DIE LOGOS BY PHILO EN IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES - 'N VERGELYKENDE STUDIE.

deur

A.H. SNYMAN, B.A. Hons., B.Th.

'n Skripsie ingelewer as gedeeltelike vereiste vir die graad Magister Artium (Dept. Grieks) aan die POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT VIR CHRISTELIKE HOëR ONDERWYS.

FEBRUARIE 1971.

LIBRARY
Call No.
2001 -09- 2 6
Acc No. 01/53543
UNIVERSITY OF THE NORTH WEST

My opregte dank aan:

Prof. dr. J.H. Grobler, onder wie se inspirerende leiding ek hierdie studie kon voltooi, en

Prof. dr. T. van der Walt vir sy hulp en belangstelling.

Prof. dr. A. Postma, vir sy gewilligheid om as eksaminator op te tree.

Die Here, onse God, vir die tyd en geleentheid gegun om hierdie ideaal te kon verwesenlik.

INHOUDSOPGAWE.

HOOFSTUK I:	INLEIDING:	p.
1.	Oriëntering.	1
2.	Doel van ondersoek	3
3.	Uitgangspunt van benadering	4
4.	Begrensing van die onderwerp	6
HOOFSTUK II:	DIE LOGOS BY PHILO VAN ALEXANDRIë.	9
1.	Agtergrond en uitgangspunt van benadering	9
2.	Betekenis van die Logos by Philo	14
3.	Ontleding van sy Logosbeskouing	15
3.1	In sy Godsleer	15
3.2	In sy Kosmologie	21
3.3	In sy Antropologie	29
3.4	In sy Etiek	35
3.5	In sy Mistiek	38
4.	Samevatting	40
HOOFSTUK III:	DIE LOGOS IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES.	43
1.	Die oorsprong en doel van sy Logosbeskouing	43
2.	Ontleding van sy Logosbeskouing	47
2.1	Die Logos en God.	47

		p.
2.2	Die Logos en die Skepping	49
2.3	Die Logos en die Mens	52
2.3.1	Die Logos in sy verligtende werksaamheid	53
2.3.2	Die Logos in sy herskeppende werksaamheid	57
2.3.3	Die Logos en die Vleeswording	62
2.4	Die Logos en die Aanskouing van God	67
3.	Samevatting	70

HOOFSTUK IV: 'N VERGELYKING TUSSEN DIE LOGOS BY PHILO EN IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES. 73

1.	Vergelyking	73
1.1	Ten opsigte van God	73
1.2	Ten opsigte van die Kosmologie/Skepping	74
1.3	Ten opsigte van die Antropologie/Mens	76
1.4	Ten opsigte van die Etiek/Herskepping	77
1.5	Ten opsigte van die Mistiek/Aanskouing van God	78
2.	Slotsom.	78

BIBLIOGRAFIE 83

--oOo--

DIE LOGOS BY PHILO EN IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES

- 'N VERGELYKENDE STUDIE.

HOOFSTUK I.

I N L E I D I N G.

1. ORIëNTERING:

Vanaf die vroegste tye soek die mens na 'n verklaring van dié dinge wat hy rondom hom waarneem. Die vraag na die ontstaan van alle dinge is so oud soos die mensheid self. So het ook die Grieke hulle met hierdie probleem besig gehou. In hulle soeke na 'n verklaring vir hierdie werklikheid, het die Logos[1] sy beslag gekry.

Die Logos vind sy ontstaan dus daárin, dat die Griek rondom hom sekere verskynsels waarneem, wat hy nie aan die toeval kan toeskrywe nie. Hierdie verskynsels wek by hom die indruk van iets hoërs, iets groters, iets meer verhewe as die alledaagse. Die gevolg is dat hy die verskynsels en hulle ontstaan direk aan 'n Godheid verbind. Die God wat hier in berekening kom, is nie 'n transendente God wie se bestaan op moraliteit berus nie, maar die aspek van die Godheid wat vir die Logosidee van belang is, is die

---

1) Vanweë die groot verskeidenheid van betekenisse inherent aan die begrip, word die Griekse woord deurgaans onvertaald gebruik.

estetiese. By die Logosidee gaan dit om 'n verklaring van die harmonieuse, kosmiese werklikheid. Al hang die Logos dus op een of ander wyse met die Godheid saam, verskil dit tog van 'n transendente God daárin, dat dit hoofsaaklik met hierdie geskape werklikheid te doen het. Die Logos beweeg op die gebied van die immanente, en wil van daaruit 'n verklaring bied vir die kosmiese werklikheid waarmee dit in verband staan.

Die verhouding tussen die Logosidee en die Godsbegrip in die Griekse denke, is problematies. In die studie onder behandeling word nie uitvoerig ingegaan op die probleem van die verhouding tussen die Logosidee en die Godsbegrip by die Grieke nie, maar word uitgegaan van die standpunt soos gestel deur A. Aall: „Ihre eigentümliche Gestalt gewinnt die Idee nur von dem Augenblick an, da sie sich jedenfalls von dem transcendenten Gottesbegriff emanzipiert. Die Beziehung zwischen den zwei Begriffen Gott und Logos ist so eigenartig, dass man sie schwerlich definieren kann. Sie ist allerdings eine sehr intime, aber ihre Existenz verdankt die Idee von Logos nicht dem Bedürfnis, Gott, sondern dem Bedürfnis, die Welt zu erklären."[2)]

---

2) Geschichte, Deel I, p. 19.

2. DOEL VAN ONDERSOEK:

Die Logos wil die geskape werklikheid verklaar. As sodanig funksioneer dit as skeppingsmedium tussen God en die wêreld.[3] Dit word gesien as 'n medium waardeur God die wêreld skep, of waardeur Hy op een of ander wyse met die wêreld in verbinding tree. So vind ons dit in die meeste Griekse geskrifte waar daar oor die Logos gehandel word - ook in die Nuwe Testament. Die doel van hierdie studie is om die verhouding tussen die Logos in die Griekse filosofie (met name Philo van Alexandrië) en die Logos in die Skrifopenbaring (veral die Evangelie volgens Johannes) nader te bepaal. In albei gevalle funksioneer die Logos as skeppingsmedium, maar is daar enige verskil en/of ooreenkoms tussen die Logos by Philo en in die Evangelie volgens Johannes? En indien wel - wat is daardie verskil en/of ooreenkoms?

Die verhouding tussen die Logos by Philo en Johannes geniet van die vroegste tye die aandag van geleerdes. Uit die aard van die saak, is dit veral teoloë wat hulle in die verband interesseer. Eksegete soos R. Bultmann,[4] C.K. Barrett,[5] C. Bouma;[6] Nuwe Testamentici soos C.H. Dodd,[7] G. Kittel;[8] historici soos A. Aall[9] en E. Zeller[10] en

---

3) Vgl. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, pp.10 - 11.
4) Das Evangelium des Johannes, pp. 7 - 13.
5) The Gospel, pp. 28 - 30.
6) Korte Verklaring: Het Evangelie naar Johannes, pp.28 - 29.
7) Interpretation, pp. 54 - 73, 263 - 285.
8) Theologisches Wörterbuch, Band IV, p. 88 e.v.
9) Geschichte, Deel II, p. 55 e.v.
10) Philosophie, p. 385 e.v.

andere verwys almal op een of ander stadium na die verhouding tussen die Logos by Philo en Johannes. 'n Leemte wat egter by die meeste aangevoel word, is dat die aard van die verhouding nie nader bepaal word nie. En dit is in hierdie leemte wat die onderhawige studie probeer voorsien.

3. UITGANGSPUNT VAN BENADERING:

Om hierdie verhouding te bepaal, moet die gebruik van die Logos vanuit 'n bepaalde gesigspunt benader word. Na ons mening gaan dit om die mens wat die begrip hanteer. Saam met Calvyn,[11] wil ons die radikale onderskeid tussen die wedergebore en die onwedergebore mens handhaaf.

Die grond van alle kennis berus op die mens se geskapenheid na die beeld van God. In die staat van regtheid, het die mens hierdie ware kennis gehad. Hy was ware profeet, priester en koning met 'n suiwer kennis van en insig in die waarheid. Weliswaar sou hierdie kennis - ook wanneer dit ongehinderd vermeerder kon word - altyd die beperkte kennis van 'n skepsel bly. Dit sou nooit tot só 'n mate toeneem dat dit gelykgestel kon word aan die kennis van die Skepper nie. Maar die ὄργανον, die beeld van God wat hierdie kennis moontlik maak, was suiwer en goed. Die waarneming en voorstelling van die verskynsels in die kosmos, was

---

11) Vgl. vir die uiteensetting wat volg: J. Calvyn: Instit: I, 15: 3 - 8 en Instit. II, 2: 11 - 17; en J. Woltjer: De Wetenschap, p. 27 e.v.

volkome suiwer. Die begrippe was helder, skerp-omlynd en in ooreenstemming met die aard en wese van die dinge, soos die Skepper dit bedoel het. Die verbinding van die begrippe en hulle ordening het geskied in ooreenstemming met die bedoeling van die Skepper. Kortom: In die staat van regtheid, het die mens elke oomblik in die volle waarheid gestaan.

As hierdie toestand voortgeduur het, sou alle mense 'n suiwer insig in die waarheid gehad het. Maar die beeld van God - wat die grond is van alle ware kennis - is deur die sondeval geskend, hoewel nie vernietig nie. „Verduisterd in die verstand en vervreemd van die lewe van God,"[12] noem die Heilige Skrif die mens ná die sondeval. Die beeld van God bestaan nog in die gevalle mens, maar dit is van sy vroeëre heerlikheid, energie, juistheid en skerpte van insig beroof: dit het 'n geskonde beeld geword. Die gevolg is dat die kennis self ook nie met die sondeval vernietig is nie. Dit is net verdraai en vermink, omdat die beeld van God - waarop die kennis berus het - geskend is. In plaas van ware kennis, het dit nou valse kennis geword.

Met sy verduisterde verstand, soek die gevalle mens steeds na 'n verklaring vir dié dinge wat hy waarneem. Omdat die grond van sy kennis, naamlik die beeld van God geskend is, is sy kennis self vermink. Hy vind wel 'n verklaring, maar dit is 'n vervalste verklaring. Die gevalle mens is 'n

---

12) Ef. 4: 18

dienskneg van die vader van die leuen, en daarom kan hy nie anders as om die waarheid te vervals nie.[13]

Hierdie beeld van God, wat deur die sondeval geskend is, word deur die geloof in Jesus Christus herstel. In Christus word die mens herskape na die beeld van God, en ontvang van Hom die lig om die waarheid te ken. In Christus ontvang die mens „verligte oë van die verstand,"[14] en word die mens ryk gemaak „in elke woord en alle kennis."[15]

In die lig van die voorafgaande, hanteer twee soorte mense die Logosbegrip. Aan die een kant hulle, wat met die geskonde beeld van God dit hanteer; en aan die ander kant hulle wat met 'n herskape beeld van God daarmee omgaan. Eersgenoemde is - as gevolg van die sondeval - <u>valse</u> profete, priesters en konings, wat die waarheid in die leuen omskep. Laasgenoemde is - as gevolg van die herskepping in Jesus Christus - <u>ware</u> profete, priesters en konings met 'n suiwer insig in die waarheid. Hierdie onderskeiding vorm die uitgangspunt van die studie.

4. BEGRENSING VAN DIE ONDERWERP:

4.1 Die Logos kan in 'n groot verskeidenheid van betekenisse gebruik word.[16] In hierdie studie gaan dit net om die

---

13) Rom. 1: 18 - 25
14) Ef. 1: 18
15) I Kor. 1: 5
16) Vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, Band IV, p. 76 e.v.

Logos as skeppings- en herskeppingsmedium soos dit tot openbaring kom in enkele aspekte van die Griekse filosofie en in die Skrifopenbaring.

4.2 Wat die Griekse filosofie betref, word die begrip bestudeer by Philo van Alexandrië. Philo is oorlede in die jaar 50 n.C in die ouderdom van tagtig jaar. Hy was 'n Hellenistiese Jood, wie se beskouinge oorheers is deur die Griekse filosofie. „Tot só 'n mate is hy deur die heidense filosofie beïnvloed, dat daar van 'n geloof aan die inhoud van die besondere openbaring in die Ou Testament weinig oorgebly het.[17]" Gevolglik kan hy beskou word as heidense filosoof, wat in sy Logosspekulasies die waarheid in die leuen omskep.

4.3 Die Apostel Johannes gee in sy proloog tot die Vierde Evangelie die werking van die Logos - soos dit uitkom in die Skrifopenbaring.[18] Hy was die seun van Sebedeus en is saam met sy broer Jakobus tot dissipel van die Here geroep. Van hom word gesê dat hý die dissipel was wat die Here liefgehad het.[19] Verder was hy ooggetuie van dit wat Jesus gedoen en geleer het.[20] Na die Hemelvaart tree hy saam met Petrus op die voorgrond in

---

17) Vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, pp. 3 - 12.
18) Die apostel Johannes word beskou as die outeur van die Vierde Evangelie op grond van interne en eksterne getuienis (Vgl. W. Michaelis: Einleitung, pp. 93 - 99).
19) Joh. 13: 23; 19: 26; 20: 2; 21: 7 en 20.
20) Joh. 1: 14; 19: 35; 21: 24.

die verdediging van die christelike leer.[21)] Deur Paulus word hy as een van die „pilare" van die christelike gemeente in Jerusalem genoem.[22)] Deur sy optrede, maar veral ook deur sy geskrifte, het hy 'n onberekenbare invloed op die vroeë christelike kerk uitgeoefen.

As gevolg van sy intieme omgang met en verbondenheid aan Jesus Christus, het hy van Hom die lig ontvang om die waarheid te ken. Herskape na die beeld van God, was hy iemand met 'n suiwer insig in die waarheid. En hierdie insigte stel hy op skrif in die Vierde Evangelie.[23]

---

21) Hand. 3: 3 e.v.; 4: 13 en 19; 8: 14.
22) Gal. 2: 9
23) Hiermee word die teopneustie van die Heilige Skrif nie wankel gestel nie. Die organies-verbale inspirasieleer laat genoegsaam ruimte vir hierdie beskouing. (Vgl. F.J.M. Potgieter: Teopneustie, p. 15 e.v.)

HOOFSTUK II.

DIE LOGOS BY PHILO VAN ALEXANDRIË.

1. AGTERGROND EN UITGANGSPUNT VAN BENADERING:

Die Alexandrynse filosofie word hoofsaaklik gekenmerk deur sy sinkretisme - veral tussen die Joodse godsdiens en die vroeëre Griekse filosofie. Die gevolg van hierdie sinkretisme, is 'n rykdom apokriewe en pseudo-epigrafiese literatuur, waardeur die denke van die Alexandrynse filosowe aan ons oorgelewer is. Die belangrikste eksponent van die Alexandrynse rigting is ongetwyfeld die Hellenistiese Jood, Philo.

Benewens moontlike Egiptiese invloed,[1] is die filosofiese denke van Philo hoofsaaklik gevorm deur die Joodse godsdiens en die Griekse filosofie.[2] Eersgenoemde vorm in die algemeen die uitgangspunt van sy benadering. Hy wou die Griekse filosofie in ooreenstemming bring met die Joodse godsdiens, en langs dié weg aantoon dat beide dieselfde oorsprong het, nl. die Wet van Moses. Die geskrifte van ander profete uit die Ou Testament bevat ook Goddelike

---

1) Veral G. Kittel erken Egiptiese invloed as hy skrywe: „Eine solche anthropomorphistische Weltauffassung ... ist jedenfalls ungriechisch, wohl auch unjüdisch, und weist vielmehr in orientalisch - ägyptische Theologie." (Theologisches Wörterbuch, Band IV, p. 88). Daar is spore van Egiptiese invloed. Dat die Logosbeskouing van Philo egter die sterkste beïnvloed is deur die <u>Griekse filosofie</u>, blyk uit die res van die hoofstuk.
2) Vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, p. 3.

openbaringe, maar die Thora is vir hom die belangrikste.[3] Daarin vind hy die hoogste wysheid waaruit sowel die Griekse filosofie as die Joodse godsdiens verklaar moet word. Die outoriteit van die Thora het hy ten alle koste gehandhaaf.[4] Die meeste van sy uitsprake is gegiet in die vorm van 'n parafrase van een of ander Ou Testamentiese Skrifgedeelte. Met reg kan Philo die grootste Joodse kommentator genoem word - al staan sy metode van eksegese, naamlik die allegorese, onder verdenking.[5]

Die waarde van die Joodse godsdiens vir Philo ten opsigte van sy Logosleer, was hoofsaaklik drieërlei: Voor alles 'n monistiese Godsbegrip. Die wese van God is geestelik en transendent. Verder het Philo die wyse waarop God Homself bekendmaak, naamlik deur openbaringe, sistematies verwerk in sy leer van die hoogste kousaliteit. Uiteindelik bied die Ou Testament 'n sisteem van bo-menslike kragte in sy engele- en daemoneleer - voorstellinge wat in die beskouinge van Philo (en veral in sy Logosleer) 'n buitengewoon-belangrike rol speel.

