

**DIE VERHAAL VAN DIE SAMARITAANSE VROU IN JOHANNES 4:1-30
BINNE DIE KONTEKS VAN DIE OU NABYE OOSTERSE KULTURELE
VERWAGTINGE EN DIE SIMBOLIESE GEBRUIK VAN WATER AS 'N GOUE
STROOM WAT VLOEI DEUR DIE VIERDE EVANGELIE**

deur

CARIKA DU PLESSIS

14039729

'n Werkstuk ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die graad Magister
Divinitatis aan die Universiteit van Stellenbosch



Studieleier: Prof Punt

Desember 2007

VERKLARING

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie werkstuk vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening: _____

Carika du Plessis

Datum: _____

OPSOMMING

Die Suid-Afrikaanse samelewing na Apartheid word steeds gekenmerk deur die dualismes van wit en swart, ryk en arm, privaat en publiek, man en vrou. In hierdie werkstuk gaan daar spesifiek gefokus word op Johannes 4 wat handel oor Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou met die doel om 'n lens te ontwikkel, waardeur ons die moderne dualismes wil aanspreek en deurbreek. In die studie word daar gefokus op die simbool van water in die teks en gaan dit litêrer-teologies oopgebreek word, om aan te toon hoe Johannes, Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou gebruik om geslags-, sosiale, politieke en kulturele grense in die destydse Ounabye Oosterse wêreld bloot te lê.

ABSTRACT

The post-Apartheid South African community is still recognized by dualisms between white and black, rich and poor, public and private, men and women. In this study specific focus has been placed on John 4 which tells the story about the conversation between Jesus and the Samaritan woman with the aim to create a lens through which we can address and breach modern dualism. The focus of the study is the symbolic use of water in the text where it is literary-theologically broken up in order for John to use Jesus' conversation with the Samaritan woman, to firstly indicate and secondly expose gender, social, political and cultural boundaries in the Ancient-Near East.

DANKBETUIGINGS

My opregte dank en waardering aan:

God, die Vader, in en deur Jesus Christus, vir die krag, wysheid en geduld, wat Hy aan my gegee het om hierdie werkstuk te voltooi.

Al my geliefdes en vriende, vir hulle liefdevolle ondersteuning en opregte belangstelling, vir al die begrip en geloof in my.

Prof Jeremy Punt, my studieleier, vir sy beskikbaarheid, insig, ondersteuning, aanmoediging, opbouende kritiek, doelgerigte leiding en besondere geduld met my.

C du Plessis

Oktober 2007

INHOUDSOPGAWE

1. Hoofstuk 1

Inleiding

Voorwoord.....	7
Probleemstelling.....	8
Hipotese.....	9
Metodologie.....	10

2. Hoofstuk 2

Simboliek en die Johannes Evangelie

Inleiding tot die verstaan van simbole.....	12
Simboliek binne die literêre konteks.....	13
Hoof en ondersteunende simbole.....	14
Die uitkenning van simbole.....	15

3. Hoofstuk 3

Die Wêreld van die teks

Die eerste lesers van die teks.....	17
Die Teks: Johannes 4:1-30.....	18
Die wêreld van die teks: Eksegese.....	20
Samevatting van die Eksegese.....	35

4. Hoofstuk 4

Die Wêreld agter die teks

Kulturele stereotipering van die vrou in die eerste eeu.....	36
Kulturele verwagtinge.....	39

Private ruimtes.....	41
----------------------	----

5. **Hoofstuk 5**

'n Hermeneutiese sprong na vandag

Tyd en plek.....	43
Die Identiteit van die vrou by die put.....	44
Die Samaritaanse vrou en die vyf mans.....	46
Aanbidding.....	50
Van buite na binne.....	52
Die water in die put.....	53

6. **Hoofstuk 6**

Samevatting.....	59
-------------------------	-----------

7. **Bibliografie**

HOOFSTUK 1:

INLEIDING

1.1 VOORWOORD

As teoloë doen ons navorsing om ou waarhede te ondersoek en nuwe dinge te ontdek, om ons eie vrae op skrif te stel met die doel om bronne te interpreteer en in ons eie woorde te beskryf met die oog om die wêreld waarin ons leef te verander. Die wêreld van navorsing dryf ons na ander insigte en kan dikwels vir ons 'n nuwe wêreld van verstaan oopbreek. 'n Skripsie is dan ook die ideale uitdaging vir 'n beginner om eers op 'n klein skaal te leer oor die wetenskap van navorsing en kritiese samestelling van informasie. Op 'n persoonlike vlak glo ek dat hierdie proses en nuwe avontuur binne die akademie, my sal lei tot 'n nuwe wêreld waarin ek myself kan verloor, 'n wêreld waar dit nie handel oor die voorhandliggende nie, maar die onvanselfsprekende. 'n Wêreld wat my sal bring by 'n nuwe denkwyse, 'n nuwe verstaan van myself, van God en die konteks waarin ons leef.

Enige navorsingsproses bestaan uit sekere stappe wat nodig is op ons reis na 'n beter verstaan van ons wêreld. Ons moet weet waarom ons hierdie reis onderneem, ons het ook nodig om te verstaan presies waar ons belange lê, asook die raamwerk waaruit ons dink. Prof. DJ Louw (1998: 2) meen dat daar drie vlakke van interesse of belange vir enige navorsingsproses is:

- 'n Pragmatiese belang – dit handel oor die alledaagse wêreld en gaan oor algemene kennis en rasonale denke, asook ervarings, morele insigte en religieuse oortuigings. Ons doen dus navorsing om ons alledaagse lewe beter te verstaan, goeie keuses te maak en meer regverdig te lewe.
- 'n Epistemiese belang – dit handel oor verskeie dissiplines, teorieë en metodologieë. Hierdie vorm van navorsing handel dus oor insig en kennis van spesifieke onderwerpe.
- Kritiese reflektiewe belang – dit handel oor kritiese meditasie en refleksie op die natuur van die wetenskap wat ook kan aanleiding gee tot filosofiese denke.

1.2 PROBLEEMSTELLING

Die Johannes Evangelie is welbekend en 'n gunsteling boek vir eksegetiese nadenke onder geleerdes. Van die vier Evangelies in die Nuwe Testament, staan die Vierde Evangelie bekend as die teologiese Evangelie. Luke Timothy Johnson (1999:525), skrywe dat Johannes se Evangelie net soos die Sinoptiese Evangelies, die storie vertel van Jesus se lewe, dood en opstanding.

Matteus en Lukas het gedeel in Markus en ander gedeelde tradisies en hul Evangelies daarvolgens gevorm. Die outeur van Johannes sluit hierby aan, maar gee vir ons die storie as 'n geheel deur en neem ons daardeur na 'n nuwe dimensie van verstaan. Klaus Scholtissek (2004:444) meen dat daar vandag nuwe metodes in die Nuwe Testament literêre wetenskap ontwikkel het, waarmee vrae geformuleer word, wat aanleiding gee tot nuwe ontdekkings in die teks en die interpretasie daarvan. Deel hiervan is om die simbolies-teologiese betekenis van tekste te ontgin. Die Johannes Evangelie maak geweldig gebruik van tekens en simbole wat ons na God se wêreld meevoer (Johnson, 1999:526).

Natuurlik neem alle simboliek ons na 'n ander wêreld, maar in Johannes se Evangelie vind ons baie meer allegoriese taalgebruik as gelykenisse in die geskifte en kenmerkend binne hierdie Evangelie ontmoet al die metafore mekaar in Jesus. Johannes se gebruik van metafore is ook geweldig belangrik omdat dit 'n nuwe kreatiwiteit losmaak en 'n misterieuse gebied van betekenis vir ons ontgin. 'n Metafoor ontwikkel 'n naam vir 'n verbeeldingryke aspek wat nog nie 'n toepaslike naam of beskrywing het nie (Koester, 2003:28).

Raymond Brown (1966:6), kenner op die navorsingsveld van die Nuwe Testament, meen dat ons die simboliese aard van die boek beter kan verstaan as ons verstaan hoe die Evangelie tot stand gekom het. Die oordrag van simboliek en metafore hou ook verband met die outeur as mens se ervaringe en verstaan van al die gebeure in en rondom Jesus se lewe.

Moderne lesers van die Vierde Evangelie is ook geneig om aan die litêre aspekte van die Evangelie en veral die gebruik van metafore en simboliek, nie genoeg aandag te gee nie.

Die gevolg is dat ons die teologiese betekenis van die teks dan nie volledig ontgin nie, maar eerder ons eie kennis, wysheid en teologie daarin, inlees. Dit beïnvloed vandag die kerk se denke oor haar identiteit in Christus en die wyse waarop sy die simboliek verstaan.

Dit is dan vanuit die bogenoemde raamwerk dat my denke geformuleer word. Ek beoog om dieper te gaan kyk na die gebruik van simboliek in die Evangelie van Johannes en spesifiek na die boodskap wat uitgebeeld word deur hierdie simbole. In hierdie tesis gaan daar spesifiek gefokus word op Johannes 4 wat handel oor Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou. Die simbool van water in die teks gaan litêrer-teologies oopgebreek word om aan te toon hoe Johannes, Jesus se gesprek met die Samaritaanse vrou gebruik om geslags-, sosiale, politieke en kulturele grense in die destydse Ou-Nabye Oosterse wêreld bloot te lê. Die bedoeling daarmee is om lig te werp op die sosiaal-politieke grense van ons tyd en dit te ontmasker.

Die huidige Suid-Afrikaanse samelewing word vandag steeds gekenmerk deur sterk geslags-, rasse, sosiale en politieke stereotiperings wat aanleiding gee tot konflik tussen mense en kultuurgroepe. Johannes 4 kan as interaktiewe leesraamwerk ons help om dit te ontmasker en nuwe lewensruimte vir mans en vrouens, swart en wit, liberaal en konserwatief te transendeer en op te hef.

1.3 HIPOTESE

Die volgende aspekte lê ten grondslag van my hipotese:

1. Water is 'n simbool wat ons meer as een maal teë kom in die Evangelie van Johannes. Die vraag kan dus gevra word of die simbool van water telkens dieselfde betekenis by Johannes het en hoe dit in Johannes gebruik word?
2. Hoe kan die sosio-historiese konteks van die Evangelie die beste verreken word ten opsigte van die gebruik van water daarin en wat is veral die verband met Johannes 4? Wat is die rol en invloed van die verhouding tussen Samaritane en Jode, mans en vrouens binne die ontvouing van die verhaal, met spesifieke fokus op die kultuurhistoriese konteks van publieke en private ruimtes?

3. Die uitbeelding van die Samaritaanse vrou is van besondere belang in Johannes 4, aangesien verskeie elemente in die verhaal aandag trek soos die tydperk van die dag wat sy die waterput besoek het; Jesus se Messias-openbaring teenoor haar en die opmerking oor die mans in haar lewe. Wat is dit egter wat haar betrokkenheid so uniek maak? Wie was sy en wat was haar rol in die Vierde Evangelie?

4. Die Johannes Evangelie maak dit duidelik dat dit om meer as net 'n verhaal oor Jesus handel (vgl Jn 20:30-31, en die proloog, Jn 1:1-18). Sonder om onnodige inleeswerk te verrig is dit egter vir lesers belangrik om op grond van die Evangelie se eie doelstellings, en ook vir gelowiges as deel van geloofsgemeenskappe, te vra, hoe hierdie verhaal en simboliek ons vandag help om die Evangelie beter te verstaan?

My **hipotese** is dat Johannes se gebruik van water 'n goue draad is wat deur sy Evangelie loop. 'n Teologiese waarheid wat aan ons gekommunikeer word oor die identiteit van Christus. Jesus daag die samelewing uit, Hy kommunikeer met 'n vrou, 'n Samaritaanse vrou en openbaar ook eerste aan haar sy identiteit. Die watersimbool in Johannes glo ek is dan ook ons sleutel tot 'n nadere verstaan van ons eie geslags- en politieke identiteit.

1.4 METODOLOGIE

Die probleem en hipotese soos hierbo geïdentifiseer en uiteengesit sou verskillende vergelykings en evaluasies van verskeie moontlike benaderings tot die probleem moontlik maak. Hoe die proses van die ondersoek gekonseptualiseer word, gaan met ander woorde bepalend wees vir die metodologie wat gevolg word.

My primêre interaksie met die teks behels eksegesis, maar om ook oop te wees vir ander vorme van navorsing wat behels dat hierdie navorsing ook literatuurstudie tot gevolg gaan hê. Eksegeties gesproke, word daar nie uitsluitlik een enkele eksegetiese model gevolg nie, maar gaan die drie elemente van die wêreld agter die teks, die wêreld in die teks en die wêreld voor die teks as onmisbare elemente vir verantwoordelike eksegesis beklemtoon word (Smit, 1987).

Soos reeds genoem is, is twee belangrike invalshoeke die simbool van water en die Samaritaanse vrou as literêre karakter, en daarom sal daar aan narratiewe kritiek, 'n feministiese lees, simboliek en metafore, aandag bestee word. Kulturele, sosiale en politieke omstandighede, die struktuur van die teks, sowel as die impak van die teks op die leser is alles aspekte wat in berekening gebring sal word. Uiteindelik behels 'n teologiese hermeneutiek ook dat die teks onlosmaaklik staan van geloof wat ons verwys na die realiteit van God. Die teks self weerspieël sekere intensies en betekenis van God wat ons lei om die teks te onsluit (Smit, 2006:167).

Dit is belangrik vir my om elke hoofstuk se inhoud as individuele eenhede te behandel met die doel om sekere konsepte en definisies te omskryf. Stelselmatig sal die hoofstukke mekaar aanvul en soos 'n legkaart begin pas.

My taak behels om kennis te versamel, maar ook om terselfdetyd tydens hierdie proses van versameling van kennis reeds oor al die materiaal krities te reflekteer. My navorsing is dus kwalitatief van aard, waar ek gaan moet fokus op die netwerk van die teks binne die groter geheel. Sisteme van betekenis, paradigma's, en verskillende wyses van interpretasie gaan almal op verskillende maniere mee speel om die simboliek van water in Johannes se Evangelie en veral Johannes 4 vir ons te onsluit.

HOOFSTUK 2:

SIMBOLIEK EN DIE JOHANNES EVANGELIE

2.1 INLEIDING TOT DIE VERSTAAN VAN SIMBOLE

Om simboliek te bestudeer in die Vierde Evangelie vra dat Johannes se Evangelie as 'n geheel bestudeer moet word. Koester (2003:28) skrywe dat die Evangelie van Johannes baie betekenis kry wanneer al die verskeie aspekte van die boodskap saamgevoeg word in 'n groter prentjie wat die leser help om beter sin uit te maak van die lewe. Hy meen dat dit ook die simbole in die Evangelie is wat verskeie los punte saamtrek om vir ons hierdie groter prentjie te skets.

