



Deel 1

Nuwere sistematies-teologiese perspektiewe rakende die opstanding

Hoofstuk 1

Barth en die opstanding

Karl Barth (1886-1968), allerweë as een van die vernaamste teoloë van die twintigste eeu beskou, het waarskynlik meer as talle ander op die opstanding gefokus en het belangstelling in die opstanding laat herleef – veral met sy kommentaar op Romeine (1919). Sy dialekties-teologiese benadering dui op die antitese tussen God en die mens. Hierin handhaaf hy 'n Christelike eksistensialisme deur Kierkegaard en Dostoievski beïnvloed. Sy leermeesters in die 1910's was Harnack, Herrmann asook beïnvloeding deur Schleiermacher. Gedurende die 1920's het sy bestudering van Anselmus egter tot veranderinge in sy teologiese benadering gelei. Anselmus se opvatting van geloof wat na begroning en begrip vra, het by hom aanklank gevind en behels dat 'n persoon wat alreeds weens God se openbaring tot geloofsoortuiging gekom het, rasonele fundering na die betekenis daarvan vra. Barth se oorwegend fideïstiese benadering tree hier na vore (Boa & Bowman 2001:377). Sy streng Christosentriese benadering het veral met sy *Kirchliche Dogmatik* gevolg.

Vir hom vorm die Christelike belydenis, “Jesus het opgestaan!” die inleiding tot alle Christelik teologiese besinning. 'n Nuwe Testament sonder die Paasgebeure is vir hom onvoorstelbaar. Alles verder in die Nuwe Testament bevat en veronderstel die opstanding as sleutel tot die geheel. Die opstanding is vir Barth só sentraal in sy teologiese besinning dat hy onomwonde stel dat akademiese teologie op die opstanding van Jesus Christus uit die dood gefundeer is (Dawson 2007:1-2). Aangaande die leer van die opstanding meld Barth (1958:39):

It says something quite formal and yet it also says the most material thing that is to be said of Him. It says something supremely particular, and yet it also says the most embracing thing; something unique, and indeed the one unique thing, and yet also the universally real and valid.

Telkens herhaal Barth sy klem op die prioriteit van die opstandingsleer in al sy teologiese besinning. Met die publikasie van *Die Auferstehung der Toten* (1924) meld Barth dat Paulus die opstanding nie alleen in die brief aan die Korintiërs nie, maar ook

in sy totale teologiese besinning as sleutel beskou. Die opstandingsleer blyk dieselfde rol by Barth te vertolk (Dawson 2007:2). “The Easter history is the starting-point for the Evangelists’ portraits of the man Jesus” (Barth 1960:443).

Barth se fokus op die opstanding het hom tot die besef gebring dat die openbaring van God die unieke self-openbarende optrede deur Hom is wat op ’n spesifieke tyd en plek, naamlik met die opstanding van Jesus Christus uit die dood, plaasgevind het. God word dus nie uit universele beginsels wat voortdurend en oral teenwoordig is, begryp ten einde die verhouding rakende God se ewigheidsaspek tot die menslike geskiedenis te verklaar nie. Hy het eerder gekies om Homself eksklusief in die spesifieke gebeurtenis in die menslike geskiedenis, vernaamlik die opstanding van Jesus Christus, bekend te maak. Dit was na die misterie van God se openbaring in die opstanding wat Barth voortdurend in sy teologiese besinning teruggekeer het. Daarin het hy beide die fundering vir kritiek op ander teologiese vertrekpunte, asook die trinitariese fundering van die Christelike teologie, gevind.

Barth se insig rakende die opstanding kan in vier basiese temas verdeel word. Eerstens vorm die opstanding nie slegs die kern nie, maar ook die deurslaggewende en fundamentele selfopenbaring van God waar Hy op direkte wyse met die mens gekommunikeer het. Barth beskou die opstanding as apriories in sy teologiese besinning. Die tweede tema fokus op die onuitwisbare partikulariteit van die opstanding as dié van Jesus Christus wie se identiteit as die Seun van God in hierdie ongeëwenaarde dateerbare gebeurtenis in die menslike geskiedenis, ten volle bekendgemaak is. Met die opstandingsgebeure het God Homself onweerlegbaar in Jesus Christus bekendgemaak. Met die derde tema beskou Barth die opstanding as die vrywillige en eensydige beweging van die gekruisigde Here Jesus Christus na ander mense. Met sy vroeëre besinning oor die opstanding (*Die Auferstehung der Toten*) beklemtoon hy dat die wonderwerk deur God met die opstanding van Jesus Christus uit die dood verrig, ’n kreatiewe daad is waardeur die totale skepping radikaal verander is. God se ewigheid raak die mens se geskiedenis aan en verander alles. Hierdie wonderwerk is nie net op Jesus van toepassing nie, maar deur hom na almal. Die vierde tema hanteer die opstanding as die daarstel en openbaring van Jesus Christus se werklikheid na dié van ander mense (Dawson 2007:3-4).

Die kritiek op Barth se vroeëre teologiese besinning rakende ’n *diastasis* tussen die Skepper en sy skepping, is dat dit ’n ontmoeting tussen skepsel en Skepper onmoontlik maak. Hy is ook daarvan beskuldig dat hy ’n historiese skeptisisme

voorgestaan het. Die goddelik-menslike geskiedenis van die opstanding dien veral in Barth se vroeëre beskouing waarin hy gepoog het om van die psigologisering en historisme van die Liberale Protestantisme los te kom, 'n belangrike doel. Die Christelike geloof kan ook nie primêr aan religieuse gevoelservaring, soos by Schleiermacher, toegeskryf word nie. Ook kan dit nie tot die morele lering van Jesus gereduseer word, soos die geval by Barth se leermeester, Wilhelm Hermann, was nie. Die Jesus van die geskiedenis kan ook nie van die Christus van die geloof afgelei word, soos by Ernst Troeltsch die geval is nie. Die Christendom is eerder op die opstanding van Jesus Christus as die vrywillige en daadwerklike optrede van God in die geskiedenis gefundeer. Dawson (2007:5) meld:

This decisive and unique action of God in the resurrection of Jesus Christ, breaking into and transforming the sphere of human history and action, was, for Barth, the great offence and stumbling block for liberal theology, as well as the fundamental content of Christian life and witness.

In veral *Die Auferstehung der Toten* het die opstanding vir Barth met die oorsteek van die oneindige gaping tussen God se ewigheid en die menslike geskiedenis te make. Hierdie aksie vorm nie slegs 'n intrede tot die menslike geskiedenis nie, maar 'n transformasie daarvan. Met die inkarnasie wat die spesifieke geskiedenis van Jesus Christus vanaf Bethlehem tot Golgota beklemtoon, is die opstanding Jesus Christus se realiteit wat die totale geskiedenis, asook elke historiese moment beïnvloed. Die opstanding verskaf 'n sekere en betroubare openbaring van God aan die mensdom. Barth se Christologiese vertrekpunt het veral die versoeningsleer as fokus gehad met spesifieke verwysing na Jesus Christus en sy optrede in sy kruisiging en opstanding. Sy uitleg van die opstanding het tot 'n groot mate met die verduideliking van Jesus Christus se oorgang na ons te make. Met die opstanding het God in Jesus Christus Homself vrywillig en volledig vir ons begrip geopenbaar. Met sy opstanding het Hy tot ons genader en aan ons ons ware self kom toon waardeur ons egter ook verander word. Die subjektiewe versoeningsaspek is alreeds bereik en in die objektiewe gebeure van die ewige bestaan van die opgestane Jesus Christus gewaarborg. Die opstanding is die realiteit, teken en belofte van die opgestane Christus se beweging van sy nouer Christologiese sfeer tot ons antropologiese sfeer. Hy het vanuit sy

bestaan na ons gekom en is nie meer histories verwyder nie, maar in ons midde. Daarmee saam bring Hy radikale en onomkeerbare transformasie (Dawson 2007:7-8).

Vir Barth is die gebeure in Jesus Christus uniek en radikaal van aard. Die feit dat ons as sondaars in Jesus se sterwe en opstanding ingereken is, is alleenlik moontlik weens God se wonderwerkende genade. Die kruisdood van Christus het die einde van hierdie sondige bestel ingelei en die finaliteit van die Christusgebeure is vir Barth deurslaggewend. In tyd en ewigheid kan niks hieraan bygevoeg of weggeneem word nie: die oordeel is gevel, die dood beëindig, die einde het aangebreek – alles deur God se werking in en deur Jesus Christus. Met die selfvernederings van God, in die gehoorsaamheid van die Seun, het Jesus Christus die oordeel, dood asook die einde in ons plek as die Regter gedra wat self veroordeel asook geoordeel het. In sy Persoon het die oordeel, die dood asook die einde eens en vir altyd tot ons gekom.

W. Herrmann, Barth, asook sy tydgenoot, Bultmann, stel die vraag na die verband tussen die geloof en die geskiedenis opnuut aan die orde. Dit spruit uit die verhouding tussen die optrede van God – histories in Jesus Christus afgehandel – en die eksistensiële aktualiteit van die Christelike geloof waarna verwys en waarop gebou word. In beginsel is dit identies aan Lessing se vraag aangaande die verhouding tussen die onvoorspelbare en unieke waarhede van die geskiedenis en die noodsaaklike waarhede van die rede. Lessing (1777, *Der Beweis des Geistes und der Kraft*) het dit as 'n gapende kloof, waaroor hy nie kon kom nie, beskryf – al het hy reeds talle pogings aangewend om dit te oorbrug (Barth 1956:287). Vir Barth is die temporele afstand wel problematies, maar die uniekheid van hierdie gebeure is eerder vreemd aan die natuurlike en verwagte verloop van die geskiedenis. Volgens Barth handel die menslike beswaar daarvoor dat suksesvol met sy sonde en gevalle staat sonder sy medewerking gedeel is. Lessing se probleem behels eerder die mens se wegdeinsing van die gevolge van Jesus Christus se optrede in sy plek as die historiese afstand.

Vir Barth is die opstanding die fokuspunt en vorm ook die onwankelbare basis waarvandaan op die lewe, kruisiging en dood van Jesus Christus teruggekyk kan word. Die opstanding van Jesus Christus is tans 'n werklikheid wat nie herbevestig of bewys hoef te word nie. Dit vorm alreeds die realiteit waarin ons in Jesus Christus geborge is. Dit kan nie aan ernstige vraagstelling en twyfel onderwerp word nie aangesien dit 'n objektiewe werklikheid is wat aan alle menslike bevraagtekening en twyfel voorafgaan. Barth handhaaf 'n aposterioriese benadering deur vanaf die

werklikheid van die opstanding na die moontlikheid, asook uitleg daarvan, te redeneer. Volgens hom moet die werklikheid van die opstanding van Jesus Christus ons begrip van die voorwaardes vir die moontlikheid daarvan reguleer (Dawson 2007:113-114).

Hy onderwerp die opstanding aan vyf voorwaardes ten einde 'n gebeurtenis te wees wat werklik anderkant die kruisiging en dood van Jesus Christus plaasgevind het. Hierdie vyf voorwaardes word in die Nuwe Testament vermeld en toon aan dat dit as 'n werklike gebeurtenis beskou kan word. Met hierdie vyf vereistes word verskillende aspekte van die opstanding belig en behels die volgende: (1) dit verteenwoordig 'n goddelike optrede; (2) dit verteenwoordig 'n nuwe, onderskeie en outonome daad deur hierdie God; (3) dit verteenwoordig dieselfde God, asook dieselfde geskiedenis; (4) die opstanding verteenwoordig 'n gebeurtenis in die geskiedenis, en (5) hierdie nuwe historiese optrede van God vorm 'n eenheid met die voorafgaande kruisiging van Jesus Christus. Hierdie samehang (veral met die kruisgebeure) is van belang aangesien die positiewe aspek van die versoening met God in Jesus Christus belig word (Barth 1956:297-299).

Die opstanding van die gekruisigde en gestorwe Jesus Christus uit die dood is die gebeurtenis wat aan hierdie vereistes beantwoord – Hy was werklik dood en hiervan getuig die klem wat in die Nuwe Testament op sy begrafnis geplaas word. Hierdie gebeure was van bo, van 'n ander aard, en verlig die betekenis en karakter van die Christusgebeure. Dit vorm die seker grondslag vanwaar die Nuwe Testamentiese getuienis na die kruisiging en dood van Jesus Christus kon kyk, die weg tot die bereiking van hierdie doel, asook die implikasie vir die dissipels en die mensdom. Die Nuwe Testament is vanuit die opstanding van Jesus geskryf en hierdie denkraamwerk vorm die basis. In *Die Aufferstehung der Toten* meld hy dat Paulus se uiteensetting van die opstanding in 1 Korintiërs 15 die sleutel tot die brief asook sy ander geskryfte vorm. Veral Romeine, Filippense en Kolossense kan nie korrek begryp word indien nagelaat word om dit in die lig van 1 Korintiërs 15 te interpreteer nie. Hierdie hoofstuk is ook van deurslaggewende belang vir die interpretasie van die Nuwe Testament in die algemeen. Vanuit die opstanding moet na die gebeure rondom Jesus gekyk word, asook die implikasie vir die mensdom. Die Nuwe Testament vermeld onomwonde dat Hy, die Gekruisigde, weer uit die dood opgestaan en daarmee die opstanding van alle mense ingelei het. Dit dien as die waarborg dat dit ook met hulle sal plaasvind. Vir hulle wat hieraan vashou, lei hierdie aardse bestaan tot 'n ewige

lewe nadat hulle gesterf het. Die geloof van die Christen is dan ook in dié God wat Hom uit die dood opgewek het, veranker. Die talle verwysings in die Nuwe Testament dui op die belang van die opstanding en waarborg dit as fokuspunt. Vervolgens hanteer Barth die opstanding vanuit die vyf vereistes wat hy stel (Barth 1956:299).

1 Die opstanding verteenwoordig 'n goddelike optrede

Die opstanding van Jesus Christus is 'n daad van God wat met dieselfde erns as sy kruis, betreffende die implikasie vir alle mense, vertolk moet word. Die oordeel deur God aan die kruis volbring, was eksklusief deur Hom verrig. Die kruisgebeure het vanuit die genade van God plaasgevind en was die eerste fase in die radikale herstel wat moes plaasvind. Met dieselfde erns, maar op 'n ander wyse – ook duidelik as 'n nuwe gebeurtenis afgebaken – is dit deur God, alleen daartoe instaat, vervul. Die dood van Christus was deur God bewerk as die terdoodveroordeling van die mensdom se Verteenwoordiger. Aan die een kant was dit die gehoorsaamheid van die Seun van God wat Homself in nederigheid onderwerp het, maar aan die anderkant was dit ook die gehoorsame mens, Jesus van Nasaret, in identifisering met die Seun van God. Hiermee saam was sy veroordeling en teregstelling – al was dit volgens God se wil – die werk van sondige mense, Jode en heidene, wat hierdie eksklusiewe besluit en wil van God tot uitvoering gebring het. Hieraan het Jesus Hom vrywillig oorgegee. Ook die detail van die vervulling is deur God bepaal. Menslike aksie het 'n rol gespeel: aan die een kant gehoorsaamheid en goedheid en aan die anderkant ongehoorsaamheid en boosheid. In die lig hiervan kan beweer word dat die kruisgebeure 'n “historiese” karakter dra aangesien dit binne die konteks van menslike besluite en aksies verstaan en geïnterpreteer kan word.

Die gebeurtenis op die derde dag, wat op dié van Golgota gevolg het, is ook 'n aksie van God se kant en wat erns en belang betref, op dieselfde vlak as die voorafgaande. Dit kan egter van die kruisiging onderskei word aangesien geen menslike deelname en ingrype ter sprake was nie. Dit het plaasgevind sonder dat die mens instaat was om daaraan 'n historiese karakter toe te skryf. Soos die skepping het dit as 'n soewereine daad van God plaasgevind (Barth 1956:300). Die dood beteken vir die mens immers die einde van sy bestaan. Die mens kan nie opstanding bewerkstellig nie en waar dit wel plaasvind, kan dit uitsluitlik aan die optrede van

God toegeskryf word. Om uit die dood op te wek, om lewe te gee aan diegene wat dood was, impliseer niks minder as die skepping van iets uit niks en is slegs by God moontlik. Opstanding en die terugkeer tot die lewe deur 'n dooie mens val buite die mensdom se ervaringsveld. Vir die Nuwe Testamentiese getuienis aangaande hierdie gebeure was dit nie bloot 'n wonderwerk aan Jesus toegeskryf nie, maar die openbaring van God in Hom. Vir die eerste gemeenskap wat weens hierdie gebeurtenis totstandgekom het, was die opstanding, asook die verskynings gedurende die veertig dae, die onfeilbare bekendmaking van 'n nuwe daad van God in Christus (2 Kor 5:19). God was in die mens Jesus werksaam, het opgetree, gely en gesterf en het met hierdie optrede Hom as die enigste ware God bewys.

Barth (1960:446) beskuldig Bultmann van dogmatiese vooronderstelling weens laasgenoemde se verwerping van die veertig dae aangesien Bultmann beweer dat dit nie by wyse van historiese navorsing bevestig kan word nie: "He cannot include its content, in so far as this deals with the living Jesus, and not merely with the disciples who believed in him, among the 'historical facts' in the restricted sense of the term." Barth (1960:446) vervolg:

Why should it not have happened? It is sheer superstition to suppose that only things which are open to "historical" verification can have happened in time. There may have been events which happened far more really in time than the kind of things Bultmann's scientific historian can prove. There are good grounds for supposing that the history of the resurrection of Jesus is a pre-eminent instance of such an event.

Vir die vroeë Christelike gemeenskap het die opstanding God se handeling in Jesus duidelik gemaak, beklemtoon Barth. Die teenwoordigheid van die Seun van die mens op 'n baie intieme wyse tussen hulle (2 Kor 5:16) en selfs met die gebeure van die lewende, sprekende, optredende, lydende en sterwende Jesus in hulle midde, het hulle steeds nie begryp wat die ware betekenis hiervan was nie. Die belydenis van Petrus te Sesarea-Filippi staan uit te midde van alles (Barth 1958:301). Ten spyte van die getuienis van Moses en die profete (Luk 24:25) het hulle, soos die res van Israel, 'n gebrek aan begrip gehad. Hierdie bekendmaking het nie met Jesus se aardse optrede plaasgevind nie, maar tydens die eindgebeure. Die heerlijkheid van die Woord wat

vlees geword het (Joh 1:14), die koninkryk van God wat na hulle in vleeslike vorm gekom het, die gehoorsaamheid van die Seun van God, sy dood in ons plek, ons verlossing, asook die herstel van vrede met God, was kenmerkend van die weg wat die mens Jesus gevolg het, maar steeds in geheimenis gehul. Die openbaring hiervan het tot hulle op die derde dag, Paassondag, deurgebreek toe Hy op só 'n wyse tussen hulle verskyn het dat sy teenwoordigheid as die mens wat Hy was, eksklusief en onomwonde as daad van God geopenbaar was. Hierdie radikale gebeurtenis was as daad van God spesiaal, kenmerkend en het vir die eerste Christelike gemeenskap die grondslag vir die korrekte interpretasie aangaande Jesus Christus gelê. Barth (1964:102) beskou die opstanding as 'n verheldering van die kruisiging:

...one cannot understand the cross of Christ otherwise, than from his resurrection. All that in the crucifixion of Christ was done by God in a hidden way is by the resurrection set in the *light* and put into *force*. If what happened there is not hidden from us, then that is because Christ is risen.