Die tweede - en sonder twyfel belangrikste - bron waaruit Philo put, is die Griekse filosofie. Wanneer die Joodse godsdiens as die eerste bron genoem word, beteken dit

---

3) Philo: De Vita Mosis II, 188 e.v.
4) Vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, pp. 15 - 16.
5) Volgens die allegoriese metode van Skrifuitleg, word „onderskeid gemaak tussen die uitwendige, liggaamlike opvatting en die inwendige, geestelike verklaring. Eersgenoemde is bedoel vir die eenvoudiges, laasgenoemde vir die wysgere, wat tot die diepte van die dinge kan deurdring." Hoekstra

nie dat dit die belangrikste faktor in sy filosofiese vorming was nie: „Philo war der Philosophie seiner zeit verpflichtet, und seine Texte hat er mit einem ganz bestimmten philosophischen Vorverständnis exegesiert."[6] Nie die Joodse godsdiens nie, maar die Griekse filosofie vorm dus die eintlike uitgangspunt van sy benadering.[6a] Verder is die taal waarin hy oor die Ou Testament skryf Grieks, en nêrens skemer enige kennis van die Hebreeuse grondteks deur of word die belangrikheid van Hebreeus vir noukeurige eksegese beklemtoon nie. Hy wou die Joodse godsdiens - veral die Thora - tot 'n algemeen-aanvaarde lewens- en wêreldbeskouing verhef, en die middel waarvan hy hom bedien het, was die Griekse filosofie.[7] Hy was 'n uitnemende kenner van die Griekse filosofie en het dit nie krities, maar informatief bestudeer. In sy geskrifte word aanhalings uit Homeros, Hesiodos, Pindaros en die tragedieskrywers aangetref. Hy ken onder andere vir Sokrates, Plato, Xenophanes, Empedokles. En al hierdie Grieks-filosofiese beskouinge word onbevange vermeng met die Joods-religieuse, omdat hulle - volgens hom - almal dieselfde oorsprong het, naamlik die Wet van Moses.[8]

---

6) U Früchtel: Die Kosmologischen Vorstellungen, pp. 184 - 185.

6a) Vgl. ook E. Zeller: Philosophie, p. 387 e.v.

7) Met verwysing na die invloed van Plato op die Griekse denkers, skryf U. Früchtel: „Zu den dankbaren Nutzniessern gehört auch Philo, der sich der philosophischen Kategorien bedient hat, um das Alte Testament auslegen zu können." (Die Kosmologischen Vorstellungen, p. 185).

8) Vir 'n volledige uiteensetting van die invloed van die Griekse filosofie op die beskouinge van Philo, vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, pp. 27 - 129.

Die rol wat die Griekse filosofie in sy beskouinge speel, tree die duidelikste aan die lig in sy Logosleer.[9] Die Logosleer van Philo is uitsluitlik bepaal deur die Griekse filosofie - met name deur Plato en die Stoïsynse wysbegeerte. Waar Philo die Logos aan die orde stel, daar beweeg hy deurgaans op Stoïsynse bodem. Op enkele punte verskil hy van die Stoa,[10] maar ten opsigte van die metafisika, word hy direk deur die Stoa beïnvloed.

Die wêreldbeskouing van die Stoa is materialisties: alleen dít wat liggaamlik is, vorm deel van die werklikheid. Tog loop deur hierdie materiële wêreld 'n dinamiese krag. Die werklikheid word in twee principia verdeel: krag (τό ποιοῦν) en stof (ὕλη). Die stof is die passiewe entiteit, wat deur die krag as aktiewe beginsel aktiveer word. Die krag (τό ποιοῦν) word gelykgestel aan die Logos, en so vind die hele wêreld sy ontstaan in die verbinding van die twee beginsels stof (ὕλη) en krag (τό ποιοῦν) of Logos. Die Logos word gesien as 'n wêreldgestalte; 'n vrye, plastiese, daadkragtige gestalte, wat ook bekend staan as die Wêreldlogos. Die Logos is die wêreldskeppende en wêreldordende beginsel, wat vir díe funksie onderverdeel in 'n groot aantal Logoi. As

---

9) Met verwysing na die Logos, skryf J. Drummond: „We may fairly say that it formed the central and determining factor of Philo's philosophy." (Philo Judaeus, p. 2.)

10) Byvoorbeeld ten opsigte van sy Godsleer. Philo leer 'n transendente God, wat nooit sigbare gestalte aanneem nie. By die Stoa word God panteïsties gesien, met onder meer vuur as sy draer.

organiese krag, wat aan die plant die wasdom en aan die dier die beweging gee, heet dit λόγος σπερματικός ('n begrip wat ook by Philo voorkom.) As λόγος ὀρθός gee dit aan die mens die vermoë tot kennis.[11] In die Kosmologie, antropologie en etiek van Philo speel bogenoemde begrippe 'n baie belangrike rol.[12]

Die invloed van Plato op die Logosbeskouing van Philo, is ewe onmiskenbaar. Die punt waar díe twee geleerdes mekaar die beste vind, is die volgende: Deur die begrip εἶδος (ἰδέα) probeer albei die wêreld na sy inherente inhoud geneties verklaar. Die εἶδος van Plato is vir Philo identies met sy Logos. Die invloed van Plato se ideëleer strek nog verder en speel ook daár 'n rol waar Philo die ideë as selfwerkende, aktiewe kragte daarstel - min of meer soos die λόγος σπερματικός van die Stoa.

Waar dit in hierdie hoofstuk gaan oor die Logosbeskouing van Philo, daar is dit duidelik dat sy Logosleer uit en uit gebou is op die Griekse filosofie.[13] Vir sy filosofiese sisteem in die algemeen mag die Ou Testament moontlike aanknopingspunte bied. Maar in sy Logosleer is die Griekse filosofie die een en enigste uitgangspunt, en word dit opgebou deur iemand wat 'n prinsipiële keuse gedoen het tussen die Griekse filosofie en die Skrifopenbaring.

---

11) Vgl. vir hierdie uiteensetting van die Logosleer by die Stoa: A. Aall: Geschichte Deel I, p. 98 e.v., en ook M. Pohlenz: Die Stoa, p. 64 e.v.; 218 e.v.
12) Vgl. pp. 21 - 38
13) Ten opsigte van sy filosofie in die algemeen, skryf A. Aall: „Formell ist das Griechische das entscheiden Überwiegende, und zwar in jeder Hinsicht" (Geschichte, Deel I, p. 185). En ten opsigte van die Logos, skryf Aall: „Dem sei wie ihm wolle - für den Begriff des Logos selbst ist und bleibt die Quelle Philos in der griechischen Philosophie zu suchen". (Geschichte, Deel I, p. 231)

UNW LIBRARY

2. BETEKENIS VAN DIE LOGOS BY PHILO.

In aansluiting by die Stoa, is die belangrikste betekenis van die Logos by Philo: die rede, die verstand. Logos kan egter ook „woord" beteken. Dat Logos ook „woord" kan beteken, is vir Philo só natuurlik dat hy dit sonder meer afwissel met ῥῆμα - al is daar 'n geringe betekenisverskil tussen díe twee woorde: „Logos ist im Verhältnis zu Rhema ungefähr dasselbe, wie das allgemeine im Verhältnis zum besonderen, oder wie das Wesen im Verhältnis zum Accidens."[14)]

Die oorwegende gebruik van Logos is ongetwyfeld díe van rede of verstand.[15)] As sodanig word dit verskillend geïnterpreteer. In die algemeen word die Logos by Philo aangewend as die medium waardeur God met die wêreld in verbinding tree. Om die kloof tussen God en die wêreld te oorbrug, maak Philo gebruik van sekere tussenwesens. Hulle is ontleen aan die Joodse godsdiens en die Griekse filosofie, en word baie vaag omskrywe. Soms is hulle ἰδέα (Plato), dan weer δυνάμεις (Griekse filosofie), dan weer ἄγγελλοι (Ou Testament). Die sentrale idee,

---

14) A. Aall: Geschichte, Deel I, p. 219.
15) Daar is vir Philo weinig verskil tussen λόγος en νοῦς. Die enigste moontlike verskil is die volgende: dit wil voorkom asof λόγος meer op God betrekking het, terwyl νοῦς meer vir die menslike rede gebruik word - al partisipeer dit aan die Goddelike Logos.

die universele wêreldkrag, die sentrum van al hierdie tussenwesens, is die Logos.[16] Die Logos is geen God nie, en ook nie 'n skepsel nie. Die Logos word beskrywe as λόγος θεοῦ of θεῖος λόγος, as ἀρχέτυπον, as παράδειγμα en as ὄργανον θεοῦ. Die aanwending van hierdie begrippe sal duidelik blyk wanneer die funksie van die Logos in enkele aspekte van sy filosofie van nader ontleed word.

3. ONTLEDING VAN SY LOGOSBESKOUING:[17]

3.1 In sy Godsleer:

Philo se Godsbeskouing is ten sterkste beïnvloed deur die Ou Testament. God is vir hom die absolute Transendente, omtrent Wie ons niks kan sê nie.[18] Die enigste wat met sekerheid gesê kan word, is dat HY IS. ὁ ὢν ὄντως is 'n naam wat telkens vir God gebruik word.[19]

Philo is egter nie konsekwent in sy agnostisisme nie. Aan die einde van sy werk oor die skepping, gee hy 'n opsomming van die eienskappe van God.[20] Daarvolgens is God Een, Ewig, het Hy die wêreld geskape en onderhou Hy sy skepping.

---

16) Vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, p. 266.
17) Die aanhalings uit en verwysings na die geskrifte van Philo, kom uit die versameling van sy werke in die Loeb Classical Library.
18) Leg. Alleg. I, 36: "ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος" γὰρ
19) Vgl. Leg. Alleg. I, 82, 99; De Somnii I, 60, 61 ens.
20) Vgl. De Op. Mundi, 170 - 172.

God alleen is ewig - sy skepping is later in aansyn geroep. Die skepping is die uitnemendste werk van God en dit hoort van huis uit by Hom tuis om te skep.[21] Hy word nie deur hierdie skepping omvat nie, maar Self omvat Hy alles: „θεοῦ γὰρ οὐδὲ ὁ σύμπας κόσμος ἄξιον ἂν εἴη χωρίον καὶ ἐνδιαίτημα, ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος, καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός, τὰ μὲν ἄλλα - - - πληρῶν καὶ περιέχων, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν."[22]

Uit bogenoemde aanhaling blyk enkele ander eienskappe van God. God is Alomteenwoordig, Selfgenoegsaam en Monisties - daar is geen ander soos Hy nie.[23] Hy is Almagtig - geen ding is vir Hom onmoontlik nie.[24] Daar is ook niks en niemand gelyk aan Hom, of sy meerdere nie.[25] Sy natuur het Hy aan niemand openbaar nie, en Hy bly vir ewig onsigbaar vir die ganse menslike geslag. As Eerste Oorsaak van alles, is sy Wese onbekend - niemand kan sê of Hy liggaamlik of onliggaamlik is nie. Die enigste waaruit Hy geken kan word, is

---

21) Leg. Alleg. I, 5.
22) Leg. Alleg. I, 44. Vgl. ook Leg. Alleg. III, 51; De Somnii I, 63.
23) De Op. Mundi, 100; Leg. Alleg. I, 51 - 52; II, 1; III, 4.
24) De Op. Mundi, 46.
25) Leg. Alleg. II, 3.

uit sy dade. Hy kan net by Homself sweer, omdat daar nie 'n meerdere is by wie Hy kan sweer nie.[26] Sy uitstaande kenmerk is en bly die feit dat Hy <u>EEN</u> is. Waar die mens uit liggaam, siel en gees bestaan, daar is God nie 'n wese wat uit dele saamgestel is nie. Hy is Een, alleen en uniek.[27] Tot geloof in God kom die mens alleen deur te leer dat Hy onveranderlik is.[28]

'n Laaste eienskap van God wat vir die huidige studie van belang is, is dat Hy lig is.[29] Hy is nie net lig nie, maar ook die oertipe van alle ander vorme van lig. Hy is die Skepper van alle lig, omdat Hy gesê het: „Laat daar lig wees!" Die model waarvolgens die lig geskape is, is die Logos wat op sy beurt die volheid van die Goddelike Lig ontvang het. As Skriftuurbewys vir hierdie eienskap van God, beroep Philo hom op Psalm 27: 1: „κύριος γὰρ φωτισμός μου καὶ σωτήρ μου"[30]

Die primêr- eksisterende grootheid in die filosofie van Philo, is dus God Self.[31] Hoewel Hy alles geskape het en dit alles omsluit, staan Hy op geen wyse in direkte verband met sy skepping nie. Hoe het hierdie absoluut-transendente God daarin geslaag om die wêreld te skep, as Hyself op geen wyse in direkte verband daarmee staan nie? Die antwoord is:

---

26) Leg. Alleg. III, 206 - 207.
27) Leg. Alleg. II, 1 - 3.
28) Leg. Alleg. II, 89.
29) Die besondere karakter van die Goddelike lig - in onderskeiding van alle aardse vorme van lig - blyk duidelik uit die werk van F. Klein: Die Lichtterminologie bei Philon, pp. 68 - 73.
30) De Somnii I, 75.
31) Leg. Alleg. II, 86.

Deur middel van die Logos, as tussenganger tussen God en wêreld.[32] Die Logos is die skeppingsmedium in die filosofie van Philo.

Wat die verhouding van die Logos tot God betref, die volgende: Die Logos is tot diens van God, en word deur God gebruik tot skepping en onderhouding van die wêreld.[33] God is ewig - die Logos nie. Die Logos is onliggaamlik[34] en volkome ondergeskik aan God. Van groot belang is die vraag of die Logos ook God is. In die lig van die vooraf-gaande, waarin Philo 'n sterk monisme leer, moet die vraag ontkennend beantwoord word. Die Logos is nie God nie, ook nie mens nie, maar 'n vrye, plastiese, daadkragtige gestalte waardeur God met sy skepping in verbinding tree. Die enigste lig wat Philo werp op die verhouding tussen God en Logos, word gevind in Leg. Alleg. II, 86: „τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός, καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος" Die δεύτερος dui op die ondergeskiktheid van die λόγος aan θεός, en strook met die hele Godsbeskouing van Philo. Wat uit bogenoemde aanhaling afgelei kan word, is dat die Logos wel van God is, dit wil sê dat dit van God uitgaan. Maar dit is nie identies met God nie en ook nie 'n tweede God nie.

---

32) De Somnii I, 61 - 67
33) Leg. Alleg. I, 20 - 22. Vir 'n uiteensetting van die Logos as onderhouer van die skepping, vgl. U. Früchtel: Die Kosmologischen Vorstellungen, pp. 18 - 27.
34) De Somnii I, 127 - 129.

Op die vraag of die Logos 'n persoon is, word verskillend geantwoord. A. Aall[35] en G. Kittel[36] antwoord ontkennend. Daar die Logos geen God is nie en ook nie 'n mens nie, val dit moeilik om persoonlikheid daaraan toe te ken. Nog moeiliker word dit wanneer gelet word op die funksionele karakter van die Logos: dit is alleen maar 'n tussenganger tussen God en wêreld. 'n Begrip wat so 'n abstrak-intellektuele karakter dra, wat as 'n integrerende deel van ander persoonlikhede leef en beweeg en wat alleen 'n werksame krag verteenwoordig, kan geen persoon wees nie - al word dit soms as 'n persoon voorgestel.[37]

Waar die Logos nie 'n persoon is nie, spreek dit vanself dat dit 'n verskeidenheid van vorme kan aanneem. Vir Philo beteken die Griekse woord λόγος soms die werklike <u>woord</u> wat God gespreek het.[38] Dan weer is die Logos die Skrifopenbaring in die Ou Testament.[39] Die Logos word ook gesien as die universele rede, waaraan die rede van die mens partisipeer.[40] Verder word die Logos - in die gees van die Ou Testament - geïdentifiseer met 'n Engel, wat as tussenganger tussen God en mens kan optree.[41] Deur

---

35) Vgl. A. Aall: Geschichte, Deel I, p. 229.
36) Vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, Band IV, p. 86 e.v., waar dit by implikasie duidelik is dat die Logos geen persoon kan wees nie. Ander outeurs gaan nie in op die probleem nie.
37) Byvoorbeeld waar dit in De Vita Mosis II, 133 as Voorspraak (ἱκέτης) by God intree.
38) Leg. Alleg. III, 177.
39) Leg. Alleg. III, 162.
40) De Op Mundi, 145 - 147.
41) Leg. Alleg. III, 177 - 178.

middel van hierdie Logoi of Engele skenk God die mensdom sy gawes. Die Logos is 'n δύναμις , wat as werksame krag van God in die wêreld optree[42] ens.

