

Eenheid as matriks van die spiritualiteit van die Evangelie volgens Johannes

Dirk van der Merwe

D. van der Merwe, Departement Christelike Spiritualiteit, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

In hierdie artikel word die eenheidsbegrip, wat die matriks van die Johanneïese spiritualiteit vorm, ondersoek. Vir die skrywer van hierdie Evangelie is die eenheid tussen Jesus en sy dissipels gegrond op die eenheid tussen Jesus en die Vader. Met ander woorde, die eenheid tussen Jesus en die Vader dien as voorbeeld vir die eenheid wat tussen Jesus en sy dissipels tot stand moet kom. Dit noodsaak dus 'n ondersoek na die aard van hierdie eenheid. Volgens Joh. 15:1–8 word die wese van hierdie eenheid gedefinieer aan die hand van die metafoor van die wingerdstok, en bestaan daarin om “in mekaar te bly”, “mekaar lief te hê”, en “gehoorsaam te wees aan die Een wat groter is”, wat 'n hoogtepunt bereik in “die verheerliking van die Vader”. Vir die skrywer moet sodanige eenheid verwesenlik word in die belewenis van die eenheid tussen die dissipels. In Joh. 13 verduidelik Jesus hierdie eenheid en verstrekk Hy 'n voorbeeld daarvan wanneer Hy in 'n handeling van liefde en diens die voete van sy dissipels was. Hy self bepaal die grense hiervan met die gereelde gebruik van die vergelykende partikel καθὼς (“volgens”). Hy het aan hulle 'n ὑπόδειγμα (“voorbeeld”) van onderlinge diens voorgedra. Wanneer die dissipels Jesus se gebod om mekaar lief te hê, gehoorsaam, en grense probeer oorstek om nuwe vriendskappe te smee en die afwykende strukture van die samelewing te omvorm, sal nuwe belewenisse van “eenheid” tot stand kom.

Trefwoorde: Johanneïese spiritualiteit; wingerdstokmetafoor; eenheid; inwoning (inblywing); liefde; gehoorsaamheid; verheerlik; diens (bedien); vriende

Abstract

This paper investigates the unity concept, which forms the matrix of Johannine spirituality. For the author of this Gospel the unity between Jesus and his disciples is founded on the unity that exists between Jesus and the Father. In other words, the unity between Jesus and the Father is the example for the unity to be constituted between Jesus and his disciples. This then obviously necessitates an investigation into the nature of this unity. Such a nature is defined, according to John 15:1-8, in the vine metaphor and consists in “to abide in one another”, “to love one another” and “to be obedient to the one greater”, which culminates in “the glorification of the Father”. For the author such unity has to materialise in the lived experience of the unity among the disciples. In John 13 Jesus explains and sets an example for this unity when, in an act of love and service, he washes the feet of his disciples. He

himself sets the parameters with the frequent use of the comparative particle καθώς (“according to”). He had given them an ὑπόδειγμα (“example”) of mutual service. When the disciples obey the commandment of Jesus to love one another, and attempt to cross boundaries to form new friendships and transform the errant structures in society, new lived experiences of “oneness” or “unity” will be created.

Keywords: Johannine spirituality; vine metaphor; unity; abide in; love; obedience; glorify; serve; friends

1. Inleiding

Die meeste gelowiges kan seker die toespraak onthou wat die apostel Paulus gelewer het toe hy die Ateners in Handeling 17 toegesprek het. Hy het gesê: “Ateners, ek sien dat julle in alle opsigte baie godsdienstig is” (v. 22). Indien Paulus vandag ’n Suid-Afrikaanse gehoor sou moes toesprek, sou hy waarskynlik nie dieselfde ding gesê het nie. Moontlik sou sy woordkeuse eerder gewees het: “Suid-Afrikaners, ek sien dat julle in elke opsig baie spiritueel is.”

In die lig daarvan dat Christelike spiritualiteit om verskillende redes¹ enorme belangstelling ontlok, nie net in Suid-Afrika nie, maar ook wêreldwyd, wil hierdie artikel ’n bydrae lewer deur Christelike spiritualiteit vanuit ’n Johanneïese perspektief te beskou. Dit ondersoek ook die eenheidskonsep, wat blyk die matriks van Johanneïese spiritualiteit te vorm. Voor die onderwerp, naamlik “‘Eenheid’ as matriks van die spiritualiteit van die Evangelie volgens Johannes”,² aangepak word, word eers vlugtig gekyk na die gedagte van “spiritualiteit” in die werk van drie vakkundiges wat aansienlike invloed op hierdie terrein uitgeoefen het.

Philip Sheldrake (2000:40) definieer (Christelike) spiritualiteit as “a conscious relationship with God, in Jesus Christ, through the indwelling of the Spirit and in the context of the community of believers”.

Sandra Schneiders (2000:254) definieer dit op haar beurt as “the experience of consciously striving to integrate one’s life, in terms not of isolation and self-absorption, but of self-transcendence toward the ultimate value one perceives”. Spiritualiteit as belewenis word dus per definisie bepaal deur “the particular ultimate value, within the horizon of which the life project is pursued”.

Kees Waaijman (2002:312) definieer weer spiritualiteit as “the divine-human relational process of transformation”. Dit kan fyner ontleed word as ’n verhouding tussen die Goddelike en die menslike, en as ’n verhouding van transformasie of omvorming. Hy beskryf spiritualiteit ook as dit wat die kern van die mens se bestaan raak, naamlik “die verhouding tussen ons en die Absolute”.³

Teen die agtergrond van hierdie drie en ander verwante definisies van spiritualiteit word vir die doeleindes van hierdie artikel ’n werksdefinisie van Christelike spiritualiteit geformuleer deur die aanvullende definisies van Waaijman, Sheldrake en Schneiders te kombineer.

In hierdie artikel verwys *spiritualiteit* dus na die *leef van 'n lewe van transformasie en selftransendering, wat resoneer met die belewenis van die Goddelike*. Hierdie definisie bestaan uit twee aspekte: 'n belewenis van die Goddelike in die God-mens-verhouding enersyds, en 'n lewe van transformasie en transendensie andersyds. Hierdie twee aspekte word toegepas op die Evangelie van Johannes (hierná bloot Johannes). Die eerste twee dele van die artikel fokus op hierdie twee dele van die definisie. In die derde deel sal die klem val op hoe dit in die samelewing toegepas kan word en watter rol dit kan speel.

2. Die God-mens-verhouding

Hierdie verhouding word duidelik in Johannes beskryf, waar Jesus as bemiddelaar uitgebeeld word. Dit is dus noodsaaklik om beide Jesus se verhouding met God én sy verhouding met sy dissipels te ondersoek. Die Evangelis formuleer die kern van albei hierdie verhoudings aan die hand van die gedagte van "eenheid". Die "eenheid" van Vader-Jesus-dissipels vorm die matriks van Johanneïese spiritualiteit.

2.1 Die eenheid tussen die Vader en Jesus as voorbeeld vir die eenheid tussen Jesus en sy dissipels en die eenheid tussen die dissipels onderling

Vir die Evangelis speel die eenheidskonsep 'n deurslaggewende rol in sy verduideliking van die verhouding tussen die Vader en Jesus, Jesus en sy dissipels, en die dissipels onderling. By die lees van Johannes word die leser bewus van die talle verskillende verwysings na "eenheid", byvoorbeeld μένειν ἐν (om *in mekaar te wees*);⁴ μένειν ἔν (om *een te wees*);⁵ μένειν καθὼς (om *net soos te wees*);⁶ μένειν ἐν (om *in mekaar te bly*);⁷ ὑπόδειγμα (om die *voorbeeld te volg*, 13:15);⁸ asook ander verwysings in dieselfde semantiese domein, soos πιστεύειν εἰς ἐμὲ (om *in Hom te glo*);⁹ πρὸς (by 1:1, 2); εἰς τὸν κόλπον (*in die boesem*, 1:18); ἀγάπη (*liefde*);¹⁰ τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε (*gehoorsaamheid*);¹¹ en ἀκολουθεῖν (om *te volg*).¹²

Voordat ons die God-mens-verhouding kan ondersoek, moet ons eers na die Vader-Jesus-verhouding kyk.

2.2 Die Vader-Jesus-verhouding

Daar word eksplisiet in Johannes na die eenheid tussen die Vader en Jesus verwys as een van die deurlopende temas in dié Evangelie (Poelman 1965:62). God word hoofsaaklik as die Vader van Jesus uitgebeeld. Deur sy hele openbare bediening heen noem Jesus God "Vader",¹³ "die Vader"¹⁴ of "my Vader".¹⁵ Deur op hierdie wyse na God te verwys, identifiseer Jesus God in 'n bepaalde verhouding tot Homself. 'n Vader het per definisie kinders (Koester 2008:47).

In die voorrede tot die Evangelie verwys die Evangelis soos volg na die Seun (Jesus): "In die begin was die Woord daar, en die Woord was by (πρὸς) God, en die Woord was self God" (1:1). Hy is in die boesem (εἰς τὸν κόλπον) van die Vader (vgl. Joh. 1:18 in die 1953-vertaling). Hy is die Een wat die Vader verklaar (ἐξηγήσατο) het (1:18), en elkeen wat Hom gesien het, het die Vader gesien (14:9). Hy en die Vader is een (ἓν ἔσμεν) (10:30). Hy ἔ wat die Vader Hom aansê om te sê, en doen wat die Vader hom aansê om te doen (12:49–

50). Hy is gehoorsaam aan die Vader (15:10; 17:4). Hy doen die wil van die Vader (4:34; 5:30; 6:38; 8:29).

Appold (1978:367–8) beweer met reg dat “the oneness between the Father and Son emerges as the fundamental article of faith by which everything else stands or falls.” Die Evangelis dui duidelik aan dat, net soos Jesus nooit as afsonderlik van God beskou kan word nie, God ook nooit as afsonderlik van Jesus beskou kan word nie. Die stelling dat Jesus “in” die Vader is en dat die Vader “in” Jesus is (17:21-23), beskryf ’n verhouding waarin die Een nie sonder die ander kan wees nie. Daarom kon Jesus aan sy dissipels sê: “Hy wat My sien, sien die Vader” (14:9) en “Ek en die Vader is een” (10:30). Vir die Evangelis het die dissipels se ervaring van God aanvanklik deur middel van Jesus van Nasaret plaasgevind, en in die vroeë kerk deur die verrese Christus, wat Homself deur middel van die Parakleet in ’n nuwe gedaante openbaar het (vgl. 17:26; Köstenberger 1998:196).

Die gedagte dat die Seun deur die Vader gestuur is, het dus daarmee te make dat die hemel sowel die oorsprong as die bestemming was (3:34; 4:34; 8:26; 9:4; en 17:3). Die Seun beklee die volledige gesag van die Vader (6:27). Die Vader en Jesus word voorgestel as een, dog elk met ’n afsonderlike individualiteit (10:30, 38; 17:1, 22; Kysar 2007:54). ’n Respons teenoor Jesus is dus ’n respons teenoor God (5:23). Deur te sê dat God in Jesus verheerlik is (13:31), dui die Evangelis aan dat die teenwoordigheid van God in die teenwoordigheid van Jesus is (Kysar 2007:56; Koester 2008:103–7). God se openbaring van Homself is aan die Seun gedelegeer. Die Vader se werk is die werk van Jesus (Kysar 2007:54; Koester 2008:106).

Die Evangelis beeld die identiteit van God as Vader in verhouding tot Jesus uit as bestaande uit vier hoofaspekte: God is ’n bron van lewe; Hy het die Seun lief; en Hy is gehoorsaamheid en verering waardig (Thompson 2001:58; Koester 2008:48).

2.3 Die verhouding tussen Jesus en sy dissipels

Nadat Jesus aan die dissipels die aard van die eenheid tussen homself en sy Vader verduidelik het, naamlik dat hy in die Vader is en dat die Vader in Hom is (14:10–11), vestig Hy die aandag op sy verhouding met sy dissipels en sê Hy vir hulle dat enigiemand wat in Hom glo, die werke sal doen wat Hy doen, en selfs groter werke sal doen (14:12). Jesus druk hierdie nuwe verhouding tussen Homself en die dissipels uit deur te sê dat hulle nie meer “diensknegte” is nie, maar “vriende” (15:13–14). Die rede daarvoor is dat Hy alles wat Hy van die Vader gehoor het, aan hulle bekendgemaak het (15:15). Dit word alles sinvol wanneer Jesus hulle inlig dat Hy hulle uitverkies het om vrug te dra (15:16).