Die bestaan en sterwe van Christus word in die lig van die opstanding geïnterpreteer (Barth 1964:96). Die kruis kan dus nie bo die opstanding verhef word nie – 'n bepaalde volgorde bestaan.

Die opstanding, asook die veertig dae daarna, het hulle hierdie onbetwisbare sekerheid gegee wat daartoe gelei het dat aan Hom hierdie verhewe posisie toegeken is. Terugskouend het dit hulle instaatgestel om die lewe en dood van Jesus Christus as unieke daad van God te interpreteer en kon hulle vooruitkyk na die einde van hulle eie bestaan asook dié van die hele bestel wat met sy lewe en dood aangebreek het. Uit Skrifgedeeltes soos Galasiërs 1:1, asook Romeine 6:4, is dit duidelik dat die Subjek van die opstanding God die Vader is. Daar kan nie sprake wees van samewerking tussen God en die mens Jesus of ander mense nie, aangesien Hy dood en begrawe was.

Dit is van belang dat Jesus Christus in sy totale wese, as ware mens en ware God, dood en begrawe was en as sodanig die mag gehad het om sy lewe prys te gee en weer op te neem (Joh 10:18). Dit beteken dat Hy as Seun van die Vader kan ontvang en weer terugneem wat die Vader gewillig is om aan Hom te gee. In Romeine 1:4 word onomwonde verklaar dat Hy op grond van sy opstanding uit die dood deur

die Heilige Gees aangewys is as die Seun van God wat met mag beklee is, Jesus Christus ons Here – in teenstelling tot alle ander wat dood en begrawe is. Die opstandingsdaad is van 'n ander aard en ná sy kruisiging leef Hy vanuit God se krag voort (2 Kor 13:4) en beklee 'n unieke posisie (Barth 1956:303). Net soos sy kruisiging deur mense móés plaasvind, móés sy opstanding deur God (Luk 24:26; Hand 17:3; Joh 20:9), soos in die Skrifte voorspel, plaasvind (1 Kor 15:4). Al hierdie gebeure het volgens die goddelike plan ontvou (Jes 53:9-12; Ps 16:8-11).

Uit hierdie ontleding tot dusver is dit duidelik dat Barth Jesus se opstanding as die Vader se goddelike en genadige aksie rakende die Seun beskou waarin Hy slegs die passiewe ontvanger van hierdie genade is. Nie alleen plaas Barth die opstanding van Jesus Christus onder die afgehandelde werk van Jesus Christus nie, maar ook as die effektiewe openbaring van dit wat alreeds in Hom afgehandel is en dus nie verdere versoeningsoptrede vereis nie. Die Vader se genadige optrede in Jesus Christus se opstanding uit die dood het duidelike gevolge vir die mens. Volgens Barth het die Vader met die opstanding van sy Seun die volgende bekendgemaak: (1) God het in Jesus Christus die wêreld met Homself versoen; (2) Jesus Christus is inderdaad die Seun van God; (3) Jesus Christus staan in die plek van elke mens as hul verteenwoordiger en hoof; (4) Hy het van die Vader, as ons verteenwoordiger, genade ontvang; (5) Aangesien Hy leef, sal ons ook leef. Hierdie genadige optrede van die Vader met die opstanding van Jesus Christus uit die dood, speel 'n deurslaggewende rol in die versoende wese en optrede van Jesus Christus na ons (Dawson 2007:120).

2 Die opstanding verteenwoordig 'n nuwe, onderskeie en outonome daad deur God

Die tweede vereiste van die opstanding is dat dit 'n nuwe, onderskeie en outonome daad deur God moes wees. Dit was nie slegs in teenstelling tot die kruis of openbaring en verklaring van die betekenis en relevansie daarvan nie. Dit is met die voorafgaande gebeure van die kruis verbind maar van unieke, spesifieke aard en nie hierby ingesluit nie, maar as ánder gebeurtenis wat daarop volg. Dit lei egter nie daartoe dat die kruisgebeure 'n betekenislose skaduwee word nie. Die *theologia resurrectionis* absorbeer nie die *theologia crucis*, of andersom nie. Hieruit blyk dus die gebeurteniskarakter wat Barth aan die opstanding toeskryf.

Die opstanding in sy onverbreekbare eenheid met die kruisgebeure het sy eie inhoud en vorm. Dit moet as ware, oorspronklike en tipiese openbaring beskou word – ’n optrede van God *sui generis* – ’n vrywillige handeling van genade en selfs in sy diepste goddelike basis volgens Nuwe Testamentiese getuienis vry (Barth 1956:304). Wat bygevoeg kan word, is dat Jesus se opstanding uit die dood juis hierdie doodservaring gekonfronteer het. Wat Hy as gekruisigde en gestorwene was, was begrawe, vernietig en dus die Een wat was en ophou bestaan het. Hy het die gehoorsaamheid in ons plek volbring, in sy selfoorgawe as Regter veroordeel en as Priester Homself geoffer. “Hy is vanweë ons oortredings oorgelewer” (Rom 5:25) en het sy lewe vir ons afgelê (Gal 2:20). Sy opstanding uit die dood het dit nie gekanselleer nie. Hy wat opgewek is, was die Een wat gekruisig is, gesterf het en om dit te staaf, begrawe is. Die Een wat verheerlik is, was die Een wat verneder was. Veral die Evangelie volgens Johannes (20:25-29) verwys na die wonde wat die opgestane Here as die Gekruisigde steeds gehad het. Lewe is aan die Een wat doodgemaak was, geskenk en Hy wat sonder hoop verdoem was, was nou teenwoordig. Hy wat verneder was, was nou verhoog en is die naam “Here” gegee (Fil 2:9) en ook as Seun van God verklaar (Rom 1:4). As sodanig is Hy gesien, gehoor, aangeraak (1 Joh 1:1) en was vir veertig dae saam met sy dissipels om saam het hulle te eet en te drink (Hand 10:41). Die dood het ook nie meer mag oor Hom gehad nie (Rom 6:9). Sy opstanding, sy nuwe lewe, het sy dood bevestig – dit was God se antwoord, die openbaring en verklaring daarvan en niks minder as sy erkenning van Jesus se lewe en dood nie.

In sy opstanding het God getoon dat Hy Homself in en met die dood van Jesus aan die kruis, geregverdig het. In die gebeure op Golgota is alles afgehandel en kon niks meer bygevoeg word aan wat in Jesus plaasgevind het nie, en dus God se versoening met die wêreld afgehandel. Die *tetelestai* aan die kruis, het dit aangekondig en met die uitblaas van sy asem aan die kruis het Hy in gehoorsaamheid sy gees aan die Vader oorgegee (Luk 23:46). Hy het ook sy kop vooroor laat sak (Joh 19:30) en daarmee Homself aan die dood en die nietigheid oorgegee. Hierdie aspekte word instrumenteel in God se konflik met die korrupsie in die wêreld asook die sonde van die mens – maar met toelating van hul maksimale boosheid en vernietiging. Dit is egter ook aan die toorn van God, wat hierdie magte van boosheid en destruksie toelaat, dat Jesus Homself, asook die wêreld en die individuele sondaar, onderwerp het.

Die versoening van die wêreld met God beteken dat aan Jesus en dus ook die wêreld 'n radikale einde gemaak is en kon hiermee as die einde van alle dinge gestop het. Jesus se woorde aan die kruis: “My God, my God, waarom het U My verlaat?” (Mark 15:34), kon die finaliteit van alles aangedui het. Barth beklemtoon die moontlikheid dat God finaal sy gesig van ons kon weggedraai het. Met dieselfde ewige Woord waarmee God aan die mens, asook die wêreld, sy beslag gegee het, kon Hy dit van sy skepping wegneem en toelaat dat dit met al hul korrupsie en sonde vergaan. God kon net sowel bedroef geraak het dat Hy alles geskep het (Gen 6:7). As Regter het niks in sy pad gestaan om toe te laat dat dood en nietigheid die laaste woord in sy verhouding tot die skepping spreek nie. Dit sou egter daarop neerkom dat Hy aan die dood en nietigheid die reg en oorhand oor sy skepping gegee het en daarmee saam die reg op sy skepping. Dit sou egter impliseer dat die Skepper die mag van die dood en nietigheid oor die skepping erken en gevolglik nie sy oorspronklike keuse tussen hemel en aarde aan die een kant, en chaos aan die anderkant, vir die lig en verwerping van die duisternis (Gen 1:3), gehandhaaf het nie. Dit wat Hy aanvanklik as baie goed (Gen 1:31) bestempel het, sou Hy dus aan die wanorde en vernietiging oorgee en daarmee nie Homself regverdig nie. Hy het in Homself egter steeds die reg en in sy toorn dié teenoor die wêreld in sy vernietiging daarvan, gehandhaaf. Gevolglik sou Hy nie sy reg kon handhaaf, demonstreer of bekendmaak aan en in die wêreld nie (Barth 1956:305-306). Vir Barth is dit dus belangrik dat die liggaamlike opstanding van Jesus as werklik sigbare teken moes plaasvind.

Eerstens het Hy sy getrouheid as Skepper en Here van hemel en aarde, asook die mensdom, geopenbaar deurdat Hy in Jesus, as hul Verteenwoordiger, met gepaardgaande vernietiging van hulle ou bestaan, die tweede keer geskep en nuwe lewe gegee het – 'n nuwe bestaan wat Hy nie aan die mensdom verskuldig was nie, maar wou skenk en as bevestiging van sy oorspronklike skeppingsgenade dien. Op hoër vlak het Hy dit egter in die openbaring van sy getrouheid as Vader van die Seun gedoen om daarmee sy ewige liefde vir Hom te toon. Die kulminasie was aan die kruis met die uitroep van verlatenheid (Mark 15:34). Hierdie ewige liefde sou dieselfde gebly het selfs al sou Jesus se sending met die negende uur aan die kruis beëindig word en Hy dus in sy dood berus het. Dit sou daarop neerkom dat God sy oordeel oor die wêreld gehandhaaf het. Dit sou God se verborge liefde gebly het sonder enige getuies en uitdra daarvan na die wêreld. God het Homself egter geregverdig en op kragtige wyse uitdrukking aan sy getrouheid en liefde gegee deur

Jesus uit die dood op te wek en Hom met mag te bekleed. Dit was vir al die dissipels waarneembaar en in die openbaar aangekondig. God wou met die opstanding van Jesus aan die ewigheid vorm skenk en sy verborge glorie uiterlik in die geskiedenis en skepping laat skitter – Hy wou aan sy ewige lewe ruimte en tyd toevoeg.

’n Belangrike aspek uit die Nuwe Testament met betrekking tot die opstanding van Jesus as genadedaad van die Vader, is dat dit deur die Heilige Gees plaasgevind het (1 Tim 3:16; Rom 1:4; Rom 6:4; 1 Pet 3:18; 2 Kor 13:4; Kol 2:12). Veral Romeine 8:11 beklemtoon die Gees deur wie Jesus uit die dood opgewek is en in die Christen woon. Die Heilige Gees as Skepper, asook Bewerker, van die versoening skep lewe, skenk vryheid en skep lewe uit die dood (Joh 6:63), maak God aan die mens bekend (1 Kor 2:10), staan die mens in sy swakhede by (Rom 8:26), getuig van ons kindskap (Rom 8:16) en stort God se liefde in ons harte uit (Rom 5:5). Van belang is dat die menslike bestaan van die Seun van God sy beslag in Maria gekry het deur die werking van die Heilige Gees. Hy het ’n ware menslike liggaam, van belang vir ons regverdiging en heiliging, gehad (Barth 1956:307-308). Sy hele Wese was egter ook deur die Heilige Gees vervul en beheer en het Homself as volkome offer deur die ewige Gees aan God geoffer (Heb 9:14). Barth ag dit van belang dat op hierdie wyse aan die opstanding gedink moet word, asook die Heilige Gees as selfstandige Persoon met vrye wil. Die feit dat Jesus Christus deur die Heilige Gees uit die dood opgewek en daardeur geregverdig is, wil beklemtoon dat dit God behaag het om Homself te openbaar en in die gekruisigde, dooie Jesus uit te druk. Nuwe lewe kom met die genadewerking van die Gees (Rom 6:4), soos met Jesus wat dood was en in sy opstanding as die Een wat ewig lewe.

Barth meld dat die opstanding van Jesus die groot uitspraak van God, die vervulling en aankondiging van sy besluit aangaande die kruisgebeure was. Dit is die aanvaarding van die Seun van God as ons Verteenwoordiger, ’n optrede wat aan die goddelike toorn beantwoord en in diens van sy genade staan. Met sy gehoorsaamheid is die wêreld veroordeel, maar met verlossing ten doel. Dit is die aanvaarding van sy Seun se optrede wat Hy altyd liefgehad en uit goedheid nie verwerp het nie, maar na Hom getrek het en ons in Hom. Hierin is die opstanding die regverdiging van God as Vader, Skepper van hemel en aarde wat hierdie gebeure so gewil, beplan asook beveel het. Dit is die regverdiging van Jesus Christus, sy Seun, wat vrywillig tot die einde gely het. In sy kruisiging en sterwe is sondaars gereken, daarmee hulle ou lewe beëindig en hulle regverdig verklaar. Met sy opstanding is die nuwe, ewige lewe

ingelei en kry diegene in Hom gereken, ook deel daaraan: “Omdat Ek lewe sal julle lewe” (Joh 14:19).

3 Die opstanding verteenwoordig dieselfde God en geskiedenis as dié van die kruisiging

Barth bring hier die deurslaggewende vraag na die verhouding tussen die dood van Jesus Christus en sy opstanding aan die orde. As optredes deur dieselfde God, vorm die twee gebeurtenisse ’n eenheid. Hulle het ná mekaar sy versoening voltooi: eerstens in die gehoorsame optrede van Jesus Christus in ons plek en tweedens as die eerste Ontvanger van die Vader se genade (Barth 1956:309). Die positiewe verbintenis tussen die dood en opstanding van Jesus bestaan daarin dat hierdie handeling die fundamentele gebeurtenisse van dieselfde geskiedenis van God met ’n sondige en korrupte wêreld is – God se geskiedenis met die mens as gevalle en verlore skepsele. Die eerste gebeurtenis het met die mens se oortreding te make en die ander met sy vrypraak (Rom 4:25). Opsommend beteken dit dat Jesus Christus vir ons gesterf asook opgestaan het (2 Kor 5:15). Dit is ons saak wat hiermee aangespreek en suksesvol afgehandel is en daarmee ons versoening met God. Die eenheid van die gebeure het verandering in ons situasie, status, asook wese teweeggebring. Tot hierdie verandering, asook die versoening van die wêreld met God, behoort beide die gehoorsaamheid van die Seun met sy dood, asook die genade van die Vader met die opstanding van Jesus. Alhoewel hier sprake van volgorde en ooreenkoms is, vervul beide hul unieke funksies. Hierdie verandering impliseer die mens se bekering tot God en dus sy versoening, asook dié van die wêreld met Hom.

Vir Barth is die dood die negatiewe handeling deur God en met die opstanding die terugkeer van die mens tot God as die begin van ’n nuwe lewe asook bevryding tot die toekoms. Die opstanding lei dus tot die radikale verandering van die ou menslike bestaan – ’n aflê van en bevryding van die verlede. Die regverdiging wat met die opstanding van Jesus Christus gepaardgegaan het, openbaar tot watter mate die reg aan God se kant met sy dood was (Barth 1956:310). Hy het sy reg teenoor die sondige mens gehandhaaf deur hom in die dood van sy Seun te veroordeel: sy vernietiging en dus sy kruisiging en sterwe met Hom. Daarmee saam het Hy egter nooit sy aanspraak op die mens as sy skepsel laat vaar met die doel om hulle reg te herstel en te handhaaf nie. God het sy reg teenoor die mens gehandhaaf asook die posisie en reg van die

mens herstel. Met die opstanding van Jesus het Hy beide Jesus en Homself geregverdig asook die mens as sy skepsel. Die kruis en die opstanding is fundamentele gebeurtenisse wat die menslike situasie verander waarmee die versoening van God met die wêreld plaasgevind het. Die vorige bestel is verby en die nuwe het aangebreek, gegroei en alreeds geskep. Al hierdie dinge vind “in Christus” plaas – die Gekruisigde en Opgestane. In sy dood is dié van die mensdom asook die wêreld alreeds afgehandel en in sy Lewe is die lewe van die mens en dié van die wêreld wat voorlê. Dit is ’n bestaan in die teenwoordigheid van die Een wat was en sal wees – ’n veranderde bestaan wat met die kruis en opstanding van Jesus Christus plaasgevind het (Barth 1956:311). Die mens in Christus is ’n nuwe skepsel – die oue is verby, alles het nuut geword. Aangesien hierdie nuwe sisteem die finale mikpunt is, put die huidige menslike bestaan op pad na sy einddoel, krag hieruit. Die koms van die koninkryk van God is nie afhanklik van die verkondiging daarvan of selfs die aanvaarding of verwerping daarvan nie, aangesien dit deur God gerealiseer word.

Barth tref verdere onderskeid in die interpretasie van die verhouding tussen die twee gebeurtenisse. Hul verskil temporeel en die fundamentele vraag is na die deurslaggewende belang van die gehoorsaamheid van Jesus Christus en die relevansie daarvan vir die mensdom. Alreeds is aangetoon dat die opstanding van Jesus Christus, as tweede en nuwe goddelike optrede, die openbaring van die betekenis en doel van die vereiste asook daargestelde gehoorsaamheid van Christus, bevestig (Barth 1956:312). In samehang hiermee het God weens Jesus se vernedering, sy genadevolle bekragtiging van sy optrede gegee wat impliseer dat die geregtigheid van die Vader, as Skepper, asook dié van Jesus Christus gestand gedoen is. Ook die mens is in die dood en opstanding van Jesus Christus geregverdig. Tot dusver is hierdie twee dae, deur God verrig, vanuit hulle eenheid in inhoud ten spyte van hulle differensiasie beskou.

Die opstanding van Jesus Christus toon dat Hy leef en tot in alle ewigheid regeer, dat Hy as die Een wat gesterf en begrawe is, nie tot die verlede behoort nie. Hy het Homself getoon as bó tyd verhewe en Heer daarvan – ewig net soos God en dus ook ín alle tyd teenwoordig. Sy opstanding as die Een wat nooit meer kan en sal sterf nie (Rom 6:9), impliseer dat alle gebeure voor die opstanding tans in Hom teenwoordig is en nie tot die verlede hoort nie. Die gebeure vanaf die Jordaan tot Golgota is nie verlede tyd en blote tradisie nie, maar deur die opstandingsgebeure bevestig en in die teenswoordige tyd geplaas – as sodanig vul en bepaal dit die hede.

Weens sy opstanding uit die dood is Hy die enigste en ewige Middelaar tussen God en mens – Goeie Vrydag bevestig dit (1 Tim 2:5). Hy verteenwoordig die mensdom op voortgaande wyse en dra steeds die sonde van die wêreld, asook die versoening. Hy is voortdurend op die weg vanaf die Jordaan na Golgota. Sy geskiedenis is nie afgehandel en deel van die verlede nie, maar ewig – dié van God met die mens van alle tye (Barth 1956:313). Die feit dat Hy uit die dood opgestaan het, beteken dat Hy die lewe in Homself het (Joh 5:26) en weens sy almag, inisiatief en optrede, Hy tans dieselfde as tydens sy aardse teenwoordigheid is: voortdurende Middelaar tussen God en mens. As sodanig is Hy die basis van ons regverdiging en hoop en is die weg na die Vader voortdurend oop. Volgens Barth (1956:315) is dit die ewige handeling van die gekruisigde en opgestane Een – ook vir vandag – waarteen die mens hom nie moet verhard nie. Hy, as Gekruisigde opgestaan, leef vir God (Rom 6:10). Hy is dieselfde gister, vandag en tot in alle ewigheid. Hierdie temporele eenheid van dié Jesus Christus van Goeie Vrydag en Paassondag, soos deur God se uitpraak bevestig, vorm die lewensgrondslag vir mense van alle tye, asook hulle veranderde situasie.

