

## 'N DOPER-DOKUMENT IN LUKAS.

Verskillende outeurs het al die aandag gevestig op die eienaardighede van die eerste drie hoofstukke van die Lukas-evangelie. Die eienaardighede is ook in werklikheid opvallend.

Een van die eerste karaktertrekke van hierdie gedeelte wat mens in die oog loop, is die intens persoonlike aard van die beskrywing oor die herkoms, geboorte en jeug, nie alleen van Jesus nie, maar in besondere mate van Johannes die Doper. Hierdie laaste feit is op sigself al iets buitengewoons; terwyl alleen nog Mattheüs 'n „Kindheidsgeskiedenis” bied, word die herkoms en geboorte van die Doper alleen in Lukas beskryf. Dis eienaardig want mens sou van 'n skrywer ten behoeve van die vroeg-Christelike gemeentes met hul christosentriese interesse wel kon verwag een-en-ander aantekeninge oor die geboorte en jeug van Jesus; maar besonderhede, en dan besonderhede van so 'n intense persoonlike aard, oor die Doper, lyk tog effens uit die koers. Wil mens met STREETER die oorsaak van die biografiese interesse soek in die uitbly van die parousie ná 70n. C. en verder omdat die Grieke en die Romeine so 'n voorliefde gehad het vir die biografie,<sup>1)</sup> dan sou naas die van Jesus, eerder lewensbeskrywing van die Apostels te verwagte wees, soos die produktiwiteit van pseudo-evangelieë op die gebied ook inderdaad aantoon. Maar die aanvraag van 'n lewensbeskrywing van die Doper uit christelike kringe, en dit terwyl daar heel vroeg reeds aanduidinge is van wrywing tussen Jesus- en Johannes-dissipele, lyk tog onwaarskynlik. En Lukas gee nie net 'n kort oorsig oor die herkoms en voorbereidende optrede van die Doper nie, maar 'n in bepaalde opsig selfs volledige geboortegeskiedenis, net soos die van Jesus. Hy beskryf die omstandighede en lewensgesteldheid van die ouers van die Doper met sulke besonderhede as dat Sagaria van die *ephéméria* van Abia was; dat Elisabeth 'n priesterdogter was. Die dialoog tussen die Engel en Sagaria word selfs meer prominensie gegee as die tussen die Engel en Maria want die plek- en tydsomstandighede word in die geval van Sagaria noukeuriger genoem. Dis Lukas bekend hoelank Elisabeth haar teruggetrek het van die maatskappy; alleen uit hierdie beskrywing is dit bekend dat Elisabeth en Maria bloedverwante was; alleen Lukas skyn die omstandighede te geken het wat die ontmoeting tussen die twee verwagte moeders begelei het. Dan volg nog die merkwaardig intieme beskrywing van die samekoms van familie en vriende by geleentheid van die besnydenis van Johannes. Verder, dit is tog opvallend dat slegs in hierdie beskrywing die Doper aangedui word met sy vadersnaam en dat hy hier nooit genoem word met die in die ander synoptiese Evangelies en die res van Lukas gebruiklike bynaam, *ho baptistês*, nie.

<sup>1)</sup> B. H. STREETER, *The Four Gospels. A Study of Origens.* London, 1927. p.4 86, 496, 518.

Tenminste wat Luk. 1 en 2 betref, het RAMSAY al hierdie eienaardigheid opgemerk en op grond daarvan die oorsprong van die berigsoek by iemand wat baie nou verbonde moes wees met die hoofpersone van hierdie geskiedenis, Jesus en Johannes; hy het gedink aan Maria, die moeder van Jesus<sup>2)</sup>.

'n Verdere besonderheid in hierdie gedeelte van Lukas, waardeur dit onderskei word van die ander Synoptici en ook Johannes, is dat alleen hier merkbaar is dat eenmaal op naam van die Doper ook „logia” in die sin van eties-religieuse voorligtinge moes gestaan het. Nadat uit Luk. 3: 3–18, proewe van die prediking van die Doper, alle Q- en Mrk-materiaal uitgelig is, bly daar oor die vrae van die skare, die tollenaars en die soldate aan die Doper en sy antwoorde daarop (3: 10–14). In 3: 18 gee Lukas te kenne dat hy op sy bron ingekort het: „maar ook met baie ander vermaninge het hy (Johannes) die Evangelie aan die volk verkondig”.<sup>3)</sup> Uit hierdie weergawe van die „Leer van Johannes” (3: 10–14) is af te lei dat die dokument waarvan Lukas gebruik gemaak het, ten doel gehad het om 'n „lewe-en-leer” van die Doper aan te bied, netsoos Markus en Q 'n „lewe-en-leer” van Jesus voorgestel het. Te oordele aan 3: 18 het die Doper-geskrif nog baie ander logia van Johannes bevat maar Lukas, met 'n sin vir die verhoudinge in sy op te stelle Evangelie, het slegs dié gedeeltes uitgekieis wat ooreenkom met sy algemene strewe om die uitwerking van die Evangelie op die veragte lae van die maatskappy te illustreer. J. M. CREED het reeds daarop gewys dat dit hoogs onwaarskynlik is dat 3: 10–14 afkomstig is uit Q.<sup>4)</sup> Verdere duidelike bewys dat Lukas afgekort het op gegewens aangaande die Doper, is die feit dat hy nie die bekende beskrywing van die kleredrag en lewenswyse van Johannes gee nie, hoewel hy dit sekerlik voor hom gehad het in Markus (1: 6 vgl. Mt. 3: 4). Onwillekeurig verwag mens dat dit ook in die Doperbron sou staan. HAUCK skryf hierdie en dergelike uitlatinge deur Lukas toe aan sy neiging om bykomstighede te skrap.<sup>5)</sup>

'n Derde kenmerk van Luk. 1–3 is die semitiese taal-eie wat daarin so dikwels deurskemer dat mens geneig is om dit, in weerwil van die erkende stylversorging en taalgesteldheid van Lukas, aan te sien vir vertaal-grieks. Onmiddellik na die lukaniese proloog wat geskryf is in die mees elegante klassieke styl,<sup>6)</sup> volg 'n opsigtelike verval in die semitiese taal-eie; 1: 5 begin somer met die bekende semitisme, *egeneto en tais*

<sup>2)</sup> W. RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem?* Third Ed. London, Undated. p. 73ff.