Bultmann (1941:144) verwys tereg na die bediening van die dissipels as die voortsetting van die eskatologiese gebeurtenis wat in Jesus begin het. Ten einde dit te bewerkstellig, moet hul sending dieselfde karakter en doelwitte as dié van Jesus openbaar. Daarom vergelyk Jesus hul sending met syne (17:17–19). Die Evangelis beskou Jesus se sending as byna voltooid, en dié van die dissipels as in die beginstadium (Barrett 1978:510; Köstenberger 1998:187). Van 17:26 af word dit duidelik dat Jesus self sy sending deur sy dissipels voortsit, maar nou in ’n ander gedaante. Volgens die Evangelis sien Jesus sy verhouding met die Vader as ’n voorbeeld (καθὼς; kyk ook 17:21, 22) vir sy verhouding met sy dissipels.

Hierdie ooreenkoms tussen die verhouding van die Vader met Jesus en Jesus met sy dissipels¹⁶ blyk veral in die laaste diskoerse van die Evangelie, waar Jesus sy dissipels op hul toekomstige sending voorberei. Die klem val hier op die eenheid wat onder die dissipels tot stand moet kom. Dit vooronderstel weer eens gemeenskap: eerstens bespreek die Evangelis hierdie eenheid deur middel van die wingerdstokmetafoor wat die eenheid tussen Jesus en die gelowiges impliseer, en tweedens moet dit nie verstaan word as bloot 'n persoonlike eenwording met Jesus – 'n een-tot-een-verhouding – nie, maar as 'n korporatiewe eenwording met mekaar in 'n verhouding met Jesus (Hartin 1991:14). Sodanige eenheid kan bewerkstellig word slegs wanneer hierdie dissipels “in” (ἐν) Christus is of in Christus “bly” (μένειν).

Jesus het 'n bepaalde posisie en funksie in die Evangelis se “eenheid”-konstruk. Jesus as die ware¹⁷ wynstok (Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή) vorm die kern van hierdie wingerdstokbeeld (15:1–8).¹⁸ Afgesien daarvan dat Jesus self daarna verwys (χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν, 15:5), word dit ook duidelik dat hierdie hele proses om Jesus wentel, sodat sy dissipels uiteindelik baie vrug kan dra deur sy sending voort te sit.¹⁹ Die voornaamwoorde in die kernfrases μέναιτε ἐν ἐμοί (15:4), καὶ γὰρ ὑμεῖς ἠγάπησα· μέναιτε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ (15:9) en ἐντολὰς μου τηρήσητε (15:10) beklemtoon ook hierdie punt. Volgens Brown (1972:659) val die klem op Jesus as die ware wingerdstok, en nie op die Vader nie.²⁰

Van der Watt (1992:76) wys daarop dat die Evangelis hierdie fokus op Jesus stilisties beklemtoon. Deur die hele metafoor heen praat Jesus in die eerste persoon van homself. So maak Hy homself die oriëntasiepunt van sy prediking. Die Ἐγώ εἰμι- (“Ek is”-) verklaring deur Jesus aangaande homself heel aan die begin van die metafoor plaas Jesus op die voorgrond. Die latere herhaling van die frase μέναιτε ἐν ἐμοί (15:4), die gereelde gebruik van die voornaamwoord ἐμοί en ander frases beklemtoon ook Jesus se sentraliteit.

Die band of “eenheid” tussen Jesus en sy dissipels word spesifiek met behulp van die vergelykende voegwoord καθὼς²¹ (“net soos”) uitgedruk. Hierdie vergelyking (καθὼς) het volgens Johannes betrekking op die volgende basiese aspekte van die *imitatio Christi*: afhanklikheid (6:57; vgl. ook 5:19; 12:49; 14:10; 15:5, 15; 17:8); sending (13:20; 17:18; 20:21); kennis (10:14–15); liefde in gehoorsaamheid (13:34–35; 15:10, 12; 17:23; vgl. ook 14:12; 15:9); eenheid (14:10–11, 20; 10:30; 15:4; 17:11, 21–23); heerlikheid (15:8; 17:1–5, 22–24); en lewe (6:57) (Van der Merwe 2001:139-40).

2.4 Die verhouding tussen Jesus se dissipels onderling

Johannes 17 verwys nie alleenlik na die eenheid tussen die Vader en Jesus en tussen Jesus en sy dissipels nie, maar ook na die eenheid wat onder Jesus se dissipels gevestig behoort te word.²² Sodanige eenheid onder die dissipels is volgens die Evangelis vir Jesus belangrik, omdat dit 'n kragtige getuïenis aan die wêreld sal lewer, sodat die wêreld sal weet/glo dat God die Seun gestuur het (17:21, 23). Ten einde hierdie eenheid onder die dissipels te beklemtoon, vergelyk Hy dit met die eenheid tussen die Vader en Jesus in 17:20–23. Die uiteindelige doel van die inhoud van 17:20–23 is dus die oproep om eenheid onder Jesus se dissipels.²³

Die kerkvader Atanasius het die taalgebruik in 17:11, 21, 22–23 sorgvuldig bestudeer, en daarop gewys dat elkeen van hierdie drie teksgedeeltes waarin Jesus bid dat die

dissipels²⁴ met mekaar een moet wees, hul eenheid met 'n hoër eenheid vergelyk – dié tussen die Vader en die Seun (Pollard 1958/9:149):

17:11 – ἵνα ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς
“sodat hulle een kan wees net soos ons”

17:21 – ἵνα πάντες ἐν ὥσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κάγω ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ
ἐν ἡμῖν ὥσιν
“dat almal een mag wees net soos U, Vader, in My en Ek in U; dat hulle ook in
Ons een mag wees”

17:22–23 – ἵνα ὥσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἔν· ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σύ ἐν ἐμοί, ἵνα ὥσιν
τετελειωμένοι εἰς ἓν
“sodat hulle een kan wees, net soos Ons een is, Ek in hulle en U in My, sodat
hulle volkome een kan wees”.

In al drie tekste word die partikel wat doel te kenne gee, ἵνα (“sodat”) (Danker 2000:475), gebruik om aan te dui dat “eenheid” onder die dissipels die oogmerk is. Die partikel van vergelyking, καθὼς (“net so”), kom ook in al drie tekste voor om aan te dui dat die eenheid waartoe die dissipels geroep word, met die funksionele eenheid tussen die Vader en Jesus verband hou. In hoofstukke 13–15 word die eenheid onder Jesus se dissipels ook beskryf in verhouding tot die eenheid tussen die dissipels en Jesus. Jesus vergelyk die “eenheid” in hierdie verhoudings met mekaar. “Eenheid” vorm dan die matriks van die Johanneïese Godmens-verhouding, en natuurlik van die Johanneïese spiritualiteit as sodanig.

Vir die Evangelis word die beeld van die Christelike gemeenskap in verhouding tot God gevorm volgens die beeld van die verhouding tussen die Vader en die Seun. Anders gestel, bepaalde aspekte van die Vader-Seun-verhouding (of eenheid) is volgens die Evangelis die voorbeeld of patroon (καθὼς, kyk 17:21, 22) vir die karakter van eenheid wat die Christelike gemeenskap behoort te openbaar. Soos die Vader die Seun liefhet, so behoort die gelowiges mekaar lief te hê. Soos die Vader deur die Seun geopenbaar word, so word die Vader in en deur die gemeenskap geopenbaar.

Die Evangelis beskou die eenheid (verhouding) tussen Jesus en sy dissipels ook as die fondament (ἐν) vir die eenheid (verhoudinge) tussen die dissipels, wat die doel (ἵνα) is waartoe hulle geroep is. Hulle eenheid sou dien as getuigenis, sodat die wêreld mag weet en glo dat die Vader Jesus gestuur en hulle liefgehad het (17:21, 23).

2.5 Samevatting

Tot dusver is daarop gewys dat die eenheidsbegrip in Johannes dikwels voorkom in verband met die onderwerp God-Jesus-dissipels, en dus die matriks van die Johanneïese menslike verhoudings, en natuurlik van die Johanneïese dissipelskap, vorm. Soos die Seun *via* die Vader leef (διὰ τὸν πατέρα, 6:56), so leef sy dissipels *via* Jesus (δί' ἐμέ, 6:57). Soos die Vader die Seun ken, en die Seun die Vader, so ken Jesus sy skape, en ken die skape hul herder (10:14–15). Soos die Seun in die Vader is, so is Jesus se dissipels in hom (14:20). Soos die Vader die Seun liefgehad het, so opreg is Jesus se liefde vir sy dissipels (15:9–10). Die heerlikheid wat die Vader aan die Seun gee, gee Jesus aan die dissipels (17:22), en die

dissipels verheerlik God wanneer hulle veel vrug dra (15:8). Volgens Kysar (2007:136) word die Christelike gemeenskap volgens hierdie beskouing op prys gestel as die plek wat voortdurend deurslaggewend was in die historiese openbaarmaking van God in Jesus.

3. 'n Lewe van omvorming en selftransendering in die God-mens-verhouding

3.1 Die Christelike gemeenskap as die lokus van die bekendwording van God²⁵

Volgens Johannes 17:17–19 stuur Jesus sy dissipels om sy sending voort te sit (17:17–19). Waar God se teenwoordigheid in die wêreld aanvanklik deur Jesus en die Gees gevestig is, sou dit volgens die Evangelis nou deur die volgelinge van Jesus en die Parakleet gevestig moet word. In Johannes 15:1–8²⁶ (in aansluiting by 14:15–31), waar Jesus die metafoor van die wingerdstok en die lote gebruik, verduidelik die Evangelis die verhouding tussen Jesus en sy dissipels, en formuleer hy die omtreke waarbinne die dissipels Jesus se sending moet voortsit (Koester 2008:195). Dit sou die voortgesette openbaring en ervaring van God in die wêreld moontlik maak, omdat hierdie lewenswyse soortgelyk is aan dié van Jesus. In hierdie verse verduidelik Jesus deur middel van die wingerdstokmetafoor wat die verhouding tussen hom en die dissipels en tussen die Vader en die dissipels is, en dui hy ook aan hoe sy sending volbring sal word. Die ware betekenis van dié metafoor word duidelik wanneer die funksionele verhouding tussen die wingerdstok en die lote bekend gemaak word (Van der Watt 1992:75).²⁷

Die eenheid onder die dissipels waarvoor Jesus bid, moet hulle en diegene wat met hulle in aanraking kom, tot 'n vollediger ervaring van die Vader en die Seun lei. Die lewenswyse van hierdie dissipels behoort die boodskap wat hulle uitdra, te steun. Hulle woord en hul gedrag (lewenswyse) sou 'n openbaring wees, want hulle sou die venster wees waardeur die wêreld die verre Jesus (en die Vader) sien, hoor en ervaar. Die wêreld moes Jesus sien as die Lig, die Lewe, die Lewende Water, die Manna uit die hemel, en die verpersoonliking van God se liefde deur middel waarvan verlossing bewerkstellig word. Hierdie inligting moes aan die wêreld oorgedra word, sodat die wêreld kon glo. Die geloof wat in die wêreld geskep moes word, is uitgedruk as Jesus se sending ("sodat die wêreld kan glo dat U My gestuur het", 17:21, 23; Morris 1975:734).

In talle opsigte is dit 'n herhaling van die tema wat deur al hierdie diskoerse heen loop: die noodsaaklikheid van 'n intieme, interpersoonlike verhouding tussen Jesus en sy groeplede (Malina en Rohrbaugh 1998:233). Die vier handelingte in die analogie wat meer lig op die vroeë Johanneïese spiritualiteit moet werp, is: wedersydse inwoning; wedersydse liefde; gehoorsaamheid aan die Een wat groter is; en die verheerliking van die Vader.²⁸ Hierdie aksies vorm 'n teologiese sintese om die lewe van omskepping en die selftransendering in die God-mens-verhouding verder toe te lig. Die beskrywing van die verhouding tussen Jesus en die dissipels verwys duidelik na die blywende ervaring van Jesus se volgelinge in die vroeë kerk (vgl. Malina en Rohrbaugh 1998:231).

Ons moet hier in gedagte hou dat elk van die vier gebeure wat ten opsigte van die verhouding tussen Jesus en sy dissipels beskryf kan word, met die verhouding tussen Jesus en die Vader ooreenstem.