Met sy opstanding is bepaal dat sy handeling aan hierdie tydsgleuf gekoppel, vór en áán hulle gedoen is. Met sy kruisdood het God sy oordeel en reg teenoor die mens gehandhaaf asook as sy skepsele geregverdig. Met God se uitspraak, met die opwekking van Jesus, het Hy ook oor die mens uitspraak gelewer wat lewe na die dood impliseer. Jesus se gehoorsaamheid het daartoe gelei dat aan die mens uit genade gehoorsaamheid toegereken is, asook die opheffing van God se oordeel, die dood in Hom gesterf, asook hulle einde in Hom. God se genadige antwoord met die opstanding van Jesus Christus was dat Hy hulle, in 'n ander tydgleuf as Hy, uitverkies het om broers van sy Seun te wees en tot sy kinders aan te neem. Dit is aangekondig deur die Woord wat vlees geword, op Paassondag sy klanke laat hoor het en sedertdien as huidige verlossingsgeskiedenis midde-in die universele geskiedenis verkondig word. Die dood en opstanding van Jesus Christus hoort dus bymekaar: sy dood wat in en deur die opstanding sy krag, effektiwiteit asook ewigdurende vernuwing verkry en as grondslag vir die verandering van die menslike situasie van alle tye geld.

Op grond van die goddelike reg wat met die dood van Jesus Christus herstel is, en die regverdiging wat tot die mens gekom het met die opstanding, is die mens nie meer wat hy was nie maar alreeds wat hy moet en behoort te wees. Hy is nie meer die

vyand van God nie, maar sy vriend, sy kind. Hy is nie meer sonder nie, maar regverdige; nie meer verlore nie, maar gered. Al hierdie waarhede het sy ontstaan daaraan te danke dat Hy aan die mens en die mens aan Hom behoort en tot die mens se tydsorde toegetree het (Barth 1956:316). Die opstanding van Jesus Christus bevestig die wesenlike van sy dood: die bekering van alle mense tot God in en deur Jesus.

Nie alle mense gee aan hierdie boodskap gehoor nie – al kom die verkondiging op relevante en verstaanbare wyse tot hulle. Na die nuwe situasie in hierdie verkondiging oorgedra, moet gehoor gegee en voor die goddelike uitspraak in die lig van God se oordeel wat oor hulle kom en gekom het, gebuig word. Die unieke van hierdie nuwe Christelike gemeenskap is die verandering van die menslike situasie en daaraan kan nie meer ontsnap word nie. Die verandering word nie deur die mens gefabriseer of afgelei nie. Die woord is verstaanbaar aangesien dit die woord van die gekruisigde en opgestane Here en vir mense van alle tye relevant is. In Jesus Christus het die veranderde menslike situasie plaasgevind en gaan steeds voort deur die optrede van die lewende Middelaar wat die wêreld met God in die krag van sy opstanding versoen het. Dit is die taak van diegene wat erns met die goddelike uitspraak maak om aan diegene steeds blind en doof dit in woord en daad oor te dra en daarmee saam die verandering wat reeds ingetree het. Hierdie bekendmaking skenk aan hulle bestansreg en die enigste opdrag aan hulle. Die nuwe Christelike gemeenskap kan niks aan die inkarnasie, dood en opstanding van Jesus Christus, as dade deur God geopenbaar, toevoeg nie, maar slegs getuies daarvan wees (Barth 1956:317).

Die gebeure van die eerste en derde dag is geskei en tydsvolgorde kom tersprake. Aan die een kant is die lewe en aardse optrede van Jesus Christus met sy dood beëindig en aan die anderkant die nuwe lewe wat met die veertig dae na die opstanding aangebreek en dus op 'n bepaalde tyd geëindig het. In beide was Hy die lewende Verlosser, eers as die Een wat verneder en toe weer verheerlik is; as die Een wat ewig leef en as Heer van tyd regeer. In hierdie veertig dae, egter, het die goddelike bevestiging en bekendmaking van die voorafgaande gebeure in Jesus Christus plaasgevind. Die goddelike uitspraak oor die wêreld is hier aangekondig en was die impuls vir die Christelike verkondiging.

Die opstandingsverskynings van Jesus het met die leë graf begin en met die hemelvaart geëindig. Met Jesus se hemelvaart het egter 'n ander vorm van sy *parousia*

aangebreek en is Hy onsigbaar in die Heilige Gees teenwoordig (Barth 1956:318). Die Gees werk die verandering in die menslike situasie maar dié is steeds vir die oë en ore van die wêreld verborge. Hierdie nuwe gemeenskap, wat tot stand kom weens hulle verhouding met Jesus Christus, asook die uitspraak en oortuiging van die Heilige Gees, besef dat hulle wel kinders van God is. Die wêreld kan ook nie die verandering in die Christen se situasie rakende die dood en opstanding wat alreeds sy deel is, waarneem nie. Diegene wat tydens Jesus se opstanding geleef het, het wel die uniekheid van hierdie gebeure, asook die bekendmaking daarvan, ervaar, maar dit was steeds in geheimenis gehul. Die algemene bekendmaking wat ook dié van die verandering van die skepping insluit, het nog nie aangebreek nie. Die transformering van die kinders van God in en met Jesus Christus, sal eers aan die einde van die tyd met die algemene opstanding plaasvind. Die vervulling van sy *parousia* moet nog finaal plaasvind en sy teenwoordigheid en verlossing in die wêreld deur Hom versoen, realiseer. Dit het met die einde van die veertig dae en die opstanding van Jesus Christus aangebreek en is die tydvak van die Christelike gemeenskap in die wêreld; op die fondasie van die apostels en die profete gebou (Ef 2:20); met al die aktiwiteite en vervolginge wat hiermee gepaardgaan.

Die ontwikkeling van die Nuwe Testament hoort tot hierdie tyd. Dit kyk na die lewe en dood van Jesus, asook die gebeure van die veertig dae terug; is vooruitskouend in die lig van die konsekwensie van hierdie twee gebeurtenisse wat met mekaar verband hou – eers die betekenis vir hul eie tyd en dan die daaropvolgende tyd. Die Nuwe Testament interpreteer en getuig aangaande die lewe en dood van Jesus Christus in die lig van sy teenwoordigheid en openbaring gedurende die veertig dae. Hy word as Gekruisigde en Opgestane Here vir ons geteken, wat vir ewig aan die regterhand van die Vader sy plek ingeneem het, regeer en vandaar in die menslike geskiedenis inspeel. Deur die Gees en in die krag van sy opstanding is dit aan sy dissipels bekendgemaak ten einde hulle meer begrip en leiding te gee. Die bekendmaking geskied op die veronderstelling dat Hy nie meer soos in die veertig dae teenwoordig is nie, maar wel op 'n wyse wat nie daarmee korrespondeer nie (Barth 1956:319).

Die vroeë kerk het die getuienisse aangaande Jesus se woorde en handelingte voor sy dood sorgvuldig versamel en op verskillende wyses onder die titel “evangelie” saamgevoeg. Dit is herhaaldelik gelees en aangehoor vanuit 'n verstaansraamwerk wat hulle nie voorheen gehad het en nie blote rapportering van die

geskiedenis nie. Van belang is 2 Korintiërs 5:16: “Al het ons Christus vroeër volgens menslike maatstaf beoordeel, nou beoordeel ons Hom nie meer so nie.” Barth meld dat dit onmoontlik is om na die aardse Jesus, soos deur die dissipels ervaar, terug te keer. In die samestelling en redigering van die evangelies speel die metodes en reëls van die historikus geen rol nie. Sy lewende teenwoordigheid, asook sy geskiedenis soos dit hom vandag afspeel en nie dié van die verlede nie, is van belang. Van belang is sy woorde, dade, lyding en sterwe vandag sowel as in die verlede. Van belang is sy “Goeie Nuus” en nie preserving van Hom en sy geskiedenis ten einde dit te bestudeer nie. Elke dag behoort mét Hom geleef en in sy geskiedenis as dié van die verlossing van die wêreld, asook ons, gedeel te word; die daaglikse luister na Hom in die woorde aan ons oorgelewer. Die aanskoue van sy aksies tussen mense vandag, soos in sy wonderwerke verhaal, asook deelname aan sy verhaal van lyding en die genadevolle oordeel, offer en vrypraak vir alle mense waamee die oue verby en die nuwe aangebreek het.

Die ooggetuies se verbasingwekkende uitsprake aangaande sy opstanding, nadat Hy vir ons sondes gesterf en vandag ervaar word, kondig ’n nuwe era aan. Dit verteenwoordig die toelating van hierdie lewe om in die lewe van alle mense wortel te skiet. Die woorde en optrede van Jesus kan nie van dié van die eerste gemeenskap, deur Hom daargestel en deel van sy bestaan gevorm het, onderskei word nie. Vir die historikus mag dit verontrustend wees en selfs agterdogtig voorkom. Vir Barth (1956:320), egter, vorm dit deel van die onderwerping aan die goddelike vertolking en uitspraak wat aan die evangelies hul unieke karakter verleen.

Volgens die Nuwe Testament is die mens nie net in die dood van Jesus ingereken nie, maar verteenwoordig Hy hul ook in sy opstanding. Dit impliseer dat die mens regverdig verklaar is en hul nuwe lewe in en met Jesus Christus alreeds aangebreek het. Hierdie nuwe mens word in die Nuwe Testament aangetoon (2 Kor 5:17; Gal 6:15). “Julle moet dus altyd onthou dat ook julle vir die sonde dood is, maar vir God lewe, omdat julle een is met Christus Jesus” (Rom 6:11). “Deur julle verbondenheid met Hom is julle ook saam met Hom opgewek” (Kol 2:12). “Aangesien julle saam met Christus uit die dood opgewek is, moet julle strew na die dinge daarbo waar Christus is” (Kol 3:1). Diegene in Christus het alreeds deel aan die opstanding aangesien hulle met Christus opgewek is. Hierdie is die indikatiewe wat die menslike situasie beskryf soos deur die optrede van Christus verander.

Die imperatiewe word uit die menslike situasie, soos in die huidige dimensie verander, afgelei: “Hoofsaak is dat julle lewenswandel in ooreenstemming met die evangelie van Christus moet wees” (Fil 1:27). “Word wakker, jy wat slaap, en staan op uit die dood” (Ef 5:14). “Soos Christus deur die wonderlike magsdaad van die Vader uit die dood opgewek is, ons ook so ’n nuwe lewe kan lei” (Rom 6:4). As mense wat lewend geword het, moet Christene hulle liggame in diens van God stel as “instrumente” in diens van God om heilig te lewe en in ooreenstemming met hulle posisie in Christus (Rom 6:13, 19). Hiermee word nie nuwe eise of wetlike voorskrifte aan die mensdom gestel ten einde ’n nuwe lewe, opstanding en heerlikheid deur nakoming daarvan, te verkry nie. Diegene wat saam met Christus gesterf het (Kol 2:20), en gevolglik vrygemaak is (Gal 5:1), word uitdruklik teen sodanige gevaarlike en nuttelose praktyke gewaarsku. Alleenlik God se genade maak alles moontlik en die navolging van die evangelie is allermens om God se werk oor of na te doen – Hy het alles in en deur Jesus Christus afgehandel. Selfs ons navolging van Christus is die werk van die Heilige Gees wat in ons woon. Die Heilige Gees is die waarborg en Hy stel Christene instaat om die imperatiewe te gehoorsaam.

Die Nuwe Testament vertolk Jesus nie slegs as die Een wat was en nou teenwoordig is nie, maar ook as die Een wat kom en op Wie die toekomstige hoop gevestig is. Die Nuwe Testament is dus eskatologies-hoopvol op Hom saam met die Ou Testamentiese figure gerig. Diegene na wie Hy gekom het, kon die profesieë interpreteer as vervulling van dit waarop hulle gehoop het. Hulle was ook die eerste om te begryp wat met die toekoms, met hoop en verwagting gevul, bedoel word. Die Nuwe Testamentiese gemeenskap het in die eskatologiese spanning tussen dit wat alreeds met hulle in Christus se kruisiging en dood plaasgevind het, geleef – met die hoop ook op hulle opstanding soos reeds met Christus plaasgevind het (Barth 1956:321-323). Volgens die Pauliniese opvatting is hulle deur die doop saam met Christus begrawe (Rom 6:4; Kol 2:12). Na ’n nuwe *parousia* word uitgesien en dus ’n nuwe teenwoordigheid van Hom. Die Nuwe Testament bely die Een wat was en is ook as die Een wat kom – die Een wat aan die einde van die tyd, op die laaste dag sal verskyn. Die opstanding het hulle tot die gevolgtrekking gebring dat Jesus die Here van alle tyd is, asook die Een wat kom.

In die huidige tydsgewrig ervaar die gemeenskap die heiligmaking, regverdiging asook die kindskap van die Christen as verborge. Ook rakende die opstanding wil dit voorkom of ’n doodse stilte heers en nie sprake van lewe is nie.

Alles dui op verborgenheid en die gemeenskap vra na die daadwerklike verandering van die menslike situasie, asook die werklike vrede en vreugde van die mens tot God bekeer. Die vraag na die beëindiging van tranes, dood, pyn, die verlangende sug van die skepping tot verlossing, asook die aanbreek van die nuwe hemel en aarde as die einde van hierdie bestel met Jesus se opstanding geïmpliseer, is aan die orde. Die tyd is nie reg om antwoorde op hierdie vrae te soek nie – die vrae mag egter gestel word. Die beperkte teenwoordigheid, aksie, asook openbaring van die opgestane en lewende Here in ons tydsgewrig is 'n realiteit. Die finale koms vind in 'n sekere sin in die huidige bestel plaas. Die eskatologiese perspektief waarmee die Christene na die Gekruisigde en Opgestane kyk, is nie die angsbevange “nog nie” van die huidige bestel nie maar die “alreeds” wat in die opgestane en lewende Christus gefundeer is (Barth 1956:324-325).

Met die kruis van Jesus het die menslike situasie radikaal verander en manifestasie hiervan is voorlopig tot die wederkoms van die Opgestane. Hierdie bestel is nog in sonde vasgevang, temporeel en gebroke, maar weens Jesus se opstanding is dit op weg na die nuwe wat sal aanbreek. Die verandering van die menslike situasie het alreeds plaasgevind – soos die kruis en opstanding afgehandel is. Die mag van die goddelike uitspraak het hierdie gebeure rondom Jesus Christus ook aan die huidige bestel verbind. Die frekwensie verskil, soos uit ervaring blyk, en die finale openbaring sal eers met die toekoms aanbreek – hierdie onderskeid is in die Nuwe Testament prominent. In teenstelling met uitsprake dat ons alreeds met Jesus opgestaan het, weet ons ook “dat God, wat die Here Jesus uit die dood opgewek het, ons ook saam met Jesus sal opwek” (2 Kor 4:14; 1 Kor 6:14). “Net soos almal deur hulle verbondenheid met Adam sterf, so sal almal in Christus lewend gemaak word” (1 Kor 15:22). “Omdat die Gees van Hom deur wie Jesus uit die dood opgewek is, in julle woon, sal Hy deur wie Christus uit die dood opgewek is, ook julle sterflike liggame lewend maak deur sy Gees wat in julle woon” (Rom 8:11). Hierdie Skrifgedeeltes dui temporaliteit aan, maar op die toekoms en op die finale doel gerig. Dit mens deel in die voorreg van inbegrepenheid in die dood en opstanding van Jesus Christus en dus die hoop op die ewige lewe (Barth 1956:326-329). Op die aanneming tot kinders in soverre dit verlossing van die liggaam impliseer, word gewag (Rom 8:23). “Aan God, die Vader van ons Here Jesus Christus, kom al die lof toe! In sy groot ontferming het Hy ons die nuwe lewe geskenk deur die opstanding van Jesus Christus uit die dood. Nou het ons 'n lewende hoop op die onverganklike, onbesmette

en onverwelklike erfenis wat in die hemel ook vir julle in bewaring gehou word” (1 Pet 1:3, 4). Aangesien ons deur die opstanding van Jesus Christus uit die dood tot ’n lewe waaruit ons nou in hoop leef, weergebore is, beteken dat ons alreeds kinders van God asook wettige erfgename van die koninkryk van God is aangesien ons broers van Christus is – die finale vervulling lê egter in die toekoms (Gal 4:7; Rom 8:17) (Barth 1956:330-331).

4 Die opstanding verteenwoordig ’n konkrete gebeurtenis in die geskiedenis

Die opstanding van Jesus Christus het ín die geskiedenis van die wêreld plaasgevind en is dus ’n werklike gebeurtenis. Met Jesus se opstandingsverskynings het sy eerste *parousia* ’n aanvang geneem en is van dieselfde historiese orde as sy kruisiging en sterwe. Dit het dus in materieel tyd-ruimtelike sfeer, as werklike gebeure met objektiewe inhoud, plaasgevind. Dieselfde is waar van sy wederkoms as die laaste moment van tyd en geskiedenis (Barth 1956:333). Ons kan oor die opstanding handel aangesien dit konkrete feite behels, ’n spesifieke geskiedenis binne die algemene geskiedenis en aan ’n spesifieke tydvak verbonde is. Met hierdie geskiedenis verskyn Jesus aan sy dissipels, toon Homself as die Een wat uit die dood opgestaan het en nie langer aan die bedreiging van die dood onderworpe is nie, maar tans vir God, net soos in die verlede, leef (Rom 6:10). Sy verskynings aan sy dissipels met alles wat dit impliseer, asook die werklikheid van hierdie geskiedenis, vorm die inhoud van die apostoliese kerugma. Dit vorm die deurlopende tema van die Christelike gemeenskap se geloof wat tot stand gekom het (1 Kor 15:14). Vanuit die kerugma, wat ook die geloof voed, word aangekondig dat God die verlossing en die verandering van die menslike situasie vir ons bekragtig het. Hierdie geskiedenis dui op die gehoorsaamheid van die Seun asook die genade wat die Vader in Hom aan alle mense bewys het. Dit is ons regverdiging, die uitspraak van God wat die menslike situasie radikaal verander het, asook aanduiding van die finale regverdiging en verandering wat met die wederkoms van Jesus Christus sal plaasvind. Aangesien die opstanding net so seker as die kruisiging plaasgevind het, staan die kruis nou in ’n positiewe verhouding tot die mens (Barth 1956:334). Barth (1960:444) meld dat die opstanding die fokus van die Skrifgetuienis, en veral die Nuwe Testament, vorm:

While we could imagine a New Testament containing only the history of Easter and its message, we could not possibly imagine a New Testament without it. For the history and the message of Easter contains everything else, while without it everything else would be left in the air as a mere abstraction...It is the key to the whole...Either we believe with the New Testament in the risen Jesus Christ, or we do not believe in him at all.

Barth wil nie na die “boodskap” van die opstanding verwys nie uit vrees dat dit bloot tot sy openbaringswaarde en funksie in die kerk se verkondiging gereduseer word. Die werklike gebeure van die opstanding as geskiedenis moet bewaar bly.

