

Herman, LTI¹
Universiteit van die Vrystaat

Die karakterisering van die *Johannese Nikodemus*: 'n narratologiese analise

ABSTRACT

The characterization of the Johannine Nicodemus: a narratological analysis

Exegetical commentary on Nicodemus is usually gained from *historic-critical sources*, but this type of information leaves many unresolved questions. For example: the question whether Nicodemus was a “true believer” or an “unbelieving seeker” remains a debatable topic. In this article a *narratological* approach is followed to explain how the *Johannine Nicodemus* is characterised. It is argued that the implied author intentionally portrays Nicodemus as an *ambiguous character* in the narrative text.

ABSTRAK

Tradisioneel word Nikodemus in die Johannesevangelie vanuit *histories-kritiese* hoek belig. Hierdie benadering laat egter baie vrae oor Nikodemus onbeantwoord. So byvoorbeeld bly die vraag of Nikodemus 'n “gelowige volgeling” of net 'n “ongelowige soeker” was 'n debatteerbare onderwerp. In hierdie artikel word 'n *narratologiese* benadering gevolg en aangetoon hoe die *Johannese Nikodemus* gekarakteriseer word. Daar word geargumenteer dat dit die *implisiete outeur* se doelbewuste strategie is om Nikodemus *meerduidig* (“ambiguous”) voor te stel.

INLEIDING

Die doel van hierdie artikel is om die karakterisering van die Johannese Nikodemus te ondersoek. Die studie word dus doelbewus vanuit 'n narratologiese benadering aangepak. In die lig hiervan is die primêre gespreksgenote ander navorsers wat 'n soortgelyke aanpak gevolg het of in hulle studie van die Evangelie opmerkings gemaak het wat ter sake in so 'n benadering is.

Daar bestaan nie 'n eenvormige *narratologiese* benadering waarmee ons narratiewe karakters finaal kan klassifiseer nie.² Die meeste navorsers verwys na *persone* in terme van *karakters* en/of *rolfunksies* wat in die verhaal ontleed word. In hierdie verband kan ons daarop let hoe Mieke Bal (1979:2) kort en saaklik tussen *karakters* en *persone* onderskei: “persons are of blood and flesh while characters are of paper”. Hierdie onderskeid is belangrik omdat *karakters* grootliks die wese

1 Dr Louis Herman, Navorsingsgenoot, Departement Nuwe Testament, Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat.

2 Kyk ook na Harvey (1965:52-73) wat klassifisering doen deur tussen *protagoniste*, karakters wat op die “agtergrond” optree, “cards” en ook “ficelles” te onderskei. Verder verwys Rimmon-Kenan (1983:43) ook na *Joseph Ewen* wat *kompleksiteit*, *ontwikkeling* en *indringing tot die “inner life”* as drie *gesigsaste* (“axes”) gebruik om sy verdelings te maak.

van alle narratiewe bepaal, want dit is hulle wat optree, praat en dinge ervaar. Wat karakters *sê*, *dink* en *doen*, bepaal dus hoe hulle gekarakteriseer word en gevolglik ook hoe die implisiete leser teenoor hulle gaan reageer. (Kyk ook Rimmon-Kenan 1983:59-67.) In hierdie artikel word Chatman (1978:119-34) se metode gebruik om die Johannese Nikodemus se eienskappe narratologies te analiseer. Volgens hom moet 'n *karakter* gedefinieer word in terme van "a paradigm of traits" wat tydens die verhaal aan die leser geopenbaar word. 'n "Trait" beskryf hy as: "... a narrative adjective out of the vernacular labelling a personal quality of a character, as it persists over a part or whole of the story ..." (Chatman 1978:125). Die *eienskappe* ("traits") word dus deur 'n proses van *direkte en indirekte karakterisering* aan die implisiete leser bekendgestel: in die geval van *direkte karakterisering* word 'n spesifieke eienskap pertinent genoem, terwyl *indirekte karakterisering* gewoonlik gepaardgaan met verwysings na die karakter se *handelinge*, *spraak*, *uiterlike voorkoms* en *sy/haar plasing* in die verhaal. (Kyk Tolmie 2006:354.) Gedurende die leesproses word daar dus met elke karakter wat op die toneel verskyn 'n *versameling van eienskappe* geassosieer. Dit gebeur as volg: Die implisiete leser interpreteer alle nuwe inligting wat oor 'n bepaalde karakter meegedeel word. Indien die nuwe inligting nie met enige van die reeds bekende *eienskappe* ooreenstem nie, word daar 'n *nuwe eienskap* bygevoeg. Dit kan ook gebeur dat 'n bepaalde *eienskap* in die versameling *aangepas*, *vervang* of selfs *verwyder* mag word.

Nikodemus se drie verskynings in die Johannesevangelie is reeds deeglik in die literatuur bespreek en daarom sal daar nou in hierdie karakterstudie slegs vanuit narratologiese hoek op die belangrikste *eienskappe* van hierdie interessante karakter gefokus word. Ons moet verder ook daarop let dat dit vanuit 'n *lesersresponsiewe benadering* nodig is om die ontwikkelingsgang van die verhaal deurentyd in gedagte te hou: die implisiete leser is bewus van alles wat tot op daardie stadium in die narratief gebeur het en hy/sy kan byvoorbeeld die *ironie* in elke spesifieke situasie dadelik raaksien. Nikodemus se karaktereienskappe word daarom kronologies volgens die orde waarin hy drie keer in die Evangelie verskyn, bespreek en ontleed.