3.1.1 “Wedersydse inwoning in”²⁹ as grondslag van Johanneïese spiritualiteit

Die Evangelis het “inwoning” of “inblywend” / “bly in”³⁰ (μένειν en verwante terme) ’n belangrike tema van sy Evangelie gemaak³¹ (Latz 2010:161). Hy kenskets “inwonende” verhoudinge as verhoudinge van standhoudendheid³² en innerlike verbondenheid tussen Jesus en die Gees, tussen Jesus en die Vader, en tussen die Vader, die Seun, die Gees en die dissipels (Neyrey 2009:77). Johannes gee deur middel van die wingerdstokmetafoor en elders te kenne dat, solank die dissipel-gemeenskap “in” mekaar bly, hulle iets van God se lewe openbaar (Latz 2010:168).

Om “in God te bly” is inderdaad die “essential constitutive principle of all Christian life” (Brown 1975:512; vgl. Latz 2010:167), wat dui op ’n verhouding wat standhoudend is eerder as van verbygaande aard. “To abide is to be present with and for someone” (Koester 2008:195). Op grond van die eenheid tussen die Vader en Jesus verwys die Evangelis na hulle as synde in mekaar (14:11, 20; 17:21, 23).

Daar word na die “enigste Seun” (μονογενῆς) verwys as synde in die boesem (εἰς τὸν κόλπον, 1:18) van die Vader. Die (woorde en) werke van Jesus is die (woorde en) werke van God, soos ook aangedui word in 5:36; 9:3; 10:25, 32, 37–38; 14:10; en 17:4. In 8:29 sê Jesus: “Hy wat My gestuur het, is by My. Hy het My nie alleen gelaat nie, omdat Ek altyd doen wat Hy wil” (vgl. ook 16:15).

In Joh. 17:20–23 beskryf die Evangelis ook hoe die dissipels in Jesus en Jesus in hulle is. In 15:4 verduidelik hy wat hierdie uitdrukking behels wanneer Jesus vir sy dissipels sê: “Julle moet in My bly en Ek in julle” (μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν; kyk ook 17:21, 23). Hier besin Jesus oor die interafhanklike verhouding tussen hom en sy dissipels.³³ Die literêre kruisverbinding, soos dit in hierdie teks uitgedruk word, dui op ’n onderlinge inwoning tussen Jesus, die Vader (vgl. 14:23) en die dissipel (Barrett 1978:473).

Twee ander tekste help ons om te begryp wat met hierdie inwoning bedoel word. Johannes 15:4 (“Julle moet in My bly, en Ek in julle”) vorm ’n parallelisme met 15:7 (“As julle in My bly en my woorde in julle”) (kyk Ridderbos 1997:518). In hierdie parallelisme word die verwysing na Jesus (“Ek”) vervang deur “my woorde”, wat impliseer dat om in Jesus te bly, dieselfde is as om in sy woorde te bly.³⁴ Johannes 8:31 bevestig hierdie vertolking: “As julle aan my woorde getrou bly (“in my woorde bly” – 1953-vertaling), is julle waarlik my dissipels.”

Die λόγον (“gesproke woord”, “die woorde wat Ek vir julle gesê het”, 15:3) en die ῥήματά (“woorde, of wat gesê word”, 15:7) van Jesus verwys na sy openbaarmaking.³⁵ In 15:3 word Jesus se woorde beskryf as die instrument (snoeiskêr) waardeur die lote meer vrug kan dra. Die rede hiervoor is die reinigende werking van Jesus se woorde. Die frase τὰ ῥήματά μου (“my woorde”) in 15:7 staan in die plek van die persoonlike voornaamwoord, ἐμοί (My) in 15:4–5:

μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν³⁶ (“bly in My soos Ek in julle”, 15:4–5)

μείνητε ἐν ἐμοί καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν (“bly in my en my woorde in julle”, 15:7).

In hierdie sin dui die frase ῥήματα μου (“my woorde”) die wyse aan waarop Jesus in sy dissipels bly om hul te stig en hul lewe te omskep (Van der Watt 1992:78). Hier, soos in 17:8, verwys die frase “my woorde” na die openbaring van God se karakter – al die inligting wat die dissipels nodig het om God te ken. Volgens Barrett (1978:475) is dit die dinge wat die dissipels voor oë moet hou. Die rede waarom Jesus dit doen, is dat die openbaring wat hy bewerkstellig, om homself en om sy woorde (ῥήματα μου, 15:7) wentel. Die persoon en die openbaring van Jesus is in Johannes dikwels met mekaar verstrengel. Wanneer iemand dus in Jesus glo, word dié persoon se totale lewensoriëntasie, lewens- en wêreldbeskouing en optrede verander en deur hierdie openbarende woorde van Jesus gerig, wat gevolglik nuwe belewenisse skep. Dit openbaar in die besonder die “performatiwiteit” van Jesus se woorde. Anders gestel: sy woorde beïnvloed gelowiges op ’n konkrete en dinamiese wyse, omdat sy woorde met die sy persoon verbind is. Hierdie woorde as sodanig doen aan die dissipels wat Jesus self aan hulle sou gedoen het. Daarom kan Jesus sy eie persoon deur die “my woorde” vervang.

Ons het hier te make met mense se vereenselwiging met ’n persoon: die dissipels vereenselwig hulle volkome met die persoon en optrede van Jesus, sodat hulle in hul optrede sy identiteit openbaar. Die dissipels leef dus in ’n Goddelike verhoudingsdinamiek³⁷ waarin daar weens hierdie nuwe realiteit wat hulle leer ken het, hoë eise aan hulle gestel word. Wanneer die dissipels in hierdie nuwe werklikheid en spiritualiteit leef, moet hulle in gehoorsaamheid binne die grense van God se opdragte leef (Van der Watt 1992:79).

3.1.2 “Wedersydse liefde” as aard van Johanneïese spiritualiteit

Liefde vorm die kern van die verhouding tussen die Vader en die Seun.³⁸ Die Evangelis beklemtoon die wedersydse aard van hierdie liefde tussen die Vader en die Seun. Indien die Vader die Seun liefhet, is dit ook waar dat die Seun die Vader liefhet (3:35; 14:31).³⁹ Die Evangelis beweer dat die Vader die Seun voor die skepping van die wêreld al liefgehad het (17:24). Die Seun bevind hom “in die boesem van die Vader” (1:18, 1953-vertaling). Dit is hierdie liefde wat Jesus in staat stel om uitvoering te gee aan die Vader se wil (Koester 2008:49).

Die Vader betoon liefde teenoor die Seun deur aan hom verantwoordelikhede op te dra, asook die mag om dit uit te voer. Johannes sê dat God die Seun liefhet, alles in sy hand gee, en hom alles wys wat God self doen (3:35; 5:20).

Alhoewel liefdeswoorde ’n gewaarwording van intimiteit en emosie skep, begryp Johannes liefde in die besonder as *verbondenheid*. Dit is liefde wat Jesus in staat stel om die Vader se wil uit te voer (Koester 2008:49). Hier word liefde uitgedruk as ’n handeling van selfgewende diens (13:1–5). Die lesers van Johannes vind dat die mees radikale uitdrukking van liefde die kruisiging is, wanneer die Seun sy lewe aflê om God se liefde aan die wêreld oor te dra (Koester 2008:49). Dit is die liefde wat die Vader en die Seun deel wat aan mense gegee word – deur die lewe en dood van Jesus (Koester 2008:50).⁴⁰

Jesus trek ’n parallel tussen die Vader se liefde vir hom en sy liefde vir sy dissipels: “Soos die Vader My liefgehad het, het Ek julle ook lief. Julle moet in my liefde bly” (15:9; kyk ook 15:10).⁴¹ Dit is hierdie liefde van die Vader wat Jesus teenoor sy dissipels openbaar (Koester 2008:49). Hy verwag dat sy dissipels hom moet liefhê deur sy opdragte uit te voer

(15:10). Jesus trek dan ook 'n parallel tussen sy liefde vir hulle en hulle liefde vir mekaar (15:12). Hulle liefde vir mekaar sal bewys dat hulle sy dissipels is (13:34–35). Jesus se opdrag aan hulle om mekaar lief te hê sodat die wêreld sal weet dat hulle sy dissipels is, kan 'n werklikheid word alleenlik indien hulle in Jesus bly en sy liefde, wat by die Vader ontstaan, ervaar.

Hieruit blyk duidelik dat “liefde” die verwerkliking of beliggaming van God is (of behoort te wees). Deur hulle liefde vir mekaar openbaar God Godself en sy liefde. Hierdie liefde het 'n openbarende-verlossende dinamiek. Deur liefde openbaar God Godself (kyk 17:21, 23).⁴² Aan die hand van hierdie parallelle vergelykings van liefde blyk dit dat die verhouding (eenheid) van die dissipels met Jesus parallel is aan die verhouding (eenheid) van Jesus met die Vader: Dit is inderdaad daarin gegrond. Vir die Evangelis hou liefde verband met bestaan of “bly” in Jesus (Hartin 1991:12). Van der Watt (1992:81) beweer tereg dat die Evangelis besluit om die aard van etiek saam te vat in die term ἀγάπη (“liefde”).⁴³ “The love of which Jesus speaks, begins with the Father’s love for Jesus (15:9), it then develops into Jesus’ love for his friends (15:12–13), and ultimately results in the disciples’ return of love for Jesus (15:14) and further demonstrates itself in the love for others (15:17)” (Hartin 1991:12).⁴⁴

3.1.3 Die “gehoorsaamheid aan die opdragte van die Een wat groter is” as strewe in Johanneïese spiritualiteit

Die verhouding of verbinding (eenheid) tussen die Vader en Jesus behels ook gehoorsaamheid. Vir Johannes is die gehoorsaamheid van Jesus gegrond in die liefde en verering van sy verhouding met sy Vader. Die Vader gee aan Jesus opdragte oor wat om te sê en te doen (12:49), asook die gesag om dit uit te voer. Ons moet egter in gedagte hou dat Jesus se optrede in werklikheid die uitdrukking van die Vader se wil is (4:34; 5:30; 8:29):⁴⁵ “Ek het van die hemel af gekom nie om my wil te doen nie, maar die wil van Hom wat My gestuur het” (6:38). Jesus doen niks op sy eie nie. Hy baseer sy handeling op wat hy van sy Vader gesien en gehoor het (5:19–20, 30; 8:28–29, 38; 14:10). In 17:4 bid Jesus: “Ek het U op die aarde verheerlik deur die werk te volbring wat U My gegee het om te doen.” Vir Johannes is Jesus se gehoorsaamheid aan die Vader gegrond op die liefde en verering wat tussen hulle bestaan.

Met hierdie uitdrukking (sien 15:10) trek Jesus 'n parallel tussen sy gehoorsaamheid aan die Vader se opdragte en die dissipels se gehoorsaamheid aan sy (Jesus se) opdragte: “As julle my opdragte uitvoer, sal julle in my liefde bly, net soos Ek die opdragte van my Vader uitvoer en in sy liefde bly” (ἐντολάς μου τηρήσητε, 15:10; vgl. ook 12:49; 13:34; 14:15; 14:21; 14:31; 15:12, 14, 17). Gehoorsaamheid aan God se wil is die gevolg van die dissipels se liefde vir hulle Meester. Om Jesus te volg, is om volgens God se wil te leef, want Jesus was die verpersoonliking van God se wil. Gehoorsaamheid is die saambindende faktor in dié verhouding (Van der Merwe 1995:460).

Dieselfde gehoorsaamheid wat Jesus aangaande die wil van die Vader openbaar, word ook van die dissipels verwag (vgl. 15:10). Van der Watt (1992:86) wys daarop dat wanneer Jesus waarlik aan die wil van God gehoorsaam is, God se wil Jesus se wil word. Insgelyks, wanneer die dissipels aan die wil van Jesus gehoorsaam is, word sy wil hulle wil, en sal hulle wil gevolglik dieselfde as dié van die Vader wees. Jesus se geboorte of opdragte behoort in hierdie sin begryp te word (Schulz 1987:505).

3.1.4 Die “verheerliking van die Vader” as die doel van Johanneïese spiritualiteit

Die verhouding tussen die Vader en Jesus bereik ’n hoogtepunt in hul wedersydse verheerliking. Die Vader gee self aan die Seun Goddelike heerlijkheid, waardeur die Seun vereer word. Die Vader het voor die skepping aan die Seun die majesteit van Goddelike heerlijkheid gegee (17:5; Koester 2008:50). Tog gaan die Vader voort om die Seun te verheerlik deur Hom na die hemelse heerlijkheid terug te bring (17:1, 5, 24). Die vleesgeworde Seun het die Vader op aarde verheerlik deur gehoorsaam die werk te volbring wat die Vader Hom gegee het om te doen (17:4). In sy verering van die Vader verklaar Jesus dat die Vader groter is as hy (14:28; Koester 2008:50). Hy het hierdie Goddelike heerlijkheid ook in sy wonderwerke, wat die Evangelis “tekens” noem, geopenbaar.⁴⁶ En uiteindelik het hy die heerlijkheid van die Goddelike lewe geopenbaar deur sy lewe neer te lê (17:1; Koester 2008:51).