Sy vroeëre neiging om die historiese werklikheid te onderspeel het hy met sy *Kirchliche Dogmatik* gewysig. Sy standpunt was nou dat die opstanding ’n bepaalde moment in die temporele gang van Jesus se geskiedenis beslaan, ’n binnewêreldse, tydruimtelike gebeurtenis in eie reg. “The resurrection of Jesus Christ is...a separate event, different from his death, following it in time” (Barth 1964:95). Die opstanding het dus op ’n definitief dateerbare tyd in die verlede plaasgevind. Barth (1960:441) meld dat die opstanding as ’n nuwe optrede van God ’n nuwe geskiedenis skep: “Jesus has a further history beginning on the third day after his death...It is a second history – or rather, the fragments of a second history – of Jesus. It is the Easter history, the history of the forty days between his resurrection and ascension.” Hiermee het Barth waarskynlik Bultmann met sy toepassing van Heidegger se eksistensialisme op die Nuwe Testament in die oog gehad, die ontkenning van wonderwerke, asook ’n hermeneutiese benadering tot die teks met vrae wat uit die menslike bestaan na vore tree. Barth (1958:149) kritiseer onder andere Bultmann en vra na:

...a consideration of what the texts say (and do not say) in their attestation of this event, without measuring them by an imported picture of the world and history, without reading them through these alien spectacles, without prejudice as to what is possible or impossible...without imposing questions which they themselves do not ask, but entering into their own questions and remaining open to their own replies.

Barth (1960:444) kritiseer Bultmann se ontmitologisering as die blote ontstaan van geloof in die opgestane Jesus wat tot die opstandingsverkondiging gelei het: “This will not do. Faith in the risen Lord springs from His historical manifestation, and from this as such, not from the rise of faith in Him.” Jesus se opstanding is vir Bultmann nie materieel in tyd en ruimte nie en kan alleen in ’n mitiese wêreldbeeld van tyd geplaas word aangesien dit nie meer vandag van toepassing is nie. Vir Bultmann is die opstanding bloot ’n aksie van God waarmee die kruisgebeure voltooi is en Barth (1960:444) kritiseer Bultmann se mitologisering van die gebeure. Bultmann vervolg dat die dissipels se geloof deur God daargestel is en die misterie van die kruis het met die opstanding duidelik geword. Jesus self het egter nie opgestaan nie en in die moderne wêreld is hierdie opvatting immers onhoudbaar.

Barth se klem op die verskil tussen die kruis en die opstanding is van belang. Hulle verskil in inhoud en selfstandigheid as handhawing van God se reg en sy regverdiging, as die einde asook nuwe begin, as God se aksie, maar ook sy openbaring. Hulle verskil ook as optrede van die gehoorsame Seun en daad van die genadige Vader. Formeel verskil hulle op die wyse waarop hulle in die menslike tydsfeer plaasvind en dus die wyse waarop hulle as geskiedenis geïnterpreteer word. By die lees van die evangelies is die verskil tussen die verhaal van die kruisiging en dié van die opstanding opvallend – geskiedenis van ’n ander aard is tersprake: by die aanvang van die evangelies word van die optrede van engele melding gemaak, die volledige verslag aangaande die lyding van Jesus, sy kruisiging en sterwe word weergegee, maar niks aangaande die moment van sy opstanding nie. Dit word met verwysing na die leë graf aangedui en by wyse van getuïenisse van sy verskynings veronderstel. Die evangelies berig egter aangaande andere wat uit die dood terugkeer het: Jairo se dogtertjie (Matt 9:18-25), die jong man by Nain (Luk 7:11-16), asook dié van Lasarus (Joh 11). Laasgenoemde word direk en byna klinies oorvertel. By Jesus, egter, heers nie sprake van ’n hoër gesagsposisie wat Hom by die hand geneem en met ’n woord uit die dood tot die lewe teruggeroep het nie. Hier kan slegs aan die ingrype van God gedink word wat immers buite ons verwysingsraamwerk val, dus nie empiries waarneembaar is nie, en ook dat Jesus meteens tussen die dissipels gestaan het (Luk 24:36). Detail aangaande die verskynings of samevoeging daarvan verstrek hul nie aan ons as ’n konkrete en samehangende prentjie nie en dus ’n geskiedenis van die veertig dae nie. Intendeel, meld Barth, onduidelikhede asook onversoerbare teenstrydighede konfronteer ons en

is verrassend. Met die samevoeging van die kanon het dit niemand aanstoot gegee nie en was ook nie 'n poging aangewend om die verskillende vertellings te harmonieer nie – die Nuwe Testamentiese boodskap is net so behou. Die verskynings het slegs aan diegene wat daardeur tot geloof in die gekruisigde Jesus Christus gekom het, plaasgevind. Die verskynings kan ook nie van die totstandkoming en ontwikkeling van die Christelike gemeenskap geskei word nie.

Die Nuwe Testament is nie daarop uit om die vreemde karakter van hierdie geskiedenis te verberg of te verdraai nie – al breek dit deur die algemene opvatting aangaande die normale verloop van geskiedenis, maar ook liggaamlik in ruimte en tyd plaasgevind het. Barth waarsku teen die aanwending van die moderne historiese wetenskap vir feitelike bewysvoering van hierdie geskiedenis. Selfs 1 Korintiërs 15:4-8 kan nie as eksterne objektiewe bewysvoering dat die opstanding wel plaasgevind het, aangewend word nie. Barth meld dat die getuies waarna Paulus verwys nie dié van onpartydige buitestaanders is nie. Hulle vorm immers die grondliggende tradisie van die gemeenskap wat om 'n geloofsbeslissing vra en nie aanvaarding van 'n geloofwaardige historiese verslag nie. Hulle het self tot 'n geloofsbeslissing gekom: Sefas, die twaalf, vyf honderd broers, Jakobus, al die apostels en laastens Paulus. In hierdie Skrifgedeelte word 'n appél op geloof nie op grond van Paulus se kennis gemaak nie, maar in herinnering aan die geloof wat die Christelike gemeenskap gekonstitueer het. Hier word dus nie tot sodanige bewyslewering gepoog nie. Met “historiese gronde” word in die moderne navorsing die tekening van 'n gebeurtenis in die “hoe” daarvan bedoel – dus onafhanklik van die standpunt van die waarnemer. Geskiedenis word só weergegee en bewys in sy algemene, asook meer spesifieke konteks; analogies tot ander gebeurtenisse wat die werklikheid daarvan dus onderstreep. Volgens Barth laat hierdie definisie die Nuwe Testament nie toe om die opstanding op “historiese gronde” te beoordeel nie. Weens die aard en funksie van die opstanding van Jesus Christus as fundering en in die konteks van die Nuwe Testamentiese boodskap, is dit duidelik dat dit nie in die “historistiese” konsep van geskiedenis pas nie (Barth 1956:335). Soos met die skeppingsverhaal, en baie ander verhale van deurslaggewende belang in die bybelse geskiedenis, word ook die geskiedenis van die opstanding, vanuit die terminologie en denkraamwerk van die moderne navorsing, as “sage” of “legende” beskryf, aldus Barth, en mag nie veroordeel word nie. Dit moet egter nie met “mitologie” verwar word nie (Barth 1956:336).

In reaksie op die liberalisme, asook rasionalistiese kritiek, het Barth gepoog om die historiese Christendom te rekonstrueer: God se toetrede tot die menslike geskiedenis met die inkarnasie van Jesus van Nasaret as die Godmens het tot die plaasvervangende sterwe vir die mensdom aan die kruishout, die opstanding op die derde dag uit die dood, asook 'n leë graf as teken van sy opstanding gelei. Daarna het hy aan sy dissipels verskyn om daarmee sy oorwinning oor die dood te toon en dus die verlossing vir die mens te verseker. Hierdie kragtige optredes van God moet dus ernstig opgeneem word en Barth interpreteer dit ook as optredes deur Hom binne die sfeer van die menslike gebeure en geskiedenis. Barth (Henry 1966:247) is dus in opposisie tot Bultmann wat die teenoorgestelde standpunt huldig.

Kennis rakende God se aktiwiteit in die geskiedenis is vir die sekulêre historikus verborge en Barth weier dus om die Christendom aan sodanige ondersoek uit te lewer. Hy beskou die opstanding van Jesus nie as 'n aspek waaroor, soos in die moderne era, as geskiedenis gerapporteer sou kon word nie. Die opstanding het vir die dissipels betekenis gehad en dit was ook aan hulle dat Hy verskyn het (Henry 1966:11).

Vanuit die historiese data kan dus afgelei word dat iemand met die naam Jesus van Nasaret as eerste-eeuse rabbi in Palestina geleef het. Hierdie Jesus van die geskiedenis kan egter nie as die fundering vir die Christelike geloof geld nie – intendeel, hy kom uiters gewoon voor en irrelevant tot die behoefte van die moderne mens, aldus Barth (Henry 1966:248). Dit wil voorkom of Barth beklemtoon dat Paulus, asook die ander apostels, nie vir die aanvaarding van 'n gefundeerde historiese verslag, maar vir 'n geloofsbeslissing gevra het. Historiese ondersoek kan nie die legitimering of sekerheid van geloof daarstel nie; geloof kan ook nie van die voorlopige resultate van historiese ondersoek afhanklik gemaak word nie. Geloof is immers 'n respons op die opgestane Christus en nie op die leë graf nie. Die leë graf insigself was van geringe waarde in die daarstel van geloof in die opgestane Christus. Die afwesigheid van Christus van sy graf impliseer nie die opstanding nie: sy lyk mag gesteel gewees het, of Hy mag slegs dood voorgekom het (McGrath 2001:401). Barth se weiering om die opstanding aan historiese kritiek te onderwerp – terwyl dit wel in die geskiedenis plaasgevind het – is dus inkonsekwent.

Alhoewel Barth in sy vroeë geskrifte die leë graf as van mindere belang met betrekking tot die opstanding beskou het, het hy weens sy toenemende kritiek op Bultmann se eksistensiële benadering, wat geblyk het geen objektiewe historiese

fundering het nie, die evangelieverhale rakende die leë graf beklemtoon. Die leë graf was 'n onmisbare teken wat alle moontlike misverstand uit die weg geruim en aangedui het dat dit nie bloot 'n subjektiewe gebeurtenis was nie, maar sy merk op die geskiedenis gelaat het. Barth (1960:453) meld:

It cannot therefore, but demand our assent, even as a legend. Rejection of the legend of the empty tomb has always been accompanied by rejection of the saga of the living Jesus, and necessarily so. Far better, then, to admit that the empty tomb belongs to the Easter event as its sign.

Die funksie van die leë graf is dus om onteenseglik aan te dui dat dié Jesus wat gesterf het en begrawe is, deur die krag van God uit die graf en uit die dood opgewek is. Hy is as die Lewende nie by die dooies te vinde nie (Luk 24:5). Die engele by die graf het na die leë graf gewys en met hul aankondiging daarvan 'n streep getrek waaragter niemand kan teruggaan nie, meld Barth. Die leë graf beteken egter nie die opstanding nie en is nie die verskyning van die Lewende nie, maar slegs die veronderstelling daarvan. Al is dit moontlik 'n legende, verwys dit steeds na die verskynsel wat op die opstanding gevolg het en Jesus se verskyning veronderstel (Barth 1960:454).

Barth skroom dus nie om die belang van die leë graf te beklemtoon nie. In *Credo* (1964:100) was hy alreeds oortuig dat die leë graf van kardinale belang vir die getuienis van die apostels was en dat die twee samehangende wonderwerke van deurslaggewende belang is:

The miracle consists in the two facts that belong together and that, at least in the opinion of all the New Testament witnesses, are not explicable on the assumption of fraud or deception or the possibility of a mere vision – the one that the *grave* of that Jesus who died on the Cross on Good Friday was found *empty* on the third day, the other that Jesus Himself “appears,” as the characteristic expression puts it, to His disciples as visibly, audibly, tangibly alive.

Alhoewel Christene nie in die leë graf nie, maar in die lewende Christus glo, impliseer dit nie “that we can believe in the living Christ without believing in the empty tomb”

aangesien dit “an indispensable sign” daarstel “which obviates all possible misunderstanding” (Barth 1960:453). Dit kanselleer die waninterpretasie van die bestaan van die opgestane Christus as “purely beyond or inward. It distinguishes the confession that Jesus Christ lives from a mere manner of speaking on the part of believers. It is the negative presupposition of the concrete objectivity of his being” (Barth 1956:341). Dit weerspreek dus die opvatting dat Hy slegs in die denke en lewe van die gelowiges voortbestaan. Die leë graf (dus liggaamlike opstanding) het direk met die persoonlike, asook konkreet objektiewe bestaan van Jesus Christus, te make. Volgens Barth kan die leë graf insigself nie as ’n “historiese” bewys aangevoer word nie, maar is egter onmisbaar in die totaliteit van die getuienis. Diegene wat die leë graf verwerp, moet waak dat hulle nie in dosetisme verval nie.

Barth meld dat die apostoliese getuienis ’n unieke, onherhaalbare funksie vervul. Vir die latere Christene is Christus nie meer soos die veertig dae na die opstanding teenwoordig nie (Barth 1956:319-320). Met sy *Kirchliche Dogmatik* het hy toenemend die objektiewe en liggaamlike aard van die apostels se ontmoeting met die opgestane Here beklemtoon. Aanvanklik verwys hy na Christus se werklike, liggaamlike opstanding en verskyning aan die dissipels, in gesprek en handelend in hul midde. Later brei hy hierop uit met die letterlike verduideliking van die beskrywing deur Johannes, asook Lukas, van die opgestane Christus se maaltyd met die twaalf, asook die uitnodiging om aan sy liggaam te vat. Barth (1958:143) meld dat die opstanding

...involves a definite seeing with the eyes and hearing with the ears and handling with the hands, as the Easter-stories say so unmistakably and emphatically, and is again underlined in 1 John 1. It involves real eating and drinking, speaking and answering, reasoning...and doubting and then, believing.

Barth (1956:351; 1964:100) se taalgebruik stel duidelik dat die opstanding liggaamlik was: “risen – bodily, visibly, audibly, perceptibly in the same concrete sense in which he died.” Barth (1960:445) ag dit van belang om die werklike objektiwiteit van die verskynings te handhaaf – dit wat tussen die dissipels en die opgestane Christus in die dae, opeenvolgend op die kruisiging, plaasgevind en hul geloof bewerkstellig het. Barth handhaaf die gewone aanwending van sintuiglike waarneming met die

verskynings van Christus: sig, hoor, aanraking en doen nie 'n beroep op 'n alternatiewe vorm van bo-sintuiglike waarneming nie. Die werklikheid van die opstanding, die kontinuïteit tussen die opgestane Here en die aardse Jesus, asook die dissipels se status as getuies, is belangrik. Met Jesus se opstanding was dit nie 'n blote gees wat die dissipels ontmoet het nie, maar die identiese Jesus (wel in verhewe vorm) aan dié Een wat hul geken het. Daarom kon hulle Hom herken en aangaande sy nuwe, opgestane bestaan getuig. Hulle het dus sintuiglik hierdie gebeure waargeneem, is in hul geloof versterk en bemaagtig om te verkondig dat die dood en opstanding van die gekruisigde Jesus die verandering ingelei het. Die goddelike uitspraak aangaande die opstanding van Jesus Christus is deur hulle aangehoor. Die Heilige Gees, wat soos die wind waai waar hy wil (Joh 3:8) en lewe skep, asook in die waarheid lei, het oor hulle as mense wat gesien en gehoor het, gekom. Die Nuwe Testament beklemtoon die dood en die opstanding van Jesus Christus as momente in ruimte en tyd wat die menslike situasie in sy kern verander het.

Die opstanding was dus dié van die mens Jesus wat tussen hulle was en aan wie hulle geraak en geluister het, saam met wie hulle geëet en gedrink het en dus saam met hulle as werklike mens was. Jesus het met sy verskynings aan die dissipels (Luk 24:36-42) hulle uitgenooi om aan hom te raak en dus seker te maak dat Hy nie 'n gees is nie, maar vlees en bene het. Met die eet van die vis voor hulle oë het Hy ontenseglik getoon dat Hy 'n werklikheid is (Luk 24:42, 43). Barth meld dat die verhaal van Tomas ook aandui dat al die dissipels twyfel gehad het (Joh 20:24-29). Aangesien die opgestane Jesus aangeraak kon word, is bo alle twyfel vasgestel dat dit Jesus is en nie iemand anders nie. Hy is nie siel en gees in die abstrakte sin van die woord nie, maar siel van sy liggaam en dus liggaam ook. "To be an apostle of Jesus Christ means not only to have seen Him with one's eyes and to have heard Him with one's ears, but to have touched Him physically," meld Barth (1960:448). Die belang van die liggaamlikheid beklemtoon hy (1960:448) as volg:

It is impossible to erase the bodily character of the resurrection of Jesus and His existence as the Resurrected. Nor may we gloss over this element in the New Testament record of the forty days, as a false dualism between spirit and body has repeatedly tried to do. For unless Christ's resurrection was a resurrection of the body, we have

no guarantee that it was the decisively acting Subject Jesus Himself, the *man* Jesus, who rose from the dead.

In skrilte kontras met 'n Jesus Christus wat die produk van historiese ondersoek is (*historie*), staan die werklike Jesus van die geskiedenis (*geschichte*). Hierdie Jesus word slegs deur goddelike openbaring by wyse van 'n direkte ontmoeting aan die mens, as dié Een wat die versoening deur die lewe, sterwe en opstanding van Jesus bewerk het, bekendgemaak. Barth verwys hierna as die getuie asook inwerking van die Heilige Gees op die gees van die mens. Deur hierdie direkte getuie bekragtig God die waarheid van Jesus Christus waarvan die Skrif getuig en skep die geloof wat Hy histories in Jesus geopenbaar het. Hierdie geloof word geensins deur die historiese getuie bepaal en dus daarvan afhanklik gemaak nie, maar deur God aan die individuele gelowige, dat Hy werklik die mensdom se verlossing in Jesus Christus is, geopenbaar. Met hierdie onderskeid tussen die historiese Jesus (soos Hy dus in die werklike menslike geskiedenis opgetree het) en die nie-historiese Christus (dié Christus wat nie by wyse van historiese ondersoek geken kan word nie), wou Barth dit van ondermyning deur die liberale kritiek bevry wat dus nie deur historiese ondersoek die Godmens, die geboorte uit 'n maagd, die leë graf, asook liggaamlike opstanding van die Jesus van die geskiedenis kan vind nie. Barth was dus nie in die Jesus van die geskiedenis geïnteresseerd nie en het nie daarin belanggestel om agter die Nuwe Testamentiese dokumente na Jesus te soek nie. Alhoewel hy die leë graf asook die verskynings van Jesus as definitiewe, historiese gebeurtenisse erken, weerhou hy dit van historiese ondersoek. Die verskynings van Jesus Christus vergestalt eerder die getuie aangaande sy oorwinning oor die dood en die “legende” van die leë graf is insigself nie die getuie aangaande Jesus nie, maar hieraan ondergeskik. In beide gevalle is dit moeilik om as “histories” aangetoon te word.