Die sentrale idee, die sentrum van al hierdie openbaringsvorme is die Logos. Dit verskil van God daárin dat dit geen δεύτερος θεός is nie, dat dit nie 'n persoon is nie en dat dit veranderlik is. Te midde van die verskille, is daar een belangrike ooreenkoms tussen God en die Logos: God het sy natuur aan niemand openbaar nie, en Hy bly onsigbaar vir die mense-oog. Dit vind ons ook by die Logos. By al die verskillende vorme wat die Logos aanneem, hou Philo onwrikbaar vas aan die geestelike natuur van die Logos. Hy skryf uitdruklik in De Prof. I, 561: "ὁ δέ ὑπεράνω τούτων λόγος θεῖος εἰς ὁρατήν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν." Of Philo 'n Messias verwag het of nie - die feit is dat hy nêrens sy Logos in verband bring met die verskyning van 'n Messias nie. Soos God, is en bly die Logos vir hom 'n abstrakte, geestelike entiteit, wat nooit 'n sigbare gestalte kan aanneem nie.

In die lig van al die voorafgaande, kan ons konkludeer dat Philo se Godsbeskouing gefundeer is in die Skrifopenbaring van die Ou Testament. Wat betref sy Logosleer, is dit 'n eienaardige mengsel van Ou Testamentiese voorstellings

---

42) De Sacrif. II, 261.

en Griekse metafisika. Dat die Griekse filosofie egter die eintlike bron van sy Logosbeskouinge is, blyk duidelik wanneer die funksie van die Logos in enkele ander aspekte van sy filosofie ontleed word.

3.2 In sy Kosmologie:

Die funksie en karakter van die Logos by Philo, tree die duidelikste aan die lig in sy kosmologie. In dié verband moet eers enkele opmerkinge gemaak word oor die verhouding tussen God en die kosmos, voordat die kosmologiese funksie van die Logos ontleed word.

God is ewig - die kosmos nie.[43] Dit is die mees-radikale verskil tussen God en die kosmos. Die kosmos is deur God geskape op 'n bepaalde tydstip.[44] In die feit dat God ewig en die kosmos tydsgebonde is, vind Philo die sterkste bewys vir die superioriteit van God bo die skepping. Soos reeds genoem onder 3.1, is die skepping die uitnemendste werk van God, asook die enigste waaruit Hy geken kan word. Philo ken die teleologiese bewys vir die bestaan van God: die skoonheid en volmaaktheid van die skepping lei tot die erkenning van 'n ewige, werksame God. Om te kon skep, spreek dit vanself dat God die skepping moes voorafgaan.

---

43) De Op. Mundi, 170 - 171.
44) De Op. Mundi, 12: „ἐπεὶ οὖν ὁρατός τε καὶ αἰσθητὸς ὅδε ὁ κόσμος, ἀναγκαίως ἂν εἴη καὶ γενητός· ὅθεν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ καὶ τὴν γένεσιν ἀνέγραψεν αὐτοῦ, μάλα σεμνῶς θεολογήσας"

Die tweede feit waarmee rekening gehou moet word in die kosmologie van Philo, is dat God en kosmos van mekaar geskei is. Hoewel God alles geskape het, staan Hy in geen direkte verband met sy skepping nie. Dit stel Philo in sy werk De Somnii I, 66, waar hy besig is om te allegoriseer oor Gen. 22: 4: „Op die derde dag slaan Abraham sy oë op en sien die plek van ver af." „Plek" is vir hom twee dinge: die Goddelike Woord en God Self. En dan skryf hy: „μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόρρωθεν αὐτὸν ἐκεῖνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μακρὰν τὸν θεὸν εἶναι πάσης γενέσεως, αὐτὸ μόνον ὁρᾷ καὶ τὸ πορρωτάτω τὴν κατάληψιν αὐτοῦ πάσης ἀνθρωπίνης διανοίας διῳκίσθαι."[45] 'n Verdere bewys vir die radikale skeiding tussen God en kosmos, is die feit dat God sy gawes van voedsel, gesondheid ens. skenk deur bemiddeling van ἄγγελλοι of λόγοι[46] Self tree God nie in direkte verbinding met sy skepping nie. Ook is Hyself onbeweeglik en onveranderlik, terwyl sy skepping voortdurend beweeg en verander.[47]

Hoe kan hierdie absoluut-transendente God skep as Hyself in geen direkte verband met sy skepping staan nie? Philo antwoord: Deur middel van die Logos, wat as medium tussen God en kosmos funksioneer. Die aanwending van die

---

45) De Somnii I, 66
46) Leg. Alleg. III, 178
47) Leg. Alleg. II, 83.

Logos as skeppingsmedium, is hoofsaaklik gebaseer op die Griekse filosofie - met name die Stoïsynse wysbegeerte en die Platoniese ideëleer.[48] Hierdie tweërlei oorsprong van sy Logosidee verwerk hy tot twee nie-weersprekende verklarings van die geskape werklikheid. Met verwysing na die verskeie bronne en tradisies waaruit Philo put, skryf U. Früchtel: „Durch diese Rekapitulation sollte noch einmal ins Bewusstsein gehoben werden, dass bei Philo die verschiedenartigsten kosmologischen Traditionen nebeneinander zu finden sind. Sie sind unterschiedlicher Herkunft und haben ursprünglich einander widerstrebende Tendenzen ... Was Philo machen, ist eigentlich keine Auswahl, sondern ein Sammeln mit Methode und einem bestimmten Telos. Dieser Sammelvorgang ist nur verständlich, wenn Philo ... davon überzeugt ist, dass diese Lehren ein und dieselben Aussagen enthalten und sich nur terminologisch unterscheiden."[49]

---

48) Ter toeligting: In hierdie studie gaan dit om die invloed van die Griekse filosofie op die denke van Philo. Hiermee word die invloed van die Ou Testament nie ontken nie, maar in die regte perspektief gestel: Philo was vooralles filosoof en nie eksegeet nie. Sonder twyfel het Philo die Logos van die Ou Testament geken - die Logos in die betekenis van „woord", van skeppende krag. Die oorheersende gebruik van die Logos by Philo, is egter dié van rede of verstand (soos by die Stoa) of van idee (soos by Plato). En as sodanig gebruik hy dit as skeppingsmedium in sy kosmologie.

49) Die Kosmologischen Vorstellungen, pp. 128 - 129.

In aansluiting by die Stoa,[50] leer Philo dat die wêreld - soos die mens - 'n νοῦς moet hê, wat dit byeenhou en regeer.[51] Hierdie νοῦς is - soos dié van die mens - onsigbaar. Met 'n beroep op Moses, wat hy beskou as die grootste van alle filosowe, leer hy dat die νοῦς op 'n heel besondere wyse werksaam is in hierdie wêreld.[52] Moses het naamlik ingesien, dat die heel-al uit twee dele bestaan: 'n aktiewe Oorsaak en 'n passiewe Voorwerp.[53] Die aktiewe Oorsaak, is die suiwer νοῦς van die heel-al, wat alle kennis en deug oortref. Die passiewe Voorwerp is opsigself onbeweeglik en sonder lewe, en word beweeg deur die νοῦς[54] Dat hierdie beskouing direk beïnvloed is deur die filosofie van die Stoa, behoef geen verdere betoog nie.

Philo se kosmologie is die sterkste beïnvloed deur die ideëleer van Plato. Aan die hand van 'n gewysigde ideëleer, verklaar hy die funksie van die Logos in die skepping. In De Op. Mundi 16 - 25, skryf Philo onder meer soos volg (ons vertaal): „Want God, as God, het aangeneem dat 'n mooi

---

50) Vgl.: Agtergrond en uitgangspunt van sy benadering, p. 9 e.v.
51) Die begrippe λόγος en νοῦς is vir Philo feitlik identies (Vgl. 2, voetnota 15, p. 14.)
52) De Op. Mundi, 8 en 9.
53) Was dit Moses of die Stoa wat dit ingesien het?
54) De Op. Mundi, 9: „κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, μετέβαλεν εἰς τὸ τελειότατον ἔργον, τόνδε τὸν κόσμον"

afbeelding nooit sou ontstaan sonder 'n mooi model (voorbeeld) nie, en dat geen waarneembare ding sonder fout sou wees, wat nie volgens 'n prototipe - ontwerp deur die rede self - gemaak is nie. Toe Hy van plan was om hierdie sigbare wêreld te skep, het Hy vooralles van 'n prototipe wêreld 'n denkbeeld gevorm, sodat Hy gebruik kon maak van die onliggaamlike en goddelike model om die liggaamlike (wêreld) te maak as 'n latere skepping - die werklike ewebeeld van die vroeëre - om in homself op te neem só veel soorte sigbare voorwerpe as wat daar redelike voorwerpe in die ander was."[55]

Ter illustrasie hiervan, noem Philo die bou van 'n groot stad. Wanneer 'n stad gebou word, word vooraf 'n denkbeeld daarvan gevorm. 'n Argitek word genader en hy bestudeer die omgewing, maak planne en plaas in sy verbeelding die tempels, markte, stadsale ens. op hulle onderskeie plekke. Wanneer dit alles in sy gemoed ingeprent is soos in was, teken hy die plan van die stad wat 'n skepping van sy eie vernuf is. Wanneer hy daarmee besig is, roep hy voor die gees die denkbeeld van die hele stad met al sy geboue, en plaas hulle noukeurig op hulle verskillende plekke. En eers wanneer hy hiermee klaar is, begin hy om die stad te bou na die model wat hy voor hom het. Só kry die onliggaamlike ideë met verloop van tyd tasbare en sigbare gestalte.

---

55) De Op. Mundi, 16.

Verwerk in sy kosmologie, sien hierdie illustrasie soos volg daar uit: Die model, waarvolgens God die wêreld geskape het, is ὁ θεῖος λόγος [56] Die onsigbare wêreld, wat alleen in die denke van God vorm aangeneem het, is die Logos. Die Logos is dus die ἀρχέτυπον, die παράδειγμα van die skepping. Dit het nie van alle ewigheid af bestaan nie, maar het in die denke van God ontstaan. Dit is nie God Self nie, maar dit is 'n denkbeeld waarvolgens God geskape het. Die Logos van Philo is onliggaamlik, en is voor die gees geroep met net een doel: om as παράδειγμα van die kosmos te dien.

In aansluiting by De Op Mundi 16 - 25, skryf Philo in De Somnii I, 62 soos volg: „ --- ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός"
Die Logos is dus gevul met onliggaamlike of geestelike moontlikhede of kragte. Die sigbare wêreld is een van daardie moontlikhede van God - die δύναμις wat van sy goedheid getuig.[57]

Die eerste kosmologiese funksie van die Logos, is om te dien as παράδειγμα, as ἀρχέτυπον van die kosmos. Hierdie ideale Protokosmos is die Logos self.

---

56) De Op. Mundi, 25
57) De Somnii I, 185.

As idee lê dit ten grondslag van die sigbare wêreld met al sy verskynsels. Die eén Logos vertak in 'n groot aantal kragte (δυνάμεις), wat die sigbare wêreld skep na die model van die Protokosmos. Hierdie kragte of openbaringsvorme van die Logos, heet λόγοι σπερματικοί.[58] Die wyse waarop die λόγοι σπερματικοί werksaam is in die skepping van die sigbare wêreld, is 'n probleem waaroor lank spekuleer kan word. Al wat met sekerheid gekonstateer kan word, is:

(i) God het alleen te doen met die onliggaamlike ideë, soos vervat in die Logos. Met die stoflike wêreld staan Hy in geen direkte verband nie.

(ii) Alle bestaande en sigbare dinge vind hulle ontstaansgrond in die Logos as παράδειγμα van die skepping.

(iii) Die λόγοι σπερματικοί - aan die Stoa ontleen - is in 'n gewysigde vorm werksaam in die totstandkoming van die sigbare wêreld. Verder kan niks met sekerheid gekonstateer word oor die oorgang van die παράδειγμα na die sigbare wêreld nie - behalwe in Quod Deus Immut 31 - 32, waar die verhouding van die Logos as ἀρχέτυπον

---

58) De Virtut. II, 553.

tot die sigbare wêreld, voorgestel word as dié van 'n ouer tot 'n jonger seun van God.[59)]

Ons vind by Philo dieselfde leemte as by Plato - 'n leemte wat hy probeer vul met gedagtes ontleen aan die Stoa. Die leemte ontstaan by die oorgang van die παράδειγμα na die sigbare wêreld, en Philo probeer die leemte vul deur 'n groot aantal tussenwesens, wat hy 'n verskeidenheid van name gee. In verband met een van die name, naamlik δυνάμεις skryf U. Früchtel soos volg: „Die Darstellung der δυνάμεις - Konzeption bereitet erhebliche Schwierigkeiten, weil Philo die Kräfte einmal von Gott selbst, das andere Mal vom Logos ausgehen lässt."[60)] Früchtel gaan vervolgens in op die δυνάμεις soos dit uit God en die Logos tevoorskyn kom, en konkludeer dan dat hierdie δυνάμεις nooit in 'n „Hierarchie von Kräften" georden mag word nie, maar dat dit gesien moet word as kragte wat die Logos omring soos die sonstrale die son.[61)]

---

59) In verband met die verhouding God - Logos - Kosmos skryf U. Früchtel soos volg: „Philo stellt zwischen ihnen eine Rangordnung auf: Gott kommt an erster Stelle, und ist das ursprünglichste (γενικώτατον); an zweiter Stelle steht der Logos (δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος) und danach kommt an dritter Stelle das Geschaffene." (Die Kosmologischen Vorstellungen, p. 14.)

60) Die Kosmologischen Vorstellungen, p. 18.

61) Die Kosmologischen Vorstellungen, pp. 25 - 27.

Feit bly dat die oorgang van die παράδειγμα na die sigbare wêreld nie duidelik is nie. Die rede vir hierdie onduidelikheid, is waarskynlik die feit dat Philo - te midde van al sy Logosspekulasies - onwrikbaar vashou aan 'n almagtige, goddelike Skepper, wat die oorsprong en outeur van alle dinge is - ook van die Logos. Die gevolg is dat hy nie 'n ingewikkelde metafisiese meganisme - wat doeltreffend in hierdie werklikheid ingryp - uitgewerk het nie. En waar hy die Logos aan die orde stel, gaan dit vir hom hoofsaaklik om 'n transendente Logos, wat metafisies werksaam is as παράδειγμα van die skepping.

'n Derde aspek van sy filosofie waarin die Logos 'n rol speel is

3.3 <u>In sy Antropologie</u>.

Die funksie van die Logos as ἀρχέτυπον of παράδειγμα, tree ook duidelik aan die lig in sy antropologie. In verband met die skepping van die mens, filosofeer Philo soos volg:[62)]

Daar is twee soorte mense: die een hemels (οὐράνιος) die ander aards (γήϊνος). Die hemelse mens, wat geskape is na die beeld van God, is onverganklik en geestelik;

---

62) Vir die uiteensetting wat volg, vgl. Leg. Alleg I, 31 e.v.

tautologies; geen kontr. met „geestlik" nie

die aardse mens wat geskape is uit die stof (klei) van die aarde, is verganklik en tydelik. Die aardse mens is nie net verganklik nie, maar in 'n sekere sin ook ewig en onverganklik, omdat God die krag van die ware lewe in hom geblaas het. Die gevolg van hierdie daad van God, is tweërlei:

(i) Die mens word 'n lewende siel, wat deel kry aan die onverganklikheid;

(ii) Die krag van die ware lewe, waarmee die mens begiftig word, is die νοῦς. p. 37

Die οὐράνιος ἄνθρωπος is die Logos self. In Leg. Alleg. I, 31, word die οὐράνιος ἄνθρωπος beskryf as geskape na die beeld van God, en in De Op. Mundi 25, word hierdie beeld van God in verband gebring met ὁ θεοῦ λόγος. Nog 'n bewys vir die identifikasie van die οὐράνιος ἄνθρωπος met die Logos, word gevind in De Op. Mundi 139, waar Philo dit het oor die skepping van Adam. Daar skryf hy (ons vertaal): „Want die Skepper, so weet ons, het nie vir sy skepping 'n model gebruik, ontleen aan die geskape dinge nie; maar alleenlik, soos ek gesê het, sy eie Logos."