<sup>3)</sup> Let op die merkwaardige ooreenkoms tussen hierdie vers en die beskrywing van die optrede van die Doper deur JOSEPHUS, *Ant.* xviii. 5.2.

<sup>4)</sup> J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke.* London, 1942. p. 47f.

<sup>5)</sup> F. HAUCK, *Das Evangelium des Lukas.* Leipzig, 1934. S. 3.

<sup>6)</sup> vgl. bv. die opvallende ooreenkoms tussen die Luk-proloog en CICERO, *De Natura Deorum* I. 1: „Cum multae res in philisophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, . . . quaestio est . . .” vgl. ook JOSEPH. *C. Ap.* 1–15.

hēmerais.<sup>7)</sup> Veelvuldig is ook die gebruik van *kai idou* (hebr.: *wehinē*);<sup>8)</sup> netso is die uitdrukking, *ouk pan rhema* 'n direkte vertaling van die hebreuse *lō kolmedem*.<sup>9)</sup> Die viermaal in hierdie geskiedenis voorkomende *apokritheis eipen* is ewe-eens 'n semitiese uitdrukking.<sup>10)</sup>

In 1:6 word Sagaria en Elizabeth gekwalifiseer as *dikaioi*; dis 'n uitdrukking wat alleen begryplik is in die lig van die hebreuse taal-eie waar *qadiqim* mense aandui wat streng volgens die voorskrif van die Wet leef. 'n Duidelike bewys van vertaal-grieks is 1:63, *egrapsen legōn*.<sup>11)</sup> Die stilis, Lukas sou in vrye komposisie so 'n uitdrukking nooit gebesig het nie. Na woordkeus en stemming is die Lofsang van Maria en van Sagaria, sprekende toonbeelde van ontlening aan die hebreuse gedagte-wêreld.

Aan die semitiesmes van hierdie gedeelte kleef egter iets baie anders; dit is dieselfde tipe van semitiese wat mens deurgaans in die Septuagint aantref. Dit sluit al dadelik met 'n taamlieke mate van sekerheid uit dat Lukas die vertaler van 'n oorspronklik in hebreus of aramees opgestelde geskrif kan wees. Daar is selfs twyfel of Lukas ooit hebreus geken het.<sup>12)</sup> Dit alles dwing ons om die moontlikheid in aanmerking te neem dat Lukas die dokument wat ten grondslag lê aan hfst. 1-3 reeds in sy Septuaginta-griekse vorm gevind het. Op sy beurt lei dit weer tot die gevolgtrekking dat Lukas die geskrif gevind het by 'n grieks-sprekende gemeenskap. Hierdie gevolgtrekkinge wen aan sekerheid as mens in aanmerking neem dat Lukas voortdurend daarteen waak om die stemming van oorgeneome stukke te verander.<sup>13)</sup>

Tot dusver het ons gewoon aangeneem dat Luk. 1-3 bymekaar hoort sonder nadere staving van die veronderstelling. Inderdaad, die twee genoemde eienskappe, nl. die intens persoonlike karakter van die vertelling en die semitiese taal-eie skyn, op 'n paar gevalle na, net van toepassing te wees op Luk. 1 en 2.

Uit hierdie oorweging het 'n groot aantal outeurs alleen hierdie twee hoofstukke as afkomstig van die Doperdokument beskou.<sup>14)</sup> So wil bv. VINCENT TAYLOR, die kragtige ondersteuner van STREETER, in die lukaniese kindheidsgeskiedenis 'n geheel-en-al aparte bron sien wat eindig met 2:52. Met 3:1-2 begin die eintlike derde Lukasbron, "the non-Markan

<sup>7)</sup> vgl. ook 1: 8, 23, 59; 2: 1, 6, 15, 46; 3: 22. Verder 1: 39. Oor die semitiese meermale in Luk. voorkomende *egeneto de*, vgl. CREED, *op cit.* p. 9.

<sup>8)</sup> 1: 20, 31, 36, 38, 44, 48; 2: 10, 24, 34, 48.

<sup>9)</sup> vgl. CREED, *op cit.* p. 21, n.on 1: 37.

<sup>10)</sup> 1: 19, 35, 60; 3: 11. vgl. BLASS-DEBRUNNER, *Gramm. d. neutestamentl. Griechisch*, 5te Aufl. Göttingen 1921, S. 4 Anm. 4. CREED, *op cit.* p. lxxx. 3.

<sup>11)</sup> vgl. II Kon. 10: 6 (LXX), I Makk. 10: 17, 11: 5-7.

<sup>12)</sup> cf. PLUMMER, *The Gospel according to St. Luke* (I.C.C.). 5th Ed., London, 1942. p. xlviiiiff; CREED, *op cit.* p. lxxviiiiff; HAUCK, *a.a.O.* S.22, oordeel o.g.v. die neiging van hfske. 1-2 tot die styl van die LXX, dat die stuk nie noodwendig 'n semitiese oervorm hoef te gehad het nie.