In 'n sin strook die Jesus van die geskiedenis met dié in die Nuwe Testament uitgebeeld: uit 'n maagd gebore, wonderwerkend, vir menslike verlossing gesterf, inkarnasie van die lewende God, asook opgestaan. In 'n ander sin, meld Barth, is die Jesus van die geskiedenis 'n wanvoorstelling wat egter nooit bestaan het nie. Indien dus gepoog word om vanuit die geskiedenis 'n beeld van Jesus daar te stel, sal Hy anders as dié Een van die Nuwe Testament daar uitsien (Henry 1966:248).

Barth meld dat die dood van Jesus Christus, teenstellend tot sy opstanding, ongetwyfeld as geskiedenis in die moderne sin van die woord aangetoon kan word. Barth waarsku teen die fundamentele waninterpretasie van die Nuwe Testament in sy totaliteit: aangesien die opstanding nie geskiedenis in die moderne sin van die woord is nie, bestaan die gevaar dat dit vertolk kan word as sou dit nie plaasgevind het, of selfs nie op dieselfde wyse soos die dood van Jesus Christus in ruimte en tyd nie, of dat dit slegs in die geloof of in die gedaante van die totstandkoming van die geloof, tersprake was. Selfs die gebruik van die terminologie, “sage” en “legende,” forseer ons nie om dit op ’n ander wyse te interpreteer nie. Indien ons begrip wil hê wat die Nuwe Testament hieroor te sê het, moet nie toegelaat word dat hierdie terminologie ons in hierdie denkraamwerk forseer en selfs met die term “mitologie” verwar word wat in hierdie konteks nie tersprake is nie (Dawson 2007:130). Selfs berigte wat volgens die moderne navorsing as sage of legende, en nie geskiedenis nie, beskryf word (aangesien hulle inhoud nie histories vertolk kan word nie), mag steeds na ’n werklike gebeurtenis objektief in tyd en ruimte aanduikbaar, verwys, al kan dit nie op historiese gronde plaasvind nie. Barth meld dat hierdie gebeurtenisse eerder as “prehistories” beskou kan word. Die terminologie ten opsigte van die gebeure en inhoud van die opstanding, behoort reg te laat geskied aan die geskiedenis wat oorgedra word, in ruimte en tyd plaasgevind en in die objektiewe gebeurtenis, onderliggend aan die ontwikkeling hiervan, gefundeer is. Dit mag nie sondermeer aan die evolusionering van die dissipels se begrip toegeskryf word nie.

Dit is inderdaad ’n unieke gebeurtenis wat die Nuwe Testament op buitengewone wyse as deurslaggewende boodskap verhaal – ’n werklike gebeurtenis wat op geen eksegetiese gronde ontken kan word nie. Hierdie gebeurtenis kan ook met die veronderstelling dat die Nuwe Testament na ’n materiële moment in ruimte en tyd verwys, verbreed word. Van belang aan die een kant is die *telos*, die hoogtepunt van die voorafgaande konkrete geskiedenis van die lewe, lyding en dood van Jesus Christus wat sy einde met die opstanding bereik het, en aan die ander kant die gelykwaardige konkrete geskiedenis van die geloof in Hom – die bestaan van die geloofsgemeenskap wat sy Woord, asook Hom as die lewende Woord van God, verkondig (Barth 1956:336). Aangesien die veronderstelling, asook die gevolg van die opstandingsboodskap van hierdie aard is, sou dit dwaas wees om dit as tydruimtelike gebeurtenis te ontken en gepoog word om dit as ’n nie-ruimtelike, tydlose bestaan van sekere algemene waarhede, tiperinge asook verwantskappe in poëties-narratiewe

vorm, aan te toon. Indien laasgenoemde die geval is, is daar eerder sprake van 'n verborge kosmologie, antropologie, teologie of mistisisme – dus 'n gedeeltelike beskouing van die sisteem wat voortdurend en alomteenwoordig is en nooit as sodanig plaasgevind of nooit kán of sál plaasvind nie. Hierdie bedekte, poëtiese vorm van die berigte is dan die verslag van 'n gebeurtenis in ruimte en tyd met esoteriese inslag. Hieruit volg dat mitologiese vertolking aan die skrywers (die oorspronklike gemeenskap wat dit gevorm en oorgelewer het) toegedig word en hulle dus na 'n nie-ruimtelike en tydlose wese (God, die wêreld, die mens of die religieuse mens) in plaas van 'n materiële gebeurtenis in tyd en ruimte verwys. Ons het met mitologie te make indien ons die werklike inhoud van die poëtiese vorm van hierdie narratiewe skei en sodoende hul ware inhoud as geïdealiseerde, simboliese en allegoriese interpretasie vertolk. Antieke, asook moderne aanhangers van die Christelike gnostisisme en mistisisme, het nooit 'n tekort aan eksegete van hierdie aard gehad wat die werklike intensie van hierdie Nuwe Testamentiese gedeeltes, asook die hermeneutiese sleutel tot hulle uiteensetting, probeer aantoon het nie. Barth benadruk dat gefundeerde eksegete nie die opstanding van Jesus Christus kan idealiseer, simboliseer of allegoriseer nie. Dit moet egter verreken word dat die Nuwe Testament na 'n werklike gebeurtenis verwys – op dieselfde wyse as die lewe en dood van Jesus Christus vroeër, asook die daaropvolgende ontstaan van die Christelike gemeenskap (Barth 1956:337).

Die opstanding verwys na 'n “optrede van God” onder die dissipels wat die kruis, as verlossingsgebeure aan hul belowe, bevestig het, asook fundering van die gemeenskap en sy boodskap. Hiermee het God die totstandkoming van die dissipels se geloof in die lewende teenwoordigheid en optrede van Jesus Christus vermag asook die daaropvolgende geboorte van die Christelike gemeenskap in die apostoliese boodskap gefundeer. Volgens die Nuwe Testament het die gebeure van die veertig dae nie tot die ontstaan van die Christelike gemeenskap, of die beweging van die apostels na die mense in Jerusalem, of selfs ander nasies, gelei nie. Gedurende hierdie tydperk het die dissipels wel hierdie opdrag ontvang maar dit was egter net die voorloper tot die Pinkstergebeure. Slegs met die uitstorting en bekragtiging deur die Heilige Gees het die geloof van die dissipels rugbaar en historiese faktor geword. Hier is hulle verander tot waartoe hulle bestem was: draers van die kerugma. By hierdie geleentheid is die oorspronklike gemeenskap as 'n groep dissipels wat in die lewende Here glo, tot die kerk wat na die hele wêreld uitgebrei het, verander. Hier is die

onmisbare fondament gelê wat onvermydelik op die Paasgebeure moes volg. Hierdie fondasie was die geloof van die dissipels in die lewende Jesus Christus wat tydens die veertig dae gelê is. Onderskeiding moet tussen die daarstel van 'n fondasie, oftewel veronderstelling, en die gevolg van hierdie optrede plaasvind. In die streng sin van die woord word in die Paasvertelling meer na die optrede as na die gevolg en resultaat verwys. Die optrede van God word aan die ontstaan van die dissipels se geloof verbind. Hierdie narratief verwys eerder na die oorsaak van die dissipels se geloof as na die wyse waarop hulle daartoe gekom het. Die konfrontasie van die dissipels met die opstanding moes tot reaksie lei en hulle het dit as spesifieke optrede van God beskou wat geloof by hulle geïnisieer het. Volgens die Skrif het God hierdie geloof *creatio ex nihilo* in die dissipels gewek – dit is dus deur sy werking in hulle totstandgebring (Barth 1956:338-339). Die fondasie van hulle geloof was deur die reeks verskynings en optrede van Jesus wat uit die dood opgestaan en 'n leë graf agtergelaat het, gelê en het die tema en inhoud van hulle prediking gevorm. Barth beklemtoon dat geloofsbeslissing, en nie die aanvaarding van 'n gefundeerde historiese gebeurtenis, van deurslaggewende belang is. Geloof word nie deur historiese ondersoek daargestel nie. Alhoewel die opstanding wel in die geskiedenis plaasgevind het, vind die erkenning daarvan deur die werking van die Heilige Gees plaas. Met sy verskerpte historiese realisme staan hy 'n neutrale en objektiewe kennis as voorloper tot werklike geloofskennis voor. Die opstanding kan egter nie deur historiese ondersoek bewys word nie. Hy huldig nie die standpunt van Pannenberg dat, voor 'n geloofsbeslissing, die opstanding in beginsel geken kan word nie. Aan verskeie voorwaardes moet voldoen word voordat 'n beweerde gebeurtenis aangedui kan word as deur moderne historiese ondersoek bevestig. Vir Barth is dit van belang dat die gebeurtenis in sy werklike vorm geken moet word en dié kan slegs plaasvind indien die getuies onpartydig is. Dit moet ook binne die algemene en bepaalde konteks, asook analogies tot ander gebeurtenisse, geplaas word.

Volgens Barth het die kritiek in die agtiende en negentiende eeue teen die opstandingsnarratiewe waarskynlik die probleme rondom die objektiewe fundering van die geloof in die opstanding meer as die moderne kritiek van sy tyd aangespreek. Die vroeëre kritiek het inderdaad vreemde paaie gevolg: selfs is veronderstel (veral Schleiermacher) dat Jesus van 'n skyndood herstel het. Sommige moderne verklarings het die leë graf aan die dissipels se diefstal van Jesus se liggaam toegeskryf en dit strook met die hipotese in Matteus 28:11-15. Andere het die verskynings as

subjektiewe of objektiewe “visioene” vertolk. Die meerderheid van hierdie vertolkings is nie meer geldig nie en kon ook nie daarin slaag om die identifisering van die opstanding met die totstandkoming van die opstandingsgeloof te ondermyn nie. Hul oortuiging aangaande die konkrete situasie waaruit die geloof in die opstanding ontspring het, kom na vore (Barth 1956:340). Die Skrif verwys nie primêr na die vorming van die geloof in die opstanding nie, maar na die fundering daarvan in Jesus Christus wat sy dissipels na sy dood ontmoet en met hulle as die Een wat in die wêreld leef, gepraat het. Deur sy optrede het Hy onteenseglik getoon dat Hy leef en daarmee sy dood as verlossingsgebeurtenis deur God gewil. Volgens die teksgetuënis was die gebeure van die veertig dae, asook die optrede van God hierin, die konkrete, eksterne en objektiewe faktor wat tot hulle geloof gelei het. Ten spyte van hul aanvanklik konflikerende geloofsraamwerk is hierdie geloof daargestel (Barth 1956:341).

Jesus se verdere geskiedenis in die veertig dae, wat met die derde dag na sy dood en opstanding begin het, is ’n tweede geskiedenis. Jesus is die Here van tyd (Barth 1960:441) en Hy het die ewigheid na ons gebring. Al sy optrede en woorde is in die lig van die opstanding geïnterpreteer. Wat in sy naam verkondig is, asook die krag van hul verkondiging, kom van die feit van Jesus se opstanding deurdat Hy dit aan hulle na sy opstanding oorgedra het. Die Paasgebeure is op dieselfde historiese vlak as die woorde, dade en kruis van Jesus. Die opstanding is ’n gebeurtenis en nie ’n tydlose idee nie. Barth (1960:442) meld as volg:

Not only their faith in Him, or their preaching of Him, but the recollection which concretely created and fashioned this faith and preaching, embraced this time, the time of the forty days. It was by this specific memory, and not by a timeless and non-historical truth, that the apostles and the Churches they founded lived in all the relations between Jesus and them and Jesus.

Die opstanding staan vas en ons kan dit as ’n feit aanvaar. Aangesien ons dit dalk op die periferie uitranger en nie daarmee saamstem nie, verander niks daaraan nie (Barth 1960:442-443).

Volgens die Skrif (ten spyte van onduidelikhede en teenstrydighede, legendariese, nie-historiese, of pre-historiese wyse van spreke) is die opstanding ’n

ontmoeting met God; 'n optrede van God met die dissipels waar daadwerklik deur hulle erken is dat God Homself in Jesus Christus aan hulle geopenbaar en met hulle gepraat het. Hulle het die heerlijkheid van Hom wat vlees geword het, aanskou (Joh 1:14). Hulle het Hom gehoor en met hulle hande aan Hom geraak (1 Joh 1:1). In hierdie hoor, sien, aanraking met hierdie ontmoetings is hulle tot geloof gebring. Wat in die teksgetuïenis oorgedra word, is dat Jesus Christus, wat uit die dood opgestaan en aan die dissipels verskyn het, afsonderlik van hulle bestaan en nie weens of in hulle geloof nie. Sy optrede, en Hy as die lewende Woord, is fundamenteel aan hulle geloof. Die teksgetuïenis dui daarop dat dit alles met die dissipels ná sy dood plaasgevind en vóór hulle geloof ontstaan het. Dit volg weens Christus se mededeling aan hulle, asook die Heilige Gees later, wat dit moontlik gemaak het om Jesus te “besit.” Die res van die Nuwe Testament verwys na die opstanding as die aanvang van die Here se *parousia* in sy heerlijkheid. Dit verteenwoordig die geskiedenis onderliggend aan die kerugma, spoor dit aan, legitimeer en verleen outoriteit daaraan. Dié strek oor die lewe en dood van Jesus Christus asook die geskiedenis wat die Christelike gemeenskap in die wêreld voorafgaan – insigsself werklike geskiedenis binne dié van die wêreld (Barth 1956:341-342).

5 Hierdie nuwe historiese optrede van God vorm 'n eenheid met die voorafgaande kruisiging van Jesus Christus

Vir Barth was dit belangrik dat die opstanding, as historiese gebeurtenis, met die kruisgebeure moes korrespondeer en hul verhouding gehandhaaf word. Met sy opstanding het die *parousia* 'n aanvang geneem en sal aan die einde van die tyd voltooi word. Intussen word die teenwoordigheid van die Heilige Gees ervaar. Alhoewel die kruis en die opstanding twee afsonderlike optredes deur God is en in verhouding tot mekaar staan, vorm hul 'n eenheid. Dit is die één God aan die werk op die fondament van sy enkele optrede in Jesus Christus wat sy versoening met die wêreld, asook die bekering van die mensdom tot Hom, as mikpunt het. Die opstanding is die teenpool van sy sterwe en oordeel oor Hom as Verteenwoordiger van die mensdom. Dit vorm egter die teenpool van die huidige ervaring en is God se regverdiging van Jesus Christus, asook ons in Hom, waardeur ons die lewe vanweë sy dood verkry het (Barth 1956:342). Die opstanding van Jesus Christus is die genadewerk van God die Vader as antwoord op die gehoorsaamheid van die Seun in

sy gewillige oorgawe aan die dood. Hierdie genadeoptrede, asook dié van gehoorsaamheid, is dus die één optrede van God die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Alreeds is die opstanding van Christus, as bekendmaking van die versoening, asook verlossing, eens en vir altyd met sy dood bereik, aangetoon. Die genade tree na vore en stel dít met sy dood bereik, in werking. Sy sterwe aan die kruis in ons plek word met sy lewe as die Opgestane Heer en God self in dieselfde Persoon gekonfronteer en God is tans in die Heilige Gees teenwoordig. Hy is ons Verteenwoordiger in Wie ons lewe reeds 'n aanvang geneem het. In hierdie eenheid is die dood en opstanding van Jesus Christus gesamentlik sy geskiedenis asook dié van die finale verlossing. Ook die opstanding kan nie tot sy reg kom indien nie deurgaans in gedagte gehou word dat die Lewende in ons plek gekruisig en gesterf het nie. Opeenvolgende samehang van die gebeure mag ook nie omgekeer word nie. Die kruisiging en sterwe van Jesus Christus is eenmalig. As gebeurtenis staan dit ewig voor God en vorm die grondslag vir die verandering van die menslike situasie deur Hom: van sonde tot regverdiging, gevangenskap tot vryheid, leuen tot waarheid, dood tot lewe, ons bekering tot Hom, en daarom kan dit nooit herhaal word nie (Barth 1956:343).

Dit volg dat God, asook ons, slegs met die Gekruisigde as die Opgestane en die enkele gebeurtenis van sy dood in die lig van die voortgaande aard van sy lewe mag deel. Die Gekruisigde mag nie alleenlik met die kruis vereenselwig word en klem in die kerugma slegs hierop val nie. Barth maak sterk beswaar teen diegene, asook enige teologie, wat by die kruis vassteek en nie tot die lig van die opstanding kom dat die oordeel oor die mensdom afgehandel en die dood vernietig is nie. Jesus Christus kan op geen ander plek as in sy opstanding gevind word nie – sy totale geskiedenis vorm 'n eenheid. Met sy sterwe is alles eens en vir altyd afgehandel en hoef nooit weer herhaal te word nie – dit kán immers nie! Eensydige beklemtoning van die kruis kan daartoe lei dat 'n nuwe wet totstandkom waaraan ons nooit kan ontsnap nie. Die kruis en die opstanding vorm 'n eenheid en die eerste is in die tweede gebeurtenis vervat – die sterwe van Christus in sy opstanding en lewe, die oordeel van God in die genade van God. “Die dood is vernietig, die oorwinning is behaal. Dood, waar is jou oorwinning? Dood, waar is jou engel?” (1 Kor 15:54). Hierdie verhouding kan nooit weer omgekeer word nie. Die lewe en oorwinning kan nie meer weggesteek word nie; die regverdiging en genade van God het met die opstanding aan die lig gekom en is nie meer verborge nie. Indien anders vertolk, is dit ongeloof, ondankbaarheid,

ongehoorsaamheid, asook onsekerheid. Hierdie opvatting en gesindheid lei daartoe dat die fundamentele vertrekpunt voortdurend die “leë kruis,” oordeel, die goddelike Nee, die wet vir ons in Christus vervul, asook God se oordeel, eens en vir altyd in ons plek gedra, word. Die Een wat dit verrig en ons saam met Hom laat sterf het, leef tot in ewigheid en ons alreeds met Hom (Barth 1956:344).

Die weg wat God die Vader, die Seun en die Heilige Gees volg, is nie ’n siklus en ewige herhaling met die einde as voortdurende begin nie. Mitologie word deur siklus gekenmerk – ’n ewige ossillering tussen genade en oordeel, lewe en dood en die evangelie het geen deel hieraan nie. Die prediking, pastoraat asook al die aktiwiteite van die kerk kan nie aan ’n siklusopvatting gekoppel word nie. God het geoordeel en die dood in die tyd laat plaasvind. Saam met Hom moet ons na die toekoms beweeg in dit wat God namens ons in Christus vermag en afgehandel het. God is ons vooruit en roep ons tot navolging van Hom. Weens sy liefde het Hy in tyd geoordeel en gered. Ten einde lewend te maak, het Hy doodgemaak. Die doel wat Hy in en deur die geskiedenis van Christus bereik het, dui op die nuwe begin van ons bestaan weens sy verkiesing, liefde, redding asook lewendmaking. Jesus leef tans as die Een vir ons gekruisig, asook ’n einde vir en aan ons in sy opstanding gemaak, ’n nuwe begin vir ons bewerk het en ons verhoed om na die verlede terug te gaan of selfs daarna terug te kyk. As Heer vra Hy ons om ons eie klein kruis op te neem en Hom na die troon van God te volg met al ons skuld en sonde en daar die genade van die ewige lewe te ontvang. Jesus leef tans vry van die angs en pyn wat Hy as die Regter, self veroordeel, asook die priester, vir ons geoffer, ervaar het (Barth 1956:345). Die mens behoort hierdie gebeure as vertrekpunt te neem en daagliks in gehoorsaamheid aan die Heilige Gees hieruit leef in die hoop en verwagting op die voltrekking van sy toekomstige *parousia* en dus ons verlossing in die versoening aan die kruis afgehandel en met sy opstanding ’n aanvang geneem het (Barth 1956:346).