EERSTE TONEEL: DIE NIKODEMUSDISKOERS (3:1-36)

Die spesifieke plek waar die Nikodemusdiskoers in die Johannesevangelie geplaas is, dui daarop dat dit 'n belangrike funksie gaan verrig. Die implisiete outeur het reeds gewys dat die dissipels Jesus se boodskap *glo* (1:12; 37-51; 2:11) en dat *die Jode* dit by die Tempel in *ongeloof* verwerp het (2:13-22). Daar was egter sommige Jode wat op grond van die *wondertekens* in Jesus "geglo" het, maar hulle "geloof" was nie vir Jesus aanvaarbaar nie, "want Hy het self geweet hoe mense is" (2:25). Nikodemus se gesprek met Jesus word nou gebruik om hierdie onvoldoende "tekengeloof" verder te verduidelik. Die *verteller* begin die eerste toneel met die woorde ἦν οὗτος ἄνθρωπος (3:1) om daarmee vir Nikodemus dadelik met die voorafgaande groep "mense" (ἄνθρωποι, 2:23-25) te verbind. Hierdie assosiasie met die ἄνθρωποι wat hulle "geloof" op die "wondertekens" gebaseer het, is 'n belangrike wenk wat die implisiete leser kry om ook op *tekeninvloede* by Nikodemus bedag te wees. Immers, sy verbintenis met die "teken-gelowiges" word versterk deurdat hy met sy eerste woorde na Jesus se *wondertekens* verwys. Die implisiete leser wat bewus is van alles wat tot dusver in die verhaal gebeur het, vermoed reeds dat dit "tekens" is wat vir Nikodemus in die eerste plek na Jesus toe gelok het – alhoewel hy/sy nog nie die volle implikasies daarvan sal kan verklaar nie. Opsommend blyk dit dat die implisiete leser nie sonder meer op hierdie stadium vir Nikodemus as 'n "teken-gelowige" kan identifiseer nie. Ons kan egter sê dat dit kenmerkend van Nikodemus is om *deur wondertekens beïnvloed te word*: hy doen navraag oor die *gesag* waarmee Jesus wonderwerke doen.

In terme van die implisiete outeur se skynbare bedoeling om Nikodemus as 'n soort

“middelman” te gebruik om die gespek tussen die *gelowiges* (Johannese gemeenskap?) en die *Jode* (sinagoge?) te bevorder, word deur twee *teenoorgestelde* boodskappe aan die implisiete leser deurgegee: ener syds word hy *negatief* saam met die tekengelowiges genoem, maar andersyds word hy *positief* aangeprys omdat hy na Jesus toe *gekom* het. 'n Belangrike eienskap van Nikodemus word hier bekendgestel: hy beskik oor *ondernemingsgees*. Net soos die *dissipels* na Jesus toe “gekom” het (ἐρχομαι, 1:39, 47), “kom” (ἐρχομαι) hy ook na Hom toe (3:2). Anders as in hulle geval, is daar egter geen aanduiding dat hy Jesus met die “Messias” vereenselwig het nie (1:41): hulle verlaat alles om Jesus openlik na te volg (1:38), maar Nikodemus gaan onafhanklik van Jesus voort om steeds sy rol as *Fariseër* en *Joodse Raadslid* getrou te vervul.

Die *narratiewe kommentaar* gee verder 'n beskrywing van die hoë aansien wat Nikodemus in die Joodse samelewing geniet het: hy is 'n *Fariseër* en 'n *lid van die Sanhedrin* (3:1).³ Nikodemus se *leierskap* is dus sy tweede uitstaande eienskap wat genoem word. Weer eens word daar 'n teenstrydige opmerking oor sy karakter gemaak: in die Evangelie was die *Fariseërs* sowel as die *Sanhedrin* (7:26, 48)⁴ *antagonisties* teenoor Jesus ingestel. Ideologies gesien word hy dus in 'n ongunstige posisie geplaas: dit is bekend dat die Fariseërs huiwerig was om Jesus openlik te bely (1:24; 12:42) en dat hulle ander Jode wat dit wou doen, hewig vervolg het (9:22; 19:38).

In aansluiting by die *negatiewe* konnotasie wat sy groepsverbinde nities vir hom ingehou het, merk die *verteller* op dat Nikodemus in die “nag” (νύξ) na Jesus toe kom. Die tyd (νύξ) van sy besoek is belangrik, want later by die grafoneel word hy juis op grond daarvan as die “nagtelike besoeker” uitgeken (19:39). Die rede waarom hy in die “nag” na Jesus toe gekom het word nie deur die implisiete outeur verstrekk nie, alhoewel *vrees vir die Jode* as 'n gegewendheid in die teks veronderstel kan word (kyk 7:13; 19:38). Die implisiete leser het reeds kennis geneem dat νύξ simbolies met negatiewe waardes gepaardgaan (1:5, 10-11) en daarom sal *geestelike onkunde* ook by Nikodemus vermoed word. Heel tereg ook: die *lig/duisternis-motief* word so dikwels herhaal (3:19; 9:4-5; 11:9-10; 12:35-36) dat dit in die Johannesevangelie as een van die “kernsimbole” beskou kan word (Koester 1995:125 e.v.). Hoe nadelig die “nag-besoek” op Nikodemus reflekteer, word duidelik wanneer *Judas* later in die verhaal die binnekring (*Lig*) verlaat en die *verteller* daarop reageer met die opmerking: ἦν δὲ νύξ. (13:30). Dit is veral wanneer ons νύξ se betekenis in terme van die *Johannese simboliek* verklaar dat een van Nikodemus se vernaamste eienskappe opgemerk word, naamlik: sy *geestelike anonimiteit*. Die implisiete leser ontvang geen inligting oor Nikodemus se *innerlike gevoelens* nie: hy bly deur die hele verhaal 'n “duistere figuur” wat sy geloof in Jesus nooit positief of negatief verwoord nie. Dit is juis hierdie huiwering van hom om Jesus openlik te bely, wat navorsers deur al die jare heen aan die raai hou wanneer hulle Nikodemus se ware *geloofsoortuiging* probeer bepaal.

Nikodemus sê die “regte” teologiese dinge: hy nader Jesus met 'n goed-geformuleerde *groet* en spreek Hom, net soos die dissipels gedoen het, met die eretitel ῥαββι aan. Trouens, hy gaan nog verder: hy bely dat Jesus se vermoë om wondertekens te doen 'n openbaring van sy besondere verhouding met God is: εἰς μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ (v. 2). Met ander woorde, Jesus is vir hom nie maar net 'n *gestuurde* wat van *God af kom* nie; hy erken dat *God saam met Jesus is!* Maar helaas, hy word nie soos die dissipels genooi om Jesus te volg nie. Bloot in terme van die gunstige ontvangs wat die dissipels van Jesus gekry het, sou Nikodemus se verklaring 'n sekere mate van simpatie by die implisiete leser kon wek. Dit is egter nie die geval nie: die implisiete

3 Die meeste navorsers stem saam met Morris (1971:210) dat ἄρχων τῶν Ἰουδαίων na die “Sanhedrin” verwys. Fariseërs sou destyds ook terselfdertyd die amp van Joodse Raadslid kon beklee het (Barrett 1955:204).