<sup>13)</sup> HAUCK, *a.a.O.* S.3, 10.

<sup>14)</sup> vgl. HAUCK, *a.a.O.* S. 22 waar ook gelykdenkende outeurs opgenoem word.

sections" in onderskeiding van die Mrk- en Q-bronne.<sup>15)</sup> Sonder om in besonderhede hierdie nou taamlik algemene opvatting te gaan weerlê, wil ons daarteenoor stel dié argumente wat ons lei om juis in Luk. 1-3 'n eenheid te sien — natuurlik met uitsondering van die herkenbare Mrk- en Q-bymenging wat ook in Luk. 3 voorkom.<sup>16)</sup> Oppervlakkig beskou sal daar weinig geleentheid wees vir die twee genoemde eienskappe om ook in hfst. 3, 'n stuk Doper-logia en 'n geslagsregister, deur te skemer veral terwyl, soos ons reeds opgemerk het, die logia-gedeelte alle tekens vertoon dat dit baie sterk opgesom is deur Lukas. 'n Semitiese taal-eie het in dergelike omstandighede min kans om deur te skemer en die eienskap van die intens persoonlike uit die aard van die stof nog minder. Nietemin ontbreek dit in hierdie gedeeltes van hfst. 3 tog nie heeltemal aan 'n semitiese konstruksie nie. Op die uitdrukking, *apokritheis de elegen* (3: 11) is reeds gewys. Nou is die geslagsregister, 3: 23-38, na vorm en na inhoud 'n suiwere stuk „semitisme". Dit is opgestel in die ná die ballingskap gebruiklike vorm van die joodse genealogie, nl. in askenderende volgorde met *ben* (seun) as die verbindingswoord tussen twee name. Die name in die geslagsregister self is natuurlik sonder uitsondering, joodse name. Netso is die patronomistiese aanduiding van die Doper, as *Johannes die seun van Sagaria* (3: 2; alleen hier in die hele Evangelie), volgens die beste hebreuse gebruik. 'n Dergelike voorbeeld word gevind in 2: 36 waar Anna die profetes genoem word, „*dogter van Phanuel*". Afgesien van die betekenis van die aanduiding van die Doper as „seun van Sagaria" om semitismes in cap. 3 aan te toon, wys dit op sigself ook op 'n aparte bron hier deur Lukas gebruik; want waar Lukas nawysbaar afhanklik is van Mrk. en Q, gebruik hy steeds die kwalifikasies *ho baptistes*, netsoos Markus en Mattheüs.<sup>17)</sup> Lukas is taamlik konserwatief in die gebruik van sy bronne. Dit kan alleen een uitleg hê, dat hy hierdie benaming van die Doper in sy bron gevind het. Aangesien dit nooit weer elders deur die outeur gebruik word nie en aangesien Mrk. en Mattheüs dit glad nie ken nie en terwyl die Johannes-evangelie Johannes nooit aandui met sy bynaam nie, moet ons nie net die gevolgstrekking maak dat Lukas ook hier uit die Doperbron put nie maar ook dat dit blykbaar in Doperkringe nie gebruiklik was om van Johannes te praat as „*die Doper*" nie. Hierop kom ons weldra terug.

Hoewel taamlik oortuigend, is wat tot dusver gesê is, nog nie afdoende bewys van die eenheid of liever afsonderlikheid van Luk. 1-3 nie. Die grootste gemene deler van hfst. 1-2 en 3 lê in die meermale opgemerkte „parallelisme" tussen Jesus- en Johannesgeskiedenis in hierdie hoofstukke. Eenaardig genoeg, is ook die parallelisme slegs opgemerk ten opsigte van Luk. 1-2. Dit moet wel gewyt word aan 'n te

<sup>15)</sup> *Behind the Third Gospel*. Oxford, 1926. p. 165f.

<sup>16)</sup> Luk. 3: 3vv = Mrk. 1: 2-5; Luk. 3: 7-9 = Mt. 3: 7-10; Luk. 3: 16 vv. = Mt. 3: 11vv; Luk. 3: 21v = Mrk. 1: 10v.

<sup>17)</sup> Luk. 7: 20, 28, 33 = Q; 9: 19 = Mrk.

beperkte waardering van die parallelisme, nl. as slegs 'n Jesus- en Johannes-parallelisme. In werklikheid is dit veel meer; die parallelisme wat Luk. 1-3 as 'n eenheid kenmerk, is 'n Judaeo-levitiese. Om hierdie stelling te staaf, word die Judese (Jesus) en Levitiese (Johannes) hieronder naas mekaar geplaas en gevalle waarin die Judaeo-levitiese vergelyking besonder uitgesproke is, word met 'n asterisk aangedui.

