nietemin 'n belangrike funksie, want die *narratiewe*

verteller identifiseer hom dadelik as dieselfde Nikodemus "wat 'n keer in die nag (νύξ) na Jesus toe gekom het" (19:39; 3:2). Die implisiete leser word sodoende daaraan herinner dat Nikodemus verkies om **geestelik anoniem** te bly. Ons sien ook dat Johannes die enigste Evangelie is wat nie pertinent sê dat die begrafnis in die *aand* plaasgevind het nie (Mrk 15:42; Mat 27:57; Luk 23:54). Dit impliseer egter nie sonder meer dat Nikodemus hier "na die ware Lig" toe gekom het nie: in die graftoneel is dit net sy *dade* wat "praat" – sy *geloofsoortuigings* word verswyg!

Ons let ook op dat die *groot hoeveelheid speserye* (φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν, v. 39) 'n *nuwe eienskap* van Nikodemus bekendstel: sy **offervaardigheid!** Die speserye kon moontlik soveel as 65.45 pond geweeg het (Schnackenburg III, 1968:297) en volgens Goulder (1991:155) kan die waarde daarvan gelyk aan 'n "honderd jaar se verdienste" geskat word. Laasgenoemde skatting is sekerlik oordrewe, maar dit bly nog steeds 'n buitengewone hoeveelheid speserye waarmee Jesus "n kwistige, koninklike begrafnis" gegee is (Culpepper 1983:96; kyk ook Sylva 1988:148-51). Ofskoon die *koningskap-motief* nie pertinent vermeld word nie, is die baie speserye en die verwysing na die *tuin* 'n aanduiding dat hulle vir Jesus soos 'n koning wou begrawe. Opsommend kan ons sê: in Pilatus se teenwoordigheid word Jesus *gekroon* (19:1-3), aan die kruis word Hy as 'n koning *geproklameer* (v. 19) en later word Hy soos 'n koning *begrawe* (vv. 40-42; kyk Moloney 1989:510).

Die oormatige hoeveelheid speserye wat vir die salwing van die liggaam gebruik word, maak net sin indien Nikodemus doelbewus gepoog het om aan Hom *eer* te bewys: **eerbetoning aan Jesus** kan dus as een van sy nuwe eienskappe beskou word. Dit bly egter 'n ope vraag of hierdie eerbetoon 'n geldige bewys is dat hy sy *materiële* houding prysgegee het en dat hy Jesus daarna met 'n nuwe *geestelike* ingesteldheid nagevolg het. Bekende navorsers soos Brown (1970:960), Schnackenburg (III, 1968:297), Haenchen (I, 1984:207), Resseguie (2001:127) en Du Rand (1993:1632) is van mening dat dit wel die geval is. Met ander woorde, Jesus se dood het Nikodemus tot *geloof* oorgehaal en omdat hy "van bo" gebore is, kwa-

lifiseer hy nou om in terme van Joh 1:12-13, 'n kind van God genoem te word (Munro 1995:727). Daar is egter net soveel bekende navorsers (Meeks, De Jonge, Koester, Rensberger) wat op grond van dieselfde gegewens tot 'n *negatiewe beslissing* oor Nikodemus se motiewe kom. Meeks (1972:55) beskou die *groot hoeveelheid speserye* as 'n "*futiele en lagwekkende*" geskenk wat bevestig dat Nikodemus *nie* verwag het dat *Jesus, die Seun van die mens, uit die dood gaan opstaan nie*: Rensberger (1988:40) beweer selfs dat hy 'n "*opstanding*" net so min as 'n "*wedergeboorte*" verwag het.

Bogenoemde redes gee egter nie 'n oortuigende antwoord op die vraag na Nikodemus se geloof nie: enersyds kan ons net raai oor wat in sy binneste aangegaan het; andersyds was Jesus se *dissipels* self ook uitermate verbaas toe hulle van die *leë graf* te hore gekom het: οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι (20:9; kyk ook De Jonge 1977:34). Die vraag of die *verering* van Jesus by die graf werklik 'n openbaring van Nikodemus se geloof in Hom is, bly dus onbeantwoord. Sy *bereidwilligheid* om Jesus se liggaam te salf en in die graf neer te lê (v. 38) moet hoog aangeprys word: dit wys dat Nikodemus bereid was om ter wille van sy oortuigings groot *opofferings* te maak. Die Joodse gebruike van destyds het bepaal dat iemand wat 'n lyk aangeraak het, vir sewe dae onrein is (Num. 31:19). *Reinigingswette* is in daardie tyd baie streng toegepas en om daardie rede het die Jode ook geweier om die *Romeinse Praetorium* tydens die Paasfees binne te gaan (18:28): Nikodemus en Josef sou by die Paasfeesvieringe uitgesluit gewees het (Brown 1970:846). Dit is inderdaad lofwaardig dat Nikodemus bereid was om ten spyte van groot *opofferings* tog vir Jesus te begrawe.

Ons moet daarteen waak dat die beperkte inligting wat oor Nikodemus beskikbaar is, nie veroorsaak dat ons vrye teuels aan ons *verbeelding* gee nie. Die versoeking is dikwels groot om "*positief*" te wil wees en hom dan as een van Jesus se "*helpers*" voor te stel: 'n *geheime dissipel* wat in Jesus *glo* en uiteindelik genoeg moed bymekaarskraap om Hom by die graf openlik te kom vereer. (Kyk ook De Jonge 1977:29.) Myns insiens ondergaan Nikodemus in sy rol as 'n kleiner karak-

ter in die verhaal geen noemenswaardige *verandering* nie: hy kan derhalwe in narratologiese terme as 'n "*flat character*" (Forster 1944:93-106)⁹⁰ gedefinieer word. Ons kan sê dat in die lig van die *representatiewe* rol wat Nikodemus as 'n "*teken-gelowige*" in die verhaal speel, sy erkenning dat Jesus wonderwerke doen omdat "*God met Hom is*" (3:2) en sy sterk *regverdigheidsgevoel* (7:51), almal faktore is wat hom waarskynlik gemotiveer het om Jesus op so 'n eervolle manier te begrawe.

In die graftoneel word daar op 'n belangrike nuwe kenmerk van Nikodemus gesin-speel: die *narratiewe kommentaar* meld dat *Josef van Arimatea* 'n "*dissipel*" van Jesus was, maar in die "*geheim*" δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (19:38). Daar word egter nie pertinent in die teks gesê dat Nikodemus "*bang was vir die Jode*" en dat hy daarom ook as 'n "*geheime dissipel*" geag moet word nie. Na my mening is daar sterk aanduidings in die teks dat hy huiwerig was om Jesus openlik te bely omdat hy *mensevrees* gehad het. Met sy verskyning op die toneel herinner die *narratiewe verteller* die implisiete leser daaraan dat dit dieselfde Nikodemus is wat vroeër op 'n keer in die "*nag*" (νύξ) na Jesus toe gekom het (19:39). Daar is geen aanduiding dat die *negatiewe* konnotasie wat deurgaans in die Vierde Evangelie met die *nag-simboliek* saamgaan in hierdie geval anders verstaan moet word nie. Die blote feit dat hy dalk ook soos Josef 'n "*geheime dissipel*" kon gewees het, weerspreek nie die negatiewe betekenis wat deur νύξ simbolies oorge-sein word nie: Johannes oordeel baie negatief oor persone wat as gevolg van *mensevrees* probeer het om Jesus in die "*geheim*" na te volg (kyk 5:42-44; 12:43-44). Net soos in die geval van die Jode wat in Jerusalem op grond van die *tekens* in Hom "*geglo*" het (εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 2:23), maar nogtans 'n *negatiewe* reaksie van Jesus ontlok het, kan Nikodemus ook nie as 'n "*gelowige*" aanvaar word nie: hy het Jesus *nie openlik bely nie* en daarom is hy in Johannese konteks *nie 'n "gelowige" nie*" (De Jonge 1977:31).

⁹⁰ Forster het die konsepte van "*flat and round characters*" ingevoer en dit kan op verskillende maniere toegepas word om karakters in Bybelverhale te ontleed. 'n "*flat*" karakter ondergaan *nie veel verandering* in die verhaal nie en word in terme van slegs *enkele karaktertrekke* beskryf. (Kyk ook Tolmie 1999:54-55.)