Omdat dit die doel van Jesus se sending was om die Vader te verheerlik (17:4), behoort die dissipels se handeling ook op niks anders gemik te wees as om vir God te verheerlik nie. Jesus se verheerliking van sy Vader het daarin bestaan om sy Vader se wil te doen (17:4). Slegs deur in ooreenstemming met die wil van God te leef, kan iemand God verheerlik (Van der Watt 1992:88). Deur die wil van God te doen, dra die dissipels volgens die Evangelis veel vrug en word God verheerlik (15:8).

Die leser moet begryp dat die werkwoord *verheerlik* (ἐδοξάσθη, 17:10) en die selfstandige naamwoord *heerlikheid* (δόξαν, 17:22) hier in die basiese Hebreeuse sin van כבוד (“heerlikheid”) gebruik word. Hierdie woorde word in die Ou Testament gebruik om op die openbaring van God te dui. God word openbaar gemaak, teenwoordig gestel, ervaar, deur magtige dade in die geskiedenis van Israel. Die teenwoordigheid van God is heerlijkheid. Die logika van Johannes se beskouing in hoofstuk 17 met betrekking hiertoe is:

God gee aan Jesus heerlijkheid (17:22, 24).
 Jesus gee daardie heerlijkheid aan gelowiges (17:22).
 Derhalwe openbaar daardie gelowiges die heerlijkheid-
 van God (17:23; vgl. 15:8).⁴⁷

Daarmee word te kenne gegee dat die bekendmaking van God in Jesus nou na die gemeenskap van gelowiges oorgedra is (Kysar 2007:135). Jesus voorsien ’n gemeenskap op aarde wat sy sending sal voortsit (Van der Merwe 1996:420–6). Dit is deur hulle dat God nou openbaar gemaak word. Dit hou verband met hoe God in die Hebreeuse Bybel deur magtige dade geopenbaar is, en daarna in die werke en bediening van Jesus (Kysar 2007:135).

Dit beteken dat die openbaarmaking en verlossing van God in die gemeenskap van Christelike gelowiges teenwoordig is. Dit impliseer dat die gemeenskap van gelowiges in sekere sin die plek ingeneem het van die magtige dade van God in die geskiedenis en van wat Jesus vir die wêreld beteken het. Indien die lokus van God se openbaring eens in Jesus was, is dit nou, volgens die Evangelis, in en deur die gemeenskap van gelowiges. Die gemeenskap van vroeë Christene vertoon dus die voortsetting van die vleeswording.⁴⁸ Die beloofde Parakleet is aktief in en onder hulle. Daarom is dit in hulle midde dat die teenwoordigheid van God ervaar moet word. Die gemeenskap van gelowiges is die omgewing waarin God, sy Goddelike teenwoordigheid, openbaar word. Deur die Parakleet is

Hy daar teenwoordig, en bring Hy 'n "geleefde ervaring" of belewenis tot stand (vgl. Kysar 2007:135).

Daar kan dus gesê word dat die Evangelis 'n duidelike parallel trek tussen die eenheid (verhouding) tussen Jesus en sy dissipels (asook tussen die dissipels onderling) en die verhouding tussen die Vader en Jesus. Die God-mens-verhouding funksioneer op grond van die volgende: die eenheid (verhouding) tussen die Vader en Jesus is die voorbeeld (καθὼς) waarop die eenheid (verhouding) tussen Jesus en die dissipels, asook die korporatiewe eenheid (verhouding) tussen die dissipels, gebou word.⁴⁹ Die eenheid (verhouding) tussen Jesus en die dissipels vorm die grondslag (ἔν) waarop die eenheid tussen die dissipels verwesenlik kan word (ἴνα).

3.1.5 Christus sit sy lewe deur sy dissipels voort: die Parakleet

Wanneer Jesus sy dissipels die wêreld in stuur soos sy Vader Hom gestuur het (17:18), neem hy die posisie van God in en *neem die dissipels Jesus se posisie in*. Dit sou die werk van hierdie dissipels wees om die werk (wil) te doen van hom (Jesus) wat hulle gestuur het om die Seun se Goddelike sending voort te sit. Dit word vir Jesus se dissipels moontlik gemaak alleenlik deur die gawe van die Gees (20:22), wat die Vader in die Naam van Jesus gestuur het (14:26), en wat Jesus ook self gestuur het (Van der Merwe 2001:143).⁵⁰

In die Laaste Diskoerse gebruik die Evangelis 'n ander woord met verwysing na die Gees van God: παράκλητος ("Parakleet"). Die Gees van waarheid sou deur die Vader gegee word as ἄλλον παράκλητον ("n ander Parakleet"). In hierdie diskoerse sê Jesus dat sy vertrek dit vir die Gees-Parakleet moontlik sal maak om na die dissipels gestuur te word (16:7; vgl. ook 14:26; 15:26). Die stuur van die Gees-Parakleet word verenig met die stuur van die dissipels ná die Pase.⁵¹ Indien hulle Jesus se sending sou voortsit, sou dit wees omdat die Gees-Parakleet wat hulle sou ontvang (ἐνεφύσησεν)⁵², die sending van Jesus sou voortsit (vgl. 15:26–27; Van der Merwe 2001:145). Die gee van die Gees is die "ultimate climax of the personal relationship between Jesus and his disciples" (Dodd 1980:227).

In 14:16–18 en 14:28 lê Jesus 'n verband tussen sy terugkeer na sy dissipels en die gawe van die Parakleet. Uit die vyf sogenaamde Parakletiese gedeeltes in die Laaste Diskoerse (14:16–17, 25–26; 15:26–27; 16:7–11, 12–15)⁵³ blyk dit dat die παράκλητος 'n voortsetting van die bestaan van Christus in die wêreld is, maar in 'n ander gedaante of manier van bestaan.⁵⁴ Vir die Evangelis vorm die Gees die band tussen Jesus, die dissipels en die kerk (Schnackenburg 1975:386; Van der Merwe 2001:146).

Ter afsluiting toon die teks dat die Gees-Parakleet Jesus in sy dissipels lewend hou. Deur hom is Jesus onsigbaar in sy dissipels aanwesig. Die sending van die dissipels as die draers van die evangelie sou tot uiting kom in die doelbewuste nabootsing van Jesus se werke. Soos sy werke dié van die Vader naboots, moes hul lewe as dissipels die lewe van Jesus naboots (Van der Merwe 2001:147). By al drie hierdie handeling – die navolging van Jesus as sy dissipels, die navolging van sy voorbeeld, en die nabootsing van sy lewe – gaan dit om vereenselwiging met Christus. Dit behels 'n spiritualiteit gekenmerk deur die beleving van sy teenwoordigheid in 'n nuwe gedaante (manier van bestaan), naamlik deur die Parakleet. In die voortsetting van Jesus se sending sou sy dissipels sy teenwoordigheid ervaar, wat 'n volgehoue omskepping van hul lewe en 'n uitstygting bo die self sou teweegbring.

3.2 Samevatting

Uit die Johannes-evangelie blyk dit dus duidelik dat die navolging van Jesus of eenwording met Jesus 'n buitengewone belewenis is, in dié sin dat dit Jesus self is – Hy wat deur die Evangelis as die Seun van God bestempel word – wat sy dissipels roep om sy voorbeeld na te volg (ὑπόδειγμα, 13:15). Hy self bepaal die aard hiervan in sy omvattende gebruik van die vergelykende partikel καθὼς (“volgens”). Die Evangelis beskryf die “nuwe lewe” in Jesus as 'n nuwe belewenis. Nuwe gelowiges se lewe sal verander – hulle sal die Goddelike op 'n nuwe wyse beleef. Wanneer Christengelowiges Jesus volg en sy sending voortsit (17:18; 20:21), sal hulle God se woorde spreek wat God vir Jesus gegee het om te spreek, en die dinge doen wat God hom gewys het om te doen. Sodoende sal hulle sy sending van verlossing en openbaring voortsit en deur hul omvorming en selftransendering 'n nuwe spiritualiteit ervaar.

4. Die tersaaklikheid van Johanneïese spiritualiteit vandag

Die “eenheid”-konsep wat as die matriks van Johanneïese spiritualiteit bespreek is, kry in Johannes 13 konkrete gestalte, waar die Evangelis beskryf hoe Jesus sy dissipels se voete gewas het. Die voetewas-gebeurtenis het bepaald nie 'n enkele, eenstemmige betekenis wat aan die bedoeling van die Evangelis en/of die begrip van die oorspronklike lesers voldoen nie. As simbool skep dit 'n spiritualiteit wat voortdurend tot besinning aanleiding gee. Dit laat 'n selfs dieper begrip ontstaan van die eenheid waartoe Jesus se volgelingen geroep word. Wat hier plaasvind, is dat “the horizon of the text fuses with the various horizons of generations of readers” (Schneiders 1999:166).⁵⁵

Die inleidende verse van die toneel in Johannes 13 stel die tweede deel van hierdie Evangelie bekend (hoofstukke 13–21; Keener 2003:899), wat Brown (1975:541) en ander vakkundiges ná hom (Beasley-Murray 2002:232; Neyrey 2007:225) “die boek van heerlijkheid” noem, en wat 'n vertelling is van die sogenaamde “uur van Jesus”. Hier stel die Evangelis Jesus bekend as sou hy optree met die volle bewustheid van sy oorsprong en sy roeping of noodlot (Schneiders 1999:166). Die Evangelis maak dit duidelik dat wanneer Jesus die dissipels se voete was, dit nie bloot 'n goeie voorbeeld van nederigheid is nie (13:4–5). Hierdie handeling is sonder twyfel 'n openbaring van die ware betekenis van Jesus se liefde teenoor die dissipels: Hy vervul sy sending deur God se grenslose liefde vir die wêreld te volbring (Schneiders 1999:167). Hy gaan gekruisig word, 'n handeling wat sy totaal oorgegewe diens sal illustreer. Die eerste drie verse van hoofstuk 13 skep dan die toneel vir die verhouding tussen God en die dissipels: Jesus se eenheid met God, soos dit hier in sy gehoorsaamheid aan God tot uiting kom, is die voorbeeld vir die dissipels se verhouding met God (Belsterling 2006:83).

Die gebeurtenis wat veral in hierdie gedeelte beskryf word, fokus op die meningsverskil tussen Jesus en Petrus oor of Jesus Petrus se voete moet was (13:6–10). Petrus begryp nie waarom Jesus, die Meester, die voete van sy volgelingen was nie. Nóg Petrus nóg die ander dissipels begryp wat Jesus werklik doen. Judas se optrede in sy verraad van Jesus staaf hierdie punt.⁵⁶ Hulle begryp nie dat die was van die voete dien as simbool van die liefde van God, en dat dit 'n diens is wat op Jesus se kruisiging sal uitloop nie.

Nadat Jesus Petrus se voete gewas het, roep hy hulle daartoe om Hom te volg: “As Ek wat julle Here en julle Leermeester is, dan julle voete gewas het, behoort julle ook mekaar se voete te was. Ek het vir julle ’n voorbeeld (ὑπόδειγμα) gestel, en soos (καθώς) Ek vir julle gedoen het, moet julle ook doen” (13:14-15). Die eenheid met Jesus waartoe die dissipels geroep word, word versterk deurdat Jesus die dissipels versoek om sy voorbeeld na te volg. Hy self stel die omvang hiervan vas deur sy gereelde gebruik van die vergelykende partikel καθώς (“net soos”, “volgens”).⁵⁷ Hy het hulle voorsien van ’n ὑπόδειγμα (“voorbeeld”) van onderlinge diens. Dit is meer as ’n voorbeeld. Dit is ’n besliste prototipe.⁵⁸ In ’n tipiese handeling waartydens hulle Jesus se liefde ervaar het, leer hulle dat hulle aan ander dieselfde ervaring moet besorg (Schlier 1978:33).