Koester skrywe dat om simboliek te gebruik as die fokus punt, beteken om die Evangelie se literêre dimensies, sosiale, historiese en teologiese konteks te bestudeer. Simbole kan beskryf word as aardse beelde wat as getuies optree tot transedente realiteite. Twee vrae ontwikkel vir ons rondom dit:

1. Hoe ken of verstaan mense God?
2. Hoe kan 'n simbool of 'n konsep 'n wyer en meer universiële belang hê?

Die studie van Johannes se simboliek neem ons na die probleem wat aan die hart lê van alle teologiese refleksie, naamlik kennis van God. In die Johannes Evangelie se taalgebruik kom dit duidelik na vore hoe die outeur die mens in relasie met die transedente visualiseer. Mense is vir die outeur van die Evangelie van 'onder' en God van 'bo'. Die aardse en die geestelike is aanvanklik geskei van mekaar, maar dit is Jesus wat volgens die Evangelie vir ons kennis oor God bring, God aan ons kom openbaar en daardeur die skeiding kom herstel (Koester 2003:28). Die Evangelie van Johannes maak dit ook duidelik dat dit slegs Jesus is wat hierdie openbaring kon laat plaasvind, want Hy het van God af gekom. Hy het God se woorde aan ons gebring en met mense kom praat, maar die wêreld het Hom nie geken nie (Johannes 1:10).

Jesus maak egter nie net God aan ons bekend nie, maar God maak ook Jesus aan ons bekend. Niemand kan na God gaan behalwe deur Jesus nie (Johannes 14:6) en niemand kan na Jesus gaan, indien die persoon nie nader getrek word deur die Vader nie (Johannes 6:44).

Die woorde wat deur Jesus gepraat word, is saam met die aksies wat Hy uitvoer, die voertuig waardeur die openbaring van God gegee word. Jesus het van bo af gekom, maar hy kon nie die hemelse waarheid aan ons gee in hemelse taal nie, want ons sou dit eenvoudig nie kon verstaan nie. Ons praat in aardse terme (Johannes 3:31), en daarom gebruik God menslike beelde om geestelike waarhede aan ons oor te dra en te omskryf.

Een van die hoof raakpunte wat Koester (2003:2) vir ons ook uitlig oor Johannes se gebruik van simbole is dat die aardse beelde en simboliek wat gebruik word betekenisvol is en as getuie dien oor geestelike realiteite. Simbole in Johannes het dus altyd 'n teologiese dimensie en interesse.

Rondom die universiële belang van simboliek noem Koester dat openbaringe gegee is op spesifieke tye en plekke, maar dit het eintlik 'n groter impak, omdat dit juis oor tyd en kulture heen kan funksioneer en voortbestaan. Simbole strek oor tyd heen. Jesus leef voort by ons deur die Heilige Gees en hou aan om vir ons dieselfde geestelike realiteite se waarheid oor te dra binne ons eie konteks. Die Gees het nie 'n nuwe openbaring vir ons gebring nie, maar Hy manifesteer Jesus se teenwoordigheid en maak die merkwaardigheid van sy woorde en dae by ons, selfs nadat Jesus opgevaar het na die hemel, bekend. Die Gees doen dit deur die simbole van die Bybel se literêre-teologiese teks, wat binne geloofsgemeenskappe gelees word.

2.2 SIMBOLIEK BINNE DIE LITERÊRE KONTEKS:

Literêre simbole het die krag om ons verbeelding vas te gryp en lesers in te trek by 'n voortdurende proses van hermeneutiese refleksie (Smit, 2006:167). Koester (2003:4) begin dan ook hierdie proses van refleksie deur patrone van simboliek vas te stel en die rol wat hulle kommunikeer binne die Evangelie van Johannes.

Simbole in hul algemeenste vorm is iets wat een ding beteken, maar eintlik iets anders vir ons wil sê. Koester (2003:4) skrywe ook dat 'n simbool slegs reg funksioneer as dit gesien kan word as 'n beeld, 'n aksie, of 'n persoon, wat verstaan word om transendente betekenis te hê. Indien 'n beeld nie deur die sintuie ingeneem kan word nie, dan is dit nie 'n simbool nie. Beelde is dan onder andere iets wat deur ons sintuie ervaar kan word: soos lig en donkerte, water, brood, 'n deur, 'n herder en 'n wingerdstok.

Die aksies wat funksioneer as simbole in Johannes se Evangelie is byvoorbeeld nie altyd net wonderwerke nie, maar soms ook alledaagse aksies wat uitgevoer word deur Jesus. Voorbeelde hiervan is Jesus wat handelaars uit die tempel gedryf het of Jesus wat die dissipels se voete gewas het.

Die persoon wat God aan ons bekend stel is Jesus en diegene met wie Jesus 'n ontmoeting het, verteenwoordig dan ook 'n vorm van geloof of ongeloof. Johannes se simboliek is konsentries met Jesus as die hart daarvan. Hy het 'n unieke rol as die Een wat God openbaar en die Johannes Evangelie se beelde en aksies help latere lesers ook weer om te weet wie Jesus is (Koester, 2003:4).

2.3 HOOF EN ONDERSTEUNENDE SIMBOLE

Koester (2003:5) maak ook 'n duidelike literêre-teologiese onderskeiding tussen hoof en ondersteunende simbole. Die hoofsimbole dra die meeste by tot die betekenis in die Evangelie van Johannes, soos byvoorbeeld lig teenoor donker. Hier is die ondersteunende simbole dag, nag, sig of blindheid. Die hoofsimbole staan gewoonlik in die middel van die narratief en die ondersteunende simbole bly in die agtergrond as 'n motief. Transendente realiteite word die beste deur hoofsimbole oorgedra.

Sekere van die hoofsimbole word ook uitgedruk in die vorm van metafore. 'n Metafoor kan ons verduidelik as 'n linguistieke entiteit wat praat oor een ding in relasie tot 'n ander. Jesus noem byvoorbeeld dat Hy die brood van die lewe is. Die outeur van die Johannes Evangelie skrywe dan oor Jesus in relasie tot brood. Dit beteken nie dat Jesus 'n brood is nie, maar dat Hy mense voed (geestelik), soos wat brood mense voed (fisies).

Die metafoor self word egter ook nooit in direkte terme verduidelik nie, maar dit word binne die konteks waarin dit gebruik word omskryf en verstaan. Simbole en metafore is nie dieselfde nie. Metafore word verbaal gebruik waar simbole nie-verbaal en verbaal gestel kan word (Koester, 2003:6). Indien simbole bestaan uit beelde, benodig dit uit die aard van die saak ook 'n interpreteerder om die konneksie te maak tussen die simbool en sy betekenis. Opsigself, is brood en water nie 'n simbool nie, maar dit word simbolies wanneer ons na hulle kyk verby die voorhandliggende. Die uitdaging vir die lesers van Johannes se Evangelie is dan om te onderskei tussen wat word as simboliek gebruik en wat nie. Histories het Jesus gesterf aan 'n kruis, maar simbolies vandag is die kruis die teken van alle christene (Koester, 2003:7).

2.4 DIE UITKENNING VAN SIMBOLE

Simbole wat voorkom in die vorm van metafore is die maklikste om te identifiseer volgens Koester (2003:11). Hy noem dat karakters in die Evangelie van Johannes gewoonlik met onbegrip optree teenoor die metafore wat Jesus gebruik en daarom dit vir die leser makliker is om dit uit te ken. Koester gebruik ook die voorbeeld van die Samaritaanse vrou by die waterput as illustrasie om simbole uit te ken.

Nadat Jesus vir die Samaritaanse vrou 'lewende water' aangebied het, reageer die vrou verward, want sy verstaan die water as letterlik en sien nie die simboliese aard daarvan in nie. Boonop is die put waar water verkry word, besonders diep en die vrou weet dat Jesus, wie vir haar water aanbied, geen skepding het nie. Dit is ook immers hierdie vrou se misverstaan van hierdie simbool (water) wat Jesus gebruik, wat die geleentheid skep vir Hom om die metafoor verder te omskryf en duidelik te maak.

Die fundamentele teologiese struktuur van die Johannes Evangelie se simboliek is tweevoudig en maklik om raak te sien. Die primêre vlak van betekenis handel oor Christus en die sekondêre vlak oor dissipelskap. Koester noem ook dat die duidelikste voorbeeld hiervan Jesus se "ek is" gesegdes is. Wanneer Jesus praat oor die 'lewende water' in hoofstuk 4 kan ons op 'n primêre vlak dit verstaan as Jesus self.

Jesus is die bron van lewende water wat belowe word aan die Samaritaanse vrou. Op 'n sekondêre vlak verwys hierdie metafoor weer na die dissipels, want wanneer iemand drink van hierdie water, sal die water soos 'n fontein word wat uit hulle harte vloei (Johannes 4:14).

Die simbole in Johannes se Evangelie is vasgevang in 'n taal wat 'n integrale deel was van 'n spesifieke kulturele konteks. Vir ons om waarlik hierdie simbole te verstaan beteken dat ons hierdie spesifieke konteks en kultuur moet binnetree (Koester, 2003:15). Die evangelis het die Evangelie geskrywe vir 'n Griekssprekende gehoor en daarom ook simbole gebruik waarmee hulle spesifiek mee kon vereenselwig. Wanneer die mense hierdie tekste van die Evangelie van Johannes gelees het, het dit met ander woorde vir hulle sekere konnektasies wat verband hou met hulle eie realiteit, na vore gebring.

Indien die oorspronklike tekste en simbole oorvertaal word in ander tale, gaan daar ongelukkig sekere konnektasies en interpretasies verlore. Dit is vandag vir ons baie belangrik om so getrou as moontlik aan die grondteks te bly wanneer ons werk met vertalings en dan nie slegs woorde oorvertaal nie, maar eerder konsepte, idees en simbole binne hul oorspronklike konteks, afgestem op ons kultuur en konteks.

Dit is belangrik vir ons om 'n goeie begrip en verstaan te hê van die definisie van simbole sodat ons dit kan identifiseer in die teks. Die Evangelie van Johannes is in sy wese 'n teologiese ervaring na aanleiding van die diep en ryk tekste wat dit oplewer. Die rykdom van die Evangelie kan juis gevind word binne die simboliek en daarom is dit belangrik vir ons om binne die lees van die teks bewus te wees van die gebruik daarvan.

HOOFSTUK 3:

DIE WêRELD IN DIE TEKS

3.1 DIE EERSTE LESERS VAN DIE TEKS

Dit is belangrik om die teks binne sy regte konteks te plaas en daarom moet ons gaan kyk wie die oorspronklike ontvangers van die teks was en hoe hulle realiteit gelyk het. Vroeër was dit algemeen aanvaarbaar om die Vierde Evangelie te sien as die Evangelie van die Grieke en daarom as deel van die Hellenistiese kultuur, maar vandag verneem ons dat hierdie Evangelie ook deel uitgemaak het van die Joodse gemeenskappe. Dit is daarom belangrik vir ons om op te let na die Christologiese karaktertrekke van die Evangelie wat tekens wys van beide Palesteinse en Hellenistiese invloede (Johnson, 1999:525).

Die Evangelie was oorspronklik geskrywe in Grieks en daarom kan ons die eerste verhouding tot religieuse tradisie assosieer met die Hellenistiese wêreld. Die Samaritane sou ook 'n rol kon gespeel het in die ontwikkeling van die Vierde Evangelie, omdat hulle vir Moses gesien het, as die profeet, die redder van Israel en daarom het die Vierde Evangelie se inhoud en boodskap 'n groot invloed ook op hulle gehad. Die outeur van die Johannes Evangelie het dan spesifiek met betrekking tot die Samaritane onder andere klem gelê op Jesus, in plaas van Moses, as die Woord van God, die Lig, en die Profeet wie die Redder is.

Die Evangelie het ook oor dekades gegroei en daarom sien ons vandag die vingerafdrukke van verskillende periodes in die geskiedenis daarop. Daar was geweldig baie spanning tussen die Jode, wie nie Jesus as die Messias aanvaar het nie, en die Christene, wie Jesus wel aanvaar het as die Messias. Hierdie situasie het later ontaard en gelei tot die martelaarskap van die christene. Die Gnostici sou ook 'n groot invloed kon gehad het op die Johannese gemeenskap. Hulle het die aardse (die slegte) en die geestelike (die goeie) van mekaar geskei. Volgens hulle was die geestelike vasgevang in die liggaamlike aardse en 'n redder moes die geestelike daarvan kom bevry het.

Alhoewel dit baie lyk soos Johannes se kontras tussen die aardse en hemelse is daar baie vra oor die verhouding tussen die twee. Dalk was Johannes se Evangelie geskrywe om die Gnostici juis teen te staan! Die gemeente van Johannes was gemeng en het bestaan uit Jode, Samaritane, Grieke en Romeine. Teen die einde van die eerste eeu was die Evangelie voltooi en die Johannese gemeenskap divers.

3.2 DIE TEKS: JOHANNES 4:1-30

¹ Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης –

² καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτισεν ἀλλ’ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ·

³ ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

⁴ Ἐδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας.

⁵ Ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ·

⁶ ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ. ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.

⁷ Ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντληῆσαι ὕδωρ. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν·

⁸ οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν.

⁹ λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις· πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ’ ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις.

¹⁰ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν, σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν.

¹¹ λέγει αὐτῷ [ἡ γυνὴ]· κύριε, οὔτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;

¹² μὴ σὺ μεῖζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ, ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ;

¹³ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ· πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν· ¹⁴ ὃς δ’ ἂν πίη ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ, οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον.

¹⁵λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνή· κύριε, δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ, ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν.

¹⁶λέγει αὐτῇ· Ὑπαγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε.

¹⁷ἀπεκρίθη ἡ γυνή καὶ εἶπεν αὐτῷ· οὐκ ἔχω ἄνδρα. λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω·

¹⁸πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχεσ καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ· τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας.

¹⁹λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· κύριε, θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σύ.

²⁰οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ.

²¹λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· πίστευε μοι, γυναῖ, ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ πατρί.

²²ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἶδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.

²³ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.

²⁴πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

²⁵λέγει αὐτῷ ἡ γυνή· οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος, ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντα.

²⁶λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι.

²⁷Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει· οὐδεὶς μέντοι εἶπεν· τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς;

²⁸ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνή καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις·

²⁹δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπεν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτος ἐστὶν ὁ χριστός;

³⁰ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἦρχοντο πρὸς αὐτόν.

3.3 DIE WêRELD VAN DIE TEKS: EKSEGESE

Hier volg nou 'n eksegesi van die perikoop. Die doel is om deur hierdie eksegesi slegs die wêreld van die teks waarin die verhaal afspeel uit te lig. In die proses sal die literêre-teologiese betekenis van water in Johannes begin duidelik word en bepaalde feministiese perspektiewe in die teks, ontsluit word.

Vers 1-2

Die verhaal begin met 'n vertelling dat Jesus vanaf Jerusalem beweeg het tot in Judea. Hy was egter nie lank daar nie en moes toe aanbeweeg het tot in Galilea. Hy het egter gekies om deur Samaria te beweeg oppad na Galilea. Die rede waarom Jesus Jerusalem en Judea verlaat het, lees ons in die eerste twee verse van ons perikoop.

EP Groenewald (1980:98) skrywe dat daar gerugte was wat oor Jesus die rondte gedoen het in Judea. Dit het verband gehou met Jesus se optrede, wat ook die Fariseërs se ore bereik het. Wat hierdie gerugte presies is weet ons nie, maar ons kan moontlik na die paar laaste verse in hoofstuk 3 gaan kyk om beter te verstaan (Michaels, 1989:68). Michaels skryf dat die laaste verse in hoofstuk 3 vir ons vertel hoe Jesus meer dissipels bymekaargemaak en gedoop het as Johannes en dat dit moontlik die gerug was wat die rondte gedoen het. Johannes en Jesus was beide beskou as teenstanders van die Fariseërs. Die Fariseërs, wie baie godsdienstig gelewe het en in pas met elke wet, het ondersoek ingestel oor Jesus se werk, juis omdat Hy twee keer meer dissipels gemaak het as Johannes, en dit hulle nie aangestaan het nie (Groenewald, 1980:99).