Dit is duidelik dat Nikodemus as 'n kleiner rolspeler in die Johannesevangelie, gebruik word om ooreenkomstig die implisiete outeur se *ideologiese vertellers-perpektief* 'n belangrike funksie in die graftoneel te vervul. Ons sien byvoorbeeld dat sekere persone soos *Jesus se moeder, die liefingdissipel en Maria Magdalena* wat in die Sinoptiese tradisie 'n prominente rol by die begrafnis gespeel het, deur Johannes weggelaat word. Die identifisering van sulke "*afwykings*" berus op historiese vergelykings wat irrelevant is wanneer slegs *literêre beginsels* gebruik word om die *Johannese Nikodemus* te ondersoek. Nietemin is dit tog interessant om daarvan kennis te neem, aangesien hulle waarskynlik dieselfde *skriftelike en mondelinge tradisies* gedeel het.

Dit is my oortuiging dat dit deel van die implisiete outeur se strategie is om Nikodemus in die graftoneel as 'n *meerduidige karakter* aan die implisiete leser voor te stel. Hy bly ten opsigte van die Evangelis se *skrywersdoelwit* (20:31) 'n "*middel-figuur*" wat *niemandslaan* beset: enersyds tree hy nie soos *Johannes die Doper* op wat as die *goeie getuie* sy geloof openlik bely nie, maar andersyds staan hy ook nie soos *die Jode* vyandiggesind teenoor Jesus nie. Dit is om hierdie respons op Jesus se heilsboodskap te illustreer dat verskeie navorsers (onder andere Schneiders, Koester, Munro, Pazdan) Nikodemus met die *Samaritaanse vrou* vergelyk. Net soos in Nikodemus se geval word die *Samaritaanse vrou* ook meegedeel dat sy slegs deur die mistieke werking van die *Gees* toegang tot God kan verkry (4:21-24). Sy reageer *positief* op Jesus se woorde deur die inwoners van Samaria te nooi om die moontlikheid dat Jesus die Messias is, te kom ondersoek (vv. 41-42). Nikodemus tree daarenteen as haar perfekte *teenpool* op: sy *status in Jerusalem* was verseker en sy *kollegas* het hom respekteer, tog het hy nie die moed om hul verwyte te bevraagteken en Jesus openlik voor hulle te bely nie (7:52). Meer nog, in terme van die Johannese simboliek is die *tydstip* waarop hulle na Jesus toe gekom het ($\nu\acute{\upsilon}\xi$ en $\acute{\omega}\rho\alpha \eta\nu \acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\tau\eta$, 3:2 en 4:6) 'n aanduiding dat hulle Hom vanuit teenoorgestelde geloofsfeere genader het.

Ons sien dus dat navorsers nie daarin slaag om alleen op grond van die teksgetuïenis 'n besliste antwoord oor Nikodemus se "geloof" te gee nie. Die teks verskaf geen inligting oor sy *gedagtewêreld* (woorde, gevoelens, ensovoorts) nie en daarom berus alle pogings om sy geloof te probeer formuleer op die eksegeet se *subjektiewe "vermoedens"*. Uit die *teksgetuïenis* self blyk dit dat die skaal na twee kante toe swaai: wanneer hy *veronderstel is om te praat* oor sy geloof maar nogtans swyg, tel dit *teen hom*; daarenteen tel *die handeling* wat hy uitvoer *altyd in sy guns*: hy "kom" na Jesus toe (3:1), versoek 'n "regverdig verhoor" (7:51) en dan help hy om Hom te "begrawe".

Samevattend kan ons sê dat die implisiete outeur se literêre strategie om Nikodemus as 'n *meerduidige karakter* voor te stel ooreenstem met die wyse waarop *meerduidige Griekse woorde* dikwels gebruik word om *misverstand* te bewerkstellig: Nikodemus se *meerduidige* voorstelling dra dus by dat hy 'n *dubbele rol* in die verhaal vertolk (Culpepper 1983:233; kyk ook Meeks 1972:54). Daar word aan die einde van die verhaal geen uitsluitel oor die aard van sy geloof gegee nie. Die "kognitiewe gaping" wat sodoende in die teks gelaat is konfronteer die implisiete leser met ernstige vrae: elkeen wat hierdie *getuigende vertelling* lees word self ook gedwing om opnuut te verklaar of hy/sy onvoorwaardelik glo "dat Jesus die Christus, die Seun van God" is (20:31).

HOOFSTUK 5

GEVOLGTREKKINGS

Nikodemus se rol as kleiner karakter in die Vierde Evangelie is algemeen bekend. Eksegetiese kommentaar oor hom word gewoonlik uit *histories-kritiese* bronne versamel, maar hierdie inligting laat baie vrae oor Nikodemus onbeantwoord: so byvoorbeeld bly die vraag of Nikodemus 'n "gelowige volgeling" of net 'n "ongelowige soeker" was 'n debatteerbare onderwerp. Daar bestaan dus 'n dringende behoefte om nie net die *historiese Nikodemus* nie, maar ook (en veral!) die *Johannese Nikodemus* grondig te leer ken. As *navorsingsdoelwit* het ek my die taak gestel om deur 'n *narratologiese benadering* Nikodemus se funksie as rolspeler in die Johannesverhaal te analiseer. My navorsingstitel het ek soos volg geformuleer: **'n Narratologiese analise van Nikodemus in die Johannesevangelie**. Drie aspekte is dus ondersoek: die *narratologiese metode*, die *Johannese Nikodemus* en die konteks waarin die *evangelie* hom bekendgestel het.

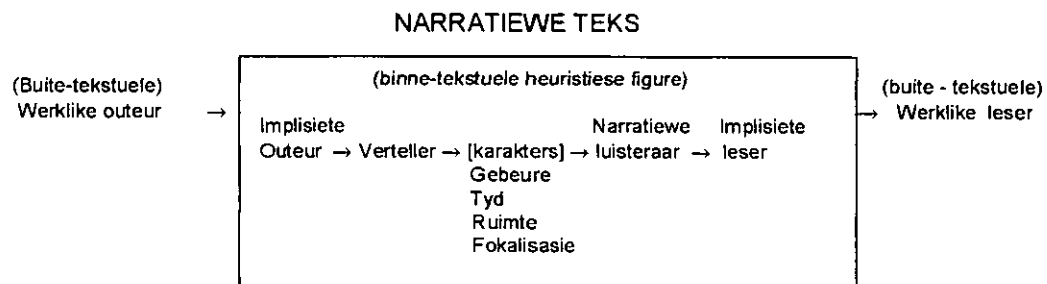
Die belangrikste kenmerk van die narratologiese metode is dat die teksverhaal gelees word soos *dit geskrywe staan* (Aland, 1983). In my *teks-immanente benadering* het ek die *sinchroniese aspekte* beklemtoon, sonder om die *diachroniese* enigsins te verontagsaam. Verder het ek gepoog om die kunstige samestelling van die Vierde Evangelie te behou deur dit in ooreenstemming met die implisiete outeur se ideologiese doelstelling as 'n *getuigende vertelling* te vertolk. Ek het aanvaar dat die *Christologie* as die "*Leitmotiv*" van die Johannesevangelie funksioneer: "*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.*" (20:31).

Vanuit 'n narratologiese perspektief bekyk, is die *historiese outeurskap* van Johannes nie problematies nie, aangesien die *werklike outeur* 'n buite-tekstuele rol in die verhaal vervul. Hy orden die verhaal en dra dit dan by monde van die *verteller* op

so 'n wyse aan die implisiete leser oor dat die verhaal 'n sekere beeld van die outeur self projekteer. Om skakeling tussen

sender (outeur) → boodskap (teks) → ontvanger (leser)

te reël, het ek by *Chatman* se kommunikasie-model (met eie wysigings wat daarop aangebring is!) aangesluit. Anders as in die geval van die meeste navorsers, is die *implisiete outeur* en die *implisiete leser* nie in relasie tot die *werklike outeur/leser* gedefinieer nie: ek het verkies om dit as 'n *gedepersonifieerde literêre entiteit* (Staley) te hanteer. In terme van die narratiewe teks self, kan hierdie proses soos volg aangedui word:



Die Nikodemus-dialog is teologies besonder aktueel (kyk *wedergeboorte*) en eksegeties is dit ook een van die mees *kontroversiële diskoerse* in die Vierde Evangelie. Belangrike elemente soos die *Christologie*, die *soteriologie* (vv. 11-16) en die *dualisme* tussen "van bo" (ἀνωθεν) en "van onder" (κάτω) kom in hierdie periokop sterk onder die soeklig. Om aan laasgenoemde dualiteit reg te laat geskied, het ek baie aandag aan *struktuurpatrone* gegee wat gereeld in die Vierde Evangelie voorkom, soos: parallelismes, chiasmes, sirkelredenasie (*inclusio*) en die spiraalvormige verhaalgang. Ek het egter verkies om patrone wat op die Nikodemus-perikope betrekking het, eerder in terme van die Evangelis se *literêre tegnieke* te orden. In besonder het ek aangetoon hoe die implisiete outeur deur misverstand, dualisme en Griekse woorde wat met 'n dubbele betekenis verklaar kan

word, *ironie* in sy vertelling skep: die implisiete leser vertolk Jesus se woorde *geestelik*, terwyl Nikodemus dit *letterlik* opneem en verkeerd verstaan.