Levities (Johannes)	Judees (Jesus)
1: 5-6. Sagaria en Elizabeth uit priesterlike, d.i. Levitiese geslag.*	1: 27. Josef (en Maria?) uit Davidiese d.i. Judese geslag.*
1: 11-20. Die Engel Gabriël verskyn aan Sagaria.	1: 26-38. Gabriël verskyn aan Maria.
1: 13. Moenie vrees nie Sagaria.	1: 30. Moenie vrees nie Maria.
1: 13. Want jou gebed is verhoor.	1: 30. Want jy het genade gevind by God.
1: 13. En jou vrou, Elisabeth, sal vir jou 'n seun baar.	1: 31. En jy sal 'n Seun baar.
1: 13. En jy moet sy naam Johannes noem.	1: 31. En jy moet sy maar Jesus noem.
1: 15. Want hy sal groot wees voor die aangesig van God.*	1: 32. Hy sal groot wees en die Seun van die Allerehoogste genoem word.*
1: 16. En hy sal baie van die kinders van Israel bekeer.*	1: 33. En Hy sal koning wees oor die huis van Jakob.*
1: 18. Toe sê Sagaria vir die Engel.	1: 34. Toe sê Maria vir die Engel.
1: 18. Die vraag van Sagaria en die rede vir sy twyfel	1: 34. Die vraag van Maria en die rede vir haar twyfel.
1: 19. En die Engel antwoord en sê vir hom:	1:35. En die Engel antwoord en sê vir haar:
1:20. Gabriël se teken aan Sagaria as bewys van die waarheid van sy woorde ingelui met <i>kai idou</i>	1: 36. Gabriël se teken aan Maria as bewys van die waarheid van sy woorde ingelui met <i>kai idou</i> .
1: 39-45. Ontmoeting tussen Elisabeth en Maria.*	
1: 68-79. Lofsang van Sagaria.*	1: 46-55. Lofsang van Maria.* <sup>18)</sup>
1: 57. En vir Elisabeth is die tyd vervul dat sy moes baar en sy het 'n seun gebaar.	2: 6. Die dae is vervul dat sy (Maria) moes baar en sy het Haar . . . seun gebaar.

<sup>18)</sup> Selfs die aantal strofes is gelyk. Die Lofsang van Sagaria hou 'n eie Judaeo-levitiese parallelisme in; vgl. 1: 69vv met 1: 76vv.

Moontlik is ook die toneel van die bure en bloedverwante wat van die geboorte van Johannes verneem het en daarvoor bly was (1: 58v) te besien as die komponent van die besoek van die herders aan Maria en die pasgebore kind en hul vreugde daaroor (2: 8–20).

- |           |  |          |  |
|-----------|--|----------|--|
| 1: 59.    | Die besnydenis van en naamgewing as Johannes. Die dialoog tussen die ouers en bloedverwante.*  | 2: 21.   | Die besnydenis van en naamgewing as Jesus.<br><br>Die dialoog tussen die ouers en die oue Simeon en Anna tydens die voorstelling in die Tempel.* |
| 1: 59.    | En vrees het gekom oor alger wat rondom hulle gewoon het.  | 2: 18.   | En alger wat dit gehoor het was verbaas.   |
| 1: 66.    | En alger wat dit gehoor het, het dit in hul harte geplaas.   | 2: 19.   | Maar Maria het al hierdie woorde bewaar en in haar hart oordink.   |
| 1: 80.    | En die kindjie het gegroei en sterk geword in die gees.*   | 2: 40.   | En die Kindjie het gegroei en sterk geword, vol van wysheid.*  |
| 3: 2vv.   | Begin van die openbare optrede van Johannes.   | 3: 21vv. | Begin van die openbare optrede van Jesus. <sup>19)</sup>   |
| 3: 23–28. | 'n Judaeo-levitiese geslagsregister van Jesus. 'n Ontleding van die name in die geslagsregister toon dat van die veertig name ná Nathan die seun van Dawid, dus vanaf 3: 23–31, ses-en-twintig oorwegend voorkom as levitiese name terwyl die oorblywende twaalf heeltemal onbetuig is in die joodse literatuur en daar oor die stamverbondenheid van twee geen sekerheid is nie. <sup>20)</sup> Terwyl dus die name van die geslagsregister tot op Dawid vanselfsprekend dawidies is, is dié vanaf Nathan byna sonder uitsondering gebruiklike levitiese name. Vir die rede noem ons ook die geslagsregister, netsoos die voorgaande gedeeltes van Luk. 1–3, Judaeo-levities. |          |  |

Hiermee is aangetoon dat Luk. 1–3, wat alle kenmerke dra dat dit afkomstig is uit Doperkringe, 'n eenheid vorm. Die vraag is nou of die bron waaruit Lukas geput het, eindig met die gegewens van 3: 38. Ons het reeds rede gehad om op te merk dat Lukas op sy gegewens ingekort het, bv. ten opsigte van die Johannes-logia (3: 17–14. vgl. 3: 18). Tot

<sup>19)</sup> In werklikheid het Luk. hier oorgeneem uit die berig van Mrk.; miskien met die oog op die kortere vorm.

<sup>20)</sup> Oorwegend levities is: Mattat (en wisselvorme), Eljakim, Jonam (Johanam), Josef, Juda(s), Simeon, Levi, Jorim (Jojarib), Eliëzer, Jesus, Addi, Melchi, Joda (Jojada), Semein (Sim'i), Ma'ath (Mahat), Jannai (Oeni). Aan die M.T., LXX, Apokriefe en Elephantynse Papyri onkontroleerbaar is Naggai, Esli, Josech, Rhesa, Salathiël, Zorobabel, Neri, Elmadam, Kosam, Melea, Menna en Er. Van onsekere stamverband is die name Naum en Amos.

watter mate hy die redakteurs-skêr hier hanteer het is natuurlik onseker. Ons kan wel raai dat die rede vir sy keuse uit die Johannes-logia in die eerste plek is die universalisme en in die tweede plek die illustrasie van die uitwerking van die Evangelie op die veragte lae van die maatskappy, in die betrokke gedeelte. Origenes kan ons op grond van die in bykans elke ander opsig streng deurgevoerde parallelisme, aanneem dat die oorspronklike ook 'n aantal Jesus-logia sou bevat het om die Johannes-logia te balanseer — iets op die geaardheid van die Q-materiaal wat ons in 6: 29–38 (Mt. 5: 39–42) vind.

