

DIE BETREKKING TUSSEN JESUS EN JOHANNES DIE DOPER

Na aanleiding van 'n nadere ondersoek van die Pseudoclementynse geskryfte, het OSCAR CULLMANN in 'n onlangse artikel gewys op die grondliggende betekenis van die uitdrukking, *ho erchomenos opisō mou*, in die stryd tussen die vroeë Christendom en die Doperdissipels.¹⁾

Sedert die ontdekking deur BALDENSPERGER dat die Evangelie volgens Johannes beheers word deur 'n polemies-apologetiese strekking teen die Doperdissipels,²⁾ het daaropvolgende ondersoekers steeds meer besonderhede aangedra om te toon dat die Doperdissipels, wat nawsbaar tot in die derde eeu voortbestaan het, in die eerste en tweede eeue veral 'n ernstige bedreiging vir die Christelike gemeente, altans in sekere gebiede, geword het.³⁾ Die metode van weerlegging van die Doper-aansprake, wat in die Pseudo-clementyne gevolg word, is die sogenaamde *suzugiai* (Hom. 2. 16-17 en Rec. 3. 16). Hierdie skolastiese bewys-metode voer aan dat God alles in pare geskape het en dat die eerste van die koppel vóór die sondeval altyd die goeie element was en die tweede die bose, byvoorbeeld, hemel-aarde, dag-nag, lewe-dood. Na die sondeval egter is die verhouding presies omgekeer en het die eerste die slegte element en die tweede die goeie geword, byvoorbeeld, Kain-Abel, Ismael-Isak, Esau-Jakob, ens., en . . . Johannes die Doper-Jesus. Die prioriteitsaanspraak van die Doperdissipels ten gunste van hul meester op grond van die feit dat hy vóór Jesus opgetree het, is in die lig van die *suzugiai* juis bewys dat hy minder is as Jesus, dat hy die bose element verteenwoordig en dat hy 'n valse profeet was. Die getuienis van die Doper oor Jesus in Joh. 1:15, *ho opisō mou erchomenos*, is volgens die bewysmetode van die Pseudoclementyne juis 'n dodelike getuienis teen homself. Hy is die eerste en dus die slegte.

Ongetwyfeld het CULLMANN gelyk as hy verklaar dat vir hierdie bewysvoering die uitdrukking, *ho opisō mou erchomenos* temporaal opgevat is, maar dan moet daarby duidelik verstaan word dat dié opvatting eers in die tweede en die derde eeu opgekom het, toe die uitdrukking, *ho erchomenos opisō mou*, al byna 'n eeu van sy oor-

¹⁾ Art. *ho opisō mou erchomenos*, *Coniectanea Neotestamentica* XI. Lund, 1947, p. 27 sq.

²⁾ Vgl. W. BAUER, *Das Joh-Evangelium*, 1933. 3te Aufl.; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gött. 11te Aufl. 1950.

³⁾ Vgl. HEGESIPPUS by Eus. H. E. IV. 22. Dit word tans algemeen aangenem dat die Mandeërs nie die direkte voortsetting van die Doperdissipels was nie. In 56 n.C. het Paulus hulle nog aangetref te Efese en was hulle skynbaar ook verteenwoordig in Alexandrië. Vgl. Hndl. 18:24-19:4.

spronklike bodem, Palestina, losgewikkel was en sy oorspronklike idiomatiese sin verloor het.