In die konteks van die *makrostruktuur* het ek die kleiner segmente in die verhaal georganiseer deur op die funksie wat “*dae*” en “*Kana tot Kana*” (2:1-4:54) as merkers daarin verrig, te let. Reeds in die proloog kry die implisiete leser ’n aanduiding van die *tipe geloof* wat Jesus van sy volgelinge verlang: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ ἐνέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12). Die implisiete leser is bewus van Natanael se positiewe geloof en dat Jesus ’n nog groter *geloof* as dit vir sy volgelinge belowe het: μείζω τούτων ὄψη (1:19-51). Die implisiete outeur gebruik die *wynwonder* om Jesus se moeder as iemand wat outentieke geloof het, voor te stel – dit het ’n positiewe uitwerking op die dissipels wat ook in Hom glo, gehad (2:1-11). Daarenteen word *die Jode* in die Tempeltoneel (2:13-22) as ’n groep met ’n *gebrekkige geloof* beskryf. Die *tekens* waarmee hierdie episode afsluit, beskryf die tipe geloof wat Jesus nie van sy volgelinge verwag het nie (2:23-25). Om die oorgang van 2:23-25 na die derde hoofstuk glad te laat verloop, maak die implisiete outeur van stereotiepe verwysings na ἄνθρωπος gebruik: διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας (v. 24); ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου (v. 25); αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ (v. 25) en Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων (3:1). Ek het die Nikodemusdiskoers soos volg georden:

STRUKTURELE INDELING VAN 2:23 – 3:36

- 1:19-51: Jesus begin sy openbare bediening.
- 2:1-4:54: Van Kana na Kana. Reaksies op Jesus se bediening in verskillende dele van Palestina.
 - *Eerste teken te Kana en vertrek na Kapernaum (2:1-12).*
 - *Reiniging van die tempel (2:13-22).*
 - *Die skare se reaksie in Jerusalem (2:23-25).*
- 3:1-36: Nikodemus-diskoers en Johannes die Doper se getuienis.
 - 3:1-10: *Diskoers met Nikodemus.*
 - 3:11-21: *Diskoers met breër gehoor.*
 - 3:22-30: *Die Doper getuig van Jesus.*

• 3:31-36: *Die verteller se diskoerskommentaar.*

In die onderstaande diagram gee ek 'n eie interpretasie van hoe die *gebeurelyn* in die Nikodemusdiskoers ontknoop. Die volgende prosedures is gebruik om die oppervlakstruktuur te ontleed: 'n *parafrasering* en 'n *klassifikasie* van die gebeurte; 'n aanduiding van die *kerne* (onderstreep) en 'n kort opsomming van *mikro-sekwen-sies* wat in *vet letters* gedruk is.

A. Die Jode glo omdat hulle die tekens sien (2:23-25).

[Agtergrondgegewens: Tydens die paasfees op die tempelplein in Jerusalem.]

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. Jesus doen wondertekens. | Fisiese handeling |
| 2. <u>Baie mense (<i>polloi</i>) sien die tekens.</u> | Fisiese handeling |
| 3. <u>Mense kom tot geloof.</u> | Geestesgesteldheid: vertrou |
| 4. <u>Jesus vertrou hulle nie.</u> | Geestesgesteldheid: wantrou |
| 5. Jesus weet self hoe mense is. | Geestesgesteldheid: insig |

B. Nikodemus word bekendgestel (3:1-2).

[Agtergrondgegewens: Een nag by 'n woonhuis in Jerusalem.]

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. <u>Nikodemus is 'n Fariseër en Joodse Raadslid.</u> | Fisiese handeling |
| 2. Nikodemus kom na Jesus toe. | Fisiese handeling |
| 3. Nikodemus spreek Jesus aan. | Verbale handeling: meedeling |
| 4. Nikodemus weet dat Jesus 'n Rabbi en leermeester is. | Geestesgesteldheid: sekerheid |
| 5. <u>Jesus kom van God af.</u> | Fisiese handeling |
| 6. <u>Jesus doen wondertekens.</u> | Fisiese handeling |

C. Jesus praat oor wedergeboorte (3:3).

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1. Jesus verseker Nikodemus. | Verbale handeling: verklaring |
| 2. <u>Nikodemus moet opnuut gebore word.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 3. <u>Nikodemus sal dan die koninkryk van God sien.</u> | Verbale handeling: versekering |

D. Nikodemus verstaan nie wedergeboorte nie (3:4).

- | | |
|---|-----------------------------|
| 1. Nikodemus vra 'n verduideliking. | Verbale handeling: navraag |
| 2. <u>Nikodemus bevraagteken dat wedergeboorte moontlik is.</u> | Verbale handeling: stelling |
| 3. <u>'n Ou man kan nie weer fisies gebore word nie.</u> | Fisiese handeling |

E. Net wedergeboorte gee toegang tot die koninkryk van God (3:5-8).

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1. Jesus verseker Nikodemus. | Verbale handeling: verklaring |
| 2. <u>Geboorte uit water en Gees is 'n vereiste om in die koninkryk van God te kom.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 3. <u>Wat uit die mens gebore is, is mens.</u> | Fisiese handeling |
| 4. <u>Wat uit die Gees gebore is, is gees.</u> | Geestesgesteldheid: toestand |
| 5. Jesus sê vir Nikodemus. | Verbale handeling:
waarskuwing |
| 6. Nikodemus moenie verbaas wees nie. | Emosionele ervaring:
verbasing |
| 7. <u>Nikodemus(-hulle) moet opnuut gebore word.</u> | Geestesgesteldheid:
toestand |
| 8. <u>Elkeen wat uit die Gees gebore is, is soos die wind.</u> | Geestesgesteldheid:
toestand |
| 9. Die wind waai waar hy wil. | Fisiese handeling |
| 10. Die wind se geluid kan gehoor word. | Fisiese handeling |
| 11. Niemand weet waar die wind vandaan kom en waar hy heen gaan nie. | Geestesgesteldheid:
onsekerheid |
| 12. <u>Soos met die wind gebeur is elkeen wat uit die Gees gebore is.</u> | Geestesgesteldheid:
toestand |

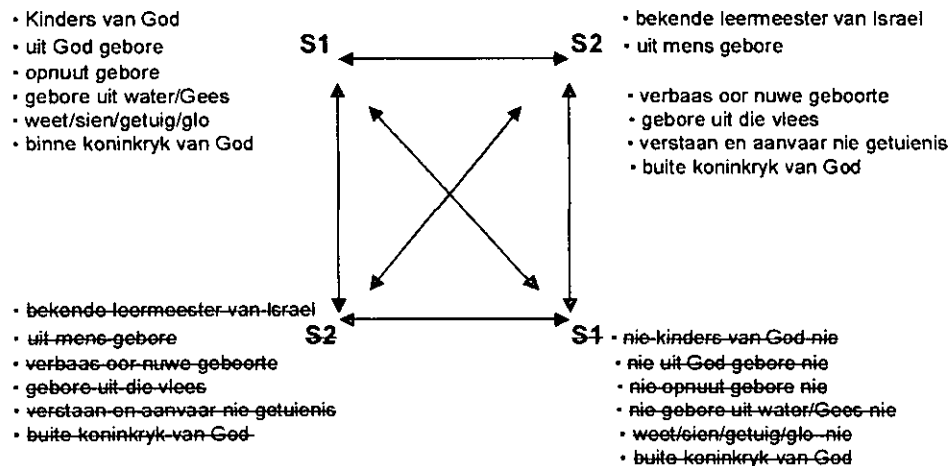
F. Nikodemus weet nie hoe wedergeboorte moontlik is nie (3:9-11)

- | | |
|--|----------------------------------|
| 1. <u>Nikodemus vra vir Jesus hoe wedergeboorte moontlik is.</u> | Fisiese handeling |
| 2. Jesus antwoord vir Nikodemus. | Verbale handeling:
Verwyt |
| 3. Nikodemus is die bekende leermeester van Israel. | Fisiese handeling |
| 4. <u>Nikodemus verstaan nie die betekenis daarvan om opnuut gebore te word nie.</u> | Geestesgesteldheid:
onkunde |
| 5. Jesus verseker Nikodemus. | Verbale handeling:
verklaring |
| 6. <u>Jesus en sy eie mense weet.</u> | Geestesgesteldheid:
sekerheid |
| 7. <u>Jesus en sy eie mense sien en getuig.</u> | Fisiese handeling |
| 8. <u>Nikodemus verdwyn van die toneel af.</u> | Fisiese handeling |