Ook 3: 19v. lyk, by vergelyking met die uitvoerige berig oor die dood van die Doper in Markus (Mrk. 6: 14–29–Mt. 14: 1–12a), na 'n opsomming; soveel te meer as mens let op die goeie geleentheid wat die geskiedenis van die teregstelling van die Doper met dié van Jesus bied. Bv. netsoos Pilatus die Jode voor 'n keuse gestel het om te vra wie hy vir hulle moes loslaat en hulle op aanhitsing van die owerpriesters gevra het dat Barabbas losgelaat moet word, so het Herodes die dogter 'n vrye keuse gegee en op aanhitsing van haar moeder het sy die dood van Johannes ge-eis. (vgl. Mrk. 15: 6vv.) Soos Herodes bedroef was oor die keuse van Herodias se dogter, so was Pilatus ontstemd oor die keuse van die Jode (vgl. Mt. 27: 23v.) Die Johannes-dissipele het sy liggaam geneem en dit begrawe; die parallel hiervan is Josef van Arimathea, self 'n dissipel van Jesus, se opvra en wegberging van die liggaam van sy Meester. (vgl. Mt. 27: 57–61). MICHAELIS, wat ewe-eens die mening toegedaan is dat Lukas 'n Doperbron gebruik het, is ook van oordeel dat die Doperbron tog sekerlik 'n berig oor die dood van die Doper sou bevat het; Lukas het dit uitgelaat — selfs nagelaat om, soos Mattheüs, die berig van Markus te gebruik.<sup>21)</sup>

Verder, dit is tog ondenkbaar dat die samesteller(s) van die Doperbron so 'n belangrike moment as die doop van Jesus deur Johannes sou uitlaat. En in 3: 21 sê Lukas nie eers met soveel woorde dat Jesus deur Johannes gedoop is nie. Hier kan ons met sekerheid aanneem dat Lukas afgekort het op die gewens van sy bron.

'n Merkbare verstoring, nie net van die parallelisme nie maar ook van die aaneengeslotenheid van die vertelling by Lukas, volg wanneer mens 1: 80 vergelyk met 2: 40 en 52. Hfst. 1: 80b gee die indruk dat dit die verloop van 'n groot aantal jare, vanaf die besnydenis tot die voorstelling van Johannes op dertig-jarige leeftyd, wil saampers. Buitendien, soos dit daar staan, volg dit onnatuurlik abrupt op die lofsang van Sagaria. Hfst. 2: 40 bevat die presiese Jesus-parallel van 1: 80a, maar dit skep nie die indruk dat dit 'n opsomming is nie; 1: 80b kry eers sy teenhanger in 2: 52, „En Jesus het toegeneem in wysheid en grootte en in genade by God en die mense”. Maar aan 2: 52 gaan vooraf 'n toneel

<sup>21)</sup> W. MICHAELIS, *Einleitung in das N.T.*, Bern, 1946. S. 66.

uit die jongelingsgeskiedenis van Jesus — Jesus tussen die Rabbyne te Jerusalem. Dit lei mens om te dink dat Lukas die Johannes-parallel van hierdie jeuggeskiedenis tussen die Lofsang van Sagaria en 1: 80b uitgelaat het.

Nog één aspek van die Doperbron moet in oënskou geneem word. Dit is die vraag of Lukas se gebruik daarvan eindig met 3: 38. Hierop kan bevestigend geantwoord word, siende dat mens na 3: 38 geen spoor meer vind van die karakteriserende Judaeo-levitiese parallelisme nie.

Op grond van die gesegde, in die besonder die opsigtelike en streng deurgevoerde parallelisme, kan mens net één gevolgtrekking maak oor die doel van die Doperbron: dit is 'n apologie tengunste van Johannes die Doper. Die opsteller(s) van die geskrif, Johannes-dissipel(e), wou daarmee die betekenis van en herinnering aan Johannes handhaaf teenoor die klaarblyklike verwaarlosing daarvan in die prediking van die Jesus-dissipele.

Reeds uit die Nuwe Testament is dit bekend dat Johannes 'n eie dissipele-kring gehad het — trouens Jesus se eerste dissipele was uit hierdie kring afkomstig.<sup>22)</sup> Maar ná die begin van Jesus se openbare optrede het die kring van Johannes-dissipele bly voortbestaan as 'n georganiseerde groep met 'n eie identiteit<sup>23)</sup> en hul wou in geen geval ten onder doen vir die dissipele van Jesus nie. Vóór die gevangeneeming van Johannes was hulle hom behulpsaam waar hy 'n doop, miskien onderskeie van die van die Jesuskring, bedien het en ná die gevangeneeming van Johannes het hulle hierdie praktyk op eie houtjie voortgesit.<sup>24)</sup> Ook in ander opsigte het Johannes van Jesus verskil; Johannes was bv. gesteld op die onderhouding van reinigingsvoorskrifte<sup>25)</sup>; hy het van sy dissipele gereëde vaste verwag tot dieselfde mate as die Fariseërs.<sup>26)</sup> Ook ooreenkomstig die gebruik van die Fariseërs het hy gebedsvoorskrifte aan sy dissipele gegee.<sup>27)</sup> En sy dissipele was aan hom tot die dood-toe getrou; tydens die gevangenskap was hulle met hom in verbinding en het hom bedien<sup>28)</sup> en na sy teregstelling het hulle sy liggaam verwyder en eerbiedig weggele.<sup>29)</sup>

Jesus self het sonder uitsondering die hoogste waardering gehad vir die persoon en werk van Johannes; nie alleen het Hy Hom met die doop van Johannes laat doop nie maar Hy het ook andere daartoe aangemoedig en die doop van die Doper beskou as 'n hemelse opdrag.<sup>30)</sup>

<sup>22)</sup> Joh. 1: 35–51.