Barth se grootste bydrae met betrekking tot die opstanding lê egter op die terrein van versoening en openbaring. Hy beklemtoon dat die mens se versoening met God alreeds plaasgevind het en, anders as Bultmann, interpreteer hy dit as ’n werklikheid – nie slegs ’n moontlikheid aan diegene wat dit in die geloof wil implementeer nie. Die mensdom se situasie is in beginsel vir altyd deur Christus se dood en opstanding verander, meld Barth (1956:316):

In virtue of the divine right established in the death of Jesus Christ, in virtue of the justification which has come to them in His resurrection, they are no longer what they were but they are already what they are to be. They are no longer the enemies of God but His friends, His children.

Hierdie versoening beskryf hy as Christus wat plaasvervangend die straf in die mens se plek kom dra het. Op Golgota het Hy die mens se sonde en skuld deur God veroordeel en met die dood gestraf is, gedra. God het sy reg teenoor die sondige mens behou deur Hom, as hul verteenwoordiger, met die dood te straf (Barth 1956:300). Weens Jesus se gehoorsaamheid het God Hom vrygespreek en geregverdig deur Hom uit die dood op te wek. Die opstanding konstitueer die Vader se nuwe uitspraak in die handhawing van die gekruisigde Jesus asook ons regverdiging wat op 'n kragdadige wyse verklaar is. Jesus se gehoorsaamheid as ons verteenwoordiger het die gebroke gemeenskap tussen God en mens geheel. Ons word dus uit die dood tot die lewe gered. Die mens se regverdiging ná sy veroordeling het in Jesus Christus plaasgevind. Met die opstanding is die uitspraak van versoening deur die Vader duidelik aangetoon en effektief gemaak (Barth 1956:297, 304).

Barth, soos Aquinas, beskryf die eenheid van die kruis en die opstanding deur op die goddelike aktiwiteit te wys, asook die wyse waarop die versoening deur die dood en opstanding van Jesus Christus bewerk, vir ons tans effektief kan wees. Aanvanklik, in sy kommentaar op Romeine, het hy Kierkegaard se gelyktydigheidsbeginsel toegepas met die ewigheid wat voortdurend teenwoordig is en die skeiding tussen die verlede, hede en toekoms uitskakel. Hy vind dit problematies om die opstanding as blote gebeurtenis wat in “herinnering” geroep word, te beskou. Met sy latere fase het hy duidelik besef dat die goddelike optrede die brug tussen die verlede en die hede bewerk het. “The eternal action of Jesus Christ grounded in His resurrection is itself the true and direct bridge from once to always, from Himself in His time to us in our time” (Barth 1956:315). Die krag van die opstanding impliseer die bevestiging van dit deur Christus as die definitiewe versoening vir mense van alle tye, asook vir ons vandag, meld Barth (1956:313):

It is in the power of the event of the third day that the event of the first day – as something that happened there and then – is not

something which belongs to the past, which can be present only by recollection, tradition and recollection, but is as such a present event, the event which fills and determines the whole present.

Dit impliseer dat die brug tussen die versoeningsgebeure in die verlede bewerkstellig, tans in die soewereine teenwoordigheid en optrede van die opgestane Here te vinde is (Barth 1961:286).

Die skepping, die verloop van die geskiedenis, asook die mens, word vanuit die Woord beoordeel en nie andersom nie. Teen enige sogenaamde “natuurlike teologie” kan dit aangevoer word as die enigste korrekte en legitieme Stem waarna geluister moet word. Hierdie lewende Jesus Christus aan ons weens God se liefde geskenk, is tot ons redding. Terselfdertyd is Hy ook die oordeelswoord oor die arrogansie van die mens wat hierdie Woord verwerp. In die Christelike gemeenskap onderwerp die mens hom hieraan en is bereid dat dié Woord hom beoordeel en aanspreek. Hierdie gemeenskap is ook nie bang dat hy die wêreld aanstoot gee en dié hulle haat weens hierdie oordeelsverkondiging nie. Vir hierdie gemeenskap is dit egter onmoontlik om nie aangaande die verlossing te getuig nie. Aangesien die opgestane Jesus Christus die finale Woord van God is, is dit ook die enigste Woord aangaande God se wil en daad van versoening. Dit is God se Ja aan die mens en wêreld – selfs in die Nee van die kruis. Sy Woord is dié aangaande die teleologiese eenheid van sy dood en opstanding. Dit is die Woord van die kruis as die belofte van lewe en nie van dood nie; as dié van die evangelie en nie van die wet nie. Op hierdie wyse dra die Christelike gemeenskap dit aan die wêreld oor. Hier word God nie as wreedaardig en vyandig geteken nie, maar as die Skepper wat dit van alle ewigheid liefgehad en sy liefde in die dood van Christus kom toon het. Hierdie gemeenskap leef vanuit hierdie Ja van God wat in en deur die goeie nuus aangaande die lewende Jesus Christus getoon is en het die opdrag om dit aan die hele mensdom te verkondig – ’n gekwelde mensdom wat dit dalk nog nie gehoor of op só ’n wyse verneem het dat hulle nog nie bevry is nie (Barth 1956:347).

Barth stel weereens die belangrike vraag aan die orde hoe Jesus Christus aan ons en ons aan Hom behoort, sy saak ook tot ons behoort en omgekeerd. Hierdie aspek is in die wese van Jesus Christus as die Here geleë wat ’n dienskneg geword en in sy aksie as Regter in ons plek veroordeel is. Hoe kan ’n versoeningsleerstuk bestaan wat nie eksklusief Christologies is nie en tog van so ’n aard dat dit op ’n Christologiese

basis beslissend vir die uitkoms van die menslike bestemming is nie? Aan die een kant spruit die vraag uit die temporele kloof tussen Jesus en ons wat oorbrug moes word en alreeds deur Lessing geopper is. Dié kan oorkom word en volgens Barth lê die werklike probleem by die onverenigbaarheid van die bestaan van Jesus Christus en ons – die botsing tussen ons sondige menswees en sy bestaan as Godmens en dus die antitese, ons en Hom, met die kontras oorweldigend in sy guns. In die plaasvervangende optrede van Jesus Christus aan die kruis is ons bestaan as sondaars en vyande van God beëindig, is ons mét die wêreld van sonde, vlees en dood doodgemaak. Die vrae na die gebeure ná die dood, ook waarna die nuwe gemeenskap weens die geloof in Hom totstandgekom, kan vooruitsien, word deur die Nuwe Testamentiese getuienis aan ons gestel en beantwoord: dit is in die opstanding van Jesus Christus uit die dood, sy lewe en die uitspraak van die Vader op die gehoorsaamheid van die Seun geleë en sedertdien van toepassing gemaak (Barth 1956:348-349).

Vanaf hierdie gebeure moet ons vooruitskouend die toekomstige bestaan van die mensdom (met die dood van Jesus Christus tot 'n einde gekom) beskou en met afwagting na sy verlossing uitsien wat met 'n nuwe toekoms asook belofte van nuwe lewe gepaard sal gaan. Die opstanding van Jesus Christus getuig van God se vrye wil en genade. Hiermee word bevestig dat Jesus Christus leef en ons met Hom sal leef. Hy leef immers as die Een terwille van ons doodgemaak en in Wie ons gesterf het en sy lewe die belofte van ons lewe as eksklusiewe daad van God se genade is. Ons “lewe is saam met Christus verborge in God” (Kol 3:3) en wel op 'n wyse wat ons nie kan begryp of beheer nie. Hierdie soewereine optrede van God waarborg aan die mens nuutgeskape lewe vanuit die gebeure rondom Jesus Christus en dus op sekerheid gebou. As optrede van God kan sy selfbekendmaking nie betwyfel word nie aangesien dit in ruimte en tyd plaasgevind het. God se Ja kan nie meer betwis word nie en slegs ontvang word. Dit was die Ja aan sy Seun wat Hy uitverkies en van ewigheid liefgehad het, asook dié van getrouheid aan Homself. Dit was en is egter ook die Ja aan persone wat Hy van ewigheid in sy Seun uitverkies en liefgehad het. Hy het en gaan voort om in sy Seun met dieselfde gesag op aarde te spreek as waarmee Hy in die hemel heers. In hierdie mate word dit ook aan ons oorgedra sonder om die weg vir enige besware, twyfel of vrae oop te laat. Volgens die Woord van God ís ons die mense in wie Hy 'n welbehag het – ons glo dit nie bloot uit eie krag of vermoë nie. Dit

is die rede waarom voortgegaan kan word om die verlossingsgebeure in die dood van Jesus Christus as bepalend vir die voortbestaan van die mens te beskou.

Barth van die 1920's, met sy neiging om die opstanding van ruimte en tyd los te maak, lei daartoe dat dit gemaklik met Christus se wederkoms vereenselwig kan word. Dit strook met Kierkegaard se beginsel van gelyktydigheid met 'n ewige "nou" wat die toekoms en die verlede absorbeer. Die eindtyd dui dus nie meer op 'n werklike toekoms nie en verander in 'n tydlose simbool vir 'n onmiddellike verhouding met God wat voortdurend moontlik is. Die eindtyd word tot die "anderkant" van die ewigheid verander. Alhoewel Barth bereid is om die opstanding, die uitstorting van die Heilige Gees, asook die finale terugkeer van Christus as vorme van een en dieselfde gebeurtenis te beskryf, betoog hy egter ook dat hierdie drie fases onderskei moet word (Barth 1961:294). Die tydperk van die kerk verteenwoordig 'n interimperiode waar ons steeds na die finale einde van die wederkoms beweeg (Barth 1964:115, 117). Hy erken dat sy vroeër werke nie reg laat geskied aan die werklike beweging na die einde soos in Romeine 13:11-12 uitgespel nie. Soos met die opstanding sal hierdie finale gebeurtenis, wat met die algemene opstanding uit die dood gepaard sal gaan, 'n historiese en dus temporele gebeurtenis wees (Barth 1960:624).

In sy laaste periode waarsku Barth diegene wat op die wederkoms wag teen fundering van hul hoop in die beperkinge en teenstrydighede van die huidige tydsgewrig. Hy toon aan dat die Nuwe Testament nie na Jesus se wederkoms uitsien bloot weens menslike onvolmaaktheid, korrupsie en behoefte, die sigbare verval van die wêreld of die diepte van die skepping se uitroep na die hemel nie. Die Nuwe Testament verwag niks minder as die beëindiging van al hierdie euwels asook die gevalle skepping nie, maar baseer hierdie verlange in die volheid van die liefde en almag van God wat in dié van Christus manifesteer. Die wederkoms van Christus sal dus met die finaliteit van alle dinge gepaardgaan (Barth 1956:326).

6 Enkele slotopmerkings rakende Barth en die opstanding

Uit Barth se opvatting aangaande die opstanding blyk dus die sentraliteit daarvan. Hy het waarskynlik meer as talle ander teoloë op die opstanding gefokus en belangstelling in die opstanding laat herleef. Die Christelike belydenis, "Jesus het opgestaan!" vorm vir hom die inleiding tot alle Christelike teologiese besinning en 'n Nuwe Testament sonder die Paasgebeure is vir hom onvoorstelbaar. Alles verder in

die Nuwe Testament bevat en veronderstel die opstanding as sleutel tot die geheel. God het immers gekies om Homself eksklusief in spesifieke gebeurtenisse in die menslike geskiedenis, vernaamlik die opstanding van Jesus Christus, te openbaar en het met die opstanding die oneindige gaping tussen God se ewigheid en die menslike geskiedenis oorgesteek. Die opstanding vorm alreeds die realiteit waarin ons in Jesus Christus geborge is en kan nie aan ernstige vraagstelling en twyfel onderwerp word nie aangesien dit 'n objektiewe werklikheid is wat aan alle menslike bevraagtekening en twyfel voorafgaan. Barth handhaaf dus 'n aposterioriese benadering deur vanaf die werklikheid van die opstanding na die moontlikheid, asook uitleg daarvan, te redeneer. Dit verklaar onder andere waarom hy dit nie aan historiese ondersoek wil onderwerp nie.

Barth beklemtoon die veertig dae na die opstanding van Jesus Christus wat God se optrede in Hom duideliker maak, asook tot onbetwisbare sekerheid gelei het dat aan Hom hierdie verhewe posisie toegeken is. Die opstanding as 'n nuwe, onderskeie en outonome daad deur God, lei die nuwe bestaan in wat op die kruis volg. Barth beklemtoon dat God nooit sy aanspraak op die mens as sy skepsele laat vaar het nie en het in hierdie optrede sy reg teenoor die mens herstel en gehandhaaf het. Met die kruis en die opstanding is die menslike situasie fundamenteel verander en die versoening van God met die wêreld het plaasgevind. Hiermee is die vorige afgehandel en het die nuwe aangebreek.

Vir hierdie navorsing is dit belangrik om by die klem wat Barth deurgaans op die opstanding as 'n konkrete gebeurtenis in die geskiedenis plaas, aan te sluit. Die klem op die opstanding as 'n liggaamlike gebeurtenis in ruimte en tyd, is vir hom van kardinale belang – veral om daarmee te toon dat dit werklik Jesus was wat opgestaan het en met die vooraf kruisgebeure as werklik historiese gebeurtenis strook. Die objektiwiteit van sy verskynings aan sy dissipels het die inhoud van die apostoliese kerugma, asook die deurlopende tema van die Christelike gemeenskap se geloof wat hieruit gespruit het, gevorm (1 Kor 15:14). Barth se uitspraak dat dit egter geskiedenis van 'n ander aard is en hy teen die aanwending van die moderne historiese wetenskap vir feitlike bewysvoering van hierdie geskiedenis waarsku, is egter inkonsekwent aangesien dit in die openbare arena plaasgevind het.

Barth se klem op die leë graf as 'n onmisbare teken wat alle moontlike misverstand uit die weg geruim en aangedui het dat dit nie bloot 'n subjektiewe gebeurtenis was nie, maar sy merk op die geskiedenis gelaat het, is belangrik. Die

definitiewe sintuiglike waarneming met die oë, ore, asook aanraking, het tot hierdie geloof in die opstanding gelei. Dit het dus 'n werklike saameet en saamdrink, gesprekvoering en beredenering ingesluit wat die aanvanklike twyfel in geloof verander het. Barth se uitspraak dat, indien die opstanding van Christus nie liggaamlik was ons geen waarborg gehad het dat dit die werklike Jesus self was wat uit die dood opgestaan het nie, is fundamenteel aan enige opstandingsnavorsing. Barth beklemtoon egter dat historiese ondersoek nie geloof kan daarstel nie, maar deur die werking van die Heilige Gees plaasvind. Hierin mag wel die gevaar skuil dat aan die waarde en impak van die historiese getuienis afbreuk gedoen word.

Hierdie nuwe historiese optrede van God vorm 'n eenheid met die voorafgaande kruisiging van Jesus Christus en dit is die één God aan die werk wat in Jesus Christus versoening met die wêreld, asook die bekering van die mensdom tot Hom, as mikpunt het. Van belang is sy uitspraak dat nie by die kruis vasgesteek mag word nie, maar tot die lig van die opstanding, waarmee die oordeel oor die mensdom afgehandel en die dood vernietig is, deurgebreek moet word. Die opgestane Jesus Christus is immers God se finale, asook enigste Woord aangaande sy wil en daad van versoening. Dit is God se Ja aan die mens en wêreld.

Hoofstuk 2

Bultmann en die opstanding

Na die Tweede Wêreldoorlog het Bultmann prominenter as Barth geword en deel nie laasgenoemde se opvatting rakende God se magtige optredes nie. Aanvanklik was hy met Barth in opposisie tot die liberalisme wat die Nuwe Testament vir die outentieke optrede en lering van Jesus deursoek het. Beide Barth en Bultmann beklemtoon nie geskiedenis as moontlike kontrolepunt vir die prediking aangaande Christus nie. Die historisiteit van die Christusgebeure speel nie 'n deurslaggewende rol in die sekerheid vir 'n sondaar ten einde tot 'n geloofsbeslissing, asook verlossing, te kom nie.

Alhoewel Barth historiese navorsing as basis vir die kerugma ontken het, beklemtoon hy steeds dat die genadewerk van die Heilige Gees in die mens die versekering bewerk dat God werklik die menslike geskiedenis met die inkarnasie van Jesus Christus betree, aan die kruis vir ons sonde gesterf en uit die dood tot ons verlossing, opgestaan het. Bultmann (Henry 1966:249), aan die anderkant, redeneer dat die kerugma nie daaroor begaan is of gebeurtenisse in die evangelie beskryf, werklik binne die raamwerk van die menslike geskiedenis plaasgevind het nie. 'n Evangelie wat van die historisiteit van die Nuwe Testament afhanklik is, is nutteloos aangesien die moderne mens dit nie kan glo nie. G. Vermes (2003:19) kritiseer Bultmann egter as volg:

It is consequently difficult to avoid concluding that if the evangelists chose to tell the story of Jesus' life, it was because, whatever else they may have intended, they wished also to recount history, however unprofessionally. And if they included circumstances which were doctrinally embarrassing, it was because they were genuinely believed to be part of the narrative. In that case, Bultmann's dictum about the impossibility of knowing anything about Jesus or his personality, "because the early Christian sources show no interest in either", becomes a plain misjudgement.

1 Die ontmitologisering van die Nuwe Testament

1.1 Probleemstelling

Sekere vooronderstellings het Bultmann se uitgangspunte bepaal: (1) die bestaan van 'n ten volle ontwikkelde voor-Christelike gnostisisme, asook (2) die onmoontlikheid van wonderwerke (Craig 1989:xv). (3) Ook het hy Jesus nie binne sy Joodse milieu geïnterpreteer nie (Wright 1996:85). Sy basiese aanname dat die Nuwe Testament 'n mitologiese wêreldbeeld uitbeeld, bestaande uit 'n drievlakstruktuur met die aarde die middelpunt, die hemel daarbo en die hel onder die aarde, het daartoe gelei dat hy, onder invloed van Heidegger se eksistensialisme, deur ontmitologisering die Jesusgebeure vir die moderne mens aanvaarbaar wou maak. Die hemel is die woonplek van God en die engele; die onderste wêreld (hel) is die lokaliteit van pyniging. Die aarde is nie slegs die woonplek van mense en gepaardgaande alledaagse gebeurtenisse nie, maar ook die teater vir die werking van bonatuurlike kragte, God en sy engele, Satan en sy demone. Hierdie kragte werk op die natuurlike, alledaagse werklikheid in en wonderwerke is dus nie buitengewoon nie. Die mens word tot so 'n mate deur Satan en sy demone beïnvloed dat hy nie in beheer van sy situasie is nie. God is egter ook instaat om die menslike denke deur byvoorbeeld hemelse visioene te begelei en met die bonatuurlike krag van die Heilige Gees toe te rus. Die geskiedenis het nie 'n natuurlike, gelykmatige en ordelike verloop nie, maar word deur hierdie bonatuurlike kragte gedikteer. Die huidige tydsgewrig staan onder die mag van Satan, sonde asook die dood en is op pad na sy einde wat met 'n kosmiese katastrofe gepaard sal gaan. Die laaste dae sal aanbreek, die hemelse regter verskyn, die opstanding van die dooies, asook die finale oordeel wat tot verlossing of verdoemenis sal lei. Die uitbeelding van die verlossingsgebeure, wat die werklike inhoud van die Nuwe Testamentiese verkondiging is, korrespondeer met hierdie mitologiese wêreldbeeld. Veral die geboorte, sterwe en opstanding van Jesus vra na ontmitologisering.