Hierdie gerugte en die waarheid daaragter was veral 'n bedreiging vir die Joodse leiers in Jerusalem en Judea en daarom het Jesus die area verlaat. Die gerugte het veral die Fariseërs ontstel, want dit sou beteken dat mense eerder Jesus en Johannes se gesag sou aanvaar as hulle s'n.

Michaels (1989:68) skrywe dat ons nie ook in die voorhandliggendheid van die vers moet vasval nie. Jesus het nie fisies meer mense gedoop as Johannes nie, maar hy meen dat as gevolg van Jesus se bediening, het al hoe meer mense hulle laat doop.

Dit was Jesus se dissipels wat mense gedoop het en nie Jesus self nie (Groenewald, 1980:99). Die rede waarom die teks dit laat voorkom of Jesus die mense gedoop het, is omdat dit was hoe die Fariseërs sake verstaan het. Die teks wil dus bloot vir ons laat verstaan dat die Fariseërs se persepsie verkeerd was.

Vers 3

Vers 1-3 verduidelik met ander woorde vir ons waarom Jesus Judea moes verlaat het. Jesus het Judea verlaat voordat die Fariseërs Hom kon konfronteer oor die gerugte wat die rondte gedoen het. Groenewald (1980:99) maak die opmerking dat indien Jesus persoonlike veiligheid nagestreef het, Galilea eerder as Judea 'n vreemde keuse sou gewees het. Die rede hiervoor is omdat koning Herodes Antipas, wat vir Johannes die Doper gevange geneem het, in Galilea geheers het en Jesus daar dus self ook in die moeilikheid kon beland het, met die gevaar om self gevange geneem te word.

Vers 4

Daar was twee paaie om te reis tot in Galilea, die een pad was baie gewild onder die Jode en die ander roete was weer gewild onder die Samaritane. Ons weet ook dat die Jode en die Samaritane om religieuse en politieke redes teenstanders was en mekaar dus ten alle koste vermy het, veral wanneer hulle gereis het. Die Jode het altyd van Jerusalem na Jerigo gereis en vandaar af noordwaarts tot in Galilea met die doel om die Samaritane te vermy. Ons storie begin met Jesus wat reis vanaf Judea in die Suide tot terug in Galilea in die Noorde. Maar daar is egter 'n kink in die kabel. Om dit te kon doen het beteken dat Jesus deur Samaria kon reis, omdat die hoofroete van Judea na Galilea deur Samaria geloop het, maar Jesus kon ook die alternatiewe roete geneem het, wat sou beteken het dat Hy geen kontak met die Samaritane sou hoef te gehad het nie. Maar Jesus kies om die pad te loop wat geen Jood wou loop nie.

Hy kies die pad deur Samaria. Raymond Brown (1966:169) skrywe dat die Griekse teks die woord "Ἐδεῖ gebruik, wat vertaal kan word met 'moes'! Ons kan dus sê dat dit God se wil was dat

Jesus hierdie pad moes neem, sodat sy pad kon kruis met die Samaritane, of meer spesifiek met die Samaritaanse vrou by die put.

Die woorde: Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχασθαι verwys daarom, volgens Michaels (1989:69) nie na 'n geografiese noodsaaklikheid nie. Jesus se behoefte om deur Samaria te gaan, was dus nie geografies nie, maar teologies of geestelik gemotiveerd. Michaels (1989:69) let hier op dat Jesus se bewegings bepaal was deur sy geestelike roeping, en hy verwys dan na hoofstuk 4:34-35, waar geskrywe staan dat Samaria ryp was vir die oes en dat Jesus se bedoeling was om die wil te doen van die Een wat Hom gestuur het.

Vers 5

Jesus het gekom tot in Συχᾶρ wat 'n klein dorp was naby Jakob se put. Brown (1966:169) beweer dat hierdie naam vir die dorp problematies is, omrede daar geen historiese bewyse is van die bestaan van so 'n dorp in die omgewing van Samaria nie, alhoewel antieke verslae en vertellings soos die Johannes Evangelie, wel die moontlike bestaan van so 'n dorp noem.

Nogtans is die plek waar hierdie verhaal afspeel baie belangrik en indien ons die bestaan van die dorp aanvaar vanuit die Johannes Evangelie se literêre-teologiese bevestiging daarvan, het ons nodig om die dorp te onderskei van die dorpie Sigem.

Onderskeidelik was Sigar naby Sigem geleë. Ons lees in die Ou Testament (Genesis 33:19) dat Jakob in hierdie gebied 'n stuk grond gekoop het, wat hy later aan Josef gegee het. Dit is deur 'n misverstand by die vertaling van die Hebraeuse teks na Grieks, dat die woord vir "stuk grond" vertaal is met Sigem.

Vers 6

πηγή τοῦ Ἰακώβ – Die put van Jakob was omtrent baie diep en word vir die eerste keer na verwys in hierdie area tydens die christene se pelgrimstogtebronne van die 4de eeu. Hierdie put sit ook aan die voet van die berg Gerisim (Brown, 1966:169).

In die Hebreeuse teks is daar geen verwysing na die put van Jakob nie (Groenewald, 1980:99), maar dit is logies dat 'n fontein op die grond wat vroeër aan Jakob behoort het, so genoem sou word.

Die Targums (die Aramese vertalings van die Ou Testament wat in die sinagogale aanbidding gebruik was) en latere Rabbynse literatuur, bevat wel verwysings na die put.

ἐκαθέζετο (om te sit) – In sekere Griekse vertalings word hierdie werkwoord gevolg deur die woord – ‘daarom’, wat nie vandag regtig meer vertaal word nie (Brown, 1966:169). Hierdie woord, meen hy, word nie hier gebruik om die werkwoord beter te beskryf nie, maar dit dien hier eerder as die rede waarom Jesus gaan sit het – Hy was moeg (κεκοπιακῶς)! Jesus het gaan sit ‘ἐπὶ τῆς πηγῆς’, letterlik beteken dit dat Jesus op die put gaan sit het. Die put was 'n vertikale skag wat gedek was met klippe op die grond.

Die tyd van die dag waar Jesus die put bereik en in gesprek verkeer het met die Samaritaanse vrou speel ook 'n geweldige belangrike rol. Die ὥρα ἣν ὡς ἕκτη verwys na die sesde uur van die dag wat ons vandag min of meer kan verstaan as 12:00 in die middag.

Dit is ook die tyd wat die vrou gekies het om water te gaan haal, 'n ongewone tyd van die dag vir 'n vrou om in die publiek te verskyn. Vrouens het gewoonlik saam met mekaar gaan water haal, vroeg in die oggend of in die aand. Sekere kommentare meen dat die uur waarop Jesus die vrou hier ontmoet het, verband hou met die gebeure by die kruis waar Jesus ook sy behoefte uitgespreek het na water. 'n Goeie moontlikheid is dus dat water 'n sentrale motief in die Evangelie van Johannes word, met betrekking tot Jesus Christus se bediening.

Die outeur van die Evangelie is hier besig om Jesus se menslikheid na vore te bring. Jesus word ook dors, honger en moeg, net soos ander mense! Dit is belangrik om te verstaan hoe die putte gelyk het, wat water voorsien in die antieke tyd van die Ou Nabye Ooste. Die putte was geweldig diep in die grond. Elke druppel water wat gebruik was in die huishoudings moes gedra word van die put tot by die huis en dit is gedoen deur vroue.

Elke vrou het daagliks na die put geloop om water te gaan haal. Dit was gewoonlik die sterker vroue van die huishouding wat hierdie werk gedoen het, aangesien die kleipotte met die water baie swaar was. Jesus kon bloot nie by die water in die put uitkom nie, want hy het nie die regte gereedskap gehad nie en vra toe die vrou om hom te help.

Michaels (1989:70) noem, dat wanneer Jesus vir die water vra, hy indirek daardeur eerste vir die vrou vir genade vra, voordat Hyself vir haar water (genade) aanbied. Jesus vra vir die Samaritaanse vrou iets om te drink en so begin die langste gesprek wat ooit opgeteken is tussen Jesus en 'n ander persoon. Dit is nog meer interessant dat hierdie gesprek dan juis plaasgevind het met 'n vrou en boonop, 'n Samaritaan oftewel nie-Jood.

Die vrou self was ook verbaas toe Jesus met haar gepraat het, want Jode en Samaritane het nie eintlik iets gehad om vir mekaar te sê nie. Vers 8 rond ook vir ons die prentjie af van wat by die put gebeur en wie almal betrokke is. Jesus het nie alleen aangekom in die dorp nie, die dissipels was by hom, maar hulle was nie saam met Jesus by die put nie, want hulle het gaan kos koop.

Vers 9

Dit is in vers 9 waar die leser begin agterkom hoekom die Jode nooit deur Samaria gereis het nie en waarom hierdie twee volke glad nie bevriend was nie. Ons merk in vers 9 iets van 'n bitterheid, 'n vyandigheid tussen hierdie twee volke. Daar was 'n lang geskiedenis van onverdraagsaamheid en geweld wat tussen die Jode en die Samaritane gelê het (Brown, 1966:170).

Samaria was beskou as die hoofstad van die 10 Noordelike stamme van Israel gedurende die tydperk van die verdeelde ryke na die dood van koning Dawid. Die twee Suidelike stamme het Jerusalem as hulle hoofstad behou. In 721 vC het Assirië Samaria binnegeval en die meeste van

die inwoners in ballingskap weggevoer om in Assirië te gaan lewe. Die Assiriërs het toe die oorspronklike mense met vyf vreemdelinge volke vervang om te bly in hierdie area (2 Konings 17).

Die Samaritane was dus die afstammeling van twee groepe mense, naamlik die nageslag van die eerste Israëliete, wie nie weggevoer was na die val van die Noordelike Ryk in 722 vC nie, en vreemde inwoners wat deur die Assiërs verplaas was om te gaan woon in Samaria.

Soos die tyd verloop het, het meeste van die oorspronklike bevolking teruggekeer na die Noorde Ryk en so het gemengde huwelike met die vyf ander stamme ook iets allerdags geword. Die gevolg was dat die agtergeblewenes nie meer as 'n suiwer Joodse volk beskou was nie.

Die Suidelike stamme is later ook weggevoer in ballingskap (597 vC), maar na Babilon. Ná 'n aantal jare in Babilon was hulle toegelaat om hulle weer egter in Israel te hervestig.

Die teruggekeerdes van die Suidelike ryk wou 'n tempel bou, maar hulle het die hulp van die Samaritane van die hand gewys, omdat hulle gesien was as 'n onrein volk. Vyandigheid het tussen hulle ontstaan. In 400 vC het die Samaritane reeds vir hulle 'n tempel in Samaria gebou, wat in 128 vC deur die Jode verwoes was (Van der Watt, et al. 2003:332-336).

Teen Jesus se tyd het Jode met ander woorde steeds geglo dat die mense wat gewoon het in Samaria nie die ware afstammeling van die Joodse voorvaders was nie, en dat hulle geloof nie dié van ware Jode kon wees nie, maar eerder 'n tipe afgodsdien, wat vermeng was met ander gelowe! In die verhaal van Johannes 4, is Jesus, as 'n Jood, wat nou in die teenwoordigheid van 'n Samaritaanse vrou verkeer, met sy vraag na water daarom besig om 'n lang geskiedenis van vyandskap aan te spreek.

Soos ander eerste eeuse mense het die Jode die gebruik gehad dat mans nie in die openbaar met vrouens mag gepraat het nie. Jesus kom egter en breek hierdie reël, en om sake nog erger te maak, praat hy nie eers met 'n Joodse vrou nie, maar met 'n vreemde vrou, 'n aartsvyand van die Joodse volk – 'n Samaritaanse vrou.

Die kommentare merk op dat die grondteks hier meen dat Jode en Samaritane nie uit dieselfde beker gedrink het nie, en mekaar dus glad nie kon verdra nie. Jesus wil nou juis hier uit die beker drink van die Samaritaanse vrou. Teologies gesproke bring Jesus se liefde redding waar mense skeiding bring. Die vrou kan nie glo dat Jesus met haar praat nie, nog minder dat hy uit haar beker wil drink.

Vers 10

Die vrou is in vers 10 verbaas oor die besef dat hierdie Joodse man vir haar, 'n Samaritaanse vrou, water vra. Maar Jesus het reeds aanbeweeg en probeer nie eers daarvoor praat nie, dit is nie vir Hom so belangrik as wat dit vir haar is nie. Die twee belangriker dinge waarvoor die teks aandag vra is eerstens die uitdrukking τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ en tweedens τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι wat met die vrou praat.

Dit is dan ook Jesus se dors, sy behoefte, wat die geleentheid skep vir Hom om vir haar lewende water aan te bied (Michaels, 1989:70). Die Samaritaanse vrou kan verstaan dat die water deur God gegee word, die fisiese water, maar dit gaan vir Jesus oor meer as die fisiese water. Die water kry 'n simboliese betekenis.

δωρεὰν τοῦ θεοῦ - sommige kommentare verstaan hierdie geskenk om Jesus self te wees, maar ander meen dat hierdie geskenk iets is wat gegee word aan mense deur Jesus (Brown, 1966:170). Kan hierdie geskenk, hierdie gawe die verlossing van sonde wees? Of dui dit moontlik op die ewige lewe of selfs die wedergeboorte? Michaels (1989:70) beweer dat hierdie lewende water, hierdie geskenk wat Jesus haar gee, verstaan kan word as 'n metafoor vir die Heilige Gees. Wat Hy dus vir haar wil gee is die doop met die Heilige Gees. Jesus se ware werk is nie die doop met die water nie, maar die doop met die Heilige Gees. Hy staaf sy interpretasie deur te verwys na Handeling 8:20 wat praat van die 'geskenk van God' as die Gees.

Michaels noem egter ook dat die engste ander moontlike verklaring kan wees dat die water verwys na die ewige lewe, maar volgens hom onderhou hierdie water slegs die ewige lewe en is

dit nie die ewige lewe self nie. Groenewald (1980:100) verstaan die gawe van God hier weer as die verlossing van sonde en alles wat daaraan verbonde is. Hierdie gawe word dan ook ontvang deur Jesus, God se enigste Seun. Die Samaritaanse vrou is ook stadig maar seker besig om te besef dat dit nie 'n gewone Jood is wat besig is om met haar te gesels nie, en vir die eerste keer begin die vrou besef Wie die persoon is wat met haar praat. Aanvanklik was sy nie bewus dat dit Jesus was wat met haar gepraat het nie, maar Jesus praat juis met haar om haar tot kennis te bring.

Daar is twee kante waarvan ons van bewus word in hierdie storie, die een kant verteenwoordig die gebrek aan kennis en die ander kant, die teenwoordigheid daarvan. Groenewald (1980:100) meen dat indien die vrou die insig gehad het, sou sy self vir die water gevra het.