<sup>23)</sup> Mt. 9: 14 par.; 11: 2; Mrk. 6: 29; Luk. 11: 7; Joh. 1: 35, 37.

<sup>24)</sup> Joh. 3: 23vv.; Luk. 7: 29vv. vgl. Mt. 11: 2vv.

<sup>25)</sup> Joh. 3: 25.

<sup>26)</sup> Mt. 9: 14.

<sup>27)</sup> Luk. 11: 1 vgl. Luk. 5: 33.

<sup>28)</sup> Mt. 11: 2vv. par.

<sup>29)</sup> Mrk. 6: 29.

<sup>30)</sup> Joh. 5: 35; Mt. 11: 9, 14; Mt. 17: 10vv. par. Luk. 7: 24vv., 29vv.; Mt. 21: 25.



Hierdie waardering vir sy persoon en werk het Jesus nog lank na die teregstelling van Johannes vir hom behou.<sup>31)</sup> En tog skyn dit of Jesus sommige van die Doper se praktyke nog tydens lg. se lewe gekritiseer het, bv. sy onderhouding van die vaste; Hy het ook Johannes se Messias-beskouing moes regsit,<sup>32)</sup> Maar wat nog duideliker is, is die feit dat daar al heel vroeg naywer tussen die twee dissipelekringe ontstaan het. Die Johannes-dissipele het die nalaat van vaste by die Jesus-dissipele gehekel<sup>33)</sup> en dat Jesus se dissipele ook doop, beskou hulle as skending van hul besondere voorreg.<sup>34)</sup>

Ongetwyfeld, hierdie laaste, nl. dat „almal na Hom toe gaan” moes in latere jare die aanleidende oorsaak vir die Johannes-dissipele gewees het om hul meester te handhaaf; vandaar die apologetiese strekking van die Doper-dokument. Bykomstige rede vir die opskrifstelling van die leer-en-lewe van hul meester, sou sekerlik gewees het die eis om, soos die Jesus-dissipele 'n religieuse handboek in Mrk. en Q gehad het, aan hul eie volgelinge 'n geskrif van voorligting te verskaf.

Maar die Johannes-dissipele het hul nie net gehandhaaf as aparte eenheid nie; hulle was ook ywerige proselyteerders, blykbaar met bediening van die doop presies soos dit deur Johannes ingestel is, nl. 'n doop met water.<sup>35)</sup> Die bestaan van 'n Dopergemeente sover as Efese en dit al teen die jaar 53 n.C. is getuie van hul doelbewuste optrede. Eerstens blyk daaruit dat hulle hul operasie-gebied nie net tot Judea beperk het nie maar, soos die Jesus-dissipele, ook in die buiteland gewerk het. Uit die geval van Apollos kan opgemaak word dat hulle wel die Messianiteit van Jesus erken het maar dan gepaard met die doop van en regmatige eerbewys aan Johannes.<sup>36)</sup> Die sametreffing met die Doper-dissipele te Efese getuig egter ook van die voortgesette spanning tussen Jesus- en Johannes-vogelinge so laat as die helfte van die eerste eeu. Paulus, Aquila en Priscilla, Jesus-dissipele, erken die doop van Johannes nie en doop dié wat dit ontvang het oor in die Naam van Jesus (en die Heilige Gees?). Die Johannes-doop geld vir hulle as obsoleteet.

En die spanning het nog verder toegeneem. Efese skyn teen die einde van die eerste eeu een van die vernaamste sentra van die Doper-dissipele te gewees het, as mens moet oordeel na die indirekte weerlegging van hul stellings en die doodswyg-metode oor die persoon van die Doper in die Vierde Evangelie. Die beslis negatiewe stelling i.v.m. die Doper laat mens dink dat daarmee gepoog is om aansprake

<sup>31)</sup> Luk. 16: 16. vgl. Mt. 11: 12vv., 17: 9vv., 21: 32.

<sup>32)</sup> Mrk. 2: 18vv. Mt. 11: 2vv.

<sup>33)</sup> Mrk. 2: 18vv.

<sup>34)</sup> Joh. 3: 26.

<sup>35)</sup> Dit reminste is m.i. die regte verklaring van Hndl. 19: 1-4. Die Johannes-dissipele was ongetwyfeld bekend met die Heilige Gees maar het dit in hul doopsformule nie opgeneem nie. Vgl. origens CH. DE BEUS, *De Oud-christelike Doop en zijn Voorgeschiedenis*. Eerste Deel. Haarlem 1945. p. 124.

<sup>36)</sup> Hndl. 18: 24vv. en 19: 1-7.

van die Johannes-dissipele te ontsenu. So word op die mees nadruklike wyse gekonstateer: Hy (Johannes) was nie die lig nie.<sup>37)</sup> Hy is nie Elia en ook nie die profet nie.<sup>38)</sup>

