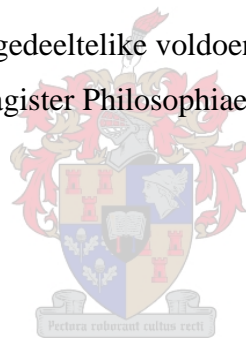


STROME LEWENDE WATER:
‘N INTERPRETASIE VAN JOHANNES 7:37-39
MET VERWYSING NA DIE HUTTEFEES,
VIR DIE KONTEKS VAN WIT SUID-AFRIKANERS IN DIE 21e EEU

Shani Elsje Vavruch

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes
vir die graad van Magister Philosophiae in Bybelinterpretasie



Dr J Punt

Dr L Jonker

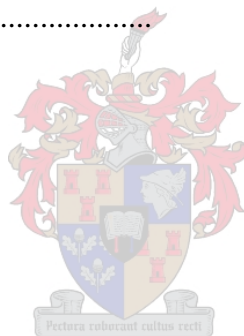
April 2006

Verklaring

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie tesis 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:

Datum:



OPSOMMING

Hierdie tesis beskou die uitnodiging en belofte van Jesus in Johannes 7:37-39 vanuit die Joodse perspektief teen die agtergrond van die wateroffer seremonie wat plaasvind gedurende die huttefees, om daardeur 'n verrykte interpretasie van die teksgedeelte vir Christengelowiges te bied. Tradisioneel word Jesus se uitspraak in Johannes 7:37-39 geïnterpreteer in die lig van vers 39 as 'n verwysing na die uitstorting van die Heilige Gees wat sal plaasvind na Jesus se verheerliking. So 'n interpretasie neem nie die Joodse agtergrond waateen die teksgedeelte afspeel genoegsaam in ag nie.

Die werk gee 'n breë oorsig oor die unieke inhoud en boodskap van die Johannesevangelie. Die genre van die evangelie word bespreek, die outeur en ontstaansituasies word beskou en verder word daar ook gekyk na die denkraamwerk van die outeur en die eerste lesers, die samestelling van die teks, die styl en taalgebruik en die doel van die werk.

Daar word in groter diepte gekyk na die interpretasies van Johannes 7:37-39 soos deur ander bespreek. Die vrae wat uit die teks voortspruit met die verwysing na die laaste dag van die fees in vers 37, en wie die bron van die lewendige water sal wees volgens Jesus se belofte in vers 38, word ook ondersoek.

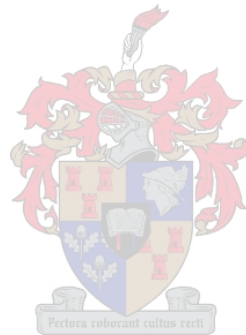
'n Historiese agtergrondstudie oor die huttefees word aangebied. Daar word gekyk na die instelling van die fees as 'n oesfees en die verband wat die fees het met die herdenking van die uittoeg uit Egipte, sowel as die ingebruikneming van die Wet na die ballingskap. Die elemente van die fees soos bepaal in die Ou Testamentiese teks word bespreek en daar word gekyk na tekste in die Ou en Nuwe Testamente wat verwys na die fees.

Daaropvolgens word 'n bespreking van die simboliek van water in die Ou en Nuwe Testament gegee. Water as simbool word gebruik om God se almag te weerspieël in die skeppingsverhaal en in God se teenwoordigheid in die natuur. In die Ou Testament word water ook gebruik as 'n simbool van God se seën of oordeel. In die Nuwe Testament word water ook gebruik as 'n simbool van seën.

'n Eie interpretasie van die teks van Johannes 7:37-39 word gegee: eerstens, 'n narratiewe beskouing van die teks teen die groter agtergrond van die Johannesevangelie, en tweedens 'n

sosio-historiese beskouing van die teksgedeelte met inagneming van die plasing van die teks binne die gebeure van die huttefees.

Laastens word die situasie van die 'nuwe' Suid-Afrika na 1994 geskets en die algemene gevoel onder witmense in Suid-Afrika weergegee soos dit weerspieël word in koerantberigte en briewe van lesers aan koerante. Die teks van Johannes 7:37-39 word toegepas in hierdie situasie van witmense in Suid-Afrika om aan te toon dat die teks van Johannes gebruik kan word deur witmense om 'n positiewe gevoel en nuwe identiteit onder die mense te bewerkstellig. Die nuwe lewe van seën wat uit die gebruik van die teks voortvloei, moet dan gebruik word om tot seën te wees vir ander.



SUMMARY

This thesis explores the invitation and promise extended by Jesus in John 7:37-39 from the Jewish perspective against the background of the water libation ceremony that takes place during the Feast of Tabernacles, with the aim of offering an enriched interpretation of the text for Christian believers. Traditionally the words of Jesus in verses 37 and 38 are interpreted according to verse 39 as a reference to the pouring out of the Holy Spirit after Jesus has been glorified. Such an interpretation does not take into account the Jewish background against which the text is set.

The work gives a broad overview of the unique contents and message of the Gospel of John. The genre of the gospel is discussed, the author and the origin of the work are considered, as are the world of the author and the first readers, the composition of the text, the language and language usage and the purpose of the work.

A consideration of the interpretations of John 7:37-39 given by other commentators is offered in detail. Questions resulting from the text are discussed, such as which day is meant by the phrase “the last and greatest day of the feast” in verse 37, and, who is meant to be the source of the living water promised by Jesus in verse 38: Jesus himself or the believer.

The historical background of the Feast of Tabernacles is explored. The institution of the feast as a harvest festival as well as the connection of the feast with the exodus from Egypt and the re-institution of the Law after the Exile are considered. The elements of the feast as expressed in the text of the Old Testament are discussed and references to the feast in the texts of the Old and New Testaments are supplied.

The symbolism of water in the Old and New Testament is studied. Water is used as a symbolic expression of God’s power in the creation narrative and in God’s presence in nature. In the Old Testament water is also used as evidence of God’s blessing but when water is withheld it is seen as a symbol of God’s judgement.

My own interpretation of John 7:37-39 first considers the text as a narrative against the larger background of the Gospel of John, and second uses a socio-historical perspective of the passage

with a consideration of the location of Jesus' invitation against the backdrop of the events of the feast.

The situation of the 'new' South Africa after 1994 is described and the general feeling of pessimism amongst white South Africans is explored in the light of reports in the media and letters to newspaper editors. A parallel is drawn with the situation of the Jewish festival goes in John 7:37-39 to suggest that Jesus' promise can also be applied to white South Africans to generate a positive feeling and a new identity. The conclusion is reached that the new life of blessing as promised by the text should not stop with the receivers but should flow through them to be a blessing to others.



INHOUDSOPGAWE

Inleiding	1
1. Oorsig oor die Evangelie volgens Johannes	7
1.1 Genre	7
1.2 Outeur	9
1.3 Doel	10
1.4 Denkraamwerk van outeur en eerste lesers	11
1.4.1 Ou Testament	11
1.4.2 Judaïsme	12
1.4.2.1 Rabbynse Judaïsme	12
1.4.2.2 Qumran	13
1.4.3 Griekse filosofie	13
1.5 Tyd en plek van die eerste lesers	14
1.6 Ontstaan en samestelling van die teks	16
1.6.1 Bronne	18
1.6.2 Redevoeringe, tekens en <i>Ek is-</i> uitsprake	19
1.7 Taalgebruik in die Johannesevangelie	20
1.7.1 Styl	20
1.7.2 Kenmerkende inhoudelike eienskappe	21
1.7.2.1 Gebruik van die Ou Testament	21
1.7.2.2 Dualisme	21
1.7.2.3 Die Persoon van Jesus Christus	22
1.7.2.4 Simboliek, ironie en misverstand	24
1.7.2.5 Verdere kenmerkende eienskappe van die werk	25
1.8 Interpretasies van Johannes 7:37-39	26
1.9 Samevatting	30
2. Sukkot, of die huttefees	32
2.1 Feeste in die Joodse jaar	32
2.2 Oorsprong van <i>Sukkot</i>	34
2.2.1 Name vir die fees	34
2.2.2 Landbou-agtergrond tot die fees	35
2.2.3 Herdenking van die uittog uit Egipte	36
2.2.4 <i>Sukkot</i> se verbintenis met die ingebruikneming van die Wet na die ballingskap	37

2.2.5 <i>Sukkot</i> as vreugdefees	38
2.2.6 <i>Sukkot</i> , verbintenis van die fees met die Tempel	39
2.3 Bepalings vir die fees	40
2.3.1 Die Wateroffer	43
2.3.2 <i>Shemini Atzeret</i>	45
2.4 Verdere verwysings na <i>Sukkot</i> in die literatuur	45
2.4.1 <i>Sukkot</i> in die Nuwe Testament	45
2.4.2 Verwysings na <i>Sukkot</i> in buite Bybelse bronne	46
3. Die simboliek van water in die Bybel met spesifieke verwysing na Johannes 7:37-39	48
3.1 Ekologie van Israel	49
3.2 Die landbou in Israel in Bybelse tye	51
3.3 Water as simbool in die Ou Testament	58
3.3.1 Water in God se skepping as beeld van God se almag	58
3.3.2 Water as simbool van God se seën en oordeel	59
3.3.3 Water as reinigingsmiddel	62
3.4 Water as simbool in die Nuwe Testament	63
3.5 Water as simbool in die Johannesevangelie	65
3.5.1 Water as simbool in Johannes 7:37-39	69
4. 'n Eksegese van Johannes 7:37-39	72
4.1 'n Narratiewe beskouing van die teks teen die groter agtergrond van die Johannesevangelie	72
4.2 'n Sosio-historiese beskouing van die teks van Johannes 7:37-39	74
4.2.1 Feesgangers by die huttefees	76
5. Toepassing van Johannes 7:37-39	79
5.1 Politieke situasie na 1994	80
5.2 Sosiale en ekonomiese situasie na 1994	82
5.3 Kulturele kwessies na 1994	85
5.4 Interpretasie van Johannes 7:37-39 vir die lewe van wit mense in Suid-Afrika	87
Samevatting	91
Woordelys van Hebreeuse terme	92
Bibliografie	95

ERKENNINGS

Ek is dank verskuldig

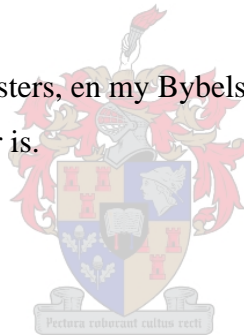
aan my studieleiers: dr Jeremy Punt vir sy geduldige bystand en leiding van begin tot einde, en vir dr Louis Jonker vir sy insette;

aan Petr Vavruch en Andrea Vavruch vir hulle aanmoediging en toesig: “without you, this would never have happened”;

aan Desirée de Villiers wat saam met my gestaan het in die stryd;

aan Rudolf Vavruch, Carlien Govender, en my ouers, Zackie en Calie de Beer, vir hulle volgehoue ondersteuning;

en aan Anne Prentice, my broers en susters, en my Bybelstudievriendinne vir hulle voortdurende belangstelling waardeur ek aangespoor is.



INLEIDING

“The Bible feasts go beyond the national boundaries of Israel. They carry a wider prophetic and redemptive message to all mankind, made clear only when the Scriptures of the Old and New Testaments are brought into an harmonious interplay of type and antitype, Law and Grace, promise and fulfilment. Only the believer in the Lord Jesus can fathom the full import of the Jewish Feasts, ‘which are a shadow of things to come, but the substance is of Christ’ - Colossians 2:17” (Buksbazen 1954:i).

Hierdie woorde van Buksbazen verwoord dit wat ek waargeneem het tydens ‘n seminar wat ek in 1997 bygewoon het rondom die Joodse agtergrond van die Christen geloof. Daar lê ‘n rykdom van betekenis versteek vir Christen gelowiges in die Joodse feeste. Die rykdom moet ontgin word en wyer bekend gemaak word en hierdie studie is ‘n poging hiertoe. Die boodskap van twee duisend en meer jaar gelede kan vandag nie ten beste verstaan word deur dit net so oor te neem en in ons huidige situasie toe te pas nie; ‘n beter lees is om die boodskap te verstaan in die konteks van die eerste aanhoorders/lesers en daarna oor te dra na ons huidige konteks. Betekenis groei uit die worsteling met die teks deur die skrywer se bedoeling binne die leser se konteks vas te stel.

Met hierdie studie beoog ek om die perspektiewe te ondersoek wat die Joodse agtergrond aan die teks van Johannes 7:37-39 bring, omdat ek meen dat die dieper lae betekenis vanuit die Joodse perspektief in hierdie teksgedeelte die verskraalde interpretasie van Christen gelowiges kan verryk. Ek meen verder dat die verrykte interpretasie kan bydra tot nuwe geloofsonderskraving vir wit Suid Afrikaner Christen gelowiges wat in die huidige konteks ‘n dekade ná 1994, leef in ‘n oorheersende atmosfeer van negatiwiteit. Veranderde lewensomstandighede vereis vandag dat moderne lesers meer verwag as om net ‘n herhaling te hoor van wat interpreteerders uit vorige tye verkondig het. Vir die woord van God om steeds nuut tot ons te kom in die omstandighede waarin ons leef vandag, moet ons iets meer omtrent die agtergrond rondom die ontstaan van die werk weet, om ‘n nuwe perspektief te kry op die boodskap en wat dit vir ons vandag kan beteken.

Die uitnodiging wat Jesus in Johannes 7:37-38 rig aan almal wat dors het om na Hom te kom en te drink van die water wat Hy sal gee word tradisioneel deur Christen interpreteerders verbind

aan die verwysing na geloof in Jesus in vers 38 en die verwysing na die uitstorting van die Heilige Gees in vers 39. Jesus se belofte van 'strome lewende water' word geïnterpreteer as 'n belofte van God se goedheid en genade wat oor gelowiges uitgestort word in die huidige bedeling, sowel as in die toekomstige bedeling van die ewige lewe; en as lewe wat sal voortvloei uit die gelowiges.

Die skrywer van die Johannesevangelie plaas Jesus binne die konteks van die laaste dag van die huttefees (vers 37) in die tempelvoorhof tydens die feesverrigtinge, omring deur 'n Joodse gehoor. Die huttefees is een van die drie pelgrimsfeeste waarvan alle Joodse mans onder verpligting gestaan het om die feeste in die tempel by te woon. Hoewel die huttefees in Ou Testamentiese tye dieselfde status gehad het as paasfees en die fees van weke was die huttefees tog gesien as die belangrikste fees van al die Joodse feeste - en die laaste dag van die fees as die belangrikste dag van die fees. Daar kan dus aanvaar word dat die tempelvoorhof gevul sou wees met 'n groot menigte Joodse gelowiges. Binne hierdie konteks en onder hierdie omstandighede sou Jesus se Joodse gehoor vanuit hulle kulturele en godsdienstige agtergrond 'n ander betekenis geheg het aan Jesus se uitspraak as dit wat Christen gelowiges tradisioneel daaraan gee.

In die lig daarvan dat Jesus self as Jood opgetree het voor 'n Joodse gehoor en dat nie-Jode uitgesluit uit die tempelgebied sou wees, moet daar dan nie meer van die Joodse belewenis van die huttefees gemaak word in die eksegetiese en hermeneutiek van hierdie teksgedeelte nie? Is dit voldoende om die Christen interpretasie te aanvaar as die enigste interpretasie? Sou die Christen interpretasie nie verryk word deur die Joodse perspektief meer te betrek in die lees van hierdie teksgedeelte nie?

Jesus se belofte in Johannes 7:38 word deur die verteller vir die leser verklaar in vers 39 as 'n verwysing na die Heilige Gees wat nog nie uitgestort was nie. Simbole soos lig, duisternis, brood, wyn, die ware wingerdstok, die goeie Herder word saam met water gebruik om groter betekenis aan die teks te gee. Die metafoor van water loop soos 'n goue draad deur die evangelie van Johannes en die simboliek daaraan gekoppel dek 'n spektrum van interpretasies van wysheid (3:1-21), reiniging en diens (13:1-20), toegang tot die ewige lewe (4:28) en die sakrament van die doop (1:19-34; 3:23-24). Gelees teen die agtergrond van die Joodse perspektief ontstaan die vraag watter moontlikheid die simbool van strome water inhou om meer te wees as net 'n

verwysing na die seën wat vervulling met die Heilige Gees meebring. Hoekom was dit vir die skrywer van die evangelie nodig om Jesus sy uitspraak te laat maak op die tydstip van die fees toe die wateroffer tradisioneel gebring sou word?

Vanuit hulle Joodse agtergrond sou Jesus se Joodse gehoor nie net die rituele rondom die huttefees in die tempelvoorhof op die laaste dag van die fees in verband gebring het met Jesus se uitspraak nie, maar ook die hele agtergrond tot die huttefees. Die huttefees bring as agtergrond die oesfees tradisie (Levitikus 23:33-43; Numeri 29:12; Deuteronomium 16:13-17), die herdenking van die uittog uit Egipte en God se bewaring van die volk in die woestyn (Levitikus 23:42-43), en die herdenking van die ontvangs van die Wet (Deuteronomium 31:10-13; Nehemia 8:18-19). Addisioneel is daar die groter realiteit van die gewig wat hierdie fees binne die feessiklus in die Joodse kalender dra. Jesus se woorde oor water in dieselfde tyd dat die wateroffer vir die laaste dag van die fees uitgegooi word, sou ook verdere konnotasies by die gehoor opgeroep het rondom die simboliek van vloeiende water.

In Joodse geskifte word daar baie gebruik gemaak van water as 'n simbool. Vloeiende water word gebruik as 'n beeld vir God self (Jeremia 2:13); in Jesaja word die beeld gebruik met verwysing na die seën van die Here (Jesaja 58:11); en in ander gedeeltes is daar 'n verwysing na seën wat nie tot een plek beperk word nie, maar wat uitvloeit tot die groter voordeel van almal wat dit bereik (Esegïel 47:2-12). Dit herinner aan die verbond met Israel waardeur hulle geseën word sodat hulle vir ander tot seën sal wees (Genesis 12:2; 22:18). In die Psalms word gepraat van die verlange na God in die metafoor van iemand in 'n droë land wat dors na water, en van 'n bok wat smag na waterstrome (Psalm 42, 63). Jesus se uitnodiging aan almal wat dors het om by hom hulle dors te kom les, is ook 'n vervulling van hierdie versugting na God, voortgedra uit die Ou Testamentiese tye. In die Johannesevangelie word daar meermale verwys na water in meer as net die fisiese sin - water wat verander in wyn in Johannes 2, in verwysing na geboorte in Johannes 3, water wat geestelike lewe bring in Johannes 4, onder andere. Al die verwysings in Johannes het die funksie om by te dra tot die openbaring van Jesus se identiteit as die Messias, die Een wat gestuur word met die boodskap van lewe. Die uitnodiging om deel te hê aan die geestelike lewe wat God ons aanbied bereik 'n hoogtepunt met Jesus se woorde tydens die wateroffer op die laaste dag van die huttefees.

Die viering van die huttefees is ook verbind aan vreugde: die fees moet met vreugde gevier word (Deuteronomium 16:15; Nehemia 8:10-13). Die vreugde moet in die eerste plek verbind word aan lof en erkenning vir God vir Sy voorsienigheid en in die tweede plek aan omgee vir ander, die minderbevoorregtes (Isaacson 1999:142) wat ingenooi moet word in die hut, die *sukkah*, om ook deel te hê aan die maaltyd wat genuttig word. Daarby is daar spesifieke konnotasies wat aan die huttefees gegee word met betrekking tot die eindtyd en die verlange na die koms van die Messias (Amos 9:11). Dit is ook die enigste van die Joodse feeste wat nie-Jode sal vier in die eindtyd (Sagaria 14). Al hierdie fasette van die geheelbeeld wat die fees in die Joodse wêreld bevat, gee nog 'n verdere dimensie aan die belangrikheid van hierdie fees binne die konteks van die Joodse perspektief.

Binne die huidige situasie in Suid Afrika, meer as tien jaar na die politieke omwenteling van 1994, is die oorheersende gevoel onder wit Suid Afrikaners dat die land op 'n afdraende pad is. Onlangse marknavorsing wat wyd in die daaglikse media berig is, het die gevoel ook sterk ondersteun. Regstellende aksie verhoed wit mense om werk te kry met nadelige finansiële en sosiale implikasies vir 'n groot deel van die wit bevolking. Die gesondheidsstrukture het reeds verswak en is besig om alhoemeer te versleg en met die stygende vlakke van VIGS onder veral die jonger ouderdomsgroepe in die land, is daar min hoop dat daar gou 'n ommekeer in die neiging sal kom. Die ongekende hoë geweldsmisdaadsyfer in die land laat mense beangs om buite hulle eie bekende omgewing te beweeg. Die opvoedkundestelsel in die land is heeltemal omver gegooi deur, onder andere, swak beplanning en bestuur en ouers is bekommerd oor die standaard van opvoeding wat hulle kinders in staatskole kry. Ouers is in elk geval bekommerd oor hulle kinders se veiligheid weens die hoë misdaadsyfer en die bedreiging van VIGS, sowel as hulle kinders se toekoms omdat dit gesien word dat daar nie werksgeleenthede vir die kinders gaan wees na skool en tersiêre opleiding nie. Wit mense ervaar dat die regering in die land hulle nie goedgesind is nie, hulle is geïrriteerd deur die gedurige aanspraak wat daar op hulle finansiële middele gemaak word om by te dra vir die minderbevoorregtes, verergd deur die swak diens op grondvloervlak in die landsadministrasie en korrupsie in die topvlak en algeheel ontmoedig oor die land se politieke vooruitsigte wanneer daar oor die grens na toestande in Zimbabwe gekyk word. Hulle oordeel dat die beleid van regstellende aksie die bekwames uit poste gesit het en net onbekwames agter gelaat het wat nie die kundigheid het om die strukture wat voorheen ingestel is nou instand te hou en daarop voort te bou nie. Afrikaners voel verder

dat hulle taal bedreig word deur die neiging in regerings- en besigheidskringe om aan Engels as algemene voertaal voorrang te gee.

Die neiging onder wit mense is om te ontvlug, deur terug te trek binne hulle eie vestings, agter hoë mure, binne beskermde leef- en werksomgewings en beveiligde winkelsentrums, bang om kontak te maak met anderskleuriges, en onwillig om te meng en deel te wees van die groter samelewing. Hierdie gevoelens kom voor onder alle wit Suid-Afrikaners, gelowiges sowel as ongelowiges.

In Johannes 7:37-39 rig Jesus 'n uitnodiging wat ons kan lees as 'n uitnodiging om deel te hê aan die lewe wat God ons aanbied, nog steeds vandag binne ons huidige omstandighede in Suid-Afrika ná 1994. Die teks is ook relevant vir 'n teologiese perspektief waardeur die wit gelowiges wat na Jesus kom deur hulle geloof in Hom, seën sal ontvang, wat hulle ook weer verder moet uitdra. Vanuit die Joodse perspektief sal gelowiges nie net die ontvangers en draers van seën wees nie, maar sal hulle verplig wees om die seën uit te dra in dankbare erkentlikheid teenoor God as die Gewer van goeie gawes, in 'n gesindheid van feesviering, en te lewe in vertroue ten spyte van die omstandighede waarin hulle hulle bevind. Vertroue in God en dankbaarheid aan Hom behoort gelowiges te bring tot 'n viering van hulle lewe omdat alles wat hulle het 'n geskenk uit die hand van God is eerder as om terug te krimp binne 'n dop van negatiewiteit wat hulle uitkyk op die lewe verskraal en hulle verhouding met God verarm.

Ek sal die volgende benaderings gebruik: 'n historiese agtergrondstudie oor *Sukkot* en die feeste van Israel met behulp van onder andere artikels uit die *Encyclopaedia Judaica*, *The Encyclopaedia of Judaism* en *The Universal Jewish Encyclopedia* sowel as verder bydraes uit De Vaux se werk oor antieke Israel; 'n eksegetiese oorsig oor die evangelie van Johannes met 'n noukeurige lees van die teks uit Johannes 7 met behulp van kommentare deur Barrett, Culpepper en du Rand; 'n eksegetiese ondersoek na die simboliek van water soos gebruik in die Johannesevangelie met gebruik van die werk van Jones en Ryken; en die sosio-wetenskaplike beskouing van die teks in Johannes 7:37-39 met gebruik van onder andere van die werk oor Johannes van Malina & Rohrbaugh.

My uitgangspunt vir 'n sosiale analise van die lewe vir wit Suid-Afrikaners in die huidige tyd is dat wit mense hulle lewe in die land toenemend meer negatief ervaar en dat hulle in 'n gees van

swaarmoedigheid en pessimisme leef. Om die ervaring wat wit mense in die land het weer te gee, gebruik ek mediaberigte soos koerantartikels en radioberigte maar ook briewe wat deur lesers aan koerante geskryf is. Die mediaberigte weerspieël die moeilike toestande in die land en maak die mense nog meer vatbaar vir pessimisme. Die briewe aan koerante reflekteer die negatiewe gevoelens wat die mense het oor hulle lewe in die land.

Die studie word gedoen vanuit die perspektief van 'n wit middeljarige Afrikaanssprekende vrou in Suid Afrika aan die begin van die 21e eeu. Ek het 'n belangstelling in die Joodse agtergrond tot die Christen geloof en sal wil sien dat daar groter erkenning aan hierdie agtergrond in die Christen geloof gegee word.

In die volgende hoofstuk begin ons met 'n oorsig oor die evangelie van Johannes om 'n breë agtergrond daar te stel vir die studie van die teks van Johannes 7:37-39.



HOOFSTUK 1

Oorsig oor die Evangelie volgens Johannes

Die Evangelie volgens Johannes is uniek in inhoud en boodskap. Dit verskil in karakter en styl van die ander drie evangelies opgeneem in die kanon van die Nuwe Testament. Deur die eeue was 'n spesiale plek aan die Johannesevangelie toegeken: dit was gesien as meer geestelik as die sinoptiese evangelies. In die vroeë kerk het die leerstellige aard van die boek 'n groot rol gespeel om hierdie evangelie 'n prominente plek te verseker. Drie elemente van die evangelie is veral hier ter sprake: die vaste oortuiging dat Jesus die Messias, die Seun van God is; 'n oproep dat die leser in Jesus as die Verlosser moet glo; en die onwrikbare geloof dat diegene wat in Hom glo die ewige lewe ontvang. Die evangelie toon aan die leser die besondere verhouding wat Jesus met die Vader het (3:16; 5:18-20) en dit word vir ons duidelik gemaak dat hierdie spesiale verhouding die basis is vir Jesus se uitsprake en Sy werk (3:17-21; 5:21-29). Jesus openbaar die Vader aan Sy gehoor en aan ons die lesers. Elkeen van die vier evangelies verteenwoordig 'n spesifieke gemeenskap se poging om tradisies rondom Jesus neer te skryf. Terselfdertyd is dit ook retoriese dokumente wat verklaar wie Jesus is, en probeer om andere te oortuig om in Hom te glo as die Een deur wie God groot dinge vermag.

Daar is bewyse van die bestaan van die evangelie so vroeg reeds as die 2e eeu na Christus. Nogtans was dit nie sonder teenkanting in die kanon ingesluit nie. Die boek het 'n sekere prominensie gehad in gnostiese kringe, wat daartoe gelei het dat sommige gelowiges die boek verwerp het en dit nie wou toelaat tot die kanon nie. Daar het 'n stryd ontstaan tussen dié wat die boek voorgestaan het as 'n christelike dokument en ander wat geglo het dat die werk se gnostiese assosiasies dit nie toelaat om deel te wees van die kanon nie. Teen die einde van die vierde eeu was die evangelie egter aanvaar as 'n waardevolle aanwinst tot die kanonlys (Kysar 1992:912).

1.1 Genre

Die evangelie genre is 'n unieke tekssoort hoewel dit grootliks leen van die antieke Grieks-Romeinse biografieë in vorm en in 'n sekere sin ook in funksie (Aune 1989:46). Dit behoort tot die verhalende literatuursoort, maar nie net bloot om 'n verhaal te vertel nie, eerder om die lesers, of aanhoorders, van die evangelie te oortuig tot spesifieke aksie, en in hierdie geval die

aanvaarding van Jesus as die Christus, die Seun van God, en om in 'n verhouding met Hom te tree, 'n verhouding wat sal lei tot die ewige lewe. Soos reeds genoem, die Johannesskrywer beskryf nie Jesus se lewe as biografie nie. Die historiese materiaal oor Jesus se lewe en werk word op so 'n manier weergegee dat die leser by Jesus se boodskap betrek word, met die doel om die leser te oorreed om 'n keuse te maak vir Jesus - in die sin kan die evangelie gesien word as Christen propaganda materiaal (Aune 1989:59).

Die evangelis maak gebruik van die vorm van die evangelie, maar beperk homself nie tot die gewone konvensies rondom die evangelie tekssoort nie. Die evangelievorm word aangepas vir die doel van die skrywer se boodskap (Aune 1989:46). Culpepper (2000:12) waarsku: "This evidence of creative licence should caution us as later readers to be careful about making assumptions about what these writings 'must' be saying or how they say it". Die Johannesevangelie staan nader aan die ander drie evangelies wat in die kanon opgeneem is, as aan enige ander literatuursoort, maar terselfdertyd is dit ook beduidend verskillend van die ander drie evangelies. Die abstrakte taal en duidelik meer teologiese aanbieding is kenmerkend van die Johannesevangelie. Verder is daar meer diskoers materiaal as in die sinoptiese evangelies en die verskil in inhoud, simboliek, kronologie, geografie en teologie van die sinoptiese evangelies is alles baie merkbaar in die Johannesevangelie.

Die ontleding van die ontstaan van 'n Bybelteks het te doen met verskeie elemente wat in berekening gebring moet word. Daar sou verskeie fases gewees het in die ontstaan en ontwikkeling van die teks tot die eindresultaat wat vandag in die kanon opgeneem is. In die geval van die evangelie genre was die oorspronklike verhale rondom Jesus herhaaldelik mondelings oorgedra, eerstens om Jesus se lewe en werk te onthou en tweedens om dit aan latere inkomelinge tot die gemeenskap oor te vertel om hulle te orienteer in hulle nuwe geloof (Du Rand 1997b:56). Dit wil voorkom dat die evangeliste opgetree het as outeurs en samestellers om die mondelingse vertellings saam te voeg in groter eenhede wat elkeen 'n eie perspektief weerspieël het. In die geval van die Johannesevangelie wil dit voorkom asof die outeur, of samesteller, die oorspronklike materiaal geherformuleer het om gedeeltes met groter samehang te vorm. In hierdie proses het die outeur 'n eie narratiewe wêreld geskep. 'n Latere redakteur het heelwaarskynlik ingetree om die materiaal te orden en struktuur daaraan te gee en selfs

addisionele materiaal by te voeg, soos hoofstuk 21 in die Evangelie van Johannes (Aune 1989:50).

Die leser van vandag het die taak om die boodskap van die evangelie, gerig aan die eerste lesers, te ontsyfer om so naby as moontlik te kom aan die doel wat die outeur voor oë gehad het. “The author created a narrated world (this is the literary world in which the story takes place). And the narrator (that is, the voice who tells the story) tries his best to involve us in it. The narrator sketches the events and persons in certain relationships and provides us with a commentary in order to convince us to understand the story the way he does” (Du Rand 1997b:12). So word aan die leser sekere inligting verskaf wat nie aan die karakters in die verhaal, die dissipels, gegee word nie. In die geval van Johannes 13:2 word byvoorbeeld gemeld dat Judas die een is wat Jesus sal verrai terwyl dit nie aan die karakters openbaar word nie (Du Rand 1997b:10-12).

Die opset van die verhaal bepaal die rangskikking van die materiaal. Die outeur gebruik die verteller se dominante perspektief om sy siening aan die lesers oor te dra. In die Evangelie van Johannes sentreer die verteller se perspektief rondom die identiteit van Jesus as die Seun van God. Die vertelling kommunikeer aan die leser dat Jesus, die Seun van God, lewe bring deur Sy optrede, Sy woorde en gesprekke, en wonderwerke, en dit roep die lesers op tot geloof in God. Maar daarteenoor ontken die Joodse karakters in die vertelling Jesus se identiteit as Seun van God. Hulle ontkenning bring konflik en verhoog die spanning in die verhaal. Die Evangelie van Johannes dring steeds aan by elke leser om haarself te orienteer tot die Jesus wat in die evangelie verkondig word. Hierin kom die doel van die outeur tot sy reg wanneer die lesers van vandag steeds vir Jesus kan ervaar deur hulself te assosieer en identifiseer met die reaksies van die verskillende karakters op Jesus se betoë. In die Evangelie van Johannes is dit net so moeilik om die geïmpliseerde leser van die hoorder in die verhaal te onderskei, as om die geïmpliseerde outeur van die verteller in die verhaal te onderskei (Du Rand 1997b:12-15).

1.2 Outeur

Hierdie evangelie word toegeskryf aan Johannes, die apostel van Jesus en die lesers van die boek verwys steeds na die werk met hierdie naam. Tradisioneel was die evangelie reeds in die vierde eeu na Christus verbind aan Johannes, seun van Sebedeus, dissipel van Jesus. Daar is egter geen afdoende bewyse in die teks dat hy wel die outeur is nie. Die identiteit van die outeur is een van

die belangrike debatspunte rondom die evangelie waarvoor daar steeds geen finale antwoord is nie (Barrett 1978:5; Du Rand 1997b:3).

Uit al die argumente wat voorgehou word wil dit voorkom dat al wat ons op hierdie tydstip met sekerheid kan sê, is dat daar 'n moontlikheid is dat die skrywer van die Johannesevangelie 'n ooggetuie was van Jesus se lewe en werk. Anders moet ons aanvaar dat die werk neergeskryf is deur 'n verteller of samesteller wat bronne gebruik het wat deur 'n ooggetuie opgestel is. Culpepper (1998:37) meen dat die vraag na die identiteit van die outeur van die werk geskei moet word van die waardebepaling en gesag van die evangelie. Die historiese en teologiese belangrikheid van die werk staan onafhanklik van die mening oor die outeurskap van die werk.