Die uitstaande kenmerk van die οὐράνιος ἄνθρωπος dit wil sê die Logos - is dat hy onverganklik is met geen verband met die stoflike en tydelike wêreld nie.[63] Dit is

---

63) Leg. Alleg. I, 31: „ὁ μὲν οὖν οὐράνιος --- καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος"

die radikale verskil tussen die hemelse en die aardse mens: eersgenoemde is onverganklik en sonder verband met die aarde; laasgenoemde is verganklik en aardsgebonde - geskape uit die stof van die aarde.

En tog is daar 'n verband tussen die twee soorte mense. Hierdie verband het God Self gelê toe Hy die krag van die ware lewe - dit is die νοῦς - in die mens geblaas het. In sy kommentaar op Gen. 1:26: „Laat ons mense maak na ons beeld, na ons gelykenis," skryf Philo soos volg: „πάνυ καλῶς, ἐμφερέστερον γὰρ οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ. τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα. ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν" 64)

Die funksie en verhouding van die νοῦς tot die mens is identies met die funksie en verhouding van God tot die heel-al, naamlik dié van regeerder en eienaar. Verder erken Philo dat die mens nie noodwendig in <u>alle</u> opsigte moet korrespondeer met sy παράδειγμα nie.65)
Uit die voorafgaande lei ons af dat die οὐράνιος ἄνθρωπος en γήϊνος ἄνθρωπος net die νοῦς in gemeen het, terwyl hulle in alle ander opsigte verskil. Hierdie verskille hef nie die verband tussen die twee soorte mense op nie, omdat hulle ten opsigte van die belangrikste aspek van

---

64) De Op. Mundi, 69.
65) De Op. Mundi, 69 - 71.

die mens se bestaan, naamlik die νοῦς, ooreenstem. Die Logos en die mens het dus die νοῦς - wat hulle van God ontvang het - in gemeen. Die enigste verskil is: die Logos as hemelse mens, is suiwer νοῦς; die mens as aardse mens, is 'n mengsel van materie (stof) en νους.[66]

Bogenoemde verskil beteken dat die νοῦς van die aardse mens minder suiwer is as dié van die hemelse mens. In Leg. Alleg. I, 88 en volgende beklemtoon Philo hierdie verskil. Die ware mens is dié persoon, ὅπερ ὄντως ἐστὶ λογικόν.[67] Die mens wat sy νοῦς gesuiwer het van alle aardse elemente, is die ware mens. Dit vorm die basis van Philo se etiek, en die funksie van die Logos in hierdie verband, word later bespreek.[67a] Van belang hier is die feit dat die νοῦς en die λόγος gesien word as die basis, die tuiste (οἶκος) van alle goedheid en deug, en dat die mens wat sy νοῦς gesuiwer het van alle aardse elemente, 'n deugvolle mens is.[68]

In De Op. Mundi 134, noem Philo 'n paar verskille tussen die Logos as παράδειγμα van die aardse mens en die mens wat uit die stof van die aarde geskape is. Eersgenoemde is 'n idee, 'n tipe of 'n seël; hy is 'n blote

---

66) Leg. Alleg. I, 31.
67) De Abrah., 9.
67a) Vgl. p. 35 e.v.
68) De Op. Mundi 73: „κακίας δὲ καὶ ἀρετῆς ὧν ἦν οἶκος νοῦς καὶ λόγος, ᾧ πεφύκασιν ἐνδιαιτᾶσθαι"

gedagte, onliggaamlik en sonder geslag - onvernietigbaar deur die natuur. Laasgenoemde is die voorwerp van sintuiglike waarneming, bestaande uit siel en liggaam, van nature sterflik en verganklik, met 'n duidelike onderskeiding in geslag. Omdat die πνεῦμα θεοῦ egter in hom ingeblaas is, vorm die aardse mens die grens tussen die sterflike en die onsterflike: sterflik ten opsigte van die liggaam, maar onsterflik ten opsigte van die διάνοια [69])

Vir Philo, is die mens die kroon van die skepping. Hierdie superioriteit dank die mens aan sy rede.[70]) Die Logos is níe alleen die παράδειγμα waarvolgens die mens geskape is nie, maar ook die element wat God en mens aan mekaar verbind. In díe sin is die Logos die rede of verstand van die mens, wat op sy beurt partisipeer aan die Goddelike Logos. Kragtens díe partisipasie is die mens die kroon van die skepping.

Hier word dus twee funksies van die Logos in die antropologie van Philo gevind, naamlik

(i) As οὐράνιος ἄνθρωπος funksioneer die Logos tussen God en die aardse mens;

(ii) As rede of verstand, is die Logos die gemeenskaplike element waaraan beide God en mens partisipeer. As

---

69) De Op. Mundi, 134 - 136.
70) Vgl. J. Drummond: Philo Judaeus, p. 346.

sodanig, vervul die Logos 'n besondere funksie in die verhouding tussen God en mens: In die Logos ontmoet God en mens mekaar!

Die wyse waarop die Logos werksaam is in die skepping van die mens, is 'n probleem - net soos in sy kosmologie. Die probleem is: Hoe kan die Logos as παράδειγμα van die mens tegelyk ook die rede of verstand in elke afsonderlike mens wees? Om aan die probleem te ontkom, onderskei Philo in latere geskrifte [71] tussen die λόγος ἐνδιάθετος en die λόγος προφορικός by die mens - albei terme ontleen aan die Stoïsynse wysbegeerte.[72] Albei begrippe word - soos in die geval van die λόγος σπερματικός-in 'n gewysigde vorm gebruik. Die onderskeiding tussen die λόγος ἐνδιάθετος en die λόγος προφορικός is nie 'n prinsipiële, maar 'n funksionele onderskeiding wat nie net tot die antropologie beperk bly nie. So leer hy met betrekking tot die heel-al, dat die eén transendente en onliggaamlike Logos korrespondeer met die λόγος

---

71) P. Wendland: Neu entdeckte Fragmente Philos, p. 7.

72) Die Stoa onderskei tussen die rustende Logos in die mens (ἐνδιάθετος) en die Logos wat tot openbaring kom (προφορικός) Met eersgenoemde word 'n innerlike psigiese funksie bedoel, terwyl die Logos wat 'n uiterlike vorm aanneem, die προφορικός het. Dit kan geïlustreer word aan die hand van 'n gedagte (ἐνδιάθετος), wat uitdrukking vind in die gesproke woord (προφορικός). (Vgl. M. Pohlenz: Die Stoa, p. 227 e.v.)

ἐνδιάθετος van die mens, terwyl die ander Logos (die λόγος σπερματικός) wat in die sigbare dinge woon, ooreenkom met die λόγος προφορικός van die mens. Soos in die kosmologie, verdeel die Logos in twee: die λόγος ἐνδιάθετος wat in die ideëryk woon, en die λόγος προφορικός, wat deel vorm van die sigbare wêreld. Met hierdie onderskeiding binne die Logos, probeer Philo aan die probleem ontkom.

Vir die doel van die studie is dit belangrik om daarop te let dat die onderskeiding binne die Logos slegs 'n funksionele onderskeiding is. 'n Prinsipiële onderskeiding was nie nodig nie, omdat Philo in sy antropologie - soos in sy kosmologie - onwrikbaar vashou aan 'n almagtige Skeppergod wat die oorsprong en outeur van al die geskapene is - ook van die mens.

In aansluiting by die antropologie van Philo, word vervolgens gelet op die funksie van die Logos:

3.4 In sy Etiek:

Die invloed van die Stoïsynse wysbegeerte is duidelik merkbaar in die eerste fase van Philo se etiek. Die Stoïsynse wysbegeerte vorm in die algemeen die uitgangspunt van sy etiese beskouinge en - getrou aan die hoofdoel van sy filosofie - probeer hy dit versoen met die Bybelse skeppingsverhaal. Philo leer soos volg:[73)]

---

73) Vgl. vir die uiteensetting wat volg: De Op. Mundi 143 - 145.

Elke goed-georganiseerde staat het 'n konstitusie, waaraan alles en almal gehoorsaam moet wees. Die burger van die wêreld het ook 'n konstitusie waaraan hy gehoorsaamheid verskuldig is: die konstitusie van die regte verhouding tot die natuur.[74] Hierdie konstitusie word onder andere beskryf as die νόμος θεῖος, waarvolgens alle dinge gereël en bestuur word. Naas hierdie verpligting moet die burgers trag om deur hulle woorde en dade God Self te behaag. Díe verpligting hang saam met die feit dat hulle nie net aardse mense is nie, maar ook verwant aan God. Hulle volg Hom tree vir tree op die weg van ware deug, en vir die siele wat hierdie weg bewandel, is dit beskore om naby God te lewe. Die mens - die eerste mens - staan dus in 'n dubbele verhouding: die verhouding tot die natuur en die verhouding tot God.

Elke mens is verwant aan die eerste mens, Adam. Hierdie verwantskap berus op die νοῦς, wat albei gemeenskaplik besit. Die νοῦς partisipeer op sy beurt aan die λόγος θεῖος wat sy afbeeldinge in die menslike verstand vaslê. Aan die ander kant is die mens, ten opsigte van sy liggaam, weer gebind aan die aarde, omdat sy liggaam saamgestel is uit grond, water, lug en vuur - elemente

---

74) De Op. Mundi, 143: „αὕτη (ἡ πολιτεία) ἐστιν ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος"

wat deur die νόμος θεῖος regmatig beheer word. So staan nie net Adam nie, maar elke ander mens in die dubbele verhouding: die verhouding tot die natuur en tot God - al is hierdie verhoudinge nie so suiwer soos by Adam nie.[75)]

In die etiek van Philo gaan dit nou om 'n keuse tussen die natuur en God. Anders gestel: dit gaan om 'n keuse tussen die νοῦς van die mens - wat onsuiwer is as gevolg van sy vermenging met die aardse elemente - en die νοῦς van God, wat in wese die suiwer Logos is.[76)] Die suiwer Logos is die basis van alle goedheid en deug, en die mens wat sy νοῦς van alle aardse elemente gesuiwer het, is die etiese mens. Die wyse waarop die suiwering plaasvind, beskryf Philo in Leg. Alleg. III, 30 - 32:

Daar is 'n tweërlei νοῦς : die νοῦς van God (dit wil sê die Logos) en die νοῦς van die mens. Hy wat sy eie menslike νοῦς laat vorm deur die νοῦς van God, handel eties; hy wat God verwerp en sy eie νοῦς volg, handel oneties. Die suiwering van die νοῦς geskied deur gehoorsaamheid en onderworpenheid aan die Goddelike νοῦς wat die Logos is. Na die mate wat die mens sy eie νοῦς suiwer deur onderworpenheid aan die

---

75) De Op. Mundi, 145 - 147.
76) Vgl. voetnota 68, p. 32.

Logos, handel die mens eties en lewe hy in die regte verhouding tot die natuur en God.

Die deug van die mens is die openbaring van die oorspronklike deug wat by God bestaan. Daar is niks wat God soveel vreugde verskaf as die edele lewe van sy skepsels nie.[77] En in hierdie verband funksioneer die Logos weer as tussenganger. Die etiese taak van die mens is om homself vrywillig te onderwerp aan die Logos en langs díe weg deel te kry aan die deugde van God Self. Om op te som: Die etiek van Philo kan beskryf word as 'n deelname van die mens aan die Logos. Na díe mate wat die mens deel het aan die Logos, handel hy eties. Onder die naam ὀρθός λόγος funksioneer die Logos op ingrypende wyse in die etiek van Philo.

Die menslike einddoel is nog nie bereik met die deelname aan die Logos nie. Die Logos het 'n laaste funksie te vervul:

3.5 In sy Mistiek:[78]

Die mens, wat in gehoorsaamheid aan die bevele van God die Logos volg, bereik met verloop van tyd die doel van sy

---

77) De Somnii II, 178.
78) Vgl. vir die uiteensetting wat volg De Migrat Abrah 170 - 177.

menswees, naamlik die volkome erkenning van God Self.[79] As gevolg van die beperktheid van die menslike natuur, is dit nie vir die mens alleen moontlik om God te aanskou nie: die Logos moet hom tot hulp kom.[80] Waar die mens geroepe is om die Logos te volg, daar is dit die taak van die Logos om die mens te help om God in waarheid te aanskou.[81]

Die Logos voer die mens nie tot die volkome aanskouing van God nie. Die Logos kan die mens slegs help solank hy in sy onvolkomenheid verkeer. Wanneer die kennis en aanskouing van God sy hoogtepunt bereik het, het die Logos geen verdere funksie te vervul nie. Die mens staan dan in 'n direkte betrekking tot God, en dít vorm die kern van Philo se mistiek. Hy soek sy mistiek in 'n sekere toestand van die menslike subjek self - in 'n toestand van ekstase. As voorbeeld van so 'n ekstase, noem hy in De Migrat Abrah 190 - 192 die droom, wat hy beskou as van God Self gestuur. As middel tot hierdie ekstatiese toestand, dien die askese. Deur kontemplasie kom die siel tot die volkome erkenning van God Self.

---

79) Vgl. U. Früchtel: Die Kosmologischen Vorstellungen, p. 145 en pp. 168 - 170.
80) Vgl. De Migrat Abrah 170 en 174.
81) Die volkome onmoontlikheid om God met die vleeslike oog te aanskou (vgl. sy Godsleer) en die erkenning of aanskouing van God in die mistiek, is twee parallelle voorstellings by Philo, wat nie met mekaar versoen kan word nie. Hulle beweeg elkeen op sy eie vlak, en besit elkeen sy eie middele tot erkenning (Vgl. F. Klein: Die Lichtterminologie, pp. 17 - 19.)

Die rede waarom die Logos sy funksie in die mistiek verloor, is omdat God nie deur wetenskaplike bewysvoering geken kan word nie. Die Logos help die mens tot erkenning van God, maar in die mistieke vereniging met God, het die Logos geen funksie te vervul nie. Die einddoel van alles, is God alleen.

4. SAMEVATTING:

Die Logos speel 'n buitengewoon-belangrike rol in die filosofie van Philo. Dit kan 'n verskeidenheid van betekenisse hê, maar die eintlike betekenis moet onder die gesigspunt van die skepping gevind word. Vir Philo, is die Logos vooralles skeppingsmedium.

Die Logos is nie God Self nie, maar 'n ὄργανον θεοῦ, wat deur Hom gebruik word in die skepping van die wêreld. Na sy wese is die Logos nie 'n persoon nie, maar 'n idee. By die veelvuldige gebruik wat Philo van die begrip maak, handhaaf hy konsekwent die geestelike karakter van die Logos. Die Logos is 'n onliggaamlike gestalte, wat beskryf word as 'n krag van God, die immanente wêreldgees, die Protokosmos ens. Hoofsaak is dat die Logos altyd ondergeskik bly aan God Self, met die basiese betekenis van rede of verstand. Sy Logosleer is ten sterkste beïnvloed deur die ideëleer van Plato.

As skeppings- en herskeppingsmedium funksioneer die Logos onder meer in die kosmologie, antropologie, etiek en mistiek van Philo. Die Logos dra die karakter van 'n

middelgestalte tussen God en sy skepping, en funksioneer op twee maniere in die skepping van die wêreld:

(i) as ἀρχέτυπον of παράδειγμα van die hele skepping - ook van die mens, en

(ii) as ὄργανον θεοῦ, waardeur God die sigbare wêreld skep.[82] Die wyse waarop die een funksie in die ander oorgaan, skep probleme. Philo onderskep dit deur aan te sluit by begrippe, ontleen aan Plato en die Stoïsynse wysbegeerte. Uit die aanwending van die begrippe blyk duidelik dat dit in sy Logosspekulasies steeds gaan om funksionele en nie om prinsipiële onderskeidings nie.