Om die werking van die onderliggende *paradigmatiese relasies* op die narratiewe dieptestruktuurvlak beter te begryp, het ek Greimas se *semiotiese vierkant* ge-

bruik. Die semiotiese vierkant dien as agent om die visuele dimensie van die onderliggende logika in die narratiewe teks te verteenwoordig. Ten einde hierdie onderliggende logiese relasies te bepaal, is die betekenisvolle reëls (*isotopie*) van mekaar onderskei. Hierdie *isotope* het ek geëien deur na gebeure waarin groeperings met *opponerende kategorieë* (byvoorbeeld: *teenstrydend; teenstellig; aanvullend*) vertolk of impliseer word te soek en dit dan soos volg op die Nikodemusdiskoers toe te pas (*deurhalings dui negasie aan*):

SEMIOTIESE VIERKANT

Relasie tussen *ἄνωθεν*-geboorte en toegang tot τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ (3:1-11)

Na my mening verloop die onderliggende logika in hierdie perikoop soos volg:

S1 verteenwoordig die situasie in die narratiewe wêreld wat deur Jesus verkondig word: τέκνα θεοῦ (1:12); ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν (1:13); ἄνωθεν-geboorte (3:3); γεννηθῆ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (3:5); ὃ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν (3:11); πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1:12). **S4** verteenwoordig die tradisionele godsdiensbeskouings van die Jode soos dit in Nikodemus se tyd deur die Fariseërs beoefen is: ~~nie kinders van God nie~~ (1:12) • ~~nie uit God gebore nie~~ (1:13) • ~~nie opnuut gebore nie~~ (3:3) • ~~nie uit water en Gees gebore nie~~ (3:5) • ~~verstaan nie aardse /hemelse dinge nie~~ (3:9,12) • ~~glo nie wat Jesus sê nie~~ (3:11-12). S1 en S4 se *isotopie* verskil dus van mekaar en sluit mekaar wedersyds uit

(*teenstrydige relasie*). **S2** (positief) en **S2** (negatief) staan in 'n aanvullende verhouding tot mekaar.

In die *ἄνωθεν*-geboortemetafoor word groeperings van opponerende *gebeure* gebruik om die voorwaarde vir toegang tot τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ bekend te stel (3:3, 5). Vir Nikodemus is die *tekens* 'n bewys dat Jesus van God gestuur is (οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα ποιεῖν); ~~daarteenoor staan diegene wat nie tekens kan doen nie~~: ἐὰν μὴ ἢ ὁ Θεὸς μετ' αὐτοῦ (v. 2). Groeperings van opponerende *karakters* word ook illustreer deur Jesus se antwoord: Ἀμήν ἀμήν λέγω σοι (v. 3, 5, 11) op die vrae wat Nikodemus stel: Πῶς δύναται ἄνθρωπος (v. 4) en πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; (v. 9). Groeperings van opponerende *lokaliteite* maak die implisiete leser bewus van diegene wat *binne/ buite* die koninkryk van God staan. Nikodemus posisioneer homself in hierdie diskoers as iemand wat eerder buite as binne staan, want οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς (v. 2). Die implisiete leser is reeds in die proloog oor die betekenis van die *lig/ duisternis* simboliek ingelig: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν (1:5). Die lig/duisternismotief word in 3:19 verder uitgebrei en in *eskatologiese* perspektief toegelig: ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς. Diegene wat die duisternis bo die lig verkies doen dit ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. (Kyk ook vv. 20-21.) Die ooreenkoms tussen vv. 31-33 en vv. 3, 11-12 versterk die gedagte dat νύξ (v. 2) 'n simboliese aksent in die Nikodemuskonteks dra – soos toe *Judas* die Lig verlaat het: ἦν δὲ νύξ. (13:30). Die opponerende groeperings van τὰ ἄνω / τὰ ἐπουράνια; τὰ κάτω / τὰ ἐπίγεια stel in die *mikro-sekwensie B* twee antitetiese bestaanswyses voor (3:12, 31): Nikodemus neem die inisiatief om na Jesus toe te kom. Sy rol en invloed kwyn egter na gelang die verhaal ontplooi: as *Fariseër* en gesiene *Joodse leier* open hy die gesprek met selfvertroue deur lof aan Jesus toe te swaai. Alhoewel Nikodemus teologies geskool is, verloor hy die inisiatief sodat hy slegs vrae begin vra (**D, F**). Sy woorde word algaande minder totdat hy as 'n verbaasde persoon van die toneel af verdwyn (*mikro-sekwensie F*). Daarteenoor ontwikkel Jesus se rol al sterker soos die verhaal ontplooi: Jesus antwoord Nikodemus se vrae elke keer met sekerheid en met elke

antwoord praat Jesus langer (C, E, F). Die dialoog eindig met Jesus wat in volle beheer van die dialoog is: Nikodemus, die bekende leraar in Israel, word verwyf omdat hy nie verstaan nie (teenoor sy "weet" in B). Nikodemus verdwyn van die toneel af om deel te vorm van die breër gehoor ("*julle*") waarmee Jesus sy diskoers verder voortsit (vv. 11-21).

Ek het Nikodemus se karakter in terme van 'n *paradigma van eienskappe* wat hy in die verhaal vertoon en wat deur 'n proses van *indirekte karakterisering* aan die implisiete leser bekendgestel word, gedefinieer: ons het dus geen toegang tot sy gedagtes om te bepaal hoe hy dink of voel nie. Vervolgens let ons op hoe Nikodemus in sy drie optredes in die Evangelie gekarakteriseer word:

Eerste toneel: die Nikodemus-diskoers (3:1-36)

- *teken-gelowige*: Jesus se wonderwerke beïndruk hom;
- *ondernemingsgees*: hy het na Jesus toe "gekom" (ἐρχομαι);
- *leierskap*: hy is 'n Fariseër en 'n lid van die Sanhedrin;
- *geestelike anonimiteit*: hy besoek Jesus in die "nag" – wil onopsigtelik wees;
- *geestelike kortsigtigheid*: hy is nie in staat om *geestelike dinge* reg te vertolk nie;
- *onderrigvaardigheid*: hy was die *alombekende leraar* in Israel;
- *onbetrokkenheid*: hy bely nooit openlik dat hy in Jesus glo nie.

Tweede toneel: Nikodemus saam met die Joodse Raad (7:50-52)

Verskeie karaktereienskappe wat reeds genoem is, word herhaal:

- *leierskap*: hy word weer met die Fariseërs en die Sanhedrin vereenselwig (vv. 47-50);
- *geestelike anonimiteit*: sy "nagtelike" besoek (3:2) word in herinnering geroep;
- *onbetrokkenheid*: hy meld nie openlik dat hy homself met Jesus vereenselwig nie.

Die volgende nuwe karaktereienskappe word bygevoeg:

- *sterk regverdigheidsin*: hy pleit dat Jesus 'n *legitieme verhoor* moet kry;
- *mensevrees*: net soos *die skare* is hy ook "bang om oor Hom te praat" (v. 13).

Derde toneel: Nikodemus by die graf (19:38-42)

- *bereid om opofferings te maak*: hy salf Jesus se liggaam vir die begrafnis;
- *offervaardigheid*: hy bring 'n buitengewone hoeveelheid speserye saam.
- *eerbetoning aan Jesus*: hy gee vir Jesus 'n kwistige, koninklike begrafnis.

Myns insiens ondergaan Nikodemus in sy rol as 'n kleiner karakter in die verhaal geen noemenswaardige *verandering* nie: hy kan dus in narratologiese terme as 'n "flat character" (Forster) gedefinieer word. Die *dialog* eindig waar hy die verhoog *verslae* verlaat (3:1-11) om dan deel van die *groter groep* ("julle/ hulle") te vorm wat na Jesus se *diskoers* luister (vv. 11-21). As een van die kollektiewe groep luisteraars, hoor hy hoe Jesus oor τὰ ἐπίγεια ἐν τὰ ἐπουράνια (v. 12) uitwei en dan voorspel dat die Seun van die mens *verhoog* (ὑψώω) moet word (v. 14): alles deel van 'n groter "*oorredingstrategie*" met die doel om Nikodemus en sy groep te oorreed om positief op Jesus se vermanings te reageer (kyk 3:2-5).