1.3 Doel

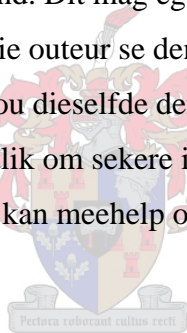
Die sentrale doel van die evangelie word treffend beskryf in Johannes 20:31: *Maar hierdie wondertekens is beskrywe sodat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, en sodat julle deur te glo, in sy Naam die lewe kan hê.* Hierdie doel is duidelik sigbaar dwarsdeur die werk. Kysar (1992:917) sien juis hierin 'n probleem: is die geloof hier ter sprake die aanvanklike geloof van die jong bekeerling met die aanvaarding van Jesus as die Seun van God, of gaan dit om die versterking van die geloof van hulle wat reeds glo en wat moet groei om tot volwassenheid te kom? Die besluit moet geneem word op grond van die teks van die hele evangelie, nie net die lees van Johannes 20:31 nie. Kysar (1992:918) noem verder dat hoewel daar nog nie konsensus bereik is nie, is die algemene mening tog dat die werk geskryf is vir 'n Christengemeenskap midde in 'n krisis situasie, met die bedoeling dat die werk as aangemoediging sal dien om hulle geloof te versterk. Hy haal 'n aantal tekste aan wat hierdie standpunt ondersteun: die klem op die koestering van geloof in hoofstukke 14-17; die besorgheid oor afvalligheid in 6:60-69; en die fokus op die kwaliteit van die ware geloof (4:43-53; 6:25-27; 20:29).

Dié wat in Jesus glo en Hom aangeneem het word deur Culpepper (1998:25) beskryf: "They have eternal life, drink living water, and eat the bread of life. For John, therefore, Jesus as the Son of God is the heavenly Revealer, and being a disciple means kinship, taking one's place among the children of God".

1.4 Denkraamwerk van outeur en eerste lesers

“No one can satisfactorily explain a text if he has no knowledge of its environment, the readership for which it was intended, and the purpose for which it was written” (Barrett 1975:1). In die besonder is dit ‘n probleem met antieke geskrifte, soos die evangelie van Johannes ook is, omdat daar so min is om ons leiding te gee oor die omstandighede van die ontstaan van die werk. Vir eeue reeds lees mense die evangelie sonder om iets omtrent die agtergrond van die werk te weet en tog hoor hulle die woord van God in die werk. Vandag verwag moderne lesers meer, hulle wil hê die woord van God moet steeds nuut na hulle toe kom om in hulle besondere omstandighede ‘n verskil vir hulle te maak.

Die evangeliese geskrifte was met ‘n spesifieke doel voor oë geskryf vir ‘n spesifieke gehoor/lesers, in ‘n spesifieke situasie. Maar daardie omstandighede van die Johannesevangelie se eerste gehoor/lesers is vandag onbekend. Dit mag egter moontlik wees om ‘n beeld van hulle situasie te vorm deur ‘n ondersoek van die outeur se denkraamwerk waaruit die werk gegroei het te doen. Die eerste lesers en die outeur sou dieselfde denkraamwerk gedeel het (Du Rand 1997b:42). Uit die werk self is dit moontlik om sekere invloede wat ‘n rol in die inkleding van die vertelling gespeel het te bespeur. Dit kan meehelp om die denkraamwerk van die outeur te bepaal.



1.4.1. Ou Testament

Dit was lank die heersende opinie dat die Johannesevangelie ‘n Hellenistiese evangelie is, geskryf deur ‘n Griekse denker vir Grieke maar onlangs is die belangrikheid van die Judaïsme en die Ou Testament vir die werk erken en word dit meer beklemtoon (Barrett 1978:3; Smith 1995:18-19). Die Johannesskrywer is afhanklik van die Ou Testament maar hy gebruik dit op ‘n ander wyse as wat die ander evangelieskrywers dit doen. Sy direkte aanhalings is veel minder en hy gebruik selde die tekste uit die Ou Testament wat die vroeë kerk gebruik het om Jesus as die Gesalfde van God te bewys, naamlik die profetiese voorspellings in die Ou Testament (Barrett 1978:27). Dit wil voorkom dat die Johannesskrywer gereeld die Septuaginta gebruik vir aanhalings, maar dat hy ook direk na die Hebreeuse teks gaan (Barrett 1978:28-29). Sekere temas word deur die skrywer van die Johannesevangelie oorgeneem en herinterpreteer om vanuit

‘n Christologiese perspektief sin te maak. Barrett (1978:31) verwys na die temas van goddelike eenheid en die opdrag tot liefde.

Hoewel die term *logos* uit die Hellenisme geneem is, dra die beeld ook ‘n verwysing na die *Woord van God* soos in die Ou Testament gebruik. Die Woord van God het die profete in die Ou Testament bedien en gevul met die boodskap wat hulle aan die volk moes bring. Die konsep van die Woord van God het vir die Jode ondertone gehad van wysheid. Wysheid, volgens die Hebreeuse beskouing, het van God gekom om die getroue gelowige in te lig. Wysheid was in ‘n sekere sin gesien as ‘n goddelik wese in skrifgedeeltes soos Spreuke 8:22-31 en was verbind met die Woord van God (Kysar 1993:24, 30).

1.4.2 Judaïsme

Die Ou Testamentiese tradisie was ook in die Judaïsme bewaar. Daar kan nie van net een stroming in die Judaïsme in die eerste twee eeue na Christus gepraat word nie (Ferguson 1993:375). Barrett (1978:31) noem dat daar meervuldige strominge bestaan het, onder andere die apokaliptiese, die wetlike en ook die rabbynse. Hy meen dat die apokaliptiese Judaïsme ook ‘n invloed gehad het in die agtergrond tot die Johannesevangelie. Barrett (1978:31) meen dat die woordgebruik in die evangelie dui op ‘n vertroudeheid met die apokaliptiek. Die Johannesskrywer praat van dit wat in die toekoms sal gebeur sowel as van die teenwoordige realiteit. Barrett (1978:31) sien 3:3; 3:5 en 18:36 as voorbeelde hiervan.

Kysar verduidelik dat die Judaïsme van die Nuwe Testamentiese tye ‘n breë spektrum van strominge kon verdra: aan die eenkant streng Fariseërs wat die wet nougeset in die letterlike betekenis daarvan nagevolg het en aan die anderkant apokaliptiese fanatici soos dié wat deel was van die Qumran gemeenskap waarbinne die Dooie See rolle ontstaan het. Hierdie Judaïsme het selfs vir ‘n tyd ook die Christengroep as ‘n sekte binne hulle geledere aanvaar (Kysar 1993:24).

1.4.2.1 Rabbynse Judaïsme

Barrett (1978:33) sien ook die spore van die rabbynse Judaïsme in die agtergrond tot die Johannesevangelie, hoewel geen rabbynse literatuur in geskrewe vorm bestaan het voor die tyd van die evangelie nie. Dit is ‘n beweging wat homself besig gehou het met kriminele, sowel as siviele reg en godsdienswette. Barrett (1978:32) wys op ‘n hele paar voorbeelde van tendense

van die rabbynse Judaïsme in die Johannesevangelie, soos in 7:51, 'n aangeklaagde het die reg om voor 'n regter te verskyn; 8:17, die getuienis van ten minste twee getuies is nodig om 'n regspraak te beoordeel; en die verwysings na die wette rondom die Sabbat soos in 5:10 en 7:22-23. Vir Kysar (1993:24) lees die diskoers in hoofstuk 6 soos 'n rabbynse interpretasie van 'n skrifgedeelte.

1.4.2.2 Qumran

Barrett (1978: 34) vind nie veel bewyse van 'n direkte invloed uit die Qumran dokumente op die Johannesevangelie nie. Die parallele tussen die denke in die Johannesevangelie en die literatuur van Qumran is 'n bewys dat die Johannesevangelis beïnvloed is deur 'n Judaïsme met 'n breë perspektief (Kysar 1993:24).

1.4.3 Griekse filosofie

Van die populêre Griekse filosofiese tendense uit die tyd van die ontstaan van die evangelie is daar duidelike spore te sien in die Johannesevangelie in byvoorbeeld die dubbelsinnigheid wat in die werk voorkom: Jesus verklaar dat Hy nie "van hierdie wêreld" is nie (8:23) en Hy verklaar dat die wat nie Sy boodskap kan verstaan nie deur die duiwel beheer word, terwyl Hyself van God afkomstig is en die wat in Hom glo kinders van God is (8:42). In teenstelling met die Griekse filosofiese perspektief het die Joodse perspektief gekyk na die teenwoordige wêreld teenoor die wêreld van die toekoms (Barrett 1978:35).

Die gebruik van die term *logos* lei die ondersoeker om die Hellenisme se invloed te erken, en meer spesifiek die Stoïsynse denkringting (Kysar 1993:24). Dualisme, soos dit voorkom in die twee wêrelde van die Johannesevangelie, naamlik die wêreld van bo en die wêreld van onder, is ook bekend in die denke van Plato. Ander invloede uit die Griekse wêreld wat reeds ondersoek is vir die moontlike invloed wat dit kon gehad het, maar nie algemeen aanvaar word dat dit wel so was nie, is die Gnostisisme en die Hermetiese en Mandese geskrifte.

Soos reeds gesê, word dit vandag aanvaar dat die outeur en lesers van die evangelie meer Joods georiënteerd was as wat vroeër gemeen is. Dit beteken nie dat hulle in Palestina self woonagtig moes wees nie; hulle kon deel gewees het van die Verstrooiing, of Diaspora (Du Rand 1997b:43-45). Die denkraamwerk waaruit die Johanneswerk ontstaan het is dus merendeels gevorm deur

invloede uit die Judaïsme en Hellenisme van die eerste eeu na Christus. Die Johannesevangelis beweeg op die grens tussen twee denkwêrelde (Barrett 1978:11, 20).

1.5 Tyd en plek van die eerste lesers

Die evangelies is geleentheidsgeskrifte wat, net soos Paulus se briewe, geskryf is aan lesers in 'n bepaalde situasie en sosio-historiese omstandigheid. Dit is net so belangrik om te weet uit watter situasie en vir watter gemeenskap die werk geskryf is as om die doel van die skrywer te bepaal (Kysar 1992:918). Weereens is daar verskeie menings om na te vors en Kysar (1992:918) noem 'n paar daarvan. Daar was gereken dat die gemeenskap van die eerste lesers in Efese gesetel was, ander het gemeen dat hulle in Aleksandrië gewoon het, nog ander weer het gemeen in Sirië, moontlik in Antiogië, of selfs in Palestina, moontlik in Jerusalem. Indien ons geweet het waar die eerste lesers gesitueer was sou ons ons inligting kon aanvul uit buite-Bybelse bronne. Maar aangesien daar geen geloofwaardige bewyse vir enige van hierdie lokale is nie, is dit nie moontlik om hieroor uitsluitel te gee nie. 'n Rekonstruksie van die moontlike historiese situasie van die eerste lesers van die Johannesevangelie moet hipoteties bly.

Daar is sterk Joodse eienskappe in die evangelie en soos voorheen gesê, word die Joodse kwaliteit van die werk alhoemeer erken (Barrett 1978:3) in teenstelling met 'n vroeëre siening dat die werk geskryf was vir 'n Griekse gemeenskap (Barrett 1978:3). Daar is 'n hele aantal verwysings na paasfees en ander Joodse feeste (2:13, 23; 5:1; 6:4; 7:2; 11:55; 13:1) en daar word gebruik gemaak van beelde uit die Ou Testament (3:14; 6:31-33; 7:38; 10:11, 14; 15:1-4) sowel as aanhalings wat gebaseer is op die Hebreeuse Bybel of die Septuaginta. So kan Johannes 7:38 vergelyk word met Eksodus 17:6 en Jesaja 58:11, en Johannes 15:1 vergelyk word met Psalm 80:9 en Jeremia 2:21. Johannes 1:1 is 'n duidelike verwysing na Genesis 1:1 (Kysar 1992:918).

'n Teorie wat in die onlangse tyd meer geredelik aanvaar word is dat die eerste lesers 'n gemeenskap onder druk was (Kysar 1992:918). Daar is 'n mening wat groot aanhang begin kry, naamlik dat die evangelie geskryf was vir 'n Joods-Christen gemeenskap wat net kort tevore uit hulle sinagoge-tuiste uitgesit is weens hulle navolging van die Christen geloof (Culpepper 1998:43). Indien ons hierdie omstandighede aanvaar as die agtergrond van die eerste lesers van die Johannesevangelie, kan ons ook aanvaar dat die Johannesevangelie 'n poging is om die krisis in hierdie eerste gemeenskap van lesers aan te spreek. Volgens hierdie teorie is die evangelis se

doel met sy werk die versorging van die gemeenskap se geloof binne die belewenis van hierdie krisissituasie (Kysar 1992:918). Dit word voorgestel dat verwysings soos ‘uit die sinagoge(s) geban’ in 9:22; 12:42; 16:2 verwys na die situasie van die gemeenskap aan wie die evangelie gerig is en nie soseer na die werklike lewe en tyd van Jesus nie (Culpepper 1998:43). Culpepper (1998:45) reken dat nog ‘n doel met die skrywe van die evangelie was om die geheime gelowiges so aan te spoor dat hulle hulle geloof openlik sou bely en deel sou word van die Christen gemeenskap.

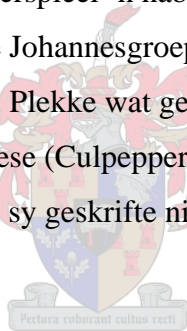
Kysar (1992:918) wys verder na die uitsprake wat Jesus oor Sy eie status en bevoegdheid maak en die reaksie van die gemeenskap omdat Hy homself met sulke uitsprake gelykstel aan God (5:18). Volgens die teorie van uitsetting maak Jesus se uitsprake eerder deel uit van die konflik in die Joods-Christen dialoog, as wat dit deel uitmaak van die konteks van Jesus se eie bediening. Hoofstuk 9 sou kon afspeel as ‘n wonderwerk gegrond op die ervaring van so ‘n gemeenskap wat uitgesit is. Daar word dus voorgestel (Kysar 1992:918) dat die verhaal van Jesus soos die Johannesskrywer dit weergee, ‘n herinterpretasie is van die gebeure in en om Jesus se lewe vir toepassing in die situasie van ‘n groep Christene wat worstel met die bou van ‘n nuwe groepsidentiteit, geïsoleerd van hulle vorige godsdienstige tuiste, die sinagoge, en wat nou in konflik staan teenoor hierdie groep wat hulle voorheen as geloofsgenote ervaar het. So ‘n teorie gee aanvaarbare verklarings vir sekere eienskappe van die werk, soos die tekste en teksgedeeltes wat as anti-Joods gelees kan word waar die benaming ‘die Jode’ op ‘n verkleinerende wyse gebruik word, soos in 8:48; 9:18; 10:31; 18:12, 14, 36-38 en 19:12. Die algemene onderskeid wat die sinoptiese evangelies maak tussen die Sadduseërs, skrifgeleerdes en Fariseërs kom baie minder voor in die Johannesevangelie (Kysar 1993:67).

Jesus se uitlatings waarin dit voorkom asof Hy die Jode aanval en verklaar dat hulle ontrou is aan hulle geloof omdat hulle nie in Hom glo nie (byvoorbeeld 7:19-24; 8:40-44) maak meer sin as dit gelees word teen die agtergrond van ‘n geloofsgemeenskap wat in teenstand staan teenoor ‘n Joodse gemeenskap wat hulle uitgestoot het (Kysar 1992:918). Die evangelie van Johannes kyk terug na Jesus uit ‘n tydperk nadat die skeiding tussen Joodse gelowiges en Christen Jode plaasgevind het (Culpepper 1998:45). Hierdie voorstelling van ‘n groep Joodse Christene wat uit ‘n sinagoge, of sinagoges, verban is word vandag in die algemeen deur geleerdes aanvaar hoewel

daar nog groot debat is rondom die fyner besonderhede van die teorie (De Klerk 1987:248; Kysar 1992:918).

Culpepper se voorstelling wat bou op die teorie van Martyn soos aangehaal in Culpepper (1998:55), beskryf die Johannese gemeenskap as 'n Christen groep wat gefunksioneer het in 'n Joodse sinagoge rondom 'n leiersfiguur wat 'n getuie was van Jesus se bediening. Hierdie leiersfiguur kon die dissipel wees wat bekend gestaan het as die dissipel *vir wie Jesus baie lief was*. Dit is moontlik dat hierdie leiersfiguur oorspronklik 'n dissipel van Johannes die Doper was. Daar kon 'n hele aantal verskillende redes bestaan het vir die Christengroep se uitsetting uit die sinagoge. Van die redes wat Culpepper (1998:57) oorweeg sou die Christengroep se verslapping van die uitvoering van die Wet kon wees, en ook verskille tussen die Joodse Christen gelowiges en Joodse gelowiges oor die 66-70 na Christus oorlog (Wilson 1989:88).

Die tradisie in die Johannesevangelie weerspieël 'n nabye kennis van Jerusalem, Judea en Joodse feeste en daarvolgens wil dit lyk asof die Johannesgroep ontstaan het in Judea en daarna moes uitwyk na buite die grense van Palestina. Plekke wat genoem word as moontlike ontstaansituasies is Sirië, Antiogië en Efese (Culpepper 1998:55). Paulus maak geen melding van 'n groep Johannese Christene in Efese in sy geskrifte nie, maar daar is wel getuienis van 'n groep uit Judea wat na Antiogië uitgewyk het.



Die tyd waarin so 'n uitsetting en verskuiwing sou plaasvind is meer problematies. Dit is waarskynlik dat dit na die Joodse oorlog in 66-70 na Christus gebeur het en indien aanvaar word dat die *Birkath ha-Minim* omstreeks 85-90 na Christus aanvaar en in sinagoges gebruik is, kan veronderstel word dat die uitsetting uit die sinagoge in hierdie tyd plaas gevind het (Du Rand 1997b:64).

1.6 Ontstaan en samestelling van die teks

Die evangelie van Johannes kan verstaan word as die resultaat van 'n samestellingsproses wat oor 'n lang tydperk gestrek het waarin die tradisie wat van die geliefde dissipel ontvang is deur die evangelis opgeskryf is en deur 'n redakteur verwerk is (Culpepper 1998:40).

Daar bestaan verskeie menings oor die rol wat die latere redakteur van die werk sou gespeel het. Raymond E. Brown (aangehaal in Culpepper 1998:40) meen dat sommige teksgedeeltes

toegeskryf moet word aan die redakteur, soos Johannes 6:51-58; 3:31-36; 12:44-50, die proloog (1:1-18) en die laaste hoofstuk (21). In teenstelling daarmee reken Kysar dat die evangelis, of ten minste die Johannesgemeenskap, wel die proloog ontwikkel het. Indien dit later bygevoeg was sou dit deur iemand gedoen moes wees wat 'n duidelike besef gehad het van die situasie, en 'n sin gehad het vir die omgewingsgevoel van die gemeenskap waaruit die teks ontstaan het (Kysar 1993:29).

Schnackenburg (soos aangehaal in Du Rand 1997b:104) beskryf die ontstaan van die teks in drie fases: gedurende die eerste fase het die outeur bronnemateriaal vergader. Die bronnemateriaal was die sinoptiese tradisie (nie die evangelies self nie), 'n tekens-bron in geskrewe vorm en 'n basiese evangelie bron wat die woorde en dade van Jesus verhaal, meesal in 'n mondelinge vorm. In die tweede fase het die evangelis die bronne saamgestel asook ander liturgiese en kerugmatiese materiaal, soos die proloog, bygevoeg. In die derde fase het 'n redakteur die diskoersmateriaal soos hoofstukke 15 tot 17 en 21 bygevoeg. Die hele evangelie was ook struktureel en teologies geredigeer in hierdie stadium.

Met die aanvaarding van die uitsettingsteorie sal die volgende stap wees om die moontlike tyd van die ontstaan van die werk te probeer bepaal aan die hand van bewyse van so 'n uitsetting. Maar oor 'n datum van ontstaan is daar egter nog geen konsensus nie omdat geleerdes nie kan saamstem oor die moontlike oorsaak van so 'n uitsetting van Christene uit sinagoges nie.

Die laaste moontlike datum wat aan die ontstaan van die werk geheg word is tussen 100-110 na Christus hoewel daar ook bespiegeling was dat die werk as 'n tweede eeuse werk beskou moet word weens die gnostiese gebruik van die evangelie. 'n Datering wat meer algemeen aanvaar word is tussen 70-100 na Christus; dit word gestaaf deur die ontdekking van papyrusgeskrifte wat vroeg in die tweede eeu gedateer word (Du Rand 1997b:67). Indien ons aanvaar dat die Johannesskrywer nie toegang tot die sinoptiese evangelies gehad het nie, dan moet die Johannesevangelie vroeër gedateer word, omdat ons dan moet aanvaar dat die werk gelyktydig met die sinoptiese evangelies, of vroeër, ontstaan het. Met inagneming van die verskillende beskouings is die datum wat mees dikwels aan die ontstaan van die evangelie toegeskryf word, 90 tot 95 na Christus (Kysar 1992:919-920).

Vir die plek van ontstaan is daar net soveel argumente en beskouings. Drie plekke wat gewoonlik in oorweging geneem word is: Aleksandrië in Egipte, Antiogië in Sirië en Efese in Klein-Asië.

Verwysings na die Evangelie van Johannes uit Aleksandrië reeds vroeg in die tweede eeu na Christus, en op grond van die ooreenstemming tussen die geskrifte van Philo van Aleksandrië en die evangelie, is argumente wat vir die ontstaan van die evangelie in Aleksandrië geopper kan word (Du Rand 1997b:68).

Daar is 'n siening gebaseer op grond van Ignatius se geskrifte dat daar 'n gemeenskap in Sirië gewoon het wat die basis kon vorm vir 'n Johannesgemeenskap. Daar is ooreenkomste tussen die evangelie en die Siriese Odes van Salomo wat nog 'n oorweging is, en die spore van voor-Christelike gnostisisme in Antiogië en die moontlike invloed wat dit op die evangelie gehad het word ook in berekening gebring. Daar is egter net sulke sterk teenargumente: die besondere strekking van die evangelie dui op 'n gemeenskap wat in totale isolasie geleef het afgesny van die buitewêreld en dit sou eerder die situasie gewees het van 'n gemeenskap binne Palestina as in die Hellenistiese wêreld (Du Rand 1997b:69).

Efese in Klein-Asië word volgens die tradisie opgeteken deur Irenaeus gesien as die plek waar die evangelie ontstaan het. Efese het 'n groot Joodse gemeenskap gehad en sterk teenkanting teen sinagogs het in Efese plaasgevind (Du Rand 1997b:69).

Lindars (2000:77) is die mening toegedaan dat die gemeenskap waaruit die werk ontstaan het verbintnisse het met aldie lokale en dat dit moontlik is dat die gemeenskap rondbeweeg het van een plek na die ander.

1.6.1 Bronne

Barrett is bereid om toe te gee dat waar die materiaal van die Markus- en Johannesevangelies ooreenstem, die invloed van die Markusevangelie duidelik by die Johanneswerk te bespeur is. Barrett meen dat die Johanneskrywer vrylik van die materiaal uit die Markusevangelie gebruik gemaak het, maar net in soverre dit sy doel gedien het. Barrett reken verder dat daar dele is wat op vroeëre bronne gebaseer is. Hierdie vroeëre bronne kon moontlik ook deur die sinoptiese evangelies aangewend gewees het, soos die kort gesegdes wat in die sinoptiese evangelies voorkom en ooreenstem met uitsprake van Jesus in die Johannesevangelie, maar tog nie identies

daarmee is nie. In Markus 14:22, byvoorbeeld, kry ons die verwysing na brood wat 'n motief vorm in Johannes 6:51 (Barrett 1978:15-17).

Een van die mees beduidende kenmerke van die Johanneswerk is die groot dele diskoersmateriaal wat daarin voorkom. Tematies is die diskoersmateriaal gewoonlik verbind met 'n wonderteken soos die vermeerdering van die brood (6:5-13) wat gevolg word deur die Brood van die lewe teks (6:48-59), en die genesing van die blinde man (9:1-41) wat voorafgegaan word met die Lig van die Wêreld (8:12) teks. Hoewel Bultmann reken dat die Johannesskrywer 'n bron gebruik het vir die diskoersgedeeltes, kan Barrett nie hiermee saamstem nie. Barrett sien wel meriete in die gedagte dat die Johannesskrywer die diskoersmateriaal eers gebruik het as materiaal vir preke voordat hy dit in die evangelie gebruik het (Barrett 1978:20).

1.6.2 Redevoeringe, tekens, en *Ek is*- uitsprake

Die Johannesevangelie bevat tradisionele materiaal wat in 'n kenmerkende Johannesidoom hervorm is (Aune 1989:51). Die evangelie bevat sewe wondertekenverhale wat anders as die sinoptiese evangelies die vertrekpunt word vir lang redevoeringe. In die sinoptiese evangelies dien die wonderwerke die doel om die koms van die koninkryk van God aan te kondig terwyl dit in die Johannesevangelie die doel dien om die identiteit van Jesus te openbaar en om sodoende geloof in Hom te bewerkstellig as die Seun van God. Die wonderteken materiaal is so gekonstrueer en saamgevoeg dat dit die nuwe lewe wat Jesus as Seun van God aanbied, openbaar (Barrett 1978:16, 42-46; Du Rand 1997b:92; Kysar 1993:8-10).

Die sinoptiese evangelies gebruik pittige, kort gesegdes, terwyl daar langer redevoeringe in die Johanneswerk gevind word. Die lang diskoerse, of redevoeringe, het meesal nie ooreenstemmende gedeeltes in die sinoptiese evangelies nie. Aune (1989:52) stem saam met Barrett (1978:26) dat baie van die redevoeringe as preke kon ontstaan het uit die tradisies rondom Jesus. In die redevoeringe word 'n paar groot temas herhaal soos die verhouding tussen die Vader en die Seun (8:16-19; 10:34-38; 12:49; 14:10); die Heilige Gees as die leier van die gelowiges na Christus se verheerliking (Johannes 14:16, 26); en ook temas soos lig (1:4-5; 8:12), lewe (1:4-5), liefde (3:16; 10:1-18) waarheid (14:8) en Jesus se goddelike identiteit (1:1-18).

Die *Ek is*- uitsprake word deur meeste geleerdes gesien as christologiese verklarings, in die sin dat Jesus praat in die plek van God. Die *Ek is*- verwys daarmee terug na Eksodus 3:14 en God se verklaring van Sy identiteit aan Moses. Dit is moontlik dat die *Ek is*- gesegde as plaasvervanger vir die naam van God gebruik is deur Joodse gelowiges, en dat dit deur die eerste hoorders gehoor sou word as 'n bevestiging van Jesus se eenheid met God, as God self. Jesus het die gesag om die naam van God te gebruik omdat Hy self God is (Kysar 1993:46-48).

1.7 Taalgebruik in die Johannesevangelie

Die oorspronklike skrywer se moedertaal was waarskynlik nie Grieks nie hoewel die taal wat gebruik word 'n stylvolle Grieks is (Du Rand 1997b:18). Die taal is die gewone Griekse spreektaal van die Nuwe Testamentiese tyd, Koine, maar die styl is hoogs individualisties. Die taal toon ooreenkomste met die taalgebruik in die briewe van Johannes, maar andersins is dit uniek in die Nuwe Testament (Barrett 1978:5-6). Jesus se spreektaal was heelwaarskynlik Aramees omdat dit die algemene omgangstaal in die tyd van die Nuwe Testament in Palestina was, maar nogtans moes Hy Hebreeus ook geken het omdat Hy dit gebruik het (Du Rand 1997b:18).

1.7.1 Styl

Styl het te doen met die manier waarop die outeur besluit om homself uit te druk in die taal wat hy gebruik. Dit het te doen met sintaktiese sowel as semantiese elemente van die taal en word uitgedruk in die eenhede van 'n taal: woorde, frases, sinne en paragrawe. In sinsbou ryg die Johannesskrywer sinne aanmekaar sonder die gebruik van verbindingswoorde. Die outeur van die Johannesevangelie gebruik taal ryk aan simbolisme met subtiële betekenisverskille. Ironie en dubbelsinnigheid kom baie voor in die werk en misverstand word meermale gebruik om 'n punt by die leser tuis te bring (7:33-36). Ander stylfigure wat ook gebruik word is inclusio (2:11 en 4:46, 54; 1:28 en 10:40), chiasme (6:36-40) en poëtiese ritmes (3:11; 4:36; 6:35, 55), antitetiese parallelismes (3:18, 8:35, 9:39), en sintetiese parallelismes (8:44, 13:20, 14:21). Gedurende die verloop van die vertelling word die verteller aangewend om verduidelikende kommentaar te lewer en in sekere gedeeltes word die verhaal gedramatiseer om sodoende die leser mee te sleur om die openbaring van Jesus se identiteit te beleef (Du Rand 1997b:20-23).

1.7.2 Kenmerkende inhoudelike eienskappe

1.7.2.1 Gebruik van die Ou Testament

Johannes maak nie soveel van direkte verwysings uit die Ou Testament gebruik soos die ander evangelies nie, maar dit vorm nogtans 'n baie belangrike fondament as deel van die verwysingsraamwerk tot die boodskap van hierdie evangelie. Jesus verwys byvoorbeeld na die wondertekens van Moses sonder om die agtergrond tot sy verwysing te verduidelik: die koperslang in 3:14, manna in die woestyn in 6:31, die water uit die rots in 7:38. Sy lesers moet genoeg weet van die Ou Testamentiese agtergrond om self die parallel met Moses te kan erken. Soos elders gesê in hierdie studie is die teksverwysing vir Jesus se uitlating oor *strome lewende water* in 7:38 nie duidelik nie. Die opdrag in Levitikus 19:18 om mekaar lief te hê, kom in Johannes 13:34 en 15:12 voor sonder enige verwysing na die Ou Testamentiese bron. Die *Ek is*-uitsprake van Jesus herinner aan Jesaja en die lang redevoering van Jesus herinner aan die toesprake van Moses in Deuteronomium. Beeldspraak oor die herder in Johannes 10:1 en die druiwestok in 15:1 kan gelees word teen die Ou Testamentiese agtergrond van Esegïel 34:1-31 en Jeremia 2:21 onderskeidelik. Soos reeds genoem wil dit voorkom asof die Ou Testamentiese teks uit die geheue of uit die mondelingse tradisie aangehaal word eerder as dat 'n direkte aanhaling uit die teks van die Ou Testament gebruik word (Du Rand 1997b:39-41).

1.7.2.2 Dualisme

“The Gospel of John is deceptively simple in style and vocabulary. But it also has a mysterious quality, suggesting hidden depths. The reader is alerted at the outset that the story of Jesus is the crucial manifestation of a cosmic struggle between light and darkness (1.5). Thus the story operates at two levels, and the facts which are described also have symbolic meaning in relation to the theology of John” (Lindars 2000:35). Die opvallende voorkoms van terme soos lig en duisternis (1:5); gees en mens (liggaam) (3:6); ewige lewe en dood (3:36); waarheid en leuen (8:44); God en duiwel (8:42, 44) is kenmerkend van die dualisme wat in die Johanneswerk voorkom (Kysar 1993:60).

Dualisme kom op twee vlakke voor in die werk: die vertikale dualisme wat voorgestel word as 'n wêreld 'van bo' wat teenoor 'n wêreld 'van onder' gestel word, en 'n horisontale dualisme wat in 'n eskatalogies-historiese sin beteken dat die futuristies-eskatalogiese en die gerealiseerd-

eskatalogiese van die dood en die ewige lewe teenoor mekaar staan. Die besluit om in Jesus te glo dra reeds vrugte in hierdie wêreld en sal ook in die toekomstige wêreld vrugte dra (Du Rand 1997b:26). Die vertikale dualisme van Johannes moet nie vergelyk word met die kosmiese dualisme van die Griekse filosofie of die denkwêreld van Qumran nie. Die dualisme van die Johannesevangelie is eerstens op redding gerig en dit word eties vertel binne 'n kosmiese raamwerk (Du Rand 1997b:25).

Net een wese kom 'van bo' en dit is Jesus. Die res van die wêreld kan net deel word van Jesus se wêreld deur in Hom te glo. Almal is dus deel van die duisternis, as simbool van die wêreld van ongelooft en sonde, totdat hulle deur geloof Jesus aanneem as Seun van God en die lig van die wêreld, dan word hulle deel van die wêreld van lig van Jesus. Die klassifisering werk anders as by die sekte van Qumran wat hulleself gesien het as die kinders van geregtigheid of wesens van die lig, wat teenoor die kinders van ongeregtigheid of wesens van die duisternis staan (Du Rand 1997b:26; Fensham 1976:45, 58). Selfs Jesus se dissipels, as die nuwe gemeenskap wat Jesus om Hom vergader, sal ook deur hierdie wêreld gehaat word omdat hulle die wêreld 'van bo' aanhang en in Jesus glo as die Seun van God (15:18-19; 16:33) (Du Rand 1997b:26).

1.7.2.3 Die Persoon van Jesus Christus

In die Johannesevangelie staan die Persoon van Jesus sentraal. Hoewel dit ook waar is van die sinoptiese evangelies is dit nog meer so van die Johanneswerk. Jesus word beskryf as die Seun van God wat deur sommige verwerp word en deur ander aanvaar word, en dié wat in Hom glo sal die reg hê om kinders van God te wees (1:12) (Du Rand 1997b:27). Die taal waarin Jesus Homself en Sy verhouding met God beskryf is simboliese taal: Hy praat van Homself as die lig (8:12), die weg, die waarheid en die lewe (14:6), die brood van die lewe (6:35), die goeie herder (10:11), die opstanding en die lewe (11:25) en die ware wingerdstok (15:1). Hy beskryf Homself as die bron van lewende water wat lewe bring (4:13-14), die evangelis beskryf Jesus as die woord (1:1), en Johannes die Doper beskryf Hom as die Lam van God (1:29). Die uitsprake openbaar en bevestig Jesus se identiteit aan die leser om dit duidelik te maak wie Hy is met die verdere funksie om God te openbaar aan die leser (1:1-18; 14:7-11) (Du Rand 1997b:27).