ὕδωρ ζῶν - Die mense in die Ou Nabye Ooste het fonteinwater of die water van 'n rivier wat loop, lewende water genoem. Hierdie 'lewende water' was ook dikwels gebruik vir rituele reiniging eerder as 'stilstaande water'. Jesus gebruik dan die water as 'n simbool van lewe wat Hy kom gee. Die Heilige Gees word die fontein van die lewende water en die water is 'n gawe van God wat Jesus bring aan mense, Jode en nie-Jode.

Hierdie lewende water is ook vir ons 'n voorbeeld van een van die misverstande wat ons vind in die Johannes Evangelie. Jesus praat van die water van die lewe, maar die vrou se verstaan van water bepaal dat sy dink aan lopende of gewone drinkwater.

Michaels (1989:70) noem ook dat die metafoor van water wat hier gebruik word, nie verstaan moet word as water waarmee gewas moet word nie, maar hierdie water word gebruik in die konteks van drinkwater.

Teologies gesproke les die Gees die mens se metafisiese of geestelike dors. Dit beteken dat die behoefte om in die teenwoordigheid van God te wees word nie verwyder deur die Gees nie, maar dit is juis die Gees wat konstant daardie behoefte op 'n deurlopende basis bevredig.

Vers 11-12

Dit is interessant om op te let dat die outeur in vers 11 'n ander woord vir put gebruik as in die vorige verse. In vers 11 en 12 word die woord φρέαρ gebruik waar hy in die vorige verse die woord πηγή gebruik het. Waarom sou hy dit doen?

Brown (1966:170) beweer dat daar eintlik min verskil tussen hierdie twee woorde is. Tog wil dit voorkom asof die woord φρέαρ meer verwys na 'n vergaarbak, waterbak of dam en πηγή dui op 'n fontein.

Die idee hieragter is dat Jakob se put bekend was as 'n fontein met vars, lopende water, maar wanneer die diskoers verander vanaf Jakob se put na Jesus se lewende water, word Jesus die fontein en Jakob se put bloot 'n waterbak. Dit is ook binne hierdie verstaan wat ons weer die konstruktiewe spanning optel tussen Jesus se geestelike water en die put se fisiese water.

Jesus se woorde word letterlik deur haar verstaan, omdat sy die metafoor letterlik opneem en verstaan hom dus verkeerd! Die enigste lewegewende water wat sy ken, is in die put. Die diepte van die put, 32 meter, is moontlik ook in haar gedagtes. Die fontein wat die water bevat het, was onder in die put. Jesus het nie 'n skepding gehad nie en stadig maar seker het sy beseft dat Jesus 'n wonderwerk sou moes verrig om die water self daaruit te kon haal. Groenewald (1980:100) skrywe dat die vrou Jesus aanspreek as 'Meneer' en 'jy' onderskeidelik. Die rede hiervoor was dat Jesus soos 'n gewone mens verskyn het tussen ander, hy het nie anders gelyk nie! In die Vierde Evangelie het mense wat nie geweet het dat Jesus die seun van God is nie, na Jesus verwys as 'Meneer'.

Vers 13-14

Die water waarvan Jesus praat is ander water as wat die vrou ingedagte het. Jesus verwys hier na geestelike dinge. Die fisiese water word dus 'n simbool van ewige, lewegewende water wat Jesus alleen kan gee. Die water wat uit die fontein van die put kom kan die mens se dors (fisies) net tydelik les. Maar van Jesus se water hoef jy net een maal te drink om jou dors (geestelik) vir altyd weg te neem. Dit beteken nie noodwendig dat ons net een keer drink en nooit weer God se

genade sal nodig kry nie, maar dit beteken eerder dat hierdie fontein van water wat Jesus bring, nooit kan opdroog nie.

ἀλλομένου - Hierdie woord word gebruik om te verwys na vinnige bewegings by lewende wesens, soos om te spring. Hierdie is die enigste keer in die Evangelie waar die woord gebruik word met toepassing op water.

In die LXX word die woord ἀλλομένου ook gebruik om te verwys na 'die Gees van God' soos dit gekom het op Simson, Saulus en David. Brown (1966:171) noem dat dit dan ook die rede is agter die gevolgtrekking dat Johannes hier verwys na die Gees.

Jesus verwys na 'die mense' wat van Sy water gaan drink - met ander woorde, Jesus sonder nie mense uit nie, maar hy sluit almal in! Die water wat Jesus bring is bedoel vir almal. Jesus bring lewende water vir almal, wat 'n nuwe element in Joodse geloof is! Hierdie water is ook nie net gewone water nie, maar word 'n borrelende fontein in die mens.

Die water gaan dus oor meer as redding, dit gaan oor 'n oorvloedige lewe. Dit moet oorloop na ander, want hierdie water loop uit op die ewige lewe. Hierdie water vat mense saam met die stroom na 'n eindbestemming wat die ewige lewe is.

Vers 15

Dit wil voorkom of die vrou nie begryp dat Jesus hier praat oor geestelike dinge nie. Sy mis steeds die simboliese betekenis van die water waarvan Jesus praat.

Sy verstaan vir Jesus verkeerd en dink vanuit 'n ander raamwerk as Jesus. Haar gedagtes bly nog by gewone water, by die voorhandliggende water wat in die put is.

Nogtans wil dit voorkom of sy begin glo, want sy vra vir Jesus om vir haar van die water te gee waarvan Hy praat! Of kan dit wees dat sy opsetlik vra vir hierdie water aangesien sy rede het om mans te wantrou en nie glo dat Jesus vir haar hierdie water kan gee nie, asof dit 'n lokval is? Kommentare, veral manlike, meen egter dat sy dit doen omdat sy die aardse gerief en gemak ingedagte het (Brown, 1966:169).

Vers 16

Jesus kyk in vers 16 verby haar onkunde oor die water waarna Hy verwys en in plaas daarvan om dit verder aan te spreek, verplaas Hy die fokus na haar lewe. Hy gee vir haar die opdrag om haar man te gaan roep - φώνησον τὸν ἄνδρα σου.

Michaels (1989:71) meen dat Jesus hier sinspeel op familie, en dat die lewende water nie net vir enkele persone bedoel is nie, maar vir families. Ek kan egter nie met hom saam stem nie, omrede die storie vanaf vers 17 'n ander wending aanneem en al hoe meer fokus op haar eie identiteit, soos in die volgende paragrawe aangetoon sal word.

Vers 17-18

Die vrou reageer op die opdrag van Jesus deur nie meer haar verlede of identiteit te probeer verberg nie en antwoord opreg dat sy nie 'n man het nie. Michaels (1989:71) skrywe dat sy onder andere moontlik hierdie antwoord kon gegee het met die hoop om vinniger die water te kan ontvang waarna Jesus verwys het.

πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες - Jode was slegs drie huwelike toegelaat in 'n leeftyd, en indien dieselfde wet geheers het onder die Samaritane, meen Brown (1966:170), kan haar lewe as onrein en onsedelik beskou word.

Maar ons moet hier egter ingedagte hou dat in Joodse konteks net die man kon geskei het van die vrou en moet die moontlikheid dat sy hier as die slagoffer uitgebeeld word, nie uitgesluit word nie.

Die tyd waarin hierdie vrou haarself bevind, was hard, vrouens was nie egskeidings toegelaat nie. Bowenal dit, mag 'n vrou nie meer as drie maal getrou het nie. Na jou derde huwelik sou geen fatsoenlike man jou as vrou meer wou hê nie, jy was dan geklassifiseer as 'n slegte, los vrou. Die sesde huwelik van hierdie vrou is dus nie 'n wettige huwelik nie en in die oë van die samelewing 'n onsedelike verhouding.

Sedert die vroegste tye word daar onder andere ook geglo onder geleerdes dat ‘mans’, waarna hierdie teks verwys, simbolies gesien moet word as ‘n metafoor vir iets anders. Origenes het daarna verwys dat die Samaritane die kanon beskou het as die eerste vyf boeke van Moses en hierdie ‘vyf mans’ kon dan spesifiek daarna verwys het, maar ek glo nie, in aansluiting by Brown (1966:170) dat die mans ‘n allegoriese betekenis het nie. Ander meen weer dat ‘mans’ verwys na die vyf vreemdelingsvolke wat die Assiriërs laat vestig het, in die gebied in 722 vC wat hulle heidengode saam in die land ingebring het. Die Hebreeuse woord vir ‘eggenoot’ was ook gebruik om te verwys na heidense afgode. Brown (1966:170) skrywe dat die gevolg is dat die Samaritaanse vrou se woorde as volg geïnterpreteer kan word: “the woman representing Samaria has had five bealim (the five gods previously worshipped) and the ba’al (Yahweh) that she now has is not really her ba’al (because the Yahwism of the Samaritans was impure).”

Hierdie interpretasie is moontlik, maar ons het geen bewyse dat dit die bedoeling was van die outeur van die Johannes Evangelie nie. Indien ons sou aanneem dat die mans waarna verwys word regte mans is, verander ons siening weer. Brown (1966:170-171) meen op hierdie punt dat die vrou deur vyf egskeidings is, aangesien dit nie wil voorkom of hierdie mans dood is nie.

Michaels (1989:71) skrywe dat ons hier definitief die verband tussen die vergewing van sondes en die doop met die Gees kan bemerk. Jesus, die Een wat mense doop met die Gees, is ook die Lam van God wat die sonde van die wêreld kom wegneem (Johannes 1:29). Vergifnis stop egter nie hier nie. Michaels (1989:71) se volgende interpretasie is besonders.

Hy (Michaels, 1989:71) skrywe dat nadat Jesus die Gees aan sy dissipels gegee het, het hy ook tesame met dit vir hulle die opdrag gee om ander te vergewe soos wat Hy hulle vergewe het, anders kan hulle sondes nie vergewe word nie (Johannes 20:22-23). Die beweging van die narratief hier is daarom nie net van die vrou tot die mans, met wie sy egbreuk gepleeg het nie, maar veral van die vrou tot die res van die gemeenskap (Johannes 4:28-30).

Vers 19 en 20

Die vrou sien nou vir Jesus as ‘n προφήτης. Sy voel nie skuldig nie, maar is verbaas oor die insig wat Jesus in haar lewe het. Hierdie identifikasie van Jesus deur die vrou groei volgens Brown eerstens uit Jesus se behoefte om hierdie vrou se lewe te transformeer (Brown, 1966:171).

Die Samaritane het nie die profetiese boeke van die Ou Testament aanvaar nie, wat beteken dat die raamwerk van ‘n profeet vir hierdie vrou groei het vanuit Deuteronomium (van der Watt, et al. 2003:16). Samaritane se verwagting rondom die profeet was dan ook direk verbind aan aanbidding, want daar was geglo dat ‘n profeet gestuur was om aanbidding te kom herstel.

Moore (2003:84) wys vir ons op een van die mooiste voorbeelde van simboliek in die teks wanneer hy skrywe dat die vrou as die ontvanger van kennis voor Jesus staan, wagtend, so leeg soos die waterkan in haar hande wat wag om gevul te word. Dit is dan ook uiteindelik hierdie waterkan wat sy agterlaat as ‘n simbool van haar vroeër leë lewe.

Die Samaritane het Moses gesien as ‘n profeet en hom selfs gesien as die Messias, maar Jesus was die ware profeet van God en Hy was gelei deur die Gees. Iets van die Messiaanse verwagting het met ander woorde tot uitdrukking gekom in die vrou se lewe aangesien sy Hom as ‘n profeet gesien het, alhoewel hierdie gebeure binne haar raamwerk van verstaan en insig was. Jesus wil haar nou ook lei om te besef dat die ware Messias gekom het!

Die vrou sien vir Jesus as ‘n Jood en verstaan daarmee saam dat Jerusalem die ware plek vir aanbidding in sy oë is, maar sy self glo dat die regte aanbiddingsplek eintlik die berg is. Die berg waarna sy verwys se naam is Gerisim, die verneemde aanbiddingsplek van die Samartiane, en nie Sion by Jerusalem nie.

Volgens die Samaritaanse teks van Deuteronomium 12:5 verklaar God dat Hy dié berg as sy aanbiddingsplek gekies het. Ná elke weergawe van die tien gebooie word ook ‘n paragraaf ingevoeg waarin God opdrag gee dat daar op Gerisim aan Hom offers gebring moes word. Gerisim kry selfs ‘n pre-eksistente betekenis. Dié berg bestaan voor die skepping. Dié berg het die sondevloed ontkom en sal nie eers in die oordeelsdag betrokke wees nie, tot Adam is van die stof van hierdie berg gemaak en laastens sal daar in die Messiaanse tyd strome van lewende water daaruit borrel.

Vers 21-23

Soos vroeër al opgemerk is, is die konsep van tyd belangrik binne hierdie verhaal van Johannes 4. Jesus noem aan die Samaritaanse vrou dat daar 'n tyd (ὥρα) sal kom waar geen aanbidding op die berg of in Jerusalem sal plaas vind nie. Jesus noem in vers 22 dat die mense aanbid maar 'hulle verstaan nie' wat hulle en vir wie hulle bid nie.

Die antitesis tussen diè wat verstaan, en diè wat nie verstaan nie, is baie sterk. Wanneer Jesus praat van 'ons verstaan', verwys die 'ons' volgens Brown (1966:172) op die groep Christene wat dus teenoor die Jode en die Samaritane staan.

σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν - Brown beweer dat wanneer Jesus teen die Jode praat dan praat Hy spesifiek met die Jode wat teen Hom gekant was en nie met almal nie. Wanneer Jesus hier oor die Jode praat met hierdie Samaritaanse vrou, stel Hy hulle daarom nie as 'n volk in 'n slegte lig nie.

Johannes 4:23 raak dan ook aan die onderwerp van aanbidding: 'Maar daar kom 'n uur en dit is nou wanneer die ware aanbidders die Vader in gees en waarheid sal aanbid; want die Vader soek ook mense wat Hom so aanbid – ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Brown (1966:172) skrywe dat wanneer ons hierdie vers met vers 21 vergelyk dan vind ons dieselfde eskatologiese spanning wat ons vind in die Sinoptiese verwysings na die koningkryk.

Vers 24 – 26

πνεῦμα ὁ θεός - Hierdie is nie soseer 'n definisie van God nie, maar eerder 'n beskrywing van God se handeling met die mens. Dit beteken dat God vir die mens die Gees is, want Hy gee aan hulle die Gees, of meer spesifiek - sy Gees.

In vers 25 vertel die vrou dat sy bewus is van die Messias se koms, die Een wat Christus genoem word. Die Samaritane het egter nie 'n Messias verwag in die sin van 'n gesalfde koning uit die

nageslag van Dawid nie. Inteendeel, hulle het die Messias verwag as iemand wat gaan terugkeer vanuit hulle verlede, iemand soos Moses wat sou terugkom.

In Vers 26 openbaar Jesus sy ware identiteit aan die vrou. Hy vertel vir haar dat Hy die Messias is, die Messias wat Christus genoem word.

Vers 27-30

In vers 27 keer die dissipels terug en vind dan vir Jesus wat met die vrou praat. Die feit dat sy 'n Samaritaan was het hulle egter nie so baie ontstel as die feit dat sy 'n vrou was nie (Brown, 1966:172)!

Die rede hiervoor is dat teen die tyd wat Johannes se Evangelie geskrywe was, het die klem nie meer eintlik geval op die teenstrydige verhouding tussen die Samaritane en die Jode nie, maar eerder op die insluiting van vrouens in outoriteit of magposisies.