Voor die Joodse Raad is en bly hy steeds "*een van hulle*" (7:50) en selfs al was hy in die graftoneel 'n "*geheime dissipel*", sou dit nie sy posisie verbeter het nie: Johannes oordeel baie negatief oor persone wat as gevolg van *mensevrees* probeer het om Jesus in die "*geheim*" na te volg (kyk 5:42-44; 12:43-44). Ek is van opinie dat sy *representatiewe* rol as 'n "*teken-gelowige*" en sy sterk *regverdigheidsgevoel*, hom gemotiveer het om Jesus op so 'n eervolle manier te begrawe. Die *teksgetuie*nis laat die skaal na twee kante toe swaai: wanneer Nikodemus *veronderstel is om te praat* oor sy geloof maar nogtans swyg, tel dit *teen hom*; daarenteen tel die *handelinge* wat hy uitvoer *altyd in sy guns*: hy "*kom*" na Jesus toe (3:1), versoek 'n "*regverdige verhoor*" (7:51) en dan help hy om Hom te *begrawe* (19:42).

Ek wil aanvoer dat *Johannes die Doper* vir 'n tweede keer in die verhaal ingesluit word (3:20-30) om teenoor die onsekere Nikodemus, as die *getroue getuie* en vriend van die Bruidgom op te tree. Hierdie insig, wat in die verlede deur die *historiese metodes* verwaarloos is, kan gereken word as een van die winspunte wat uit 'n narratologiese lesing van die teks voortvloei.

Simboliek speel 'n groot rol om veral Nikodemus se *nagbesoek* beter te verstaan. Die *narratiewe verteller* merk op dat hy in die "*nag*" (νύξ) na Jesus toe kom. Die

tyd (νύξ) van sy besoek is dus belangrik, want later by die graffoneel word hy juis op grond daarvan dat hy die eerste keer in die "nag" na Jesus toe gekom het, geïdentifiseer (19:39). Ek beskou dit as 'n gegewe van die teks dat hy uit vrees vir die Jode in die nag na Jesus toe gekom het (kyk 7:13; 19:38): die *lig/duisternismotief* word so dikwels herhaal (3:19; 9:4-5; 11:9-10; 12:35-36) dat dit in die Vierde Evangelie as een van die "kernsimbole" beskou kan word. Hoe nadelig die "nag-besoek" op Nikodemus reflekteer, word duidelik wanneer Judas later in die verhaal die binnekring (*Lig*) verlaat en die *narratiewe verteller* daarop reageer met die opmerking: ἦν δὲ νύξ. (13:30).

'n Belangrike aspek wat die verskillende *historiese verklaringsmoontlikhede* nie genoegsaam verreken nie, is die beslissende bydrae wat die (hipotetiese?) *Johannese gemeenskap* tot die ontstaan van die Vierde Evangelie gelewer het. In my ondersoek het ek die Johannesverhaal op *twee vlakke* gelees: enersyds, vanuit die dimensie waar Jesus deur Sy aardse bediening as *die Seun van God* openbaar word en andersyds, die perspektief wat ons uit die teks van die *Johannese gemeenskap* se geloofservaring kry waar hulle worstel om in veranderende omstandighede hul relasie tot Jesus te her-definieer.

Dit is my siening dat die implisiete outeur doelbewus vir Nikodemus *meerduidig* voorstel. Die *meerduidige aard* van sy profiel kan vergelyk word met die manier waarop die Evangelis dikwels *meerduidige Griekse woorde* as 'n literêre strategie gebruik om *misverstand* te bewerkstellig: *meerduidigheid* dra dus by dat Nikodemus voorgestel word as iemand wat weier om sy geloof openlik te bely. Hy bly deurgaans 'n "*duistere figuur*" wat vir verskillende interpretasies oop is en tog keer hy telkens weer terug om met *woorde* en *dade* simpatie by die implisiete leser op te wek. Ek wil aanvoer dat dit juis sy *multi-dimensionele* voorstelling is wat die implisiete leser van die begin af aangryp en geïnteresseerd maak om hom beter te wil ken.

Die volgende *twee vertrekpunte* word as *riglyne* gebruik om die relasie tussen Jesus en Nikodemus nader te bepaal:

- Eerstens is die lokus van die *teks se betekenis* gesetel in die *teks soos dit geskrywe staan*. Die betekenis van die teks is nie in die *historiese gegewens agter die teks* of in die *dogmatiese leerstellings* wat in die teks self opgesluit is, geleë nie. Dit is waarom die leser telkens na die teks toe terugkom om herhaaldelik weer en weer in die verborgenheid van bekering, dissipelskap en die teenwoordigheid van God ingelei te word – iets wat nooit bevredigend as *dogma* begryp kan word nie.

- Tweedens is die lokus van *openbaring* gesetel in die *teks soos dit in interaksie met die leser geskrywe staan*. Die *narratiewe verteller* verklaar aan die einde van die Evangelie dat die *historiese Jesus* πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ (20:30) en dan word bygevoeg: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε (v. 31). Met ander woorde, die openbaring is nie geleë in die dade van die aardse Jesus in hul *historiese verband* nie: dit is geleë in ons *eksistensiële ontmoeting met Hom* deur die geskrewe verslag van daardie gebeurte.

Daar bestaan geen erkende *meetinstrumente* waarmee die betekenis van meerduidige eienskappe noukeurig bepaal kan word nie. Die *eksemplariese invloed* van 'n *meerduidige rolmodel* soos Nikodemus kan moeilik bepaal word, maar juis vanweë die *onsekerheid* wat daaraan verbonde is, oefen dit 'n dinamiese trefkrag op die *leser* uit. Indien die Nikodemusnarratief vanuit 'n *lesersresponsiewe* perspektief gelees word, dwing dit myns insiens die leser om telkens weer opnuut op die volgende selfondersoekende vrae te antwoord: erken hy/sy dat dit sonder die *ἄνωθεν-geboorte* onmoontlik is om in die *koninkryk van God* in te gaan (3:3); dat die *mistieke werking van die Gees* vir die mens onverklaarbaar is (3:5-8); dat die *eer van God* belangriker is as om deur die mense hoog geag te word (7:13, 50-52) en dat "*geheime dissipelskap*" wat slegs met *stilswyende dade* gepaardgaan,

nie voldoende is om in die Johannese konteks as deel van Jesus se "eie binnekring" gereken te word nie (19:38-42). Aan die einde van die verhaal staan Nikodemus met sy een voet by die "julle/ hulle" en met sy ander voet by die "ons": en in die Johannese konteks is dit net eenvoudig nie goed genoeg nie!

BIBLIOGRAFIE

BIBLIOGRAFIE

- Abbott-Smith, G. 1960. *A manual Greek lexicon of the New Testament*. Edinburgh: T.&T Clark.
- Aland, K., Black, M., Martini, C.M., Metzger, B.M., Wikgren, A., (ed.), 1983. *The Greek New Testament*. Stuttgart: Biblia-druck GmbH.
- Alter, R. 1981. *The art of Biblical narrative*. New York: Basic Books.
- Ashton, J. 1994. *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press
- Bailey, J.L. & Van den Broek, L.D. 1992. *Literary forms in the New Testament. A handbook*. Westminster: John Knox Press.
- Bal, M. 1985. *Narratology. Introduction to the theory of narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bar-Efrat, S. 1989. *Narrative art in the Bible*. Sheffield: Almond.
- Barrett, C.K. 1955. *The Gospel according to John. An introduction with commentary and notes on the Greek text*. London: SPCK.
- Barrosse, A.J. 1957. The relationship of love in St John. *TS* (18):543-47.
- Bassler, J.M. 1989. Mixed signals: Nicodemus in the Fourth Gospel. *JBL* (108,4):635-46.
- Becker, J. 1973. Johannes 3:1-21 als Reflex johanneischer Schuld Diskussion. In H. Balz & S. Schultz (ed.), *Das Wort und die Wörter: Festschrift für Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer):85-95.
- Beutler, J. 1991. Response from a European perspective. *Sem.* (53):191-202.
- Blomberg, C.L. 1995. The globalisation of Biblical interpretation: A test case – John 3-4. *BBR* (5):1-15.
- Booth, W.C. 1983. *The rhetoric of fiction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Borgen, P. 1987. The Son of Man saying in John 3:13-14. In P. Borgen (ed.), *Logos was the true light and other essays on the Gospel of John* (Trondheim: Tapir):133-48.
- Brink, A.P. 1987. *Vertelkunde. 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Pretoria: Academica.
- Brooks, C. & Warren, R.P. 1943. *Understanding fiction*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Brown, R.E. 1966. *The Gospel according to John 1-12*. New York: Doubleday.
- Brown, R.E. 1970. *The Gospel according to John 13-21*. New York: Doubleday.
- Brown, R.E. 1979. *The community of the Beloved Disciple. The life, loves, and hates of an individual church in New Testament times*. New York: Paulist Press.
- Bultmann, R. 1960. *This world and the beyond. Marburg Sermons*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. 1971. *The Gospel of John. A commentary*. (Tr. G.R. Beasley-Murray.) Oxford: Basil Blackwell.
- Burge, G.M. 1992. *Interpreting the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Book House Company.
- Burkett, D. 1991. *The Son of Man in the Gospel of John*. Sheffield: JSOT. (JSNTS 56).
- Burridge, R.A. 1994. *Four Gospels, one Jesus?* London: SPCK.