4 Martyn (1968:74-76) se stelling dat οἱ ἄρχοντες altyd in die Johannesevangelie na daardie lede verwys wat in die geheim in Jesus geglo het, is ongegrond.

leser vermoed reeds dat die narratief nie so gelees moet word nie: die simboliese seine (νύξ en die “tekeningloof” 2:23) het reeds gewaarsku dat Nikodemus ’n “buitestaander” is en nie deel van die dissipelkring vorm nie. Immers, ten diepste is Jesus vir Nikodemus nie die “Messias” nie, maar die διδάσκαλος wat van God af gekom het (v. 2).

Nikodemus se ondernemingsgees kom ook sterk na vore in die wyse waarop hy die inisiatief neem om die gesprek met Jesus volgens sy eie voorwaardes te manipuleer. Sy *groetwoord* bevat vier *moontlike temas* waaroor hy met Jesus wil praat: dat Jesus ’n “rabbi” is; dat Hy ’n “leermeester” is; dat Hy “van God af kom” en dat Hy “tekens” doen. (Kyk Cotterell 1985:239-40.) Jesus reageer egter nie op een van hierdie sake nie. Hy wéét wat in die mens se hart is (2:24) en daarom stuur Jesus die gesprek in die rigting van Nikodemus se diepste behoefte: *die koninkryk van God* (3:3). Die dialoog wat volg, bevestig dat Nikodemus die alternatiewe sakelys aanvaar het, ofskoon hy slegs ’n marginale bydrae lewer om die gesprek te laat vorder. Die “wondertekens” beïndruk Nikodemus, maar beweeg hom nie om in Jesus te *glo* nie: dit motiveer hom slegs om enkele vrae aan Hom te stel (Bultmann 1971:132).

In die diskoers wat volg gebruik die implisiete outeur die *teenstellings* ἄνω (*van bo/ geestelike*) en κάτω (*van onder/ vleeslike*) om Jesus se lering oor die ἄνωθεν-geboorte aan Nikodemus (en deur hom ook aan die implisiete leser) te verduidelik. Die implisiete outeur gebruik *meerduidige woorde* soos ἄνωθεν (v. 3), πνεῦμα (v. 8), ὑψόω wat ons in Grieks op twee maniere kan verklaar, om die invloed van hierdie twee-dimensionele sferes verder deur middel van *misverstand* te illustreer. ’n Baie belangrike nuwe eienskap van Nikodemus word só bekendgestel: sy *geestelike kortsigtigheid*. Hy is geestelik kortsigtig en daarom is hy nie in staat om *geestelike dinge* reg te vertolk nie. Die implisiete outeur gebruik dus *ironie as literêre strategie* om Nikodemus se *onvermoë om geestelike dinge te verstaan*, bloot te lê: hy neem die woorde se betekenis *letterlik* op, terwyl die implisiete leser reeds deur middel van die *vertellersinligting* snap dat dit *geestelik* bedoel word.

Die drie *geboorte-metafore* bring ook Nikodemus se *geestelike kortsigtigheid* onder die implisiete leser se aandag: dit is kenmerkend van hom om *geestelike dinge letterlik* te interpreteer. Hy veronderstel dat ἄνωθεν maar net ’n herhaling van sy eerste (*fisieke*) *geboorte* is (v. 4), terwyl Jesus dit as ’n tweede geboorte bedoel wat van “bo af” (*van God af*) kom. (Kyk ook 3:31.) Ons moet egter beide betekenisse van ἄνωθεν (“van bo/ opnuut” en “weer”) *gelyktydig* in ag neem om die *misverstand* wat deur die implisiete outeur bedoel word, reg te verstaan (Barrett 1955:205). Nikodemus se onvermoë om die ἄνωθεν-geboorte reg te vertolk, laat hom gevolglik ook die meerduidige betekenis van πνεῦμα (“gees” en “wind”) miskyk (vv. 5-8): “Die wind (πνεῦμα) waai waar hy wil. Jy hoor sy geluid, maar jy weet nie waar hy vandaan kom en waar hy heen gaan nie.” Deur op die *onverklaarbare gang* van die *wind* te let, sou Nikodemus ook iets van die Gees se *mistieke werking* kon begryp het. Sy *letterlike* vertolking van Jesus se woorde verhoed egter dat hy die boodskap snap: “So gebeur dit met elkeen wat uit die Gees gebore is” (3:8). Daar is dus ’n tipe geestelike waarneming en ’n “nuwe manier van kyk na dinge” wat by Nikodemus ontbreek het. (Kyk Schnackenburg I, 1968:372.)

Dit is opmerklik dat, alhoewel 1:38 e.v. ook tegnies ’n dialoog genoem kan word, Nikodemus se gesprek (3:2-11) die eerste voorbeeld van ’n *uitgebreide dialoog* is wat as ’n *literêre genre* in die Johannesevangelie gebruik word. (Kyk ook Lindars 1982:145.) Nog ’n tipiese kenmerk van Johannes 3 is dat die beelde wat as illustrasies dien, in die verskillende metafore “opeengestapel” word. Die implisiete leser kan nuwe metafore dus slegs verstaan indien die betekenis van die vorige metaforiese uitbeeldings deurentyd in gedagte gehou word. Die implisiete outeur skep deur hierdie proses van opeenstapeling “’n literêre ekosisteem van metafore” (Kysar 2005:197). Nikodemus kon nie een van die drie metafore wat gebruik is om die *Gees* se vernuwingswerk te illustreer, begryp nie. Hy en die implisiete leser weet nie wat vorentoe in die verhaal gaan

gebeur nie, daarom sal hulle eers later (in terme van die Seun van die mens se *kruisiging en verhoging*), die *Gees* se impak op die mens se *geestelike vernuwing* na reg besef. Met ander woorde, Nikodemus sowel as die implisiete leser sal die drie *geboorte-metafore* (vv. 3, 5, 7) eers in die lig van die *kruisgebeure* werklik kan begryp, want dit is waar die *hemel* (ἄνω) en die *aarde* (κάτω), volgens die Johannesevangelie, met mekaar versoen word (3:16).