Die perikoop vertel vir ons hoe die vrou die water net laat staan het by die put en teruggegaan het na haar dorp. Dit kan moontlik wees dat sy bloot net haastig was of moontlik kan dit wees dat vandat sy die ware water ontvang het, sy nie meer die water in die pot nodig gehad het nie! Ons kan hier ook terug dink aan ander gevalle in die Evangelie waar mense hulle alledaagse dinge net so gelos het vir Jesus, byvoorbeeld die vissermanne wat hulle visnette net so gelos het om Jesus te volg.

Die vrou het gegaan en vir almal vertel dat Jesus die Messias is. Ironies genoeg sien ons hier dat sy dit doen uit haar eie inisiatief, die dissipels het dit ook gedoen, maar omdat hulle van Jesus die opdrag eers moes ontvang het! Die Samaritaanse vrou het die publieke sfeer binnegetree en so deur die tradisies en grense van haar tyd gebreek.

3.4 SAMEVATTING VAN DIE EKSEGESE

Die eksegeese het ons nou aan die teks en voorhandliggende konteks daarvan vertrouwd gemaak. Ons kon binne die eksegeese simbole identifiseer, karakters ontmoet en 'n duideliker prentjie skets

van gebeure binne die perikoop. Wanneer ons na die perikoop in die geheel kyk, sien ons dat daar konstant grense deurbreek word. Grense van geslag, sosiale, politieke en kulturele verskille. Hierdie deurbreek van grense gebeur terselfdertyd op 'n baie persoonlike vlak, wat die transformasie van 'n vrou, wat uitgelewer is aan die strukture binne haar samelewing, insluit. Die simboliese betekenis van die water tesame met die dialoog wat plaasvind tussen Jesus en die vrou, binne 'n literêre-teologiese verstaan van die teks, dring ook vandag deur ons strukture van stereotipering en gebroke verhoudings. Dit roep ons ook tot 'n nuwe verstaan van ons identiteit binne 'n verdeelde samelewing.

HOOFSTUK 4:

DIE WÊRELD AGTER DIE TEKS

In die volgende afdeling gaan daar, deur middel van sosio-historiese ondersoek, meer aandag bestee word aan die kultuur en tradisies van die wêreld agter die teks met die doel om 'n beter

begrip en verstaan te ontwikkel rondom die rol van die vrou, haar reaksie binne die gesprek met Jesus asook die letterlike en simboliese verstaan van die water metafoor.

4.1 KULTURELE STEREOTIPERING VAN DIE VROU IN DIE EERSTE EEU

Die storie van die Samaritaanse vrou bevestig 'n disposisie oor die sosiale rol van die vrou in vroeë Christelike gemeenskappe, maar die Samaritaanse vrou is anders, want sy is nie stil en nie beperk tot die private wêreld van vroue nie. Sy het 'n stem, en sy beweeg vanaf die private sfeer tot in die publieke arena, in die manlike tradisionele ruimte in. Sy tree in 'n debat met Jesus oor sake en vrae wat haar interesseer. Sy wag nie vir toestemming nie, maar neem self die inisiatief! 'n Vrou wat tot vandag toe 'n rol model, 'n prototipe vrou kan wees, vir vroue in verskillende gemeenskappe.

Sosiologiese teorieë van mense werk met die uitgangspunt dat mense sekere rolle het wat hulle vervul om die samelewing vlot te laat funksioneer. Die rolle wat vertolk word vertel dan ook vir ons baie van die samelewing waarmee ons te doen kry. Die vraag wat natuurlik opkom, is wie bepaal hierdie rolle? Is dit rolle wat deur tradisies gevorm is en deur generasies oorgedra word? Is hierdie rolle bepalend van die mense wat dit vertolk se identiteit? Binne die verhaal van die Samaritaanse vrou sien ons hoe die rol wat sy as vrou moet vertolk nie van haar identiteit en wese afhang nie, maar van haar kultuur en konteks. Ons kan daarom nie Johannes 4 lees sonder om te gaan kyk na die rol wat die Samaritaanse vrou moes vertolk het, spesifiek in die samelewing waarin sy haarself bevind het nie.

Die verhaal van die Samaritaanse vrou begin as 'n eenvoudige gesprek tussen twee individueë. Die vrou het vir Jesus ontmoet waar hy alleen langs 'n put gesit het, terwyl sy dissipels die dorp binnegegaan het, om te gaan kos koop.

By die aanvang van die storie wil dit vir ons voorkom of die Samaritaanse vrou heeltemal buite haar plek in die samelewing funksioneer het, omdat sy water gaan haal het op 'n tyd van die dag wat ongeleë was vir vrouens om buite te wees. Boonop gaan die vrou alleen water haal, wat haar dadelik die gevaar laat loop om die rol van 'n skaamtelose vrou toebedeel te word, 'n prostituut.

Neyrey (2003:98) noem dat na aanleiding van kulturele verwagtinge hierdie vrou die absolute teenoorgestelde, die onaanvaarbare verteenwoordig, wanneer sy in gesprek met Jesus tree.

Sy is 'n nie-Jood, sy word as onrein beskou deur Jode, sy is vrou, sy is skaamteloos en boonop nog 'n sondaar ook. Die uniekheid van haar verhaal lê egter vir Neyrey opgesluit in die transformasie wat plaasvind wanneer Jesus haar insluit in sy binnekring. Hy noem dit 'radikale inklusiwiteit' (Neyrey, 2003:98).

Die verhaal van die Samaritaanse vrou het ook verskillende fokuspunte wat gevolg kan word. Neyrey verwys na geleerdes wat die huwelik of seksuele aspekte van die storie rakende die put en lewende water neem as metafore vir seksuele omgang. Alhoewel mans dikwels transaksies met prostitute beklank het by watergate in die antieke tyd, is dit nie vanselfsprekend dat dit die rol is wat die Samaritaanse vrou hier vertolk nie. Sy is 'n vrou wat dood eenvoudig water gaan haal het, op ander tyd van die dag as die voorgeskrewe, waarskynlik met die doel om die neerkykende blikke, die skindertonge en die verleentheid van haar identiteit in die samelewing se oë te ontduik.

Baie geleerdes fokus meer op die positiewe aspekte van die verhaal soos byvoorbeeld die rol van die vrou as 'n sendeling of haar apostoliese getuigenis. Neyrey (2003:99) maak die interessante stelling dat manlike geleerdes meer geneig is om egter na die seksuele verduideliking van die perikoop oor te leun, waar feministiese geleerdes eerder die Samaritaanse vrou wil bemagtig en deur haar verhaal 'n bevrydende teologie formuleer.

Te midde van al die fokuspunte en interpretasielyne wat gevolg word, is dit egter ons verantwoordelikheid om so getrou as moontlik te bly aan die teks. Dit beteken ook dat ons onself moet plaas binne die wêreld waarvan Johannes 4 se outeur hier skrywe.

Dit is nodig om te gaan kyk na die antieke kulturele verwagtinge rakende mans en vrouens. Neyrey meen dat dit eers hierna is wat ons kan vra wat nie inpas by die kultuurprentjie van die verhaal binne 'n Ou Nabye Oosterse konteks nie.

Wanneer ons eerstehands na die storie kyk, lyk dit vir ons of daar baie meer aspekte binne die verhaal is, wat moontlik nie inpas nie, as slegs die voorhandliggende. Die eerste onvanpaste aspek wat ons oog vang, is mans en vrouens wat mekaar ontmoet in die publieke sfeer. Die antieke wêreld was hoofsaaklik volgens geslag en gender in twee verdeel. Die mans het in die publieke arena beweeg en die vrouens slegs in die private arena. Daar was verwag van die mans om seksueel aggressief te wees, terwyl vrouens geen mag gehad het oor hulle eie liggame en seksualiteit nie. Sosiale sieninge en waardes het vrouens en mans geskei van mekaar.

Neyrey (2003:100) noem dat dit dan juis is wanneer ons hierdie storie lees, asof dit afspeel in die publieke sfeer, wat ons fout vind en sien dat die vrou besig was om op te tree buite haar toegelaate beweegruimte. Maar indien ons die storie sou lees asof dit plaasvind in die private sfeer, binne die vrou se toeganklike ruimte, sou daar geen fout te vinde gewees het nie.

Dit is vandag vir ons 'n probleem om die private en die publieke sfeer te identifiseer en karaktertrekke daaraan te verleen, aangesien meeste van die antieke materiaal geskrywe was deur mans en die oorhoofse fokusarea dus die publieke arena was. Die uitkoms is dat die publieke sfeer meer positief uitgedruk word, omdat dit die norm was! Hierdie gevolgtrekking los die vrou vandag ook nie met veel opsies rakende die opinie van die private sfeer nie, aangesien die enigste duidelike afleiding is dat die publieke sfeer beter was as die private (Neyrey, 2003:100)! Ironies genoeg is hierdie 'n debat wat vandag nog heers alhoewel die gesig daarvan net verander het. Indien ons vandag sou praat oor die private wêreld van die vrou sou dit gesien word as neerbuigend en as die onderdrukking van haar talente. 'n Totale disrespek teenoor haar totale menswees!

In Johannes 4 gebeur daar egter iets ongeloofliks, want Jesus nooi 'n vrou in die publieke sfeer in. Jesus nooi deur sy gesprek, woorde en vrae 'n vrou na 'n omgewing wat nie vir haar bedoel was nie. Neyrey (2003:101) skrywe dat dit juis hier is wat ons moet onthou dat daar geen publieke ruimte vir Christene was nie. Christenskap was 'n private godsdienst. Dit het in die privaat ruimtes gebeur in klein groepies en was gefokus op klein intieme gemeenskapsvorming. 'n Kerk (*ekklesia*) het bestaan uit net 'n paar mense wat in 'n huis vergader het! Jesus nooi dus die vrou binne die private sfeer van die Christendom en tog ook terselfdetyd binne die publieke

sfeer van die samelewing waarin sy haarself bevind het. Ons kan daarom sê dat Jesus die norm van kulturele konvensies van die tyd kom uitdaag het!

4.2 KULTURELE VERWAGTINGE

Kulturele antropoloë meen dat die antieke mense van die Ooste hul wêreld en leefruimte gekonstrueer het in die lig van die skeiding tussen mans en vrouens wat saam met 'n eer- en skaamte kultuur gegaan het. In terme van 'n eer- en skaamte kultuur, moes vrouens skaam wees en manwees is gekenmerk deur eer. Philo maak die volgende opsomming wanneer hy praat oor die verdeeldheid in die antieke samelewing (Neyrey, 2003:102):

“Market place and council halls and law courts and gatherings and meetings where a large number of people are assembled, and open air life with full scope for discussion and action – all these are suitable to men both in war and in peace. The women are best suited to the indoor life which never strays from the house, within which the middle door is taken by the maidens as their boundary, and the outer door, by those who have reached full womanhood (Leg. Spec. 3.169)”

Kortom: Mans het in die publieke arena gefunksioneer en die vrouens in die private. Die vrou en haar lyf was gesien as iets wat behoort het tot die private en huislike sfeer. Die man en sy lyf was iets wat geëer is deur die samelewing en hoofsaaklik gefunksioneer het in die publieke en sosiale ruimtes van die samelewing.

Die private sfeer het die huishoudelike take ingesluit soos byvoorbeeld kos voorbereiding, klere produksie en kinders grootmaak. Die idee van die skeiding tussen mans en vrouens was hoofsaaklik afkomstig van die Grieke (Neyrey, 2003:102). Ruimte vir hulle was verdeel na aanleiding van geslag en gender.

Die mans was in die ope lug en die vrouens in die toegemaakte, met ander woorde mans het buite en vrouens binne behoort en beweeg. Elkeen se afsonderlike take was ook vir die Grieke verdeel

na aanleiding van hul geslag en gender. Mans het werk verrig wat buite plaasgevind het en vrouens binne die huis.

Die bogenoemde verdeling het ook aanleiding gegee tot verdere verdeling met betrekking tot kulturele persepsies. Die manlike ruimtes het bestaan uit die mark, die publiek en die oop velde. Die vrou se ruimte was die huishouding, die water putte en die oonde.

'n Man het eenvoudig nie die werk van 'n vrou gedoen nie en die vrou en dit nie durf waag in die manlike ruimtes nie. Die take wat mans en vrouens verrig het, het baie te doen gehad met waar hulle hulself deur die dag se verloop sou bevind, wat direk afhanklik was van die publieke arena waarin die man beweeg het en ook afsonderlik, die private arena waarin die vrou beweeg het.

F. Scott Spencer (2004:76) skrywe dat om bloot net te fokus op die funksionele rol van die vrou in die antieke samelewing of die fokus op die manlike hantering van die vrou, beteken dat ons groei in verstaan en kennis net tot 'n punt vorder en nie verder gaan nie. Spencer noem dat ons egter 'n deurbraak kan maak en soveel meer leer indien ons gaan kyk na die patrone van gesprekke wat plaasgevind het tussen mans en vrouens in verskeie kontekste binne die Bybelse narratiewe.

Ons moet met ander woorde gaan kyk hoe mans en vrouens met mekaar gepraat het in die Bybel. Hy noem dat die rede waarom min aandag gegee is in die verlede aan die gesprekke tussen mans en vrouens, is omdat die Bybel narratiewe hoofsaaklik bestaan uit aksie belaaide avonture en nie soseer dialoog tussen mans en vrouens nie. Spencer meen dat indien 'n vrou se woorde geïnterpreteer word vanuit 'n man se perspektief, dit moontlik mag wees dat die vrou se woorde verskuil kan word agter die man se verstaan daarvan.

Die enkele kere wat ons wel dialoog vind in die narratiewe in die Bybel, het ons volgens Spencer (2004:76) nodig om die patrone na te gaan in die gesprekke, met ander woorde hoe mans en vrouens gekommunikeer het. Dit is dan ook uit hierdie dialoë wat ons 'n beter begrip sal kan vorm van die verhoudings tussen mans en vrouens om sodoende beter interpretasies te help formuleer oor die inhoud van die dialoë.

4.3 PRIVATE RUIMTES

Soos reeds gesê was vroue in die antieke wêreld gesien as deel van die private ruimte wat die huis en ruimtes wat verband hou met huishoudelike take insluit. Vrouens mag volgens Neyrey (2003:104) slegs beweeg het in die ruimtes wat behoort het tot die private sfeer. Op geen manier en selfs nie eers by die huis het die vroulike ruimtes vermeng geword met die manlike ruimtes nie. Selfs manlike en vroulike klere moes altyd apart hanteer en geberg geword het.

Die baba's en kinders was ook beperk tot die beweegruimte van die vrou en was ook nie toegelaat in die man se ruimtes nie. 'n Man kon egter, soos dit hom betaam het, die vroulike ruimtes betree het. Hierdie is 'n tendens wat deurgaans aanwesig was by die Grieke, die Perse, die Egiptenare, die Romeine en die Jode in die antieke wêreld tussen die periode 400 vC tot en met die 1^{ste} eeu nC.