BIBLIOGRAFIE

- Chatman, S. 1978. *Story and discourse. Narrative structure in fiction and film*. Ithaca: Cornell University Press.
- Childs, B. 1985. *The New Testament as canon: An introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cilliers, J. 1996. *Die uitwissing van God op die kansel. Ontstellende bevindinge oor Suid-Afrikaanse prediking*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Cohan, S. & Shires, L.M. 1988. *Telling stories. A theoretical analysis of narrative fiction*. New York: Routledge.
- Combrinck, H.J.B. 1983. Die pendulum swaai terug – enkele opmerkings oor metodes van Skrifinterpretasie. *SK* (4):3-15.
- Cooper, M. 1994. In memoriam. Winsome Munro, 1925-1994. *RSN* (9,3):24.
- Cotterell, F.P. 1985. The Nicodemus conversation: A fresh appraisal. *ET* (96,8):237-42.
- Craffert, P.F. 1994b. Through the eyes of a historian: Willem Vorster on historical interpretation. *Neot.* (28,3):51-76.
- Crossan, J.D. 1980. A structuralist analysis of John 6. In: R. Spencer (ed.), *Orientation by disorientation* (Pittsburgh: Pickwick Press):235-52.
- Cullmann, O. 1976. *The Johannine circle: Its place in Judaism, among the disciples of Jesus and in early Christianity*. (Tr. J.Bowden.) London: SCM.
- Culley, R.C. 1997. *Themes and variations. A study of action in Biblical narrative*. Atlanta: Scholars Press.
- Culpepper, R.A. 1975. *The Johannine school. An evaluation of the Johannine School hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools*. (SBL.DS 26). Missoula, MT: Scholars.
- Culpepper, R.A. 1980. The pivot of John's Prologue. *NTS* (27):1-31.
- Culpepper, R.A. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary design*. Philadelphia: Fortress Press.
- Deeks, D. 1968. The structure of the Fourth Gospel. *NTS* (15):107-28.
- Deist, F.E. 1976. *Mosaïek van Moses. Pentateug-navorsing sedert die Reformasie*. Kaapstad: Tafelberg.
- Deist, F.E. 1984. *A concise dictionary of theological terms*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Deist, F.E. & Burden, J.J. 1980. *'n ABC van Bybeluitleg*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- De Jonge, M. 1972. Jewish expectations about the 'Messiah' according to the Fourth Gospel. *NTS* (19):246-70.
- De Jonge, M. 1977. *Jesus: Stranger from heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine perspective*. Missoula: Scholars Press.
- De Klerk, J.C. & Schnell, C.W. 1987. *Jesus deur ander oë. Literêre en sosiologies-historiese interpretasies van Markus en Johannes*. Pretoria: J.L. van Schaik.
- Derrett, J.D.M. 2001. Correcting Nicodemus. *ET* (112):126.

BIBLIOGRAFIE

- Dodd, C.H. 1953. *The interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duke, P.D. 1985. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox.
- Du Plessis, P.J. & Lategan, B.C. 1983. *Agtergrond en geskiedenis van die Nuwe Testament*. Pretoria: Academica.
- Du Rand, J.A. 1981. *Entole in die Johannesevangelie en -briewe*. Pretoria: NTWSA.
- Du Rand, J.A. 1983. Die Evangelie van Johannes as getuigende vertelling. *NGTT* (24):383-97.
- Du Rand, J.A. 1990. *Johannese perspektiewe. Inleiding tot die Johannese geskrifte*. Pretoria: Orion.
- Du Rand, J.A. 1993. Johannes. In: F.J. Van Rensburg, W. Vosloo (ed.), *Die Bybel in praktyk* (Kaapstad: Christelike Uitgewersmaatskappy):1581-1637.
- Du Rand, J.A. 1996. Repetitions and variations – experiencing the power of the Gospel as literary symphony. *Neot.* (30):59-70.
- Du Toit, A.B. 1981. Strukturele teksanalise en die Suid-Afrikaanse redevoeringsanalise – enkele opmerkings aan die hand van Van Iersel se analise van die Emmausverhaal. *SK* (2):3-14.
- Ebeling, G. 1971. *Einführung in theologische Sprachlehre*. Tübingen: Mohr.
- Fensham, F.C. 1964. *Wetenskap en Bybelkunde*. Kaapstad: Human en Rousseau.
- Fortna, R.T. 1970. *The Gospel of signs. A reconstruction of the narrative source underlying the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fowler, R.M. 1985. Who is 'the reader' in reader-response criticism? *Sem.* (31):5-23.
- Gabriel, A. 1990. Faith and rebirth in the Fourth Gospel. *BiBh* (16):205-15.
- Genette G. 1980. *Narrative discourse*. (Tr. J.E. Lewin.) Oxford: Basil Blackwell.
- Goulder, M. 1991. Nicodemus. *SJTh* (44):153-163.
- Greimas, A.J. 1977. Elements of a narrative grammar. *Diac.* (7):23-40.
- Gunkel, H. 1985. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Haenchen, E. 1984. *John: A commentary on the Gospel of John*. (Hermeneia) Philadelphia: Fortress.
- Harvey, W.J. 1965. *Character and novel*. London: Schatto & Windus.
- Harrington, D.J. 1990. *John's thought and theology. An introduction*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc.
- Hengel, M. 1989. *The Johannine question*. London: SCM.
- Hendriksen, W. 1954. *New Testament commentary. The Gospel of John*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust.
- Heyns, J.A. 1969. *Sterwende Christendom? 'n Teologie in die greep van die tydgees*. Kaapstad: Tafelberg.

BIBLIOGRAFIE

- Heyns, J.A. 1973. *Brug tussen God en mens. Oor die Bybel*. Potchefstroom: Potchefstroom Herald.
- Hitchcock, F.R.M. 1993. Is the Fourth Gospel a drama? In: M.W.G. Stibbe (ed.), *The Gospel of John as literature. An anthology of twentieth-century perspectives* (Leiden. New York. Köln: E.J. Brill):15-24.
- Hoskyns, E.C. 1940. *The Fourth Gospel*. London: Faber and Faber, Ltd.
- Hwang, Won-Ha & Van der Watt, J.G. 2007. The identity of the recipients of the Fourth Gospel in the light of the purpose of the Gospel. *HTS* (63,2):683-698.
- Iser, W. 1974. *The implied reader: Patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Iser, W. 1978. *The act of reading: A theory of aesthetic response*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jonker, W.D. 1968. *Theologie en praktijk*. Kampen: J.H. Kok, N.V.
- Käsemann, E. 1968. *The testament of Jesus according to John 17*. (Tr. G. Krodel.) Philadelphia: Fortress Press.
- Kent, H.A. 1974. *New Testament studies. Light in the darkness. Studies in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Kermode, F. 1979. *The genesis of secrecy: On the interpretation of narrative*. The Charles Eliot Norton Lectures, 1977-78. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- King, J.S. 1986. Nicodemus and the Pharisees. *Expository Times* (98):45.
- Koester, C.R. 1989. Hearing, seeing, and believing in the Gospel of John. *Bib.* (70):327-48.
- Koester, C.R. 1995. *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kotzé, C.R. 1932. *Die dwaling in ons kerk*. Bloemfontein: Nasionale Pers beperk.
- Kysar, R. 1976. *John. The maverick Gospel*. (Revised Edition). Westminster: John Knox.
- Lategan, B.C. 1989. Coming to grips with the reader. *Sem.* (48):3-17.
- Lee, D.A. 1994. *The symbolic narratives of the Fourth Gospel. The interplay of form and meaning*. Sheffield: JSOT Press.
- Le Roux, J.H. 1977. Die Romeinse tydperk. In: A.H. Van Zyl, I.H. Eybers, J.H. le Roux, W.S. Prisloo, F.A. Swanepoel, W. Vosloo (ed.), *Israel en sy bure* (Durban: Butterworths):63-85.
- Lindars, B. 1992. *Essays on John*. Leuven: University Press.
- Louw, J.P. 1970. Linguistics and hermeneutics. *Neot.* (2):8-18.
- Louw, J.P. 1973. Discourse analysis and the Greek New Testament. *BiTr* (24):101-118.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh, R.L. 1998. *Social-science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress.
- Martyn, J.L. 1979. *History & theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon.
- Mc Knight, E.V. 1988. *Post-modern use of the Bible: The emergence of reader-orientated criticism*. Nashville: Abingdon.