Met hierdie doel voor oë vestig die Evangelis die leser se aandag op die wesenlike karaktertrek van hierdie teken: die leser behoort die dood van Jesus te beskou as ’n handeling van die hoogste diens, ’n volkome verwerping van die norme van die wêreld, en die daarstel van ’n nuwe stel waardes. Hierdie waardes doen ’n beroep op die dissipels (en die lesers) om mekaar te dien tot by die punt waar hulle bereid is om hul lewe neer te lê soos Jesus gedoen het (Culpepper 1991:142). Dit dien as lering oor die naderende dood van Jesus – hy gee Homself vir en aan die dissipels oor. In sy handeling van voete was word Jesus as dienskneg voorgestel. Dit is ’n simboliese kensketsing van Jesus se naderende lyding en dood as ’n daad van diens (Schneiders 1999:167).⁵⁹

Diens word normaalweg op volkome ondubbelsinnige wyse begryp as iets wat een persoon ten bate van ’n ander doen. In sy uiterste vorm sou dit beteken dat dienaars hulle lewe sou neerlê ter wille van die een wat gedien word. Om ’n mens se lewe neer te lê, is om uiteindelijke voorkeur te verleen aan iemand anders se welsyn bo jou eie. Deur middel van diens kan die hoogste liefde uitgedruk word. Jesus se liefdesopdrag beteken inherent om diens te verrig. Elke daad van diens, ongeag hoe alledaags, is in wese ’n handeling van selfprysgawe, omdat dit daarop gemik is om iemand anders se voordeel en voorkeur bo jou eie te stel. Dit is ’n uitdrukking van liefde, wat in beginsel neig tot volkome selfopoffering (Schneiders 1999:70). In hierdie daad van diens vloei al vier die dimensies en handeling van eenheid en Johanneïese spiritualiteit wat hier bespreek is (wedersydse inwoning, onderlinge liefde, gehoorsaamheid aan hom wat groter is, en verheerliking), ineen.

Schneiders (1999:170) onderskei drie diensmodelle in haar bespreking van die Johanneïese voetewassing.⁶⁰ ’n Vluchtige kyk na elk van hierdie drie modelle kan ons help om beide Jesus se aksie en Petrus se reaksie (Joh. 13:5–9) te begryp.

Die eerste is die diens van ’n minderwaardige (’n model van dwang). In hierdie model dui diens op wat die dienaar moet doen vir die een wat gedien word weens die een of ander reg of mag wat laasgenoemde volgens oortuiging of bewering besit. Die tweede is die diens van ’n meerderwaardige (’n model van vryheid). In hierdie model dui diens op iets wat die dienaar vryelik doen vir die een wat gedien word. Die rede hiervoor is dat die een wat dien, die een of ander behoefte waarneem by die een wat gedien word, ’n behoefte wat eersgenoemde die vermoë het om te bevredig. Die derde is diens van gelykheid (’n model van vriendskap). Hierdie verhouding berus op gelykheid (Schneiders 1999:171).⁶¹ In so ’n verhouding is die welsyn van die een in werklikheid die welsyn van die ander. Wanneer iemand die welsyn van ’n vriend nastreef, word die persoon se eie welsyn bewerkstellig. Hierdie selfvervulling behels geen selfsoekende gedrag nie. Dit is om hierdie rede dat diens wat tussen vriende gelewer word, nooit geëis word nie. Dit het ook geen skuld tot gevolg nie,

en eis geen teruggawe nie, maar ontlok wederkerigheid (Schneiders 1999:171; Johnson 2004:160).⁶²

O'Day (2004:145) wys daarop dat vriendskap, beide as sosiale en as teologiese motief, omvattende aandag van Nuwe-Testamentiese geleerdes ontvang het.⁶³ Die rede hiervoor is dat dit 'n motief is wat die Nuwe Testament met Grieks-Romeinse kulture gemeen het.⁶⁴ Hierdie kulture het die omgewing gevorm waarbinne die vroeë kerk gevorm en die Nuwe-Testamentiese dokumente geskryf is. Vriendskap was 'n gewilde onderwerp in die Grieks-Romeinse wêreld. In hul bespreking daarvan het filosowe en storievertellers die sosiale en morele deugde en die eienskappe van 'n goeie samelewing probeer definieer.⁶⁵

Wanneer die Nuwe Testament van "vriende" (φίλοι) praat, word 'n woordeskat gebruik wat in die kulturele konteks van destyds gebruiklik was (O'Day 2004:145). Die skrywers van destyds, met inbegrip van dié van die Nuwe Testament, het die vriendskaptradisies op sowel soortgelyke as verskillende wyses benader. Dit het gewissel na gelang van die omstandighede in hul eie gemeenskappe. Alhoewel die Nuwe-Testamentiese skrywers 'n bydrae gelewer het tot die gesprek oor vriendskap in die Antieke tyd, het hulle nie bloot die konvensies gevolg nie (O'Day 2004:145).⁶⁶

Die woordeskat in verband met vriendskap, veral die selfstandige naamwoord φίλος en die verwante werkwoord φιλέω, word op sleutelmomente in Johannes aangetref (Varghese 2009:362; O'Day 2004:148). Hierdie woorde belig die begrip vriendskap as 'n geleefde werklikheid tussen Jesus en die dissipels. Die dissipels se vriendskap met Jesus lei tot hul gehoorsaamheid aan sy opdragte (Varghese 2009:363). Koester skryf:

Since Jesus' love is the source and norm for Christian discipleship, He gives his love in tangible worldly forms (being and acting as a friend till the very end) so that his disciples might give their love in tangible worldly forms. Jesus' love is conveyed in human terms so that it may be lived in human terms.⁶⁷ (2005:145)

Vriendskap is nie 'n bloot abstrakte, sosiale en morele deug nie. Vriendskap behels 'n opregte, wedersydse verbintenis van verstand en hulpbronne. Vir Johnson (2004:160) bestaan vriendskap veral uit drie aspekte. Eerstens behels vriendskap eenheid en gelykheid, "which is often expressed in terms of reciprocity". Tweedens is vriendskap inklusief. Dit is nie bloot die deel van dieselfde visie nie, maar die uitbreiding daarvan tot "the full sharing of all things, spiritual and material."⁶⁸ Derdens is vriendskap 'n egte verbintenis (sien Luk. 11:5-8).

Vir die Evangelis verkry die vriendskap waarvan Jesus die beliggaming is, inherente waarde eers wanneer dit in die praktyk uitgeleef word (Johnson 2004:158).⁶⁹ Wat hier gebeur, is dat God deur mense met ander mense werk. Deur middel van mense wat in 'n diepgaande verhouding met God leef, word God 'n werklikheid – ook vir dié wat met hierdie mense in aanraking kom: aanvanklik Jesus, en later sy dissipels (Van der Merwe 2002:243).

Die selfstandige naamwoord *vriende* (φίλοι) het vir die eerste lesers van die Johannes-evangelie verskillende betekenisse gehad. Jesus se kernspreuk "om jou lewe vir jou vriende af te lê" het in die Antieke tyd die model geskep vir die hoogste vorm van vriendskap (Köstenberger 2004:458). Twee vriendskapmotiewe uit die Grieks-Romeinse wêreld voorsien waarskynlik die raamwerk waarbinne Jesus in Johannes as vriend beskou word – die moedigheid van sy spraak en optrede, en sy liefde vir ander, wat in sy dood beliggam

word (O'Day 2004:149).⁷⁰ Die dissipels het geweet in watter mate Jesus vir hulle 'n vriend was, en hulle word geroep om te bepaal watter soort vriende hulle vir ander kan wees. Die moontlikheid om die lewe ter wille van 'n vriend af te lê, het deel van die Antieke retoriek van vriendskap uitgemaak (O'Day 2004:148). Jesus het gedóén waarvan die filosofe van die Antieke tyd bloot gepraát het – Hy het sy lewe gegee vir sy vriende (uitgedruk met die metafoer van “skape”, 10:15; O'Day 2004:156).⁷¹ Om te sterf sodat 'n vriend mag leef, is om vanuit 'n posisie van selfverloëning te leef. Gevolglik beskryf die Evangelis God se voorneme om te verlos nie aan die hand van vergelding nie, maar aan die hand van selfopoffering (3:16) en vriendskap (Schneiders 1999:172).

Jesus se selfopoffering was vanuit die gesigspunt van die Evangelis 'n vriendskapsdaad: “Ek noem julle nie meer ondergeskiktes nie ... Ek noem julle vriende” (15:15; Schneiders 1999:172). Deur sy dissipels se voete te was, het Jesus die ongelykheid tussen hom en hulle opgehef en hul sosiale posisies en rolle doelbewus omgeruil. Hy het 'n intimiteit met hulle gevestig wat die plek van sy meerderwaardigheid ingeneem het en vir hulle toegang aangedui het tot alles wat Hy van sy Vader ontvang het (kyk 15:15; Schneiders 1999:173).

Vir vandag se dissipels vestig die handeling van voetewas dus die beginsel dat hulle die werk van Jesus moet doen en die afwykende strukture van oorheersing wat in die mens se samelewing heers, moet omvorm volgens die vriendskapsmodel van onderlinge “bly in Christus”, onderlinge liefde en onderlinge diens.⁷² 'n Gesonde vriendskap word gekenmerk deur deelnemers wat in 'n verhouding met mekaar staan, asook deur die eenheid tussen hulle.

Christene behoort gehoorsaam te wees aan die voorbeeld van Jesus en op te tree om die afwykende samelewingstrukture van oorheersing te omvorm.

'n Parallel kan getrek word tussen hierdie vertolking van die voetewas-gebeurtenis en een van die beginsels wat in die begrip *ubuntu* ingebed is. Dit is hier dat Johanneïese spiritualiteit in sekere sin met die spiritualiteit van Afrika saamsmelt. *Ubuntu*, as ou Afrikaïese begrip wat “medemenslikheid” beteken, of “ek is wat ek is as gevolg van wat ons almal is”,⁷³ behoort in Suid-Afrika 'n geleefde ervaring of belewenis te word. Indien Christene hierdie gebod van Jesus om mekaar lief te hê vanuit 'n geloofsperspektief probeer begryp en grense sou probeer oorsteek om nuwe vriendskappe te vorm en die afwykende strukture van die samelewing te omvorm, sou nuwe belewenisse van “eenheid” geskep kon word. Dit sal nie noodwendig maklik wees nie, maar dit bly vir almal 'n uitdaging. *Deur middel van vriendskap word die openbaring van God deur Jesus verder gevoer as Jesus se werk, naamlik ook na die werk van sy volgelingen* (Varghese 2009:363).

Bibliografie

Almond, P.C. 1982. *Mystical experience and religious doctrine: an investigation of the study of mysticism in world religions*. New York: Mouton.

- Appold, M. 1978. Christ alive! Church alive! Reflections on the prayer of Jesus in John 17. *Currents in Theology and Mission*, 5:365–73.
- Ashton, J. 1991. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon.
- Baergen, R.E. 2007. United in Christ: a sermon on John 17. *Vision*, 8(1):5–9.
- Balz, H. en G. Schneider (reds.). 1991. *Exegetical dictionary of the New Testament*. Deel 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Barrett, C.K. 1978. *The Gospel according to St John*. Londen: SPCK.
- Barton, S. 1992. *Spirituality of the Gospels*. Londen: SPCK.
- Beasley-Murray, G.R. 2002. *John* (Word Bible Commentary, 36). Dallas, TX: Word, Incorporated.
- Belsterling, R. 2006. The mentoring approach of Jesus as demonstrated in John 13. *Journal of Youth Ministry*, 5(1):77–92.
- Brown, R.E. 1972. *The Gospel according to John* (xiii-xxi) (The Anchor Bible). Londen: Geoffrey Chapman.
- . 1975. *The Gospel according to John* (i-xii) (The Anchor Bible). Londen: Geoffrey Chapman.
- Bultmann, R. 1941. *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carson, D.A. 1991. *The Gospel according to John*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Collins, K.J. (red.). 2000. *Exploring Christian spirituality. An ecumenical reader*. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Coloe, M.L. 2007. *Dwelling in the household of God: Johannine ecclesiology and spirituality*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Crook, Z.A. 2011. Fictive-friendship and the Fourth Gospel. *HTS Teologiese Studies*, 67(3):1–7.
- Culpepper, R.A. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel*. Philadelphia, PA: Fortress.
- . 1991. The Johannine hypodeigma: a reading of John 13. *Semeia*, 53:133–52.
- Danker, W.F. (red.). 2000. *Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3de uitgawe. Chicago en Londen: University of Chicago Press.
- De Villiers, P.G.R., C.E.T. Kourie en C. Lombaard (reds.). 2006. *The Spirit that moves*. Bloemfontein: University of the Free State Press.