Van besondere belang vir hierdie studie, is die funksie van die Logos in die herskepping. Die νοῦς van die mens - so leer Philo - is 'n mengsel van die suiwer νοῦς (dit is die Logos) en die materie (stof) van die aarde. Hierdie νοῦς moet gesuiwer word van sy aardse elemente, en dit is die taak van die Logos. Na die mate wat die mens

---

82) U. Früchtel sien die funksie van die Logos in skepping en herskepping soos volg:
„1. Im All umfasst der Logos (a) die unkörperlichen Ideen, aus denen der κόσμος νοητός besteht
(b) die sichtbaren Nachahmungen und Abbilder jener ideen, aus denen der κόσμος αἰσθητός besteht.
2. Im Menschen ist der Logos
(a) λόγος ἐνδιάθετος
(b) λόγος προφορικός " (Die Kosmologischen Vorstellungen, p. 79).

deel het aan die Logos, handel hy eties en word hy gehelp op die pad om God te aanskou. Wanneer die mens deur middel van ekstase of drome God aanskou, verdwyn die Logos van die toneel, omdat sy funksie as tussenganger dan vervul is.

---oOo---

HOOFSTUK III.

DIE LOGOS IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES.

1. DIE OORSPRONG EN DOEL VAN SY LOGOSBESKOUING:

Die vraag na die oorsprong en inhoud van die Logosbegrip by Johannes, is deur die eeue heen verskillend beantwoord. Die problematiek van hierdie Christusnaam hang saam met die feit dat dit slegs deur Johannes gebruik word, en wel in die Proloog van sy Evangelie, in I Joh. 1: 1 en 2 en in Openb. 19 : 13. ?

Die mening is dikwels uitgespreek - veral van die kant van die kritiese en godsdienshistoriese skool - dat die skrywer van die Evangelie maar net 'n kind van sy tyd was, wat die gangbare Logosspekulasies sonder meer oorgeneem of gekritiseer het. In díe verband word gedink aan die Oosterse en Grieksfilosofiese stelsels soos die Logosleer van Plato, die Hellenistiese Judaïsme van Philo van Alexandrië, die Gnostisisme ens. - almal sisteme wat 'n direkte invloed op die Logosbeskouing van Johannes sou uitgeoefen het.[1] Dat

---

1) Vir 'n volledige uiteensetting van die invloed van hierdie stelsels op sy Logosbeskouing, vgl. C.H. Dodd: Interpretation, pp. 10 - 115. Moontlike gnostiese invloed word onder meer erken deur Gunter Haufe: Vom werden, pp. 73 - 74, en deur W. Michaelis: Einleitung, p. 114.

Johannes deur hierdie stelsel, beïnvloed kon wees, kan nie sonder meer ontken word nie. Dit mag egter nie as die oorsprong van sy Logosbeskouing aangemerk word nie. Nog minder is die bestryding van hierdie filosofiese stelsels die hoofdoel van sy Evangelie.

In die jongste tyd is die Proloog beskou as 'n polemiek teen die Jodedom, met sy besondere verering van die Thora.[2)] Die Jode het die wet inderdaad vergoddelik: dit was beskou as die dogter van God, waardeur God die hemel en die aarde geskape het. Die Thora was die lewe, die lig en die waarheid. Die gedagte is nou dat die heerlikheid en waarheid van die Logos by Johannes gesien moet word as 'n reaksie op die vergoddeliking van die Joodse Thora.[2a)] Ook vir hierdie opvatting bestaan daar nie genoegsaam grond nie. Die teenstelling tussen die Thora en die Logos, is 'n valse teenstelling, omdat albei getuig van die heerlikheid van God. Die Logosbeskouing van Johannes kan dus nie sy oorsprong vind in 'n polemiek teen die Joodse Thora nie - hoewel daar verskille tussen die Thora en die Logos bestaan.[3)] Die Proloog dra nie in die eerste plek 'n polemiese karakter nie; dit is vooralles openbaring.

---

2) Vgl. G. Bouma: Korte Verklaring - Het Evangelie naar Johannes, p. 29; W. Michaelis: Einleitung, pp. 113-114.
2a) Vgl. H. Strathmann: Das Evangelium, pp. 10 - 12.
3) Teenoor Dodd, wat talle spore van die Thora in die Evangelie vind, en eersgenoemde beskou as 'n bron waaruit Johannes put (C.H. Dodd: Interpretation, pp. 74 - 86.)

In laasgenoemde rigting moet die oorsprong van Johannes se Logosbeskouing gesoek word. Ooreenkomstig en afhangende van die groot sentrale tema van die Evangelies, naamlik die Christus wat gekom het om sondaars te verlos, wy Johannes sy Evangelie aan 'n eie tekening van die Christusfiguur. Wat Johannes omtrent die Logos te sê het, berus op openbaring: „Das ganze Ev. steht unter dem einen Gesichtspunkt der Offbg. Gottes in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, die Glauben wecken soll."[4] As ooggetuie van die doen en late van Christus tydens sy omwandeling op aarde, word Johannes gebruik om 'n besondere lig te werp op die lewe en sterwe van die Christus. Hy laat ons Christus sien in sy uitgange uit die ewigheid, en stel ons voor die grenslose dieptes van die ewig-goddelike Woord, die Logos. Dieper as enigiemand anders, is Johannes in staat om in te kyk in die aard en wese van die Logos. Gevolglik plaas hy die Logos in 'n heel-besondere raamwerk: hy sien die Logos as God, wat vlees geword het. En hierin bestaan sy besondere bydrae - soos Sanders dit stel: „In the philosophy of Philo also the Logos is Gods agent in creation and revelation, but is never more than a personified abstraction. When John goes on to his further affirmations about the Logos, he goes beyond anything in the Old Testament or in Philo, as when he says: and the Logos was with God, and was God."[5]

---

4) Feine Behm: Einleitung, p. 94
5) J.N. Sanders - B.A. Mastin: A Commentary, p. 17

Die Logos van Johannes vind sy oorsprong dus in die openbaring van God in Christus Jesus. Dat Johannes terdeë op hoogte was van die Joodse en Griekse godsdienste, val nie te betwyfel nie. Maar dit vorm nie die oorsprong of uitgangspunt van sy Logosbeskouing nie. Sy Logosleer is nie ontleen aan buite-Bybelse literatuur of selfs aan die Ou Testament nie, maar voor-alles aan die openbaring, die bekendmaking van God in die vleesgeworde Woord.[6] Dit stel Johannes self in die laaste vers van die Proloog as hy sê: „Niemand het God ooit gesien nie; die eniggebore Seun wat in die boesem van die vader is, díe het Hom verklaar." (Joh. 1 : 18). En die doel van sy Logosbeskouing is „dat julle kan glo dat Jesus die Christus is, die Seun van God; en dat julle deur te glo die lewe kan hê in sy Naam." (Joh. 20 : 31)[7]

Binne hierdie besondere raamwerk, vra die Logosbeskouing van Johannes om 'n eie benadering. Daaraan poog voldoen te word deur die eksegese van die Proloog sistematies te verwerk in 'n indeling, ontleen aan die Proloog self.

---

6) C.K. Barrett stel dit duidelik as hy skryf: „It would be wrong to suggest that John accomplished his task by making a neat amalgam of Hellenistic and Jewish speculation on the subject of mediation and applying it to Christ; he begins with Christ, the eschatological fulfilment of Gods purposes, and with the fundamental conviction that Christ himself is the Gospel, the Word which God has spoken." (C.K. Barrett: The Gospel, p. 129).

7) Vgl. A.F.J. Klijn: De wordingsgeschiedenis, p. 67.

2. ONTLEDING VAN SY LOGOSBESKOUING:

2.1 Die Logos en God:

Die doel van Johannes is nie om in te gaan op die preeksistensie van die Logos nie, maar om 'n verdere, nuwe interpretasie van die Logos as skeppings- en herskeppingsmedium te gee.[8] Ten einde hierdie nuwe interpretasie na waarde te verstaan, skets Johannes in 'n paar woorde die pre-eksistensie van die Logos, waaruit sowel sy eienskappe as sy verhouding tot God duidelik blyk.

Wat die eienskappe van die Logos betref, leer Johannes, in teenstelling met die Logosspekulasies van die Griekse filosofie, dat die Logos vooralles 'n persoon is. Hierdie persoon word nader bepaal deur die woorde καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (vers 1). Die Logos is nie alleen 'n persoon nie, maar Hy is God Self. Hy het deel gehad aan die Wese van God. Hy was nie net 'n gedagte of idee van God nie, nie net 'n krag of 'n woord van God alleen nie. Hy was God - en dit reeds lank voor die skepping en die Vleeswording.

Dat die Logos as Goddelike Persoon 'n selfstandigheid van sy eie gehad het, spreek vanself: „Want de Evangelist zou toch ten eenemale iets ongerijmds zeggen als hij leerde,

---

8) Vir die agtergrond en betekenis van die Logos by Johannes, vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 127 - 129.

dat Hij wel altijd met God of bij God was, terwijl Hij toch niet een zekere eigene zelfstandigheid in God had."[9] Die Logos was dus nie vermeng met God nie, maar was 'n persoon met 'n selfstandigheid van sy eie.

Verder is die Logos nie aan die tyd gebonde nie. Dit blyk uit sy Godheid, asook uit die woorde ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (vers 1). Die ἐν ἀρχῇ dui op die skeppingsverhaal van Genesis 1, en die Aoristus ἦν beteken dat die Logos op daardie tydstip reeds bestaan het.[10] Die Logos gaan dus die skepping vooraf. Die Logos het nie tot stand gekom met die oog op die skepping nie, en funksioneer ook nie vir die eerste maal met die totstandkoming van die skepping nie. Die Logos is pre-eksistent en bestaan - soos God - van en in alle ewigheid.

Hierdie persoonlike, selfstandige en ewige Logos staan in 'n tweërlei verhouding tot God. Wanneer Johannes in vers 1 skrywe: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, dan sien dit op 'n <u>persoonlike verhouding</u> tussen die Logos en God. πρός plus die akkusatief dui op 'n persoonlike

---

9) J. Calvyn: Het Evangelie, p. 15. Op die vraag in hoeverre hierdie verklaring die Eenheid van God raak, word nie breedvoerig ingegaan nie. Calvyn antwoord kort en kragtig: „Daar nu God een eenig God is, zoo volgt dat Christus met den Vader hetzelfde wezen heeft, en toch eenigzins van Hem onderscheiden is." (J. Calvyn: Het Evangelie, p. 15). Vir 'n volledige uiteensetting van die probleem van die Drieënheid, vgl. J. Calvyn: Instit, Deel 1, Hoofstuk 13, pp. 97 - 144 en H. Bavinck: Geref. Dogm.: Deel 2, hoofstuk 4, pp. 225 - 301.

10) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 127.

verhouding tot iemand anders - 'n verhouding wat tussen twee vrye persoonlikhede bestaan. Dit dui op 'n voortdurende onderlinge verkeer tussen twee persone: „Er (der Logos) ist mit seiner geschichtlichen Erscheinung nicht etwa erst etwas Späteres, Jahrtausende nach der Entstehung der Welt in der Zeit Gewordenes ...; nein, ihm eignet ein vorzeitliches, ewiges Sein, und zwar <u>ein Sein bei Gott, innerhalb dessen er in beständigem Verkehr mit Gott gestanden hat</u>, in wesenhafter Einheit mit Gott gewesen ist."[11]

In die tweede plek bestaan daar 'n <u>lewens- en werksrelasie</u> tussen die Logos en God. Hierdie verhouding neem nie eers ~~in~~ 'n aanvang met die skepping nie, maar dit bestaan van alle ewigheid af. Iets van hierdie verhouding blyk uit Gen. 1: 26, waar die Logos en God in beraad gaan met die oog op die skepping van die mens. Hierdie ewige lewens- en werksrelasie blyk ook uit die Aoristus ἦν in vers 1 en 2 van die Proloog, maar dit word deur die woorde ἐν ἀρχῇ net betrek op dié punt, waar die skepping van die wêreld 'n aanvang neem.

2.2 <u>Die Logos en die Skepping</u>:

Nadat Johannes kortliks ingegaan het op die Goddelike oorsprong en wese van die Logos, gaan hy daartoe oor om die

---

11. J. Rump: Das Johannesevangelium, p. 4.

taak van die Logos in die skepping te bespreek (vers 3). Waar die persoon en optrede van die Logos tot en met die skepping beperk was tot sy inwendige verhouding tot God, daar gaan Hy in die skepping oor tot uiterlike werksaamheid. Voordat die taak van die Logos in díe verband ontleed word, moet eers enkele opmerkinge gemaak word oor die verhouding tussen God en die skepping.

Die Aoristus ἐγένετο in vers 3, werp 'n tweërlei lig op die verhouding tussen God en die skepping:

(i) God is, die skepping het geword; God bestaan, die skepping ontstaan en

(ii) God is die ewig-onveranderlike wat nooit geskape is nie, maar wat Self skep. Die wyse waarop die skepping tot stand gekom het, word beskryf deur die woord γίνομαι. Dit beteken dat die wêreld ontstaan, (letterlik geword) het: „Came into being implies a crisis, a transition from what was not to what is."[12] Volgens Johannes, is die wêreld nie gevorm na die voorbeeld van een of ander παράδειγμα nie - dit het ontstaan uit dit wat nie voorheen bestaan het nie.

Op welke wyse het God die skepping in aansyn geroep? Deur sy Logos, wat in die Proloog duidelik na vore tree as Skeppingsmiddelaar. Dat God geskape het deur die Logos, is

---

12) Merrill C. Tenney: Joh, p. 65.

'n gedagte wat nie net in die Ou Testament, maar veral in die Nuwe Testament aangetref word.[13] Die voorsetsel διά wat in vers 3 gebruik word, dui nie op die Logos as grondoorsaak van die skepping nie, maar dit werp 'n besondere lig op sy taak as Skeppingsmiddelaar.[14] So verklaar Johannes dat alles [15] geskape is deur middel, deur bemiddeling van die Logos.

Die absolute alleen-werksaamheid van die Logos in die skepping blyk uit die tweede helfte van vers 3: καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὅ γέγονεν. Dr. J. Rump verklaar hierdie sinsdeel soos volg: „Von ihm ist zu sagen, dass er der einzige Mittler der Schöpfung ist. Alles, was geworden ist, das ist durch ihn geworden; unabhängig von ihm, ohne zusammenhang mit ihm, ohne schöpferischen Akt von seiner Seite, ist nichts geworden, auch nicht ein einziges Ding, das entstanden ist. Alles was war, was ist, was sein wird, geht auf ihn zurück, ist durch ihn als das vorzeitliche Wort Gottes bewirkt und vermittelt."[16]

---

13) Vgl. I Kor. 8:6; Kol. 1:16; Hebr. 1:2 en 10. Met verwysing na hierdie verse, skryf Strathmann: „Das Wort ist nicht Schöpfer, sondern Schöpfungsmittler. Das entspricht der Darstellung des biblischen Schöpfungsberichts: Der Kosmos entstand dadurch, dass Gott sprach." Strathmann: Das Evangelium, p. 31.
14) διά se etimologiese funksie is om te dui op iets tussen-in.
15) πάντα in die meervoud dui op alle skepsele - nie soseer as 'n eenheid nie, maar in hulle groot verskeidenheid (G. Bouma: Korte verklaring - Het Evangelie naar Johannes, p. 53.)
16) J. Rump: Das Johannesevangelium, p. 5.

En Sanders verklaar: „John asserts as emphatically as possible the sole agency of the Logos in creation."[17)]

'n Volgende aspek van die arbeid van die Logos in die skepping, is dat dit nie beperk is tot die verlede tyd nie. Waar die Aoristus ἐγένετο in vers 3 beteken dat geen ding sonder Hom ontstaan het nie, daar beteken die Perfektum γέγονεν dat geen ding sonder Hom ontstaan het en nou bestaan nie. Die Perfektum dui op 'n blywende toestand, op die betekenis van die Logos as Skeppingsmiddelaar tot in die huidige. Sy taak as Skeppingsmiddelaar kom nooit tot 'n einde nie.

'n Laaste aspek van die Logos wat vir die studie van belang is, is dat Hy skep as persoon deur middel van persoonlike arbeid. Wanneer die Logos as pre-eksistente Woord van God skeppend in hierdie wêreld ingryp, doen Hy dit nie as 'n krag of moontlikheid van God nie, maar as selfstandige persoon.[18)] En die wyse waarop Hy werksaam is, is deur persoonlike arbeid. Die radikale verskil tussen hierdie beskouing en díe van die Griekse filosofie, is duidelik. N.B.