Met 'n dubbele negasie word verklaar dat hy nie die Christus is nie;<sup>39)</sup> by herhaling sou die Doper, volgens die Joh-evangelie, verklaar het dat hy Jesus selfs nie geken het nie voordat Hy hom aangewys is deur God.<sup>40)</sup> Nêrens maak die Vierde Evangelie gewag van die feit dat Jesus deur Johannes gedoop is nie — ongetwyfeld een van die verdienstes van hul meester waarvan die Johannes-dissipele tenvolste gebruik sou maak om die gesag van hul doop en die waarde van hul meester te bewys; die Joh-evangelie verswyg dit eenvoudig — nie omdat dit onwaar is nie, maar vanweë die intense stryd wat te Efese gevoer moes word teen die aanhangers van die Doper-dissipele. Uit dieselfde oorweging verklaar die Vierde Evangelie nadruklik dat Johannes 'n mens was, terwyl Jesus daarin nooit 'n mens genoem word nie.<sup>41)</sup> Om aan te toon die meerdere waarde en gesag van Jesus do dié van Johannes, verhaal die Johannes-evangelie hoedat die Doper self sy dissipele na Jesus verwys as die Christus en verklaar het dat Jesus meer moet word en hy minder.<sup>42)</sup> VON CAMPENHAUSEN sien selfs in Joh. 13: 6–10, die voetwassing, 'n tentatiewe bestryding van die onderdompelingsdoop, soos deur Johannes en sy dissipele beoefen.<sup>43)</sup> In elk geval, ook die opsetlike vermelding dat Johannes die Doper geen wondere gedoen het nie, moet besien word in die algemene kader van die bestryding deur Johannes die Evangelis van 'n plaaslike ergernis wat teen die einde van die eerste eeu onrusbarende afmetinge aangeneem het te Efese.<sup>44)</sup>

As die Hemero-baptiste, soos algemeen aangeneem word, 'n voortsetting, hoewel dan in verworde vorm, van die Doper-dissipele is, dan lewer dit die bewys dat hulle hul met krag gehandhaaf het nog tot diep in die tweede eeu; maar verder getuig die geskiedenis van die Hemero-baptiste dat ook die stryd tussen Jesus-dissipele en Doperkringe onverpoosd voortgeduur het. Deur die Christene is hul geklassifiseer onder „die sektes uit die besnydenis” wat „teen die stam van Juda en die Christus was”, in die woorde van HEGESIPPUS.<sup>45)</sup> Die beskrywing dat hulle ook gekant was teen die stam van Juda, is besonder merkwaardig

<sup>37)</sup> Joh. 1: 8. Miskien 'n predikaat wat die Doper-dissipele op hul meester oorgedra het o.g.v. 'n uitspraak van Jesus soos dié in Joh. 5: 35. Vgl. 3: 30 en 5: 36.

<sup>38)</sup> Joh. 1: 21. Ewe-eens predikate wat Jesus aan Johannes toegeskryf het (Mrk. 9: 11vv. Mt. 11: 9vv., 17: 10vv) en waarop die Doper-dissipele hul beroep het. Vgl. Clem. Recogn. 1: 60!

<sup>39)</sup> Joh. 1: 20.

<sup>40)</sup> Joh. 1: 31, 33.

<sup>41)</sup> Joh. 1: 6.

<sup>42)</sup> Joh. 3: 25vv.

<sup>43)</sup> H. VON CAMPENHAUSEN, *Zur Auslegung von Joh. 13: 6–10.* art. in Z.N.W., 1934; bespreek deur Ch. de Beus, a.w. bls. 85v.

<sup>44)</sup> Joh. 10: 41.

<sup>45)</sup> HEGESIPPUS in *Eus. H. E. IV. 22.7* Vgl. JUSTINUS MART. *Dial. c. Tryph.* 80. Clem. Recogn. 1: 54, 63; *Hom. II.23.*

in die lig van ons stelling dat die parallelisme van Luk. 1-3 'n Judaeo-levitiese is. Die selfhandhawing van die Doperkring teenoor die Jesus-dissipiele, moes noodwendig die vorm aangeneem het van 'n op die voorgrond skuif van die stam van Levi teenoor die stam van Juda. Die levitiese verbondenheid van die latere Dopers, blyk ook daaruit dat, volgens HEGESIPPUS, hulle die besnydenis bygehou het. Dit sou goed strook met hul onderhouding van vaste en gebedsvoorskrifte soos reeds uit die Nuwe Testament bekend.

Ons het ook die opvatting gehuldig dat die parallelisme van Luk. 1-3 'n eienskap moes wees van die hele Doperbron waaruit Lukas geput het. Heel indirekte en deur gnostiese invloede verwronge aanduidinge hiervan, is nog merkbaar in 'n beskrywing van Johannes as 'n hemerobaptist in die Pseudo-clementynse homilieë. Daar word Jesus en Johannes nl. onder 'n astrologies-filosofiese sisteem, die sg. „*suzugia*” geparalleliseer. Die historiese of voorgewend-historiese grondslag hiervoor, is dat Jesus twaalf en Johannes dertig apostels gehad het.<sup>46)</sup> Allerweë word die fiktiewe en tendensieuse aard van hierdie geskrif toegegee maar selfs die fiksie moet iewers in feite 'n aanleiding vind. Miskien moet hierdie mededelings oor die Hemerobaptiste teruggevoer word op dieselfde Doperbron wat deur Lukas gebruik is. Insidenteel gee dit ons boënop nog 'n verdere stukkie parallelisme wat maklik uit die Doperbron afkomstig kon wees, die vergelyking nl. tussen die aantal apostels van Jesus en dié van Johannes. Maar wat in die oorspronklike Dopergeskrif parallelisme was met suiwere apologetiese doelstelling tengunste van Johannes, het mettertyd, in aanpassing by en onder invloed van die gnostiek, ontaard in 'n astrologiese sisteem, die sg. „*logos tēs suzugias*”. In die Pseudo-clementynse geskrif wat ten doel het die weerlegging van allerlei sektes, is die vergelyking egter omgekeer ter ongunste van Johannes. Jesus is daar die goeie en Johannes die bose prinsipe.