Jesus word vir ons voorgedou as baie formeel in sy optrede teenoor die mense om Hom, meer so as in die sinoptiese evangelies die geval is. Hy kry nie die mense so jammer as wat in Markus

6:34 en Matteus 14:14 en 15:34 aan ons voorgehou word nie. Hy tree selfs baie formeel op teenoor sy moeder (2:4; 19:26) (Du Rand 1997b:27). Die evangelie gee die indruk dat hoewel Jesus baie oor liefde praat, Hy self nie baie liefdevol en toeganklik is nie. Daar is 'n afstand tussen Homself en Nikodemus, Homself en die Samaritaanse vrou by die put, die menigtes wat Hom kom opsoek, die Jode en die Grieke. Nogtans huil Hy by Lasarus se graf (11:35).

Jesus word voorgestel in Sy verhoudings as een met die Vader sodat die Vader se wil openbaar gemaak kan word, en as een met sy volgelinge om hulle te red uit die sondige wêreld wat Hom wil verwerp. "He is the Revelation of the Father and bears divine glory and truth as Lógos, to bring light and life to those who accept his incarnation. His followers display the fruit of allegiance of faith in him, by obeying his new commandment to love one another" (Du Rand 1997b:28).

Daar word baie minder van Jesus se wondertekens in die Johannesevangelie beskryf as in die sinoptiese evangelies (Du Rand 1997b:29). Jesus doen wonderwerke, of tekens soos die Johannesevangelie dit noem, om Sy identiteit as Seun van God te openbaar, as gestuurde van God (2:12), eerder as om die koninkryk van Sy Vader bekend te maak soos in die sinoptiese evangelies meermale gebeur (Matteus 10:7; 12:28; Lukas 11:20). Die heerlikheid van Jesus word deur die tekens wat Hy doen in die Johannesevangelie geopenbaar (2:11; 4:46-54; 5:2-9; 6:1-14; 12:37-41) as deel van die werk wat Hy moes kom doen, dit waarvoor Hy gestuur is (9:3-7) (Du Rand 1997b:29).

Die reaksie van die mense op Jesus se tekens is ook anders as in die sinoptiese evangelies. Sommiges is heeltemal blind vir dit wat die tekens openbaar (9:35-41), ander sien die tekens en erken Jesus as 'n wonderwerker wat deur God gestuur is (7:3-4), maar die soort geloof word nie deur Jesus aanvaar nie (3:2-3). Ander erken Jesus as Seun van God en kom tot ware geloof in Hom as die Een wat deur die Vader gestuur is (4:53; 6:69). Teenoor hierdie gelowiges staan 'die Jode' wat nie glo dat Jesus die Seun van God is nie, en nie Sy eenheid met die Vader wil erken nie. Die uiteindelijke doel met die tekens is dat ons sal glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God, sodat deur te glo ons die lewe mag hê in Sy naam (20:31) (Du Rand 1997b:29).

1.7.2.4 Simboliek, ironie en misverstand

Die Johanneswerk is bekend daarvoor dat dit simboliese taal gebruik om die evangelie oor te dra. Die simbole word gehaal uit die Joodse en Griekse denkwêreldes sowel as uit die Ou Testament. Die verskillende simbole vir Jesus verteenwoordig verskillende reaksies tot die openbaring van God. Du Rand (1997b:35-36) wys daarop dat die onpersoonlike simbole die funksie het om die persoonlike simbool van Jesus as openbaarmaker van God, te verlig. Lig, brood en water wys na Jesus se rol as openbaarmaker terwyl metafore soos lampe, dag en nag, en die genesing van die blinde gaan om die groter simbool, lig, verder uit te brei. Selfs in die geografiese plasing van gebeure in die Johannesevangelie is daar simboliek te bespeur, so is Galilea en Samaria plekke waar Jesus aanvaar word as Seun van God, terwyl mense in Jerusalem Jesus verwerp. Ander simbole wat ook in die evangelie voorkom is die duif (1:32), lam (1:29), tempel (2:14-22), die Goeie Herder en Sy skape (10:1), die graf en doodskleed van Lasarus (11:44) die salwing van Jesus (12:1 en verder), Jesus wat die dissipels se voete was (13:1 en verder), die wingerdstok (15:1 en verder) en Jesus se kleed (19:32) (Du Rand 1997b:36).

Misverstand en ironie vorm 'n belangrike deel van die Johannes vertelwyse. Jesus maak 'n stelling wat dubbelsinnig of metafories is en deur die gespreksgenoot letterlik opgeneem word en verkeerd verstaan word. Die verteller gee dan die verduideliking sodat die leser die ware betekenis kan verstaan. Op die manier word die ware betekenis beter tuisgebring by die leser. Du Rand (1997b:37) haal Culpepper aan wat agtien voorbeelde van misverstand gevind het, waaronder die tempel wat in drie dae afgebreek sal word een voorbeeld is (2:19-21) en die wedergeboorte (3:3-5) 'n tweede voorbeeld is. Dit is veral die Jode wat Jesus nie verstaan nie, en in besonder is die verwysings na Jesus se dood en opstanding vir hulle onverstaanbaar (6:47-58) (Du Rand 1997b:38).

Ironie word net so meesterlik aangewend om te sinspeel op 'n ander betekenis as wat deur die mense in die verhaal verstaan word. Du Rand (1997b:38) verduidelik dat die saak en die bedoeling op twee verskillende vlakke lê, en wanneer die mense in die verhaal dit nie besef nie, kom hulle nie by die werklike betekenis van die gesprek uit nie. Die leser word egter uitgedaag om by die hoër vlak van betekenis uit te kom en die verteller se perspektief te deel. Die grootste

ironie van die vertelling is dat die Jode wat juis die Messias verwag, Hom nie erken en aanvaar wanneer Hy verskyn nie (Du Rand 1997b:38).

1.7.2.5 Verdere kenmerkende eienskappe van die werk

Die Johannesevangelie gebruik die term Parakleet (of ook Voorspraak in die Afrikaanse vertaling), in Jesus se afskeidsgesprekke om die Heilige Gees mee te beskryf (14:15-17, 26; 16:7). Dit is 'n unieke term in die evangelies. Die gewone verwysing met die term Heilige Gees kom ook by die Johannesskrywer voor (1:32; 3:5, 6) (Du Rand 1997b:30). Die Parakleet word moeilik met net een term vertaal. Hy is die Getuie oor Jesus, die Segsman, die vertrooster van Jesus se dissipels, asook hulle Helper. Die rol en funksie van die Parakleet is om Jesus te verteenwoordig by die dissipels na Jesus se verheerliking. Daarom kan die Parakleet eers verskyn nadat Jesus weggegaan het (16:7). Die Vader stuur die Parakleet op Jesus se versoek (15:26) (Du Rand 1997b:31-32).

Nog 'n kenmerk van die Johannesevangelie is die manier waarop verlossing beskryf word (Du Rand 1997b:32). Die klem val op die redding van die mens sowel as die wêreld. Die hele wêreld moet sien dat God Sy geliefde Seun na die wêreld toe gestuur het (3:16) om vir die wêreld die weg te baan na die ewige lewe (3:17, 34-35; 5:24). Verlossing is nie net persoonlik bestem nie, maar ook universeel. As die Lam van God en die lig van die wêreld word die Seun van God geoffer om die wêreld terug te wen uit die duisternis. Die mens wat egter reeds in Jesus glo as die Seun van God, het noual die ewige lewe bekom (5:24) en beleef dit reeds deur Jesus te ken en te bely (Du Rand 1997b:32-33).

'n Laaste kenmerk om hier te noem: die Johannesskrywer maak dit baie duidelik dat wie in die Seun glo, reeds die ewige lewe het (3:36; 6:47). Volgens die Johannesevangelie is dit nie iets wat net in die toekoms gaan gebeur nie, dit gebeur ook reeds in die huidige tydsbestel, teenoor die sinoptiese evangelies wat meer fokus op die heil wat in die toekomstige bedeling gaan plaasvind. Dodd, soos aangehaal deur Du Rand, het die term "typical Johannine realised eschatology" begin gebruik om hierdie perspektief van die Johannesskrywer te beskryf (Du Rand 1997b:34). Die evangelie getuig ook van die verlossing wat in die toekoms beskikbaar sal wees (5:28-29; 6:39). Die Johannesskrywer konsentreer op die teenwoordige Christus in Sy kerk en hierdie siening hang saam met die tipiese boodskap van die Johannesevangelie, naamlik dat die Seun van God

nou reeds gekom het om by Sy kerk teenwoordig te wees en Sy volgelinge kan deur geloof in Hom nou reeds deelhê aan die ewige lewe (Du Rand 1997b:34).

1.8 Interpretasies van Johannes 7:37-39

Op die laaste dag, die groot dag van die huttefees, het Jesus daar gestaan en uitgeroep: "As iemand dors het, laat hy na My toe kom en drink! Met die een wat in My glo, is dit soos die Skrif sê: Strome lewende water sal uit sy binneste vloei." 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.

In hierdie gedeelte wil ek kyk na sommige van die interpretasies wat ander kommentatore aan hierdie teksgedeelte heg. In hoofstuk vier sal ek dan my eie interpretasie van die teksgedeelte gee.

Johannes 7 en 8 speel af teen die agtergrond van die huttefees, een van die pelgrimsfeeste waarvoor alle Joodse mans die opdrag gehad het om op te trek na Jerusalem om die verrigtinge by die tempel by te woon (Deuteronomium 16:13-16). Jesus bly eers agter in Galilea wanneer sy broers na Jerusalem vertrek en verskyn dan later onopsigtelik (7:10) op die fees. Eers wanneer die fees al halfpad verby is tree Hy op in die tempel (7:14) en begin om die mense te leer. Wat Hy te sê het, verontrus die mense, en die owerhede, omdat Hy nie 'n opgeleide persoon is nie (7:15). Jesus maak uitlatings (7:16-19, 21-24, 28-29) wat die mense ontstem (7:20, 27) en teen Hom laat draai (7:30), terwyl ander tot geloof in Hom kom (7:31). In hierdie onrustige milieu tree Jesus op in die tempel en nooi Hy mense uit om na Hom te kom (7:37) en te deel in *stromes lewende water* (7:38).

Meeste interpreteerders stem in met die interpretasie wat vir die leser voorgehou word in vers 39a, dat Jesus se uitnodiging te doen het met die ontvangs van die Gees, wat na Jesus se verheerliking sal plaasvind (vers 39b). Hierdie uiteensetting sal egter nie vir die feesgangers beskikbaar gewees het nie. Barrett (1976:326) noem dat daar 'n paar vrae rondom hierdie teksgedeelte is. So word daar gekyk na watter dag bedoel word met *die laaste dag* (vers 37): die sewende dag en laaste dag van die huttefees, óf die agtste dag wat volg op die fees? Die agtste dag was 'n rusdag (Levitikus 23:36, 39), 'n sabbatdag met spesifieke offers bedoel vir die dag,

terwyl die sewende dag die dag is waarop die feesvierings vir die huttefees 'n hoogtepunt bereik het. Barrett (1976:326) meen dat 'n sterk saak gemaak kan word dat die Johannesevangelis die agtste dag bedoel het, hoewel dit ook moontlik is dat die skrywer geen sterk gevoel gehad het oor die spesifieke dag nie, en dalk het hy nie eers besef watter vraag sy verwysing geopper het nie. Verder is die puntuasie in vers 38 onduidelik: vloei die strome lewende waters uit die gelowige of uit Jesus, want beide gevalle maak sin. Barrett (1976:326-327) verwys na ander kommentatore se interpretasies wat 'n saak uit te maak het vir beide kante, maar besluit dan tog dat die gelowige as sekondêre bron gesien kan word met Jesus as die primêre bron van lewende water (1976:328). Barrett wys op die verband tussen moontlike Ou Testamentiese tekste en vers 38. Die teksgedeeltes wat 'n rol kon gespeel het in die agtergrond tot die teks is: Deuteronomium 8:7; Psalm 114:8; Jesaja 43:20, 44:3; Jeremia 2:13; Esegïel 47:1-12; Joël 3:18 en Sagaria 14:8.

Schnackenburg (1968b:136) lewer 'n oorsig oor die gebeure wat op die laaste dag van die huttefees plaasgevind het soos dit in Johannes 7 beskryf word. Jesus se openbarende verklaring in vers 38 lei tot 'n bespreking van Jesus se identiteit en gesag onder die mense (7:40-44). Die magte van geloof en ongeloof raak nou meer sigbaar in die Johannesverhaal. Die evangelis se grootste fokus in hierdie gedeelte is nog steeds Jesus se selfopenbaring en die reaksie wat dit ontlok in die wêreld. Jesus se openbaarmaking word gedoen aan die wat glo; in die twee daaropvolgende tonele in verse 25 tot 30, en 31 tot 36 beantwoord Jesus die vrae rondom Sy oorsprong en Sy doel. Die berig oor die tweede helfte van die fees in Jerusalem in die gedeeltes 7:14 en 25-30, vorm 'n eenheid wat strek tot by vers 36. Dit word saamgebind deur die tema van Jesus se oorsprong en die doel van Sy sending (Schnackenburg 1968b:145).

Die hoogtepunt van hoofstuk sewe is Jesus se uitspraak op die laaste dag van die fees (7:37-39) (Schnackenburg 1968b:151). Jesus vra dat Hy erken moet word as die bron van redding vir almal wat na Hom kom en in Hom glo. Schnackenburg wys ook op die onduidelikheid oor die spesifieke dag in die teks van vers 37. Hy is geneig om dit te sien as die sewende dag van die huttefees. Verder sluit hy aan by baie ander met die vraag oor watter Ou Testamentiese teks in die verwysing in vers 38 bedoel word, sowel as die vraag rondom die bron van die strome lewende water: is Jesus die bron of is die gelowige die bron? Hy besluit dan dit is die konteks en die inhoud wat die betekenis bepaal en daarom sien hy Jesus as die bron van die water, met die gelowige as die sekondêre bron. Schnackenburg sien 'n parallel vir hierdie teksgedeelte in die

wysheidsliteratuur uit Spreuke 9:5; Sirag 24:19-21; 51:23-24 en hy verwys ook na gnostiese tekste wat hoewel dit dieselfde klink, in werklikheid iets anders beteken. Daar is ook profetiese beskrywings van die reddingstyd wat die beeld van fonteine en strome gebruik, soos Jesaja 12:3; 43:20; 44:3; 55:1 en andere. In Jesus word die hoop van Israel volbring, want Hy is die een wat geestelike dors vir ewig les met strome water wat lewe en redding bring. In 7:39 word 'n verduideliking gegee wat volgens Schnackenburg 'n belangrike sleutel is tot die evangeliese teologiese begrip. Die volle betekenis van Jesus se woorde word net ontbloot na Sy verheerliking, selfs Sy belofte vir redding word eers na Sy verheerliking ten volle uitgevoer. Die strome van lewende water word in die Johannesteks geïnterpreteer as die Heilige Gees, moontlik as gevolg van die Ou Testamentiese verwysings na die uitstorting van die Gees in Esegel 36:25-27, en weens die verbintenis tussen die water en Gees soos in Jesaja 44:3. Vir Jesus se gelowige aanhangers in die konteks van die Johannesevangelie (7:37-38) is die uitspraak oor die Gees en die lewe 'n belofte, maar vir die lesers van die evangelie na Jesus se verheerliking het die belofte waar geword (Schnackenburg 1968b:137, 151-154, 156-157).

Ridderbos (1997:253) kyk onder andere na die geografie van die teks in hoofstuk 7 tot 10. Hy wys daarop dat die toneel in hoofstuk 7 van Galilea na Judea verskuif, en spesifiek na Jerusalem, waar die verhaal dan verder afspeel in die sentrum van die Joodse lewe, binne die verwysingsraamwerk van die Joodse feeste. In Ridderbos se eksegeese van 7:37-39 besluit hy ook dat die laaste dag waarvan gepraat word in vers 37, dui op die sewende dag van die huttefees, die dag waarop die fees 'n klimaks bereik. Ridderbos meen dat Jesus se uitlating oor strome lewende water gesien moet word teen die agtergrond van die wateroffer wat oor die altaar uitgegiet is tydens die fees. Verder sien Ridderbos die beeld van lewende water as 'n versinnebeelding van verfrissing en hernuwing en daarmee wil hy dit stel dat Jesus se uitnodiging aan gelowiges beteken dat Jesus Homself as die vervulling van die fees bekend maak: "He was not only the temple but also the feast, the dispenser of refreshing and life-giving water as the great eschatological gift of God" (Ridderbos 1997:253, 272).

Ridderbos is van mening dat die onduidelikheid oor die bron van die water in vers 38 verklaar moet word dat die lewende water vanuit die gelowige sal voortvloei maar dat die werklike bron van die lewende water die onuitputlike mag van die Gees sal wees. Ridderbos meen dat die Ou Testamentiese teks waarna verwys word in vers 38 moeilik te bepaal is, tog aangesien die beeld

van water as die Gees geopenbaar word in vers 39, meen hy die verwysing dui op die verfrissing en vernuwing van die innerlike mens soos 'n fontein wat onophoudelik vloei, soos beskryf in Jesaja 58:11 en Spreuke 18:4. Maar bowenal moet onthou word dat Christus die gewer van die fontein van lewende water is, soos Hy in Johannes 4:14 sê, en as sulks nooi Hy almal wat dors het om te kom en te drink. Dit sluit aan by Spreuke 9:4; Matteus 11:28; en Jesaja 55:1 onder andere. Vers 39 se verduideliking dat die uitspraak as 'n verwysing na die Heilige Gees verstaan moet word en dat die uitvloei van die Gees sal begin met Jesus se verheerliking bring 'n duidelike onderskeid tussen die tyd van Jesus en die tyd van die Heilige Gees. Ware geloof sal die gelowige toelaat om deel te hê aan die verheerliking van Jesus (Ridderbos 1997:274-276).

Culpepper (1998:168) wys daarop dat die tekste wat moontlik in die Ou Testament in verband gebring kan word met Johannes 7:38 die volgende kan wees: Psalm 105:40-41, Psalm 78:15-16, Sagaria 14:8, Jesaja 44:3, Jesaja 58:11, of Joël 3:18, asook Sirag 24:21b. Vir Culpepper (1998:169) roep Jesus se uitnodiging in 7: 37-38, die herinnering op van die water uit die rots in die woestyn tydens die Israeliete se uittog uit Egipte (Eksodus 17:6), sowel as die belofte van die water wat uit die tempel sal vloei om lewe te bring sover dit gaan (Esegiël 47:1-12).

Howard-Brook (1994:173) lees die gedeelte van Johannes 7:1-52 as 'n eenheid en wys op die klem wat op die huttefees gelê word in die Johannesevangelie, in teenstelling met die sinoptiese evangelies. Verder wys hy na die frase *die tyd* wat Jesus gebruik in sy antwoord aan sy broers (7:6). Howard-Brook lees dat dit nie nou Jesus se tyd is om wondertekens te verrig nie, maar wel om te praat en die mense te leer (7:14), ten spyte van die Jode wat Hom gesoek het (7:11). In Jesus se lering by die tempel tydens die huttefees sien Howard-Brook 'n verduideliking aan die mense waarom die fees eintlik gaan. Howard-Brook sien die verwysing na die laaste dag as 'n verwysing na die sewende dag van die fees wanneer die wateroffer sewe maal gebring word. Volgens hierdie siening het Jesus tydens die bring van die wateroffer opgestaan en sy uitnodiging gerig aan almal wat dors het en in Hom glo, om te kom deel in die strome van lewende water. Howard-Brook verwys ook terug na Ou Testamentiese tekste wat moontlik 'n rol gespeel het in die agtergrond van vers 38, en berig dat Brown veertien sulke tekste gekry het. Howard-Brook bring 'n nuwe perspektief tot die vraag: na wie word verwys in vers 38, Jesus of die gelowige? Hy lees die teks dat Jesus hier optree as die vroulike aspek van God, as Wysheid, wat in die strate roep na haar kinders, soos Wysheid in Spreuke 1:20-25, 28-33, doen. Howard-

Brook lees vers 38 teen die agtergrond van wat vroeër in die teks gebeur in 7:28, waar Jesus uitroep om Sy herkoms te verduidelik en die uitroep vergelyk Howard-Brook met die teks oor Wysheid in Spreuke 1 (Howard-Brook 1994:173, 178, 184-186).

Talbert (1992:143) lees die gedeelte van Johannes 7:1-9:41 as 'n eenheid. Hy lees dit as die weerspieëling van verskeie spanningsituasies rondom die vraagstuk oor Jesus se identiteit as 'n ware of 'n valse profeet. Jesus volbring die lig- en watertekens van die fees in Homself waardeur Hy Homself gee as die vervanging van die Joodse feeste in die Christengemeenskap. Talbert is ook nie seker watter dag bedoel word met die verwysing na die laaste dag van die fees in vers 37 nie. Talbert wys ook op die twee verskillende interpretasies wat gegee kan word aan vers 38 oor die bron van lewende water: dit kon óf Jesus óf die gelowige wees. Indien die bron van water die gelowige is kan die Ou Testamentiese oorsprong van die teksverwysing Spreuke 18:4, Jesaja 58:11 of Sirag 24:30-34 gewees het. Al hierdie teksgedeeltes bevat die idee dat Wysheid binne die individu as die bron van 'n rivier of 'n fontein optree. Indien Jesus die bron van die water is dan kon die oorsprong van die teks gekom het uit Jesaja 43:19-20, of 44:3 wat waterstrome belowe. Jesaja 44:3 vergelyk die waterstrome met die Gees. Die water wat Jesus verskaf is die Heilige Gees. Net soos die Gees neergedaal het op Jesus tydens Sy doop en by Hom gebly het (1:33, 3:34), so sal die Gees deur die gelowige ontvang word en by haar bly. Dit gebeur egter eers na Jesus se verheerliking (15:26, 16:7, 20:22). Talbert wys daarop dat die waterseremonie tydens die huttefees terugkyk na die verlede maar ook vorentoe kyk na die toekoms: dit kyk terug na die uittoeg uit Egipte en gedenk die gebeure in die woestyn (Levitikus 23:42-43), terselfdertyd kyk dit vorentoe na die koms van die Messias wanneer daar 'n oorvloed van water sal wees (Esegiël 47:1-12; Joël3:18; Sagaria 14:8). Talbert reken die agtergrond tot die evangelis se interpretasie is die geloof onder sommige Jode in die tyd van die Nuwe Testament, dat die uitvloeï van die Gees geëindig het na die beëindiging van Ou Testamentiese professië. Die Johannesevangelie neem aan dat die Heilige Gees wat aan Jesus gegee is as 'n persoonlike gawe, met Jesus se verheerliking sal uitvloeï na die gelowiges (Talbert 1992:143-150).

1.9 Samevatting

Die Johannesevangelie was geskryf deur 'n evangelis met 'n spesifieke doel: om te oortuig dat Jesus die Seun van God is wat gekom het om as Verlosser vir die mensdom op te tree. Dit is

geskryf vanuit 'n besondere agtergrond van 'n Joodse geloof binne die groter raamwerk van die Hellenistiese invloed wat die skrywer toegerus het met 'n uitgebreide reeks simbole en konsepte om te gebruik in sy werk. Sy werk was eerstens gemik op 'n spesifieke gehoor: 'n groep wat 'n nuwe identiteit gesoek het in 'n wêreld wat groot bedreigings van vervolging en verstoting ingehou het, maar tweedens aan almal wat versterking in hulle geloof nodig het, om hulle aan te moedig om sterk te staan in hulle geloof.



HOOFSTUK 2

Sukkot, of die huttefees

Maar die huttefees van die Jode was naby (Johannes 7:2)

Die sewende hoofstuk van Johannes speel af teen die agtergrond van die huttefees. Die feesgangers by die huttefees het Jesus se woorde in 7:37-38 aangehoor teen die agtergrond van die feesverrigtinge, daarom is dit nodig om die fees self te ondersoek. Die fees sou sonder twyfel 'n rol gespeel het in hulle verstaan van Jesus se woorde.

Sukkot is 'n fees met 'n baie ou geskiedenis. Dit stam uit antieke tye en het begin as 'n landboufees. Later het dit nuwe betekenis vir die Joodse volk gekry. In 'n terugblik vandag op die Ou Testamentiese tyd word *Sukkot* gesien as die belangrikste fees vir daardie tyd. Die verwysing daarna as *die fees* (Esegiël 45:25) of *die fees tot eer van die Here* (Rigters 21:19) sonder enige verdere spesifisering, word genoem as die bewys van die belangrikheid van die fees (Schauss 1996:171; De Vaux 1961:495). Dit was 'n weeklange fees wat gevier was met optogte, offers en rites in danksegging vir die oes ingesamel; sowel as 'n smeking om reën vir die volgende oes. Na die vernietiging van die tweede Tempel het die viering van die fees 'n probleem geword omdat die gebeure wat voorheen by die Tempel afgespeel het, toe nie meer daar kon plaasvind nie. Sekere elemente van die fees, soos die bou van hutte en die optogte met die ruiker van loof, het behoue gebly en andere, soos die wateroffer, het noodwendig verdwyn (Schauss 1996:186).

2.1 Feeste in die Joodse jaar

“Holidays and fasts hold a unique place in the religious code of Judaism. They form an integral part of the body of ritual and social laws through which Jews have traditionally related to God and to society. They have also been instrumental in producing a sharply focused awareness of historic links to the past” (Bloch 1978:xi).

Bybelse feeste en feesvieringe word gesien as aktiwiteite wat volgens voorskrifte in die Bybel opgeskryf, gehou word om gebeure in die verhouding tussen God en die mens te gedenk of te beklemtoon. Al die feeste in die Ou Testament het 'n geestelike grondslag gehad. Dit was 'n

ontmoeting tussen God en sy volk wat heelhartig gevier moes word. Dit was gebeurtenisse waarin God gedank is vir seëninge en vir noodleniging aan onderdrukte en armes. Die feeste was vreugdevolle geleenthede. Die geleenthede het gewoonlik gepaard gegaan met sang, instrumentale musiek, dans, besondere maaltye eie aan die spesifieke fees, en offers. Na gelang van die aard en vereistes van die geleentheid was die fees in die heiligdom gevier of saam met die gesin by die huis (Wright 1985). In later tye na die ballingskap, het die feeste 'n sterk band gevorm wat Jode van verskillende geografiese agtergronde verenig het. In die viering van die feeste voel elke Jood haarself as 'n skakel wat voortbou op die lang tradisie en erfenis van die verlede. Elkeen van die feeste het 'n spesifieke beeld wat in die fees herdenk word, bowenal die beeld van Israel as gekose volk van God en die geloof in God wat daarmee moet saamgaan (Edidin 1940:11,13). Die belangrikste feeste herdenk 'n gebeurtenis in Israel se geskiedenis sowel as 'n seisoen in die landboukalender van die land. Terwyl die feeste Israel se identiteit as gekose volk van God beklemtoon het was dit terselfdertyd gedurende die Tempelperiode 'n geleentheid om die belasting wat die Tempel toekom in te samel (Levitikus 23:20) (Sweeney 2000:30).

Die siklus van die Joodse jaar word bepaal in die feeste wat herdenk word. In die Pentateug word 'n hele paar feeste voorgeskryf, onder andere word die hou van die sabbatdag ook gesien as 'n fees (Levitikus 23:2-3). Drie feeste word erken as pelgrimsfeeste wat die teenwoordigheid van alle Israelitiese mans by die heiligdom vereis het (Eksodus 23:14, 17; 34:23; Deuteronomium 16:16-17), naamlik die pasga of paasfees en die fees van ongesuurde brood, wat gevier word vanaf sonsondergang op die veertiende dag tot die een-en-twintigste dag van die eerste maand (Eksodus 12:1-28; 23:15; 34:18; Levitikus 23:5-8; Numeri 9:1-14; 28:16-25; Deuteronomium 16:1-8; Esegïel 45:21-24); die fees van weke, wat plaasgevind het aan die begin van die graanoes sewe weke na die gars beweegoffer aangebied was (Eksodus 23:16; 34:22; Levitikus 23:15-21; Numeri 28:26-31; Deuteronomium 16:9-10); en die huttefees wat op die vyftiende tot die twee-en-twintigste dag van die sewende maand gevier is, nadat die oes van die parskuip en dorsvloer ingebring is (Eksodus 23:16b; 34:22b; Levitikus 23:33-36; Numeri 29:12-39; Deuteronomium 16:13-17; Esegïel 45:25) (Wright 1985). Daar word ook na ander feeste in antieke Israel verwys. Rigters 21:19-24 vertel van die jaarlikse fees in Silo - dit kon die voorloper van die huttefees gewees het of kon 'n afsonderlike fees gewees het vir die viering van die nuwe wynoes soos in Rigters 9:27 vermeld. In 1 Samuel 1 en 2 word vertel van Elkana en sy gesin wat die fees in Silo

gaan bywoon het. De Vaux (1961:495) meen daar word na die huttefees verwys met die verwysings na die fees in Rigters 21:19 en na die jaarlikse fees in Silo in 1 Samuel 1:3. Dit is 'n aanduiding van die status wat die huttefees in die tyd voor die sentralisering van die godsdiens gehad het dat die fees bloot beskryf kon word as 'die fees' sonder enige verdere verduideliking.

2.2 Oorsprong van *Sukkot*

Net soos die meeste ander Joodse feeste herdenk *Sukkot* meer as een motief (Sweeney 2000:30). Dit het ontstaan uit 'n oesfees aan die einde van die landboujaar. Later het dit ook 'n rol gehad in die herdenking van die uittoeg uit Egipte (Levitikus 23:41-43). Die verwysing in 1 Konings 8:2 het die fees vereenselwig met die feesviering tydens die inwyding van Salomo se tempel. Na die terugkeer uit ballingskap in Babilon het die fees ook 'n verbintenis gekry met die belangrike rol wat die *Torah*, die Wet, in die geloofslewe van Israel gehad het, en nog steeds het (Edidin 1940:69). Op die stadium het die fees ook 'n Messiaanse karakter aangeneem en as sulks is dit die enigste Joodse fees wat 'n universele konnotasie het in die opdrag aan nie-Jode om ook die fees te hou (Sagaria 14:16).

2.2.1 Name vir die fees

Reeds in die name aan die fees gegee word die onderskeie betekenis ook bekendgestel. Die oudste geskryfte verwys na die 'fees van insameling' (Eksodus 23:16; 34:22), *Chag ha-asif*. Die Hebreeuse woord *Sukkot* of *Chag ha-sukkot* word in Afrikaans vertaal met huttefees. Engelse Bybelvertalings praat van die "Feast of Booths" (King James 1982) en "Feast of Tabernacles" (HarperCollins Study Bible NRSV 1993). De Vaux (1961:495) verkies die benaming "Feast of Tents" omdat hy meen dat die bewoordinge "Booths" en "Tabernacles" misleidend is en die verkeerde indruk skep van die soort tydelike struktuur wat gebou moet word vir die duur van die fees.

Die verwysings in Rigters 21:19 en 1 Samuel 1:3 na die jaarlikse fees in Silo, *He chog*, word ook aan hierdie fees toegeskryf, wat 'n aanduiding is van die status wat die fees in die tyd voor die sentralisering van die godsdiens gehad het. So ook die verwysing na die 'fees van die Here' (Lev 23:39, 41), *Chag Adonai*. Die verwysing na die fees wat in die sewende maand gevier moet word soos in Esegël 45:25 en Nehemia 8:15, is verdere aanduidings van die belangrikheid waarmee

Sukkot in antieke Israel geag is. Selfs in die tyd van Josefus was dit beskryf as die heiligste en belangrikste van die Hebreeuse feeste (De Vaux 1961:495). Schauss meen dat die belangrikheid van die fees daaraan te wyte kon wees dat die Joodse landbouers nie so maklik van hulle grond kon padgee om die feeste in die lente (*Pesach*) en somer (*Shavuot*) in Jerusalem by te woon nie, weens die eise wat die werk op die lande op daardie tye gestel het. Vir die herfsfees was dit makliker om die werk op die lande vir 'n week of langer te laat lê sodat die fees in Jerusalem bygewoon kon word (Schauss 1996:172).

2.2.2 Landbou-agtergrond tot die fees

Meeste kommentare meen *Sukkot* kon verbintnisse gehad het met die landboufeeste van die Kanaäniete. Landbouers van die vroegste tye het fees gevier op die land of in die wingerd onmiddellik nadat die oes ingesamel is (Rubenstein 1995:4). In Rigters 9:27 word daar verwys na die feesvieringe van die Sigemiete na die insameling van die druiweoes en in Rigters 21:19-21 is daar 'n verdere verwysing na die jaarlikse fees van die Here by Silo gehou wat ook landboukonnotasies kon gehad het (De Vaux 1961:495; Schauss 1996:171).

Die vroegste vermelding wat van die fees gemaak word in die Ou Testament as *die fees van insameling*, of *chag ha-asif* (Eksodus 23:16; 34:22) word gewoonlik toegeskryf aan die 10e eeu voor Christus (Rubenstein 1995:13). Die opdragte in Deuteronomium 16:13, 15 en Levitikus 23:39 versterk die oesfees verbintenis.

Die *fees van die insameling* moet gevier word aan die einde van die landboujaar nadat die oes ingebring is (Eksodus 23:16; 34:22), en hoewel daar geen kalendermaande daaraan toegesê word nie, word dit tog algemeen aanvaar dat dit 'n herfsfees was (Rubenstein 1995:13). In Deuteronomium 16:13 word die opdrag van die fees verbind aan die einde van die jaar nadat die oes van die dorsvloer en die parskuip ingery is. 'n Latere bepaling het die fees vasgestel op die vyftiende tot een-en-twintigste dag van die sewende maand (*Tisri*) na die insameling van die vrugte-oes, vir sewe dae lank (Levitikus 23:34-36a; Numeri 29:12). Later word 'n agtste dag bygevoeg om die fees tot die twee-en-twintigste dag te verleng (Levitikus 23:36b; Numeri 29:35). Die agtste dag staan bekend as *Shemini Atzeret*.

Vir die boere van die Bybelse tye was die fees 'n geleentheid om in vreugde eer te bring aan God vir die ingesamelde oes. Na 'n lang jaar van intensiewe arbeid op die lande en die dorsvloer en parskuip kon die landbouers in die herfs die vrugte van hulle arbeid geniet. Die oes moes met vreugde gevier word as 'n gawe van God (Deuteronomium 16:14-15) terwyl daar terselfdertyd ook vorentoe gekyk word na die nuwe oesjaar wat voorlê en gebede word gesê en rituele uitgevoer om reën vir die volgende oesjaar af te bid (Rubenstein 1995:3). Sodra die lang droë somer in Israel verby is smag die land na die winterreën. Die volk word opnuut weer onder die besef gebring van hulle afhanklikheid van God, want die moontlikheid bestaan dat die reën kan wegbly, wat 'n ekonomiese en sosiale krisis sou meebring (1 Konings 17:1-15). In die liturgie wat vandag nog in die sinagoge gedurende die fees gebruik word, en in die *Torah* (Deuteronomium 11:13-15), word reën vereenselwig met seëninge van God (Zuesse 2000:47).