Indien die vrou gedwonge of as gevolg van haar huishoudelike verantwoordelikhede buite op straat of in die publiek moes verskyn het, was die gebruik in die antieke wêreld vir die vrou om haarself te bedek. Geen persoon mag enige liggaamsdeel van haar gesien het nie en sy mag ook nie rondom haar gekyk het nie, behalwe vir die stuk pad onder, voor by haar voete. Die doek wat sy oor haar gesig moes gedra het, het die muur of grens gevorm in die publiek wat die vrou dus terug geplaas het binne haar ruimte van die private (Neyrey, 2003:106)! Hierdie bedekking het ook veroorsaak dat die vrou nie kon praat in die publieke sfeer nie.

Wanneer 'n vrou haar plek geken het, met ander woorde, niks gepraat het nie, toegedraai was in lappe soos 'n dooie en net haar werk gedoen het soos 'n slaaf, was sy bestempel as 'n goeie vrou! Dit het die mans betaam in die antieke wêreld om te praat oor die vrou as 'n persoon sonder 'n identiteit. Hulle het dikwels slegs na haar vorm verwys (Neyrey, 2003:107). Die feit dat vrouens in die publiek nie kon praat nie, moet ook vir ons binne die verhaal van die Samaritaanse vrou iets vertel van die uniekheid en die oortreding van grense binne die gebeure van hierdie verhaal.

Dit is belangrik vir ons om die konteks en die gebruike van die tyd waarin hierdie verhaal afspeel ten volle te begryp. Indien ons die konteks sou weggeneem sou daar niks vreemd gewees het aan die die gesprek wat plaasgevind het nie. Maar binne die realiteit van publieke en private ruimtes en die beperkte en verdrukkende rol van die vrou wie geen mag gehad het nie, is hierdie gesprek baie betekenisvol. Jesus is besig om deur wie Hy is en deur sy woorde hierdie vrou op te lig uit haar omstandighede, hy heg waarde aan wie sy is, iets wat die wêreld waarin sy gelewe het nooit gedoen het nie. Hy dra die boodskap ook oor na haar op 'n baie subtiele wyse en ook deur iets wat sy ken – water. Jesus bring vir haar geestelike water wat vloei deur private en publieke ruimtes, water wat niemand uitsonder nie, veral nie vir haar nie! Die water wat Jesus bring reinig hierdie Samaritaanse vrou!

HOOFSTUK 5:

'N HERMENEUTIESE SPRONG NA VANDAG

Die simboliese betekenis en die teologiese rykdom binne die verhaal van die Samaritaanse vrou moet ook tot die moderne leser vandag oorgedra word. Maar hoe help hierdie teks ons vandag om sin te maak van die wêreld? Hoe verander hierdie kennis en insig die identiteit van iemand

wat op die grense van die moderne samelewing moet oorleef? Voordat hierdie vrae sinvol behandel kan word, is dit belangrik om na kulturele en teologiese konsepte binne die teks te gaan kyk. Hierdie konsepte sluit die identiteit van die Samaritaanse vrou, die tyd waarop sy gaan water haal, aanbidding, transformasie en die simboliese betekenis van die water, in.

5.1 TYD EN PLEK

Die teks vertel ons dat Jesus en die vrou mekaar ontmoet het, omtrent op die sesde uur by die put (Neyrey, 2003:109). Dit sou beteken dat dit om 12 uur in die middag sou wees. Die vrou het op 'n baie ongeleë tyd na die put gegaan om water te skep, omdat vrouens nie toegelaat was om gedurende daardie tydperk van die dag in die publiek te verskyn nie. Die vrou was slegs toegelaat om vroeg in die oggend of wanneer die son reeds gesak het, water te gaan haal. Vrouens het ook nie alleen gegaan om water te skep nie, maar gewoonlik in groepe om verskeie redes, onder andere hulle veiligheid en reputasies as goeie vrouens. Hierdie vrou wat in die middag, alleen gaan water haal het, was met ander woorde gesien as 'n skaamtelose vrou. 'n Vrou waarop ander vrouens heel waarskynlik neergekyk het. Die mans in die samelewing het haar ook heel moontlik gesien as 'n vrou wat hulle kon misbruik het vir hulle eie seksuele genot.

Die vraag moet egter gevra word of dit moontlik kon wees dat hierdie Samaritaanse vrou spesifiek daardie tyd van die dag gaan water haal het, omdat dit gerieflik binne haar daaglikse roetine gepas het? Kan dit wees dat sy haar net nie gesteur het aan die gebruike van haar tyd nie? Of kan dit wees dat hierdie vrou al so seer gekry het in haar lewe en verneder was deur die ander vrouens dat sy dit eerder sou waag om alleen, op die verkeerde tyd van die dag vir haar water te gaan haal, as om weer voor hulle te verskyn?

Kan dit wees dat hierdie vrou nie regtig meer 'n rede gehad het om haarself as waardevol te ag nie, as gevolg van die samelewing waarbinne sy haarself bevind het en juis as gevolg daarvan, die kulturele grense van man-vrou, publiek-privaat en Jood-Samaritaan wou deurbreek?

5.2 DIE IDENTITEIT VAN DIE SAMARITAANSE VROU

Ek wil graag op hierdie punt terugkeer na die gesprek tussen Jesus, as die Jood en die vrou, as die Samaritaan, wat plaasgevind het by die waterput. Jesus vra vir die vrou vir water! Neyrey (2003:110) lê ook baie sterk klem op die feit dat 'n vrou hier besig is om met 'n man terug te praat in die openbaar, in die publieke sfeer, op 'n baie ongewone tyd en dan is sy nog boonop 'n Samaritaanse vrou.

Jane S. Webster (2003:126), begin haar studie oor die Samaritaanse vrou deur te verduidelik dat daar al baie pogings was om sin te maak uit die Samaritaanse vrou deur te kyk na die simboliese taalgebruik en die narratiewe motiewe van die storie deur die tradisie wat agter die storie lê deeglik te ondersoek. Sy verwys dan na die wysheidsliteratuur wat herkenbaar word in die Evangelie van Johannes, en wat dan ook dienooreenkomstig ingespan word, om die simboliek in die boek beter te verstaan.

Die simboliek behels onder andere die vroulike personifikasie van die geestelike Wysheid in die voorstelling van Jesus in die Evangelie. Webster verwys na vele geleerdes wat die storie van die Samaritaanse vrou sien as Wysheidsliteratuur. Sy verwys onder andere na hulle verwysings na Spreuke 9:3 wat praat van 'n vrou wat uit sal gaan en mense nooi na 'n ete. Die antitese dui egter daarop dat hierdie Samaritaanse vrou nie die vreemde vrou van Spreuke kan wees nie, aangesien sy uitgebeeld word as 'n nie-Jood en sonder kennis. Sy is nie 'n vreemde vrou nie, maar die Samaritaanse vrou.

Wanneer Webster (2003:130) gaan kyk na die Samaritaanse vrou, sluit sy egter ook nie die moontlikheid uit dat die vrou moontlik optree as meer as net 'n simboliese figuur nie. Indien die Samaritaanse vrou 'n historiese figuur was, kan sy volgens Webster, nog steeds optree as 'n simbool binne die narratief.

Hierdie vrou se naam word nooit genoem nie en daarom kan sy as die simbool van alle Samaritaanse vroue optree, Jesus praat dan met haar as verteenwoordigher van haar nasie! Koester (2003:48) meen ook dat hierdie vrou moontlik die volk van die Samaritane verteenwoordig het en dus namens hulle gepraat het, selfs al was sy nie bewus daarvan nie. Hy staaf ook sy waarneming deur verskeie redes te gee. Die eerste rede wat hy noem is dat die vrou nie 'n naam gegee word nie, maar slegs bekend is aan ons as die 'Samaritaanse vrou'. Hy noem

tweedens ook dat sy eerste die saak van nasionaliteit aanspreek, omdat Jesus 'n Jood was en sy 'n Samaritaan.

Ons kom ook agter hoe verbaas die vrou was in die wete dat die man wat besig was om met haar te praat 'n Jood was en sy 'n Samaritaanse vrou. Die vrou kan self ook nie glo dat 'n Jood haar vir 'n guns vra nie.

Webster (2003:139) maak 'n geweldige interessante stelling, wanneer sy die Samaritaanse vrou uitbeeld as 'n kosmologiese simbool wie se transformasie plaasvind deur die verloop van die narratief. Sy beklemtoon dat hierdie vrou aan die begin na verwys word as die Samaritaanse vrou of die vrou van Samaria, maar later in die perikoop word daar slegs na haar verwys as 'die vrou'. Dit wil dus voorkom of die vrou deur hierdie benaming getransformeer word deur haar identiteit te verloor as 'die Samaritaanse vrou' en eerder die prototipe vrou word van alle vroue. Hierdie vrou bring nuwe lewe na die mense in Samaria deur Jesus aan hulle bekend te stel, sy neem hulle na 'n nuwe put, die put van lewende water.

Die Samaritaanse vrou het, volgens Webster, die draer geword van die ewige lewe! Alhoewel hierdie metafoor 'n pragtige beeld is en alhoewel vroue regtig bemagtig word deur hierdie teks, moet ons moderne lesers onself afvra of daar later in die perikoop nie bloot na haar verwys word as die vrou, omdat almal nou al reeds weet wie sy is en verdere verwysing na haar Samaritaanse herkoms onnodig sou wees nie?

Webster neem hierdie transformasie proses egter nog 'n stap verder. Sy meen dat hierdie vrou se Samaritaanse herkoms ook getransformeer word. Wanneer na hierdie vrou verwys word slegs as 'die vrou' en nie meer 'die Samaritaanse vrou' nie, is dit omdat die water wat Jesus haar aangebied het, besig was om haar te vernuwe.

Webster skrywe (2003:139): “...*the woman becomes 'born of the water and the spirit'. Being reborn from above, she has a new place of origin.*”

Hierdie selfde transformasieproses sal ook gebeur met ander Samaritane wat Jesus aanvaar. Waar hulle eers aanbid het op die berg wat hulle verbind het aan hulle voorvaders (Johannes 4:21), word hierdie aanbidding nou vervang met aanbidding in die Gees en die waarheid wat hulle verbind aan die Vader (Johannes 4:23). Webster meen dat hierdie juis die rede is waarom die Samaritane se nasionale herkoms nie vir Jesus so belangrik is nie en daarom hanteer Hy dit as amper irrelevant. Jesus sou ook geweet het dat die vrou dit later sou besef het.

5.3 DIE SAMARITAANSE VROU EN DIE VYF MANS

Die teks wil voorkom of dit op so 'n wyse geskrywe is dat die leser nie anders kan as om die geslagsverskille en die ongelukkigheid daarom uit te lig nie. Webster (2003:133) vertel dat die woord vir vrou 22 keer voorkom in die Evangelie van Johannes, waarvan 12 keer in hierdie perikoop van die Samaritaanse vrou is. Dit wil voorkom of mans gewoonlik vrouens by putte gaan 'optel' het met die gedagte van seksuele plesier wat so verkrygbaar was.

Die vraag wat dus by ons moet opkom is of hierdie vrou se woorde moontlik seksuele ondertone het? Dit is ook moontlik dat sy daarom Jesus se woorde op hierdie wyse misverstaan het. Die gesprek wat hierdie vrou besig is om te voer met Jesus, is niks anders nie, as skandalig in die oë van enige 1^{ste} eeuse persoon, hetsy Jood of Samaritaan wat daarvan bewus was. Joodse mans mag onder geen omstandighede gepraat het met met Samaritaanse vrouens nie en Joodse Rabbi's mag met geen vrou gepraat het in die publiek nie (Moore, 2003:81)! Jesus is dus hier besig om 'n dubbele grens te oorsteek. Ons sien ook die skok by die dissipels, wanneer hulle terugkeer van die dorp af, waar hulle kos gaan koop het.

Hulle het heel verontwaardig opgemerk dat Jesus besig was om met 'n vrou te gesels. Hulle skok het volgens Neyrey gelê in die feit dat 'n man en vrou in die publiek besig was om helder oor dag met mekaar te gesels, eerder as die feit dat Jesus 'n Jood was en die vrou 'n Samaritaan.

Die verhaal tussen Jesus en die Samaritaanse vrou by die put is vol gelaai met interpretasie. Spencer (2003:88) noem dat Jesus se gesprek hier met 'n vrou voorafgegaan word met gesprek by 'n bruilof in Kana wat plaasgevind het tussen Jesus en Sy ma.

Die bruilof en die put het egter baie met mekaar in gemeen, volgens Spencer, en ons kan ook daardeur die goue draad van die simboliese gebruik van water in die Vierde Evangelie begin raaksien. Hy noem dat soos Jesus die Samaritaanse vrou ontmoet by die put, 'n man en 'n vrou mekaar ook ontmoet op 'n bruilof. Dit laat ons ook terugdink aan Isak se vrou, Rebekka (Genesis 24), wat by 'n put gevind was asook Moses en sy vrou Siporra (Eksodus 19:28). Dit is op hierdie noot wat Spencer meen dat die dissipels verbaas was omdat Jesus gepraat het met hierdie vrou. Nie omdat sy 'n Samaritaan was, of omdat sy 'n vrou was nie, maar omdat Jesus met haar gepraat het by die put!

Die twee kante van kennis, om te weet en om nie te weet, speel ook 'n belangrike rol vir Spencer. Hy verwys veral na Jesus wat vir ons noem in Johannes 4:10 dat hierdie vrou nie weet Wie met haar praat of oor Wie daar gepraat word nie.

Spencer (2003:89) beskryf hierdie gebrek aan kennis of die teenwoordigheid daarvan in ander woorde. Sy praat van om iets te verstaan of om iets mis te verstaan. Kennis beteken mag en wanneer iemand kennis oor jou gehad het in die antieke tyd, het hulle mag oor jou gehad. Terselfdertyd sê Spencer dat indien dit die vrou is wat die mag van kennis besit oor iemand of 'n situasie, dit eintlik nie vir haar mag gee nie, maar empatie. Dit veroorsaak dat 'n vrou solidariteit met ander kan ervaar en so gemeenskap vorm.

Kan dit wees dat hulle, die dissipels, nuuskierig was oor presies wat Jesus vir hierdie vrou gehad het om te sê? Het die dissipels haar ook gesien as 'n vrou met geen seksuele skaamte nie, 'n vrou by 'n put wat wag om opgetel te word deur mans?

Die klem van die gesprek tussen Jesus en die vrou val dan juis op die private gebeurtenis hier tussen 'n man en 'n vrou. Jesus is egter baie slim en voordat die vrou regtig besef wat Jesus bedoel het met 'lewende water', draai Hy die gesprek en die betekenis daarvan in 'n ander rigting sodat die vrou beter kan verstaan. Hy doen dit deur vir haar die opdrag te gee om haar man te gaan haal.

Webster herinner ons ook dat die Samaritaanse vroue dikwels as onsedelik beskou was, omdat die Samaritane deur ander volke as onsedelik beskou is! Die vrou vereenselwig haarself dan ook

met haar volk, want sy stel haarself voor as 'n Samaritaanse vrou aan Jesus! Jesus deurbreek egter weer die sosiaal-kulturele grense van sy tyd.

Jesus begin deur vir haar te sê om haar man te gaan roep. Die vrou het hier 'n keuse, of sy kan vir hom 'n leuen vertel, want dalk het hierdie man nog nie die stories gehoor wat mense oor haar vertel het nie, of sy kan die waarheid praat, want haar ervaring het haar geleer dat niks haar omstandighede of wat mense dink van haar sommer gaan verander nie: sy is wie die samelewing sê sy is.