BIBLIOGRAFIE

- Meeks, W.A. 1972. The Man from heaven in Johannine sectarianism. *JBL* (91):44-72.
- Moloney, F.J. 1978. *The Johannine Son of Man*. Biblioteca di Scienza Religiose 14. Rome: LAS.
- Moloney, F.J. 1978. From Cana to Cana (Jn. 2:1-4:54) and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith. *Sal.* (40):817- 43.
- Moloney, F.J. 1993. *Believe in the Word. Reading John 1-4*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Moloney, F.J. 1998. *The Gospel of John*. (SPS 4). Collegeville: The Liturgical Press.
- Moore, S.D. 1989. *Literary criticism and the Gospels: The theoretical challenge*. New Haven: Yale University Press.
- Morris, L. 1969. *Studies in the Fourth Gospel*. London: The Paternoster Press.
- Morris, L. 1971. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company.
- Munro, W. 1991. The Pharisee and the Samaritan in John. *CBQ* (4, 57):710-28.
- Murphy-O'Connor, J. 1990. John the Baptist and Jesus: History and hypotheses. *NTS* (36):359-74.
- Neyrey, J.H. 2002. Spaced out: "Territoriality" in the Fourth Gospel. *HTS* (85, 2):632-663.
- Nicol, W. 1972. *The semeia in the Fourth Gospel*. Kampen: Kok.
- Nicholson, G.C. 1983. *Death as departure: The Johannine descent-ascent schema*. (SBLDS 63). Chico: Scholars.
- Painter, J. 1975. *Reading John's Gospel today*. Atlanta: John Knox Press.
- Pazdan, M.M. 1987. Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting models of discipleship. *BTB* (17):145-48.
- Pistorius, P.V. 1947. *Die Evangelie van Johannes. Opnuut vertaal en van aantekeninge voorsien* (deel I). Pretoria: J.L.Van Schaik Beperk.
- Resseguie, J.L. 2001. *The strange Gospel. Narrative design and point of view in John*. Leiden. Boston. Köln: Brill.
- Ridderbos, H.N. (s.a.). *Denkers van deze tijd*. Franeker: T.Weaver.
- Rimmon-Kenan, S. 1983. *Narrative fiction. Contemporary poetics*. London: Methuen.
- Roussouw, W.H. 1963. *Klaarheid en Interpretasie. Enkele probleem-historiese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Heilige Skrif*. Amsterdam: Jacob van Campen.
- Saayman, C. 1995. The textual strategy in John 3:12-14: Preliminary observations. *Neot.* (29,1):27- 48.
- Schnackenburg, R. 1968. *The Gospel according to St. John*. 3 vol. New York: Herder & Herder.
- Schneiders, S.M. 1987. Born anew. *Theology Today* (44, 2):189-96.
- Schneiders, S.M. 1991. *The revelatory text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: Harper.
- Schlatter, A. 1920. *Der Evangelist Johannes*. Stuttgart: Calwer.
- Smith, K. 2005. *The amazing structure of the Gospel of John*. Blackwood: Sherwood Publications.
- Snyman, G. 1996. Who is speaking? Intertextuality and textual influence. *Neot.* (30, 2):427-449.

BIBLIOGRAFIE

- Spong, J.S. 2001. *A new Christianity for a new world. Why traditional faith is dying & how a new faith is being born*. Sydney: Harper Collins Publishers.
- Staley, J.L. 1986. The structure of John's Prologue: Its implications for the Gospel's narrative structure. *CBQ* (48):241-64.
- Staley, J.L. 1988. *The print's first kiss: A rhetorical investigation of the implied reader in the Fourth Gospel*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Stibbe, M.W.G. 1992. *John as storyteller. Narrative criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stibbe, M.W.G. 1993. *The Gospel of John as literature. An anthology of twentieth-century perspectives*. Leiden. New York. Köln: E.J. Brill.
- Stibbe, M.W.G. 1994. *John's Gospel*. London. New York: Routledge.
- Suggit, J. 1993. *The sign of life. Studies in the Fourth Gospel and the liturgy of the church*. Kaapstad: Galvin & Sales.
- Sylva, D.D. 1988. Nicodemus and his spices (John 19:39). *NTS* (34,1):148-151.
- Talbert, C.H. 1970. Artistry and theology: An analysis of the architecture of Jn 1,19-5,47. *CBQ* (32):341-66.
- Talbert, C.H. 1977. *What is a Gospel?* Philadelphia: Fortress.
- Talbert, C.H. 1992. *Reading John. A literary and theological commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*. New York: Crossroad.
- Thüsing, W. 1970. *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*. Münster: Aschendorf.
- Tolmie, D.F. 1998. The characterization of God in the Fourth Gospel. *JSNT* (69):57-75.
- Tolmie, D.F. 1999. *Narratology and Biblical narratives. A practical guide*. San Francisco: International Scholars Publications.
- Tolmie, D.F. 2005. The 'IOYΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel. A narratological perspective. In: G. van Belle, J.G. van der Watt, P. Maritz (ed.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (Leuven: University Press):377-397.
- Tolmie, D.F. 2005. Die Evangelie van Nikodemus. In: J.G. van der Watt, D.F. Tolmie (ed.), *Apokriewe Ou en Nuwe Testament. Verlore boeke uit die Bybelse tyd* (Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy):487-524.
- Tolmie, D.F. 2006. The (not so) Good Shepherd: The use of shepherd imagery in the characterisation of Peter in the Fourth Gospel. In: J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann in collaboration with Gabi Kern (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language* (Tübingen: Mohr Siebeck):353-67.

BIBLIOGRAFIE

- Tolmie, D.F. 2008. Jesus, Judas and a morsel. Interpreting a gesture in John 13,21-30. In: J. Verheyden, G. van Belle, J.G. van der Watt (ed.), *Miracles and imagery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse* (Leuven: Uitgeverij Peeters):105-24.
- Turner, N. 1982. *Handbook for Biblical studies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Van Aarde, A.G. 1985. Die outeurskapsvraag van die Johannesevangelie met die oog op interpretasie of resepsie. *SK* (6):45-62.
- Van Aarde, A.G. 2006. Genre en plot-georiënteerde narratiewe kritiese eksegetiese van Evangelie-materiaal: Inleiding tot narratiewe kritiek. *HTS* (62, 2):657-677.
- Van der Merwe, D.G. 2007. The identification and examination of the elements that caused a schism in the Johannine community at the end of the first century CE. *HTS* (63, 3):1149-69.
- Van der Watt, J.G. 1991. Die Woord het mens geword: 'n Strukturele uiteensetting van die teologie van die Johannesevangelie. In: J.H. Roberts, W.S. Vorster, J.N. Vorster, J.G. van der Watt (ed.), *Teologie en Konteks* (Pretoria: Orion):93-130.
- Van der Watt, J.G. 1999. Ethics in first John: A literary and sosio-scientific perspective. *QBC* 61 (1999):491-511.
- Van Wolde, E.J. 1989. *A semiotic analysis of Genesis 2-3. A semiotic theory and method of analysis applied to the story of the Garden of Eden*. Assen: Van Gorcum.
- Van Zyl, A.H. 1975. *Gods Woord in mensetaal. Deel 1. Die ontstaan en boodskap van die eerste vyf Boeke van die Bybel*. Durban: Butterworths.
- Van Zyl, H.C. 2000. Die stand van Nuwe-Testamentiese navorsing in Suid-Afrika. Enkele tendense in die jare 1993-1999. *ATS* (1):169-236.
- Verhoef, P.A. 1967. *Israel in die krisis*. Pretoria: N.G.Kerkboekhandel.
- Vorster, W.S. 1972. The Gospel of St. John as language. *Neot.* (6):19-27.
- Vorster, W.S. 1984. The historical paradigm – its possibilities and limitations. *Neot.* (18):104-23.
- Vorster, W.S. 1987. Characterization of Peter in the Gospel of Mark. *Neot.* (21):57-75.
- Waetjen, H.C. 2005. *The Gospel of the beloved disciple*. New York: T&T Clark.