Die eerste twee dae en weer die agtste dag is bepaal as gewyde dae waarop geen werk gedoen mag word nie. Daar moet 'n gewyde byeenkoms gehou word op die dae en offers moet elke dag gebring word (Levitikus 23:36). Die offers moet die keur van die eerste produkte van die lande, boorde en wingerde insluit (Eksodus 34:26). Niks minder is waardig om voor God gebring te word nie. Verder word daar ook nog brandoffers vir elke dag van die fees gespesifiseer (Numeri 29:13-38).

2.2.3 Herdenking van die uittog uit Egipte

Uit die deuteronomistiese geskiedenis in Deuteronomium 8 word die leefstyl van die Israëliete gedurende die veertig jaar in die woestyn beskryf, met die rede vir die verblyf in vers 2: *Hy het dit gedoen om jou nederig te laat word en om jou op die proef te stel sodat Hy kan weet wat jy dink en of jy sy gebooie sal gehoorsaam of nie.* In Levitikus 23:42 word die bepaling vasgestel vir die fees wat op die vyftiende dag van die sewende maand gevier moet word, dat alle gebore Israëliete vir sewe dae in hutte moet woon. Vers 43 verklaar: *Die doel daarmee is dat julle nageslag moet weet dat Ek die Israëliete in hutte laat woon het toe Ek hulle uit Egipte laat trek het. Ek is die Here julle God.* Hiervolgens is die doel van die fees dan om die onsekerheid van die Israëliete se lewe in die woestyn in herinnering te roep, sodat die latere gelowiges kan besef hoe afhanklik hulle van God is, en hoe naby hulle aan God moet bly in gehoorsaamheid aan Sy verbond. 'n Verdere doel met die verblyf in die hut of *sukkah* tydens die fees was om weer

bewus te word van die kwesbaarheid en broosheid van die mens se bestaan in die algemeen (Eckstein 1984:111).

Die herdenking van die uittog uit Egipte sluit nie net die nagedagtenis wat herdenk moet word in nie, maar ook dankbetuiging aan God vir die verlossing wat Hy bewerkstellig het vir die volk. Die faset van die fees bring 'n terugblik op die verlede, maar terselfdertyd 'n herinnering aan die sekuriteit van God se beskerming en die bevestiging van God se voortdurende versorging in die toekoms (Eckstein 1984:111).

Pesach was die hoofees wat die verlossing uit slawerny in Egipte voor die gees geroep het, *sukkot* kon dus nie hierdie funksie oorneem nie, maar dit kon wel die volk bewus maak van die dankbaarheid wat hulle aan God verskuldig is vir Sy genade en voorsienigheid, in die verlede sowel as in die tyd na die oprigting van die Tempel. God se beskerming kon ook gesien word as 'n *sukkah* in ander geleenthede van nood of verdrukking. In Psalm 27:5 word God gevra om beskerming te bied soos in 'n *sukkah*: *Want Hy steek my weg in sy hut in die dag van onheil* en in Psalm 31:21: *U verberg hulle in die skuilplek van u aangesig vir die samesweringe van mense; U steek hulle weg in 'n hut vir die twis van die tonge* (albei aanhalings geneem uit die 1953 Afrikaanse vertaling). 'n Koning wat God se beskerming geniet het sy troon in 'n *sukkah* gehad, maar wanneer die beskerming verval val die *sukkah* inmekaar, soos in Amos 9:11 uitgebeeld word: *Daardie dag bou Ek die vervalle hut van Dawid weer op; en Ek stop sy barste toe en bou sy murasies op, Ek herbou hom soos hy in die ou tyd was* (Bloch 1978:39). Vir die Talmoediese wysgere was vrede en rus 'n verdere uitloopsel van die goddelike beskerming (Bloch 1978:39).

2.2.4 *Sukkot* se verbintenis met die ingebruikneming van die Wet na die ballingskap

Die ingebruikneem van die wetboek as Wet van God wat nougeset nagevolg moet word na die terugkeer uit ballingskap, word ook gekoppel aan die hervatting van die fees van *Sukkot* in die tyd van Nehemia en Esra (Esra 3:4). Esra het uit die wetboek aan die volk voorgelees. Onder andere het hy gelees van die gebruik om die huttefees te vier, en hoe dit gevier moet word (Nehemia 8:14-19). Die agtste dag se *gebruiklike samekoms* was ook gevier. Na die jare van verval gedurende die ballingskap waarin die huttefees nie meer gevier was nie probeer Esra om weer die viering van die fees op 'n skriftuurlike grondslag te plaas (Rubenstein 1995:99-100).

In Nehemia 8 lees Esra vir die volk voor uit die wetboek van Moses. Die Leviete interpreteer en verduidelik die wet aan die volk. Die volk hoor opnuut die wet na die jare van ballingskap en aanvaar die ontvangs van die wet by hernuwing. Die volk word deur Nehemia aangeraai om te gaan feesvier en die dag as ‘n gewyde dag deur te bring (Nehemia 8:11).

In Deuteronomium 31:10-13 word *Sukkot* bepaal as die geleentheid waarop die Wet elke sewende jaar voorgelees moet word ten aanhore van die hele volk in die teenwoordigheid van die Here *op die plek wat Hy sal kies*. Almal, selfs die vroue en kinders en vreemdelinge, moet bymekaar gemaak word om die wet aan te hoor sodat die hele gemeenskap die wet kan leer. Rubenstein (1995:15) meen dat dit moontlik die ideaal is wat in hierdie verse voorgestel word, eerder as die praktyk; maar die feit dat *Sukkot* gekies is vir hierdie geleentheid laat die fees weereens uitstaan as ‘n belangrike fees, en met die bymekaar maak van die hele volk word dit as die primêre pelgrimstog in die tyd na die ballingskap bevestig. Dit bring ook ‘n noue verband tot stand tussen die huttefees en die Wet wat eeue later, lank na die val van die tweede Tempel, versterk word met die instelling van nog ‘n fees: *Simhat Torah*. Dit word gevier, ook vandag nog, as die fees waarop gelowiges hulle in die *Torah* verbly (Jacobs 1999:230; Schauss 1996:187).

2.2.5 *Sukkot* as vreugdefees

In Deuteronomium 12 word by herhaling verwys na die vreugde waarmee offers voor die Here gebring moet word (v 7, 18) en dat dit gepaard moet gaan met vrolike samesyn met familie in ‘n maaltyd (v 7, 12, 18). Met betrekking tot die huttefees is daar ook ‘n spesifieke opdrag om die fees met vreugde te vier: in Deuteronomium 16:14: *Jy moet bly wees op hierdie fees*, en weer in vers 15: *daarom moet jy bly wees*. Joodse liturgie beskryf *Sukkot* as “the season of our joy” of ook “the time of our joy” (Jacobs 1971:502; Jacobs 1999:258; Joseph 1969:96). In Levitikus 23:40; Deuteronomium 16:14; Nehemia 8:18 word vreugde as ‘n kenmerk van die fees genoem. Daar was aan vreugde uiting gegee volgens die Joodse gebruik met die sing van lofliedere, gebede wat hardop uitgespreek was en uitbundige uitroepe onderwyl die loofruikers ook rondgeswaai en geskud was om ‘n geritsel te veroorsaak, tydens die seremoniële optogte. Rabbynse geskrifte maak ook melding van feesvieringe wat dwarsdeur die nag plaasgevind het in die Tempelgebied by fakkellig (Rubenstein 1995:2). Die vermelding *Jesus het uitgeroep*

(Johannes 7:37), was heel moontlik 'n aanduiding dat dit nodig was om uit te roep om homself hoorbaar te maak bo die lawaai tydens die viering op die laaste dag van die fees.

Die *Mishnah* (*Sukkah* 5:1-5) beskryf die vreugde waarmee die seremonie rondom die skep van die water vir die wateroffer uitgevoer was, soos volg: “He that never has seen the joy of the *Bet Ha-Shoevah* (House of the Drawing) has never in his life seen joy” (Jacobs 1971:500; Jacobs 1999:293; Joseph 1969:96). Hoewel daar verwarring bestaan oor die presiese aard en betekenis van die seremonie genoem *simhath beth hasho'ebah* (Joseph 1969:96) (of ook *Simchas Bes Hashoevah* (Schauss 1996:183) en *simhat beit hasho'eva* (Rubenstein 1995:103, 131) genoem is meeste geleerdes dit nogtans eens dat dit dui op groot vreugde tydens die fees van Sukkot (Rubenstein 1995:140).

2.2.6 *Sukkot*, verbintenis van die fees met die Tempel

Die Tempel het 'n belangrike rol gespeel in beide die Ou sowel as die Nuwe Testamentiese tydperke vir die viering van *Sukkot*.

In 1 Konings 8:2 word daar verwys na 'n fees wat gevier word in die maand van Etanim, die sewende maand. Die beskrywing word deur baie aanvaar as 'n verwysing na *Sukkot*. Tydens hierdie geleentheid het Salomo die tempel ingewy met offers, 'n toespraak en 'n gebed en die vestiging van die verbondsark in die Allerheiligste. Volgens Josefus (Rubenstein 1995:78) was die huttefees 'n besondere belangrike fees vir antieke Jode en daarom het Salomo hierdie fees gekies vir die inwydingsgeleentheid. Die huttefees sou die grootste aantal pelgrims gelok het en moontlik sou dit nog 'n rede gewees het vir die hou van die inwyding met die besondere fees. Weereens is dit 'n bevestiging van die belangrikheid van die huttefees in die eerste Tempelperiode. Vir solank as wat die monargie en die Tempel bestaan het was *Sukkot* die primêre pelgrimsfees (Rubenstein 1995:30).

Na die wegvoering en tydens die ballingskap was die fees nie na behore gehou nie (Rubenstein 1995:30). Die herinstelling van die fees in Nehemia 8 volgens die skriftuurlike bepalings getuig van die verval, met betrekking tot die uitvoering van die feesbepalings, wat in die tyd van die ballingskap plaasgevind het. Beide Bybelse en buite-Bybelse bronne beskryf die viering van die fees in die tyd van die tweede Tempel (Rubenstein 1995:31). Meeste van hierdie bronne bevestig

dat die fees weer eens 'n geleentheid was wat met verskeie rituele en seremonies by die Tempel afgespeel het. Na die vernietiging van die tweede Tempel in 70 na Christus het sekere seremonies weggeval omdat dit nie meer by die Tempel kon plaasvind nie. Elemente soos die hut en die loofruiker het egter bly voortleef en bestaan steeds vandag.

In Sagaria 14:16 in 'n eskatalogiese uitspraak word die viering van die fees in 'n toekomstige Jerusalem 'n plig wat aan alle nasies opgedra word. Reën sal weerhou word van die volk wat nie die opdrag uitvoer nie. Die verstandhouding is dat die fees in die herboude tempel sal plaasvind, as die heringestelde woonplek van God (Sagaria 1:16-17) in 'n nuwe, veilige Jerusalem (Sagaria 14:11). Die Messias sal die taak hê om die nasies na die feesviering van *Sukkot* in Jerusalem te bring (Bloch 1978:39).

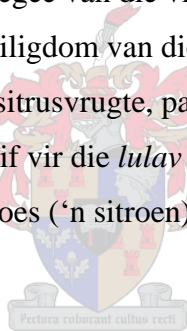
2.3 Bepalings vir die fees

In Levitikus 23 word die bepalings vasgestel vir die hou van feeste tot eer van die Here. Dit moet gewyde feeste wees met vaste instellings van rusdae en werksdae en offers wat gebring moet word. Die drie feeste wat in hierdie teks beskryf word is die paasfees, of fees van ongesuurde brode, die fees van die weke en die huttefees: die drie groot pelgrimsfeeste is al drie feeste met landbou konneksies (Rich 2004). Elke volwasse manlike Israeliet was die verpligting opgelê om die drie feeste te vier (Eksodus 23:17, 34:23; Deuteronomium 16:16). In die tyd na die oprigting van die tempel het dit beteken dat hulle die feestye in Jerusalem moes deurbring om die byeenkomste in die tempel by te woon en daar die nodige offers te bring (Eksodus 23:16-17; Deuteronomium 12:5-7, 14, 26; Esra 3:1-4). Dit was bepaal as 'n vaste instelling vir die nageslag (Levitikus 23:41). Gelowiges in die Ou Testament het hierdie verpligting ernstig opgeneem te oordeel aan die teksverwysings in 1 Samuel 1:3; Esra 3:1-4; Sagaria 14:16; net soos ook in die Nuwe Testament te oordeel aan die verwysing na Jesus se broers en Jesus self (Johannes 7:3,10). Om nie die huttefees te vier nie hou die moontlikheid in van straf (Sagaria 14:19) en van geen reën nie (Sagaria 14:17b). Hoewel dit nie die fees op sigself is wat belangrik is nie, maar die eer wat daardeur aan God gegee word (Sagaria 14:17a). Die fees van insameling moet met vreugde gevier word omdat God gedank moet word vir Sy oorvloed van goeie gewes aan die volk (Deuteronomium 16:15), waarvan die oes alreeds 'n bewys is.

Die bepalings in Levitikus gee die opdrag dat daar vir sewe dae lank in hutte gewoon moet word (Levitikus 23:42) met die doel om vir die nageslag te leer dat God die Israëliete ‘in hutte’ laat woon het toe hulle uit Egipte weggetrek het. Die Afrikaanse vertaling ‘hut’ word in Hebreeus *sukkah* genoem en die naam van die fees word ontleen aan die meervoudsvorm naamlik *Sukkot* of *Sukkoth*. Die fees word beskryf as ‘n pelgrimsfees wat vir sewe dae gevier moes word in die plek wat die Here sal aanwys (Deuteronomium 16:13-15) omdat die Here gesorg het vir ‘n goeie oes. Jode wat die tradisies streng nagevolg het, het ook in die hutte geslaap (Milgrom 1996:18).

Die benaminge vir die fees verwys na die gebruik om ‘n hut met ‘n dak van loof of takke te bou wat vir die duur van die fees gebruik word vir familiesamekomste waarin geëet of gesellig verkeer word. Die *Sukkah* moet ‘n tydelike struktuur wees om die tydelike strukture waarin die Israëliete gewoon het gedurende die uittog, voor die gees te roep.

Ook in Levitikus 23 word die bepaling gegee van die vier plantspesies, die *lulav*, waarmee met vreugde fees gevier moet word by die heiligdom van die Here (v 40). Die voorskrif in Levitikus 23 praat in die Afrikaanse vertaling van sitrusvrugte, palmtakke, rivierwilgers en *takke van digte bome*. Tradisioneel word hierdie voorskrif vir die *lulav* geïnterpreteer as ‘n ruiker bestaande uit ‘n sitrusvrug soortgelyk aan ‘n pampelmoes (‘n sitroen), een palmtak, twee wilgertakke en drie mirtetakke (Lategan 1997a:479).



In Nehemia 8:14-15 lees Esra die bepalings vir die vier van die fees voor aan die volk uit die wetboeke. Schauss reken dat hierdie die eerste instansie was wat die volk die bepaling van die sewe dae verblyf in hutte vir die fees gevolg het. Voorheen sou dit die landbouers alleen gewees het wat in hutte gewoon het vir die duur van die oes en die fees daarna (Schauss 1996:202). In die beskrywing van die fees in Nehemia 8 word daar alleen op die bepaling van die bou van ‘n hut gefokus, die ruiker van loof en die wateroffer word nie genoem nie.

In Levitikus 23:40 word daar ‘n bepaling gemaak van vier plantspesies wat gebruik moet word in die viering van die fees. Die presiese gebruik van die plante word nie omskryf nie. Sommige geleerdes meen dat die bedoeling was dat hierdie plante gebruik moet word om die hutte mee te bou en versier (Jacobs 1971:499; Joseph 1969:97; Krauss 1969:95), terwyl ander meen dat die plante oorspronklik gebruik was in vrugbaarheidsrites in sirkelgange om die altaar, om die basis

van die altaar te slaan, of die grond langs die altaar te slaan (Milgrom 1996:18; Neufeld 1995:31; Rubenstein 1995:29).

Die sitrusvrug, *etrog*, word reeds van die vroegste tye gemeen om 'n soort pampelmoes of sitroen aan te dui en die *takke van digte bome*, mirtetakke of *temarim*. Die vier plante verteenwoordig alle plantegroei. Volgens die eeueoue spesifikasie van die rabbis word 'n sitrusvrug in die linkerhand gehou, en een palmblaar, *lulav*, twee wilgerlatte, *arvei-nahal*, en drie mirtetakke, *temarim*, saamgebind in die regterhand gehou. Saam word daarna verwys as die vier spesies: *arbaah minim* (Levitikus 23:40). Dit word heen-en-weer en op-en-af voor die Here beweeg, om so in 'n beweegoffer erkenning te gee aan God as die Heer van alles wat bo die aarde en onder die aarde is. Die palmtak, die grootste een van die vier plante, verleen die naam, *lulav*, aan die plante wanneer saamgebind in 'n ruiker.

Die bepaling in Levitikus 23:40 met betrekking tot die vier plante, wil voorkom asof dit net van toepassing is vir die eerste dag van die fees. Die gebruik van die loofruiker in die hand was eers na die ballingskap in die tweede Tempelperiode ingestel, in ooreenstemming met die teks uit Levitikus 23 (Krauss 1969:95). Volgens die beskrywings van die rabbis was die loofruiker in die hand gehou terwyl die *Hallel* psalms gesing word, en moes dit in 'n beweegoffer beweeg word met die begin van Psalm 118 en weer met vers 25 van die psalm (Jacobs 1971:499; Neufeld 1995:29-30). Volgens die *Mishnah* was groot wilgertakke op die grond rondom die altaar in die Tempel geplaas gedurende die tweede Tempelperiode. Daarna was 'n sirkelgang om die altaar gemaak met die plante, eenmaal om die altaar vir elk van die eerste ses dae van die fees en sewemaal op die sewende dag van die fees (Jacobs 1971:501; Joseph 1969:97; Neufeld 1995:29).

Die sewende dag van *Sukkot* staan bekend as *Hoshana Rabba*, die groot Hosanna. *Hoshana* is 'n verwysing na gebede om redding, wat dikwels gedurende hierdie dag gebid word. Die Hosanna gebede is spesifiek daarop gemik om vir God die noodsaaklikheid vir reën vir die volk se voortbestaan aan te dui en om Hom te smee vir verlossing van droogte en hongersnood (Jacobs 1000:94).

2.3 Die Wateroffer

As landbou gedrewe ekonomie was reën in antieke Israel uiters noodsaaklik vir die mense se voortbestaan en reën wat versuim het om op te daag, het 'n lewenskrisis veroorsaak. Een traktaat in die *Mishnah, Taanit*, is grootliks gewy aan gebede vir reën. Gebede vir reën was deel van elke sabbats-erediens en word nog steeds in moderne tye in die diens gebid. Dit was en is steeds ook 'n integrale deel van die huttefees verrigtinge (Jacobs 1999:194). *Sukkot* was die fees wat plaasgevind het in die seisoen waartydens daar om reën gebid was. Omdat *Sukkot* aan die einde van die droë somer gevier word is gebede om reën noodsaaklik geag.

In Numeri 29 word die presiese offerbepalings vir elke dag van die fees neergelê: brandoffers, graanoffers en drankoffers. Hoewel dit nie in die Wet voorgeskryf was nie het daar in die Nuwe Testamentiese tydperk bo en behalwe die gewone wynoffer ook 'n wateroffer tydens *Sukkot* plaasgevind (Jacobs 1999:293). Die seremonie en gebeure rondom die water skep vir die offer het bekend gestaan as *Simhat bet Hashoevah* (Edidin 1940:72).

Die belangrikste deel van die huttefeesverrigtinge by die Tempel tydens die tweede Tempelperiode was die wateroffer (Buksbazen 1954:40; Milgrom 1996:18) en veral die seremoniële optog met die skep van die water en die opdra na die Tempelberg (Lehrer 1969:650). 'n Priester het met sonsopkoms op die eerste dag van die fees 'n goue kruik by die poel van Siloam gevul en opgedra na die Tempel voor 'n jubelende optog uit. Die kruikdraer was by die Waterpoort begroet met drie geskalle op die ramshoring en onder leiding van die sing van Jesaja 12:3 en met uitroepe van vreugde deur die groot skare pelgrims na die Tempel begelei (Edidin 1940:72; Lehrer 1969:650). Daar was die waterdraer na die altaar vergesel waar die priester die water oorgegooi het in een van twee silwer bakke. Die tweede bak was vir 'n wynoffer. Al twee offers het na weerskante toe uitgeloop aan die voet van die altaar (Buksbazen 1954: 40; Milgrom 1996:18). Dit het elke oggend van die fees plaasgevind en het gedien as 'n smeking om reën. Die laaste dag van die fees was daar sewe houers water uitgegooi (Lehrer 1969:650-651; Milgrom 1996:18).

Intussen het 'n tweede optog plaasgevind na 'n plek buite Jerusalem genaamd Motza, waar wilgertakke bymekaar gemaak is sodat dit om die altaar gerangskik kon word (Lehrer 1969:650). Hierna sou die diens begin. Na die addisionele offers gebring is soos voorgeskryf in Numeri 29,

het priesters in 'n optog 'n sirkelgang om die altaar geloop onder die sing van die *Hallel* psalms. Terselfdertyd sou die pelgrims op hierdie stadium die loofruikers in hulle hande hou en as 'n beweegoffer aanbied (Jacobs 1971:499; Lehrer 1969:650).

Die Sadduseërs het die wateroffer seremonie verwerp omdat daar geen Bybelse gronde vir die uitvoering daarvan was nie, maar die Fariseërs het dit hoog aangeskryf as 'n opdrag wat vir Moses gegee was by Sinai (Jacobs 1971:499; Jacobs 1999:293; Joseph 1969:96). Die rabbis het later ook die seremonie verdedig. Hulle het Samuel se wateroffer (1 Samuel 7:6) voor die Here by Mispa gesien as 'n voorloper (Milgrom 1996:18). Milgrom vergelyk die wateroffer met die water wat Elia uitgegooi het oor die altaar op die berg van Karmel in sy offer aan die Here met sy gebed om reën (1 Konings 18:34-35). Grigsby (1986:103-104) meld dat die rabbynse literatuur ook dieselfde wateroffer van Elia in verband gebring het met die wateroffer van *Sukkot*. Die feesvieringe by die Tempel het 'n hoogtepunt bereik aan die einde van die eerste dag met die *Simhat Beth Hashoelah* seremonie (Lehrer 1969:650; Schauss 1996:183).

Die wateroffer was 'n simboliese en rituele gebed vir oorvloedige reën om die droogte van die somerseisoen tot 'n einde te bring en die winterseisoen op 'n goeie grondslag te kon begin. Maar die offer het nie net die fisiese seën van reën ingehou nie. Grigsby (1986:105) verbind die wateroffer in *Sukkot* met verskeie tekste in die Ou Testament. Hy verbind die gebruik van die Waterpoort gedurende die seremonie rondom die wateroffer in die Tempel, met die teks uit Esegïel 47:2. Grigsby identifiseer die poort suid van die altaar as die Waterpoort, en bring die wateroffer van die huttefees in verband met die stroom wat lewe bring sover dit vloei, soos uit die teks van Esegïel. Verder bring hy ook 'n verband tussen die wateroffer, die stroom wat lewe gee, en Jesus se uitspraak van *strome van lewende water* in Johannes 7:38. Dan voer hy die verbintenis verder en bring 'n verband tussen die wateroffer van die huttefees met die waterstroom uit die rots in die tekste in Eksodus 17:1-7, Numeri 20:8-13 en Psalm 78:16-20, as 'n uitbeelding van seën vir die volk (Grigsby 1986:105).

Die eskatologiese uitsprake in Sagaria 14:8 en 16-17 oor die stroom water en die viering van die fees met die nagevolge van die onthouding van reën indien die fees nie gehou word nie, het deel uitgemaak van die mense in die Tempeltydperk se verwysingsraamwerk. Die uitspraak oor die huttefees in Sagaria 14 word profeties bedoel. Dit kyk na die toekoms, na die uitstorting van seën

nie net oor Israel nie, maar oor die gelowiges van die wêreld. Die gebed wat op die laaste dag in die huttefees aangebied was, was 'n gebed om redding uit Psalm 118. In die optog met die ruikers van loof was die psalms bekend as die *Hallel*, psalms 113-118, gesing. Dit kon onder die sing van hierdie psalms gewees het, tydens die laaste dag van *Sukkot* dat Jesus wou verklaar, dat Hy die een is wat die redding bring waarvoor gevra word met Sy uitspraak in Johannes 7:37-38: *As iemand dors het, laat hy na my toe kom en drink! Met die een wat in My glo, is dit soos die Skrif sê: Strome lewende water sal uit sy binneste vloei.* (Buksbazen 1954:41-2).

2.3 *Shemini Atzeret*

Die twee dae na *Sukkot* word vandag beskou as afsonderlike feesdae maar word tog verbind met *Sukkot* en algemeen aanvaar as deel van *Sukkot* (Rich 2004). Volgens die bepaling van Numeri 29:35 en Levitikus 23:36 moet die agtste dag ook as 'n feesdag deurgebring word en moet dit ook 'n gewyde rusdag wees wat met offers gevier word. Hierdie agtste dag word *Shemini Atzeret* ('Agtste dag van gewyde byeenkoms') genoem en word beskou as aanvullend tot *Sukkot* op dieselfde manier dat *Shavuot* aanvullend tot *Pesach* gesien word. *Simhat Torah* was in die middeleeue ingestel as 'n negende feesdag, hoewel 'n feesdag in eie reg (Jacobs 1999:230).

2.4 Verdere verwysings na *Sukkot* in die literatuur

2.4.1 *Sukkot* in die Nuwe Testament

In die Nuwe Testament word daar net in Johannes 7 uitdruklik na *Sukkot* verwys. Die teks van Johannes 7:1-8:59 noem dat die gebeure by die Tempel teen die agtergrond van die huttefees afspeel. In twee ander gedeeltes is daar moontlik elemente van die fees te bespeur. Rubenstein (1995:86-87, 91-94) bespreek elemente van *Sukkot*, soos hy dit sien in Johannes 12:12-15 en Openbaring 7:9-17.

Daar kan ook sprake wees van elemente van *Sukkot* in die verheerliking van Jesus in Markus 9:2-8; Matteus 17:1-8 en Lukas 9:28-36 hoewel Rubenstein (1995:84-85) dit nie so sien nie. Ford (1974:139-142) meen dat Paulus nie die Tempel nie maar wel die *sukkah* van die huttefees ingedagte gehad het met die beelde wat gebruik word in 1 Korinthiërs 3:10-17.

2.4.2 Verwysings na *Sukkot* in buite Bybelse bronne

Heelparty geskryfte wat ontstaan het net voor en in die tyd van die Nuwe Testament sowel as kort daarna bevat verwysings na *Sukkot* en kan 'n bydrae maak tot die hedendaagse verstaan van die beoefening van die fees in die tydperk van die tweede Tempel.

Die Qumran rolle bevat ongelukkig baie min verwysings na *Sukkot*. Die gedeeltes wat wel voorkom word grotendeels in die Tempelrol gevind. Daar word verwys na die offers wat in Numeri gespesifiseer word. 'n Beskrywing word gegee vir die plasing van die hutte vir die duur van die fees bo-op die dak van die tempelgebou. Bepalings vir die bou van die hut word ook beskryf. Daar word 'n opdrag gegee dat die feesgangers in die hut moet bly terwyl die offers gebring is. Verder is daar gedeeltes wat blykbaar die *lulav* rite beskryf. Die teksgedeeltes is egter so fragmentaries dat dit moeilik is om finale uitsluitel daaroor te gee (Rubenstein 1995:64-68).

Filo van Aleksandrië (ongeveer 20 v C - 50 n C) het die situasie onder Jode in Aleksandrië weergegee. Hy noem twee redes vir die ritueel van die bou van hutte tydens die fees: eerstens dat dit 'n verbintenis is met die insameling van 'n oes, en tweedens dat dit verband hou met die tipe verblyf gedurende die uittog uit Egipte. Hy noem dat die Jode wat die fees gevier het God geloof en dank het vir Sy voorsiening in voorspoed en gesmeek het dat hulle nie weer dieselfde teëspoed sal ervaar as tydens die uittog nie. Verder het hy 'n opsomming gemaak van die offers wat gebring moes word vir die fees soos gebaseer op Numeri 29:12-34 (Rubenstein 1995:69-73).

Daar word gewoonlik aanvaar dat die pseudografiese werk van Pseudo-Filo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ontstaan het in die eerste helfte van die eerste n C. In die werk word verklaar dat die loofruiker gedurende die huttefees gebruik was met die doel om reën voort te bring (Rubenstein 1995:74).

Josefus (37-100 n C) se geskryfte identifiseer die plante wat in die loofruiker gebruik was as 'n sitroen vir die *etrog*, en mirtetakke vir die *takke van digte bome* genoem in Levitikuis 23:40. Dit bevestig dat die latere tradisies rondom die loofruiker soos beskryf in die rabbynse literatuur en steeds gebruik in die huttefees, uit vroeëre tye oorgeneem is (Rubenstein 1995:78). Josefus se verwerking van die Ou Testamentiese gedeeltes in 1 Konings 8 en 12 bevestig die hoë aansien wat die fees geniet het in sy tyd (Rubenstein 1995:78-79). In verdere verslaggewing onder

andere van gebeure in 35 v C, verklaar Josefus dat die fees met besondere noukeurigheid deur Jode gevier word (Rubenstein 1995:80-84). Die bewyse gelewer in Josefus se geskrifte bring weereens die hoë aansien wat die fees gehad het na vore.

Verwysings uit 1 en 2 Makkabeërs toon aan dat die skrywers die fees geken het as die primêre pelgrimsfees van hulle tyd, (ongeveer die eerste en tweede eeue v C) en dat die seremonies vir die fees by die Tempel gefokus was. *Sukkot* word ook in verband gebring met die fees van die ligte, *Hanukkah* (Rubenstein 1995:56-64).

In verskeie bronne uit die rabbynse literatuur kom daar uitvoerige beskrywings van die viering van *Sukkot*. Rubenstein (1995: 130, 139-140, 160, 322) lewer waardevolle kommentaar oor die mitiese afmetings wat die rabbynse skrywers toegedig het aan die rituele vir *Sukkot*. Dit wil nie sê dat hierdie beskrywings sonder meer geïgnoreer moet word nie, maar eerder dat dit met die nodige versigtigheid beskou moet word. Verder beteken dit ook dat die tradisies wat na die tyd van die tweede Tempel voortgeleef het vir die viering van die fees, gebaseer was op vroeëre tradisies wat reeds bestaan het in die tyd van die Nuwe Testament. Grigsby beaam hierdie siening in 'n voetnota (1986:101). Nogtans kan ons aanvaar dat die rabbynse literatuur bevestig dat *Sukkot* tydens die tweede Tempelperiode kultiese rituele bevat het wat grotendeels by die Tempel uitgevoer was. Dit het ingesluit die gebruik van 'n loofruiker saamgestel uit vier verskillende plant spesies, die gebruik van hierdie ruiker in rites wat herinner aan vroeëre vrugbaarheidsrites, optogte om die altaar en sang en musiek gebaseer op die *Hallel* psalms, 'n wateroffer en seremonies rondom die skep van die water vir die offer. Dit het die bou van hutte behels wat deur die feesgangers gebruik is vir die duur van die fees. Verder het die feesviering ook met uitbundige vreugde gepaardgegaan wat by tye vergesel van trompetgeskal, groot rumoer moes meegebring het. Die fees het belangrike implikasies gehad vir die verwagting van reën vir die daaropvolgende landbouseisoen. Seremonies en rituele uitgevoer met die *lulav* en die wateroffer was bedoel om God te oorreed om reën te voorsien vir 'n voorspoedige landboujaar (Rubenstein 1995:179). Die koms van reën was ook 'n teken van God se gunstige oordeel oor die volk en Sy seën vir die volk (Sagaria 14:8).

HOOFSTUK 3

Die simboliek van water in die Bybel met spesifieke verwysing na Johannes 7:37-39

Water as fisiese element speel meermale 'n rol in die Johannesevangelie soos met die Samaritaanse vrou by die put (Johannes 4:7), en by die voetewassing van die dissipels (13:5). Jesus het water gebruik in Sy wonderwerke (2:7-10; 9:7), maar water word ook gebruik as die draer van simboliek (3:5; 4:14). Weens die rol wat water speel by die huttefees en die simboliese waarde wat Jesus aan water gee in Sy uitspraak in Johannes 7:38 is dit nodig om dieper te kyk na die simboliek van water in die Bybel.

Die woordeboekdefinisie van 'n simbool verduidelik 'n simbool as 'n teken of 'n voorwerp wat iets anders verteenwoordig. Die beelde en simboliek wat aan water verbind word in die Bybelse geskrifte is baie ryk aan 'n veelvoud van betekenis. Water is vir alle lewensvorme noodsaaklik, maar in die droë landstreek van Israel het water 'n verhoogde betekenis aangeneem wat deur die Bybelskrywers opgeneem en in die geskrifte weerspieël word. Water les die dors van mens (1 Kronieke 11:17, Spreuke 25:25) en dier (Genesis 24:19-20) en laat gewasse groei (Jesaja 58:11). Strome en riviere is 'n bron van lewe (Genesis 2:10, Psalm 1:3) en reën 'n teken van God se seën (Psalm 147:8; Joël 2:23). Maar water word ook as kosmiese mag uitgebeeld soos die water wat in die skepping geskei en georden word (Genesis 1:2). Diep water word gesien as 'n bedreiging (Jesaja 63:13), terwyl vloedwaters vernietiging bring (Genesis 9:15, Job 22:11) en die see monsters huisves (Psalm 74:13-14) wat gevrees word.