Vanuit 'n *lesersresponsiewe benadering* bekyk, is dit opvallend dat “misverstand” ten nouste saamhang met Nikodemus se *regressiewe* rol in die verhaal: aanvanklik is hy baie spraaksam, maar na mate die *dialogus* vorder *taan sy invloed* totdat hy aan die einde van die eerste toneel die verhoog verslae verlaat (vv. 1-11). Daarna maak hy deel van die *groter groep* (“julle/ hulle”) uit wat verder na Jesus se *diskoers* luister (vv. 11-21). As een van die *kollektiewe groep* luisteraars, hoor hy saam met hulle hoe Jesus uitwei oor τὰ ἐπίγεια en τὰ ἐπουράνια (v. 12) en dat die *Seun van die mens verhoog* (ὕψιω) moet word (v. 14): alles deel van 'n groter “oorredingstrategie” (Saayman 1995:27-48) wat ten doel het om Nikodemus en sy groep te oorreed om positief op Jesus se vermaning te reageer (kyk 3:2-5).

In die *tweede deel* van die diskoers (vv. 16-21) is Nikodemus net 'n *hoorder*: saam met die groep luister hy ook na Jesus se gesprek oor *geloof* wat as voorwaarde vir die ewige lewe geld (3:16). Nikodemus hoor dus dat die *Seun van die mens* se blote teenwoordigheid in die wêreld 'n tweeledige *oordeel* (verlossing/ oordeel, vv. 19-21) meebring: mense word aangespoor om hulself te oordeel deur *vir/ teen* Jesus te kies (Brown 1966:147).⁵

Nikodemus luister stilswyend na Jesus en in terme van die uitnodiging om Hom na te volg, bly hy *onbetrokke*. Daarenteen gebruik die implisiete outeur sy *dominerende invloed* om karakters te “dwing” om sy *ideologiese doelwit* (20:31) in die verhaal te verwoord: *Johannes die Doper* word hier as die *getroue getuie* in die verhaal ingesluit (3:20-30). Ek wil aanvoer dat die *Doper* as *teenpool* van die *onsekere Nikodemus* gebruik word: hy slaag dus in die rol wat Nikodemus nie in staat is om te vervul nie: *Johannes* is die een wat soos 'n ἄνωθεν-geborene van God afhanklik lewe (v. 27); hy is die bruidegom se vriend (v. 29; kyk ook 10:14-16); in teenstelling met Nikodemus wat die toneel stomgeslaan verlaat (vv. 9-11), getuig *Johannes* uitbundig: “Daarom is ek nou met blydschap vervul” (v. 29). Nikodemus se *onbetrokkenheid* teenoor Jesus blyk dus een van sy kenmerkendste eienskappe te wees.

Samevattend kan ons sê dat 3:16-21 verskeie “eggo-klanke” van die dialoog met Nikodemus (vv. 1-11) na die implisiete leser stuur: die gesprek begin met Nikodemus wat in die “nag” (v. 2) na Jesus toe kom en dit eindig met vermaning wat aan hom en sy groep gerig word: “die lig het na die wêreld toe gekom, en tog het die mense eerder die duisternis as die lig liefgehad” (v. 19). Met ander woorde, *geloof* word as onmisbare voorvereiste gestel om die *ewige lewe* (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) te ontvang en dit word deur die *Gees* as die Agent van die ἄνωθεν-geboorte, bewerkstellig (7:37-39; 20:22. Kyk ook Tolmie 1998:69). Nikodemus kon egter nie begryp dat *ware geloof* met die ἄνωθεν-geboorte saamhang nie (v. 3).

Op hierdie tydstip in die verhaal is Nikodemus dus 'n voorbeeld van 'n karakter wat *gedeeltelike geloof* in Jesus het: enersyds “kom” (v. 2) hy na Jesus toe en demonstreer sodoende 'n eienskap van diegene wat “volgens die waarheid handel” (v. 21), maar andersyds vermaan Jesus hom oor sy gebrekkige insig: hy laat nie toe dat die “Gees van bo” (v. 3) hom lei om “die hemelse dinge” (τὰ ἐπουράνια, v. 12) te aanvaar nie. Die *eerste toneel* eindig met Nikodemus wat weer wegraak in die “duisternis” waaruit hy in die begin te voorskyn getree het. Om Nikodemus se karakter na reg te beoordeel, sal ons eers na sy volgende twee verskynings in die verhaal moet kyk. Intussen kan ons die versameling van *eienskappe* wat tot sover met hom geassosieer is, soos volg opsom:

5 Ons kan sê dat 3:16 as kommentaar oor vv. 14-15 beskou moet word, maar dit funksioneer ook as 'n inleiding tot die eskatologies-gerealiseerde inhoud van v. 17 wat daarop volg: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

- *deur wondertekens beïnvloed*: hy doen navraag oor Jesus se wonderwerke; *ondernemingsgees*: hy het na Jesus toe “gekóm” (ἐρχομαι);
- *leierskap*: hy is ’n Fariseër en ’n lid van die Sanhedrin;
- *geestelike anonimiteit*: hy besoek Jesus in die “nag”;
- *geestelike kortsigtigheid*: hy is nie in staat om geestelike dinge reg te vertolk nie;
- *onderrigvaardigheid*: hy was die alombekende leraar in Israel;
- *onbetrokkenheid*: hy bely nooit openlik dat hy in Jesus glo nie.

In aansluiting by bogenoemde *eienskappe* gebruik die implisiete outeur ook verskillende literêre tegnieke om Nikodemus se karakter duideliker uit te beeld. Die meervoudsvorm οἴδαμεν (“ons wéét”, v. 2) word byvoorbeeld gebruik om die *representatiewe* hoedanigheid van Nikodemus se rol in die gesprek te bevestig. Hy besoek Jesus wel in die *geheim* sodat die Jode dit nie moet agterkom nie, maar wat hy sê, is nie net sy eie mening nie: hy tree ook namens die groep Jode op wat in die tekens “geglo” het (2:23-25). Verder impliseer οἴδαμεν dat Nikodemus met selfvertroue kon optree omdat sy woorde ook die meerderheidsopinie van die Ἰουδαίου verteenwoordig het. (Kyk ook 7:51.)