- Dodd, C.H. 1980. *The interpretation of the Fourth Gospel*. Londen: Cambridge University Press.
- Donahue, J.R. 1996. The literary turn and the New Testament theology: detour or new direction? *Journal of Religion*, 76(2):250–75.
- Donahue, J.R. (red.). 2005. *Life in abundance. Studies in John's Gospel in tribute to Raymond E. Brown*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Fitzgerald, J.T. 1996. *Friendship, flattery, and frankness of speech* (Supplements to *Novum Testamentum*, 82). Leiden: Brill.
- Fitzgerald, J.T. 1997. *Greco-Roman perspectives on friendship* (Society of Biblical Literature: Resources for Biblical Study, 34). Atlanta, GA: Scholars Press.
- Gadamer, H.-G. 1989. *Truth and method*. Vertaal deur J. Weinsheimer en D.G. Marshall. New York, NY: Cross Road.
- Harland, P.A. 2009. *Dynamics of identity in the world of the early Christians*. Londen: T&T Clark.
- Hartin, P.J. 1991. Remain in me (John 15:5). The foundation of the ethical and its consequences in the farewell discourses. *Neotestamentica*, 25(2):341–56.
- Holder, A. (red.). 2011. *The Blackwell companion to Christian spirituality*. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Houdman, M. 2013. "What is post-modern Christianity?" <http://www.gotquestions.org/post-modern-Christianity.html#ixzz2U30mNZ1J> (22 Mei 2013 geraadpleeg).
- Hultgren A.J. 1976. Paul's pre-Christian persecutions of the church: their purpose, locale, and nature. *Journal of Biblical Nature*, 95:97–111.
- Hurtado, L. 2005. *How on earth did Jesus become a God?* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Johnson, L.T. 2004. Making connections: the material expression of friendship in the New Testament. *Interpretation*, 58(2):158–71.
- Keener, C.S. 2003. *The Gospel of John. A commentary*. Deel 2. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kellum, L.S. 2004. *The unity of the farewell discourse: the literary integrity of John 13:31–16:33* (*Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 256). Londen: T&T Clark.
- Kittel, G., G.W. Bromiley en G. Friedrich (reds.). 1978. *Theological dictionary of the New Testament*. Deel 2. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Knox, W.L. 1950. John 13:1-30. *Harvard Theological Review*, 43(2):161–3.

- Koester, C.R. 1989. Hearing, seeing and believing in the Gospel of John. *Biblica*, 70:327–48.
- Koester, C.R. 2005. The death of Jesus and the human condition. In Donahue (red.) 2005.
- . 2008. *The Word of Life. A theology of John's Gospel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Konstan, D. 1996. Problems in the history of Christian friendship. *Journal of Early Christian Studies*, 4:87–113.
- Köstenberger, A.J. 1998. *The missions of Jesus and the disciples according to the Fourth Gospel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Köstenberger, A.J. 2004. *John* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Kourie, C.E.T. 2006. The “turn” to Spirituality. In De Villiers, Kourie en Lombaard (reds.) 2006.
- Kysar, R. 2007. *John the maverick Gospel*. Louisville, KY: John Knox Press.
- Latz, A.B. 2010. A short note toward a theology of abiding in John's Gospel. *Journal of Theological Interpretation*, 4(2):16–8.
- Malina, B.J. en R.L. Rohrbaugh. 1998. *Social-science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Moloney, J. 1991. A sacramental reading of John 13:1–38. *Catholic Biblical Quarterly*, 53:237–56.
- Morris, L. 1975. *The Gospel According to John* (The New International Commentary on the NT). Grand Rapids: Eerdmans.
- Neyrey, J.H. 2007. *The Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *The Gospel of John in cultural and rhetorical perspective*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Newman, B. en E.A. Nida. 1980. *A translator's handbook on the Gospel of John*. Londen: United Bible Societies.
- O'Day, G.R. 2004. Jesus as friend in the Gospel of John. *Interpretation*, 58(2):144–57.
- Painter, J. 1975. *John: witness and theologian*. Londen: SPCK.
- Poelman, R. 1965. The sacerdotal prayer: John XVII. *Lumen Vitae*, 20:43–66.
- Pollard, T.E. 1958/9. That they all may be one (John xvii.21) – and the unity of the church. *Expository Times*, 70:149–56.

- Radl, W. 1991. Καθώς. In Balz en Schneider (reds.) 1991.
- Randall, J.F. 1965. The theme of unity in John XVII:20-23. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4:373–94.
- Raschke, C. 1978. Revelation and conversion: A semantic appraisal. *Anglican Theological Review*, 60:420–36.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press.
- Ridderbos, H. 1997. *The Gospel of John. A theological commentary*. Kampen: Kok.
- Sanford, J.A. 1993. *Mystical experience: A psychological commentary of the Gospel of John*. New York: Crossroad.
- Schlier, H. 1978. ὑπόδειγμα. In Kittel, Bromiley en Friedrich (reds.) 1978.
- Schnackenburg, R. 1975. *Das Johannesevangelium*. Deel 3 (Kommentar zu Kap. 13-21). Freiburg: Hazel.
- Schneiders, S.M. 1999. *Written that you may believe. Encountering Jesus in the Fourth Gospel*. New York, NY: Crossroad.
- . 2000. Spirituality in the Academy. In Collins (red.) 2000.
- . 2002. Biblical spirituality. *Interpretation*, 56:133–42.
- . 2011. Approaches to the Study of Christian Spirituality. In Holder (red.) 2011.
- Schulz, S. 1972. *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1987. *Neutestamentliche Ethik*. Zürich: TVZ.
- Sheldrake, P. 2000. What is spirituality? In Collins (red.) 2000.
- Shepherd, D. 2010. “Do you love me?” A narrative-critical reappraisal of ἀγαπάω and φιλέω in John 21:15–17. *Journal of Biblical Literature*, 129(4):777–92.
- Smith, W.C. 1971. The study of religion and the study of the Bible. *Journal of the American Academy of Religion*, 39(2):131–40.
- Thompson, M.M. 2001. *The God of the Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Thurston, B. 2011. The New Testament in Christian Spirituality. In Holder (red.) 2011.
- Ubuntu. <http://askubuntu.com/questions/424/what-does-ubuntu-mean?> (16 Junie 2013 geraadpleeg).

- Ubuntu. <http://www.ubuntu.com/about/about-ubuntu> (16 Junie 2013 geraadpleeg).
- Van der Merwe, D.G. 1996. *Discipleship in the Fourth Gospel*. Ongepubliseerde doktrale verhandeling, Universiteit van Pretoria.
- . 2001. *Imitatio Christi* in the Fourth Gospel. *Verbum et Ecclesia*, 22(1):131–48.
- . 2002. The character of unity expected among the disciples of Jesus, according to John 17:20–23. *Acta Patristica et Byzantina*, 13:224–54.
- Van der Watt, J.G. 1992. Julle moet mekaar liefhê: Etiek in die Johannesevangelie. *Scriptura*, S9A:74–96.
- Varghese, J. 2009. *The imagery of love in the Gospel of John*. Rome: Gregorian & Biblical Press.
- Waaijman, K. 2000. *Spiritualiteit: vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Kok.
- . 2002. *Spirituality: forms, foundations, methods*. Vertaal deur J. Vriend. Dudley, MA: Peeters.
- Weaver, D.J. 2010. “That they may all be one”: diversity and unity within the ministry of Jesus. *Vision*, 11(1):13–21.
- Wendland, H.D. 1975. *Ethik des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilkens, U. 1998. *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch). Deel 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zodhiates, S. 2000. *The complete word study dictionary: New Testament*. Chattanooga, TN: AMG.

Eindnotas

¹ *Eerstens* blyk dit uit die volgehoue afname van lidmaatskap in die hoofstroom, meer konserwatiewe, kerke. Lidmate verlaat hierdie kerke en sluit by die Evangeliese, Charismatiese en Pinksterkerke aan, weens ’n begeerte na ’n dieper spirituele betekenis. Baie van hierdie mense glo dat die meer tradisionele kerke nie voldoende gemoeid is met spirituele sake nie (Collins 2000:9–10). *Tweedens* is daar ’n groeiende belangstelling in die verskynsel van spiritualiteit wêreldwyd. Dit blyk uit die enorme aantal publikasies wat verskyn beide in populêre en in vakkundige tydskrifte. Kundiges van die hoof religieuse tradisies is uiters produktief binne hul eie bepaalde spiritualiteit. Al meer tersiêre instellings wêreldwyd het akademiese programme oor spiritualiteit begin aanbied. Verenigings vir die bestudering van spiritualiteit is tot stand gebring, en vaktydskrifte op dié terrein is aan die toeneem (Kourie 2006:20).

² Nie veel is tot dusver oor die spiritualiteit van Johannes gepubliseer nie. Die eerste publikasie het in 1992 verskyn, toe *Stephen Barton* sy werk *Spirituality of the Gospels* die lig laat sien het. Vir hom het spiritualiteit te make met “the sense of the divine presence and living in the light of that divine presence”. Hy beskryf die spiritualiteit van Johannes volgens die volgende ses fokuspunte: (1) dit is ’n persoonlike spiritualiteit; (2) dit is ’n korporatiewe spiritualiteit; (3) dit is volkome Christosentries; (4) dit is met die geskiedenis verstrengel; (5) dit moedig spiritualiteit in moeilike tye aan; (6) dit is charismaties. In 1999 het *Sandra Schneiders* haar monografie oor die spiritualiteit van Johannes onder die titel *Written that you may believe* gepubliseer. In haar interpretasie van die spiritualiteit van Johannes gaan sy om met ’n aantal simboliese verhale. In elk van hierdie verhale tree Jesus met individuele karakters in gesprek. Lesers word dan genooi om hulle met hierdie karakters te vereenselwig. Hierdie vereenselwiging lei die leser om Jesus in en deur die teks te ontmoet, net soos sy tydgenote Hom in sy historiese lewe op aarde ontmoet het. In 2007 het *Mary Coloe* haar boek *Dwelling in the household of God: Johannine ecclesiology and spirituality* uitgegee. Sy kyk na die Evangelie van Johannes vanuit ’n postopstandingsperspektief, waarvolgens die Johanneïese gemeenskap hulself as God se huishouding of woonplek beleef – as ’n nuwe Israel waarin die verre Jesus die Nuwe Tempel is. Coloe versoek die leser om dié openbarende of omskeppende dinamiek persoonlik te betree. Met hierdie benadering bied sy ’n pragtige voorbeeld van Bybelse spiritualiteit beide as hermeneutiese praktyk en as eksistensiële produk (Coloe 2007:vii-viii). Hierdie artikel volg ’n volkome ander benadering. Waar bogenoemde publikasies op bepaalde aspekte van spiritualiteit in Johannes fokus, sal hierdie navorsing daarop wys dat die skrywer van Johannes (hierna die Evangelis genoem) die leser voorsien van ’n teologiese omgewing en ’n struktuur waarbinne Johanneïese spiritualiteit op sinvolle wyse begryp en geïnterpreteer behoort te word. Hierdie struktuur is die kerninhoud van hierdie artikel.

³ *Waaijman* (2000:315) definieer *spiritualiteit* ook met die volgende vier kernbegrippe: godsvrug, heiligheid, barmhartigheid en volmaaktheid.

⁴ 14:10, 11; 15:2; 16:33; 17:21, 22.

⁵ 8:41; 10:30; 17:21, 22.

⁶ Die voegwoord καθώς beskryf die ooreenkoms tussen Vader en Seun (5:30; 8:28; 12:50; 14:31; 17:2; vgl. ook 5:17-26), tussen Jesus en sy dissipels (13:15, 34; 15:12; 17:14, 16), en analogieë wat albei verhoudings behels (6:57; 10:15; 14:20; 15:9, 10; 17:11, 18, 21, 22; 20:21; vgl. 17:23; Radl 1991:226).

⁷ 6:56; 10:38; 14:10, 11, 20; 15:2, 4, 6, 7.

⁸ 13:15

⁹ 6:35; 7:38; 11:25, 26; 12:44, 46; 14:1, 12; 16:9; 17:20.

¹⁰ 3:16, 19, 35; 5:20, 42; 8:42; 10:17; 11:3, 5, 36; 12:25, 43; 13:1, 23, 34, 35; 14:15, 21, 22, 24, 28, 31; 15:9, 10, 12, 13, 17, 19, 27; 17:23, 24, 26; 19:26; 20:2; 21:7, 15, 16, 17, 20.