In die evangelie van Johannes word daar meer as een keer gebruik gemaak van water as simbool. Water is dus 'n belangrike simbool in die evangelie en gesien in die konteks van die huttefees waarteen die uitnodiging in 7:37-39 gemaak word, is dit van beduidende belang om die funksie van die simboliek van water in die evangelie te ondersoek.

Alvorens dit gedoen word is dit nodig om die beeld van water in die verwysingsraamwerk van die mense van Israel vas te stel. Die plek wat water as element in die daaglikse lewe van die bewoners van die landstreek Israel ingeneem het is bepaal deur die ekologie en klimaat van die land. 'n Oorsigtelike studie van die ekologie en klimaat van Israel sal 'n aanduiding gee van die

perspektief waaruit water bejeën is, en omdat die mense van die Bybelse omgewing se bestaan grotendeels aan landbou verbonde was sal 'n oorsig oor die landboupraktyke ook 'n bydrae lewer tot 'n beter begrip van die plek van water in hulle lewe en verwysingsraamwerk.

Die breër verwysingsraamwerk van die groot meerderheid van die bevolking van die land, die mense wat direk van die grond afhanklik is vir hulle voortbestaan ('*am ha-'ares* in Hebreeus), het nie veel verander van die tyd van die Ou Testament na die tyd van die Nuwe Testament nie. Die ekonomiese aanwending van die produkte van hulle arbeid het wel in die twee tydperke verander. 'n Kort bespreking hieroor volg later (sien onder 3.2).

3.1 Ekologie van Israel

Die landstreek van Israel word geografies ingedeel onder die groter streek Siro-Palestina. Die land is geleë aan die Middellandse See en styg hiervandaan geleidelik ooswaarts na die heuwels van Judea, en daarna daal dit steil af na die ooste, na die Jordaanvallei en die slenk dal wat die Dooie See bevat. Aan die oorkant van die Jordaanvallei is daar 'n reeks heuwels voor die begin van die Arabiese woestyn bereik word. Hierdie landstreek word in vyf hoofstreke verdeel: die kusvlakte teen die Middellandse See, die sentrale hoogland wes van die Jordaan, die slenk dal van die Jordaanvallei, die Trans-jordaanse heuwellandskap en die woestynstreek in die ooste. Elkeen van hierdie streke kan weer onderverdeel word in kleiner areas, elk met sy eie struktuur, klimaat en plantegroei (Du Plessis 1997:42, 44).

Die klimaat in die gebied varieer tussen subtropiese toestande aan die kus in die weste tot woestyntoestande in die ooste oorkant die Jordaanrivier. Die klimaat by die kus sou as tipies Mediterreens beskryf kon word met lang, warm droë somers en koel, nat winters. Die sentrale hooglande word veel kouer in die winter en die laer Jordaanvallei baie warmer in die somer. Januarie en Februarie is die koudste maande en Julie en Augustus die warmste. Die gemiddelde wintertemperatuur in Jerusalem is 7°C maar by die kus is dit 12°C. Somertemperature in Julie wissel tussen 26°C by Gaza aan die kus en 23°C by Jerusalem. Jerigo, in die slenk dal bokant die Dooie See, se somertemperature kan konstant hoër as 38°C van Junie tot September bly (Bimson 1985:14).

Die klimaat word beheer deur die Middellandse See in die weste en die Arabiese woestyn in die ooste. Die lugbeweging tussen hierdie twee gebiede veroorsaak die heersende winde, wat hoofsaaklik van wes na oos en omgekeerd waai. Die wind van die see af bring koeler lug wat die temperatuur laat daal en verligting bring gedurende die warm somermaande, en reën in die winter. Tydens die oorgang van die seisoene in die lente en weer in die herfs, is daar tye wat hetige woestynwinde uit die ooste, of die suide, die streek vir dae aanmekaar teister (Du Plessis 1997a:41).

Die hoogte bo seëspieël speel ook 'n rol in die klimaat. Die hoër dele, die hooglande en plato's, is koeler en klammer. Die proses van kondensasie laat meer reën teen die westelike hange van die heuwels uitsak wanneer die vogtige seelug van die kus teen die heuwels opstyg. In teenstelling, ontvang die oostelike hange baie minder reën. In die somer word die oostelike hange geteister deur die warm woestynwind en in die winter is dit 'n koue wind sonder reën wat teen die berghange vaswaai. In die Jordaanvallei val minder as 100mm reën per jaar en in die gebied om die Dooie See nog minder (Du Plessis 1997b:41).

Die gebied is 'n tipiese winterreënval streek met die meeste reën gedurende die koudste tye van die jaar. Die eerste reëns begin gewoonlik in Oktober en die reënseisoen eindig in April of Mei. Die swaarste reën kom voor in Januarie en Februarie. Die hoogste reënval kom voor in die noorde en neem af verder na die suide toe. In die areas waar die reën die minste is, is dit 'n baie belangrike bron van vog. In die Negebwoestyn kan dit 250 dae per jaar voorkom en dit word bereken dat die dit in sommige plekke gelyk is aan die ekwivalent van 40 tot 50 mm reën (Olivier 1991:136). Daar is 'n groot verskeidenheid grondtipes te vinde in die streek: *terra rosa*, 'n vrugbare rooi leemgrond met genoeg klei om gronderosie te kan weerstaan; sanderige spoelgrond wat vrugbaar kan wees indien bemest; onvrugbare sandduine op die kusstreek; nuttelose riviersand in dele van die Jordaanvallei; veen in die bolope van die Jordaanrivier; verskeie soorte kalksteen in die sentrale berglandstreek en 'n onvrugbare gruisgrond in die Negebwoestyn. Dit is alles geleë in 'n klein area van sowat 25 000 km² (Olivier 1991:132, 134).

Die gebied beleef hoofsaaklik twee seisoene - warm droë somers en reënerige winters; tipies van die streke om die Middellandse See. Die warmste tye van die jaar is ook die droogste. Na die somermaande met 'n skroeiende son is die aarde hard gebak en is ligte reën nodig om die grond

eers sag te maak voor die vroeë ploegseisoen kan begin. Swaar reën in die tyd dring nie die grond binne nie en stroop bloot die vrugbare bolaag af. Harde reënbuie in die steil berglandskap in die sentrale deel van die land veroorsaak 'n vinnige afvloei van water sodra die reën die kalksteenlaag tref. Die vinnige afvloei van water veroorsaak dat daar geen groot standhoudende riviere in Israel is nie (Olivier 1991:134).

Die kalksteen is poreus genoeg om water op te neem wanneer daar sagter reënbuie val. Hierdie water verskyn dan in laerliggende gebiede as fonteine, soos die Gihon fontein in Jerusalem, en water vir putte soos Jakob se put by Sigem. Een van die hoofbronne van vars water in Israel is die meer van Galilea met 'n groot verskeidenheid vis en voëllewe. Die meer het in vroeë tye 'n vissersbedryf onderhou - vis was 'n belangrike aanvullende voedselbron vir die bevolking in die omgewing. Jesus se gebruik van beelde uit die vissersbedryf en die evangelies se verwysing na die visserslewe weerspieël die belangrikheid van die vissersbedryf in Galilea in die tyd van die Nuwe Testament (Matteus 13:47-48; Markus 1:16-17, 19; Johannes 21:3-13). Die Dooie See, daarenteen, onderhou geen lewe nie (Olivier 1991:134-136).

3.2. Die landbou in Israel in Bybelse tye

Die grootste deel van die bevolking in vroeë Israel was landelike bewoners ten nouste betrokke by die landbou-aktiwiteite van die omgewing. Gedurende die voormonargale periode van die Ou Testament was landbou bedryf in 'n bestaansekonomie, waarin elke gesin of familiegroep net hulself onderhou het uit wat hulle produseer het. Later, in die monargale periode het die situasie verander met die opkoms van 'n stedelike bevolking. Die landelike bevolking moes die stedelinge van produkte voorsien deur ruilhandel en belasting en kon nie meer net genoeg produseer om in hulle eie behoeftes te voorsien nie. Hulle moes 'n surplus produseer om belastings te kon betaal. Skynbaar het die staat ook in mededinging met die boerebevolking getree deur self op te tree as voedselprodusente: Deist (1991:119) hou 1 Konings 21:8-14 voor as 'n moontlike bewys hiervan. Geld het 'n rol begin speel in die samelewing en verwysings in die Ou Testament na goud en silwer is 'n weerspieëling hiervan. Geldskieters en die handelaars en amptenary het 'n prominente posisie beklee in die gemeenskap. Soos belastings vermeerder het om die koninklikes se projekte te finansier het die landelike bevolking toenemend verarm, terwyl die handelaars en amptenary voordeel getrek het uit hulle posisies van mag. Met die ontstaan van

die staat het 'n klasseverdeling onder die bevolking ontwikkel met 'n welvarende minderheid in die stede aan die bopunt van die klassesamestelling en 'n onderdrukte grotendeels verarmde meerderheid op die platteland aan die onderpunt van die klassesamestelling. Grondeienaars wat voorheen status en aansien in hulle eie gemeenskappe beleef het kon nou deur belastingdruk, swak oeste en droogte van hulle grond gedwing word om 'n heenkome as handarbeiders of knegte elders te vind. Ander meer gegoede grondeienaars wat vroeër deel uitgemaak het van die plaaslike regering as stamhoofmanne en leiers van familiegroepe kon mettertyd nader beweeg het aan die sentrale regering in Jerusalem. Hulle het dan nie meer die belange van die kleinboere verteenwoordig nie: "peasants and ordinary folk became the victims of the rich and illustrious". Na die verdeling van Salomo se koninkryk het die situasie in albei koninkryke vir die ondergeskiktes versleg, eers in Israel en later in Juda ook (Miga 1:5, 9). Tekste in Deuteronomium 24:6, 14-15 weerspieël die ongelyke magsituasie, en tekste uit die profetegeskrifte is 'n aanklag teen die magshebbers en hulle amptenary wat die boereklas onderdruk het (Jesaja 1:10-31; 3:9-15; Miga 2:1-9) (Deist 1991:111, 114, 118-119,123).

In die monargale tyd het die staat die godsdienste gesentraliseer. Die godsdienstige feeste wat vroeër gedurende die voormonargale tyd as plaaslike feeste gevier is, moes nou in Jerusalem gevier word. Meer regulasies en reëls was neergelê om die viering van die onderskeie feeste te beheer, soos weerspieël in Levitikus 1 tot 8. Dit het die priesterklas as uitvoerders van die regulasies groter mag in die samelewing gegee (Deist 1991:114).

Malina en Rohrbaugh (2003:6-7) beskryf die samelewing in die tyd van die Nuwe Testament as agraries. Volgens die standaard wat Malina en Rohrbaugh gebruik beteken dit dat meer as 90% van die bevolking in die platteland geleef het, en dat 90-95% van die landelike bevolking by primêre nywerhede (landbou en ontginning van rou materiaal) betrokke sou wees. In Israel sou dit landbou eerder as mynbou beteken het (Botha 2000:5, 127).

In die Nuwe Testamentiese periode binne die opset van die Romeinse politieke oorheersing het die onewewigtige magsbalans voortgeduur en die druk op die landelike bevolking nog meer verhoog. Die samelewing van die tyd van die Nuwe Testament was so gestruktueer dat besluite oor voedselproduksie nie in die hande van die voedselprodusente was nie. Die kleinboere was die produktiewe basis vir die stadstelsel; hulle was gesien as die voorsieners vir die magshebbers

wat landbousurplus van hulle kon eis of afdwing. “The extraction of goods and services was managed from the top down at the level of the Roman Empire, the Herodians, the priests and the large estate-holders”. Die ekonomie in die tyd was ‘n redistributiewe ekonomie waarin die produkte van die landelike bevolking herverdeel is tot voordeel van die eliteklas in die stede. “Taxation and temple offerings reflect redistribution in Roman Palestine, since taxes were controlled by Rome and offerings by the priests of Jerusalem” (Hanson 1998:105, 117, 197, 202).

Die landbou was hoofsaaklik gerig op bestaansboerdery met ‘n gemengde boerdery (Botha 2000:127) van graangewasse, druiwe en olywe, groentes en kruie in die kombuistuin, en ‘n paar skape en bokke vir melk en kaas. Die aanhaling in Deuteronomium 8:8 verwys na die sewe tradisionele stapelprodukte (Hanson 1998:105) van die land: *‘n land met koring en gars, wingerde, vyebome en granate, ‘n land met volop olyfolie en heuning,...* Vleis was baie selde deel van ‘n maaltyd vir die gewone bevolking; dit was net tydens belangrike geleenthede, soos familiefeeste en godsdiensfeeste, geëet (Olivier 1991:150).

Die oostelike woestynrand is ‘n goeie area vir veebedryf, terwyl die landbouaktiwiteite in die sentrale hooglande grootliks gekonsentreer het op gewasse met ‘n paar stuks vee om die boerdery aan te vul (Olivier 1991:149). Druie, olywe en graan was die belangrikste gewasse wat aangeplant is (Stager 1985:5).

Water beskikbaarheid was die grootste oorweging vir die ekonomiese lewe van klein landelike gemeenskappe. Die landbouers in die vroeë tye was grotendeels van reën afhanklik. Besproeiing was moeilik en het nie algemeen plaasgevind nie. Daar is wel verwysings na besproeiingskanale in Jerigo en argeologiese opgrawings het bewyse gevind van sulke kanale by Engedi en Jerigo. Die boere se grootste vyande was droogte en hael en die woestynwind (sirokko) wat alles verskroei, en plaë soos sprinkane (Du Plessis 1997b:331).

Die reënval was gekonsentreer gedurende ‘n kort periode in die wintermaande. Daarna het ‘n lang droë somer gevolg wat die grond uitgedroog het. Die gewasse kon nie gesaai word totdat die vroeë reëns begin het om die grond voor te berei vir saadontkieming nie. Daarna was die saailinge volkome afhanklik van verdere reën. Die winteraanplantings was uiters kwesbaar vir enige onderbreking in die reënseisoen na die aanvanklike reëns in die herfs geval het.

Vertragings in die aanvang van die reën beperk die gunstigste seisoen vir ploeg en saai (Joël 2:23-24). Behalwe vir vertragings in die val van die eerste reën kon wisselinge in die hoeveelheid reën van jaar tot jaar ook die oeste beïnvloed. Drie jaar uit elke tien was daar probleme met die reënval wat 'n nadelige uitwerking vir die landbou gehad het. Tydens die aanvang van die reënseisoen kon 'n groot hoeveelheid reën val terwyl dit later in die seisoen weer te min was om die graangewasse standhoudend te laat groei. Die totale reënval van meer as een jaar na mekaar kon minder as die gemiddelde verwagting wees; dit kon selfs met soveel as 25% gedaal het (Hopkins 1994:217).

Skrifaaanhalings waarin daar onderskei word tussen verskillende soorte reën sowel as die reën wat op verskillende tye voorkom gee 'n aanduiding van die rol wat reën ingeneem het in die denkwêreld van vroeë Israel (Spreuke 25:14, 26:1, 28:3). In Deuteronomium 32:2 word daar melding gemaak van verskillende tipes reën: reënwater, dou, sagte reën, reënbuie. Deist (2000:124-125) wys daarop dat lesers van die Bybel in ander tale, wat nie dieselfde onderskeid tref tussen die verskeie terme nie, gekniehalter word deur 'n gebrek aan kennis van Hebreeus. Die realiteit en noodsaaklikheid van reën vir die landbouers in 'n bestaansboerdery opset gaan vir sulke lesers verlore en so word die onderskeie terme net 'n eentonige herhaling sonder om die werklike sin wat onderliggend daarin lê, oor te dra in die vertaling van die teks, soos die aard van die *Torah* in die teks van Deuteronomium 32:2. Op dieselfde manier word verskillende terme en beskrywings ook aan riviere en strome of spruite gekoppel en weerspieël weereens die belangrikheid van hierdie element vir die gemeenskap se bestaan. Daar word onderskei tussen verskillende soorte riviere: droë rivierlope, seisonale riviere (wadis) en standhoudende riviere. Wadi's is gewoonlik droog in die somer, die droë seisoen (1 Konings 17:7), maar kan vinnig afkom en sterk vloei in die reënseisoen en 'n hindernis wees om oor te steek (1 Samuel 30:10). Deist wys weereens op die nadeel wat die Bybelvertalings inhou waar die Hebreeuse terme en die betekenis wat dit saamdra, nie werklik weergegee kan word nie (Deist 2000:124-126).

Die gemeenskap was egter nie net van reën en riviere as waterbronne afhanklik nie. Daar is ander waterbronne ook soos fonteine, bronne en putte wat 'n belangrike rol speel in die lewe van die plattelandse bevolking. Die ligging van fonteine was algemeen bekend aan reisigers, soos aanhalings met die rigtingaanwysings na fonteine aantoon, byvoorbeeld 1 Samuel 19:22; 2 Samuel 3:26; Jeremia 41:9. In Numeri 21:16-18 word daar 'n ritueel vermeld wat verband hou

met die grawe van 'n put. Ander tekste noem dat putte spesifieke name gegee was (Genesis 26:21-22). Verskeie tekste toon ook dat putte en fontein plekke was waar mense verwag het dat gebeurtenisse kon plaasvind wat 'n beduidende betekenis in die lewe van die karakters kon hê (Genesis 24:11-18, 29:2-10, 37:24-28; Eksodus 2:15-20; 1 Samuel 9:10-13) (Deist 2000:127).

Daar kon 'n reeks van droogte jare na mekaar volg met uiters nadelige gevolge vir die voortbestaan van die bevolking (Hopkins 1994:217). In vroeë Israel het dit hongersnood en ellende beteken (Deuteronomium 11:17, 28:24; 1 Konings 17,1 Konings 18:5; 2 Konings 21:1) en droogte en ellende kon lei tot lewensbedreigende situasies (Genesis 21:15-16) en die verlies van onafhanklikheid (Nehemia 5:3). Die aantal verhale met hongersnood as tema is 'n bewys van die realiteit van droogte in die lewe van die mense: die aartsvaders het elkeen met droogte te kampe gehad (Genesis 12:10-20, 26:1-15, Genesis 41-45), Rut en Naomi, en die twee vroue wat hulle kinders moes kook om aan die lewe te bly (2 Konings 6:24-32, sien ook 2 Konings 4:38, 8:1, 25:3). Die dreigement in Hosea 13:15 uitgespreek was 'n doodsdreigement. Teveel reën op die verkeerde tyd kon ook teëspoed bring (Genesis 7:4; Eksodus 9:23-25, 29-33) maar die regte reën op die regte tyd (Deuteronomium 32:2) het voorspoed en onafhanklikheid gebring (Deuteronomium 11:14, 28:12) (Deist 2000:124-125). Voorspoed was gekoppel aan God se gawe van reën (Job 5:10-11; Joël 2:23-24) en verlies aan tye wanneer daar geen reën of dou gegee is nie (Jesaja 5:6; Jeremia 14:4) (Ryken 1998:694).

In die tyd van die Nuwe Testament het die invloed van Hellenisme en die daaropvolgende veranderinge in die politieke situasie in en om Palestina, ook veranderinge in die ekonomiese situasie en die sosiale bestel van die land meegebring. Die belastings deur die Romeine gehef was daarop gerig om elite beheer oor die produksie van die boerderye te versterk; om soveel van die goedere weg te neem van die beheer van die groter meerderheid en te konsolideer onder die beheer van die elite minderheid. "...the benefits in ancient economy flowed "upward" to the advantage of the elites" (Hanson & Oakman 1998:116). Hoë tempelbelasting (Hanson & Oakman 1998:146-151) het ook 'n rol gespeel om die reeds klein produksiemarge van die boer nog kleiner laat krimp. Indien daar dan 'n seisoen sonder genoeg reën aanbreek kon dit beteken dat die boer se verband opgesê word en die eienaar van die grond sy grond kwyt kan wees. Met geen ander heenkome om sy gesin van algehele uitwissing te red nie, word so 'n boer dan gedwing om 'n arbeider te word op die stuk grond wat voorheen die grond van sy voorvaders

was. In die gebiede onder Romeinse beheer het die elite groot landgoede bekom deur grond op te koop van die gewone mense wat in ekonomiese probleme beland het weens droogte jare, swaar belastings of ander probleme (Malina & Rohrbaugh 2003:345). Die nuwe landheer het die plaaslike bevolking as arbeiders gehuur om sy landgoed te bewerk terwyl hyself sy lewe voortsit in die stad. In druk seisoenale tye kon dagloners ook aangestel word. Baiemaal was hierdie dagloners mense wat belastingskuld of skuld aan die landheer moes delg en dit net kon doen deur hulself as knegte beskikbaar te stel. Dit moet as dwangarbeid gesien word eerder as 'n situasie van vrye keuse (Hanson & Oakman 1998:112).

Ongeveer negentig persent van die bevolking het in klein dorpie in die platteland 'n bestaan probeer maak as boere of vakmanne. Die tradisionele beroepe van landbouer, visser en skaapwagter het in die Nuwe Testamentiese tye op die platteland voortgeduur maar dit was die distribusie van die produkte van die landbou en visserye wat radikaal verander het. Hulle gemeenskappe was nog steeds soos in die Ou Testamentiese tye gebaseer op gesinsverwantskappe. Die hoofwaardes van die plattelandse bevolking was gerig op die eer van die gesin en selfvoorsiening. Hulle moes vir hulleself sorg uit die opbrengs van hulle erfgrond. Die tien tot vyftien persent van die bevolking wat in die stede gewoon het het beheer uitgeoefen oor die politieke, kulturele en godsdienstige sake van die gebied (Hanson & Oakman 1998:101-108, 112). “As typical of agrarian societies, Roman Palestine in Jesus’ day was under the thumb of only a few major families (Caesar, Pilate and other prefects, Herods, high priests” (Hanson & Oakman 1998:112).

Vir die plattelandse boerebevolking was dit uiters belangrik om beheer te behou van hulle grond om die welsyn van die uitgebreide gesin te verseker. Malina en Rohrbaugh (2003:390-391) wys op studies wat gedoen was wat aangetoon het dat boeregesinne twintig persent van die jaarlikse opbrengs van hulle grond beskikbaar gehad het om aan hulle eie bestaansbehoefte te bestee. Die res sou aan verskeie verpligtinge uitgegee moes word, soos siviele en godsdienstige belastings, maar ook ruilhandel om werktuie, gereedskap en kos wat hulle eie grond nie kan oplewer nie te voorsien, sowel as ander sosiale verpligtinge soos bydraes vir huwelike in die familie of vir plaaslike feeste, ens. Jesus se gesegdes en uitsprake soos in Johannes 4:37 en Lukas 19:20, is 'n verwysing na hierdie ongelyke situasie tussen die elite minderheid en die onderdrukte meerderheid (Hanson & Oakman 1998:105).

Die nuwe landheer sou bepaal watter gewasse aangeplant moes word, omdat hy gekyk het na die ekonomiese voordele van die aanplanting en wat dit sou beteken vir sy eie gewin. Onder die vorige eienaar sou die gewasse gerig wees op 'n bestaanseconomie vir die boer en sy gesin, maar onder die nuwe landheer het die bestaanseconomie verander na 'n ekonomie beheer deur die afwesige landheer en baie min van die opbrengs van die land het na die arbeider of huurder gevloei. Die distribusie van produkte was verwing deur magsverhoudinge (Hanson & Oakman 1998:101). "The society of Roman Palestine, like almost all ancient societies, had an extractive economy wherein goods were taken from the agrarian producers and redistributed by the powerful. The fundamental flow was in a "vertical" social direction. For the non-elite family or individual, proportionately fewer goods and services flowed in a "horizontal" direction; horizontal flow would have involved very basic and locally available commodities only. The elite controlled the product of the land and the labour of most people" (Hanson & Oakman 1998:128).

Jesus se gelykenisse oor groot grondeienaars (Lukas 12:16), tollenaars (Lukas 18:10), dagloners (Matteus 20:2) en verwysings in die evangelies na geldwisselaars (Matteus 21:12), en die betaling van belasting (Lukas 20:22) dui op 'n nuwe omgewing ver verwyder van die landelike agrariese agtergrond wat grotendeels in die Ou Testamentiese tyd geheers het.

In die samelewing van die Nuwe Testamentiese tyd het mag ook rykdom gebring. In 'n samelewing waarin die primêre sosiale waardes die waardes van skaamte en eer was, was armoede nie gesien uit die perspektief van gebrek aan goedere nie, maar uit die perspektief van gebrek aan mag. Die verarmdes was mense wat van hulle grond ontnem was weens teëspoed of die ongeregtigheid van ander, en daarom nie in staat om hulle status in die samelewing, en hulle eer, te handhaaf nie. Sonder hulle grond was hulle magteloos en arm in die oë van hulle gemeenskap. In 'n samelewing wat gelewe het volgens die waardes van 'beperkte goedere' het dit beteken dat die wat ryk is, hulself verryk het ten koste van 'n ander, sodat daar ander is wat nie "ware seuns" van Israel kan wees nie, omdat daar te min goedere is om aan almal te voorsien (Malina & Rohrbaugh 2003:400-401).

Onder sulke toestande is dit begryplik dat reën en watervoorsiening nog steeds in die tyd van die Nuwe Testament 'n groot behoefte was vir die algemene bevolking van die land. Armoede was

nie net 'n gevaar wat die fisiese lewe van die gesin bedreig het nie, maar het ook gelei tot die verlies aan status in die samelewing en die onvermoë om jouself weer op te rig (Malina & Rohrbaugh 2003:400). God was nog steeds die enigste een wat die regte reën op die regte tyd kon voorsien en reën word as 'n seën en 'n bewys van Sy voorsienigheid erken (Handelinge 14:17).

Die lewe van die plattelandse mense in hierdie landstreek was nooit maklik nie. Die daaglikse werk was veeleisend en altyd onseker, afhanklik van die wisselvallige bestel van die natuur (Botha 2000:127). "The dominating tenor of the village was hardship. Small and unfortified, demographically unstable, focused on short-term survival, pushed to combine diverse farming and herding pursuits and pressed to the limits of its labor resources, village life flickered between life and death" (Hopkins 1991:219). In so 'n omgewing was die mense terdeë bewus van hulle afhanklikheid van God, en was watervoorsiening 'n beduidende element in die algehele opset van hulle bestaan.

3.3 Water as simbool in die Ou Testament

Water is 'n essensiële element vir die voortbestaan van alle lewensvorme. In die droë landstreek van Israel met die konstante bedreiging van onvoldoende watervoorsiening het die belangrikheid van water verhoogde betekenis gehad (Ryken 1998:929). Water, in al die vorme bekend aan ons, word gebruik as 'n prominente simbool dwarsdeur die Bybel vanaf Genesis 1 (waarin water gesien word as 'n kosmiese mag wat deur God beheer word) tot Openbaring 22 (waarin water gesien word as 'n lewensbron wat deur God aan die mens geskenk word) (Ryken 1998:929).

Water kom hoofsaaklik in drie kategorieë voor in die Bybel: as kosmiese mag deur God beheer, as lewensbron, en as reinigingsmiddel. Terselfdertyd is daar ook 'n polariteit te bespeur in die verwysings na water tussen lewe en dood, seën en beproewing, en orde en chaos (Ryken 1998:929).

3.3.1 Water in God se skepping as beeld van God se almag

In Genesis 1 word God se almag aan ons geopenbaar in die skepping deur die waters wat die wêreld bedek te skei en in bedwang te bring deur Sy woord (Genesis 1:2, 6-7, 9-10). In antieke tye was daar 'n verband gesien tussen die see en die oerwater van die skepping, of chaos. God se

woord het die waters in die skepping beheer en georden en steeds onderhou, en terselfdertyd word die bedreiging van chaos beperk (Ryken 1998:929). Die see is 'n chaotiese mag wat deur God bedwing kan word (Job 26:12; Psalm 89:10) maar God is ook die Skepper van die see (Psalm 95:5). Verwysings in die psalms en bybelse poësie na God se skeppingsproses beskryf 'n kosmiese worsteling tussen God en chaos, soms beskryf as die monster van die see (Psalm 74:13-14; 89:10-11; Jesaja 27:1). In sy ontsag vir God beskryf Habakuk God se mag oor die natuur en oor die waters van die aarde (3:8-10). Die vloed in Noag se verhaal (Genesis 7:11 e v) is 'n terugkeer van die magte van chaos wat die skeppingsorde omvergooi, maar daardeur word daar plek gemaak vir 'n nuwe begin, om 'n nuwe skepping in te stel (Ryken 1998:929). 'n Verdere erkenning van God se mag oor die natuur is die water wat deur God in Eksodus 14:15-31 teruggehou word sodat sy volk droogvoets deur die Rietsee kan stap (Psalm 66:6). In Josua (3:16-4:17) word die wonderwerk in die Jordaanrivier herhaal.

Die wêreldbeeld van die tyd het gereken dat daar 'n reservoir van oerwater onder die aarde bestaan. In Genesis 49 seën Jakob sy seuns: Josef word geseën met 'n belofte van seën uit hierdie onderaardse water (49:25). In Deuteronomium 33:13 word dié seën weer as 'n seën van Moses oor Josef se nageslag herhaal (Ryken 1998:929). God se almagtige teenwoordigheid word met die uitgestrektheid van die see vergelyk (Habakuk 2:14).

3.3.2. Water as simbool van God se seën en oordeel

Water as lewensbron word in die semi-woestyn gebiede van Israel baie versigtig bestuur en gebruik. Die smagting na God soos in Psalm 42:1-2, word vergelyk met 'n smagting na water (Ryken 1998:930). Vrees vir droogte of die onthouding van water word 'n simbool van God se oordeel en straf, Jeremia 14:2-7 (Ryken 1998:930). Opgegaarde, gestoorde reënwater in suile, of water uit putte was merendeels die waterbron omdat die riviere en strome nie standhoudend was nie. Gestoorde water uit opgaarsuile was gewoonlik vir huishoudelike gebruik en vir diere, maar nie vir drinkwater nie. Drinkwater was verkry van varswaterbronne, strome en fonteine. Riviere, strome en fonteine voorsien 'lewende water', water wat beweeg en lewe gee. God word erken as die bron van 'lewende water' in Jeremia 2:13 (Ryken 1998:930). Jeremia gebruik hierdie onderskeid om te differensieer tussen getroue gelowiges en afvalliges. Getroue gelowiges erken God as die bron van lewende water (Jeremia 2:13; 17:13). Afvalliges daarenteen vertrou op hulle

eie gestoorde water uit gebarste bakke wat nie eers water hou nie (Jeremia 2:13). In Jeremia 17:6 is dié wat van die Here af wegdraai soos 'n kaal bossie in droë wêreld wat nooit water kry nie; 'n bossie wat in 'n klipwoestyn staan, in 'n brak wêreld waar niemand woon nie. Maar die teendeel is waar vir dié wat in die Here vertrou (vers 8): hy is soos 'n boom wat by water geplant is en sy wortels na die stroom toe uitstoot, nie die hitte voel as dit kom nie en altyd groen blare het; 'n droë jaar raak hom nie en hy hou nie op om vrugte te dra nie.

Israel se oorwinning van die stad Jerigo (Josua 4) verseker 'n belangrike bron van vars water vir die nuwe intrekkers omdat Jerigo geleë was by 'n groot natuurlike fontein. Ook die stad Jerusalem beskik oor toegang tot die Gihonfontein om die stad van water te voorsien deur 'n tunnel. 'n Skag wat toegang tot die fontein gegee het was alreeds deur die vorige bewoners, die Jebusiete, gebruik om die stad van water te voorsien en te vrywaar teen water tekorte tydens 'n beleg. Dawid gebruik dieselfde skag om die oormoedige Jebusiete in hulle eie stad te oorwin (2 Samuel 5:8). Tydens Hiskia se regering word die water van die Gihonfontein deur 'n watertonnel gelei na die poel van Siloam (2 Konings 20:20; 2 Kronieke 32:30) (Meeks 1993:596).

God in Sy almag het die kapasiteit om reën te weerhou of voort te bring (Genesis 2:5-6; 1 Konings 17:1; 18:1; Psalm 74:15). God word geëer as die God van storms en reën (Psalm 29:3; Jeremia 10:13; Sagaria 10:1). Reën en water is 'n simbool van God se seën wat teruggehou of uitgestort word (Eksodus 23:25; 1 Konings 18:1; Jesaja 27:3). Israel, as God se uitverkore volk (Numeri 21:21), word geseën met *oovloed water* (Numeri 24:7). In Eksodus 23:25 word die seën met water uitdruklik verbind aan die opdrag om die Here te dien. God se seën in die voorsiening van water word verbind met vreugde in Jesaja 12:3-6 en Joël 2:23, en in die pragtige beskrywing van God se voorsiening in Psalm 65 is vreugde ook die ondertoon.

In Joël 3:18 word 'n nuwe bestel vir die volk van die Here aangekondig met 'n beskrywing wat herinner aan die paradys. In hierdie omstandigheid sal daar *in al die slote van Juda ... water loop en 'n fontein sal uit die huis van die Here borrel en die Sittimdal natlei*. In Jesaja 41:17-18 lewer God 'n belofte van hernuwing. In 'n eskatalogiese visie beskryf Esegïël (47:1-12) 'n bron van lewende water wat onder die tempel sal lê en waaruit water sal stroom om lewe te bring sover dit gaan. Die visie in Esegïël sluit aan by die paradystoestande van Joël se gebeure. Dit bring weer die skepping in gedagte met die verwysing in 47:9 dat selfs die water van die Dooie See weer

vars sal word deur die invloei van die water onder uit die tempel. Die Esegïël visie dui op 'n nuwe skepping, 'n nuwe begin met nuwe lewe en seën wat uit die tempel, God se setel, voortvloei. Die tempel as die oorsprong van die lewende water verwys na God as die ware bron van lewe. In Jesaja 33:21 en in Sagaria 14:8 word Jerusalem as die oorsprong van die seën van oorvloedige water erken. Jerusalem is die standplaas van die tempel en die tempel as die woonplek van die Here (Joël 3:17) dui daarop dat die Here die gewer is van die seën. Die Sagaria 14:8 voorspelling lewer 'n verdere dimensie: die stroom van lewende water vloei na die see in die ooste (Dooie See) en na die see in die weste (Middellandse See). Sodoende word die waters van die hele aarde vernuwe: "as part of the ultimate taming of nature by God's providence" (Ryken 1998:930), somer en winter, sonder ophou. Deur die gawe van seën sal Israel die Here as hulle God erken (Joël 3:17); al die nasies sal die Here as God erken (Sagaria 14:16). Die nasies wat dit nie doen nie sal geen reën ontvang nie, hulle sal nie deel hê aan God se seën nie, maar sal lei onder God se straf (Sagaria 14:17-19).