TWEEDE TONEEL: NIKODEMUS SAAM MET DIE JOODSE RAAD (7:50-52)

In hierdie tweede optrede van Nikodemus gebruik die implisiete outeur ’n reeks verwysings na die Joodse “Messias-verwagtinge” om die *besware* wat teen Jesus ingebring word, *te weerlê* (vv. 27, 31, 42; 12:34; kyk ook De Jonge 1977:35): Daar het met betrekking tot Jesus se identiteit ’n *misverstand* onder die Jode ontstaan (vv. 12; 25-27; 35-36; 40), sodat hulle verskillend op Jesus se boodskap reageer het (v. 43): baie van die Jode het “tot geloof in Hom gekóm” (v. 31, 40-41), maar daar was ook diegene wat *nie geglo het nie* (v. 5) en sommige was selfs van mening dat Hy die skare *mislei* (v. 12). Die ware *antagoniste* was eger die *Fariseërs* en die *priesterhoofde* wat Hom “wou doodmaak” (vv. 19-20, 25) en daarom het hulle wagte gestuur om Hom gevange te neem (v. 32). Dit is teen bogenoemde agtergrond dat ons Nikodemus se gesprek met *lede van die Joodse Raad* moet beoordeel (vv. 50-52). Die *verteller* (v. 50) identifiseer hom dadelik as *dieselfde Nikodemus* wat vroeër in die “nag-toneel” na Jesus toe gekóm het (3:2). Hierdie *parentese* is ’n kenmerkende voorbeeld van die implisiete outeur se gewoonte om karakters wat vroeër in die verhaal opgetree het, weer met hulle latere verskyning te identifiseer (19:39; kyk ook Brown 1966:325). Ons sien dus dat een van Nikodemus se reeds genoemde *eienskappe* weer uitgelig word: die implisiete leser word daaraan herinner dat hy sy *geestelike oortuigings anoniem wil hou*.

Nikodemus pleit vir ’n billike verhoor waar die *wetlike vereistes* teenoor Jesus noukeurig nagekom moet word: “Volgens ons wet kan ons mos nie sommer iemand veroordeel sonder om eers sy kant van die saak te hoor en vas te stel wat hy doen nie” (v 51. Kyk ook Deut. 1:16; 13:14; 17:4; 19:18). Sy *getroue toepassing van die wet* beklemtoon nog een van Nikodemus se *eienskappe*: sy *sterk regverdigheidsin*. Hy tree weer gereserveerd op en kompromitteer homself geensins met Jesus se verkondiging nie: Nikodemus verkies steeds om *geestelik anoniem* teenoor Jesus te bly. Hy is meer begaan oor die *wetlike prosedures wat stiptelik nagekom* moet word, eerder as om Jesus se saak prinsipiëel te verdedig. Hy reageer nie op die aanklagte wat teen Jesus ingebring word nie, maar hy ontmasker nogtans die *skynheiligheid* van sy mede-Fariseërs wat hom spottend vergelyk met die “vervloekte klomp mense wat nie ons wet ken nie.” (v. 49). Dit is ironies dat die Joodse Raadslede die skare wat nie die wet ken nie “vervloektes” noem, terwyl hulle hulleself onder hulle eie vloek plaas deur die eise van die wet te ignoreer (v. 49). Ons kan dus sê dat, vanuit ’n *narratologiese benadering* bekyk, dit lyk asof Nikodemus se opmerking in ’n sekere sin as *hulp* aan die *Protagonis* beskou kan word, maar in konteks van die

skrywersdoelwit (20:31) lewer hy egter nie 'n positiewe bydrae in die verhaalwêreld nie. (Kyk ook Moloney 1998:258.)

Ons merk ook op dat 'n nuwe eienskap van Nikodemus hier na vore kom: hy word geassosieer met die "feesmenigte" wat "nie openlik oor Hom gepraat het nie, omdat hulle bang was vir die Jode" (7:13; kyk ook 19:38). *Mensevrees* het hom dus verhoed om Jesus openlik te bely. Dit verhoed hom om 'n sterk standpunt teenoor sy kollegas in te neem en wanneer hulle hom afjak, aanvaar hy dit gedweë (7:52). Hy verdedig nie Jesus se saak soos wat *Johannes die Doper* dit as 'n "goeie getuie" gedoen het nie: hy word as "een van hulle" aangedui (7:50). Die wyse waarop Nikodemus hom op "ons wet" beroep (7:51; kyk ook "die Jode" 19:7), staan duidelik in kontras met die *Johannese Jesus* se beskouing van die wet: Hy verwys na "julle wet" (8:17; 10:34), "hulle wet" (ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος, 15:25) en "die wet van Moses" (7:19, 23).

Samevattend is dit opvallend dat daar weer op verskeie van Nikodemus se eienskappe wat *reeds genoem* is, gesinspeel word:

- *leierskap*: hy word weer met die Fariseërs en die Sanhedrin verbind (vv. 47-50);
- *geestelike anonimiteit*: sy "nagtelike" besoek (3:2) word in herinnering geroep;
- *onbetrokkenheid*: hy meld nie openlik dat hy homself met Jesus se saak vereenselwig nie.

Die volgende *nuwe eienskappe* word nou bygevoeg:

- *sterk regverdigheidsin*: hy pleit dat Jesus 'n legitieme verhoor moet kry;
- *mensevrees*: net soos *die skare* is hy ook "bang om oor Hom te praat" (v. 13).

Ons kan dus konkludeer dat ten spyte van die *nuwe karaktereenskappe* wat op hierdie stadium van die verhaal bygevoeg word, Nikodemus nog nie werklik uitgebeeld word as iemand wat tot geloof in Jesus gekom het nie. Vanuit 'n *narratief-ruimtelike perspektief* bekyk, kan Nikodemus posisioneel dus êrens tussen Jesus se *getroue ondersteuners* (dissipels) wat as sy "helpers" in die verhaal optree en sy *heftigste teenstanders* (*die Jode*) wat *antagonisties* teenoor Hom staan, geplaas word. (Resseguie 2001:125). Meer nog, vanuit 'n *narratief-ideologiese* kant gesien, kan hy nie saam met die dissipels groepeer word nie, aangesien die implisiete outeur hom deurentyd as "een van die Jode" bekendstel: Nikodemus *is* en *bly* derhalwe nog steeds "een van hulle" (v. 50; kyk ook Barrett 1955:332).