2.3 Die Logos en die Mens:

Wanneer Johannes sê dat alle dinge deur die Logos ontstaan het en dat geen ding sonder Hom ontstaan het nie, dan

---

17) Vgl. J.N. Sanders - B.A. Mastin: A Commentary, p. 71
18) Vgl. H. Strathmann: Das Evangelium, p. 31.

spreek dit vanself dat die mens ook produk van die skeppende arbeid van die Logos is. Die verdere taak van die Logos ten opsigte van die mens, - en sy besondere verhouding tot die mens - kan onder 'n drieërlei gesigspunt bespreek word:

2.3.1 DIE LOGOS In Sy Verligtende Werksaamheid:

Die werksaamheid van die Logos in hierdie verband, sentreer rondom vier kernbegrippe: ζωή, φῶς, σκοτία en (τὸ φῶς) τὸ ἀληθινόν. Hoewel die begrip ζωή nie op die mens alleen van toepassing is nie, moet dit ook kortliks bespreek word vanweë sy noue verwantskap met τὸ φῶς.

In vers 4 word die ζωὴ [19a] aangedui as identies met die lig wat daaruit voortvloei. Hierdie „lewe" word nie nader kwalifiseer nie, sodat aan geen bepaalde vorm van lewe gedink mag word nie.[19] Wat in die Logos was, dit was lewe in die volste sin van die woord - kwalitatief en kwantitatief onbeperk! Hierdie lewe was nie net deel van die Logos in sy pre-eksistente heerlikheid nie, maar dit was ook sy deel in die vleeswording. Uit die Aoristus ἦν van

---

19a) Vir die betekenis van ζωή, vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, Band II, pp. 862 - 866.

19) Strathmann begrens hierdie „lewe" ten onregte tot die ewige lewe (Vgl. H. Strathmann: Das Evangelium p. 32).

vers 4, word afgelei dat die „lewe" in die besonder betrek moet word op sy betekenis vir hierdie geskape werklikheid.[20]

Hierdie lewe (ζωή), wat in die Logos was, was die lig (φῶς) van die mense. Johannes trek die kring van die skepping nouer, en betrek die lewe en die lig vervolgens op die mens as die kroon van die skepping. Die lewe van die Logos was die lig van die mense.[21] Soos ζωή , moet φῶς ook in die ruimste sin van die woord verstaan word. Van die verskillende betekenisse van die woord φως[22] mag nie een uitgesonder word ten koste van die ander nie - al tree een betekenis soms sterker op die voorgrond as die ander. Die betekenis wat in die Proloog aandag verdien, is díe van lig as openbaring, as ware kennis. Die Logos was as lig, die middel tot kennis van die waarheid. In Hom, dit is in die Logos, is die moontlikheid gegee om God en sy werke in der waarheid te ken. Veral in díe sin, is die Logos die lig van die mense.[23]

---

20) Die Aoristus ἦν van vers 4, korrespondeer nie met die Aoristus van verse 1 en 2 nie, maar met díe van vers 3. Vers 3 vorm die oorgang van die pre-eksistensie na die werksaamheid van Logos in die geskiedenis - vandaar hierdie afleiding.

21) Die wyse waarop die mens deel kry aan hierdie ware lewe, word in vers 12 beskrywe.

22) Vgl. Ps. 27: 1, Joh. 8: 12 (in die betekenis van heil); Ef. 5: 8 (heiligheid); Luk. 12: 3 (kennis) ens.

23) Hieroor bestaan daar verskil van mening. Aall, (Geschichte, p. 115) en Bultmann (Das Evangelium des Johannes, p. 22 - 25) reken dat φῶς slaan op saligheid en verlossing. Sanders (A Commentary, p. 74) betrek die begrippe φῶς en σκοτία weer op die beginsels van goed en kwaad. Sonder om uitvoerig in te gaan op die probleem, besluit ons saam met Calvyn: „Het is averechtsche en ontijdige filosofie als men het licht ... op het Evangelie en de leer der zaligheid duidt." (J. Calvyn: Het Evangelium p. 22.)

Van besondere betekenis is die tyd van die werkwoord wat saam met φῶς gebruik word, naamlik die teenwoordige tyd φαίνει. Die teenwoordige tyd sien op die geskiedenis van die hele mensheid ná die sondeval - nie net tot by Johannes nie, maar ook verder. Dit gaan om die sondige mensheid as geheel. Te midde van so 'n mensheid, wie se geestelike gesteldheid deur die woordjie „duisternis" gekenskets word, skyn die lig. Die verligtende arbeid van die Logos in die mens, staan dus in die teken van die altyd-teenswoordige.

Die derde kernbegrip in verband met die verligtende werksaamheid van die Logos, is die begrip σκοτία. Die betekenis van σκοτία in die Nuwe Testament, is onder meer „diepe ellende", (Matt. 22: 13, Luk. 1: 79); „onheil" (Matt. 4: 16); „onwetenheid" (Rom. 2: 19, I Kor. 4: 5); „onheiligheid" (Ef. 5: 11; Kol. 1: 13). Net soos in die geval van φῶς mag nie een betekenis van σκοτία uitgesonder word ten koste van die ander nie: al bogenoemde betekenisse vorm 'n eenheid.[24] In teenstelling met φῶς is die betekenis van σκοτία vooralles díe van onwetenheid. Die persoon wat die verligtende werksaamheid van die Logos ontbeer, het 'n verduisterde kennis en insig in die waarheid.

Benewens die teenstelling tussen lig en duisternis, stel Johannes by implikasie 'n tweede teenstelling as hy

---

24) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 132.

die lig kwalifiseer as τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (vers 9). Die teenstelling hier is tussen „waaragtige lig" en alle ander vorme van lig. Die Logos is die waaragtige lig, waarsonder die ware kennis van God nie moontlik is nie. Buite die Logos en sy verligtende werksaamheid, staan alle kennis van God en sy werke in die teken van die onware, die valse.

Die verligtende werksaamheid van die Logos moet nie só verstaan word dat dit alle mense sonder uitsondering verlig nie. So 'n siening is strydig met die persoonlike karakter van die Logos in die Proloog, en korrespondeer met die Logosspekulasies van die Griekse filosofie, waar die Logos as verstand of rede geïnterpreteer word.[25] Die πάντα ἄνθρωπον van vers 9 sien dus nie op alle mense sonder uitsondering nie, maar dit beteken dat elke mens - sonder onderskeid van taal, kultuur, geboorte, afstamming ens. - verlig kan word. Die wyse waarop die mens deel kry aan die verligtende werksaamheid van die Logos, word nie bepaal deur sy menswees as sodanig nie, maar deur sy persoonlike verhouding tot die Logos.[26]

Die teenstelling tussen lig en duisternis, ware en valse lig, asook die werksaamheid van die Logos in hierdie verband, stem ooreen met die uitgangspunt van waaruit hierdie studie benader is.[27]

---

25) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 134.
26) Vgl. „Die Logos in die herskepping", pp.57 - 62.
27) Vgl. „Uitgangspunt van benadering", pp. 4 - 6.

2.3.2 Die Logos in sy herskeppende werksaamheid:

Die voortreflikheid van die Logos in die Proloog, is hoofsaaklik tweërlei. Vooralles openbaar die Logos Homself in die totstandkoming en ordening van die wêreld.[28] Die tweede - en vir Johannes belangrikste - taak van die Logos, is die herskepping.

Die woord „herskepping" veronderstel 'n sondegebroke werklikheid, waardeur die mens beroof is van die gawes wat hy met die skepping ontvang het. Vir Johannes is hierdie berowing tweërlei: in die eerste plek 'n berowing van die ware kennis van God en sy werke,[29] en tweedens 'n berowing van die ware en godewelgevallige lewe, as gevolg waarvan die verhouding tussen God en mens versteur is. Dit is die werksaamheid van die Logos in laasgenoemde verband wat ons hier interesseer.

Soos alle mense nie sonder meer deel kry aan die verligtende werksaamheid van die Logos nie, so is alle mense nie sonder meer voorwerpe van sy herskeppende werksaamheid nie. Hierdie waarheid hang saam met die persoonlike karakter van die Logos. Die wyse waarop die mens deel kry aan die herskeppende (en by implikasie ook verligtende) werksaamheid van die Logos, word in vers 12 van die Proloog uiteengesit.

---

28) Vgl. „Die Logos en die skepping", pp. 49 - 52.
29) Vgl. „Die Logos in sy verligtende werksaamheid," pp. 53 - 56.

Uit vers 12 is dit duidelik „dat de zone Gods een nieuw ambt op Zich neme, nl. dat van Middelaar om den verloren mensch door den Geest der wedergeboorte te vernieuwen."[30] Insgelyks neem die werksaamheid van die Logos ook 'n etiese wending daarin, dat dit 'n beslissende rol speel in die verhouding tussen God en mens. Hierdie verhouding word beskryf as τέκνα θεοῦ γενέσθαι, en die wyse waarop die verhouding bewerkstellig word, is deur te glo in Sy Naam. Die werksaamheid van die Logos in hierdie verband, vra om nadere toeligting.

Die herskeppende werksaamheid van die Logos het 'n nuwe mensheid tot gevolg: die kinders van God. Dit is almal mense wat die Logos aangeneem het, en kom uit alle tale, volkere en nasies. Die wyse waarop die mens Christus aanneem, is deur geloof in sy Naam. Die voorsetsel εἰς saam met πιστεύω dui op innige geloofsverbondenheid, en wanneer die mens deur 'n ware geloof in Christus ingelyf is, ontvang hy van Hom die mag om kind van God te word. Die beslissende rol van die Logos in die hele aangeleentheid, spreek vanself.

Die woord ἐξουσία is gelaai met betekenis.[31a] Vir Calvyn beteken dit „waardigheid."[31] Ander moontlike

---

30) J. Calvyn: Het Evangelie, pp. 21 - 22.
31a) Vir die betekenis van ἐξουσία, vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, Band II, pp. 563 - 571.
31) J. Calvyn: Het Evangelie, p. 31.

betekenisse is vermoë, bevoegdheid,[32] verlof, moontlikheid. Die belangrikheid van die woord in die verband van vers 12 is dat die Logos die mens nie 'n God-gebore wese maak nie, maar dat Hy hom die mag gee om dit te word. Hy is die Middelaar, waardeur dit vir die mens weer moontlik word om kind van God te wees. En wanneer die mens weer kind van God is, is die verhouding tussen God en mens herstel, beantwoord die mens aan sy bestemming, en is die werksaamheid van die Logos as Herskeppingsmiddelaar vervul.

Dat die Logos in hierdie verband slegs bemiddelend werksaam is, blyk uit die oorsprong en doel van die wedergeboorte. Geboorte sien op die oorsprong en ontstaan van die nuwe lewe en as bewerker van die nuwe lewe, word God Self aangemerk.[33] Die doel van die wedergeboorte is om kind van God te wees. Die taak van die Logos is slegs om hierdie ideale verhouding tussen God en mens moontlik te maak. Die Logos skenk die mens slegs die ἐξουσία - die mag, die bevoegdheid of vermoë - om as kind van God te lewe. En wanneer die mens hierdie bevoegdheid besit, beantwoord sy lewe aan alle etiese norme en deel hy as kind in al die heilsgoedere van die Vader.

Soos in die geval van die verligtende, is die herskeppende werksaamheid van die Logos ook universeel in sy

32) C.K. Barrett: The Gospel, p. 136.
33) Op hierdie waarheid gaan Johannes verder in in sy weergawe van die gesprek tussen Jesus en Nikodemus (Joh. 3).

aanbieding, maar partikulier in sy uitwerking.[34] Die Logos is in staat om alle mense te herskep, maar alle mense is nie bereid om Hom te aanvaar nie. Die verbasende in die verwerping van die Logos, word in verse 10 en 11 van die Proloog beklemtoon. Johannes verwys in vers 10 weer na die bemiddelende werksaamheid van die Logos in die skepping, en veronderstel 'n kreatuurlike verwantskap tussen die skepping en die Skepper. Maar: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.[35] (vers 10). Die κόσμος dui nie op die wêreld in sy geheel nie, maar op die gevalle mensheid.[36]

Die verbasende in die verwerping van die Logos vind sy hoogtepunt in vers 11: „Hy het na sy eiendom gekom, en sy eie mense het Hom nie aangeneem nie." Die woorde „sy eiendom" (τὰ ἴδια) skep probleme. Bultmann verklaar dit soos volg: „Wie dem ἐν τῷ κόσμῳ ἦν das εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν entspricht, so dem ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω das οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Mit τὰ ἴδια ist also die Menschenwelt gemeint, die ihm

---

34) Vgl. H. Strathmann: Das Evangelium, p. 36.
35) Vir die betekenis van ἔγνω , vgl. C.K. Barrett: The Gospel, pp. 135 - 136.
36) „In general the κόσμος is not the totality of creation, but the world of men and human affairs." (C.K. Barrett: The Gospel, p. 135).

als Schöpfer zu eigen gehört, und die ἴδιοι sind eben die Menschen."37)

Die mense waarna vers 11 verwys, is nie die mensheid as geheel nie, maar die volk Israel. Die hoofmotief van sy sending - volgens die ander Evangelies - was immers om die Joodse volk te besoek. Hy het uit Israel voortgekom en al die beloftes in hulle Heilige Boek het op Hom betrekking gehad. Hy het dus nie na 'n vreemde mensheid gekom nie: Hy het na sy eie mense gekom. En <u>húlle</u> het Hom nie aangeneem nie! Dat die wêreld Hom nie geken het nie, is al erg genoeg: het Hy dan nie tot die wêreld in 'n Skeppersverhouding gestaan nie? Maar dat Israel - tot wie Hy in 'n <u>persoonlike</u>, <u>eiendomlike</u> verhouding gestaan het - Hom verwerp het, is onverstaanbaar. Met die verwerping deur die Joodse volk, bereik die miskenning van die Logos sy hoogtepunt.

---

37) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, p. 34. C.K. Barrett (The Gospel, p. 136), H. Strathmann (Das Evangelium, p. 35) en A. Schlatter (Das Evangelium nach Johannes, p. 8) huldig dieselfde standpunt as Bultmann. E.L. Smelik (Het Evangelie naar Johannes, pp. 31 - 32) en Merrill C. Tenney (John, pp. 68 - 69) verskil van Bultmann en andere, en beskou τὰ ἴδια as die skepping in die algemeen - in onderskeiding van οἱ ἴδιοι, wat slaan op die mensheid as sodanig. Ons aanvaar die standpunt van Bultmann e.a. op grond van die teks- en perikoopverband waarin τὰ ἴδια gebruik word - met 'n belangrike wysiging: nie die mensheid as geheel word hier bedoel nie, maar die volk Israel met alles wat heilshistories op hulle betrekking het.

So kom dit vir Johannes aan op 'n persoonlike verhouding tot die Logos. Die aanvaarding of verwerping van die Logos as persoon, bepaal die uitwerking van sy herskeppende (en by implikasie ook verligtende) werksaamheid. Vir die verstaan van die Logosbeskouing van Johannes, is hierdie waarheid van buitengewoon-belangrike betekenis.