Sonder om aan die resultaat van CULLMANN se ondersoek⁴⁾ afbreuk te doen, moet ons tenminste wat die eerste eeu betref, toe die Evangelie volgens Johannes geskryf is, die argument wysig en wel omdat in die Ou Testament, die Rabbinsme en die Nuwe Testament, die uitdrukking, *opisō tinos erchesthai*, nooit van chronologiese volgorde gebruik word nie,⁵⁾ maar altyd sien op die betrekking van mindere tot meerdere, van die volk teenoor God en die godheid, van dissipel teenoor meester. Reeds in die Ou Testament het die woorde, *halakh acharē*, ten doel om diensbaarstelling aan God, aan die afgode of aan godgesondenes, aan wettige meerderes uit te druk. Die Septuagint sit dit reëlmatig oor met *poreuesthai opisō tinos* en in enkele gevalle met die pleonastiese *akolouthein opisō tinos*. Normale Grieks is dit sekerlik nie aangesien die Griekse ekwiwalent vir *halakh acharē* moet wees *hepesthai*, soos JOSEPHUS, Ant. 8. 353 die Septuagint-lesing van I Kon. 19:20 inderdaad ook herstel. Nou is dit opvallend dat die Septuagint, waar dit gaan om die navolging van God, by voorkeur gebruik maak van die uitdrukking, *akolouthein opisō* byvoorbeeld in Josua 14:9 maar van *poreuesthai opisō* waar uitdrukking gegee wil word aan die naloop van die afgode en die sondige menslike neiging, soos in Dtr. 4:3, Jer. 2:8, Hos. 5:11, Es 20:16. Uitsonderinge op hierdie gebruik is alleen I Kon. 14:8 (om. A) Dtr. 13:5, II Kon. 23:3 = II Kron. 34:31. I Kon. 18:21 val ook hieronder maar daar gaan dit tegelyk om die naloop van Baäl. Die uitdrukkinge, *poreuesthai* en *akolouthein opisō* is dus hebraïsties. P. VOLZ verklaar die feit dat *poreuesthai opisō* as vertaling van *halakh acharē* hierdie ongunstige betekenis aangeneem het omdat dit terminus technicus geword het vir die kultiese diens van die god (assiries: *alāku arki...*) en dat dit ontstam aan die ritus van die heidens-godsdiensprosessies agter die beeld van die afgod aan.⁶⁾ Die gebruikelike outestamentiese uitdrukking vir die navolg van God het by onderskeiding daarom ook geword, „om te wandel in sy weë”, soos byvoorbeeld in Dtr. 5:30.⁷⁾ Dit is veral merkwaardig omdat die ongunstige betekenis van *poreuesthai opisō* ook in die Nuwe Testament oorgegaan het. Terwyl die Nuwe Testament oor 'n wyer keuse van uitdrukking beskik het om die begrip van die navolging uit te druk, gebruik II Petr. tog, om uitdrukking te gee aan die navolg van die sondige hartstog, die reeds bekende Septuagintuitdrukking, *poreuesthai opisō*.

4) Voorlopige resultate op grond van hierdie ondersoek het CULLMANN al gepubliseer in sy *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, Zurich, 1948.

5) Vgl. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Leipz. 1931, S. 18: Eine zeitliche Bedeutung von *opisō* ist nirgends bezeugt, sondern nur eine räumliche.

6) P. VOLZ, *Jeremia*, Leipz. 3te Aufl., 1928, S. 17.

7) Vgl. ook G. KITTEL in *Theol. Wörterb.* I, S. 211.

Ook *akolouthein opisō* het in die Nuwe Testament oorgegaan om daar, as dit gaan om sedelik-godsdienstige navolging, *halakh acharē* van die Ou Testament uit te druk. Maar die meer besondere uitdrukking in die Nuwe Testament vir die navolging in gunstige sin, word weergegee met *erchesthai opisō tinos*. Hierdie besondere uitdrukking kom nooit in die Septuagint voor om sedelik-godsdienstige navolging weer te gee nie. Die sinonieme gebruik vir *erchesthai opisō tinos*, naamlik *akolouthein opisō tinos* kom, soos reeds opgemerk dikwels in die Septuagint voor maar dan nie altyd om godsdienstige navolging uit te druk nie. Ook in die Nuwe Testament dui dit oorwegend op navolging in die algemeen.