AFKORTINGS

ATS	Acta Theologica Supplementum-reeks
Bib	Biblica
BiTr	The Bible Translator
BBR	Bulletin for Biblical Research
BTB	Biblical Theology Bulletin
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
Diac.	Diacritics
ET	Expository Times
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
NAV	1983 Afrikaanse Vertaling van die Bybel
Neot.	Neotestamentica (Pretoria)
NGTT	Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif
NTS	New Testament Studies
OAV	1933 Afrikaanse Vertaling van die Bybel
RSN	Religious Studies News
Sal.	Salesianum (Torino)
Sem.	Semeia (Atlanta).
SJTh	Scottish Journal of Theology
SK	Skrif en Kerk (Pretoria)
TS	Theological Studies

SLEUTELWOORDE / KEY WORDS

Nikodemus	Nicodemus
Johannes	John
Evangelie	Gospel
Narratologie	Narratology
Implisiete outeur	Implied author
Narratiewe verteller	Narrator
Implisiete leser	Implied reader
Lesersresponsief	Reader response
Meerduidig	Ambiguous
Eienskappe	Traits

OPSOMMING

Eksegetiese kommentaar oor Nikodemus word gewoonlik uit *histories-kritiese* bronne versamel, maar hierdie inligting laat baie vrae oor hom onbeantwoord: so byvoorbeeld bly die vraag of Nikodemus 'n "gelowige volgeling" of net 'n "ongelowige soeker" was 'n debatteerbare onderwerp. Daar bestaan dus 'n dringende behoefte om nie net die *historiese Nikodemus* nie, maar ook (en veral!) die *Johannese Nikodemus* grondig te leer ken. As *navorsingsdoelwit* word die taak gestel om deur 'n *narratologiese benadering* Nikodemus se funksie as rolspeler soos dit in die Johannesverhaal *geskrywe staan* (Aland, 1983), te analiseer. In hierdie *teks-immanente benadering* word aanvaar dat die *Christologie* as die "Leitmotiv" van die Johannesevangelie funksioneer (20:31). Om skakeling tussen sender (outeur) → boodskap (teks) → ontvanger (leser) te reël, word die *implisiete outeur* en die *implisiete leser* as 'n *gedepersonifieerde literêre entiteit* hanteer en nie in relasie tot die *werklike outeur/leser* gedefinieer nie.

Die *dualisme* tussen "van bo" en "van onder" kom in die Nikodemusondersoek sterk onder die soeklig, daarom word daar aan die volgende *struktuurpatrone* aandag gegee: parallelismes, chiasmes, sirkelredenasie (*inclusio*) en die spiraalvormige verhaalgang. In besonder word aangetoon hoe die implisiete outeur deur misverstand, *ironie* in sy vertelling skep.

Nikodemus se karakter word in terme van 'n *paradigma van eienskappe* wat hy in die verhaal vertoon aan die implisiete leser bekendgestel. *Simboliek* speel 'n groot rol om veral Nikodemus se *nagbesoek* beter te verstaan. Later by die *grafoneel* word hy juis op grond van die *narratiewe verteller* se opmerking dat hy in die "nag" na Jesus toe gekom het, geïdentifiseer (19:39). Die *dialog* eindig waar hy die verhoog *verslae* verlaat (3:1-11) om dan deel

van die *groter groep* ("julle/ hulle") te vorm (vv. 11-21). Dit is deel van die implisiete outeur se "oorredingstrategie" om Nikodemus, sy groep en die *implisiete leser* te oortuig dat hulle positief op Jesus se vermanings moet reageer. Voor die Joodse Raad is en bly hy steeds "een van hulle" en selfs al sou hy later in die grafoneel 'n "geheime dissipel" gewees het, verbeter dit nie sy posisie nie: Johannes oordeel baie negatief oor persone wat as gevolg van *mensvrees* probeer het om Jesus in die "geheim" na te volg (kyk 5:42-44; 12:43-44). Daar word aangevoer dat sy *representatiewe* rol as 'n "teken-gelowige" en sy sterk *regverdigheidsgevoel*, hom gemotiveer het om Jesus op so 'n eervolle manier te begrawe.

Daar word gekonkludeer dat die implisiete outeur doelbewus vir Nikodemus *meerduidig* voorstel. Die *meerduidige* aard van sy profiel kan vergelyk word met die manier waarop die Evangelis dikwels *meerduidige Griekse woorde* as 'n literêre strategie gebruik om *misverstand* te bewerkstellig: *meerduidigheid* dra dus by dat Nikodemus voorgestel word as iemand wat weier om sy geloof openlik te bely. Hy bly deurgaans 'n "duistere figuur" wat vir verskillende interpretasies oop is en tog keer hy telkens weer terug om met *woorde* en *dade* simpatie by die implisiete leser op te wek.

Die *eksemplariese invloed* van 'n *meerduidige* rolmodel soos Nikodemus kan moeilik bepaal word, maar juis vanweë die *onsekerheid* wat daaraan verbonde is, oefen dit 'n dinamiese trefkrag op die *leser* uit. Indien die Nikodemusnarratief vanuit 'n *lesersresponsiewe* perspektief gelees word, dwing dit die leser om opnuut te besef dat "geheime *dissipelskap*" wat slegs met *stilswyende* *dade* gepaardgaan, nie voldoende is om in die Johannese konteks as deel van Jesus se "eie *binnekring*" gereken te word nie. Aan die einde van die verhaal staan Nikodemus met sy een voet by die "julle/ hulle" en met sy ander voet by die "ons": en in die Johannese konteks is dit net eenvoudig nie goed genoeg nie!

SUMMARY

Exegetical commentary on Nicodemus is usually gained from *historic-critical sources*, but this type of information leaves many unresolved questions, for example: the question whether Nicodemus was a "true believer" or an "unbelieving seeker", remains a debatable topic. An urgent need to rectify this problem exists, not only to expose the *historical Nicodemus* but more important, to introduce us to the *Johannine Nicodemus*. The aim of this study is to apply a *narratological* approach in ascertaining *Nicodemus'* function as a minor character in the *written account* (Aland 1983) of John's Gospel. In this *text-imminent* reading it is conceded that the *Christology* operates as the "*Leitmotiv*" in the Fourth Gospel (20:31).

To co-ordinate the interaction between *sender (author) → message (text) → receiver (reader)*, the concept of *implied author/reader* is used in a depersonified sense: it is not defined primarily in terms of its relationship to the real author, but in terms of the narrative text itself.

The *dualism "from above" and "from below"* is strongly accentuated in the Nicodemus context, therefore attention is given to the following *structural patterns*: parallelism, chiasmus, ring composition (*inclusio*) and the spiral structural style of narrative writing. In particular the author's strategical useage of *misunderstanding* is stressed as a means to create *irony* in the text.

Nicodemus' character is defined as a *paradigm of traits* revealed to the implied reader in the story. Symbolism plays an important part in understanding Nicodemus' nightly visit. Later in the graveside scene, he is again identified by the *narrator* as the same person who came to Jesus by "*night*" (19:39). When the dialogue ends, he leaves the stage dismayed (3:1-11) to become one of the larger group ("*they/ them*") of listeners (vv. 11-21). In the presence of the Sanhedrin he remains "*one of them*" and even if he had become a "secret disciple" in the burial scene, it does not reflect on his position at all: persons who are reluctant to con-

fess Jesus openly due to their "fear of the people", are judged harshly by John (see 5:42-44; 12:43-44). His "sign-orientated faith" and his "righteousness" thus motivating him to bury Jesus in a manner fit for a king.

It can be concluded that the implied author intentionally introduces Nicodemus as an *ambiguous character* in the narrative text. His ambiguous disposition can be compared with the author's literary strategy to introduce ambiguous *Greek words* with two different meanings to create misunderstanding: ambiguity thus presents Nicodemus as someone who refuses to confess Jesus openly. He remains in obscurity, but returns again and again with words and deeds that rouses sympathy towards him.

The exemplary influence of an ambiguous role model such as Nicodemus, can hardly be ascertained: the surrounding uncertainty that remains has a dynamic impact on the implied reader. When the Nicodemus discourse is read from a *reader responsive* perspective, the implied reader is forced to realise that within Johannine context "secret discipleship" based on silent deeds only, is not sufficient to become part of Jesus' "own inner circle". In the end of the narrative we find Nicodemus with his one foot standing with "them" (world) and the other one placed within "our" (Jesus) space: in John's Gospel that is simply not good enough.