2.3.3. Die Logos en die Vleeswording:

Benewens die persoonlike karakter van die Logos, is sy historiese optrede vir Johannes van besondere belang. Die historiese karakter van die Logos blyk deur die hele Proloog. Dat die Logos op 'n bepaalde tydstip in die geskiedenis opgetree het, word veronderstel in die getuienis van Johannes die Doper (verse 6 - 8 en vers 15), in die feit dat Hy <u>in</u> die wêreld was (vers 10), dat Hy na sy eie mense gekom het en dat hulle Hom nie aangeneem het nie (vers 11). In vers 14 word die historiese optrede van die Logos nie net veronderstel nie, maar met name genoem: „Der dort überall bereits behauptete Eintritt des ‚Wortes' in die Geschichte" - so skryf Strathmann met verwysing na verse 4, 5, 9, 10 en 11 - „wird nun (v. 14) näher bestimmt: Das ‚Wort' ward Fleisch."[38]

Volgens vers 1, was die Logos God Self. Vlees (σάρξ) verteenwoordig die menslike natuur in onderskeiding van die Goddelike natuur.[39] Die twee woorde „Logos" en „vlees"

---

38) H. Strathmann: Das Evangelium, p. 37.
39) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 138.

moet dus gesien word as twee onverenigbare teenoorgesteldes. Juis hierin kom die skeppende en herskeppende Almag van God die heerlikste tot openbaring, dat Hy hierdie twee teenoorgesteldes verenig het in die persoon van Jesus Christus.[40)]

Met die vleeswording van die Woord, druk Johannes sy eie stempel op die Logos af. Dit was 'n nuwe geluid teenoor die Logosspekulasies van die Griekse denke, en vorm die belangrikste verskilpunt tussen die algemeen-Griekse en spesifiek-Nuwe Testamentiese Logosbeskouinge. In die Logosleer van Johannes, is daar kontakpunte met die Griekse filosofie - veral met Philo. Maar met sy leer oor die Logos wat as historiese persoon die geskiedenis binnegetree het, stel Johannes hom teenoor al die Logosspekulasies van die Griekse filosofie.[41)]

Die tweede predikaat ἐσκήνωσεν, sien op die onderlinge verkeer tussen Jesus en die mense. Letterlik beteken ἐσκήνωσεν: „Hy het tent opgeslaan (onder ons)."[42)]

---

40) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 138. In verband met die vleeswording van die Woord, skryf hy: „John's statement is a full, and perhaps the most succinct expression of the paradox of the person of Christ." (p. 138) Die gedagte van God wat mens geword het, vind ons ook in die briewe van Paulus: Vgl. Filip. 2: 5 - 8; Kol. 1: 15; Kol. 2: 9.

41) Vgl. H. Strathman: Das Evangelium, pp. 40 - 41.

42) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 138.

Volgens Smelik[43] wys dit heen na die Ou Testamentiese tempel waarin God onder Israel gewoon het. Hierdie skaduwoning van God vind sy vervulling in die vleeswording van die Woord: in Christus het God persoonlik onder sy volk kom woon. Sy verblyf was slegs tydelik - dit was die inwoning van die onsigbare God in 'n aardse tentwoning.[44] Ook die werkwoord ἐσκήνωσεν beklemtoon dus die optrede van die Logos in die geskiedenis: dit verwys na die drie-en-dertig jaar van sy lewe hier op aarde.

Die gevolg van die vleeswording van die Woord, is die aanskouing van sy heerlikheid. Dat dit by hierdie historiese Jesus werklik gegaan het om die Logos (dit is om God), blyk uit die aanskouing van sy heerlikheid (δόξα) - „ein Ausdruck, der nach alttestamentlichem Vorbild auch im Neuen mit Vorliebe von der leuchtende Majestät Gottes und der himmlischen Welt im sinnlich-anschaulichen ... Sinn gebraucht wird."[45] Sowel δόξα as ἐσκήνωσεν sien dus op die Ou Testamentiese bedeling, waar God Homself in heerlikheid openbaar en onder sy volk gewoon het. In Jesus Christus vind albei hierdie begrippe hulle vervulling.

---

43) E.L. Smelik: Het Evangelie naar Johannes, p. 34.
44) Vgl. Merrill C. Tenney: John, p. 70.
45) H. Strathmann: Das Evangelium, p. 38.

Die heerlikheid van die Logos word nog nader bepaal deur die woorde: ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (vers 14). Kragtens sy eiesoortige verhouding tot die Vader, naamlik sy Seunskap - wat niemand met Hom deel nie[46] - ontvang Hy sy heerlikheid van die Vader. Die wesenseenheid tussen Vader en Seun tree ook hier duidelik aan die lig: wat die Vader het, dit het die Seun.

Die laaste twee kenmerke van die vleesgeworde Woord, word aan die einde van vers 14 genoem: Hy was naamlik „vol van genade (χάρις) en waarheid" (ἀλήθεια). Grammaties hoort hierdie twee eienskappe nie by die Eniggeborene nie, maar by die Logos: die Logos, wat vlees geword het, was vol van genade en waarheid. χάρις dui op die besondere guns, die onverdiende genade van God, wat in Christus Jesus tot openbaring gekom het.[47] Die Nuwe Testamentiese gedagte van vergewende genade, is ook inherent aan die begrip.[48] Die begrip ἀλήθεια verklaar Barrett soos volg: „Sometimes, as in ordinary Greek usage, it means simply that which corresponds to fact, is not false (5: 33; 8: 40; 16: 7); but more characteristically it means the Christian revelation brought by and revealed in Jesus (1: 17; 8: 32; 16: 13). This revelation arises out of the faithfulness of God to his own character, and to his promises, of which it is the fulfilment. It is saving truth ..."[49]

---

46) Vgl. A. Schlatter: Das Evangelium nach Johannes, p. 10.
47) C.K. Barrett: The Gospel, p. 139.
48) Vgl. G. Bouma: Korte Verklaring, p. 67.
49) C.K. Barrett: The Gospel, p. 139.

Albei bogenoemde begrippe - χάρις en ἀλήθεια - word herhaal in vers 17, waar Johannes dit het teen die oormatige verering van Moses.[50] Dit was veral die Jode wat hulle hieraan skuldig gemaak het. Johannes stel dit in vers 17 dat die Wet - met al sy eise en veroordeling - deur Moses gegee is. Teenoor die Wet, staan die genade, wat nie vra en eis nie, maar wat net bereid is om te gee. En hierdie genade het in Jesus Christus gekom.

Van besondere belang is die teenstelling tussen die Wet van Moses en die waarheid, wat deur Jesus Christus gekom het. Hoewel die „waarheid" van vers 17 korrespondeer met die „waarheid" van vers 14, is daar tog 'n interessante verskil: in vers 17 word ἀλήθεια nader bepaal deur die lidwoord, terwyl die lidwoord in vers 14 ontbreek. Dit beteken dat die „waarheid" van vers 17 meer los en selfstandig staan as díe van vers 14. Die „waarheid" van vers 17 het nie enige noodwendige verband met die voorafgaande „genade" nie. ἡ ἀλήθεια kan dus hier beteken: „that which corresponds to fact, is not false;"[51] - en dit staan teenoor die Wet, wat deur Moses gegee is.[51a]

---

50) Deur die teenstelling met die Wet van Moses, word die historisiteit van die vleesgeworde Woord weereens beklemtoon. Soos die Wet van Moses 'n bepaalde bedeling in die heilsgeskiedenis verteenwoordig het, so lui die vleesgeworde Woord 'n ander bedeling in.

51) C.K. Barrett: The Gospel, p. 139.

51a) Vir die betekenis van ἀλήθεια in die sin van „Openbaring", vgl. J.H. Grobler: Die Ontstaan van Taalkunde, pp. 35 - 36.

Hoe moet hierdie teenstelling verstaan word? Die Wet van Moses kan tog nie vals of onwaar wees - teenoor die waarheid, wat deur Jesus Christus gekom het nie? Al moontlike verklaring is dat Johannes dit het teen die Joodse interpretasie van die Wet, waardeur dit van sy ware karakter beroof is. Onder hierdie Jode tel ook Philo van Alexandrië wat die Wet van Moses misbruik het in sy poging om dit met die Griekse filosofie te versoen. Stel Johannes nie miskien die waarheid - wat deur Jesus Christus gekom het - teenoor die Wet van Moses - soos dit verkrag en misbruik is in die filosofie van Philo nie? Wat meer is: Het Johannes nie miskien vir Philo in gedagte wanneer hy die ware Logos - wat tot openbaring gekom het in die Vleesgeworde Woord - stel teenoor die Wet van Moses - wat gedien het as uitgangspunt van Philo se Logosspekulasies nie? Dat so 'n verklaring moontlik is, blyk onder meer uit die uiteensetting van die Logos in sy verligtende werksaamheid.[52] So 'n teenstelling mag egter nie as die hoofdoel van sy Evangelie aangemerk word nie.[53]

2.4 Die Logos en die Aanskouing van God:

Dat God onsigbaar is, of dat dit onveilig en onwenslik is om Hom te aanskou, is 'n gedagte eie aan sowel die Ou Testament as die Griekse denke. By hierdie gedagte van 'n

---

52) Vgl. pp. 53 - 56
53) Sien: „Oorsprong en doel van sy Logosbeskouing," pp. 43 - 46.

onsigbare God, sluit Johannes hom aan wanneer hy skrywe: „Niemand het God ooit gesien nie" (vers 18). Die uitdruklike negatief beklemtoon die absolute onmoontlikheid om God te aanskou. Daar is geen standpunt van waaruit God bedink of konstateer kan word nie: in die verhouding tot en aanskouing van God, kan die mens nooit die inisiatief neem nie.

En tog het die mens die behoefte om God te aanskou. Die mens wil God sien; hy wil toegang tot God hê. Bultmann plaas hierdie verlange van die mens binne die kader van die Proloog wanneer hy skrywe: „Das Streben des Menschen, den Zugang zu Gott zu haben, ist ja nichts anderes als das Verlangen, ‚Leben' zu haben in dem ‚Lichte' des endgültigen Selbstverständnisses und so in der ‚Wahrheit' zu sein, um wahrhaft zu sein".[54)]

In hierdie behoefte kan geen mens voorsien nie - net God alleen. Die wyse waarop God aanskou kan word, is deur openbaring: „die eniggebore Seun wat in die boesem van die Vader is, díe het Hom verklaar" (vers 18). Deur die openbaring van God in die vleesgeworde Woord, is dit vir die mens moontlik om God te aanskou. Deur Christus Jesus het die mens toegang tot die Vader: „De Zoon is de exegese van

---

54) R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, - p. 54.

de Vader, maakte de Vader, die niet te benaderen was, kenbaar."[55]

Van besondere belang is die werkwoord ἐξηγήσατο (vers 18). Dit kom ook elders in die Nuwe Testament voor in die betekenis van: vertel, meedeel.[56] By Johannes beteken die woord: „The publishing or explaining of divine secrets, sometimes by the gods themselves."[57] Wanneer Johannes hierdie woord gebruik, bedien hy hom van die algemeen-godsdienstige terminologie sodat sy lesers onmiddellik weet wat hy bedoel. ἐξηγήσατο is 'n veel sterker woord as ἑώρακεν – dit sien op 'n lewende verhouding tot God. En dit het ons aan die Logos te danke: „Was er aus seiner Gemeinschaft mit dem Vater uns sagt, das enthüllt uns Gottes Sinn und Willen, führt uns vor Gottes Thron und in sein Reich."[58]

Vanweë sy besondere verhouding tot die Vader, kon die Logos hierdie taak verrig. Hy was naamlik „in die boesem van die Vader" (vers 18). Dit dui op die innige gemeenskap tussen Vader en Seun.[59] Met die verwysing na hierdie innige gemeenskap, keer die Proloog weer na sy uitgangspunt terug (verse 1 en 2). Die Woord wat by God was, het vlees geword, en toe weer terug gekeer na die boesem van die Vader.

---

55) E.L. Smelik: Het Evangelie naar Johannes, p. 37.
56) Vgl. Luk. 24: 35; Hand. 10: 8; 15: 12; 21: 19.
57) C.K. Barrett: The Gospel; p. 141.
58) A. Schlatter: Das Evangelium nach Johannes, p. 14.
59) Vgl. C.K. Barrett: The Gospel, p. 141.

Nadat Hy sy taak op aarde volbring het, naamlik om die Vader te verklaar, het Hy teruggekeer na sy pre-eksistente heerlikheid.

Dit is aan hierdie verklaring van die Vader, hierdie openbaring van God in Christus Jesus, dat Johannes sy Logosbeskouing ontleen. Sy Logosleer vind nie sy oorsprong in buite-Bybelse literatuur, of selfs in die Ou Testament nie. Sy Logosleer is gegrond op openbaring, dit is op die bekendmaking van God in die vleesgeworde Woord. Dit stel Johannes onomwonde in die laaste vers van die Proloog.

3. SAMEVATTING:

Die Logosleer van Johannes verteenwoordig 'n nuwe standpunt in die Logosbeskouinge van die Griekse denkers. Die Logos kan - ook in die Heilige Skrif - 'n groot verskeidenheid van betekenisse hê,[60] maar die betekenis in die Proloog moet onder die gesigspunt van die besondere openbaring in Jesus Christus gesoek word. Vir Johannes, is die Logos vooralles die openbaring van God in die vleesgeworde Woord.

Die Logos in die Proloog is nie 'n idee of gedagte van God nie, maar God Self. Die verhouding tussen God en die Logos is nie die verhouding van 'n meerdere tot 'n mindere

---

60) Vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, Band IV, p. 81 e.v.

nie, maar van God tot God. Dit beteken onder meer dat die Logos 'n <u>persoon</u> is. Die <u>persoonlike karakter</u> van die Logos is van besondere belang vir die verstaan van die Logos in die Proloog.

As persoon is die Logos werksaam in die skepping en die herskepping. Dit is veral laasgenoemde werksaamheid van die Logos wat Johannes interesseer. As Herskeppingsmiddelaar is dit die taak van die Logos om God en mens te versoen. Hierdie versoening is universeel in sy aanbieding, maar partikulier in sy uitwerking. Die aanvaarding of verwerping van die Logos bepaal die uitwerking van sy versoenende (en by implikasie ook verligtende en herskeppende) werksaamheid.

Samehangend met die persoonlike karakter van die Logos, is sy <u>historisiteit</u>. Die Logos as Persoon, tree daadwerklik die geskiedenis van die mensheid binne as Iemand, vol van genade en waarheid. (ἀλήθεια). Johannes die Doper het getuig van die koms van die Verlosser; as waaragtige lig was Hy aan kom in die wêreld; Hy het nie na vreemde mense gekom nie, maar na sy eiendom; Sy koms verteenwoordig 'n nuwe bedeling in die geskiedenis van die mensheid - teenoor die Wet van Moses. En bo-alles: Hy het vlees geword; Hy het as mens die geskiedenis op 'n bepaalde tydstip binnegetree; Hy het onder ons kom woon. Met die vleeswording van die Woord, bereik die historisiteit van die Logos - sowel as die Logosbeskouing in die geheel - sy hoogtepunt.

Die doel van die vleeswording van die Woord, was om God aan ons te verklaar. Nadat die Logos hierdie taak verrig het, het Hy met 'n verheerlikte liggaam teruggekeer na „die boesem van die Vader."

---oOo---

HOOFSTUK IV.

'N VERGELYKING TUSSEN DIE LOGOS BY PHILO EN IN DIE EVANGELIE VOLGENS JOHANNES.

1. VERGELYKING.

1.1 Ten opsigte van God.

1.1.1 Vir Philo is die Ou Testament - met name die Thora - die bron van sy kennis omtrent God. Vir Johannes is „die Eniggebore Seun, wat in die boesem van die Vader is" die bron van alle Godskennis.

1.1.2 Volgens Philo, word God ook geken uit sy dade. Volgens Johannes, word God voor-alles geken uit die Vleesgeworde Woord.

1.1.3 Volgens Philo, is die Logos nie God Self nie, maar 'n ὄργανον θεοῦ. Volgens Johannes is die Logos God Self.

1.1.4 Vir Philo bestaan die Logos nie van alle ewigheid af nie. Vir Johannes is die Logos ewig soos God Self.

1.1.5 Uit die veelvuldige gebruik wat Philo van die begrip Logos maak, word afgelei dat dit vir hom geen persoonlikheid gehad het nie. Die Logos van Johannes is 'n Persoon, soos God 'n Persoon is.

1.1.6 Die Logos beteken vir Philo vooralles rede of verstand. Johannes keer terug tot die basiese betekenis van die woord, en sien die Logos as die spreke van God.

1.1.7 By albei is die Logos pre-eksistent: by Philo as 'n idee, 'n krag, 'n moontlikheid van God; by Johannes as 'n Persoon, as God Self.

1.2 Ten opsigte van die Kosmologie/Skepping:

1.2.1 Die Logos is vir Philo net 'n idee, wat nie van alle ewigheid af bestaan het nie, maar wat uitgedink is met die oog op die skepping. As sodanig is dit 'n skeppingsmedium, wat alleen 'n funksie te vervul het as tussenganger tussen God en wêreld. Dit dra 'n suiwer funksionele karakter. Vir Johannes is die Logos die tweede persoon in die Goddelike Drieëenheid, wat van alle ewigheid af by God is. Dit funksioneer nie net by die skepping nie, maar leef in 'n ewige gemeenskap met die Vader. Dit dra 'n persoonlike karakter.