Die Nuwe Testament bied dus hoofsaaklik drie samestellinge met *opisō* aan om die navolging in sedelik-godsdienstige sin weer te gee, te wete, a. *poreuesthai opisō*, b. *akolouthein opisō*, c. *erchesthai opisō*. Die eerste van hierdie drie, wat in die Septuagint so veelvuldig aangetref word, kom in die Nuwe Testament net tweemaal voor en albei kere in malo sensu, net soos in die Septuagint, naamlik in Luk. 21:8 waar Jesus waarsku teen die naloop van valse christusse en in II Petr. 2:10 waar dit gaan om die sondige naloop van die menslike hartstogte. Verdere, effens afwykende konstruksies met *opisō*, ook in ongunstige betekenis word aangetref in Joh. 12:19, Hndl. 5:37 en I Tim. 5:15.

Waar die twee oorblywende nutestamentiese uitdrukkinge voorkom in 'n sedelik-religieuse sin, dui dit bykans sonder uitsondering op dissipelskap en veral dan *erchesthai opisō tinos* terwyl *akolouthein opisō tinos* ook talle male voorkom van nie bepaald sedelik-religieuse navolging nie.

Vra mens na die herkoms van die besondere uitdrukking, *erchesthai opisō tinos* in die betekenis van volg as dissipel, moet teruggegaan word tot 'n geïsoleerde geval in die Ou Testament en verder tot die uitdrukkingswyse van die rabbinisme. Die Ou Testament bevat net een geskiedenis wat min of meer ooreenkoms toon met die in die rabbinisme en die Nuwe Testament welbekende verhouding van dissipel tot leermeester, naamlik die geskiedenis van Elisa wat Elia as profete-leerling gevolg het (I Kon. 19:20vv.). Soos te verwagte, word in die masoretiese teks hieraan uitdrukking gegee deur die konstruksie *halakh acharē*; die Septuagint vertaal dit egter, anders as wat mens sal verwag, met die minder gunstige uitdrukking, *poreuesthai opisō*. JOSEPHUS, wat blykbaar dieselfde aanvoeling vir die uitdrukking gehad het as die Nuwe Testament, verander dit na *akolouthein* (Ant. 8:353). Maar aan hierdie besondere betekenis van *halakh acharē* ontleen ook die rabbinisme en die Nuwe Testament hulle uitdrukking vir die dissipelskap.

Aboth 1:11 gebruik letterlik die uitdrukkings soos ons dit in die Nuwe Testament ook aantref, *hathalmidim haba'im acharēkhem*, d.i.

„die dissipels wat agter julle aankom”; so ook *Sifrē* op Num. 18:18. In hierdie passages wat met talle vermeerder kan word,⁸⁾ val dit op dat die uitdrukking nie uitsluitlik meer met *halakh* saamgestel is nie maar met *bō*, wat in die Grieks vertaal moet word met *erchesthai*, en inderdaad ook so voorkom in die Nuwe Testament. Die roeping van die eerste dissipels geskied met hierdie uitdrukking: *deute, opisō mou* (Mrk. 1:17 par) en in die drie resensies van die dissipele-gesprek, kom hierdie uitdrukking weer netso voor: *ei tis thelei opisō mou elthein* (*erchesthai*, Luk.), *akoloutheito moi* (Eerste resensie Mrk. 8:34 = Mt. 16:24 = Luk. 9:23; tweede resensie Mt. 10:38 en derde resensie Luk. 14:27). In Mt. 10:38 kom nog die hebraïstiese pleonasme *akolouthein opisō* voor. Een vorm van sanering van die pleonasme was om *halakh acharē* te vertaal met *erchesthai opisō* en 'n ander, grammatikaal meer verantwoord, om *opisō* heeltemal uit te laat en te vertaal met *akolouthein* plus die datief. Albei uitdrukkings kom naas mekaar en as sinonieme voor in Mt. 16:24 par. Verdere voorbeelde van *akolouthein* met datief as sinoniem vir *erchesthai opisō* met genitief is miskien Mrk 9:38 par., 10:21, 2:14 par., Mt. 27:55 en sekerlik ook Joh. 1:43, 8:12, 12:26, 21:19 en 22 en Openb. 14:4. Hieruit is dit al opvallend dat die Vierde Evangelie voorkeur gee aan *akolouthein* met die datief terwyl die Sinoptici *erchesthai opisō* met genitief verkies. Van die twee gebruike kom *akolouthein* met datief meermale ook voor om enige navolging uit te druk terwyl *erchesthai opisō* byna uitsluitlik gebruik word om die navolging in die hoedanigheid as dissipel weer te gee. Albei sien egter, waar dit gaan om sedelik-religieuse navolging, konsekwent op dissipelskap.