¹¹ 7:19; 8:51, 52, 55; 12:47; 14:15, 21, 23, 24; 15:10.

¹² 1:37, 38, 40, 43; 8:12; 10:4, 5, 27; 13:36, 37; 18:15, 36; 21:19, 20, 22.

¹³ 12:27; 17:24.

¹⁴ 5:36, 37; 8:16, 18; 10:15, 17; 12:49; 14:10, 24, 26; 15:9, 16, 26; 17:17.

¹⁵ 2:16; 5:17, 43; 6:40; 8:19, 54; 10:25, 29, 37; 14:2, 7, 20, 21, 23; 15:1, 8, 10, 23, 24.

¹⁶ Kyk Painter (1975:100), wat beweer dat “the disciples’ relationship with Jesus is on the pattern (*kathōs*) of his relationship with the Father (10:14–15; 15:10; 17:23; 20:21).”

¹⁷ Jesus beskryf homself as ἄμπελος ἡ ἀληθινὴ (15:1). Die byvoeging van die attribuut ἀληθινὴ is opvallend; dit word sterk beklemtoon omdat dit ná die selfstandige naamwoord geplaas word. Volgens Schnackenburg (1975:109) is dit moeilik om te sê in watter mate hierdie byvoeglike naamwoord verskil van ἀληθῆς (vgl. 6:55; 8:16). Schnackenburg gee tereg te kenne dat die besondere kwalitatiewe karakter van die wingerdstok deur hierdie attribuut beklemtoon word.

¹⁸ ἀληθινὴ (15:1) in die formele sin beteken “eg”, “werklik”, in teenstelling met die “denkbeeldige” en die “niewerklike”. Omdat hierdie gedeelte handel oor die soeke na ’n nuwe lewe, beteken dit ook “Goddelik”, want die “ware “ lewe kan slegs in God gevind word (Bultmann 1941:408). Danker (2000:43) definieer dit as “being real, genuine, authentic, real”, en Zodhiates (2000:#228) as “what is true in itself, genuine, real, as opposed to that which is false”.

¹⁹ Hartin (1991:3) vestig die aandag daarop dat hierdie gebeure, weens die vroeë kerk se besinning oor die betekenis van Jesus se lewe, as ’n voortsetting van God se betrokkenheid by Israel en die wêreld beskou is. Israel het getuig van ’n groep mense wat in ’n gemeenskap in ’n verhouding met God geleef het. Sowel Israel as Jesus toon hoe God met die wêreld omgaan. Gevolglik het die vroeë Christene, onder andere die Evangelis, geglo dat hulle deur hul nabootsing van die lewe van Christus die voortsetting van God se betrokkenheid by die wêreld was. Die linie deur middel waarvan God se betrokkenheid in die wêreld plaasgevind het, was dus: Israel → Jesus → Dissipels van Jesus (Gees).

²⁰ Selfs indien dit die geval is, moet ons in gedagte hou dat alles hierin die verheerliking van die Vader (15:8), soos 4:21–23 en 17:1–5 aandui. Die rol van die Vader is ook baie belangrik: Hy, volkome in beheer (Barrett 1978:473), maak die lote met groot sorg skoon sodat hulle nog meer vrug sal dra (15:2 e.v.). Die liefde wat in hierdie gedeelte vermeld word, het sy oorsprong by die Vader (15:9); die Vader het aan sy Seun opdragte gegee (15:10); Jesus het alles wat hy van die Vader geleer het, bekend gemaak (15:15); die Vader verhoor die gebede van gelowiges (15:7, 16). Alhoewel Christus dus die kern van die Johanneïese etiek vorm, speel die Vader bepaald nie ’n sekondêre rol nie. Sy betrokkenheid (aktiwiteit), soos in 15:1–2 beskryf, gee aanleiding tot die gedagte van die dra van vrugte, wat nog ’n oorheersende aspek van hierdie rede (15:4–5) en sy doelwit (15:8) is. Daar word weer na die Vader verwys in 15:8, waar daar gesê word dat Hy in die dissipels se καρπὸν πολὺν φέρητε verheerlik word. As die “landbouer” voer God sy werk uit in Jesus, die wingerdstok, wat ook die belangrikheid van die dissipels se aktiwiteit verhoog (Schnackenburg 1975:109).

²¹ Καθὼς word 31 keer in Johannes en slegs 28 keer in die Sinoptiese Evangelies gebruik. In Johannes word dit meestal in vergelykende sin gebruik. Linguisties en teologies skep dit 'n tetiese parallelisme. In so 'n parallelisme word dit wat bekend is, aangewend om die onbekende bekend te maak.

²² Volgens die Evangelis was daar dissipels wat die rug op Jesus gekeer het – diegene wat geglo het, maar nou nie meer glo nie (6:66). Ten tye van die skryf van die Evangelie en die Briewe aan die einde van die eerste eeu was hierdie verdeling nog besig om plaas te vind. Johannes skryf: “Hulle het wel uit ons geledere voortgekom, maar niemand van hulle was ooit werklik een van ons nie; want as hulle werklik van ons was, sou hulle by ons gebly het. Dit moet duidelik word dat geeneen van hulle werklik een van ons is nie” (1 Joh. 2:19). In die derde brief van Johannes praat die outeur van 'n Diotrefes wat nie die outeur se gesag aanvaar het nie en in werklikheid sy vriende uit die gemeente geban het (vv. 9–10). Jesus se gebed om eenheid sluit dus aan by 'n onmiddellike kwellung in die Christelike gemeenskap(pe) van destyds (Baergen 2007:6).

²³ Enersyds is daar in hierdie verse geen verwysing daarna dat die dissipels “in” (ἐν) mekaar is nie. Hierdie verse verwys slegs daarna dat die dissipels “in” (ἐν) Jesus is en andersom, en dat Jesus “in” (ἐν) die Vader is en andersom. Daarteenoor kom daar slegs verwysings na die eenheid (ἐν) van die Vader en Jesus en van die dissipels onder mekaar voor (twee maal). Daar is ook geen verwysing na eenheid (ἐν) tussen Jesus en sy dissipels nie. Omdat die Vader en Jesus volgens die Evangelis “in” (ἐν) mekaar is, is hulle een (ἐν). Derhalwe, omdat die dissipels en Jesus “in” (ἐν) mekaar is, behoort hulle ook een te wees. Alhoewel die eenheid tussen die dissipels nie vermeld word nie, word dit geïmpliseer in die frase “in(ἐν) mekaar” (Van der Merwe 2002:241–2).

²⁴ Kyk Randall (1965:375 e.v.) vir 'n bespreking van eenheid in die Nuwe-Testamentiese milieu. Sommige vakkundiges gee te kenne dat die eenheidstema die hooftema van hoofstuk 17 is, maar daar is geen gronde vir hierdie argument nie. Volgens 'n redevorderingsanalise kom die teologiese middelpunt van hoofstuk 17 voor in 17:17–19, waar Jesus sy gesantskap aan sy dissipels oordra (Van der Merwe 1995:411–26).

²⁵ Schulz (1987:506 e.v.) beweer tereg dat etiek nooit afsonderlik van 'n teologiese grondslag vertolk kan word nie (vgl. ook Wendland 1975:111). Hartin (1991:2) wys op 'n paradigmatische verskuiwing om die ontologiese vrae en die aanduiding van Christologie as die grondslag vir 'n Christen se etiese handeling daar te stel.

²⁶ Nog 'n bron van inligting oor die spiritualiteit van Johannes is sy eksplisiete leerstof. Dit het te make met die dinge wat Johannes aanbeveel of verbied. 'n Mens sou voorskriftelike gedeeltes kon soek – tekste wat leer “hoe om” te presteer (Thurston 2011:58). Die *paranetiese* materiaal in Johannes openbaar die Evangelis se pogings om die ontvangers van die tekste se spiritualiteit te vorm (Thurston 2011:63).

²⁷ Van der Watt (1992:75) beskryf hierdie struktuur tereg as “'n prosesmatige struktuur”. Al hierdie gebeure bou 'n proses van verskillende belewenisse, wat begin by 'n spesifieke punt, naamlik die “inwoning in Jesus”, en bereik 'n hoogtepunt in die verheerliking van die Vader.

²⁸ Die gereelde gebruik van hierdie frases toon hoe belangrik hulle as temas is. Hierdie aspekte word bondig in Joh. 15: 5, 8, 10 en 12 geformuleer: “Wie in My bly, en Ek in hom, dra baie vrugte” (15:5); “As julle my opdragte uitvoer, sal julle in my liefde bly” (15:10); “Dit is my opdrag: Julle moet mekaar liefhê soos Ek julle liefhet” (15:12); en “My Vader word juis daardeur verheerlik dat julle baie vrugte dra” (15:8).

²⁹ Die werkwoord μένειν word nie minder nie as tien keer in 15:4–10 gebruik.

³⁰ Die woord *inwonend* word deurgaans met betrekking tot hierdie tema gebruik. Soms kan die verwante term (*in*)*blywend* ’n beter vertaling wees.

³¹ Culpepper (1983), Ashton (1991), Malina en Rohrbaugh (1998), Wilkens (1998), Neyrey (2009) en Beasley-Murray (2002) sê byna niks oor inwoning nie. Schnackenburg (1968:161–62) en Ridderbos (1997:517–18) verwys na die belangrikheid van die tema of vermeld dit as kenmerkend van Johannes, maar laat dit daar. Brown (1975:1, 510–2) en Keener (2003:II, 999–1003) wy slegs ongeveer twee bladsye aan ’n bespreking van die tema. Latz (2010:161–8) het egter ’n goeie en deeglike artikel oor hierdie tema geskryf. Neyrey (2009:77) wys daarop dat die meerderheid van hierdie verwysings in die Afskeidsredes voorkom.

³² Volgens Neyrey (2009:77) gee die Gees van God se neerdaling en blywing op Jesus (1:33) ’n standhoudende verhouding met Hom te kenne (vgl. 8:35; 12:34; 15:16).

³³ “Union with Christ (and contact hereby with the other world) forms the basis and theme of the whole of chapter 15,” skryf Barrett (1978:473). Ridderbos (1997:517) wys daarop dat μένειν hier in hoofstuk 15 meer dikwels (sewe keer) voorkom, en dan ook met groter nadruk, as elders in Johannes. Na sy mening word die noodsaaklikheid en aard van μένειν hier meer as op enige ander plek beklemtoon.

³⁴ Volgens Schneiders (2002:137–141) ontmoet gelowiges Jesus in en deur die lees of aanhoor van die evangelie.

³⁵ Ook ἐντολὰς (15:10, 12, 14; asook 13:34).

³⁶ Hartin (1991:11) voer dit te ver wanneer hy die betekenis van die dissipels se inwoning in Jesus beperk tot “deur die geloof”, en die betekenis van Jesus se inwoning in die dissipels tot “deur liefde en vrugbaarheid”. Die betekenis van μένων sal in hierdie bespreking duidelik word.

³⁷ Hierdie eenwording met Christus word nie deur die Evangelis as ’n statiese toestand beskou nie (Barrett 1978:474). Μένειν beteken dat die gelowige getrou aan die besluit vaskleef nadat dit eenmaal geneem is (Bultmann 1941:412). Beasley-Murray (2002:272) stem saam met Bultmann se definisie daarvan as duidend op “die voortsetting van ’n lewe in assosiasie of eenwording met Hom.”

³⁸ Die feit dat Jesus se spesifieke begrip van ἀγάπη aangebied word nie alleenlik as die opening van die Afskeidsredes nie, maar ook as die sentrale tema daarvan, is beswaarlik ’n nuwe gedagte in Johanneïese studie (Shepherd 2010:782). Hierdie gevolgtrekking oor die tematiese sentraliteit van die ἀγάπη-opdrag word gesteun deur Kellum (2004:145, 193) se

ontleding van die Afsheidsredes en die identifisering van 15:1–17 as die hoogtepunt (d.w.s. die doel) van die groter tekstuele eenheid daarvan (kyk vir meer besonderhede Shepherd 2010:782).

³⁹ God se karakter blyk egter ook daaruit dat God die wêreld liefhet (3:16, 19–20) – in hierdie geval is die liefde egter nie wedersyds nie (Koester 2008:49).

⁴⁰ Liefde wat van God afkomstig is, maak dit vir mense moontlik om met sowel die Vader as die Seun in verhouding te tree en deel te word van 'n gemeenskap wat deur mense se liefde vir mekaar gevorm behoort te word (17:23–26) (Koester 2008:50).