Wanneer God die water terughou en dit nie laat reën op die landstreek Israel nie, dui Hy daarmee Sy misnoeë aan (1 Konings 8:35; Jeremia 14:1-6; Amos 4:7). Die profeet Hosea moedig Israel aan om met nuwe toewyding na God terug te keer, want dan sal God weer soos stortreën na die volk toe terugkom (Hosea 6:3), maar die uitspraak in Hosea 13:15 hou 'n doodsbedreiging in vir Efraim. Salomo bid vir die volk dat hulle na tye van dwaling en sondebelydenis, reën sal ontvang as God se teken van vergifnis (1 Konings 8:36). Jesaja 29:8 gebruik die beeld van iemand wat nie water het om sy dors te les nie as 'n uitdrukking van die straf wat wag op die vyande van Jerusalem.

Droogte is 'n simbool van lyding met onderliggend 'n groter motief van die konstante bedreiging wat die moontlikheid van droogte ingehou het. Die verhale van die aartsvaders en die hongersnood wat hulle huishoudings bedreig het is 'n sprekende bewys hiervan. Hulle moes van woonplek verander om van die bedreiging te ontkom (Genesis 12; 26; 41) (Ryken 1998:221).

Water kan konflik tot gevolg hê in 'n dor landstreek soos Israel omdat dit noodsaaklik is as 'n lewensbron (Genesis 21:25-30, 26:15). Droogte, of die voortdurende gevaar van droogte, is altyd teenwoordig. Gedurende die uittog uit Egipte was dit ook 'n wesenlike bedreiging. In die Sin woestyn konfronteer die Israeliete Moses met hulle water tekort: *Waarom het jy ons uit Egipte*

laat optrek om ons en ons kinders en ons vee van dors te laat omkom? God verhoor Moses se gebed om hulp en lei hom om water uit 'n rots voort te bring (Eksodus 17:3, 5-6; Numeri 20:2-3, 7,10). Hierna kom die verwysing na hierdie gebeure in Eksodus voor as 'n simbool van God se voorsienigheid aan sy volk (Jesaja 48:21) en ook in 'n geestelike sin (1 Korintiërs 10:4). Fonteine in die woestyn word 'n simbool van God se sorg en liefde vir Sy volk (Deuteronomium 8:15) en 'n teken van Sy almag wat deur al die nasies erken moet word (Jesaja 41:17-20).

God is ook die God van oordeel wat straf uitdeel (Sagaria 14:17-19). Droogte was 'n beeld van die onthouding van God se guns en seën (Psalm 63:1) in teenstelling van die uitstorting van God se seën: *Ek sal volop water gee op die dorsland, strome op die droë grond.* (Jesaja 44:3). Joël 1:10, 12 beskryf 'n toneel van droogte en verwoesting as beeld van God se oordeel as 'n oproep vir Israel om tot God terug te keer. God as soewereine heerser oor lewe en dood het nie net die mag om reën terug te hou nie, maar ook om die verwoestende krag van stortvloed en storms los te laat (Jesaja 28:17-19). In Psalm 42:7-8 kla die psalmis dat die Here golf na golf oor hom laat slaan het. God kan sy seën terugtrek en die water laat opdroog as straf vir die afvallige volk (Jesaja 50:2) en vir ander nasies, soos die Egiptenare (Jesaja 19:5-7). Vir Jona is die dieptes van die see die onderwêreld of die doderyk, waarin God hom laat sink het (verse 2-6), hoewel hy die geloof het dat hy weer daaruit tevoorskyn sal kom deur God se toedoen.

3.3.3 Water as reinigingsmiddel

In die heiligheidswette word reiniging voorgeskryf om 'n persoon in die regte verhouding tot God te bring. Water as fisiese element word in verskeie omstandighede as reinigingsmiddel aangewend, met of sonder offerandes, om die simboliese reiniging te verbeeld (Eksodus 30:17-20; Levitikus 14:7-8). Priesters moet hulself reinig voordat hulle tot God mag nader (Eksodus 30:20-21), hiervoor word 'n waskom opgestel in die tabernakel en later in die tempelvoorhof (Eksodus 40:30-2). In Numeri 8:7 word die prosedure vir die reiniging van die Leviete beskryf. Reinigingswater is 'n belangrike bestanddeel in die prosedure. In Numeri 19:1-10 word die voorskrifte gegee vir die voorbereiding van reinigingswater wat beskikbaar gestel word vir dié wat dit mag nodig kry. Voorbeelde word gegee vir gevalle waar reinigingswater nodig is in Numeri 19:11-22. Enigeen wat in aanraking kom met die dood is onrein en moet homself of haarself reinig deur sy of haar klere te was, maar so een sal dan nog steeds vir die res van die dag

onrein bly (Levitikus 11:25, 28; Numeri 19:11-22). 'n Man met 'n abnormale saadafskeiding moet homself reinig (Levitikus 15:13) en net so ook enigeen wat met hom in aanraking kom, direk of indirek (Levitikus 15:5-11). 'n Man wat in aanraking kom met 'n vrou wat menstrueer, direk of indirek, moet homself reinig deur te bad (Levitikus 15:27). Velsiektes veroorsaak onreinheid en sere op die vel moet aan die priester gewys word, wat uitspraak moet lewer daarop (Levitikus 13:3, 9, 13). Nadat 'n priester die aangetaste deel ondersoek het en genees verklaar het moet die sieke homself met water reinig (Levitikus 14:7-9) as deel van die seremonie rondom die herstel van die verhouding met God en hulle volksgenote. Elisa beveel Naäman om homself sewe maal in die Jordaanrivier te was (2 Konings 5:10). Met die was word Naäman nie net rein nie maar ook genees van sy melaatsheid (2 Konings 5:14). Selfs goedere kan in 'n toestand van onreinheid wees en persone wat daarmee in aanraking kom kan ook so aangetas word. 'n Huis met swamme moet gereinig word (Levitikus 14: 50-52) nadat die swamme verwyder is. Selfs skimmel op materiaal kan onreinheid veroorsaak en kan in sekere gevalle behandel word deur met water te was (Levitikus 13:53) en mag dan verder gereinig word deur 'n tweede wassing (Levitikus 13:58).

3.4 Water as simbool in die Nuwe Testament

In die Nuwe Testament word voortgebou op die simbole van die Ou Testament. Net soos in die Ou Testament is water 'n uiters belangrike element in die daaglikse lewe van die mense en dit word weerspieël in die teks. Water speel 'n veelvuldige rol in die Nuwe Testament in die seremoniële, simboliese sowel as die alledaagse aspekte van die lewe.

Jesus se mag oor die natuur impliseer sy Goddelike status. Jesus bring die storm op see tot bedaring en verontrus sy dissipels omdat dit net bomenslike mag is wat dit kan vermag (Matteus 8:27; Markus 4:41; Lukas 8:25). Jesus loop op die see en sy dissipels aanbid Hom as die Seun van God (Matteus 14:33). In die wonderwerk van die vis wat die muntstuk vir die tempelbelasting bevat, word dit so voorgestel dat Jesus 'n intieme kennis het van die see en alles daarin (Matteus 17:26). Dit stel Hom ook in staat om die dissipels te help met 'n wonderlike visvangs na 'n nag van teleurstelling (Lukas 5:4-9).

In Jakobus word die kragtige werking van gelowige gebed beklemtoon deur te verwys na Elia se gebed om reën in droogte (5:18); en die beloning wat volharding in die geloof bring word

vergelyk met die boer wat geduldig wag op die reëns om te kom (5:7). In Paulus en Barnabas se toespraak in Handeling 14:15-17 waarin hulle die goddelike status wat die mense aan hulle toeëien ontken, gebruik hulle selfs reënval as 'n bewys van God se bestaan en status (Ryken 1998:694). In 2 Petrus 2:5 word daar kommentaar gelewer op God se straf oor die wêreld van Noag en dat God die sondvloed oor die aarde losgelaat het. In 2 Petrus 3:5-6 word ongelowiges wat nie God as skepper erken nie aangespreek en diesulkes word daaraan herinner dat water 'n rol gespeel het in die skepping. Die dwaalleraars in Judas 12 word vergelyk met wolke wat geen reën bring nie, 'n teken van onvrugbaarheid wat eerder 'n nadeel vir die geloofsomgewing is, as 'n voordeel. Jesus gebruik die beeld van stortreën en vloedwaters om die lewe van onverstandiges wat nie op Jesus se woorde handel nie, te simboliseer (Matteus 7:27).

In die Openbaringboek word Christus nou met water verbind. In Openbaring 1:15 is die stem van die Lam van God *soos die gedruis van 'n groot watermassa*. Die Lam van God tree op as herder en lei sy kudde na fonteine met water wat lewe gee (Openbaring 7:17). In Openbaring 22:1-2 word die beeld uit die Ou Testament van die stroom van lewende water wat uit die tempel vloei verder gevoer: die bron van die water is nog steeds God maar nou kom dit direk van die troon van God en die Lam van God af. In Openbaring 22:17 word die water aangebied aan almal wat dors het, verniet. Die stroom van lewe voed nou nie meer die paradystuin (Genesis 2:9-10), Juda (Joël 3:18) of die aarde (Sagaria 14:8) nie, maar die hemelstad in die ewige lewe. Die stroom van lewe seën nou nie meer net gespesifiseerde groepe mense nie, maar almal wat deel het aan die ewige lewe, van alle tye. In Openbaring 8:10-11 word God se oordeel oor die ongelowige wêreld voltrek deur besmette water.

In die Nuwe Testament word water in seremoniële sin aangewend om die reiniging van sondes, na die aanneming van geloof, in die doop te simboliseer (Lukas 3:3; Efesiërs 5:26). Die doop simboliseer reiniging en 'n oorgang van dood na lewe (Kolossense 2:12) sowel as inlywing by 'n nuwe gemeenskap (Markus 1:4-5) (Malina 2003:146). In Korinthiërs 10:4 word Jesus in verband gebring met God se voorsiening aan die Israëliete gedurende die uittog uit Egipte. Jesus word gelykgestel aan 'n geestelike rots waaruit die gelowiges kan drink om hulle geestelike dors te les net soos die Israëliete van ouds uit die rots by Meriba hulle dors geles het.

3.5 Water as simbool in die Johannesevangelie

Johannes het hulle geantwoord: “Ek doop met water, ... Ek het self ook nie geweet wie Hy is nie, maar ek het gekom en ek doop met water sodat Hy aan Israel bekend gestel kan word.”

(Johannes 1:26, 31) In hierdie verse in Johannes word water vir die eerste keer in die evangelie genoem. Die beeld van water kom meermale voor in hierdie evangelie as draer van simboliek: onder andere as simbool van wedergeboorte (3:5), as simbool van ewige lewe (4:14), en as simbool van die Heilige Gees (7:38); en in wonderwerke, om Jesus se identiteit te openbaar en Sy mag te verklaar, soos in die bruilof by Kana (2:7-10), die wandeling op die see van Galilea (6:16-18); en in die genesings van die lam man by die bad van Bethesda (5:9) en die blinde met die water van die bad van Siloam (9:11). Die evangelie praat ook van water as fisiese element met die eienskappe om dors te les (4:7) en skoon te maak wat vuil is (13:5).

In die eerste drie hoofstukke word Jesus se unieke identiteit vir ons geopenbaar, onder andere deur die gebruik wat die Johannesskrywer maak van die simboliek van water in sy teks. Jesus se identiteit word vir ons blootgelê en bevestig in 1:29-31 en 1:33-34, 36 deur Johannes die Doper se uitlatings oor die doop wat hy aanwend, die doop met water, in teenstelling met die kontrasterende doop met die Heilige Gees wat Jesus gebruik (Jones 1997:219).

Terselfdertyd wys die doop met water op die nuwe begin, die verandering wat in aankoms is (1:31), ‘n teken van die nuwe bedeling wat arriveer met Jesus se koms en bevestig word deur die neerdaal van die Heilige Gees en die doop met die Heilige Gees (1:33). In hierdie gebeure is water self nie die medium van die openbaring nie (Jones 1997:220).

In 2:1-11 is dit nie die water self wat beduidend is nie, maar die gebruik wat Jesus daarvan maak. Water word in wyn verander in hierdie eerste wonderwerk. Dit is ‘n bevestiging van Jesus se heerlijkheid, en dit bring sy dissipels tot geloof in Hom (2:11). Dit is ook ‘n aanduiding van die verandering wat in die dissipels se lewe sal plaasvind (2:11) (Jones 1997:220). Die kruike wat gebruik word vir Jesus se eerste wonderwerk is kruike wat gewoonlik gebruik was vir reinigingsdoeleindes en is dus verbind aan Joodse reinigingsrites (2:6). Jesus kan die kruike wat normaalweg vir reinigingsdoeleindes gebruik word, gebruik vir wyn, omdat Hy nie reiniging nodig het nie. Hy is die Een wat die ou gebruike vervang en die water in hierdie wonderteken is ‘n simbool daarvan (Jones 1997:220, 2).

Die gesprek wat Jesus het met Nikodemus (3:1-21) oor wedergeboorte verbind water met die Heilige Gees (3:5). Geboorte uit water en Gees is nodig vir geloof in God. Dit is nie duidelik hoe water die wedergeboorte meehelp nie, maar as 'n simbool identifiseer water die nuwe geboorte wat Jesus vir Nikodemus aanbied. Jones (1997:74) verduidelik dit so: "When Jesus says 'born of water and Spirit', the reader can understand him to mean, 'born of water, "that is to say", of spirit'." Water simboliseer weereens die nuwe bedeling, die wedergeboorte in geloof, wat Jesus inlui maar die nuwe geboorte is nog steeds in misterie gehul (Jones 1997:221). In die gesprek met Nikodemus verwag hy 'n verduideliking (3:4, 9) van hoe die proses van wedergeboorte sal gebeur, maar Jesus verwag van Nikodemus 'n sprong in die geloof (3:8, 10-15). Wedergeboorte is alleenlik moontlik vir die wat glo sonder om te verstaan - hulle is geliefd deur God en ontvangers van die ewige lewe (Jones 1997:222). In die wonderwerk by Kana het Jesus se dissipels gesien en geglo sonder dat die ander mense beïnvloed of geraak word. Net so glo die Samaritaanse vrou en haar gemeenskap alleen op grond van dit wat hulle hoor, sonder enige wondertekens (4:42). In die gesprek met Nikodemus word daar 'n groter kring gelowiges as net Nikodemus geïmpliseer. Die leser word ook ingetrek in die teks om 'n keuse te maak: aanvaar Jesus as die Seun van God, of verwag die oordeel van God (3:15, 18). Die aanvaarding van die nuwe bedeling wat Jesus bring, en die wedergeboorte deur water en Gees as teken van die geloof in Jesus as Seun van God bring skeiding tussen gelowiges en ongelowiges (3:18).

In die gesprek oor reiniging (3:25-30) tussen Johannes die Doper en sy volgelinge gaan dit weereens om water as simbool van reiniging. Johannes se uiteensetting van wat Jesus aanbied verbind die reiniging met veel meer as wat die Joodse gelowiges op reken: aanvaar Jesus as die Seun van God en aanvaar wat Jesus aanbied. Jesus se aanbod vervang die ou lewe, dit word nie net bygevoeg by dit wat reeds bestaan nie (3:31-36). Weereens kan die leser besluit om die nuwe te aanvaar of te bly by die oue (Jones 1997:223).

Die skrywer van Johannes beklemtoon Jesus deurlopend in die evangelie as die bron van lewegewende water. Jones (1997:220) trek hierdie tema van Johannes 3:5 tot 19:30. In Johannes 3:23 het Johannes die Doper water nodig om te doop, maar Jesus se doop is 'n doop met die Heilige Gees, waarvan die water net 'n simbool is. Jesus self is die bron van die lewegewende water (3:26, 34). Wanneer mense na Jesus kom ontvang hulle wat Johannes die Doper gee, die

doop met water, maar ook veel meer: die ewige lewe (3:36; 4:13, 14, 26; 7:37-38) (Jones 1997:222).

In die gesprek met die vrou by die put (4:1-26) word die onvermoë van die mense om Jesus te verstaan vir wie Hy is en wat Hy aanbied, tot 'n nuwe hoogtepunt gevoer. Jesus bied aan om die water wat die vrou kom haal met die water te vervang wat Hy kan gee (4:10). Sy is verwonderd dat Hy so-iets kan aanbied aangesien Hy nie toegerus is met die nodige implemente om dit te voorsien nie (4:11-12). Wanneer Hy verduidelik wat sy water behels (4:13-14) is sy dadelik bereid om Sy water aan te neem (4:15) maar besef nog nie die volle implikasie daarvan nie. Die vrou dink nog steeds aan water in die fisiese hoedanigheid daarvan (4:16). Eers wanneer Jesus vir haar haar lewe uitlê kom sy tot die besef dat sy met meer as die fisiese te doen het (4:25). In hierdie gedeelte word water nie net die simbool van wat Jesus het om aan te bied nie, maar ook 'n simbool van Jesus se gawe van Homself (4:26). Jesus se aanbod van lewende water lei die vrou nie net tot geloof in Hom as Messias nie, maar ook om die res van haar dorpie te gaan haal om die Messias te ontmoet (4:28-29). Die simboliese water lei tot die afbreek van ou grense: grense tussen Jood en Samaritaan, die grense tussen man en vrou, en die grens tussen geloof en ongeloof (4:27, 39). Die aanvaarding van die lewegewende water is ook 'n eerste stap tot die aanbidding van God deur die Gees en in waarheid (4:23-24) (Jones 1997:225). Weereens lei die simboliek van water tot 'n keuse wat gemaak moet word tussen geloof en ongeloof; aanbidding deur die Gees en in waarheid, of aanbidding sonder om te weet wat aanbid word (4:22) (Jones 1997:224).

In die genesing op die sabbat by die bad van Betesda (5:1-17) wys die wonderwerk weer op die kontras tussen water as fisiese element en die simboliese water wat Jesus bied. Jesus besit in Homself meer as wat fisiese water kan bied (5:8-9). Die lam man word fisies deur Jesus genees/verander, maar nie geestelik nie; hy nooi nie ander om deel te hê aan sy verandering nie (5:14-15), in teenstelling met die geloofsgetuienis van die Samaritaanse vrou wat ander gaan haal het om te deel in dit wat sy ervaar het, en hulle ook verander het (4:42).

In die volgende gedeelte waar daar sprake van water is (6:16-21) loop Jesus op die see. Hy het die mag om die see se natuurlike eienskappe te oorheers, en bevestig so Sy identiteit as Seun van God (6:19) (Jones 1997:226).

In 6:35 bied Jesus Homself aan as die brood wat lewe gee, en as iets om te drink wat dors vir altyd sal les, maar dit is net beskikbaar vir die wat glo. Sy aanbod is beter as dit waarmee Moses die mense kon voed in die woestyn (6:31-32) omdat dit die ware brood is wat van God kom. Die brood en wat Hy bied om te drink is simbole van Jesus self. Met die verloop van Jesus se diskoers oor Homself as die brood van die lewe word dit al moeiliker vir die mense om Hom te verstaan (6:41-2, 52, 60). Die teks vra die leser om 'n besluit te neem en te glo sonder om te verstaan (6:66-67).

Gedurende die hoogtepunt van die huttefees en moontlik tydens die laaste wateroffer van die fees bied Jesus weer eens water aan wat lewe gee aan enigeen wat dors het (7:37). Vir gelowiges in Hom sal die water 'n fontein word wat strome lewende water sal voortgee (7:38). Die verteller gee die verklaring dat die lewende water na die Heilige Gees verwys (7:39), hoewel die Heilige Gees nog nie uitgestort is nie. Dit sal eers later gebeur na Jesus verheerlik is. Jesus belowe die Heilige Gees in Sy woorde van vaarwel (14:16-17, 25-26, 15:26, 16:7). Mense wat die aanbod van lewende water kom opeis sal die Heilige Gees ontvang en ook die bron daarvan word vir ander. Water simboliseer Jesus, sy boodskap en die nuwe lewe wat Hy verteenwoordig (Jones 1997:227).

In die konteks van die huttefees sou die simboliek van water wat lewe gee 'n verhoogde betekenis gehad het vir die Jode wat in die tempelvoorhof om Hom gestaan het. Dit het hulle voor die keuse gestel om in Hom te glo as die Christus, of nie (7:40-42). Jesus se woorde het verdeeldheid gebring tussen die wat glo en die wat nie sover kan kom nie (7:43). Die simboliek van water in 7:37-39 word meer breedvoerig in die volgende onderafdeling behandel.

Jesus se genesing van 'n blinde man (9:1-41) bring weer eens die keuse waarvoor mense gestel word na vore: om te kies tussen geloof of ongeloof. Die woord water word nie direk gebruik nie, maar dit word geïmpliseer deur die gebruik van water in die genesing deur Jesus se instruksie aan die man om te gaan was in die bad van Siloam (9:7), en die instruksie wat weer herhaal word deur die man na sy genesing (9:11, 15) (Jones 1997:227). Die man se geloof in Jesus is groot genoeg om Jesus se instruksies te volg en homself te gaan was, 'n stap in geloof. Hoewel Jesus die fisiese eienskap van die water in die genesing gebruik, het die gebruik daarvan dieselfde

uitwerking as in die instansies waar Jesus water as simbool gebruik het (2:11; 4:42; 7:41); dit lei tot geloof in Jesus as die Christus (9:38) en dit lei tot 'n keuse: vir Jesus, of teen Jesus (9:24-33).

Jesus was sy dissipels se voete in Johannes 13:1-17, nie net om hulle te reinig nie (13:10) maar om hulle voor 'n keuse te stel (13:8). Water is die middel tot reiniging, maar dit is nie bloot die fisiese element wat belangrik is nie: die dissipels moet dit waarvoor die water staan aanvaar (13:8) en internaliseer, sonder om te verstaan waaroor dit gaan (13:7). Die reiniging met water simboliseer Jesus se boodskap en missie (13:15-16). Die aanvaarding van Jesus se voetwassing impliseer nie net aanvaarding van Jesus self nie (3:8), maar ook aanvaarding van Jesus se bediening as 'n eie bediening (13:17). Dit verg gehoorsaamheid en geloof van die dissipels (13:12-15, 17). Die keuse waarvoor die dissipels gestel word, is 'n keuse tot aanvaarding van die verandering wat geloof in Jesus gaan meebring. "The decision to which water calls indicate not only who and what a person is but also whom and what a person will become" (Jones 1997:229).

Die aanskouing van water en bloed uit Jesus se sy na Sy kruisdood kan die toeskouer tot geloof bring, wat kan lei tot 'n geloofsgetuigenis om ander tot geloof te bring. So word die belofte van Jesus as bron van lewende water vir gelowiges uitgevoer en volbring (19:35). Jesus se verheerliking stel die Heilige Gees vry en maak dit beskikbaar vir gelowiges om oor te dra aan ander, soos die simboliese lewende water wat Jesus aangebied het aan alle gelowiges (7:38) (Jones 1997:229).

Die evangelie eindig met Jesus se voorsiening van 'n wonderlike visvangs in Johannes 21:4-12. Jesus se mag oor die see stel Hom in staat om die see sy produkte beskikbaar te laat stel om aan die dissipels die middele te voorsien vir hulle fisiese lewe; maar as opgestane Heer is Hy terselfdertyd die een wat die geestelike lewe aan die dissipels verskaf. Water, en die simboliek rondom water, speel deurlopend deur die Johannesevangelie 'n belangrike rol.

3.5.1 Water as simbool in Johannes 7:37-39

Jesus verklaar in Johannes 7:37 teen die agtergrond van die jaarlikse huttefees dat enigeen wat dors het, na Hom moet kom en drink. In vers 38 kom die verdere kwalifikasie dat dié wat in Jesus glo sal vind dat hulle self bronne van lewende water sal word. In vers 39 word die verduideliking gegee dat met die lewende water die Heilige Gees bedoel word. Die huttefees

verskaf 'n ryk konteks waarin hierdie verse verstaan moet word. Die doel van die jaarlikse fees is gebaseer op die Israëliete se uittog uit Egipte en God se sorg en voorsiening in die woestyn, maar ook as 'n dankfees vir die oes van die somer wat pas afgeloop het, en om vertrouwe te bely vir die reënseisoen wat in die herfs 'n aanvang moet neem. Deel van die verrigtinge van die fees was 'n wateroffer wat elke dag vir die duur van die fees gebring is: eenmaal per dag vir die eerste ses dae van die fees, en sewe maal tydens die laaste dag van die fees. Die wateroffer is veral 'n simbool van die feesgangers se erkenning van afhanklikheid van God vir hulle bestaan wanneer die kosbare water uitgegooi word teen die klippe van die altaar in die tempel. Die offer gebeur aan die einde van 'n lang droë somer waartydens die watervoorraad nie aangevul was deur reën nie en daar is geen waarborg dat die nodige reën wel betyds sal val nie.

Die gebeure by Meriba wat in Numeri 20:2-13 beskryf word met die water wat God vir die volk in die woestyn voorsien is deel van die agtergrond waarteen die wateroffer in die huttefees afspeel. Gedurende die huttefees word daar met water in oorvloed geoffer, met die doel om afhanklikheid van God te erken en vertrouwe in God te bely. Addisioneel tot die verwysingraamwerk van die Jode in die gehoor om Jesus by die tempel tydens die huttefees, soos verhaal in Johannes 7, is ook die bedreiging van droogte, en die bedreiging van oneffektiewe reënval na 'n lang droë somer aan die begin van die eerste ploegseisoen in die landbou. Die bedreiging van droogte en hongersnood is in die tyd van die jaar 'n wesenlike aspek van die landsbewoners se lewe. Daarmee hang ook saam die simbool van reën en water as seën van God.

Jesus se aankondiging put uit twee tradisionele simboliese strominge: die eerste is 'n wonderbaarlike fontein as 'n besondere voorsiening vir 'n gemeenskap, soos die vars water wat vir die Israëliete uit die rots by die Horebberg in die woestyn verskaf is toe die Israëliete in waternood verkeer het (Eksodus 17:5-6). In die Hebreeuse tradisie het fontein wat in die woestyn ontspring die teken en simbool geword van goddelike bystand vir God se volk (Jesaja 41:17-20). Die tweede is die tradisionele beeld wat met 'n fontein en die Gees van God in verband gebring word, soos die versekering van seën wat in Jesaja 58:11 vir diegene uitgespreek word wat bereid is om vir geregtigheid op te tree, om behoeftiges te versorg, om vir hongeries brood en haweloses onderdak te gee, en so die wil van die Here te doen. Die Here wil nie net uiterlike tekens van verootmoediging hê nie, Hy verwag 'n opregte gesindheid met daadwerklike optrede. Jesaja 58:11 belowe aan sulke opregtes dat hulle soos 'n fontein sal wees waarvan die

water nie opdroog nie: dus *strome lewende water* wat seën bring so ver dit gaan. Die innerlike bron van lewende water is 'n teken van die werking van God se Gees in die individu. In Jesaja 12:1-6 word nuwe krag in verband gebring met God se teenwoordigheid en redding. Jesus se aanbod aan die Samaritaanse vrou bring ook die innerlike fontein in verband met geestelike lewe (Johannes 4:14). Hieruit kry ons die versekering dat die Gees van God ervaar word as 'n innerlike fontein wat nie opdroog nie en wat lewe voortbring (Ryken 1998:931).

Opsommend kan gesê word dat water in die Johannesevangelie gebruik word in verskeie kategorieë. Dit is 'n element van die natuur waaroor Jesus sy heerskappy bewys, soos met die water wat in wyn verander word, Jesus se wandeling op die see en die wonderlike visvangs. Dit mag 'n simbool wees van reiniging soos Johannes die Doper se volgelinge gedink het oor die doop met water, en die voetwassing. Dit is 'n uitnodiging tot 'n nuwe lewe soos met die doop deur die Gees en met water, die aanvaarding van die aanbod van lewende water, die uitvoering van die instruksie om te was vir genesing en die aanvaarding van die voetwassing. Deur al hierdie gebeure lei die simboliek van water die leser om 'n keuse te maak, en om Jesus as die Seun van God te erken.



HOOFSTUK 4

‘n Eksegese van Johannes 7:37-39

Hierdie eksegese wil kyk na die feesgangers by die huttefees se reaksie tot Jesus en wat hulle oortuig het om Hom te erken as die Messias en in Hom te glo (7:41a). Teen die agtergrond van een van die hoogtepunte van die fees waar die mense reeds emosioneel opgesweep sou wees (Jacobs 1971:500; Jacobs 1999:293) roep Jesus Sy uitnodiging uit (7:37-38). Vir die leser volg die verduideliking dat Jesus verwys na die uitstorting van die Heilige Gees wat sou plaasvind na Sy verheerliking (7:39), maar vir die feesgangers wat deelneem aan die fees is hierdie verduideliking nie beskikbaar nie. Sy woorde veroorsaak verwarring (7:40-42) en verdeeldheid onder die mense (7:43), en met goeie reg. Daar is reeds erge aantygings in die omloop oor Hom (7:12); selfs doodsdreigemente is gemaak (7:25) maar nogtans hou Hy vol met Sy optrede wat die owerhede teen Hom in die harnas jaag (7:30). Volgens sommige gerugte is hierdie Man 'n misleier (7:12). Dit sou beteken dat Hy gelowiges wegkeer van die Wet van Moses af en die straf daarvoor volgens die Joodse wet was steniging (Schnackenburg 1968b:143). Enigeen wat enigszins sou aandui dat hulle hierdie Man se uitsprake glo en Hom sou volg, sou die gevaar staan om ook saam met Hom veroordeel te word (7:13). Nogtans was daar mense wat in Hom geglo het en bereid was om Hom as die Messias te aanvaar (7:41).

In die groter teksgedeelte van hoofstuk 7 is daar ondertone van die situasie van die eerste lesers, die Johannesgemeenskap, te bespeur (Schnackenburg 1968b:144). Die vrees vir die Jode (7:13), die Fariseërs se agterdog (7:32) en die insinuasies en verwyte teen enigeen wat Jesus openlik volg (7:47) kon ook die ervaring gewees het van die eerste lesers.

4.1 ‘n Narratiewe beskouing van die teks teen die groter agtergrond van die Johannesevangelie

Na die gebeure langs die see van Galilea waar Jesus die menigte gevoed het (6:1-11) in die tyd van Paasfees (6:4), verskuif die toneel na die tyd van die volgende fees, die huttefees in die herfsseisoen (7:2). Jesus het nog steeds in Galilea vertoef maar nou is daar 'n poging deur Sy broers om Hom te oorreed om die huttefees in Jerusalem by te woon (7:3-4). Jesus wys hulle voorstel van die hand omdat die tyd vir Hom nog nie reg is nie (7:8). Na sy broers se vertrek verander Jesus van besluit en gaan wel Jerusalem toe, nie openlik nie maar onopvallend (7:10).

Intussen soek die Joodse owerhede na Hom onder die feesgangers, terwyl die mense agteraf oor Hom bespiegel (7:11-12). Halfpad deur die fees tree Jesus by die tempel op om die mense te leer (7:14, 28) en Sy optrede ontlok reaksie van gelowiges (7:31) en teenstanders (7:25-27, 32, 35-36).

Ten spyte van die gerugte oor Hom wat reeds die rondte gedoen het (7:12, 15, 25-27), waarvan Hy ook wel deeglik bewus was (7:7, 16-19), waag Jesus dit om in die tempel onder die wolk van agterdog teen Hom, die aandag op Homself te vestig met Sy uitroep. Dat Jesus se uitnodiging en belofte in hierdie gelaaide feesatmosfeer 'n groot indruk gemaak het op die omstanders is duidelik uit die daaropvolgende teksgedeelte in 7:40-49. In 7:43 lees ons oor die verdeeldheid wat onder die mense oor Jesus ontstaan het. Ons sien ook watter vorm die verdeeldheid aangeneem het: sommige was oortuig dat Hy die Christus is (7:41a), ander het getwyfel (7:41b-42) terwyl ander Hom verwerp het en bereid was om Hom gevange te neem (7:44-45).

Jesus se belofte is aan die feesgangers gerig te midde van die feesverrigtinge terwyl daar teruggekyk word op God se voorsiening in die verlede en pleidooie gebring word vir God se hulp vir die toekoms. Maar Jesus keer die sin van die fees om en maak dit op Homself van toepassing. Sy woorde aan hulle is duidelik: *...laat hy na My toe kom...* (7:37), sonder enige verwysing na God, met die verstandhouding dat Jesus die een is wat die verligting sal bring. In die gemaklike posisie van die leser wat die pad van geloof reeds van die begin van die evangelie met Jesus loop, is dit duidelik dat Jesus met hierdie woorde weereens Sy identiteit bevestig as die Seun van God (1:34) wat deur God gestuur is om mense te red en aan hulle die ewige lewe te bring (3:16-17; 6:40). Vir die omstanders by die fees moes dit 'n groot sprong in die geloof gewees het om gehoorsaam te reageer en na Jesus te kom om die strome van seën wat Hy aanbied te ontvang. In die bestek van die wet van Moses is daar net een God en Hy alléén mag aanbid word (Eksodus 20:2-4; Deuteronomium 6:4-5). Om nou die keuse te maak vir Jesus kon tog die indruk skep dat hulle die rug draai op God. Hulle moes ook die vraag wat in die teks by herhaling gevra word oor Jesus, nou weer vir mekaar gevra het: *Is Hy nie miskien die Christus nie* (4:29)?