DERDE TONEEL: NIKODEMUS BY DIE GRAF (19:38-42)

Die graftoneel begin met die implisiete outeur wat weereens sy kenmerkende μετὰ ταῦτα-konstruksie (onbepaalde vorm) gebruik om 'n nuwe fase in die verhaal aan te kondig (kyk 3:22; 5:1; 6:1, 14; 7:1). In hierdie geval word δέ bygevoeg om Josef van Arimatea se versoek nouer te koppel aan *die Jode* wat ook vir Pilatus *gevra het* (ἔρωτάν v. 31) dat hy die liggame van die gekruisigdes moet laat verwyder. (Kyk ook Schnackenburg III, 1968:296.) Verder word die *verteller* se verwysing na die "groot Sabbatdag" wat amper vir die Jode aangebreek het (vv. 31 en 42) ook gebruik om hierdie twee insidente met mekaar te verbind.

In die derde toneel *praat* Nikodemus glad nie en soos in die vorige gevalle, tree hy weer *gereserveerd* op. Sy geloofsoortuigings kan dus net op grond van *eksterne fokalisasie* (*handeling*) beoordeel word; die implisiete leser het nie insig oor hoe Nikodemus *dink* of *voel* nie (*interne fokalisering*). Meer nog, tydens die onderhandelinge met Pilatus word sy naam nie genoem nie: hy speel 'n ondergeskikte rol teenoor Josef van Arimatea wat hier vir die eerste keer in die Johannesevangelie gemeld word (v. 38). Nikodemus vervul nietemin 'n belangrike funksie, want die *verteller* identifiseer hom dadelik as dieselfde Nikodemus "wat 'n keer in die nag (νύξ) na Jesus toe gekom het" (19:39; 3:2). Die implisiete leser word sodoende daaraan herinner dat Nikodemus verkies om *geestelik anoniem* te bly.

Ons let ook op dat die *groot hoeveelheid speserye* (v. 39) 'n *nuwe eienskap* van Nikodemus

bekendstel: sy *offervaardigheid*. Die speserye kon moontlik soveel as 65,45 pond geweeg het (Schnackenburg III, 1968:297) en volgens Goulder (1991:155) kan die waarde daarvan gelyk aan 'n "honderd jaar se verdienste" geskat word. Laasgenoemde skatting is sekerlik oordrewe, maar dit bly nog steeds 'n buitengewone hoeveelheid speserye waarmee Jesus "‘n kwistige, koninklike begrafnis" gegee is (Culpepper 1983:96; kyk ook Sylva 1988:148-51). Ofskoon die *koningskap-motief* nie pertinent vermeld word nie, is die baie *speserye* en die verwysing na die *tuin* 'n aanduiding dat hulle vir Jesus soos 'n koning wou begrawe. Opsommend kan ons sê: in Pilatus se teenwoordigheid word Jesus *gekroon* (19:1-3), aan die kruis word Hy as 'n koning *geproklameer* (v. 19) en later word Hy soos 'n koning *begrawe* (vv. 40-42; kyk Moloney 1989:510).

Die oormatige hoeveelheid speserye wat vir die salwing van die liggaam gebruik word, maak net sin indien Nikodemus doelbewus gepoog het om aan Hom *eer* te bewys: *eerbetoning aan Jesus* kan dus as een van sy nuwe eienskappe beskou word. Dit bly egter 'n ope vraag of hierdie eerbetoon 'n geldige bewys is dat hy sy *materiële* houding prysgegee het om Jesus daarna met 'n nuwe *geestelike* ingesteldheid na te volg. Bekende navorsers soos Brown (1970:960), Schnackenburg (III, 1968:297), Haenchen (I, 1984:207), Resseguie (2001:127) en Du Rand (1993:1632) is van mening dat dit wel die geval is. Met ander woorde, Jesus se dood het Nikodemus tot *geloof* oorgehaal en omdat hy "van bo" gebore is, kwalifiseer hy nou om in terme van Joh. 1:12-13, 'n kind van God genoem te word (Munro 1995:727). Daar is egter net soveel bekende navorsers (Meeks, De Jonge, Koester, Rensberger) wat op grond van dieselfde gegewens tot 'n *teenoorgestelde beslissing* oor Nikodemus se motiewe kom. Meeks (1972:55) beskou die *groot hoeveelheid speserye* as 'n "futiele en lagwekkende" geskenk wat bevestig dat Nikodemus *nie* verwag het dat *Jesus, die Seun van die mens, uit die dood gaan opstaan nie*: Rensberger (1988:40) beweer selfs dat hy 'n "opstanding" net so min as 'n "wedergeboorte" verwag het.

Bogenoemde gee egter nie 'n oortuigende antwoord op die vraag na Nikodemus se geloof nie: enersyds kan die implisiete leser net raai oor wat in sy binneste aangegaan het; andersyds was Jesus se *dissipels* self ook uitermate verbaas toe hulle van *die leë graf* te hore gekom het (20:9; kyk ook De Jonge 1977:34). Die vraag of die *verering* van Jesus by die graf werklik 'n openbaring van Nikodemus se geloof in Hom is, bly dus onbeantwoord. Sy *beredwilligheid* om Jesus se liggaam te salf en in die graf neer te lê (v. 38) moet hoog aangeprys word: dit wys dat Nikodemus bereid was om ter wille van sy oortuigings groot *opofferings* te maak. Dit is inderdaad lofwaardig dat Nikodemus bereid was om ten spyte van groot *opofferings* tog vir Jesus te begrawe.