Neyrey (2003:110) skrywe dat sy dan reageer in vers 17a tot almal se verbasing, dat sy geen man het nie, maar ons weet dat sy alreeds vyf gehad het! Is sy besig om 'n leuen te vertel?

Dit wil amper vir ons voorkom of die vrou nie meer vir Jesus bevraagteken nie, sy verstaan hom ook nie meer verkeerd nie, dis is asof sy veilig begin voel in Jesus se geselskap en daarom niks meer vir Hom probeer wegsteek nie. Jesus gee vir haar die opdrag om haar mans te gaan roep en sy reageer opreg. Sy probeer nie haar skaamte vir hom wegsteek nie en sê openlik dat sy nie 'n man het nie. Jesus prys haar dan twee keer vir haar eerlikheid in vers 17 en vers 18.

Ons moet hier net ingedagte hou, volgens Moore (2003:81), dat hierdie vrou tot op hierdie punt in haar lewe al so mishandel is deur mans dat sy moontlik so moeg was om haarself te verdedig, dat sy nie eers probeer het nie, omdat dit die gedrag is wat sy aan gewoonnd geraak het. Moore (2003:81) verwys hier ook na die kompleksiteit van die interpretasie van Jesus se woorde in Johannes 4:18 en Johannes 4:19. Die vraag wat ons dan moet vra is of ons Jesus se woorde letterlik moet opneem of meer figuurlik?

Indien ons dit sou letterlik opneem dan sou Jesus se woorde vewys na die vrou se onsedelike seksuele gedrag en mislukte huwelike. Indien ons Jesus se woorde eerder figuurlik sou verstaan, dan verwys die vyf mans na Samaria se godsdienstige onsedelike gebruike, Samaria wat die vreemde gode van vyf ander stamme aanbid, wat dan deur die vrou gepersonifiseer word. Laasgenoemde is ook die meer dominante aanvaarbare verstaan indien daar 'n allegoriese lees gevolg word.

Webster (2003:132) maak ook die opmerking dat die Samaritaanse vrou se gedrag van onsedelikheid slegs toegeskryf word aan die woorde van Johannes 4:17-18 wanneer Jesus vir die vrou die opdrag gee om haar man te gaan roep. Jesus vertel dan vir haar dat Hy bewus is van die vyf mans wat sy gehad het en dat haar huidige man ook nie haar eggenoot is nie.

Hy weet al hierdie dinge van haar nog voordat sy dit met Hom gedeel het. Webster meen dat sommige kommentare hier sedelike gedrag uitsluit en bloot net na hierdie vrou verwys as iemand wat al vyf keer die rol van 'n weduwee moes aanneem. Haar sesde huwelik volgens Webster kan ons ook nie net bloot aanvaar as egbreuk nie, aangesien sy fisies moet behoort aan 'n man om te kan egbreuk pleeg. Webster (2003:132) skrywe: *“The word usually translated as ‘husband’ (andra) could equally be translated as ‘men’ leaving open the possibility of ‘lovers’, instead of ‘husbands’.*

Verbale uitdagings volgens Neyrey (2003:114) hoort in die publieke sfeer, maar Jesus het die vrou ingetrek in 'n nuwe private sfeer waar die waarheid 'n karaktertrek is! Waar die vrou haarself eers moes probeer verdedig besef sy dat die waarheid haar nie gaan kruisig nie, maar vry maak! Neyrey meen dat hierdie perikoop juis oor geslagsverskille handel. Die eerste onderwerp waaroor Jesus met haar praat is oor die man in haar lewe en haar vorige vyf huwelike. Dit wil voorkom of al die gesprekke van hierdie vrou egter handel oor mans, maar eintlik handel dit oor aspekte in haar lewe wat haar vryheid steel.

Neyrey noem verder dat die rede waarom hierdie vrou die vrymoedigheid kan neem om te praat oor mans in die publiek, met 'n man, is bloot omdat sy in die private sfeer van Jesus is. 'n Sfeer waar sy veilig is en nie geoordeel word nie.

Jesus is besig om vir hierdie vrou 'n nuwe storie te skryf deur anders na haar lewe te kyk. So leer ons dat sy 'n weduwee is, die man by wie sy tans is is ook nie haar man nie, want wetgewing in die antieke wêreld het bepaal dat 'n vrou slegs drie maal in die huwelik mag ingetree het. Sy het daarom ook geen man gehad wat haar eer kon beskerm nie, sy het ook niemand gehad om haar seksueel te beskerm nie. Sy het geen man gehad aan wie sy behoort het nie.

Dit is dan juis hierdie gedagte wat volgens Webster spanning verder veroorsaak in die narratiewe van Johannes 4. Is dit daarom moontlik om na hierdie vraag van Jesus die Samaritaanse vrou nog steeds te sien as 'n verteenwoordiger van haar hele nasie?

Indien dit so verstaan word reken Webster, maak dit sin om te sê dat die man wat sy tans het, volgens Jesus, ook nie haar man is nie. Die verhouding wys eerder vir haar na die verhouding wat die Samaritane tans met die God van Israel het wat ook nie reg is nie.

Wanneer Jesus dan vir haar die opdrag gee om haar man te gaan roep in Johannes 4:16 moet ons die werkwoord anders verstaan. Die werkwoord wat hier gebruik word vir roep, word dikwels gebruik wanneer 'n god uitgedaag word. Dit is dan volgens Webster moontlik dat Jesus hier vir haar sê om haar 'god' te gaan haal. Hierdie verduideliking maak sin indien jy dit as 'n eenheid aanneem met die opvolgende verse wat handel oor die ware plek van aanbidding, en binne 'n allegoriese verstaan van die gesprek.

5.4 AANBIDDING

Neyrey (2003:114) merk op dat die vrou, wat nou oënskynlik geborge voel by Jesus, uiting wil gee aan 'n honger in haar om haar opinie te lig, om iets te sê wat op haar hart druk wat sy voorheen nooit mag gesê of gevra het nie. Sy erken Jesus nou as 'n profeet en dan nooi sy Hom uit na 'n dieper en verdere gesprek wat handel oor aanbidding en meer spesifiek die plek daarvan. Jesus luister vir haar en reageer dan deur vir haar intieme kennis te gee, 'n vooruitskouing van wat in die toekoms sou gebeur.

In vers 23 kry die gesprek tussen Jesus en die Samaritaanse vrou 'n heel ander perspektief. Die fokus verskuiwe nou na die plek van aanbidding. Jesus wil egter die gedagte by die vrou tuisbring dat dit nie soseer gaan oor die plek nie, maar aanbidding opsigself. Meeste kommentare stem daarmee ooreen dat Jesus nie eksterne aanbidding teenoor interne aanbidding stel, wanneer hy praat oor aanbidding in die Gees en die waarheid nie (Brown, 1966:180). Kan dit wees dat ons hierdie term kan verstaan as die Gees van die waarheid?

Die kontras tussen aanbidding op die berg Gerasim en aanbidding in Jerusalem teenoor aanbidding in die Gees en in die waarheid, is eie aan die dualismes wat ons vind in Johannes tussen die ‘hemelse’ en die ‘aardse’, tussen ‘van bo’ en ‘van onder’ en dan veral tussen die ‘vleeslike’ en die ‘geestelike’. Jesus maak dit duidelik dat aanbidding nie meer gaan gebeur in die publiek, in die openbaar soos dit die gebruik was onder die Joodse en Samaritaanse mans nie, maar dat aanbidding juis gaan skuif na die private arena! Jesus maak hierdeur bekend dat die plek waar mense moet aanbid juis in die private areas is. Mense wat dus voorheen nooit kon bid nie, kan nou met vrymoedig bid binne hulle private ruimtes. Dit beteken dat die huishouding en tradisionele huise nou die plek word waar aanbidding moet plaasvind. In Jesus word wat privaat is dus publiek, en wat publiek is privaat.

Dit is interessant om hier op te let dat wanneer daar in die antieke wêreld gepraat was oor aanbidding en profete, dit gebeur het onder die mans, en hier kom ‘n vrou en tree vir die soveelste keer buite die aanvaarbare gedrag van ‘n vrou in die publiek op, wanneer sy vir ’n Joodse man vra waar die ware plek van aanbidding is!

Brown se teologiese insig dat Jesus self die tempel, die ruimte van aanbidding raak, dra baie gewig. Mense het gaan bid by die tempel by die berg of by die tempel in Jerusalem, maar wanneer Jesus sterf word Hyself die tempel. Jesus verwys met sy woorde dus na die eskatologiese vervanging van die tydelike instellings (Brown, 1966:180).

In dieselfde asem is dit ook nou die Gees wat Jesus gee wat ’n nuwe wyse van aanbidding moontlik maak, aangesien Jesus nou die tempel word. Dit is ook die Gees wat mense kinders van God maak, hulle bo die vleeslike laat uitstyg, sodat hulle die Vader kan aanbid. Vers 24 bind die Gees en die Waarheid saam. Die Waarheid is dan juis dit wat mense reinig en vry maak, dit is juis die Waarheid wat die mens instaat stel om God te aanbid.

Ons sien dit as ons lees dat Jesus immers die Waarheid is, wat die waarheid van God kom openbaar aan die mens. Die Gees is die Gees van Jesus en daarom ook die Gees van die Waarheid (Brown, 1966:180). Dit is dan ook die Gees wat mense lei om in die Waarheid te aanbid.

5.5 VAN BUIITE NA BINNE

Neyrey (2003:112) verduidelik hoe die vrou beweeg van 'n radikale buitestaander tot 'n binnestaander, ingetrek deur Jesus self. Jesus maak 'n stelling wat die vrou aanvanklik misverstaan. Hy los dit nie daar nie, maar tel weer sy eerste stelling op deur dit duidelik vir haar te maak en in hierdie hele proses is Hy eintlik besig om haar identiteit as onrein Samaritaanse vrou te transformeer. Jesus is nie 'n man wat vir haar water vra, omdat dit vrouens se werk was om mans te bedien nie, maar hy vra haar dit sodat sy kan reageer, want sy weet nie dat dit eintlik sy is wat vir Hom moet vra vir water om te drink nie!

Jesus begin dan om met haar te praat oor die lewende water wat 'n ewige dors les. Sy verstaan Hom egter verkeerd en neem aan dat indien Jesus vir haar water gee, hoef sy nooit weer fisies na die put te gaan nie en kan sy uit die publieke oog vir altyd bly.

Die vrou is volgens Neyrey stadig besig om te beweeg van die een wat 'nie geweet het nie' na die een 'wat weet'. Van iemand sonder kennis na iemand met kennis. Sy is besig om as 'n radikale buitestaander te beweeg na 'n binnestaander, na iemand wat deel het aan Jesus!

5.6 DIE WATER IN DIE PUT

Stephen D. Moore (2003:79) se aandag is in sy navorsing gefokus op die vraag na water in die teks. Dit is redelik duidelik uit die hele narratief dat alhoewel dit Jesus is wat aanvanklik die versoek vir water rig aan die vrou, dit inderdaad die vrou is wie se dors geles moet word. Maar

dan verwys Moore na Rudolf Schnackenburg wat 'n baie belangrike vraag vra naamlik of Jesus se behoefte hier by die put regtig vervul is?

Behalwe dat Jesus mens was en dors kon wees, wys Schnackenburg (in Moore, 2003:79) ons daarop dat die ware dors, of behoefte wat Jesus gehad het, was dat hierdie vrou nog meer as wat sy water nodig gehad om haar aan die lewe te hou, vir Hom, Jesus, sou nodig hê en dit besef het ook! Dit is asof Jesus se dors die doel dien om haar bewus te maak van haar eie dors, 'n dieper dors. Moore skrywe (2003:79):

“His desire is to be the desire of this woman, to have her recognize in him that which she herself lacks. His desire is to fill up her lack. Only thus can his own deeper thirst be assuaged, his own lack be filled.”

Moore (2003:80) kom stel ons ook voor aan 'n dualisme. Daar is eerstens die voorhandliggende, die vrou wat vir Jesus vra vir water sodat sy nooit weer hoef te gaan water haal nie. Hierdie is die eenkant van hierdie ironiese dualisme. 'Onder' op die vrou se vlak is sy niks meer as 'n slagoffer nie, sy is vas in haar omstandighede, dors vir 'n uitkoms en gebonde tot haar aardse bestaan.

Nogtas en gelukkig is die enigste rigting waarin hierdie vrou kan beweeg na 'bo'. Hierdie 'bo' waarna Moore verwys het 'n dieper betekenis, 'n ander verstaan, 'n tweede vloer waarvan die vrou onbewus is. Moore noem verder dat die hele Vierde Evangelie vol is van hierdie twee-verdieping opposisies en die pad na die put is vol daarvan!

Belangrike voorbeelde van sulke kontraste in die Johannes Evangelie is:

- Kennis/onkunde
- Spirituele/letterlike
- Gees/vlees
- Hemelse/aardse

- Lig/donker
- Doop met die Gees/doop met die water
- Wonder wyn/reinings water

Moore verwys na twee fokuspunte waartussen ons kan beweeg in die gebruik van vloeistof in 4:7-15 wat vir my baie treffend is. Hy onderskei tussen 'n letterlike en 'n figuurlike verstaan van die water, maar tesame met hierdie onderskeid wat Moore maak vra hy 'n belangrike vraag: *“For me, however, the real question is whether Jesus himself can keep the living water pure and clear, uncontaminated by the profane drinking water.”*

Die antwoord lê ook vir Moore opgesluit in die stroom van lewende water wat deur die Vierde Evangelie vloeï. Soos 'n water aar wat onder die aarde loop en op nog twee plekke by die oppervlakte deurbars, so bars hierdie stroom van lewende water ook deur in hoofstukke 7 en 19. Moore gaan dadelik oor na hoofstuk 7:38 waar die fees van die Hutte plaasvind en Jesus met almal die volgende meedeel:

“Met die een wat in My glo, is dit soos die Skrif sê: Strome lewende water sal uit sy binneste vloeï.” (Johannes 7:38)

Duidelik is hierdie nie ander water as die water in hoofstuk 4 nie, maar dieselfde lewende water waarvan Jesus praat en wat Hy aanbied vir die Samaritaanse vrou. Dit is hier wat Moore die vraag vra: ‘uit wie se hart sal hierdie lewende water vloeï? Uit Jesus se hart of die gelowige? Hy neem ons terug na Johannes 4:10 waar Jesus na Homself verwys as die Bron van die lewende water. Ons kan daarom die gevolgtrekking maak dat strome lewende water uit Jesus vloeï. Maar volgens Johannes 4:14 vloeï hierdie strome lewende water nie net uit Jesus nie, maar ook uit die gelowiges nadat hulle daarvan gedrink het.

“Nee, die water wat Ek hom sal gee, sal in hom 'n fontein wees met water wat opborrel en vir hom die Ewige lewe gee.” (Johannes 4:14b)

Strome lewende water kan uit die gelowige ook vloeï, maar eers wanneer hierdie persoon die water ontvang het van Jesus.

Die gelowige is daarom meer as net bloot die *ontvanger* van die water, maar word ook later die *kanaal* daarvan, sodat ander dit ook kan ontvang. Hierdie is ook 'n goeie voorbeeld van die beweging van die primêre vlak na die sekondêre vlak, van Christologie na dissipelskap en etiek!