⁴¹ Neyrey (2009:400) vertolk Johannes 15:1–8 en 9–17 as parallelle en verwante vermanings of aansporings. Die eerste een gee uitdrukking aan 'n vertikale reeks verhoudinge tussen die landbouer, die wingerdstok en die lote. Die tweede druk horisontale verhoudinge onder “mekaar” uit. Die Evangelis sê vir die dissipels dat handeling soos inwoning, liefde-uitlewing en gehoorsaamheid hulle status van dié van “diensknegte” verhoog tot dié van “vriende”.

⁴² Dit is spesifiek in die konteks van Jesus se naderende en onvergeselde vertrek en uiteindelijke afwesigheid (v. 33) dat die dissipels die Meester teenwoordig moet maak en sy liefde moet ervaar deur mekaar lief te hê (15:34–5). Kyk ook 1 Johannes 4:12: “Niemand het God ooit aanskou nie. As ons mekaar liefhet, bly God in ons en het sy liefde in ons volmaak geword.”

⁴³ Let op die baie gereelde gebruik van woorde vir die begrip *liefde* (ἀγάπη and φίλοι), wat meer as 50 keer in Johannes gebruik word (Brown 1975:497; Painter 1975:92).

⁴⁴ In 14:15, 21, 23 word liefde gedemonstreer in τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς (Jesus) τηρήσετε. In 15:9 e.v. word die volgorde omgekeer in ooreenstemming met Jesus se eis om in sy liefde te bly:

14:15

Ἐὰν ἀγαπᾷτέ με,

τὰς ἐντολὰς τὰς ἐμὰς τηρήσετε μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου με

15:10

ἐὰν τὰς ἐντολὰς μου τηρήσητε,

Volgens Schnackenburg (1975:116–7) bly die basiese idee dieselfde, buiten dat geloof in hoofstuk 14 die hoofoorweging ten opsigte van Jesus se geboorte is (or τὸν λόγον μου in 14:23), terwyl dit in hoofstuk 15 onderlinge liefde is.

⁴⁵ Kyk Van der Merwe (1995:317) vir 'n deurtastende bespreking van hierdie tekste.

⁴⁶ Toe Jesus 'n wonderwerk verrig het (2:11) deur siekes te genees (9:14) en gestorwenes op te wek (11:40–4).

⁴⁷ 9:23 staan in noue verband met die heerlikheid van die Vader soos in 17:1–5 daarna verwys is.

⁴⁸ Köstenberger (1998:196) wys duidelik uit dat die dissipels nie Jesus se bediening vervang nie. "Jesus is still the 'Sent One' par excellence" (vgl. 9:7; ook 17:18; 20:21). Beide die Parakleet en die dissipels sal Jesus verteenwoordig.

⁴⁹ In hoofstuk 15 is dit duidelik dat die verhouding tussen Jesus en sy dissipels 'n verlenging van die Vader-Seun-verhouding is (kyk 15:8–10). Die liefde van God die Vader vir sy enigste Seun (1:18) is oorgedra op die Jesus-dissipel-verhouding (Latz 2010:166).

⁵⁰ Johannes stel dit by herhaling dat die Gees gestuur kan word slegs nadat Jesus verheerlik is (7:39; 16:7).

⁵¹ Kyk Brown (1972:1038), Carson (1991:649 e.v.) en Schnackenburg (1975:386) vir 'n bespreking van die verhouding tussen die Johanneïese Pinkster op die nag van die Pase en die Pinkster in Handeling 2, vyftig dae later.

⁵² "A term literally meaning 'breathe' may refer only to the inhaling and exhaling of breath, while anything as striking as this action of Jesus would be expressed as 'blowing upon'" (Newman en Nida 1980:615).

⁵³ Die eerste gedeelte (14:16–17) verstrek algemene inligting oor die Gees-Parakleet. Twee van die volgende vier gedeeltes handel oor die aktiwiteit van die Parakleet in die gemeenskap van die dissipels (14:25–26; 16:12–15), en die ander twee (15:26–27; 16:7–11) beklemtoon die aktiwiteit van die Parakleet, deur die dissipels, in die wêreld.

⁵⁴ Beasley-Murray (2002:280) wys daarop dat die Gees ononderbrokenheid tussen die bediening van die vleesgeworde Jesus en die werk van die verre Jesus deur sy dissipels voorsien: "The risen Lord, in associating his disciples with his continuing mission in the world, bestows the Spirit, through whom his own ministry in the flesh was carried out in the power of God."

⁵⁵ Belsterling (2006:81) wys daarop dat die belangrikste boodskap van Jesus se onderrig in Johannes 13 is dat sy dissipels mekaar moet liefhê soos Hy hulle liefgehad het. Daar is veral drie stellings wat duidelik maak hoe hierdie liefde daar behoort uit te sien. Al drie begin met die voorwaardelike partikel "tensy" (ἐὰν) en "as" (indien) (εἰ): "As Ek jou nie was nie, het jy geen deel aan My nie" (v. 8); "As Ek dan, die Here en die Meester, julle voete gewas het, is julle ook verplig om mekaar se voete te was" (v. 14); en "As julle hierdie dinge weet, salig is julle as julle dit doen" (v. 17). Op hierdie wyse openbaar Jesus sy visie van hoe die dissipels ná sy hemelvaart moet leef. Hy beklemtoon dat dit nie voldoende is om hom te ken of te weet hoe om ander lief te hê nie; sy dissipels sal geseënd wees indien die liefde in diens uitdrukking vind (Matt. 7:24–27; Jak. 1:22–25).

⁵⁶ Hulle gebrek aan begrip word verder beklemtoon deur Jesus se voorspelling van Petrus se ontkenning dat hy Jesus ken.

⁵⁷ Wanneer hulle Jesus volg deur sy sending voort te sit (17:18; 20:21), sal hulle die woorde spreek wat God aan Jesus gegee het, en die dinge doen wat God Hom gewys het om te doen. Sodoende sal hulle, en diegene wat hulle teëkom, in die voortsetting van sy sending van verlossing en openbaring die Goddelike op 'n nuwe wyse ervaar.

⁵⁸ Alhoewel ὑπόδειγμα volgens die onmiddellike konteks vertolk behoort te word, naamlik dié van *voete was*, het dit ook wyer implikasies. Jesus is die model, en het 'n voorbeeld vir sy dissipels kom stel – ook oor ander aspekte van hul sending. Hierdie voorbeeld word deur die hele Johannes heen deur middel van verskillende motiewe uitgebeeld: die motief van die lig en die duisternis (3:19–21); die herdersmotief (10:2–6, 11–16); die koringkorrelmotief (12:24–26); die voetewasmotief (13:2–11); en die gehoorsaamheidsmotief (14:31; 15:10; vgl. 14:15, 21, 23–24). Kyk Van der Merwe (2001:135–9) vir 'n bespreking van hierdie motiewe.

⁵⁹ Die oorspronklike betekenis van die Johanneïese voetwassery was 'n les in nederigheid en onderlinge diens (Knox 1950:162).

⁶⁰ Moloney 1991:237–56 ontwikkel die drie diensmodelle wat deur Schneiders aan die hand gedoen is. Moloney stel dan 'n vierde model voor: “a love unto death of friends who have betrayed and denied the one who loves”.

⁶¹ Crook (2011:5–7) wys daarop dat bronne uit die Antieke tyd openbaar dat “when the status of the parties (horizontal axis) is symmetrical and when the value of what is exchanged (the horizontal axis) is also symmetrical, we have friendship (and, incidentally, the exchange of gifts). Conversely, when the status of the parties is asymmetrical and when the value of what is exchanged is also asymmetrical, we have clientage (and, incidentally, patronage or benefaction).”

⁶² Antieke Mediterreense samelewings was intens bewus van status. In 'n vertikaal-gestruktureerde samelewing was almal wat hoog geag is, intens bewus van hul posisie in die hiërargie. Sommige het meer eer as ander verwerf. Die taal van vriendskap is ook in die Grieks-Romeinse praktyk aangewend om verhoudinge van afhanklikheid te vermom. Dit dui op die statusbewustheid van die mense van die Antieke tyd, veral by die elite. Dit illustreer ook die stigma wat gekleef het aan verhoudinge van afhanklikheid, wat op natuurlike wyse tot die onregmatige verdringing van die taal van vriendskap aanleiding gegee het (Crook 2011:5).

⁶³ Kyk ook Fitzgerald (1996; 1997).

⁶⁴ Harland (2009:71) wys daarop dat die verwysing οἱ φίλοι dikwels aangewend is om positiewe bande met ander in genootskappe te kenne te gee, veral in Klein-Asië. In Egipte is terme wat gedui het op tuishoort in genootskappe, soos “broeders” en “vriende” byna uitruilbaar gebruik.

⁶⁵ Johnson (2004:160) skryf: “From Plato and Aristotle through Cicero and Seneca to Cassius Dio, Chrysostom and Plutarch, we find the same conceptions and connections. Friends are one soul (*mia psyche*). The friend is another self (*ho philos alios autos*). Friends are in harmony (*homonoia*) and have the same opinion (*gnōme*). Friendship is fellowship (*philia koinonia*) and ‘life together’ (*symbios*).”

⁶⁶ Kyk Konstan (1996:87–113) vir die bydraes van latere Christelike skrywers tot die begrip van vriendskap in die Oudheid.

⁶⁷ Die werkwoord φιλεῖν (“om bevriend te wees met”) is geneig om min of meer as gelykstaande aan ἀγαπᾶν gebruik te word. Vir die begrip *om lief te hê*, vgl. Matt. 10:37 en

23:6; Joh. 5:20; 12:25 en 16:27; 1 Kor. 16:22; Op. 3:19 en 22:15. φίλος (“vriend”) kom meestal voor in die sin van “deelgenoot” (Matt. 11:19; Luk. 7:6, 34; 12:4; 14:10–12; 15:6, 9, 29; 16:9; 23:12; Hand. 10:24; 19:31). Baie selde word die drie terme gebruik in kontekste wat op die Grieks-Romeinse beskouing van vriendskap dui (Luk. 11:5–8; Joh. 15:13–19; Jak. 2:23; 4:4; Johnson 2004:159).

⁶⁸ Dit blyk uit Johannes, Handeling, Romeine, 1 en 2 Korintiërs, Galasiërs, Filippense, Jakobus en 1, 2 en 3 Johannes. Volgens Johnson (2004:170) is daar ’n verband tussen die ideaal van vriendskap as κοινωνία (“kameraadskap”) en die materiële uitdrukking van daardie vriendskap in die praktyk van die werklike deel van besittings.

⁶⁹ Johnson (2004:158) is van mening dat ’n hele aantal sulke praktyke in die Nuwe Testament voorkom, en ook dat *kameraadskap* die ideale uitdrukking van vriendskap is.

⁷⁰ Volgens Shepherd (2010:783) funksioneer Johannes 15:12–13 as ’n herhaling van die selfopofferende dissipelskap in 13:31–38. Hierdeur word die bepaalde begrip ἀγάπη, wat Jesus uit die staanspoor aan Petrus en die ander dissipels bekendstel, opnuut beklemtoon. Benewens hierdie kwantitatiewe nadruk beklemtoon Jesus se woorde in 15:13 die spesifieke konnotasie van ἀγάπη kwalitatief deur die vergrotende trap te gebruik: “Niemand het groter liefde as dit nie: dat hy sy lewe vir sy vriende aflê.”

⁷¹ Die kragtige, drievoudige herhaling van werkwoordvorme in 13:34, ἀγαπᾶτε (“liefde”), καθώς ἠγάπησα (“soos Ek julle liefhet”), ἀγαπᾶτε (“liefde”) en die nominale vorm ἀγάπην in 13:35, laat by Jesus se toehoorders en die lesers van Johannes se Evangelie geen ruimte vir twyfel nie: ἀγάπη, soos Jesus dit aan die begin van sy Afskeidsredes definieer, is ’n liefde wat sy lewe neerlê, en wat daarom diegene wat hulleself Jesus se dissipels noem, kenmerk (Shepherd 2010:781).

⁷² “The validity of the interpretation lies in the fact that it does justice to the text as it stands, accords well with Johannine theology and spirituality, and is significant in itself for the contemporary reader” (Schneiders 1999:177).

⁷³ <http://www.ubuntu.com/about/about-ubuntu>. Biskop Tutu beskryf *ubuntu* in die volgende terme: “A person with Ubuntu is open and *available* to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good, for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed (<http://askubuntu.com/questions/424/what-does-ubuntu-mean>).