Jesus rig Sy uitnodiging aan almal wat dors het. Die omstanders by die fees word voor 'n keuse geplaas. Dié wat dors was het geluister en 'n keuse gemaak. Sommige van hulle het die besluit geneem om Jesus as die Christus te aanvaar (7:41). In hulle gehoorsaamheid het hulle die seën

ontvang wat belowe is as 'n gawe (7:38), seën in die vorm van geloof en 'n nuwe lewe (6:63, 65). Nikodemus kon Jesus nie verstaan nie (3:9); hy het nie besef dat hy voor 'n keuse gestel word nie (3:15). Vir die vrou by die put en haar mededorpenaars was dit duidelik dat hulle 'n keuse het om te maak: vir of teen Jesus (4:28, 42). Net so ook het die regeringsamptenaar (4:53) en Jesus se dissipels hulle keuses gemaak (6:66, 69). Die latere gelowiges wat voor die keuse gestel is om te kies vir óf teen Jesus het ook die verwysing na die Heilige Gees in Johannes 7:39 as 'n verdere verduideliking van die gawe wat vir hulle aangebied word. Die lesers van die Johannesevangelie kan Johannes 7:39 in verband bring met Johannes 1:33, 3:34 en met Johannes 6:63: die Heilige Gees wat God sonder beperking aan Jesus gegee het, is die Gees wat lewe bring en wat uitgestort is met Jesus se verheerliking.

Geloof is die een voorwaarde vir die ontvangs van die gawe van die ewige lewe waarmee God ons wil seën (6:40) maar 'n stap in die geloof vereis ook gehoorsaamheid aan Jesus, en so deur Jesus aan God (6:29, 40). By die huttefees is dit eerstens gehoorsaamheid wat nodig is (*As iemand dors het, laat hy na My toe kom en drink!* 7:37) om die seën te ontvang. Die gehoorsaamheid behels om in 'n persoonlike verhouding met Jesus te tree. Die seën wat vir die gehoorsames daaruit voortvloei is die gawe van geloof in Jesus as die Christus, en deur dié geloof die ewige lewe. Die Israëliete wat die Skrif ondersoek in die hoop om daarin die ewige lewe te verkry, het verkeerd verstaan (5:39). Dit is alleen 'n persoonlike verhouding met Jesus wat die ewige lewe bring (5:40).

4.2 Sosio-historiese beskouing van die teks van Johannes 7:37-39

Jesus se uitspraak in Johannes 7:37-38 word gedoen in die tempelgebied tydens die huttefees. Jesus se optrede in die tempel spreek van 'n gesag wat menslike gesag oorskry. Die uitnodiging en belofte is nie uitsprake wat 'n mens op eie gesag kan maak nie - net God self kan dit doen. Ten spyte van die verwarring en verdeeldheid wat reeds vroeër onder die mense by die fees ontstaan het (7:12) gaan Jesus voort om Sy identiteit te bevestig met die belofte wat Hy uitspreek in Johannes 7:37-38. Terselfdertyd is Jesus se woorde in die tempel tydens die fees 'n uitdaging aan die Joodse volk en die Joodse leiers om Hom te erken as die Een wat van God af kom en met God se gesag optree.

Jesus verbind Homself aan kragtige simbole van God se seën en genade wanneer Hy die beeld van lewende water gebruik om mense wat dors is uit te nooi om na Hom te kom. Daar is nog geen eensgesindheid oor watter vers dit was waarna Jesus verwys het in die aanhaling wat Hy gebruik nie. Sommige tekste wat genoem word is Joël 3:18, Jesaja 44:3 of Jesaja 58:11. In al drie gedeeltes seën God die volk met oorvloedig water. Jesaja 44:3 hou ook verband met die uitstort van God se gees, sodat die verteller se verduideliking van Jesus se woorde in Johannes 7:39 hierin weerklink. Nog verse wat al met Jesus se woorde in verband gebring is, is Psalm 78:15-16 en Psalm 105:41 wat wys op God se watervoorsiening in die woestyn tydens die uittog uit Egipte en daarmee ook 'n verbintenis het met die huttefees (Levitikus 23:43). Jesaja 12:3 roep weer die opdrag om die huttefees met vreugde te vier (Deuteronomium 16:14-15) na vore. Esegïel 47:1-12 en Sagaria 14:8 is nog twee teksgedeeltes wat dikwels genoem word as moontlike bronne vir Jesus se uitspraak. Die teks uit Esegïel 47 verwys na 'n stroom water wat lewe bring terwyl die teks uit Sagaria 14 'n eskatologiese visie beskryf van Jerusalem in die toekoms, wanneer alle volke sal optrek om deel te hê aan die huttefees om God te aanbid. Daardie dag sal 'n besondere dag wees (Sagaria 14:7) want daar sal ondermeer 'n vars stroom water uit Jerusalem vloei, *een helfte na die see in die ooste en een helfte na die see in die weste toe, somer en winter* (14:8). Die simboliek van 'n stroom water wat lewe gee, is ook later in die Nuwe Testament in Openbaring 22:1 gebruik, maar dié keer vloei die waterstroom uit die troon van God. Volgens Rubenstein (1995:90) is die teks uit Sagaria die een wat die geloofbaarste is as bron vir Jesus se uitspraak.

Dit is ook nie duidelik uit wie die water sal vloei nie: uit Jesus, of uit die gelowige wat reageer op Jesus se aanbod. Indien Jesus in die eerste plek die bron van die water is, is dit nie te sê dat die gelowige nie 'n sekondêre bron kan wees deur die assosiasie met Jesus Christus nie. Jesus is die Gewer van Lewe (1:3-4; 3:16-17) en alle gelowiges wat die lewe van Hom ontvang, het die vermoë om dit weer verder uit te dra aan ander. Die Samaritaanse vrou by die put het by Jesus gehoor van die water wat lewe bring, water wat binne die gelowige sal opborrel soos 'n fontein (4:14). Deur haar geloof het sy die water en die lewe ontvang en dit dadelik met ander gaan deel sodat hulle ook gekom het om in Jesus te glo (4:39).

4.2.1. Feesgangers by die huttefees

Die oorgrote meerderheid van die feesgangers wat na Jesus geluister het sou mense uit die landelike omgewing gewees het - die volk van die land, *am ha'ares* (Botha 2000:5). Hulle was die landbouers, die plaasarbeiders en die veeherders, die mense wat hulle bestaan gemaak het uit die grond. In sommige gevalle sou die vakmanne soos pottebakkers en wewers, en ook vissers by hierdie klas ingedeel word. Die elite het op hulle neergekyk en hulle as van minder belang beskou (Hanson & Oakman 1998: 20). Hulle was gesien as onrein omdat daar gesê is dat hulle nie hulle kos met die regte reinheidsrituele eet nie, dat hulle nie behoorlike tiendes van hulle inkomste gee nie, dat hulle nie die daaglikse rituele gebede opsê nie, nie gebedsrieme dra nie en nie hulle seuns reg onderrig in die *Torah* nie (Du Rand 1997a:308-311). Die Fariseërs het hulle selfs as vervloektes bestempel omdat hulle nie die wet nougeset uitleef nie (7:49).

Die Romeinse politieke oorheersing en die ekonomiese beleid van redistributiewe ekonomie het hierdie mense van hulle identiteit as ware Israeliete ontnem (Malina & Rohrbaugh 2003:390-391). Hulle het in baie gevalle hulle eie grond verloor en moes vir ander as arbeiders werk, wat hulle as 'n vernedering ervaar het (Botha 2000:127; Hanson & Oakman 1998:112-113). Hulle is die mense waarop neergesien is, wat as minderwaardig geag is en wat beskou is as die magtelose verarmdes (Malina & Rohrbaugh 2003:400-401). Armes het hulle status en aansien in die gemeenskap verloor. Hulle het nie meer hulle eie vyeboom gehad waaronder hulle kon sit nie en hulle kon daarom nie meer as ware Israeliete gereken word nie (Jesaja 36:16; Miga 4:4; Johannes 1:48, 50) (Malina & Rohrbaugh 2003:56).

Die landbouers van Israel het droogte en swaarkry geken. Hulle het ook geweet wat hongersnood is (Botha 2000:96, 127). Waterstrome en die heilsame uitwerking wat dit bring, die lewe wat ontstaan oral waar water loop, het 'n besondere betekenis vir mense wat deur droogtes geteister word. Sonder reën is daar geen kans op goeie oeste in die volgende seisoen nie en word hulle oorlewing bedreig. Hulle het 'n moeilike lewe gehad en vir baie moes die toekoms 'n bedreiging ingehou het (Botha 2000:129). Hierdie mense is die mense wat hulle afhanklikheid van God vir die reën vir die volgende seisoen die dringendste besef.

Hulle het na die huttefees gekom om in werklike nood vir God te vra vir Sy genade en hulp. Tensypte daarvan dat ander op hulle neersien, het hulle die huttefees kom bywoon om hulle

vertroue in God te stel sodat Hy na hulle ook sal omsien. God se sorg aan hulle strek ook tot die voorsiening van reën aan Sy volk indien hulle gehoorsaam is aan Sy gebooie (Deuteronomium 28:12). Vir hierdie mense sou dit die belangrikste gewees het om die fees op die regte manier te vier sodat God hulle goed kan beoordeel vir die komende seisoen se reën (Rubenstein 1995:164-165).

In hulle onsekerheid sou Jesus se woorde hulle baie duidelik aangespreek het. Jesus se woorde sou hulle óf laat dink het dat Hy 'n misleier is (7:12) wat hulle van die spoor wil bring en wil weglei van die wet van Moses. In daardie geval moes hulle nog stewiger vashou aan die wet soos die Fariseërs dit van hulle verwag. Dit sou moes beteken hulle moet die rug op Jesus draai. Óf Jesus se woorde sou hulle laat beseef dat Hy werklik God is. Hulle sou Sy woorde van vroeër in die fees onthou en daaraan dink dat Hy die mense vertel het dat Hy optree as die Gestuurde van God, dat Hy God se leer verkondig en nie uit Sy eie praat nie (3:34; 7:16-17). As die Een wat van God gestuur word in God se naam (5:43) en met God se opdrag om lewe te bring aan die mense wat in Hom glo (3:16; 6:40), het Hy die reg gehad om met dieselfde gesag as God op te tree (6:27), en die mense wat regverdig oordeel (7:24) sou Hom aanvaar as God self (Malina & Rohrbaugh 1989:117-118). Hulle sou in Jesus se belofte en uitnodiging geglo het asof dit van God self kom. Deur Sy uitspraak openbaar Jesus God aan die feesgangers - is dit God self wat vir die feesgangers water belowe, nie 'n priester wat 'n wateroffer bring nie.

Hierdie groep feesgangers sou Jesus se woorde met verligting aanvaar, omdat Hy hulle onthef van die verpligting wat hulle opgelê is om hulle lewe nougeset in navolging van die wet te lewe, gedurig in vrees dat hulle nie pogings nie goed genoeg is nie. Hulle het moontlik Sy woorde met verwondering aangehoor. Terwyl hulle gekom het om die feesrituele so goed moontlik uit te voer omdat hulle op daardie manier reën vir hulle oeste wou verseker, het Jesus deur Sy uitspraak hulle onthef van die plig om die wet volgens die Fariseërs se siening daarvan uit te leef, en word die fees vir hulle verander in 'n werklike vreugdefees. Jesus vervul die huttefees in Homself deur Sy belofte van geestelike water wat ewige lewe bring. Die wateroffer moes elke jaar herhaal word, maar Jesus se belofte van water staan vir alle tye. Hy het vir hulle die genade en waarheid gebring (1:17). In vreugde kon hulle God se opdrag, wat van hulle verwag dat hulle in blydschap voor Hom moet verskyn (Deuteronomium 16:14-15) uitvoer, en so sou hulle die wet waarlik nagekom het.

Die gelowiges wat die groot stap geneem het om na Jesus te kom, sou dit gedoen het omdat hulle Hom erken as die Gestuurde van God wat gekom het om God se seën uit te dra (5:24, 26). Hulle sou erken dat Hy dieselfde mag en gesag het as die Een wat Hom gestuur het en dat Hy mag optree asof Hy self die Vader is (Malina & Rohrbaugh 1998:118) en dat die aanbod wat Hy gemaak het nie van Homself gekom het nie, maar van God (5:19; 7:28). Die feesgangers het dit gewaag om hulle geloof in Jesus te bely (7:31, 41) ten spyte van die gevaar wat dit vir hulle ingehou het dat die Joodse leiers hulle kon vervolg en hulle ook as misleiers kon bestempel.

Sy uitnodiging en belofte is gerig aan almal. Vir elkeen wat die keuse v^{ir} Jesus gemaak het, bring dit nuwe hoop op 'n beter toekoms. As die Gestuurde van God kan Hy vir hulle 'n nuwe lewe gee (4:14) en 'n nuwe identiteit. Die mense wat die keuse gemaak het om in Jesus te glo sluit daarmee aan by Jesus se groep gelowiges, en het so die reg op 'n nuwe identiteit verwerf. Die verarmdes, die vervloektes en die minderwaardiges het die geleentheid om 'n geseënde volgeling van Jesus te word aangegryp, en omdat hulle in Hom geglo het as die Een wat deur God gestuur is, het hulle die reg om God se kind te word (1:12). Hulle sou 'n nuwe aansien verkry het binne die groep gelowiges wat Jesus gevolg het. Die evangelis het juis die werk geskryf sodat ander ook hierdie reg vir hulleself kan opeis om deur belydenis van geloof in Jesus as die Christus, die ewige lewe te kan hê (20:31). In hulle nuwe identiteit kan gelowiges uitgaan om as kanale vir strome lewende water te dien om aan ander God se seën oor te dra en die ware vreugde van die huttefees te beleef.

HOOFSTUK 5

Toepassing van Johannes 7:37-39 in Suid-Afrika na 1994

Alle mense wat in Suid-Afrika voor 1994 grootgeword het, het grense gehad wat deur die regeringsbeleid vir hulle gestel is waarbinne hulle moes lewe, en bitter min wit Suid-Afrikaners het enige noodsaak gesien om hierdie grense te bevraagteken. Binne hierdie grense het 'n wit vel voorrang gehad bo ander velkleure wat gelei het tot 'n groot aantal voorregte soos werksekuriteit, voorsiening van goeie gesondheidsorg en onderwys, en voldoende behuising.

Die kleurgrense het skeidslyne opgestel tussen mense wat in dieselfde land moes saamleef en oorleef. Vir wittes het dit die skyn gebring van 'n sonskynland wat oorloop van melk en heuning. Vir anderskleuriges het dit 'n miskenning van hulle menswaardigheid gebring saam met haglike toestande van armoede en swaarkry. Mense het bymekaar verbygeleef binne dieselfde land, pleks van sáámgeleef.

Die lewe in die huidige konteks van die samelewing in die 21e eeu word deur Michael Armour in sy boek *Systems-Sensitive Leadership* (soos aangehaal deur Howard Baker in *weLEAD Online Magazine* 2001) breedweg gedefinieer met vier C's: "Complexity, Change, Confusion, Conflict". Die definisie sinspeel veral op die veranderende tye weens die snelle ontwikkeling van tegnologie en die fenomeen van globalisering. Ons wêreld is vasgevang in 'n kringloop van kompleksiteit en verandering. Die kompleksiteit van die snelle tegnologiese ontwikkelings in die 21e eeu vereis dat ons gedurige veranderings maak om aan te pas. Hoe meer ons egter verander, hoe kompleksier raak ons wêreld, wat verwarring meebring, en verwarring lei tot konflik.

Binne hierdie raamwerk van die groter samelewing het Suid-Afrikaners ook nog hulle eie verandering, verwarring, konflik en veral kompleksiteit om mee saam te leef as 'n multikulturele en veeltalige samelewing wat net bietjie meer as tien jaar gelede hierdie ingewikkelde gebied van die 'nuwe' Suid-Afrika betree het. Die eerste demokratiese verkiesing in Suid-Afrika in 1994 word gesien as 'n waterskeiding. Die 'nuwe' Suid-Afrika wat ontstaan het na 1994 het 'n nuwe wêreld van belewenisse en idees vir alle groepe in Suid-Afrika gebring. Dit behels veranderinge in die politieke, sosiale, ekonomiese en kulturele lewe met tentakels wat diep in die samelewing binnedring. Gesprekke met wit mense in die land weerspieël die uitwerkinge van hierdie

veranderinge. Die anderskleurige groepe in die land het met groot verwagting uitgesien na die lewe as burgers met gelyke regte wat ook hulle deel kan hê van die voorregte wat hierdie land bied. Die wit minderheidsgroep het die lewe onder die nuwe bedeling met groot versigtigheid tegemoet gegaan: baie met groot pessimisme, ander met 'n wag-en-sien houding. Mettertyd, toe die aanslag wat hulle van die swart groepe teen hulle en hulle eiendom verwag het nie gekom het nie, kon hulle ook begin uitsien na 'n lewe as deel van die "reënboognasie", maar nog steeds met 'n kritiese oog op alles wat die nuwe regering en hulle ondersteuners doen en 'n gedurige vergelyking tussen wat wás voor 1994, en wat nou ís na 1994. Nog steeds beskou die oorgrote meerderheid wit Suid-Afrikaners alles wat Westers, eerstewêrelds en Eurosentries is as die model om na te volg vir 'n goeie suksesvolle lewe, terwyl invloede en idees uit Afrika met agterdog bejeën word omdat dit te veel aan barbaarsheid herinner en derdewêrelds is en dus nie goed genoeg kan wees nie.

My perspektief van hierdie veranderinge wat in ons land plaasgevind het en die nuwe konteks waarin ons meer as tien jaar later lewe is vanuit die standpunt van 'n wit middeljarige vrou uit 'n Afrikaner-agtergrond. Ek het grootgeword en het die grootste deel van my volwasse lewe gelewe onder die beleid van apartheid en as 'n lidmaat van die NG Kerk. Nou moet ek saam met my medeburgers ook lewe in die 'nuwe' Suid-Afrika na 1994, ook my pad vind in 'n veranderende wêreld, met die meegaande kompleksiteit en met verwarring en konflik as fasette van die lewe wat daaglik oor ons pad kom.

Om die belewenis van wit mense oor hulle bestaan in Suid-Afrika te kan weergee het ek gaan kyk na koerantberigte, briewe van lesers aan koerante en onderhoude op televisie, en geluister na onderhoude op die radio omdat hierdie gevoelens baie duidelik in die media uitgespreek word.

5.1 Politieke situasie na 1994

In 1994 tydens die aanloop tot die eerste demokratiese verkiesing in die land het wit mense reeds aanvaar dat 'n swart meerderheidsregering 'n onveranderlike feit is vir die nuut-gevormde samelewing in Suid-Afrika. Daar was die hoop dat 'n ANC regering werklik 'n nie-rassige samelewing sal bewerkstellig en dat die klem op velkleur sal verminder en mettertyd sal verdwyn. President Mandela se beleid van versoening en sy optrede as rolmodel het bygedra tot 'n gevoel van euforie dat die slegte van die verlede uitgewis kan word en dat daar net op die

goeie van die verlede voortgebou sal word om 'n model van 'n veelrassige nasie daar te stel vir die res van die wêreld. Die Waarheids- en Versoeningskommissie was in sommige kringe verwelkom, en in ander op die minste verdra, as 'n instansie wat sal help om die balans in die samelewing onder die rassegroepe te herstel en om die lewe in die nuwe Suid-Afrika op koers te bring vir nuwe groei en 'n vredige samesyn. Mense was bereid om in die nadraai van die 1994 verkiesing die hand in versoening na mekaar uit te steek (Du Preez 2005). Baie het die verwagting gehad dat dit nou net beter sal gaan, baie ander was nie bereid om te waag nie en het landuit padgegee, min het werklik besef hoe lank die pad nog is wat lei na 'n volkome nie-rassige staat (Robinson 2005:32). Tien jaar later word daar nog steeds aantygings oor rassisme en diskriminasie gemaak van beide kante van die kleurgrens (Boesak 2005:15; Du Plessis 2005a).

Teen 1997 het die klimaat reeds drasties verander (Giliomee 2003). Die wit hoop dat die Konstitusionele Hof sal omsien na die regte van minderheidsgroepe het grootliks verdwyn (Giliomee 2003). Wit Suid-Afrikaners het gemeen dat hulle nou genoeg daarvan gehad het om skuldig te voel oor hulle aandeel in die apartheidsbeleid van voor 1992 (Hurter 2005). Hulle het gevoel dat daar nou vorentoe gekyk moet word en saamgespan moet word om die land op te bou. Aan die anderkant het die ANC regering se idees oor hoe die land opgebou moet word nadele ingehou vir die wit bevolking van die land. Volgens regeringsbeleid moet die foute van die verlede reggestel word deur transformasie, swart ekonomiese ontwikkeling en regstellende aksie. Hierdie beleid van die regering laat die indruk by wit Suid-Afrikaners dat daar nie plek vir hulle in hierdie land is nie.

Vir wit Afrikaanssprekendes het die omwenteling in die politieke bestel moontlik nog groter gevolge gehad as wat dit vir wit Engelssprekendes gehad het. Vir omtrent vyf-en-veertig jaar was die lewe in Suid-Afrika oorheers deur die Afrikaanse politiek en kultuur: "They had a near monopoly on political power and cultural prestige for half a century. For most of this time they wrote our history; their leaders were the national leaders; they dominated the security forces; theirs was the dominant culture; our national days were Afrikaner volksfeeste; Afrikaans was the language of parliament and the civil service; the Springbok rugby team was the pride of Afrikanerdom who were gracious enough occasionally to allow a non-Afrikaner to play" (Du Preez 2005).

Na 'n dekade van demokrasie in Suid-Afrika voel wit mense hulself alhoemeer uitgesluit en blootgestel, op die rand van die post-1994 samelewing, in teenstelling met die vroeëre dominante posisie wat hulle voor 1994 gehad het. Die regeringsamptenare se klaarblyklike weiering om die land se hoë misdaadsyfer as 'n ernstige probleem te sien skep 'n gevoel van onrustigheid en senuagtigheid onder wit inwoners omdat hulle nie weet wat die toekoms van die land vir hulle as wit burgers inhou nie (Du Preez 2005). Die onteiening van wit plase in Zimbabwe en president Mbeki se stilswye daarvoor het ook bygedra tot hierdie gevoel van vrees vir die toekoms van wit Suid-Afrikaners. Die indruk bestaan dat daar geen leiers meer oor is in wit geledere om die saak van wit Suid-Afrikaners te stel en om as opposisie teenoor die regering op te tree en die magsewewig in die politieke opset in die land te herstel nie. Daar is geen terugkeer na 'n posisie van dominansie vir die Afrikaner nie. Die indruk wat geskep word van die wit Suid-Afrikaners in Suid-Afrika na 1994, is een van 'n groep verwarde, ontwrigte mense wat hulself nie meer tuis voel in hulle eie land nie; hulle voel toenemend meer vervreemd. Hulle is onseker van hulle toekoms hier en onseker van waar hulle inpas in die opset, hulle voel ontworteld omdat die wêreld wat hulle voorheen geken het nie meer bestaan nie.

Die redes daarvoor is uiteenlopend maar volgens navorsing (Goosen 2005:30a) is die oorheersende gevoel van magteloosheid seker die belangrikste oorsaak. Wit landsburgers besef hulle is nie meer deel van die dominante klas in Suid-Afrika nie, nou is die vorige onderdruktes die dominantes, die heersersklas. Wit inwoners van die land het hulle posisie in die samelewing verloor. Dit laat hulle ankerloos voel, sonder 'n identiteit, sonder 'n plek in die politieke lewe. Dit skep 'n gevoel van geen beheer oor hul eie toekoms te hê nie.

5.2 Sosiale en ekonomiese situasie na 1994

Die proses van transformasie en regstellende aksie het baie wit mans hulle werk laat verloor en skep minder werkseleenthede vir jong wit mense pas klaar met opleiding. Emigrasie na Australië en Nieu-Zeeland of ander Engelssprekende lande, word gesien as 'n ontsnapping na 'n nuwe toekoms vir sulke mense. Jonger mense voel hulle moet emigreer en ouer mense probeer nie hulle kinders keer nie, maar moedig hulle eerder aan omdat dit gereken word dat die kinders nie 'n toekoms in Suid-Afrika sal hê nie. Regstellende aksie het wel in 'n mate meegehelp om ongelykhede van die verlede aan te spreek, maar dit het ook polarisasie tot gevolg omdat wit

mense die aksie as diskriminasie ervaar en hulself terugtrek van die samelewing in teenkanting tot die swart meerderheid (Robinson 2005:33-34; Stander 2005).

Werkloosheid of die bedreiging van werkverlies lei tot depressie, en daarmee saam 'n inkeer na binne. Veral vir mans wat gesinne het om te onderhou skep 'n konstante bedreiging van werksverlies, of die toestand van werkloosheid, 'n gevoel van magteloosheid en wanhoop omdat dit nie meer vir so een moontlik is om sy gesin te versorg nie. Hy kan nie meer die rol waarvoor hy geskool is in sy gesin en in die samelewing vervul nie. In baie sulke gesinne is die vrou nou die een wat die gesin onderhou en het sy die rol van broodwinner in die gesin, die rol van die man, oorgeneem.

Die onvoldoende pas van lewering van behuising en ook armoedeverligting na beloftes van politici in die 2004 nasionale verkiesing, het groot ontnugtering gebring vir die armes van die land (Kloppers 2005:S1). Werkloosheid en 'n ekonomiese groei wat nie vinnig genoeg plaasvind nie, het armoede verhoog met nadelige gevolge meesal vir die voorheen benadeelde groep, maar het ook 'n effek op wit Suid-Afrikaners. Statistiek Suid-Afrika stel die getal wit werkloos in Suid-Afrika in 2004 op sowat 232 000 ("Armoede ruk Afrikaners", 2004:1). Vir die eerste keer bly wit mense ook in plakkerkampe omdat hulle nie 'n ander heenkome het nie.

Die regering se transformasie beleid het gevolge vir gesondheidsorg en sorg aan behoeftiges en bejaardes en vir die onderwys. Hospitale en welsynsinrigtings soos kinderhuise, wat voorheen net vir wit behoeftiges bedoel was, is nou oopgestel vir almal, maar lei onder kleiner subsidies en kan nie dieselfde standaarde van sorg handhaaf as wat vroeër die geval was nie. Baie mediese personeel het reeds die land verlaat om in ander lande poste te gaan vul wat meer betalend is en waar hulle groter waardering ervaar (Rossouw 2005:5; Winqvist 2005:33). Swak beriggewing deur die regeringsinstansies oor die vlakke van MIV/VIGS en die behandeling van die siekte lei tot verdere wantroue in die regering se vermoë om gesondheid in die land te bestuur. (Robinson 2005:2; Sosibo 2005:2). Berigte van nuwe epidemies soos EARS (Ernstige akute respiratoriese sindroom) en tering (Reuters 2005:17) laat alle mense in die land benoud voel oor die vermoë van die staat om sy burgers te beskerm.

Transformasie in die onderwys wek groot kommer onder wit ouers oor die opvoeding van hulle kinders. Die oopstelling van skole vir alle leerders veroorsaak 'n toestroming van

anderskleuriges na voorheen wit skole. 'n Nypende tekort aan genoeg skoolgeboue en onderwysposte veroorsaak groot getalle leerders per klaskamer en plaas groot las op die leerkragte en die dissipline in skole word aangetas. Baie wit ouers verkies ander opsies soos privaatskole waar die leerder tot onderwyser verhouding kleiner is, of tuisonderrig (Robinson 2005:35). Vir baie ander is dit net nog 'n rede om die land te verlaat en hulle kinders in 'n vreemde land te laat opvoed. Afrikaanse skole wat gedwing word om Engelssprekende leerders tot die skool toe te laat omdat daar nie genoeg fasiliteite is vir die Engelssprekendes nie, ervaar die situasie as 'n aanslag op die Afrikaanse taal eerder as 'n poging van die regering om voldoende onderwys te verskaf aan alle leerders ("Laerskool Mikro" 2005:2).

Die regering se transformasie beleid word ook aangewend vir grondhervorming, om grond aan anderskleuriges te verskaf wat voorheen nie die geleentheid gehad het om grond te besit nie. Die stadige pas waarteen die grondhervorming toegepas word bring verhoogde spanning in 'n reeds emosionele situasie (De Bruin 2005:7). Vir alle partye betrokke is dit 'n sensitiewe saak wat met omsigtigheid hanteer moet word maar nie altyd so gedoen word nie.

Armoede en morele verval het hoë misdadervlakke tot gevolg. Armoede dryf mense tot misdaad om te kan oorleef (Schroeder 2005). Professor Lawrence Schlemmer, soos aangehaal in die *Kerkbode*, erken dat die oorsaak van misdaad nie 'n enkelvoudige saak is nie. Onder die oorsake van die toename in misdaad wat hy noem is die verval van tradisionele strukture wat misdaad bekamp, misbruik van alkohol en dwelms en die gevoel van desperaatheid by 30-40% mense wat niks het om van te leef nie (Du Toit 2005:1). Die geweld in die land verhoog die gevoel van onsekerheid en onveiligheid onder alle groepe van die land, maar in baie gevalle laat dit wit slagoffers voel dat hulle uitgelewer is aan swart geweldenaars, en dat misdaad nie meer deur die regering beheer kan word nie. Polisiegetalle het nie tred gehou met die verhoging in misdaad nie en hulle kan nie byhou met die vervolging van misdadigers nie. Wit Suid-Afrikaners het hulle teruggetrek in sekuriteitskomplekse om hulself so te probeer beveilig teen die gevaarlike wêreld daarbuite. Misnoë onder wit Suid-Afrikaners met die skynbare onvermoë van die regering om misdaad te kan beperk is nog 'n rede waarom baie Suid-Afrikaners die land verlaat het en steeds oorweeg om te verlaat. Veral die man as gesinshoof word gedwing om te besef dat hy nie in staat is om sy gesin ten volle te beskerm teen misdaad nie, hy kan nie die sekuriteit bied wat 'n man veronderstel is om vir sy vrou en kinders te gee nie. Die misdaadsituasie in die land en die feit

dat die regering blykbaar nie bereid is om veel te doen om die situasie te verbeter nie, lei tot 'n gevoel van frustrasie en woede teen die wat die misdaad pleeg sowel as die regeringinstansies wat nie hulle plig nakom nie (Brand 2005:18; Frank 2005:18; Whitehead 2005:18).

Swak bestuur van die staat se finansies in verskeie staatsdepartemente en korrupsie en bedrog onder die topbestuur in die regering skep wantroue in die bevoegdheid van die amptenare wat die land se sake bestuur (Lowies 2005:S4). Oneffektiewe bestuur van dorpsrade en munisipaliteite wat met korrupsie en bedrog gepaard gaan veroorsaak probleme met dienslewering aan die dorps- en stadsbewoners (Annas 2005:19; Beineke 2005:19; Bonthuys 2005:4; Van der Westhuizen 2005:5). Vir wit Suid-Afrikaners is vergelykings met die vorige bedeling onvermydelik, met 'n terugverlang na die 'ou' Suid-Afrika voor 1994 verstaanbaar.

Vir ouer mense dra die verlange na kinders wat geëmigreer het by tot die gevoel van ontworteling binne 'n lewe wat omver gegooi is in die "nuwe" Suid-Afrika. Wanneer hulle te sterwe kom sal daar geen nuwe geslag in Suid-Afrika wees om voort te gaan nie en vir hulle skep dit die gevoel van aan die einde van die geslagslyn te wees: "We've come to the end of the line", soos een so 'n ouer en grootouer dit uitgedruk het.

5.3 Kulturele kwessies na 1994

Op kulturele gebied is daar veral kwessies oor taal en die koloniale geskiedenis van die land wat vir wit mense in Suid-Afrika en veral wit Afrikaanssprekendes laat voel dat hulle nie in hulle eie land meer 'n plek het nie.

Vir alle groepe is dit 'n aanpassing om die normes en waardes van die ander groepe te aanvaar en verdra. In die teater en deur ander kunsvorme, selfs modes, word die invloede van Afrika gesien en die voorheen eurosentriese wêreld van die wittes afgebreek. Gespreks- en musiekprogramme, drama en dokumentêreprogramme aangebied op radio en televisie reflekteer die lewe van die ander groepe wat voorheen deur wit mense gesien was as onbeskaaf, nie-Westers, derdewêrelds en daarom ook derderangs. Vir sommige wit mense is die invloede uit Afrika nuut en innoverend, vir ander is dit 'n bedreiging en laat dit hulle voel dat 'Afrika' te naby gekom het en inbreuk maak op hulle norme en waardes.

Die afskaffing van openbare vakansiedae wat die koloniale geskiedenis herdenk en die verandering van dorps- en plekname skep by wit Suid-Afrikaners die indruk dat die geskiedenis van wit Suid-Afrikaners geïgnoreer word terwyl die kultuur en geskiedenis van die anderskleuriges in die land aan hulle opgedring word. Die voorgestelde naamsverandering van Pretoria na Tshwane en die debat daarom het Afrikaanse die boodskap gegee dat hulle geskiedenis nie deel is van die geskiedenis van die land nie, meen dr Connie Mulder.

Die gevoel dat ander groepe in die land die Afrikaanse taal minag bring groot debat mee. Taalkwessies is die grootste oorsaak van insekuriteit onder Afrikaanse. Die gevoel is dat Engels oral bevoordeel word as die nasionale voertaal ten koste van Afrikaans en die ander nege tale van die land (Rousseau 2005), ten spyte van die voorskrifte in die Grondwet wat bepaal dat al die offisiële tale van die land gelyke regte moet geniet. Daar is dié wat die protes teen die behandeling wat Afrikaans van die regering en in die media ontvang nie soseer sien as 'n taalstryd nie, maar eerder as Afrikaanse weerstand teen die verlies aan mag en status en 'n uitdrukking van frustrasie weens marginalisering (Du Preez 2005).

Een van die hoekstene van die Afrikaanse samelewing voor die 1990's was die kerk, en in besonder die gereformeerde kerk. Vandag in die postmoderne lewe in die Westerse wêreld is die kerk bedreig - die plaaslike kerk se probleme is dus nie uniek nie (Goosen 2005b:7). Groot getalle mense verlaat die kerk en probeer op ander maniere en ander plekke soek na dit wat hulle glo hulle nie by die kerk kan kry nie. Onder wit Afrikaanse lidmate van die NG Kerk is daar ernstige debat oor die kerk se geloofwaardigheid, integriteit en relevansie, en oor spesifieke kwessies soos homoseksualiteit en kerkhereniging. Gekoppel hieraan is daar ook die debat onder teoloë oor Skrifgesag en die belydenisskrifte van die kerk wat verdere verwarring en ontwrigting bring vir gewone gelowiges wat net hulle geloof wil uitleef in die manier waarin hulle geleer is en soos hulle dit nog al die jare doen. Die debat wat daar nou in die kerk oor Skrifgesag en kerkhereniging gevoer word, kan volgens Rossouw nie hanteer word nie alvorens die Kerk nie sy eie identiteit bepaal het nie (Rossouw 2005:8). Vir 'n gewone gelowige wil dit voorkom dat selfs die kerk nie antwoorde het vir die realiteit van 'n lewe in die 21e eeu in Suid-Afrika nie. Vrae oor die relevansie van die kerk in die samelewing van wit Suid-Afrikaners laat gelowiges voel dat hulle sonder anker in die wêreld rondobber.