Wanneer Moore (2003:88) weer terugkeer na die Huttefees se verrigtinge in Johannes 7, dan speel vers 39 'n baie belangrike rol: “*Hiermee het Hy na die Gees verwys, want die mense wat tot geloof in Hom kom, sou die Gees ontvang. Die Gees was nog nie uitgestort nie, omdat Jesus toe nog nie verheerlik was nie.*” (Johannes 7:39)

In Johannes se Evangelie vind Jesus se verheerliking plaas op die kruis, 'n verheerliking wat sy opstanding voorafgaan. Die motiewe van dors en die les van die dors kom weer tot ons waneer Jesus hang aan die kruis volgens Moore (2003:88). Diè Bron van die lewende water vra vir water op die kruis in Johannes 19:28: “*Hierna het Jesus, met die wete dat alles klaar volbring is en sodat die Skrif vervul kan word, gesê: “Ek is dors.*” (Johannes 19:28)

Hierdie woorde trek ons aandag terug na die dag by die put waar Jesus vir die Samaritaanse vrou gevra het vir water in Johannes 4:7. Kan dit toeval wees dat Johannes 4:7 en 19:14 beide op die sesde uur van die dag plaasgevind het? Is dit bloot toeval dat Jesus daardie dag by die put en die dag aan die kruis meer as water nodig gehad het en voor gevra het? Moore (2003:88) verwys na die feit dat Jesus se begeerte in hoofstuk 4 was om die vrou se behoefte te vervul, maar by die kruisiging kan ons aanneem dat Jesus regtig net dors was met die eerste oogopslag, maar die outeur vertel ons eintlik van 'n intenser dors wat Jesus gehad het.

Na aanleiding van die teks sê Jesus dat Hy dors is, sodat die Skrif vervul kan word. By die kruis net soos by Kana (Johannes 2:6-10) was die water vervang met wyn (Johannes 19:29). Moore probeer hier vir ons verduidelik dat Jesus vir die water vra, nie omdat Hy dit nodig gehad het nie, maar omdat dit die enigste ding was wat nog gekort het, voordat Hy Sy laaste asem kon uitblaas.

Moore (2003:89) skrywe die volgende homologie neer: *“as the wine is to the well-water, so is Scripture to the Samaritan woman, Jesus’ desire drifting between all four terms. But in bringing his desire to completion, has Jesus allowed common wine, the inferior popular drink, to mingle with the living water, thereby compromising its purity?”*

Wanneer Jesus op die kruis hang dan kondig Hy aan dat dit volbring is en gee Hy sy gees aan die Vader oor. Maar ons weet dat die Gees eers formeel oorhandig word in Johannes 20:22. Die vraag is of Jesus sy eie gees opgegee het, of diè Gees?

Moore kom tot die konklusie dat dit nie hier gaan oor diè Gees nie, maar oor Jesus se gees. Jesus se dors, behoefte, is ’n voorwaarde om die die Gees te ontvang. Moore (2003:91) neem dit ook ’n stappie verder en verduidelik dat die oomblik toe Jesus Sy gees opgegee het aan die kruis, dit simbolies was van die lewende water (Johannes 7:39) wat gevolg was deur die opkoms van die materiële water, toe Jesus se sy gesteeek was op die kruis en bloed en water saam daaruit gevloei het. Die paradoksale ding hier is nie die bloed nie, maar die water!

Hy verstaan hierdie water as die voortdurende belofte van Jesus se strome lewende water of in ander woorde dan die ontvanging van die Gees wat nou beskikbaar geword het, deur Jesus se verheerliking. Moore bring ons voor ’n simbool (die vloeiende water) van ’n metafoor (lewende water) vir die Gees.

By die put van die Samaritaanse vrou het Jesus dubbelsinnig verwys na die aardse water as lewende water wat later geïnterpreteer kon word as die Heilige Gees, wat by die kruis beskikbaar raak aan almal, deur Jesus se dood soos dit ook gesimboliseer was, waar Jesus sy gees opgegee het en ten laaste by die water wat by sy sy uitgevloei het.

Die water wat by Jesus se sy uitgevloei het was letterlik en figuurlik, dit was spiritueel tog ook so aards. Moore verstaan dat ons uiteindelik nie hier die dinge van mekaar kan skei nie. Hierdie water wat uit Jesus se sy gevloei het, was net so deel van sy liggaam as wat sy bloed was. Dit is dan juis in Jesus waar ons twee realiteite ontdek: die seun van God en tog die seun van die mens.

Dit is binne hierdie paradokse wat byeenkom in Jesus wat kommunikasie tussen die twee omgewings moontlik gemaak word. Jesus kom en verbind die hemel met die aarde, die gees en die vlees en selfs die figuurlike en die letterlike! Kom ons keer weer terug na die wêreld van die teks.

Moore (2003:93) wys ons egter ook op die ironie wat ons vind in Johannes. Wie Jesus is, word beklemtoon en bevestig deur wat die Samaritaanse vrou sê! Ons sien hoe Jesus vir haar vertel van hierdie lewende water waarop sy reageer dat sy van daardie water nodig het.

Jesus verwys ook na sy Vader, maar die vrou verwys nie na dieselfde Vader as wat Jesus na verwys nie. Vir hierdie vrou is die put 'n lewendige getuienis tot haar mense se voorvader, Jakob. Jacques Lacan (in Moore, 2003:93) skrywe: *“She compares Jesus to Jacob, the giver of the well whose water, in her view, Jesus seems to slight. Her reply in vv11-12 is in effect, a defense of the ancestral water.”*

Geen water kan vir hierdie vrou beter wees in haar gedagtes as die water wat voorsien word by hierdie put van hulle voorvader Jakob nie. Hierdie put is vir die Samaritane so belangrik, want dit is uit hierdie put wat Jakob en sy hele familie self van gedrink het. En ten spyte van generasie, na generasie wat gedrink het van hierdie put van Jakob, het die put nog nie opgedroog nie. Hoe kan Jesus enige iets beters voorsien?

Indien ons so na hierdie put en die vrou begin kyk dan wil dit voorkom of hierdie water vir die vrou meer beteken as net drinkwater wat 'n fisies behoefte moet vervul (Moore, 2003:93). Hierdie water klink al hoe meer na die water wat Jesus vir haar wil aanbied en sy dalk onder die verkeerde indruk verkeer het, dat Jakob se put dit vir haar gee en nie Jesus nie. Raymond E. Brown (1966:178) sluit aan by hierdie interpretasie wanneer hy vra waarna het Jesus werklik verwys toe hy gepraat het van die lewende water? Vir hom is dit duidelik dat die lewende water iets is wat Jesus vir die vrou aanbied en daarom kan ons dit ook verstaan as nie die 'ewige lewe' self nie, maar iets wat daarna lei. Johannes gebruik met ander woorde die water as 'n simbool met die doel om die ewige lewe verstaanbaar te maak.

Lewende water volgens Brown kan in Johannes ook twee dinge beteken: dit kan die openbaring wees wat Jesus gee aan mense of dit kan die Gees wees. Brown (1966:179), staaf sy eerste argument deur te verwys na die gebruik van die Ou Testamentiese skrywers om water as 'n simbool te gebruik vir die wysheid van God. Dit was ook die gebruik onder Rabbi's om water allegories te gebruik wanneer hulle verwys het na die wet. Maar terselfdertyd is die gebruik van water allegories vir die Gees ook bekend in die Ou Testament.

In die tyd van die eerste christene was daar ook na die Gees verwys as die 'gawe van God'. Die gawe van die Gees was veral ook 'n teken gewees van die Messiaanse tydperk, soos ons sien in die gesprek wat Jesus het met die Samaritaanse vrou waar Hy haar lei om die ware Messias te ontdek. Brown sluit ook af deur te sê dat ons hoef nie te kies tussen hierdie twee interpretasies van die lewende water nie. Al twee is ingewef in mekaar. Dit is volgens hom, deur die Gees wat ons die waarheid van die openbaring van Jesus ontdek!

HOOFSUK 6:

SAMEVATTING

Jesus kom draai om en bevry alles wat hierdie vrou doen en wie sy is. Hy kom maak haar los van stereotipering. Wat vir ons op die oog af verkeerd lyk as gevolg van die kulturele lense waardeur

ons kyk, word in die storie omgedraai in 'n verhaal wat ongelooflik baie sin maak en ook waarde toevoeg tot ons lewens vandag!

Wanneer die Samaritaanse vrou aan die einde van die verhaal terug hardloop na die dorp, wanneer sy die publiek sfeer binnetree, wanneer hierdie vrou alle tradisie en regulasies by die venster uitgooi en met die mans in die openbaar begin gesels en vertel van Jesus, doen sy dit vanuit haar nuwe identiteit, 'n identiteit wat gereinig is deur die lewende water wat sy ontvang het, water waarna ons ook smag.

Hierdie vrou het iets ontvang wat haar vry gemaak het, hierdie vrou het by die put nuwe water gevind, water wat vir haar sê dat sy as vrou, net soos sy is, belangrik en uniek is, nie skaam hoef te wees nie, 'n nuwe storie het en deel is van die familie van God! Vir die eerste keer in haar lewe voel sy waardig en weet sy, dat sy aanvaar word, dat sy iewers behoort. Die vrou beweeg van 'n radikale buitestaander tot 'n binnestaander, ingetrek deur Jesus self.

Behalwe dat Jesus mens was en dors kon wees, wys Schnackenburg (in Moore, 2003:79) ons daarop dat die ware dors, of behoefte wat Jesus gehad het, was dat hierdie vrou nog meer as wat sy water nodig gehad om haar aan die lewe te hou, vir Hom, Jesus, sou nodig hê en dit beseft het ook! Dit is asof Jesus se dors die doel dien om haar bewus te maak van haar eie dors, 'n dieper dors. Ons sien saam met die gebeure in hierdie perikoop hoe Jesus konstant die tradisie uitdaag en 'n ander siening wil tuis bring, 'n siening wat vandag ook vir ons kan help. Etniese geslagsgrense word afgebreek, buitestaanders word binnestaanders. Jesus, die Jood, is gewillig om uit dieselfde beker te drink as waaruit die Samaritaanse vrou drink, want Hy weet dat wat belangrik is nie 'wie drink' nie, maar eerder 'wat gedrink' word!

Ons lewe vandag in Suid-Afrika in 'n massiewe oorgangsfase tussen die moderne era en die postmoderne era, tussen die Apartheidsjare en die nuwe demokratiese proses. Binne enige oorgangsfase en verandering vind ons ook 'n gevoel van morele disoriëntasie, 'n totale identiteitskrisis, stereotipering en die vrees vir verwerping. In ons wese lewe daar ook 'n dors na hierdie water van Johannes 4, die vraag is of ons weet waar om hierdie water te vind?

Water is 'n goue draad wat loop deur die Evangelie van Johannes, 'n goue stroom wat oorvloei tot ons vandag. Vanuit die teks word ons vandag opgeroep om ook verby die grense van stereotipering en verskille te breek en om mekaar te help om ons nuwe identiteit in Christus te vind te midde van die realiteit van omstandighede waarin ons lewe in Suid-Afrika. Wanneer ons na die perikoop in die geheel kyk, sien ons dat daar konstant grense deurbreek word. Grense van geslag, sosiale, politieke en kulturele verskille. Hierdie deurbreek van grense gebeur terselfdertyd op 'n baie persoonlike vlak, wat die transformasie van 'n vrou, wat uitgelewer is aan die strukture binne haar samelewing, insluit. Die simboliese betekenis van die water tesame met die dialoog wat plaasvind tussen Jesus en die vrou, binne 'n literêre-teologiese verstaan van die teks, dring ook vandag deur ons strukture van stereotipering en gebroke verhoudings. Dit roep ons ook tot 'n nuwe verstaan van ons identiteit binne 'n verdeelde samelewing.

Ons moet onself vra wie se nood en behoeftes spreek ek en wat bepaal my agenda? Bring ek water vir die 'Samaritaanse vroue' van ons samelewing vandag? Dit het tyd geword dat ons meer objektief moet raak oor die waarheid van fundametalisme en die subjektivisme van individualiteit. Ons het nodig om te luister na mekaar se stories en verantwoordelikheid te vat vir wat vandag rondom ons aan die gebeur is. Op die einde van die dag handel dit oor ons as Christene wat God se hande en voete is in hierdie wêreld. Die lewende water van Christus moet in elkeen van ons soos 'n borrelende fontein oorstroom in die lewens van ander. Ons het nodig om saam voor die kruis te gaan kniel, sodat die bloed en water van Jesus ook in ons lewens kan vloei om vergifnis, liefde en reiniging te bring. Ons het nodig om hoop in die wêreld te bring vir mense wat nie meer 'n wêreld het nie!

HOOFSTUK 7

BIBLIOGRAFIE

Black, M; Martini, CM; Metzger, BM & Wilkgren, A. 1997, c1982. The Greek New Testament – Jn 4. Federal Republic of Germany: United Bible Societies.

- Brown, Raymond E, 1966. *The Anchor Bible: The Gospel According to John*. Garden City, New York: Doubleday.
- Die Bybel. Nuwe Vertaling (met herformulerings). 1983. Bybelgenootskap van Suid-Afrika
- Groenewald, EP. 1980. *Die Evangelie van Johannes*. Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Johnson, Luke Timothy. 1999. *The Writings of the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- Koester, Craig R. 2003. *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Lombard, Johannes Antonie. 1951. *Die simboliek van die Vierde Evangelie*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.
- Michaels, Ramsey J. 1989. *New International Biblical Commentary: John*. Peabody: Hendrickson Publishers
- Moore, Stephen D, 2003. Are there Impurities in the Living Water that the Johannine Jesus Dispenses? In Levine, Amy-Jill(ed). *A Feminist Companion to John; Volume I*. London, New York: Sheffield Academic Press. p 78-98.
- Neyrey, Jerome H. 2003. What's wrong with this Picture? John 4, Cultural Stereotypes of Women, and Public and Private Space. In Levine, Amy-Jill(ed). *A Feminist Companion to John; Volume I*. London, New York: Sheffield Academic Press. p 98-126.
- Scholtissek, Klaus, 2004. The Johannine gospel in recent research. In Mcknight, S; Osborne, GR,(ed). *The face of New Testament studies: a survey of recent research*. Grand, Rapids: Baker Academic.
- Smit, D. 1987. *Hoe verstaan ons wat ons lees?* Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.
- Smit, DJ. 2003. Unity in Church and Society? Theological reflections on an ongoing challenge in South Africa today. *Scriptura*, 83.
- Smit, D. 2006. *Neem lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*. Wellington: Lux Verbi.
- Spencer, Scott F, 2003. You just don't understand'(Or Do You?): Jesus, Women and Conversation in the Fourth Gospel. In Levine, Amy-Jill(ed). *A Feminist Companion to John; Volume I*. London, New York: Sheffield Academic Press. p 15-48.
- Spencer, Scott F. 2004. *Dancing Girls, Loose Ladies, and women of the Cloth; The Women in Jesus' Life*. London: New York, Continuum.

- Van der Watt, J; Bosman, H; Du Rand, J; Janse van Rensburg, F; Nel, M; Smit, D; Venter, P. 2003. *Die Bybel A-Z*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Webster, Jane S. 2003. Transcending Alterity: Strange Woman to Samritan Woman. In Levine, Amy-Jill(ed). *A Feminist Companion to John; Volume I*. London, New York: Sheffield Academic Press. p 126-143.