Hierdie verwording van die parallelisme kom eienaardig genoeg weer voor in die geskrifte van 'n heel latere sekte wat hul eweens op Johannes die Doper as hul stigter beroep, die Mandeërs. Ook hulle het 'n sisteem van *suzugia* of parallelisme geken.<sup>47)</sup>

Na al die gesegde is dit aantreklik om aan Efese te dink as die plek waar Lukas met die Doperbron in aanraking gekom het. Absolute staving ontbreek natuurlik maar na Efese wys etlike van die eienaardighede wat aan Luk. 1-3 verbonde is, gesien in verbinding met dit wat ons uit die Nuwe Testament weet aangaande die Doper-dissipels. Van laasgenoemde weet ons uit Hndl. 18:24-19:7 dat hulle omstreeks 52-54 n.C. taamlik sterk verteenwoordig was in Efese; en dat die twaalfstal wat deur Paulus herdoop is, nie die hele Doperkring uitgemaak het nie

<sup>46)</sup> Clem. Hom. II.23. Vgl. ook LIGHTFOOT, *Dissertations on the Apostolic Age*. London, 1892. p. 391.

<sup>47)</sup> LIGHTFOOT, *op. cit.* p. 391f.

moet afgelei word uit die feit dat hulle getalle, invloed en afwykende leer teen 90 n.C. só toegeneem het, dat Johannes wat sy Evangelie daar geskryf het, teen hulle moes polemiseer.

'n Ander vingerwysing na Efese is die eienaardigheid dat in Luk. 1-3 nooit van Johannes gepraat word as *ho baptistes*, nie; die enigste maal dat hy nader aangedui word, geskied dit patronomisties. Dis te meer opvallend aangesien Lukas, waar hy Mrk. en Q volg, tog van *ho baptistes* praat.<sup>48)</sup> Maar wat hier eintlik die verbinding lê tussen Luk. 1-3 en Efese, is dat ook die Johannes-evangelie nooit van Johannes praat as *ho bapistes* nie; ook in die geskiedenis van Hndl. 18-19, wat te Efese plaasvind, word hy nooit met die bynaam aangedui nie. Dit lyk dus of dit nie gebruiklik was nie, miskien selfs aanstootlik was, om in Efese van Johannes te praat as „die Doper”. En Luk. 1-3 deel in hierdie verskynsel.

Eindelik moet vir laas nog die aandag gevestig word op die sonderlinge semitismes van Luk. 1-3, dat dit nl. semitismes is via die Septuagint. Heel veel sê dit vir ons argument nie, aangesien dergelike semitismes ook elders in Lukas nawysbaar is; maar dit dui tog daarop dat Lukas dit nie self gefabriseer of ook maar vertaal het nie maar dat hy dit in die vorm voorhande gevind het. Dit beteken dat die gemeenskap waaruit dit voorkom, die Septuagint as gebruiklike godsdienstige handboek gehad het en dus Griekssprekend was. Hierby moet die voorbehoud gemaak word dat die oorspronklike segsliede, op wie se gegewens die dokument saamgestel is, van joodse afkoms moes wees—mense uit die heel nabye kring van Johannes. Daarop wys die reeds genoemde intenspersoonlike mededeling oor die geboorte-geskiedenis van die Doper, die Lofsange en die Geslagsregister. Iemand wat in baie noue betrekking gestaan het tot die Doper, en erg gesteld was op sy levitiese herkoms, iemand soos die priester Sagaria, moes hiervoor verantwoordelik gewees het. Hy het sy wetenskap aan die Johannes-dissipele in Judea oorgedra en toe laasgenoemdes die buiteland begin bewerk het, het dit ook in Efese uitgekom.

Die hele teorie dat die Doperbron van Luk. 1-3 uit Efese afkomstig is, hang natuurlik daarvan af of Lukas ooit in Efese was. In die lig van die nuwere beskouing oor Paulus se oponthoud te Efese, is dit moontlik om hierop bevestigend te antwoord. DEISSMANN het 'n kragtige stoot gegee aan die ondersoek na 'n moontlike gevangenskap van Paulus in Efese;<sup>49)</sup> deur G. S. DUNCAN e.a. is die ondersoek voortgesit.<sup>50)</sup> Vir

<sup>48)</sup> OEPKE, in *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Band I. S. 544. oordeel dat hierdie eienaardigheid alleen voorkom in eie-vertellinge van Lukas en slegs sien op sy sterkere toewending tot die Griekendom. Dis egter duidelik dat Luk. 1-3 nie 'n „eigen erzählung” van Lukas is nie, maar dat hy hierin, netsoos in sy gebruik van Mrk. en Q—sy bron getrou volg.

<sup>49)</sup> *Paulus, Zweite Aufl.*, Tübingen, 1925. S. 50f., 13f., 15f.

<sup>50)</sup> *St. Paul's Ephesian Ministry*, London, 1929. MICHAELIS, *Einl. i. d. N.T.* Bern, 1946, S.209ff., 219ff.

ons doel van belang, is die resultaat van hierdie studie dat dit nou bykans vasstaan dat Paulus sy briewe aan die Efesiërs self, aan Filippense, Kolossense, en aan Filemon uit Efese geskryf het tydens 'n gevangenskap daar. En uit Kol. 4: 14 en Flm. 24 blyk dat Lukas in die tyd van die skrywe van hierdie twee briewe minstens by Paulus, dus in Efese was. DUNCAN, wat Paulus se verblyf te Efese stel vanaf 52 tot 55 n.C., meen selfs dat Paulus daarvandaan vertrek het in die geselskap van Lukas.<sup>51)</sup> In die geval kon Lukas, van wie ons uit die Lukas-proloog weet dat hy 'n bronne-versamelaar was, ruimskoots geleentheid gehad het om ook kennis te maak met die Doper-evangelie wat naas die Septuagint, die godsdienstige handboek was van die Johannes-dissipule te Efese.

A. S. GEYSER.