1.2.2 By albei is die Logos pre-eksistent: by Philo as παράδειγμα van die skepping; by Johannes as Skeppergod.

1.2.3 By albei funksioneer die Logos as skeppingsmedium: by Philo as παράδειγμα, waarvolgens die sigbare wêreld geskep word; by Johannes as Skeppergod,

wat sonder παράδειγμα werksaam is in die skepping van die wêreld.

1.2.4 By albei funksioneer die Logos as skeppingsmedium: by Philo as 'n krag, wat die sigbare wêreld vorm na die voorbeeld van 'n παράδειγμα ; by Johannes as 'n Persoon, wat skep deur persoonlike arbeid.[1]

1.2.5 By Philo, vermenigvuldig die Logos in talle skeppende enkel-logoi, wat op een of ander wyse die wêreld skep. Vir Johannes is die Logos 'n enkele Middelaarsgestalte, wat selfstandig tussen God en wêreld staan.

1.2.6 By Philo is die Logos 'n ononderbroke, skeppende en werkende medium, wat die sentrum van al die skeppende kragte uitmaak. Vir Johannes het die Logos op 'n bepaalde tydstip in die wêreldgeskiedenis sigbaar tot openbaring gekom in die persoon van die historiese Jesus.

1.2.7 Albei ken die Logos as die Seun van God: Philo as die ouere seun (πρεσβεύων) teenoor die skepping as die jongere Seun van God; Johannes as die eniggebore Seun (μονογενής) van God.

---

1) Deur die werkwoord γίγνομαι in Joh. 1:3, word die gedagte van 'n παράδειγμα by die wortel afgesny.

1.3 <u>Ten opsigte van die Antropologie/Mens</u>:

1.3.1 Philo beweeg hoofsaaklik op die pre-eksistente terrein van die Logos. Johannes verwys net in die eerste twee verse van die Proloog daarna, om dan by die optrede van die Logos in die geskiedenis te kom. Die konsentrasie van die Logos op die persoon van die historiese Jesus, vorm vir Johannes die basis vir die nuwe gesigspunte omtrent die Logos.

1.3.2 By Philo kom die Logos nooit tot sigbare openbaring nie, en word die suiwer geestelike karakter van die Logos ten alle koste gehandhaaf. In die Proloog sien Johannes die Logos as die vleesgeworde Woord, wat sigbare gestalte aangeneem het in die historiese Jesus. Die vleeswording van die Woord vorm die radikale verskil tussen die Logosbeskouing van Philo en díe van Johannes.

1.3.3. By Philo neem die Logos 'n groot verskeidenheid van vorme aan: engele, kragte, ens. By Johannes het die Logos net een gestalte aangeneem: die van die historiese Jesus.

1.3.4 By albei ontmoet God en mens mekaar in die Logos: by Philo in die rede of verstand, wat albei gemeenskaplik besit; by Johannes in die vleesgeworde Woord, Jesus Christus.

1.4 <u>Ten opsigte van die Etiek/Herskepping</u>:

1.4.1 Volgens Philo, is die Logos in die mens, deel van die mens. Vir Johannes is die Logos God, teenoor Wie die mens in 'n persoonlike verhouding staan.

1.4.2 By Philo dra die Logos hoofsaaklik 'n <u>rasionele karakter</u>; by Johannes dra dit vooralles 'n <u>eksistensiële karakter</u>. Hierdie onderskeiding is van besondere belang vir die verstaan van albei se etiese beskouinge.

1.4.3 Volgens Philo, kry die mens reeds by sy geboorte deel aan die Logos. Dit is onvermydelik deel van elke mens. Volgens Johannes kan die mens self besluit oor sy verbondenheid aan die Logos - of hy die vleesgeworde Woord wil aanneem of nie. Sevenster p. 186

1.4.4 Die soteriologiese of herskeppende funksie van die Logos is eie aan Philo en Johannes: by eersgenoemde geskied dit deur die suiwering van die νοῦς van alle aardse elemente; by laasgenoemde deur die geloof in Jesus Christus.

1.4.5 In die etiek van Philo en Johannes speel die Logos 'n belangrike rol. Dit is die medium waardeur die verhouding tussen God en mens herstel word. Die wyse waarop die Logos van Philo hierdie verhouding herstel, is deur deelname aan sy wese. Volgens Johannes word dit gedoen deur die wedergeboorte, waardeur die mens deelgenoot word van God se genade.

1.5 <u>Ten opsigte van die Mistiek/Aanskouing van God:</u>

1.5.1 By albei is die aanskouing van God die hoofdoel van die mens se bestaan: By Philo geskied dit deur kontemplasie; by Johannes deur die aanskouing van die Vleesgeworde Woord.

1.5.2 By albei vervul die Logos 'n besondere taak in die mens se poging om God te aanskou. Vir Philo staak die funksie van die Logos egter wanneer die mens vir God ontmoet; vir Johannes bly die Logos steeds die middel waardeur die mens met God in gemeenskap tree.

2. <u>SLOTSOM</u>:

Hoewel dit nie vir Johannes <u>in die eerste plek</u> gaan om 'n apologie teen die Logosbeskouinge van Philo nie, is daar tog treffende ooreenkomste en verskille tussen beide outeurs. Dat Philo nie by name genoem word in die Proloog van die Evangelie nie, hang saam met die besondere karakter van die Skrifopenbaring. Nêrens in die Nuwe Testament word direk verwys na filosowe of ander verteenwoordigers van dwaalleringe nie - allermins in die Evangelies. Die Heilige Skrif is positiewe openbaring en nie apologeties van aard nie: dit stel die waarheid onomwonde, en

waar dit kontemporêre filosofiese strominge raak, gaan dit nie in die eerste plek om 'n apologie nie, maar om 'n getuienis vir die waarheid. By implikasie beteken dit egter dat die Woord ook getuig teen die valsheid. Dit is 'n tweesnydende swaard, wat sowel getuig vir die waarheid as teen die valsheid. In die lig hiervan moet die verhouding tussen die Logos by Philo en Johannes beskou word.

Uit die vergelyking getref onder 1, is dit egter duidelik dat daar 'n bepaalde verhouding bestaan tussen die Logos by Philo en in die Evangelie volgens Johannes: die Logos van Philo raak die Logos van Johannes op talle punte. Hierdie verhouding het van die vroegste tye die belangstelling van geleerdes gaande gemaak. Oor die verhouding tussen die Logos by Philo en Johannes, oordeel die geleerdes egter verskillend:

(a) Daar is diegene wat van geen verband tussen Philo en Johannes wil weet nie. G. Kittel,[2] C. Bouma[3] en andere reken dat daar hoegenaamd geen verband tussen die twee Logosbeskouinge bestaan nie, aangesien Johannes of direk aansluit by die Ou Testament, of slegs besig is met die openbaring van God in die vleesgeworde Woord. Dat daar egter 'n verband tussen die Logos by Philo en Johannes bestaan,

2) Theologisches Wörterbuch, Band IV, pp. 88 - 89.
3) Korte Verklaring: Het Evangelie naar Johannes, p. 28.

blyk duidelik uit die ooreenkomste in terminologie, in funksie van die Logos ens. Om alle verband tussen Philo en Johannes te ontken, kom neer op 'n oorvereenvoudiging van die Logos in die Proloog.

(b) Aan die ander kant is daar diegene wat die Logos van Johannes beskou as 'n direkte voortsetting en uitbouing van die Logos by Philo. Volgens A. Aall,[4] C.H. Dodd,[5] en oënskynlik ook U. Früchtel[6] mond die Logosbeskouinge van Philo uit in die Logosleer van Johannes. Nie die verskille nie, maar die ooreenkomste dra vir hierdie geleerdes die grootste gewig. Hierdeur word die belangrikste verskilpunt tussen die Logos by Philo en Johannes, (naamlik die vleeswording van die Woord) oor die hoof gesien, en word die Vierde Evangelie van sy ware karakter beroof. Dit is juis die vleeswording wat die Logos van Johannes radikaal onderskei van alle Logosspekulasies in die Griekse denke.

(c) 'n Laaste groep geleerdes tref 'n kompromie tussen die twee uiteenlopende beskouinge genoem onder (a)

---

4) A. Aall: Geschichte, Deel II, p. 55 e.v.
5) C.H. Dodd: Interpretation, pp. 54 - 73. Dodd erken wel die verskil ten opsigte van die vleeswording op p. 73, maar die ooreenkomste is vir hom die oorwegende.
6) Die Kosmologischen Vorstellungen, pp. 186 - 187.

en (b). Volgens R. Bultmann,[7] H. Strathmann[8] en by implikasie ook C.K. Barrett[9] is daar ooreenkomste en verskille, waarvan laasgenoemde die swaarste weeg. H. Strathmann stel die siening van hierdie geleerdes duidelik as hy skryf: „Der Logos Philos ist mithin ein zwitterhafter, schillernder kosmologisch-spekulativer Begriff, höchst bezeichnend für die Geistessynthese zwischen Griechentum und Judentum, um die Philo sich bemüht, aber völlig unergiebig für die Erklärung des johanneischen Prologs. Es giebt einzelne ähnliche klingende Aussagen hüben und drüben. Aber sie haben einen völlig verschiedenen Sinn, nämlich hüben einen allgemeinen kosmologischspekulativen, drüben aber einen konkreten offenbarungs - oder heilsgeschichtlichen. Von einer Menschwerdung seines Logos zu reden, auf diese Idee konnte Philo niemals kommen. Er hätte damit den Sinn des Begriffs verneint. Für Johannes aber kam gerade hierauf alles an. Hätte Johannes eine Anregung von Philo empfangen, so könnte es höchstens die sein, dass er überhaupt den Ausdruck Logos verwendet, aber ohne jede Beziehung zur philonischen Ideenwelt und nur um ihm einen völlig anderen Sinn zu geben und alles Philonische stillschweigend abzuweisen."[10]

7) Das Evangelium des Johannes, pp. 9 - 14.
8) Das Evangelium, pp. 40 - 41
9) The Gospel, pp. 28 - 30
10) Das Evangelium, p. 41.

Met bogenoemde aanhaling word die vergelyking getref onder 1., opgesom. Die vleeswording vorm die radikale verskilpunt tussen die Logos by Philo en Johannes en sny deur al die ooreenkomste heen. Die leemte bly egter: wat is die aard van die verhouding tussen Philo en Johannes, en wat is die grond van hulle verskille?

In die lig van

(i) die uitgangspunt van waaruit die studie benader is, en

(ii) die vergelyking getref onder punt 1, getuig Johannes as wedergebore en herskape mens vir die waarheid en stel hy die Logosleer van Philo aan die kaak as 'n vervalsing van die geopenbaarde Logos.

---oOo---

BIBLIOGRAFIE.

AALL A. : Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie; Leipzig, 1896. Onveranderde herdruk Frankfurt, 1968. (Aangehaal as: Geschichte).

BARRETT C.K. : The Gospel According to St. John. An introduction with commentary and notes on the Greek text; S.P.C.K., London, 1967. (Aangehaal as: The Gospel).

BARTH P. : Die Stoa (Völlig neu bearbeitet von Albert Goedeckemeyer), Stuttgart, 1946.

BAVINCK H. : Gereformeerde Dogmatiek, Volume 2; J.H. Kok N.V. Kampen, 1967. (Aangehaal as: Geref. Dogm.).

BOUMA C. : Korte verklaring der Heilige Schrift: Het Evangelie naar Johannes; J.H. Kok N.V. Kampen, 1964. (Volledige titel aangehaal).

BULTMANN R. : Das Evangelium des Johannes (in die reeks: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer); Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1950. (Aangehaal as: Das Evangelium des Johannes).

CALVYN J. : Het Evangelie van Johannes; (Uit die Latyn vertaal deur G.L. Gores). Kampen - P.H. Zalsman, 1908. (Aangehaal as: Het Evangelie).

CALVYN J. : Institutie, Volume 1 (Vertaal deur A. Sizoo); W.D. Meinema N.V. - Delft, 1956. (Aangehaal as: Instit.).

DODD C.H. : The Interpretation of the Fourth Gospel; Cambridge University Press, 1968. (Aangehaal as: Interpretation).

DRUMMOND J. : Philo Judaeus (or: The Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion, Volume 1; Williams and Norgate, Edinburgh, 1888. (Aangehaal as: Philo Judaeus).

FEINE D.P. UND BEHM D.J. : Einleitung in das Neue Testament; Quelle und Meyer, Heidelberg, 1950. (Aangehaal as: Einleitung).

FRüCHTEL U. : Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien, E.J. Brill, Leiden, 1968. (Aangehaal as: Die Kosmologischen Vorstellungen).

GODET F. : Commentary on the Gospel of St. John, First Volume; Edinburgh, 1876.

GROBLER J.H. : Die ontstaan van Taalkunde as vakwetenskap onder die Grieke; Potchefstroom, 1963. (Aangehaal as: Die Ontstaan van Taalkunde).

GüNTER - HAUFE : Vom Werden und Verstehen des Neuen Testaments; Berlin, 1968. (Aangehaal as: Vom Werden).

HEIDEGGER J.H. : Einführung in die Metaphysik; Niemeyer, Tübingen, 1953.

KITTEL G. : Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament; Stuttgart, 1942. (Aangehaal as: Theologisches Wörterbuch). Die 4e Band is gebruik, behalwe waar anders aangedui.

KLEIN F. - N. : Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften; E.J. Brill, Leiden, 1962. (Aangehaal as: Die Lichtterminologie).

KLIJN A.F.J. : De wordingsgeschiedenis van Het Nieuwe Testament (in die Aula-reeks); Antwerpen, 1968. (Aangehaal as: De wordingsgeschiedenis).

LIDDEL AND SCOTT : A Greek-English Lexicon; Oxford, 1940.

MICHAELIS W. : Einleitung in das Neue Testament; Bern, 1946. (Aangehaal as: Einleitung).

NESTLé E. : Novum Testamentum Graece; Stuttgart, 1960.

PHILO : (Werke aangedui soos in die Loeb Classical Library):

Volume 1: De Opificio Mundi (Aangehaal as: De Op. Mundi)
Legum Allegoria (Aangehaal as: Leg. Alleg.).

Volume 2: De Sacrificiis Abelis et Caini (Aangehaal as: De Sacrif.).

Volume 3: Quod Deus immutabilis sit (Aangehaal as: Quod Deus immut.).
De Ebrietate (Aangehaal as: De Ebriet.)
De Sobrietate (Aangehaal as De Sobriet.).

Volume 4: De Migratione Abrahami (Aangehaal as: De Migrat. Abrah.).

Volume 5: De Somniis (Aangehaal as: De Somnii).

Volume 6: De Abrahamo (Aangehaal as: De Abrah.).

De Vita Mosis (So Aangehaal).

Volume 8: De Virtutibus (Aangehaal as: De Virtut.).

Volume 9: De Provindentia (Aangehaal as: De Prov.).

POHLENZ M. : Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1948. (Aangehaal as: Die Stoa).

POTGIETER F.J.M. : Die Teopneustie van die Heilige Skrif, met besondere verwysing na Karl. Barth; Stellenbosch, 1961. (Aangehaal as: Die Teopneustie).

RUMP J. : Das Johannesevangelium, Zweite Auflage; Gütersloh, 1918. (Aangehaal as: Das Johannesevangelium).

SAMBURSKY S. : Physics of the Stoics; Routledge and Kegan Paul, London, 1959.

SANDERS J.N. - MASTIN B.A. : A Commentary on the Gospel according to St. John; Adam and Charles Black, London, 1968. (Aangehaal as: A Commentary).

SCHLATTER A. : Das Evangelium nach Johannes (in die reeks: Erläuterungen zum Neuen Testament), Stuttgart, 1953. (Aangehaal as: Das Evangelium nach Johannes).

SMELIK E.L. : Het Evangelie naar Johannes; De Weg van het Woord (Nijkerk) 3e druk, 1965. (In die reeks: De Prediking van Het Nieuwe Testament).

STAARGAARD W.F. : Logos; Baarn, 1923.

STRATHMANN H. : Das Evangelium nach Johannes (in die reeks: Das Neue Testament Deutsch); Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen, 1963. (Aangehaal as: Das Evangelium).

TENNEY MERRILL C. : John, the Gospel of Belief (in die reeks: The new London Commentary on the New Testament); Marshall, Morgan and Scott, Edinburgh, 1954. (Aangehaal as: John).

WOLTJER J. : De wetenschap van den Logos; Amsterdam, 1891.

ZELLER E. : Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung; Dritter Theil, Zweite Abtheilung (Vierte Auflage); Leipzig, 1903. (Aangehaal as: Philosophie).

---oOo---