Hierdie mitologiese taalgebruik, asook die individuele aspekte en uitdrukkings, kan gemaklik tot die kontemporêre mitologie van die Joodse apokaliptiek, asook die gnostieke verlossingsmitologie herlei word. Weens die gebruikmaking van mitologiese terminologie is dit vir die moderne mens onmoontlik om te glo aangesien die mitologiese wêreldbeskouing iets van die verlede is. Dit dien geen doel nie aangesien die mitologiese wêreldbeeld en die Christendom

onversoenbaar is en eersgenoemde tot 'n era behoort wat nie deur wetenskaplike denke gevorm is nie. Die moontlike verandering van 'n wêreldbeskouing bly egter nie uitgesluit nie, maar kan slegs plaasvind indien sekere aspekte tot so 'n mate benadruk word dat die bestaande wêreldbeeld ten koste van die nuwe verwerp word. Kopernikus se heliosentriese ontdekking, asook nuwe opvattinge rakende die atoom, het tot sodanige veranderinge gelei. Ook die beklemtoning deur die Romantiek dat die mens ryker, asook meer gekompliseerd as die beeld deur die Verligting, asook deur die Idealisme voorgehou, kan as voorbeelde dien.

Dit is egter onmoontlik om 'n wêreldbeeld wat tot die verlede hoort sondermeer terug te roep – veral 'n mitologiese wêreldbeeld aangesien die huidige denke deur die wetenskap gevorm is. Enige aanvaarding van hierdie Nuwe Testamentiese mitologie sou tot 'n geforseerde *sacrificium intellectus* lei en diegene wat dit poog met dubbele standaarde laat (Bultmann 1984:3). Vir die geloof impliseer dit dat 'n verganklike wêreldbeskouing wat die moderne wetenskaplike werklikheid weerspreek, nagevolg moet word. Dit maak dus kritiese ondersoek noodsaaklik.

Die mitologiese wêreldbeeld van die eerste eeu kan nie op die moderne mens afgedwing word nie aangesien dit die kosmologie van die voor-wetenskaplike era verteenwoordig en dus vir die moderne mens onmoontlik om te aanvaar, soos Bultmann (1984:3-4) dit stel:

But it is impossible to reprimatinate a past world picture by sheer resolve, especially a *mythical* world picture, now that all our thinking is irrevocably formed by science. A blind acceptance of New Testament mythology would be simply arbitrariness; to make such acceptance a demand of faith would be to reduce faith to a work, as Wilhelm Herrmann made clear, one would have thought, once and for all. Any satisfaction of the demand would be a forced *sacrificium intellectus*, and any of us who would make it would be peculiarly split and untruthful. For we would affirm for our faith or religion a world picture that our life otherwise denied. Criticism of the New Testament is simply a given with modern thinking as it has come to us through our history... We cannot use electric lights and radios and, in the event of illness, avail ourselves of modern medical and clinical means and at the same time believe in the spirit and

wonder world of the New Testament. And if we suppose that we can do so ourselves, we must be clear that we can represent this as the attitude of Christian faith only by making the Christian proclamation unintelligible and impossible for our contemporaries.

Gebeure in die Nuwe Testamentiese verhaal van Jesus kan dus nie deur die moderne mens geglo word nie, aangesien dit ongelooflike aspekte rapporteer. Selfs al sou dít in die evangelies oorgelewer, waar wees, sou dit steeds nie universeel kan wees nie aangesien dit nie die behoeftes van die mens van alle tye aanspreek nie en van historiese navorsing afhanklik is – die probleem deur Lessing geopper. Hierdie openbaring is egter aan tyd en plek gebonde en slegs historiese navorsing kan met sekerheid weet of sodanige evangelie werklik met die historiese feite strook (Henry 1966:250).

Ervaring, asook beheer oor die werklikheid, het tot so 'n mate in die wetenskap en tegnologie plaasgevind dat die Nuwe Testamentiese wêreldbeeld met geen erns gehandhaaf kan word nie. Dit is geensins sinvol deur aan die belydenis, “Hy het neergedaal na die hel,” of “opgevaar na die hemel,” vas te hou indien diegene wat dit bely nie meer die onderliggende mitologiese wêreldbeeld van 'n drieverdieping werklikheid deel nie. Geen moderne persoon beskou God as 'n Wese bo in die hemel nie aangesien “hemel” nie meer in die ou sin van die woord bestaan nie. Ook nie 'n hel verwysend na 'n mitologiese onderwêreld waarop die aarde beweeg nie. Die opvatting betreffende geeste en demone word hiermee ook vernietig weens die huidige kennis aangaande die kragte en wette van die natuur. Die sterre is fisiese liggame waarvan die bewegings deur kosmiese wette gereguleer word en nie demoniese wesens wat die mens tot onderwerping aan hulle gesag kan beïnvloed nie. Indien dit wel 'n invloed op die menslike bestaan het, vind dit volgens 'n verstaanbare ordening plaas en is nie die gevolg van hulle kwaadwilligheid nie. Sicktetoestande, asook genesing daarvan, het natuurlike oorsake en hang nie van die optrede van demone en hulle uitdrywing af nie. Die Nuwe Testamentiese wonderwerke kan dus nie meer as sodanig beskou word nie en met behulp van moderne wetenskaplike navorsing word hul histories aan senukwale, hipnotiese invloede, suggestie en sodanige oorsake toegeskryf en selfs okkultisme as wetenskap beskou.

Mitologiese eskatologie is verby aangesien Christus se wederkoms nie dadelik plaasgevind het soos in die Nuwe Testament verwag is nie. Tans het die

wêreldgeskiedenis sy gewone verloop. Enigeen wat huidiglik van die einde van die bekende tydruimtelike wêreld oortuig is, skryf dit aan die gevolg van natuurlike katastrofe toe en nie aan 'n mitologiese gebeurtenis soos in die Nuwe Testament nie. Hiervolgens spruit die kritiek nie slegs uit die wêreldbeeld van die natuurwetenskap nie, maar word vanuit die persepsie van die moderne mens versterk.

Vir Bultmann word die moderne wêreldbeeld deur idealisme asook naturalisme gekenmerk. Nóg naturaliste, nóg idealiste kan die dood as straf op die sonde begryp aangesien dit 'n eenvoudige en noodsaaklike natuurlike proses uitmaak. Aangesien dit op natuurlike wyse plaasvind, ontwikkel dit nie vanuit die mens se ware, geestelike aard nie maar vernietig dit eerder. Die probleem is dat die mens as geestelike wese van plant en dier verskil en tog ook in die natuurlike verloop vasgevang is: geboorte, groei en sterf uiteindelik soos enige dier en is dus moeilik om as straf op die sonde vertolk te word, aangesien die mens reeds, voordat hy skuldig is, aan die dood onderworpe is. Bultmann beskou die oorgelewerde erfsonde as submoreel en onmoontlik aangesien die mens weens die sonde van die voorvaders die dood deelagtig geword het. Skuld spruit immers uit verantwoordelike optrede en gevolglik is dit moeilik om die leerstelling aangaande die plaasvervangende versoeningsdood deur Christus te begryp. Hoe kan die mens se skuld deur die dood van 'n sondelose persoon versoen word? Vir Bultmann lê allerlei primitiewe konsepte waarskynlik hieragter. Indien Christus se versoeningsdood in terme van die offerkonsep geïnterpreteer word, volg 'n primitiewe mitologiese konsep hieruit waarvolgens 'n goddelike wese mens word en met sy bloed die sonde van die mensdom versoen. Regsterminologie in die transaksie tussen God en mens impliseer dat God se eise deur die dood van Christus bevredig word en kan sonde slegs juridies as die uiterlike oortreding van 'n goddelike opdrag verstaan en etiese standaarde uitgesluit word. Indien die Christus wat gesterf het God se Seun is en dus 'n ewige Wese, word hiermee geïmpliseer dat onderwerping aan die dood nie veel vir 'n persoon wat wéét dat hy na drie dae gaan opstaan, beteken nie.

Terselfdertyd is dit moeilik om die opstanding van Jesus as gebeurtenis te begryp wat deur bemiddeling van die sakramente krag tot beskikking van die mens daarstel. Vir diegene wat in naturalisties-biologiese terme dink, is hierdie konsepte van geen waarde nie aangesien die probleem van die dood nie tersprake kom nie. Terwyl dit vir idealiste betekenisvol is om van 'n lewe wat nie aan die dood onderworpe is nie, melding te maak, is die moontlikheid van herskepping van

sodanige lewe deur die terugkeer van 'n gestorwe persoon tot die fisiese lewe, ondenkbaar. Indien God vir die mens op hierdie wyse lewe skep, is sy optrede klaarblyklik aan natuurlike gebeurtenisse op 'n onverstaanbare wyse gekoppel. God se optrede kan slegs verstaan word indien dit met die realiteit van ons lewe vervleg is en die mens op hierdie wyse transformeer. Die moderne mens kan nie die natuurlike wonderwerk betreffende die opwekking van 'n dooie mens as optrede van God in belang van ons begryp nie. Dit behels 'n gebeurtenis waarin nie geglo kan word nie (Bultmann 1984:7).

Vanuit die gnostiek kan die mens hom met groot inspanning voorstel dat die gestorwe en opgestane Christus nie slegs 'n mens was nie, maar 'n Godmens wie se sterwe en opstanding nie 'n geïsoleerde feit was wat slegs met Hom as individu plaasgevind het nie, maar 'n kosmiese gebeurtenis wat die totale mensdom ingesluit het (Rom 5:12-21; 1 Kor 15:21-28, 44b). Die moderne mens kan hom onmoontlik in hierdie situasie indink aangesien dit die mens as natuurlike wese en die verlossingsgebeure as natuurlike proses aantoon. Ook die gedagtegang van 'n ewige, hemelse Christus en dié korrelerend op die mens se verandering tot 'n hemelse wêreld van lig, waar ons hemelse klere en 'n geestelike liggaam verkry, is nie slegs onbegryplik nie, maar dra ook niks oor nie.

1.2 Oplossing

Die totale wêreldbeeld in die Nuwe Testament geskets, is onaanvaarbaar en moet in totaliteit aanvaar of verwerp word. Sommige mitologiese beelde soos die legende van die geboorte uit 'n maagd asook die hemelvaart van Jesus, word somtyds in mitologie teëgekomp en Paulus en Johannes het nie daarvan kennis gedra nie. Al was dit latere toevoegings word niks aan die feit verander dat die verlossingsgebeure steeds mitologiese karakter toon nie. Indien die Nuwe Testamentiese verkondiging sy geldigheid wil behou, is die enigste weg ontmitologisering daarvan deur na die werklike intensie van die teks te vra en die mitologie outomaties te elimineer. Mitologie is nie daarop uit om 'n objektiewe wêreldbeeld in kosmologiese terminologie weer te gee nie, maar maak van antropologiese, eksistensiële terme gebruik wat die mens instaatstel om hierdie kragte, fundamenteel aan die lewenservaring, binne die alledaagse ervaringswêreld te plaas: die bowêreldse word wêrelds, die gode as menslik ervaar (Bultmann 1984:9).

Die Nuwe Testament vermeld 'n gebeurtenis waarmee God die verlossing tot die mens laat kom het en Jesus word nie as leermeester met leerstellinge van deurslaggewende belang geskets nie. Hy word as persoon van deurslaggewende belang vir die verlossing en dus mitologies aangebied. Vir die *Religiongeschichte* (die eerste groepering wat die volle omvang van die Nuwe Testamentiese mitologie vermeld het) is die essensiële van die Nuwe Testament nie die religieuse en morele gedagtegang nie, maar die religieuse lewe en vroomheid wat sy hoogtepunt in mistieke eenheid met Christus vind in wie God simbolies vorm aangeneem het. Van belang is die wegdraai van die wêreld en die gevolglike vrywording daarvan.

Met hierdie interpretasie verloor die Nuwe Testamentiese verkondiging egter sy karakter as kerugma aangesien geen sprake van die deurslaggewende optrede van God in Christus as verlossingsgebeure plaasvind nie. Die deurslaggewende vraag is of die verlossingsgebeure in die Nuwe Testament as mitologie aangebied word en die persoon van Jesus (in die Nuwe Testament as mitologiese figuur beskou) niks anders as mitologie is nie. Bultmann vra dus na ontmitologiserende interpretasie van die kerugmatiese waarheid vir diegene wat nie vanuit mitologie dink nie. Die mitologiese konsepte, behorende tot die Joodse apokaliptiek, asook die gnostieke verlossingsmitologie waarbinne die Nuwe Testament ingebed is, handhaaf beide die dualistiese wêreldbeeld waarvolgens die huidige wêreld, asook die mens, onder heerskappy van demoniese magte is, nie selfverlossing kan bewerk nie en dit slegs deur goddelike ingrype kan realiseer.

Hierdie mitologie kry nie in objektiverende voorstelling betekenis nie, maar moet in terme van die werklikheid eksistensiaal geïnterpreteer word. H. Jonas se gnostieke interpretasie word nagevolg. Interpretasie van hierdie Nuwe Testamentiese dualistiese mitologie vanuit eksistensiële terminologie kom dus aan die orde. Die Nuwe Testamentiese vermelding van demoniese magte wat die wêreld oorheers en die mens beïnvloed, behels 'n mitologiese uitdrukkingswyse aan die moderne mens wat nie meer so dink nie. Hier word nie na wetenskaplike antropologie verwys wat weer op wetenskaplike wyse bevraagteken kan word nie (Bultmann 1984:15).

2 Basiese kenmerke van ontmitologisering

2.1 Die mens buite die geloof

In beide die Nuwe Testament, asook die gnostisisme, word terminologie soos “hierdie wêreld,” “hierdie eeu,” op verskillende wyses gebruik. In beide is die mens ’n gevalle wese wat onder die mag van ander kragte gekom het. Die verskil by die Nuwe Testament, egter, is dat die mens nie ’n gevangene in sy materiële liggaam is nie, maar deur God geskep is en weens sy eie verantwoordelikheid en skuld in sonde geval en deur God geoordeel sal word. Die “wêreld” is verganklik en aan die dood uitgelewer, maar aanvanklik nie as sodanig deur God geskep nie aangesien die dood die wêreld weens Adam se sondeval binnegedring het (Rom 5:12). Verganklikheid, asook die dood, kan na sonde en nie na materie herlei word nie. Met die gnostisisme, egter, is die mens in sy materiële liggaam weens ’n tragiese sameloop van omstandighede vasgevang. Die Nuwe Testament stel duidelik dat die dood die loon van die sonde is (Rom 6:23; 1 Kor 15:56) en Paulus brei daarop uit dat die mens vir sy val verantwoordelik is en die dood na alle mense deurgedring aangesien almal gesondig het – dit bots egter met sy Adamteorie (Rom 5:12). Die sonde en die dood wys terug na dit wat met “vlees” aangetoon word (Rom 8:13; Gal 6:8). Met hierdie uitdrukking word dit wat verganklik, sigbaar, meetbaar en liggaamlik is, aangedui en domineer die mens sodanig dat hy sy lewe daarvolgens inrig (Bultmann 1984:15-16).

Die lewe is vol sorg en die mens se vertroue is in die algemeen op die uiterlike ingestel (Fil 3:3-4) en afhanklik van die moontlikhede en suksesse wat op die sigbare sfeer betrekking het met die gevolg dat oormatige trots hoogty vier. Die ironie is dat die mens nie sekuriteit langs hierdie weg verkry nie en inderwaarheid sy “lewe” verloor. Bultmann meld dat die mens se outentieke bestaan in die slag bly en hy ’n slaaf van hierdie wêreld in vyandskap met God word. Konflik tussen individue is die gevolg hiervan aangesien elkeen poog om homself ten koste van die ander te handhaaf en die mens ’n slaaf van angs word (Rom 8:15). In hierdie angs poog die mens om aan die self vas te klem maar verloor juis dit asook die eintlike lewe. In kontras hiermee word die eintlike lewe vanuit dit wat onsigbaar, asook onverganklik is, gelei en daarmee alle selfverworwe sekuriteit prysgegee. Die kenmerk van hierdie lewe is dié “volgens die Gees,” of “in die geloof.” Die verkleefdheid aan wat “sekerheid” gee, maar terselfdertyd vergaan of alreeds vergaan het, staan as sonde

bekend aangesien die rug op dit wat onsigbaar en teenstrydig is met die toekoms wat God vir ons het, gedraai word. Diegene wat hulle vir die werking van die genade oopstel, verkry vergiffenis van sonde en word van die verlede bevry – dit stempel “geloof” en tegelykertyd gehoorsaamheid aangesien die mens hiermee van homself en al die sekuriteit daarmee saam, wegdraai. Dit behels die negering van alle pogings tot aanvaarbaarheid, behoud van die lewe, vertrou op die self en die voortvloeiende besluit om slegs op God, wat die dooies opwek (2 Kor 1:9) en dit wat nie bestaan nie, tot stand bring, te vertrou (Rom 4:17). Vrymaking volg en is nie asketies van aard nie maar ’n radikale afstand van die wêreld (1 Kor 7:29-31). Gelowiges heers oor alle dinge (1 Kor 3:21-23) en het outoriteit waarop ook die gnostisisme roem. In hul swakheid, lyding en dood lê hul sterkte en nuwe lewe (2 Kor 4:7-11; 12:9-10). Slegs wanneer die gelowiges van hulle eie nietigheid bewus word, kan hulle alles van God verwag (2 Kor 12:9-10; 6:8-10). Sodanige bestaan is eskatologies van aard en impliseer deelname aan “’n nuwe skepping” (2 Kor 5:17) (Bultmann 1984:16-20).

2.2 Die verlossingsgebeure

Bultmann het die Christelike interpretasie van die menslike bestaan ontmitologiseer deur dit in eksistensiële terminologie te klee. Soos D. F. Strauss het hy die evangelies beskou as deurgaans mities gekleur en wou met sy ontmitologisering die kernwaarheid, mitologies uitgedruk, vind. Hiervoor het hy hom nie tot Hegel nie, maar tot Heidegger gewend. Die korrekte interpretasie van die Christusmite moes in terme van die outentieke bestaan in die lig van die dood, geïnterpreteer word. Hierdie Christusprinsipe was vir die menslike bestaan belangrik; vir die historiese Jesus was die blote feit van sy bestaan belangrik (Guthrie 1970:93-94; McGrath 2001:393).

Vanuit Nuwe Testamentiese perspektief is die geloof tersprake nie algemeen van aard nie, maar geloof in Jesus Christus en het eers met die Christusgebeure gerealiseer. Geloof as gehoorsame oorgawe aan God en innerlike vrywording van die wêreld is slegs deur die geloof in Christus moontlik. Kan hierdie bestaan egter sonder Christus gerealiseer word? Met die feit dat die idealisme asook die *Religionsgeschichte* nie die Christusgebeure as vertrekpunt aangewend het nie, is die vraag of hulle aan die Nuwe Testament reg laat geskied het. Betreffende die eksistensiële interpretasie van die Nuwe Testament vra Bultmann of die Christusgebeure eenvoudig geïgnoreer of herinterpreteer word ten einde dit van die

aanstootlike aard as gebeurtenis te ontlee (Bultmann 1984:21). Inderdaad bestaan mitologiese oorblyfsel wat in alle erns uitgeskakel moet word indien die Christelike geloof sy impak wil behou.