Teen die agtergrond van die voorgaande uiteensetting moet nou gevra word wat Johannes die Doper bedoel wanneer hy na Jesus verwys as *ho opisō mou erchomenos* (Joh. 1:15, 27, 30, Mrk. 1:7 par., Mt. 3:11).

In 'n lesing voor The Society of Biblical Literature and Exegesis in New York, het KENDRICK GROBEL⁹⁾ dieselfde vraag gevra en kortliks as volg beantwoord: Mrk. 1:7 en parallelle beteken dat die Doper na Jesus as sy dissipel verwys het. Teen die algemene vertaling, waarvolgens *ho opisō mou erchomenos* temporaal opgevat word om te beteken dat Jesus in ouderdom en openbare diens ná Johannes kom, bring hy al dadelik in gelding die beswaar dat *opisō* nooit temporaal gebruik word nie. GROBEL weet alleen van twee gevalle in die Septuagint waar *opisō* wel in temporale betekenis voorkom as vertaling van *acharē*, t.w. Eccl. 7:1 en 10:14. Hierby kan gevoeg word 'n rabbynse parallel, Tos. Sota 7:5, *dōrōt haba'im acharēkhem*, d.i. die geslagte wat na julle kom. Die verdere beswaar van GROBEL teen die

⁸⁾ Vgl. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1933, S. 78.

⁹⁾ Gepubliseer in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 60 p. 397 sq.

gangbare vertaling is dat *erchomenos*, die praesens participium. dan vertaal moet word as 'n futurum, wat wel moontlik is, maar dit bly tog verkiesliker om 'n praesens met 'n praesens te vertaal. Ter ondersteuning van die sienswyse van GROBEL kan nog enkele opmerkinge bygevoeg word, afgesien van die vernaamste argument tengunste van die beskouing dat *erchesthai opisō tinos* in sy histories-taalkundige ontwikkeling moeilik iets anders kan beteken as om iemand se dissipel te wees.