Hierdie gevoelens van ankerloosheid en uitsigloosheid lei tot wanhoop, en tot 'n verlies aan identiteit. Die afbreek van die persoonlike identiteit lei tot irrasionele optrede met soms skokkende gevolge, soos selfmoord en familiemoorde. Dr Braam Hanekom berig in 'n onderhoud op die RSG program *Monitor* oor die hoë voorkoms van gesinsmoorde in Suid-Afrika (24 Mei 2005). Hy meen dat 'n persoon se identiteit ook bepaal word deur omstandighede buite die persoon se beheer. Die politieke bestel waaronder 'n persoon lewe het ook 'n aandeel aan die bepaling van 'n persoon se identiteit. Die vernietiging van 'n persoon se identiteit deur faktore soos onder andere die omver gooi van die politieke bestel, werkloosheid en veranderinge in die sosiale rol van die persoon, kan lei tot die besluit om selfmoord te pleeg, en in erger gevalle, lei sy besluit ook tot die besluit om sy gesin se lewens te neem. Die vader van 'n huisgesin wie se toekomsuitsig vir homself en sy gesin so verskraal het, terwyl sy sin vir verantwoordelikheid teenoor sy gesin nog steeds sterk bly, kan meen dat sy gesin nie sonder hom sal kan voortbestaan nie. As hy dan besluit om 'n einde te maak aan sy eie lewe besluit hy ook om 'n einde te maak aan die lewens van sy gesin.

Max du Preez (Du Preez 2005) sluit sy rede by die Nasionale Kunstefees te Grahamstad se Wordfest af met die opmerking: "It seems as if Afrikaners and white South Africans are waiting for the black majority to determine their new identity for them. Perhaps this reactive attitude is the main reason why the white identity crisis is still so acute." Ek sien dit dan juis as 'n oproep vir wit Suid-Afrikaners om 'n nuwe identiteit buite hulle huidige omstandighede te gaan soek en ek wil die teks uit Johannes 7:37-38 gebruik om hieraan gestalte te gee.

5.4 Interpretasie van Johannes 7:37-39 vir die lewe van wit mense in Suid-Afrika

Wit Suid-Afrikaners wat in die laaste dekade die politieke omwenteling in Suid-Afrika as 'n negatiewe gebeurtenis belewe het, is geneig om die toekoms baie pessimisties te sien. Hulle lewe in vrees en trek hulself terug agter hoë mure en stewig gegrendelde hekke. Hulle lewensfokus is na binne gekeer na dit wat hulle eie omgewing raak. Hulle probeer om nie betrokke te raak in situasies waarin hulle bedreig voel deur die nuwe Suid-Afrikaanse opset nie. Die verskraalde uitkyk op die lewe het hulle van hulle lewensvreugde ontnem.

Jesus se uitnodiging bied 'n nuwe lewe en 'n nuwe toekoms vir die wat gehoorsaam reageer op Sy uitnodiging: *As iemand dors het, laat hy na My toe kom en drink! Met die een wat in My glo,*

is dit soos die Skrif sê: Strome lewende water sal uit sy binneste vloei (7:37-38). Suid-Afrikaners, soos die Israëliete, leef ook in ‘n droë wêreld en is bewus van die nypende nood wat ontstaan waar daar ‘n tekort aan water is. Boere in Suid-Afrika het ook hulle eie belewenis van “strome lewende water” wat lewe in ‘n dor landskap bring. Binne die konteks van die huttefees het die Israëliete gekom om elke jaar aan God hulle afhanklikheid te verklaar vir sorg vir die nuwe oesjaar. Israëliete het die opdrag gehad om die fees in vreugde te vier om so eer te bring aan God vir Sy sorg en voorsiening. Vir wit mense in Suid-Afrika maak hierdie motiewe van die huttefees ook sin as hulle bereid is om Jesus te erken as die Gestuurde van God wat gekom het om ook vir hulle lewe te bring.

Elke manlike Israëliet was opgeroep om die huttefees jaarliks by te woon (Deuteronomium 16:16). Vandag vervang Jesus se uitnodiging om na Hom te kom hierdie verpligting vir alle gelowiges. Gelowiges word nou vrygestel van die wet se opdrag, bloot deur Jesus se uitnodiging ernstig op te neem en dit te aanvaar. Die wet van Moses word vir ons nuut gemaak deur Jesus se uitspraak. Jesus se uitnodiging is gerig aan almal, niemand wat bereid is om in Hom te glo as die Een wat deur God gestuur is, sal weggewys word nie.

Die bepaling dat die fees gehou moes word deur vir sewe dae in hutte te woon was gerig daarop om aan die Israëliete hulle afhanklikheid van God tuis te bring (Levitikus 23:43). Gelowiges moet ook vandag besef hoe afhanklik hulle van God is vir hulle bestaan en daarvolgens optree.

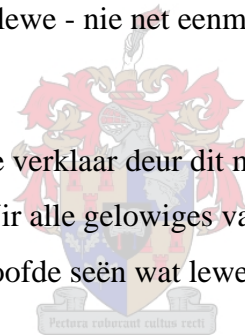
As ‘n oesfees moes die fees gehou word om God te dank vir die goeie oes wat ingebring is (Deuteronomium 16:13, 15). Gelowiges vandag moet ook hulle dankbaarheid teenoor God betoon deur God te eer vir die voorspoed waarmee Hy hulle seën.

Die wateroffer wat tydens die huttefees seremonies by die tempel gebring is was oor die altaar uitgegiet tydens die droogste tyd van die jaar, die tyd van die jaar dat daar ‘n waterskaarste was. Op die laaste dag van die fees was die wateroffer sewe maal gebring: ‘n simboliese oorvloed van water op ‘n tydstip dat daar geen waarborg is dat hulle water voorraad standhoudend sou bly totdat die volgende reën kom nie. Dit is ‘n besondere sterk simbool van die volk se vertroue in God ten spyte van hulle omstandighede. Jesus se uitnodiging en belofte om deel te hê aan “strome lewende water” sluit by hierdie simboliek aan. Hy verwag van gelowiges vandag dieselfde mate van vertroue ten spyte van die omstandighede waarin hulle lewe.

Die simboliek van die herhaalde wateroffer tydens die fees en die oorvloedige offer op die laaste dag van die fees sluit aan by die simboliek van waterstrome wat lewe bring in oorvloed in die Ou Testamentiese geskrifte (Esegiël 47:1-11; Joël 3:18; Sagaria 14:8). Jesus se belofte aan gelowiges spreek ook van 'n oorvloed seën aan almal wat Sy belofte aanneem. Jesus het die simbool van die fees omgedraai om dit op Homself van toepassing te maak. Hy is die Gewer van Lewe (3:16-17) wat lewe in oorvloed belowe vir nou en vir die ewigheid. Hierdie belofte bestaan steeds vir gelowiges vandag. In die vervulling van hierdie belofte van lewe vir die gelowiges word elkeen wat deel het aan die belofte ook deel van die proses om Jesus se belofte aan ander uit te dra. So 'n gelowige vorm 'n kanaal waardeur ander met Jesus se belofte van lewe in oorvloed geseën word.

Die Israeliete was ook die opdrag gegee om die fees in vreugde te vier (Deuteronomium 16:14-15). Gelowiges is vandag bevry van die opdrag van die wet, maar hulle kan in dankbaarheid eerbetoon aan God deur in vreugde te lewe - nie net eenmaal per jaar soos die Israeliete met die huttefees nie, maar elke dag.

In Johannes 7:39 word Jesus se belofte verklaar deur dit met die uitstorting van die Heilige Gees te verbind na Jesus se verheerliking. Vir alle gelowiges vandag wat na Jesus se verheerliking lewe is die Gees deel van Jesus se beloofde seën wat lewe bring.



Mense wat afgesny voel van alles wat vir hulle waarde gehad het in die verlede, hulle kultuur en hulle geskiedenis, selfs hulle plek in die samelewing, kan 'n nuwe identiteit vir hulself vind in Jesus se groep volgelingen wat almal Sy belofte aangeneem het. Hulle kan nuwe waarde vir hulle bestaan vind deur deel te hê aan die uitdra van Jesus se "strome lewende water" aan ander.

Aanvaarding van Jesus as die Een wat van God gestuur is om lewe te gee, bring 'n nuwe identiteit as God se kinders (1:12). Vanuit die nuwe identiteit kan gelowiges optree in volle vertroue om die toekoms positief tegemoet te gaan: nie meer magteloses nie, maar nou bemaagtigdes.

Wit mense wat magteloos voel binne die komplekse situasie waarin hulle hulself bevind in hierdie land, kan weet dat Jesus se belofte hulle sal bemaagtig vir 'n nuwe toekoms. Die keuse lê

egter by hulle of hulle die belofte sal aanneem en daarvolgens sal lewe om saam te bou aan 'n beter toekoms vir almal in die land.



SAMEVATTING

In hierdie studie het ek gekyk na Jesus se uitnodiging en belofte in Johannes 7:37-39 binne die konteks van die huttefees en hoe dit vir die hedendaagse lewe van wit mense in Suid-Afrika geherinterpreteer kan word.

Ek het eerstens 'n oorsig oor die Johannesevangelie gegee om die groter agtergrond van die evangelie waarteen die gebeure tydens die huttefees afspeel in beskouing te neem. Tweedens het ek 'n ondersoek gedoen na die oorsprong van die huttefees, die bepaling daarvoor en hoe die viering van die fees in die Ou Testament weergegee is. Verder het ek gekyk na die simboliek van water in die Ou en Nuwe Testamente in aansluiting met die wateroffer wat tydens die huttefees gebring is en probeer om dit in verband te bring met Jesus se uitspraak in Johannes 7:38. Dit het my gelei tot die slotsom dat die interpretasie wat in Johannes 7:39 aan Jesus se woorde van 7:37-38 gegee word nie aan hedendaagse lesers die ryk simboliek openbaar wat daar agter die Israëliete se siening van die huttefees en die wateroffer lê nie.

Laastens het ek probeer om die simboliek van die huttefees en die wateroffer te gebruik om hierdie uitspraak van Jesus te interpreteer vir die wit mense in Suid-Afrika na 1994. Daardeur wou ek aantoon dat dit moontlik is vir wit mense om deel te hê aan 'n lewe van vreugde in die huidige Suid-Afrika saam met God. Alle mense in Suid-Afrika het die reg om die vreugde te smaak om as kind van God te lewe - al wat daarvoor nodig is, is dat hulle in gehoorsaamheid sal reageer op Jesus se uitnodiging en Sy belofte sal aanneem en in Hom sal glo as die Een wat God gestuur het om die Lewe te bring (3:16-17). Gelowiges wat deur hulle geloof in Jesus bemagtig is om kinders van God te word (1:12) kan positief lewe. Hulle kan ander bemagtig om 'n verskil te maak deur hulle vertrouwe in God uit te leef en te getuig van Sy voorsienigheid in hierdie tydelike lewe, maar met die oog op die ewige lewe wat Jesus vir God se kinders bring.

--o0o--

WOORDELYS VAN HEBREEUSE TERME

<i>arbaah minim</i>	- vier plant spesies saam gebruik in 'n ruiker van loof, in prosesies in die huttefees, soos bepaal in Levitikus 23:40
<i>am ha'ares</i>	- volk van die land
<i>arvei-nahal</i>	- twee wilgerlatte, deel van die loofruiker in die huttefees gebruik
<i>Atzeret</i>	- 'dag van besondere byeenkoms', die fees van die oorhandiging van die <i>Torah</i> by Sinai word op hierdie dag gedenk
<i>Av</i>	- 5e maand van die Joodse jaar. Maand waarin die vasdag wat die vernietiging van die Tempel herdenk, voorkom. Die vasdag word gehou op die negende dag van <i>Av</i> (<i>tisha be-av</i>)
<i>Birkath ha-Minim</i>	- gebed gerig teen afvalliges van die Joodse geloof
<i>Chag Adonai</i>	- 'Fees van die Here', gebruik vir die huttefees (Rigters 21:19-21)
<i>Chag ha-asif</i>	- 'Fees van insameling', gebruik vir die huttefees as oesfees soos in Eksodus 23 en 34
<i>Chag ha-sukkot</i>	- huttefees
<i>Hallel</i>	- lofpsalms, Psalms 113 tot 118 wat in die oggenddiens tydens feeste opgesê is
<i>halakha</i>	- Joodse wet of tradisie
<i>Hanukkah</i>	- 'Fees van Ligte', ter herdenking aan die herwinning en herinwyding van die Tempel nadat dit deur die magte van Antiochus ontheilig is in die tweede eeu v C, soos berig in 1 en 2 Makkabeërs

<i>Hoshanah Rabah</i>	- Groot Hosanna, sewende dag van die huttefees; dag waarop Hosannas gesing word om God te versoek om reën te voorsien
<i>He-chog</i>	- ‘die Fees’; moontlik gebruik om die huttefees aan te dui in (Rigters 9 :27)
<i>lulav</i>	- ‘n palmblaar, deel van die ruiker van loof gebruik in prosesies in die huttefees (Levitikus 23:40); kan ook die ruiker in geheel aandui
<i>Mishnah</i>	- ‘onderwysing’; die verkorte samestelling van die mondelingse <i>Torah</i> deur Rabbi Juda die Prins saamgestel teen die einde van die tweede en begin van die derde eeu n C
<i>Pesach</i>	- die paaslam wat geslag word vir die pasga (Eksodus 12:1-28; 12:43-49); kan ook die fees in geheel aandui; Joodse paasfees
<i>Purim</i>	- Fees om die verlossing van vervolging deur Hamman te gedenk, soos opgeteken in die boek van Ester
<i>Rosh Hashanah</i>	- Nuwejaarsfees
<i>Rosh Hodesh</i>	- ‘kop van die maand’, eerste dag van die maand, nuwe maan; ‘n minder belangrike fees, vroeër as belangrik beskou: (2 Konings 4:23; Jesaja 1:13; Amos 8:5)
<i>Shavuot</i>	- ‘Fees van weke’, soos bepaal in Eksodus 34:22
<i>Shemini Atzeret</i>	- ‘agtste dag van byeenkoms’; die laaste dag van die huttefees, Levitikus 23:36
<i>Simhat bet Hashoevah</i>	- ‘n seremonie waarin water getrek was by die Bad van Siloam en daarna opgedra is na die Tempel; deel van die huttefees in die tyd van die Tempel

<i>Simhat Torah</i>	- ‘verblyding in die <i>Torah</i> ’; feesdag aan die einde van die huttefees. In Israel val die fees saam met <i>Shemini Atzeret</i> , in die verstrooiing word dit op die daaropvolgende dag gevier
<i>sukkah</i>	- hut; enkelvoud van <i>sukkot</i> , element in die huttefees volgens bepalings in die Torah, soos in Levitikus 23:34-36
<i>Sukkot</i>	- huttefees, soos bepaal in Levitikus 23:33-36; met ‘n kleinletter gespel dui dit die meervoud aan van <i>sukkah</i>
<i>Taanit</i>	- ‘n traktaat uit die <i>Mishnah</i> , wat grootliks handel oor gebede om reën
<i>Talmud</i>	- kommentaar op die <i>Mishnah</i> . Daar bestaan twee weergawes, ‘n Babiloniese en Palestynse.
<i>Tammuz</i>	- 4e maand van die Joodse jaar. ‘n Vasdag word op die 17e gehou om verskeie katastrofes in die volk se geheue te herdenk, bv die dag dat Moses die kliptafels gebreek het na hy van Berg Sinai afgekom het.
<i>temarim</i>	- mirtetakkies, gebruik in die ruiker van loof, in prosessies in die huttefees (Levitikus 23:40)
<i>Tisri</i>	- 7e maand van die Joodse jaar; maand waarin die huttefees gedenk word soos bepaal in Numeri 29:12, 38
<i>Torah</i>	- onderwysing; Pentateug, die eerste vyf boeke van die Hebreeuse Bybel
<i>Yom Kippur</i>	- Groot versoendag, belangrikste vasdag, soos bepaal in Levitikus 16

BIBLIOGRAFIE

- Afrika word Christendom se bakermat. 2005. *Kerkbode*. 174/3:1. 25 Februarie.
- Annas, B. 2005. Rommelstrooiery in Kaapstad is erg. *Die Burger*. 24 Maart:19.
- Armoede ruk Afrikaners. 2004. *Kerkbode*. 173/3:1. 27 Augustus.
- Armour, M. & Browning, D. 2000. *Systems-Sensitive Leadership: empowering diversity without polarizing the church*. Joplin, Missouri: College Press Publishing.
- Arnold, C. E. (ed) 2002. *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds commentary*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Aune, D. E. 1989. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: Westminster Press.
- Badenhorst, D. 2005 Black and White world. *Time* 165/21:8.
- Baker, J. H. 2001 (January). Is Servant Leadership Part of your Worldview? *weLEAD Online Magazine*. Aanlyn: <http://www.leadingtoday.org/Onmag/jam01/hb-jan01.html> (14 September 2005)
- Barrett, C. K. 1975. *The Gospel of John and Judaism; the Franz Delitsch Lectures, University of Münster, 1967*, translated from the German by D.M. Smith. London: SPCK.
- Barrett, C. K. 1978. *The Gospel according to St John, an introduction with commentary and notes on the Greek text*. 2nd ed. London: SPCK.
- Beineke, W. F. 2005. Bitou ontken probleme. *Die Burger*. 24 Maart:19.
- Bimson, J.J. & Kane, J. P. (eds) et al. 1985. *New Bible Atlas*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Bloch, A.P. 1978. *The Biblical and historical background of the Jewish Holy days*. New York: KTAV Publishing House.
- Boesak, A. 2005. Nie-rassigheid is hier op die spel. *Die Burger* 27 Augustus:15.
- Bonthuys, J. 2005. Soek wegloop-drinkwater, beplan dán verder - kenner. *Die Burger* 27 Augustus:4.
- Borgen, P. 1987. *Philo, John and Paul; new perspectives on Judaism and early Christianity*. Atlanta, Scholars Press.
- Botha, P. J. J. 2000. *Everyday Life in the world of Jesus*. Pretoria: Biblia Publishers.
- Brand, B. 2005. Misdadigers het te veel regte. *Die Burger*. 24 Maart:18

Buksbazen, V. 1954. *The Gospel in the Feasts of Israel*. Philadelphia: Friends of Israel Missionary and Relief Society, Inc.

Culpepper, R. A. 1998. *The Gospel and letters of John*. Nashville: Abingdon Press.

Culpepper, R. A. 2000. An Introduction to the Johannine writings. In Lindars, B., Edwards, R. B. & Court, J. M. *The Johannine Literature*, 9-27. Sheffield: Sheffield Academic Press.

De Bruin, P. 2005. Hervorming van grond is 'gered' deur hofuitspraak. *Die Burger* 24 Maart:7.

De Klerk, J.C. & Schnell, C.W. 1987. *A new look at Jesus; literary and sociological-historical interpretations of Mark and John*. Pretoria: Van Schaik.

De Lange, N. 2000. *An Introduction to Judaism*. Cambridge: University Press.

Deist, F. E. 1984. *A Concise Dictionary of Theological terms, with an English-Afrikaans and an Afrikaans-English list*. Pretoria: Van Schaik.

Deist, F. E. 1991. The historical scene in which the Old Testament was enacted. In Bosman, H. L. & Gous, I. G. P. (reds). *Plutocrats and paupers; wealth and poverty in the Old Testament*, 110-130. Pretoria: Van Schaik.

Deist, F. E. 2000. *The Material Culture of the Bible; An Introduction*. London: Sheffield Academic Press.

De Vaux, R. 1961. *Ancient Israel: its life and institutions*. London: Darton, Longman & Todd.

Du Plessis, C. 2005a. (April). Die dinge wat ons verenig. *Die Burger*. Aanlyn: <http://www.dieburger/2005/04/30/BY/07/01.html> (27 Augustus 2005).

Du Plessis, C. 2005b. Munisipale hoë se salarisse bekyk. *Die Burger* 7 September:7.

Du Plessis, I. J. 1997a. Kennismaking met die geografie, topografie en argeologie van die Bybellande ten tyde van die Nuwe Testament. In Du Toit, A. B. (red) *Handleiding by die Nuwe Testament*, 2:33-87. Halfway House: Orion uitgewers.

Du Plessis, I. J. 1997b. Die sosiale en ekonomiese lewe van die Joodse volk in Palestina in die tyd van die Nuwe Testament. In Du Toit, A. B. (red) *Handleiding by die Nuwe Testament*, 2:315-335. Halfway House: Orion uitgewers.

Du Plooy, H. 2005. Tussenwêreld: die nalatenskap van kolonialisme in Suid-Afrika. *Die Vrye Afrikaan* 2.6/04 Maart 2005:24-29.

- Du Preez, M. 2005 (July). Changing ideas of Afrikaner/white identity. *Litnet*. Aanlyn: http://www.litnet.co.za/seminarroom/max_du_preez.asp (14 September 2005)
- Du Rand, J.A. 1997a. Groepe in die Joodse volkslewe in die Nuwe Testamentiese tydvak. In Du Toit, A.B. *Handleiding by die Nuwe Testament*, vol 2: 269-313. Halfway House: Orion uitgewers.
- Du Rand, J. A. 1997b. *Johannine perspectives; introduction to the Johannine writings; Part I*. Halfway House: Orion uitgewers.
- Du Toit, A.B. 1997. Geskiedenis van die Palestynse Jodedom in die tydperk 539 v.C. tot 135 n.C. In Du Toit, A.B. *Handleiding by die Nuwe Testament*, vol 2: 231-251. Halfway House: Orion uitgewers.
- Du Toit, B. 2005. Misdaad is kompleks. *Kerkbode* 174/4 11Maart:1.
- Eckstein, Y. 1984. *What Christians should know about Jews and Judaism*. Waco, Texas: Word Books.
- Eddin, B.M. 1940. *Jewish holidays and festivals*. New York: Hebrew Publishing Company.
- Ehrman, A. Z. 1971. Sukkot. In Roth, C. and Wigoder, G. (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, 15 Sm-Un: 494-495. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Fensham, F. C. 1976. *Die Dooie See-rolle en die Bybel*. Kaapstad: Tafelberg.
- Ferguson, E. 1993. *Backgrounds of Early Christianity*, 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Ford, J. M. 1974. You are God's "sukkah," 1 Cor. 3:10-17. *New Testament Studies* 21:139-142.
- Frank, S. 2005. Perlemoene is veiliger. *Die Burger*. 24 Maart:18
- Giliomee, H. 2003 (September). Whites have been left emasculated. *Sunday Times*. Aanlyn: <http://www.sundaytimes.co.za/Articles/TarkArticle.aspx?ID=857457> (4 September 2005)
- Goosen, D. 2005a. Identiteite: verby uitsluiting en onverskilligheid. *Die Vrye Afrikaan* 6 Mei :30.
- Goosen, D. 2005b. Die kerke, die neoliberale orde en die gemeenskap. *Die Vrye Afrikaan* 19 Augustus:7
- Grigsby, B. H. 1986. "If any man thirsts": observations on the rabbinic background of John 7:37-39. In *Biblica*, 67/1:101-108.

- Grossman, L. 2005. Out of the X box. *Time*. 165/21:30-39.
- Hanson, K.C. & Oakman, D.E. 1998. *Palestine in the time of Jesus; social structures and social conflicts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Har-El, M. 1986. Historical and Biblical Geography of the Holy Land. In UCT Summer School Lecture series January 1986. Cape Town: University of Cape Town.
- Hengel, M. 1994. The Old Testament in the Fourth Gospel. In Evans, C.A. & Stegner, W.R. (eds.) *The Gospels and the Scriptures of Israel*, 3:381-395. Sheffield: Academic Press.
- Hopkins, D.C. 1994. Life in Ancient Palestine. In Keck, L. C. (ed) *The New Interpreter's Bible*. 213- 227. Nashville: Abingdon Press
- Howard-Brook, W. 1994. *Becoming Children of God; John's Gospel and Radical Discipleship*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Hurter, P. 2005 (Mei). Hou op hamer op skuldgevoel. *Die Burger*. Aanlyn: <http://www.dieburger/2005/05/27/DB/12k/02.html> (27 Augustus 2005).
- Isaacson, S. 1999. *Jewish spirituality*. London: Thorsons.
- Jacobs, L. 1971. Sukkot in Rabbinic Literature. In Roth, C. and Wigoder, G. (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, 15 Sm-Un: 496-498. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Jacobs, L. 1999. *A Concise companion to the Jewish religion*. Oxford: University Press.
- Jones, L. P. 1997. *The Symbol of water in the Gospel of John*. Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the study of the New Testament, supplement series, 145).
- Joseph, M. 1969. Sukkoth. In Landman, I (ed.) *The Universal Jewish Encyclopedia in ten volumes*, 10: 95-97. New York: KTAV Publishing House.
- Keppler, V. 2005. Transitorooftogte ál meer 'professioneel'. *Die Burger*. 7 September:13.
- Kloppers, E. 2005. Minder huise vir armes. *Die Sakeburger* 19 Augustus:S1.
- Krauss, S. 1969. Sukkah. In Landman, I (ed.) *The Universal Jewish Encyclopedia in ten volumes*, 10:94-95. New York: KTAV Publishing House.
- Kutsch, E. 1971. Sukkot. In Roth, C. and Wigoder, G. (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, 15 Sm-Un: 496-498. Jerusalem: Keter Publishing House.
- Kysar, R. 1992. John, The Gospel of. In Freedman, D.N. (ed.) *Anchor Bible Dictionary*, Vol 3. H-J:912-931. New York: Doubleday.

Kysar, R. 1993. *John, the maverick Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.

Laerskool Mikro en moedertaalonderwys. 2005. *Die Vrye Afrikaan* :Julie:2

Lategan, B C 1997a. Die groot Joodse feeste. In Du Toit, A. B (red). *Handleiding by die Nuwe Testament 2*: 475-479. Halfway House: Orion uitgewers.

Lategan, B C 1997b. Die tempel en die tempelbedryf. In Du Toit, A. B (red). *Handleiding by die Nuwe Testament 2*: 469-479. Halfway House: Orion.

Lehrer, M. 1969. Processions. In *The Universal Jewish Encyclopedia in ten volumes*, 8:650-651. New York: KTAV Publishing House.

Lindars, B., Edwards, R. B. & Court, J. M. 2000. *The Johannine literature; with an introduction by R. Alan Culpepper*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lowies, P. 2005. Kenner sê staat se syfers oor gesondheid is foutief. *Die Sakeburger* 19 Augustus:S4.

Malina, B. J. & Rohrbaugh, R. L. 1998. *Social-science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.

Malina, B. J. & Rohrbaugh, R.L. 2003. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*, 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press.

Meeks, W.A. et al (eds) 1993. *The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version, with The Apocryphal/Deuterocanonical books*. London: HarperCollins.

Milgrom, J. 1996. The Water Libation in the Festival of Booths. *Bible Review* 12 December 1996: 18, 55-56.

Mocke, L. 2005. Banke doen te min vir veiligheid by OTM. *Die Burger* 27 Augustus:23.

Moloney, F. J 1996. *Signs and shadows; reading John 5 -12*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Neufeld, E. 1995. Magical transformations; sukkot and the four species, in: *Jewish Bible Quarterly* Vol 23/1:27-32

Neusner, J. 2000. Halakah, Religious meaning of. In Neusner, J. et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Judaism*, 1:362-366. Leiden: Brill.

New National Party. (2005). *Britannica Concise Encyclopedia*. Aanlyn: <http://www.britannica.com/ebc/article-9055001> (20 September 2005)

- Newheart, M.W. 1996. Toward a Psycho-Literary reading of the Fourth Gospel. In: Segovia, F.F. "What is John?"; *readers and readings of the Fourth Gospel*, 43-58. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Olivier, H. 1991. Historical-geographical setting of the Old Testament. In Bosman, H. L. & Gous, I. G. P. (eds.) *Plutocrats and paupers; wealth and poverty in the Old Testament*, 131-158. Pretoria: Van Schaik.
- Opperman, I. 2005. Hoe gemaak as hulle sê jou motor is gesteel? *Sakeburger* 27 Augustus:S23.
- Otzen, B. 1990. *Judaism in Antiquity. Political development and religious currents from Alexander to Hadrian*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Perez, H. 1984. Tractate Succah; translation and commentary. MA thesis, University of South Africa.
- Potgieter, O. 2005. Sukses met onteining? *Die Burger* 27 Augustus:15.
- Powell, A. 2005. Report on bungling of rape probes sparks row. *Cape Times* 5 September 2005:6
- Rademeyer, A. 2005. Doodsklok lui vir Afrikaanse skole. *Beeld* 2 Februarie:15.
- Rensberger, D. K. 1993 The Gospel according to John; Introduction. In Meeks, W.A. et al (eds) 1993. *The HarperCollins Study Bible: New Revised Standard Version, with The Apocryphal/Deuterocanonical books*, 2011-2013. London: HarperCollins.
- Reuters. 2005. Teringnoodtoestand in Afrika afgekondig. *Die Burger* 27 Augustus:17
- Rich, T. R. 2004. Judaism 101: Sukkot. *Jew FAQ*. Aanlyn: <http://www.jewfaq.org/holiday5.htm> (11 Februarie 2005).
- Ridderbos, H. N. 1997. *The Gospel according to St John; theological commentary*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Robinson, S. 2005 A Difficult lesson. *Time* 165/17:31-35
- Robinson, V. 2005. Why don't we know? *Mail and Guardian* 21/35:2
- Rogerson, J. & Davies, P. 1989. *The Old Testament World*. Cambridge: University Press.
- Rossouw, J. 2005. Die spoke van die NG Kerk en die spore van sy toekoms. *Die Vrye Afrikaan* 19 Augustus 2005:8
- Rossouw, M. 2005. Gebrek aan respek ja dokters uit staatsdiens. *Die Burger* 7 September:5.

- Rousseau, L. 2005. Afrikaans het 'n weeskind geword. *Die Burger* 27 Mei. Aanlyn: <http://www.dieburger/2005/05/27/P5/03/01.html>
- Rubenstein, J.L. 1993. The Sukka as temporary or permanent dwelling: a study in the development of Talmudic thought. In *Hebrew Union College Annual*, no 64:137-166.
- Rubenstein, J.L. 1995. *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic periods*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Rubenstein, J.L. 1999. The Sukkot wine libation. In Chazan, R., Hallo, W.W. & Schiffman, L.H. *Ki Baruch Hu; ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic studies in honour of Baruch A. Levine*, 575-591. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Ryken, L. & Wilhoit, J. C. et al (eds) 1998. *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Schauss, H. 1996 [1938]. *The Jewish festivals; a guide to their history and observance*. New York: Schocken Books.
- Schnackenburg, R. 1968a. *The Gospel according to St John; Volume one: Introduction and commentary on chapters 1 to 4*. New York: Herder and Herder.
- Schnackenburg, R. 1968b. *The Gospel according to St John; Volume two: Introduction and commentary on chapters 5 to 12*. New York: Herder and Herder.
- Schroeder, F. 2005. Seven years jail for stealing chickens 'absurd'. *Cape Times*. 8 September. Aanlyn: <http://www.capetimes.co.za/index.php?fSectionId=269&ArticleId=2868036>.
- Segal, A. F. 1986. *Rebecca's children; Judaism and Christianity in the Roman world*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sloyan, G.S. 1988. *John*. Atlanta: John Knox (Interpretation: a Bible commentary for teaching and preaching).
- Smith, D. M. 1995. *The theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosibo, K. 2005. Why don't we know? *Mail and Guardian* 21/35:2
- Stager, L. E. 1985. Archaeology of the family in ancient Israel. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 260:1-35.
- Stander, B. 2005 (September) Regstelaksie werk nie. *Die Burger*. 18 Augustus. Aanlyn: <http://152.111.1.251/argief/berigte/dieburger/2005/08/18/DB/12/1608Stander.html>

- Sweeney, M. 2000. The Religious world of Ancient Israel to 586 BCE. In Neusner, J A & Avery-Peck, A. J. (eds.) *The Blackwell companion to Judaism*, 27-33. Blackwell: Oxford.
- Talbert, C. H. 1992. *Reading John; a literary and theological commentary on the Fourth Gospel and the Johannine epistles*. New York: Crossroad.
- Unterman, J. 1997 [1985]. Tabernacles, Festival of. In Achtemier, P.J. *Harper's Bible Dictionary*. CD-ROM. *Logos Library System*. Vers. 2b. Oak Harbor:Logos Research Systems.
- Van der Westhuizen, T. Stadsraad op 'glybaan na finansiële ineenstorting'. *Die Burger* 7 September:5.
- Van Wyk, H & Venter, M. 2005 Motief meestal diefstal. *Kampusburger* 24 Maart:1.
- Wallace, C.P. & Zarakovich, Y. 2005. More bad memories. *Time* 165/6:14.
- Whitehead, F. 2005. Regering help raswrywing. *Die Burger* 24 Maart:18.
- Wigoder, G. et al (eds) 1986. *Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible*. Jerusalem: The Jerusalem Publishing House.
- Wilson, M. R. 1989. *Our Father Abraham; Jewish roots of the Christian faith*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Winqvist, R. 2005. A shortage of compassion? *Mail and Guardian* 21/34:33.
- Wright, D.P. 1997 [1985]. Feasts, festivals and fasts. In Achtemier, P.J. *Harper's Bible Dictionary*. CD-ROM. *Logos Library System*. Vers. 2b. Oak Harbor:Logos Research Systems.
- Zille, H. 2005 (17 Augustus). Why Afrikaans-speaking schools are under pressure. *The Mercury* 23 February. Aanlyn:
http://www.themercury.co.za/general/print_article.php?fArticleId=2420935&fSectionId
- Zuesse, E. 2000. Calendar of Judaism. In Neusner, J. et al (eds.) *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol 1: 32-47 Leiden: Brill.