Ons moet egter daarteen waak dat die beperkte inligting wat oor Nikodemus beskikbaar is, nie veroorsaak dat ons ons *verbeelding* vrye teuels gee nie. Die versoeking is dikwels groot om "positief" te wil wees en hom dan as een van Jesus se "helpers" voor te stel: 'n *geheime dissipel* wat in Jesus *glo* en uiteindelik genoeg moed bymekaarskraap om Hom by die graf openlik te kom vereer. (Kyk ook De Jonge 1977:29.) Myns insiens ondergaan Nikodemus in sy rol as 'n kleiner karakter in die verhaal geen noemenswaardige *verandering* nie: hy kan derhalwe in narratologiese terme as 'n "flat character" (Forster 1944:93-106)⁶ gedefinieer word. Ons kan sê dat in die lig van die *representatiewe* rol wat Nikodemus as 'n "teken-gelowige" in die verhaal speel, sy erkenning dat Jesus wonderwerke doen omdat "God met Hom is" (3:2) en sy sterk *regverdigheidsgevoel* (7:51), almal faktore is wat hom waarskynlik gemotiveer het om Jesus op so 'n eervolle manier te begrawe.

6 Forster het die konsepte van "flat and round characters" ingevoer en dit kan op verskillende maniere toegepas word om karakters in Bybelverhale te ontleed. 'n "flat" karakter ondergaan *nie veel verandering* in die verhaal nie en word in terme van slegs *enkele karaktertrekke* beskryf. (Sien ook Tolmie 1999:54-55.)

In die grafoneel word daar op 'n belangrike nuwe kenmerk van Nikodemus gesinspeel: die *narratiewe kommentaar* meld dat Josef van Arimatea 'n "discipel" van Jesus was, "maar in die geheim, omdat hy vir die Jode bang was" (19:38). Daar word egter nie pertinent in die teks gesê dat Nikodemus "bang was vir die Jode" en dat hy daarom ook as 'n "geheime discipel" geag moet word nie. Na my mening is daar egter sterk aanduidings in die teks dat hy wel huiwerig was om Jesus openlik te bely omdat dit vroeër reeds geblyk het dat hy *mensevrees* het. Wanneer hy hier op die toneel verskyn, herinner die *verteller* die implisiete leser daaraan dat dit dieselfde Nikodemus is wat vroeër op 'n keer in die "nag" na Jesus toe gekom het (19:39). Daar is geen aanduiding dat die *negatiewe* konnotasie wat deurgaans in die Vierde Evangelie met die *nag-simboliek* saamgaan in hierdie geval anders verstaan moet word nie. Die blote feit dat hy dalk ook soos Josef 'n "geheime discipel" kon gewees het, weerspreek nie die negatiewe betekenis wat deur v_lξ simbolies oorgesein word nie. Die implisiete outeur oordeel baie negatief oor persone wat as gevolg van *mensevrees* probeer het om Jesus in die "geheim" na te volg (kyk 5:42-44; 12:43-44). Net soos in die geval van die Jode wat in Jerusalem op grond van die *tekens* in Hom "geglo" het (2:23), maar nogtans 'n *negatiewe* reaksie van Jesus ontlok het, kan Nikodemus dus ook nie as 'n "gelowige" beskou word nie: hy het Jesus *nie openlik bely nie* en daarom is hy in die Johannese konteks *nie* 'n "gelowige" nie (De Jonge 1977:31).

Dit is duidelik dat Nikodemus as 'n kleiner rolspeler in die Johannesevangelie gebruik word om ooreenkomstig die implisiete outeur se *ideologiese vertellersperspektief* 'n belangrike funksie in die grafoneel te vervul. Ons sien byvoorbeeld dat sekere persone soos *Jesus se moeder*, *die liefjindiscipel* en *Maria Magdalena* wat in die Sinoptiese tradisie 'n prominente rol by die begrafnis gespeel het, deur Johannes weggelaat word. Die identifisering van sulke "afwykings" berus op historiese vergelykings wat irrelevant is wanneer slegs *literêre beginsels* gebruik word om die *Johannese Nikodemus* te ondersoek. Nietemin is dit tog interessant om daarvan kennis te neem, aangesien hulle waarskynlik dieselfde *skriftelike* en *mondlinge tradisies* gedeel het.

Dit is my oortuiging dat dit deel van die implisiete outeur se strategie is om Nikodemus in die grafoneel as 'n *meerduidige karakter* aan die implisiete leser voor te stel. Hy bly ten opsigte van die implisiete outeur se *skrywersdoelwit* (20:31) 'n "middelfiguur" wat *niemandland* beset: enersyds tree hy nie soos *Johannes die Doper* op wat as die *goeie getuie* sy geloof openlik bely nie, maar andersyds staan hy ook nie soos *die Jode* vyandiggesind teenoor Jesus nie. Dit is om hierdie respons op Jesus se heilsboodskap te illustreer dat verskeie navorsers (onder andere Schneiders, Koester, Munro, Pazdan) Nikodemus met die *Samaritaanse vrou* vergelyk. Net soos in Nikodemus se geval word die *Samaritaanse vrou* ook meegedeel dat sy slegs deur die mistieke werking van die *Gees* toegang tot God kan verkry (4:21-24). Sy reageer *positief* op Jesus se woorde deur die inwoners van Samaria te nooi om die moontlikheid dat Jesus die Messias is, te kom ondersoek (vv. 41-42). Nikodemus tree daarenteen as haar perfekte *teenpool* op: sy *status in Jerusalem* was verseker en sy *kollegas* het hom respekteer, tog het hy nie die moed om hulle verwyte te bevrage teken en Jesus openlik voor hulle te bely nie (7:52). Meer nog, in terme van die Johannese simboliek is die *tydstip* waarop hulle na Jesus toe gekom het (3:2 en 4:6) 'n aanduiding dat hulle Hom vanuit teenoorgestelde geloofsferre genader het.

Ons sien dus dat navorsers nie daarin slaag om alleen op grond van die teksgetuïenis 'n besliste antwoord oor Nikodemus se "geloof" te gee nie. Die teks verskaf geen inligting oor sy *gedagtewêreld* (woorde, gevoelens, ensovoorts) nie en daarom berus alle pogings om sy geloof te probeer formuleer op die eksegeet se *subjektiewe "vermoedens"*. Uit die *teksgetuïenis* self blyk dit dat die skaal na twee kante toe swaai: wanneer hy *veronderstel is om te praat* oor sy geloof maar nogtans swyg, tel dit *teen hom*; daarenteen tel die *handeling* wat hy uitvoer *altyd in sy guns*: hy "kom" na Jesus toe (3:1), versoek 'n "regverdige verhoor" (7:51) en dan help hy om Hom te "begrawe".