Die Doper self bedoel duidelik nie om 'n tydsonderskeid tussen sy en Jesus se koms te maak nie, wanneer hy hierdie uitdrukking besig, maar te oordele aan sy verdere uitspraak oor *ho erschomenos*, naamlik *ouk . . . hikanos eimi*, . . . ek is nie waardig om sy skoenrieme los te maak nie, stel hy homself eintlik in 'n posisie van mindere waarde teenoor Jesus as wat 'n tempelslaaf staan teenoor 'n priester. Hy bedoel dus duidelik en nadruklik om 'n waarde-onderskeid tussen hom en Jesus te maak en nie 'n tydsonderskeid nie. Dit is gerade om hier effens stil te staan by die weergawe van Lukas (3:16) wat ontleen is aan Mrk. (1:7). Lukas het naamlik *ho opisō mou erschomenos* verander om te lui eenvoudig, *ho erschomenos*, klaarblyklik om 'n meer eschatologiese sin in die uitdrukking te lê aangesien *ho erschomenos*, (*haba* hebr.) 'n erkende eschatologiese uitdrukking vir die Messias was en in ander verband en op 'n ander geleentheid ook deur die Doper gebruik is in 'n vraag aan Jesus (Mt. 11:2). Netso moet ook, voordat die argument nader ontwikkel word, aandag gegee word aan Joh. 1:15b waar *ho opisō mou erschomenos* onteenseglik temporaal gekwalifiseer word met die woorde, *emprosthen me gegonen hoti prōtos mou ēn*. Hierdie vers, waarop CULLMANN juis sy bewysvoering bou, maak deel uit van die parentese in die Logos-hymne (Joh. 1:1-18). Die genoemde invoegsels in die Logos-hymne is daaraan erkenbaar dat hulle die klimaktiese parallisme, waardeur die hymne hom onderskei, verstoor. BULTMANN wil hierdie invoeginge nië sonder meer as interpolasies bestempel nie maar dit liewer verstaan as verduidelikinge deur die Evangelis of die redaktor(e). Die motief vir die verklarende invoeging moet gesoek word in die algemene polemiese houding van die Vierde Evangelie teen die Doperdissipels.¹⁰⁾ BULTMANN is nietemin tog voorstander van die temporale opvatting van *opisō*, hoewel hy geen enkele voorbeeld vir sy stelling, „hinter jemanden kommen, von der zeitlichen Folge ist gebräuchliche rabb. redensart“ kan noem nie. Hy gee egter toe dat in die geval van die Sinoptici die begeleidende uitdrukking sien op rang!¹¹⁾

Die voor die handliggende verklaring is dat die outeur, of liewer nog die redaktore, van die Evangelie volgens Johannes teen die einde

¹⁰⁾ R. BULTMANN, a.a.O. S. 3.

¹¹⁾ Ebenda, S. 50.

van die eerste eeu in hul stryd teen die Doperdissipels, nie alleen die hoof moes bied aan laasgenoemde se tradisionele argument, dat naamlik Jesus self dissipel was van die Doper en dat 'n dissipel tog nie groter kan wees as sy meester nie, maar hulle moes ook die weer-spreking van die pre-existensie van Christus weerlê. Vandaar die toevoeging, *hoti prōtos mou ēn*. Die uitdrukking waardeur dissipel-skap aangedui word, sien hier nog nie, soos CULLMANN wil, op die metode van die *suzugiai* nie, want daarvolgens sou juis Jesus, as synde die eerste, die kwade element in die koppel verteenwoordig. Maar in 1:27 bied ook die Vierde Evangelie — en daar op sy regte plek — die uitdrukking in sy oorspronklike betekenis aan. Daar is dit gelykluidend met die weergawe van die Sinoptici (Mrk. 1:7 par.) en sien dit beslis nie op tydsprioriteit nie maar duidelik op die meerdere waarde van *ho opisō erchomenos*. Joh. 1:15 met sy skynbaar temporale kwalifikasie, is 'n samestelling van Joh. 1:27 en 3:28b. Eers in die tweede eeu, in die tyd van die skrywe van die *Kērugmata tou Petrou* en in die tyd van die vervaardiging van die Pseudo-clementyne, toe die uitdrukking, *erchomenos opisō* al losgewikkel was van sy landsbodem en sy idiomatiese krag in die hellenistiese wêreld verloor het, is dit temporaal verstaan. Uit grammatikale oogpunt kan, soos GROBEL ook opgemerk het, *ho erchomenos* as futurum, liever ingressief verstaan word, maar in die tweede helfte van die volledige uitspraak van die Doper, soos byvoorbeeld oorgelewer deur Mrk. 1:8, word parallel met vers 7 tog 'n volslae futurum gebruik, naamlik *baptisei*. Waarom sou die auteur, as hy *erchomenos* in vers 7 as 'n futurum bedoel het, hier 'n praesens participium en in die tweede deel van sy uitspraak 'n futurum gebruik het as hy bedoel dat albei futurum moet wees? Dit is duidelik dat *ho opisō mou erchomenos* nie op die toekoms sien nie, in feite met tyds-aanduidings ook niks te doen het nie; dit sien op die hede van die uitspraak en die Doper bedoel daarmee nie dat Jesus na hom sal kom nie maar dat Jesus hom reeds volg as sy dissipel. Die antithetiese van sy uitspraak oor Jesus is dan daarin geleë dat hier nou één geval is waar die leerling tog groter is as sy meester.

Oppervlakkig beskou is daar twee moontlike besware teen die sin wat GROBEL aan *ho opisō mou erchomenos* heg: a. As Jesus die Doper se dissipel was, hoe kan hy, Johannes, dan sê dat hy Jesus nie geken het nie (Joh. 1:30). Maar netsomin as *mesos humōn stēkei ho humeis ouk oidate* (1:27) wil sê dat Jesus aan geeneen van die omstanders as persoon bekend is nie, netsomin wil Johannes tekenne gee dat hy Jesus gladnie ken nie. Al wat hy wil sê is dat hy nie geweet het dat Jesus, sy dissipel, die Messias is, voordat God dit nie aan hom openbaar gemaak het nie. b. Kenmerk van die optrede van Johannes is die feit dat hy gedoop het; daaraan trouens het hy die bynaam, die Doper, te danke. Waarom sou hy Jesus, as Hy sy dissipel was, dan

nie vroeër, by sy toetrede byvoorbeeld, gedoop het nie? Hierop moet geantwoord word dat Johannes klaarblyklik nie nog tydens sy verblyf in die woestyn gedoop het nie. Pas toe hy met die goddelike opdrag uit die woestyn gekom het om die Messiasskap van Jesus aan te kondig, het hy ook begin om te doop. Tereg merk BULTMANN op dat die doop as Messiaanse handeling gegeld het.¹²⁾ Uit Joh. 1:20 merk mens op dat die Farisieërs nog verwonderd gestaan het oor die nuwigheid van Johannes se doopspraktyk.

Dit moet toegegee word dat verdere aanduidinge vir die beskouing dat Jesus tot die dissipels van Johannes behoort het, skraal en indirek is. 'n Paar sulke aanduidinge word hier genoem.

1. Joh. 3:30, *ekeinon dei auxanein, eme de elattousthai*, herinner sterk aan die antithetiese struktuur van *ho opisō mou erchomenos ischuroteros mou estin*, so sterk inderdaad dat mens in die verleiding kom om 'n verband tussen die twee uitsprake van die Doper oor Jesus te sien. Waarom sou die Dooper sê dat hy kleiner en Jesus groter moet word as hy nie eenmaal die grotere (leermeester), en Jesus die kleiner (dissipel) was nie?

2. In aansluiting by die voorgaande moet ook gelet word op Mt. 11:11. Aan FRANZ DIBELIUS kom die eer toe vir die verhelderende lesing van hierdie vers om te lui: Waarlik, ek sê vir julle, daar het onder dié uit vroue gebore, niemand groter dan Johannes die Doper opgestaan nie; maar die „Kleinere” is in die koninkryk van die hemele groter as hy. Hierop vervolg DIBELIUS, „Mit dem „Kleinere” ist eine ganz bestimmte Person gemeint, nämlich Jesus.”¹³⁾ Sy lesing wat alleen 'n verskillende punktuasie in die bestaande teks vereis, wen aan waarskynlikheid as mens in aanmerking neem dat Jesus hierdie stelling maak in antwoord op die veronderstelde vraag: Wie is die grootste — Jesus of Johannes (Mt. 11:7-11). Vir sy punktuasie en lesing het DIBELIUS die steun van TERTULLIANUS (Adv. Marc. 4. 18), en CHRYSOSTHOMOS (*Hom. 37 in Matth.*). Hy maak egter nie die logiese gevolgtrekking nie dat die Kleinere, Jesus, alleen die kleinere en Johannes alleen die grotere kan wees, omdat Jesus eenmaal tot hom gestaan het in die verhouding van mindere tot meerdere, van dissipel tot leermeester.