Samevattend kan ons sê dat die implisiete outeur se literêre strategie om Nikodemus as 'n *meerduidige karakter* voor te stel, ooreenstem met die wyse waarop hy dikwels *meerduidige Griekse woorde* gebruik om *misverstand* te bewerkstellig: Nikodemus se *meerduidige* voorstelling dra dus by dat hy 'n *dubbele rol* in die verhaal vertolk (Culpepper 1983:233; kyk ook Meeks 1972:54). Daar word aan die einde van die verhaal geen uitsluitsel oor die aard van sy geloof gegee nie: hy staan met sy een voet by die "julle/ hulle" en met sy ander voet by die "ons" en in die Johannese konteks is dit net eenvoudig nie goed genoeg nie! (Kyk ook Bassler 1989:646.)

In die lig van hierdie "kognitiewe gaping" wat sodoende in die teks gelaat is, word Nikodemus myns insiens gebruik om as 'n "sub-tipe" van die *Johannese gemeenskap* te funksioneer: hy was 'n vooraanstaande Joodse leier wat besonder *positief* teenoor Jesus gereageer het, maar sy geloofsoortuiging was nie sterk genoeg om Hom openlik as die Seun van God te bely nie. Ons moet die rol van die *Johannese Nikodemus* ook binne die konteks van die *twee vlakke* waarop die Johannese verhaal vertel word, verstaan. Dit wil sê, om die *gebeure rondom Jesus* self te vertel én om ook interpreterend die *ervaring van die lede van die Johannese gemeenskap* te vermeld (kyk Martyn 1968). Die Nikodemus-narratief dra dus by dat Jode soos hy, wat geen plek in die *twee-dimensionele simboliese wêreld* van die Johannese gemeenskap gehad het nie, met 'n groter mate van verdraagsaamheid geduld kon word. Met die voorstelling van Nikodemus as 'n *meerduidige tekstuele karakter* word die Johannese gemeenskap, wat steeds aan die basiese digotomie van hulle simboliese wêreld vasgehou het, opgeroep om hulleself weer opnuut in relasie tot hulle breër sosiale milieu te herdefinieer. (Kyk ook Hakola 2009:454.)

BIBLIOGRAFIE

- Bal, M. 1985. *Narratology. Introduction to the theory of narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barrett, C.K. 1955. *The Gospel according to John. An introduction with commentary and notes on the Greek text*. London: SPCK.
- Bassler, J.M. 1989. Mixed signals: Nicodemus in the Fourth Gospel. *JBL* (108,4):635-46.
- Brown, R.E. 1966. *The Gospel according to John 1-12*. New York: Doubleday.
- Brown, R.E. 1970. *The Gospel according to John 13-21*. New York: Doubleday.
- Bultmann, R. 1960. *This world and the beyond. Marburg Sermons*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bultmann, R. 1971. *The Gospel of John. A commentary*. (Tr. G.R. Beasley-Murray.) Oxford: Basil Blackwell.
- Chatman, S. 1978. *Story and discourse. Narrative structure in fiction and film*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cotterell, F.P. 1985. The Nicodemus conversation: A fresh appraisal. *ET* (96,8):237-42.
- Culpepper, R.A. 1983. *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in literary design*. Philadelphia: Fortress Press.
- De Jonge, M. 1972. Jewish expectations about the 'Messiah' according to the Fourth Gospel. *NTS* (19):246-70.
- De Jonge, M. 1977. *Jesus: Stranger from heaven and Son of God. Jesus Christ and the Christians in Johannine perspective*. Missoula: Scholars Press.
- Du Rand, J.A. 1993. Johannes. In: F.J. Van Rensburg, W. Vosloo (ed.), *Die Bybel in praktyk* (Kaaipstad: Christelike Uitgewersmaatskappy):1581-1637.
- Goulder, M. 1991. Nicodemus. *SJTh* (44):153-163.
- Haenchen, E. 1984. *John: A commentary on the Gospel of John*. (Hermeneia) Philadelphia: Fortress.
- Hakola, R. 2009. The burden of ambiguity: Nicodemus and the social identity of the Johannine Christians. *NTS* (55): 438-455.
- Harvey, W.J. 1965. *Character and novel*. London: Schatto & Windus.
- Koester, C.R. 1995. *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, mystery, community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kysar, R. 1976. *John. The maverick Gospel*. (Revised Edition). Westminster: John Knox.
- Lindars, B. 1992. *Essays on John*. Leuven: University Press.
- Meeks, W.A. 1972. The Man from heaven in Johannine sectarianism. *JBL* (91):44-72.
- Moloney, F.J. 1998. *The Gospel of John*. (SPS 4). Collegeville: The Liturgical Press.

- Morris, L. 1971. *The Gospel according to John*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company.
- Munro, W. 1991. The Pharisee and the Samaritan in John. *CBQ* (4, 57):710-28.
- Resseguie, J.L. 2001. *The strange Gospel. Narrative design and point of view in John*. Leiden. Boston. Köln: Brill.
- Rimmon-Kenan, S. 1983. *Narrative fiction. Contemporary poetics*. London: Methuen.
- Saayman, C. 1995. The textual strategy in John 3:12-14: Preliminary observations. *Neot.* (29,1):27-48.
- Schnackenburg, R. 1968. *The Gospel according to St. John*. 3 vol. New York: Herder & Herder.
- Sylva, D.D. 1988. Nicodemus and his spices (John 19:39). *NTS* (34,1):148-151.
- Tolmie, D.F. 1998. The characterization of God in the Fourth Gospel. *JSNT* (69): 57-75.
- Tolmie, D.F. 2006. The (not so) Good Shepherd: The use of shepherd imagery in the characterisation of Peter in the Fourth Gospel. In: J. Frey, J.G. van der Watt, R. Zimmermann in collaboration with Gabi Kern (ed.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, forms, themes, and theology of Johannine figurative language* (Tübingen: Mohr Siebeck):353-67.

TREFWOORDE

Johannesevangelie
Narratologie
Karakterisering
Nikodemus.

KEY WORDS

Gospel according to John
Narratology
Characterization
Nicodemus.

Kontakbesonderhede:

Dr Louis Herman,
Navorsingsgenoot, Departement Nuwe Testament,
Fakulteit Teologie,
Universiteit van die Vrystaat
E-pos: altaherman@mweb.co.za