3. Laastens is daar enkele aanduidinge dat die betrekking tussen Jesus en Johannes meer persoonlik was as wat alleen verklaar kan word uit die feit dat Johannes vóór Jesus in die openbaar opgetree het — dit was in elke geval 'n prioriteit van nie veel langer as een jaar nie — of uit hulle bloedverwantskap. Hierdie aanduidinge is die volgende:

¹²⁾ a.a.O. S. 61.

¹³⁾ Art. *Zwei Worte Jesu*, ZNW 1910 S. 190.

a. Luk. 1:1-3:38 is 'n opsigtelik geparallelliseerde mededeling oor Jesus en Johannes. Dit kan nie anders verklaar word nie as uit die tradisie dat Jesus en Johannes geruime tyd en baie nou met mekaar verbonde was.

b. Jesus het besondere groot agting vir Johannes gehad. Dikwels verwys hy na die Doper in terme van die grootste eerbied, soos in die reeds aangehaalde Mt. 11:7-19, wat deur die Sinoptici eenstemmig oorgelewer is. Reeds die feit dat Jesus hom deur Johannes laat doop het, getuig vir hierdie agting. Maar Luk. 7:29 en 30 vermeld selfs, hoe, op grond van die lof wat Jesus oor Johannes uitgespreek het, die volk en die tollenaars hulle laat doop het. Omdat die Fariseërs en skrifgeleerdes hulle nie deur hom laat doop het nie, word hulle veroordeel as verwerpers van die raad van God.

Jesus ken Johannes se leefwyse tot in besonderhede, byvoorbeeld dat hy nie vlees geëet en wyn gedrink het nie. Dit wys ook op 'n intiemer kennis van die Doper, so 'n kennis as wat 'n dissipel van sy meester sou hê.

Jesus se antwoord aan die Fariseërs (Mrk. 11:29vv. en par.) impliseer sy oordeel dat Johannes se doop uit die hemele is. Hy het in Johannes geglo soos 'n dissipel in sy meester glo.

Laastens word die agting wat Jesus vir Johannes gehad het, weerspieël in die houding van die Jesusdissipels teenoor die Doperdissipels. Al was hulle genoodsaak om teen die aggressiwiteit en die aansprake van die Doperdissipels hulle te verweer, het hulle dit ferm gedoen maar dan net so sag en taktvol as wat maar moontlik was. Die eerbied van Jesus vir die Doper het voortgeleef onder sy dissipels in die eerbiedige nagedagtenis van die Doper in weerwil van die ongenoeglike en selfs gevaarlike optrede van die Doperdissipels teen die einde van die eerste eeu. Dit alles wys op 'n verband tussen Jesus en Johannes wat persoonliker en nouer was as wat mens oppervlakkig sou wil aanneem; dit wys ook in die rigting van die betrekking van Jesus as dissipel teenoor Johannes.

c. Mrk 1:14 lê 'n oorsaaklike verband tussen die gevangening van die Doper en Jesus se gaan na Galilea; die verband is onverklaarbaar tensy mens aanneem dat Jesus na Galilea gegaan het omdat Hy die werkkring van Johannes nie wou laat verval nie. Ook dit wys op 'n nouer betrekking tussen Jesus en Johannes, dat toe Johannes gepraat het van Jesus as *ho opisō mou erchomenos* hy verwys het na sy dissipel wat groter geword het as hy en steeds groter moes word.

CULLMANN het gelyk; die uitdrukking speel 'n groot rol in die kontrowers tussen Doper- en Jesus-dissipels, maar dit speel selfs nog 'n belangriker rol as wat hy meen. Die aanspraak van die Doper-

dissipels vir die prioriteit van hulle meester berus op 'n veel sterker grond as die tyds-voorrang van Johannes. Dit berus op die feit dat Jesus, netsoos hulle, dissipel was van Johannes die Doper.

A. S. GEYSER.