Dit mag voorkom of die Christelike interpretasie ten opsigte van die menslike bestaan sonder verwysing na Christus gerealiseer kan word en dit wat in die Nuwe Testament vermeld word vir die eerste keer aan die lig kom. Geklee in mitologie is dit slegs ons natuurlike selfinterpretasie wat deur middel van filosofie verhelder word, wat dit nie alleen van sy mitologie stroop nie, maar terselfdertyd die Nuwe Testament herformuleer, korrigeer en meer konsekwent aanbied. Die simboliek van die Seun van God, versoening, asook die offergedagte is universele begrippe en kan nie deur die feite van die Christelike geskiedenis ingeperk word nie. Hierdie aspekte moet van die persoon van Jesus losgemaak word en hoort dus nie eksklusief tot Hom nie. Aspekte soos die offergedagte word op dieselfde wyse as die opoffering van 'n moeder vir haar kind geïnterpreteer (Bultmann 1984:23).

Volgens Bultmann is Heidegger se eksistensiële analise van die menslike bestaan 'n filosofiese beskrywing van dié van die Nuwe Testament en spruit sy gebruikmaking van hierdie filosofiese kategorieë daaruit dat filosofie, onafhanklik van die Nuwe Testament, alreeds ontdek het wat die Nuwe Testament uitspel. Die kern van die Christelike geloof is natuurlike onderwerping, wat dus die essensie van menswees omvat, tot kennis van die waarheid lei en openbaring oorbodig maak. Die liberale benadering het op die soeke na die historiese Jesus, as belangrikste opdrag van die Christendom, gefokus. Hiermee het hy egter die Christendom tot weinig meer as die eksistensialisme van Heidegger gereduseer. Veral A. von Harnack, asook H. J. Holtzmann, kan as verteenwoordigers gereken word en eersgenoemde, as dosent van Bultmann, het 'n verneme invloed op sy vorming gehad. Bultmann se reaksie teen die historiese Jesus van die Liberale skool, ten gunste van 'n meer dinamiese Christus van die geloof, was die gevolg van sy ontugnugtering met hierdie Jesus deur die Liberale skool voorgehou. Indien geloof van die ondersoek na die historiese Jesus afhanklik was, impliseer dit 'n onderwerping aan die historiese ondersoek met al die onsekerhede wat daarmee gepaardgaan. Sy uitgangspunt lei dus daartoe dat hy, ook met betrekking tot die evangelies, aan historiese ondersoek daarvan ontsnap. Weens die invloed van Heidegger plaas hy die klem op 'n eksistensiële ontmoeting met Jesus (Bultmann 1984:23-24). Guthrie (1970:193-194) meld:

If existential encounter was all important, historical proof was clearly irrelevant. It is essential to note that Bultmann's non-historical approach to the Gospel materials was part of his presuppositions. In short, historical enquiry itself becomes little more than an academic exercise.

Sommige van Bultmann se navolgers, soos Herbert Braun en Schubert Ogden, het hierdie uitgangspunt tot sy logiese konsekwensie gevoer en 'n Christuslose – selfs ateïstiese “Christendom” – daargestel.

2.3 Die Christusgebeure

Enige aanspraak dat vermelding van 'n optrede deur God mitologiese taalgebruik is, moet dieselfde ten opsigte van die optrede van God in Christus sê. Die vraag het betrekking op die Christusgebeure as openbaring van God se liefde en of dit mitologie is.

2.3.1 Die probleem rakende ontmitologisering van die Christusgebeure

Bultmann het geen twyfel dat die Nuwe Testament die Christusgebeure mitologies beskou nie. Die Christusgebeure is egter nie 'n mite soos dié by die Griekse of Hellenistiese gode nie. Jesus Christus, as Seun van God, preëksistente goddelike wese, is terselfdertyd die historiese persoon, Jesus van Nasaret. Sy bestemming as persoon is nie slegs mitologies nie, maar terselfdertyd 'n menslike bestemming wat in die kruisdood eindig. Die historiese en die mitologiese is hier op eenaardige wyse vervleg. Die historiese Jesus wie se vader en moeder in die gemeenskap bekend was (Joh 6:42), is terselfdertyd die preëksistente Seun van God. Met die historiese kruisgebeurtenis hang die opstanding saam wat egter nie 'n historiese gebeurtenis is nie. Sekere kontradiksies toon aan hoe die vermenging van die mitologiese en die historiese bepaalde problematiek tot gevolg het. Paulus en Johannes verwys na die preëksistensie van Jesus terwyl Matteus en Lukas die legende van die geboorte uit 'n maagd vermeld. Vermeng met die aanspraak dat “Hy Homself verneder (het) deur die gestalte van 'n slaaf aan te neem” (Fil 2:7), volg beskrywing in die evangelies met manifestering van Jesus as goddelike wese in sy wonderwerke sowel as sy

alomteenwoordigheid en ontasbaarheid. Daarmee ook die karakterisering aangaande Jesus van Nasaret as die een wat kragtige daade verrig – die wonders en tekens wat God Hom by die mense laat doen het (Hand 2:22). In samehang met die voorstelling van die opstanding as verheerliking van die kruis, of van die graf, gaan die legendes van die leë graf asook die hemelvaart.

Is die rede vir mitologiese taalgebruik om uitdrukking aan die betekenis van die historiese figuur van Jesus en sy verhaal te gee, naamlik sy betekenis as verlossingsfiguur asook die verlossingsgebeurtenis? Indien dit die geval is, kan die inhoud as objektiveerbare gebeurtenisse gelaat word. Vermelding van die preëksistensie, asook geboorte uit 'n maagd, vind plaas ten einde die betekenis van Jesus vir die geloof uit te spel. Die historiese vraag van Jesus se herkoms kan geïgnoreer word aangesien sy ware betekenis met vermyding van hierdie invalshoek na vore tree. Die historiese redes vir sy verhaal – veral dié van die kruis – is irrelevant aangesien die betekenis van sy verhaal in wat God daarmee wil oordra, geleë is. Sy betekenis kan dus nie vanuit histories-binnewêreldse konteks geïnterpreteer word nie. Hy tree vanuit die ewigheid na vore en dit word met behulp van mitologiese simboliek aangetoon. Sy oorsprong is dus nie vanuit die menslike of natuurlike perspektief nie (Bultmann 1984:32-33).

Die onderliggende oorsaak van Bultmann se teologiese benadering om deurentyd die geloofaspek en geskiedenis te skei, word deur D. Guthrie (1970:93-94) as volg geïdentifiseer:

Bultmann's disillusionment led him to seek an approach to the Gospels which would emancipate him from the need for historical demonstration. Only so could the simplest, in his opinion, ever come to faith. He was further prompted by this non-historical approach by his commitment to existential philosophy. Deeply influenced by Heidegger, Bultmann maintained that the most important element in Christian faith was an existential encounter with Christ.

Bultmann sluit in 'n mate by Lessing aan dat onvoorspelbare, unieke geskiedenisfeite (*historie*) nie tot ewige waarhede kan bydra nie, asook vir geloofsbeslissing nie van deurslaggewende belang kan wees nie. Die geskiedeniswetenskap mag wel gebeurde

uit die verlede ondersoek en bevestig, maar sodanige objektiewe, historiese gevolgtrekkings mag nie die terrein van die geloof betree nie. Laasgenoemde het op dit wat finale betekenis vir die menslike bestaan het, betrekking. Vanuit die raamwerk van die eksistensiaal-historiese (*geschichte*) verskaf geloof 'n nuwe selfinterpretasie (O'Collins 1987:52).

2.3.2 Die kruisgebeure

Die vraag is of die kruis van Christus as verlossingsgebeurtenis slegs mitologies geïnterpreteer behoort te word, en of dit histories beskou kan word – nie in objektiveerbare historiese konteks nie, maar in sy betekenis as sodanig? Wanneer die Nuwe Testament in sy objektiveerbare voorstellings nagevolg word, moet dit as mitologiese gebeurtenis geïnterpreteer word: die gekruisigde is die ewige Seun van God wat mens geword het en as sodanig sondeloos is. Hy is die offer wie se bloed ons sondes versoen; hy dra die sondes van die wêreld en as sodanig word ons bevry. Volgens Bultmann kan hierdie mitologiese interpretasie nie meer aanvaar word nie aangesien die offergedagte, asook die juridiese opvatting aangaande die voldoening, vermeng word. Die kruis van Christus is egter meer as dit deurdat die gelowiges van die sonde asook sy mag wat hulle domineer, bevry is. Nie net het Christus ons vrygemaak nie, maar ook die bose magte oorwin wat op 'n kosmiese gebeurtenis dui (Kol 2:13-15). Die historiese gebeurtenis van die kruis is dus tot kosmiese dimensies verhef. Die oordeel oor die mens het in die kruisgebeure geval en die bose magte is oorwin (1 Kor 2:6). Met Jesus se kruisiging het God ook vir ons die kruis daargestel. Geloof in die kruis is nie dié van 'n mitologiese proses wat buite onself en die wêreld plaasgevind, of as objektief-waarneembare gebeurtenis wat God op een of ander wyse tot ons krediet gereken het nie – geloof in die kruis impliseer dat dit aanvaar word as juis dit wat die mens toekom en hom toelaat om met Christus gekruisig te word. As verlossingsgebeure is die kruis nie 'n geïsoleerde gebeurtenis wat met Christus as mitologiese persoon plaasgevind het nie, maar die betekenis daarvan moet in “kosmiese” dimensies gesoek word. Die finaal histories-veranderende betekenis word in eskatologiese terme uitgedruk – dit hoort dus nie tot die verlede waarheen teruggekyk moet word nie, maar eskatologies tot die tyd, asook daarbuite, insoverre dit as konstant-teenwoordige aspek in sy betekenis vir die geloof geïnterpreteer word. Vereenselwiging met die kruis word op praktiese wyse in die alledaagse werklikheid

uitgewerk en dui veral op die aanvaarding van lyding met kruisiging van die menslike behoeftes (2 Kor 4:10-11).

Bultmann interpreteer die kruis van Christus dus as historiese gebeurtenis waarin die oordeel oor die wêreld gekom en die mens bevry word. Die feit dat Christus “vir ons” gekruisig is, dui nie op ’n teorie van voldoening vir ons sondes of die offerkonsep nie. Vir Bultmann is dit van belang dat dit nie ’n mitologiese maar historiese verstaansraamwerk moet hê. Die mitologiese raamwerk poog om die betekenis van die historiese gebeurtenis uit te spel. Met hierdie betekenis het die historiese gebeurtenis van die kruis ’n nuwe historiese situasie daargestel: die verkondiging van die kruis as verlossingsgebeurtenis vra van die toehoorders gewilligheid om hierdie betekenis te implementeer en dus gewilligheid om met Christus gekruisig te word.

Is begrip van die historiese Jesus egter nie van belang vir die aanvaarding van sy betekenis nie? Vir die eerste gelowiges was dit wel die geval aangesien hulle ’n persoonlike band met Hom gehad het. Vir die Christen bestaan hierdie persoonlike band nie en as gebeurtenis uit die verlede, slegs uit historiese verslae bekend, is dit nie meer van betekenis vir ons nie. Die wyse waarop die gekruisigde in die Nuwe Testament verkondig word, is nie deur rekonstruering van sy lewe deur geskiedenisnavorsing nie. Die teendeel is waar: hy word terselfdertyd as gekruisigde en opgestane verkondig – die kruis en die opstanding vorm ’n eenheid (Bultmann 1984:33-36).

2.3.3 Die opstanding

Bultmann (1984:38) se mitiese uitgangspunt blyk uit sy vertolking van die opstanding van Jesus:

It is clear, however, that throughout the New Testament the resurrection of Christ is the eschatological fact through which Christ abolished death and brought life and immortality to light (2 Tim.1:10). This is why Paul has recourse to the conceptuality of the Gnostic myth in order to clarify the meaning of Christ’s resurrection: as in Jesus’ death all have died. (2 Cor.5:14-15), so also through his resurrection all have been raised, only this cosmic

occurrence takes place in phases over the course of time (1 Cor.15:21-22).

Bultmann se pre-Christelike gnostisisme word egter deur E. M. Yamauchi (Anderson 1998:196) gekritiseer:

The Nag Hammadi texts are the most important documents relating to a movement called Gnosticism, a heresy that troubled the early church. Some scholars, following the lead of Rudolf Bultmann, have assumed that Gnosticism was an independent movement that predated and also influenced Christianity, a position that I have criticized.

Hy verwerp die moontlikheid dat God die oorsaak van gebeure in die geskiedenis kan wees. Ook die onvoorspelbaarheid van die geskiedenis speel by Bultmann nie 'n rol nie. Bultmann (1984:147-148) se uitgangspunt dat die totale historiese proses 'n eenheid van oorsaak en gevolg binne 'n geslote sisteem behels, bepaal sy historiese metodiek:

This closedness means that the continuum of historical happenings cannot be broken by the interference of supernatural powers from beyond the world and that, therefore, there is no “wonder” in this sense of the word. Such a wonder would be an event whose cause did not lie within history...It is in accordance with such a method that the science of history goes to work on all historical documents. There can be no exceptions in the case of biblical texts if they are to be understood at all historically.

Hy veronderstel dus dat die mens van die twintigste eeu byvoorbeeld aanvaar dat gebeure in die geskiedenis en natuur nie deur die intervensie van bonatuurlike magte onderbreek word nie. Rakende die opstanding van Jesus meld hy (1984:36): “Is it not an utterly mythical event? In any case, it is not a historical event that is to be understood in its significance. Can talking about Christ’s resurrection be anything other than an expression of the significance of the cross?”

Bultmann kan as die twintigste-eeuse Strauss beskou word. Soos laasgenoemde het Bultmann dus die onmoontlikheid van wonderwerke in 'n wetenskaplike era beklemtoon en daarmee ook die objektiwiteit van die opstanding verwerp. Op 'n alternatiewe wyse sou die opstanding dus sinvol gehanteer moet word en dit het Bultmann met sy propagering van 'n mitiese wêreldbeeld, waarbinne die Nuwe Testament sy beslag gekry het, gevind. Gevolglik moet hierdie wêreldbeeld vir die moderne mens ontmitologiseer word en vir die wetenskaplike en eksistensiële wêreldbeeld plek maak. Dit impliseer ook 'n eksistensiële inkleding rakende die opstanding. Die opstanding is dus bloot 'n mitiese gebeurtenis wat in die subjektiewe ervaring van die dissipels plaasgevind het en nie in die openbare geskiedenisarena nie. Jesus het wel opgestaan, maar in die kerugma. Weens hierdie anti-historiese benadering beweeg Bultmann (1984:39-40) dus weg van die historiese Jesus na die verkondiging van Christus en verwoord dit as volg:

Such understanding of faith in the word of proclamation is the genuine faith of Easter; it is faith that the word being proclaimed is the legitimated word of God. The event of Easter, insofar as it can be referred to as a historical event alongside of the cross, is nothing other than the emergence of faith in the risen one in which the proclamation has its origin. The event of Easter as the resurrection of Christ is not a historical event; the only thing that can be comprehended as a historical event is the Easter faith of the first disciples.

Vir Bultmann is die opstanding dus nie 'n historiese gebeurtenis waarvan die betekenis geïnterpreteer moet word nie. Die betekenis lê daarin dat dit as 'n uitdrukking van die betekenis van die kruis beskou moet word. Jesus se sterwe aan die kruis moet nie as dié van 'n mens nie, maar eerder as God se bevrydende oordeel oor die wêreld wat die dood van sy mag beroof, geïnterpreteer word. Juis hierdie waarheid word met die stelling dat die gekruisigde nie dood is nie maar opgestaan het, uitgedruk. Die kruis en die opstanding vorm as “kosmiese” gebeurtenis 'n eenheid, soos in die volgende woorde uitgedruk: “Hy is vanweë ons oortredings oorgelewer en Hy is opgewek sodat ons vrygespreek kan word” (Rom 4:25). Die kruis insigself is nie die dood en neerlaag van Jesus en die opstanding die vernietiging van sy dood nie. Hy wat gesterf

het, is alreeds die Seun van God en met sy dood is alreeds die oorwinning oor die dood behaal. In die Evangelie volgens Johannes vind dit die sterkste uitdrukking wanneer hy Jesus se lyding as die “uur” van sy “verheerliking” uitstippel en gevolglik die tweeledige interpretasie van Jesus as sy verhoging tot die kruis, asook verheerliking.

Die eenheid van die kruis en die opstanding vorm ’n enkele kosmiese gebeurtenis waardeur die wêreld veroordeel en die moontlikheid van werklike lewe geskep word. Die opstanding kan egter nie as stawende wonderwerk aangewend word ten einde ’n twyfelaar te oortuig dat die kruis werklik kosmies-eskatologiese betekenis het nie. Wat nie betwyfel kan word nie, is dat die opstanding telkens in die Nuwe Testament as ’n stawende wonderwerk beskou word en dat God sodanige bewys van Christus se aanspraak verskaf het deur Hom uit die dood op te wek (Hand 17:31). Aan die anderkant is ook die legendes van die leë graf en die opstandingsverhale aangaande die liggaamlikheid van die opgestane gerapporteer, asook formuleringe waarvan Paulus nog nie bewus was nie (Luk 24:39-43) (Bultmann (1984:37). Die verskynings beskryf hy as visioenêre ervarings deur die dissipels (1984:40). Selfs Paulus het gepoog om die wonder van die opstanding as historiese gebeurtenis te waarborg deurdat hy ’n aantal ooggetuies vermeld het (1 Kor 15:3-8). Hierdie vermelding was egter nie ’n poging tot geloofwaardigheid van die opstanding as objektief historiese feit nie, maar dat Jesus daarmee as opgestane verkondig word – soos met die vroegste Christelike gemeenskap die geval was. Die getuies is dus slegs in diens van Paulus se evangelie en nie vir die feit van die opstanding nie. Wat is dus die aard van ’n historiese feit waarvan die realiteit aan die opstanding van die dooies verbind is?

Die opstanding van Jesus kan nie ’n stawende wonderwerk wees ten einde geloof in Christus te wek nie. Die rede hiervoor is nie dat dit as mitologiese gebeurtenis ongelooflik is nie (dit is immers ’n dooie persoon wat na hierdie lewe terugkeer en word in hierdie werklikheid sintuiglik waargeneem), of dat die opstanding nie deur ’n aantal getuies as objektiewe feit bevestig kan word nie, met die gevolg dat dit sonder skroom geglo en geloof dus fundering kan hê nie. Die opstanding kan nie ’n stawende wonderwerk wees nie aangesien dit die objek van geloof is en een geloofsopvatting (dié in die verlossende betekenis van die kruis) nie deur ’n ander (geloof in die opstanding) verseker kan word nie. Die opstanding van Christus is die voorwerp van geloof aangesien dit meer as die terugkeer van ’n dooie

persoon tot die huidige werklikheid oordra. Dit is 'n eskatologiese gebeurtenis en weens hierdie rede kan dit nie as stawende wonderwerk beskou word nie. 'n Wonderwerk, afgesien van die geloofwaardigheid daarvan aldan nie, verklaar nie die eskatologiese feit van die vernietiging van die doodsmag in die algemeen nie – veral in die sfeer van mitologiese denke is dit nie ongehoord nie.

Die Nuwe Testament, egter, beskou die opstanding van Christus deurgaans as die eskatologiese feit waardeur Christus die dood vernietig en die lewe asook immortaliteit aan die lig gebring het (2 Tim 1:10). Dit verskaf die rede waarom Paulus sy toevlug tot die konsep van die gnostieke mitologie neem om die betekenis van Christus se opstanding te verduidelik: in Jesus se sterwe het almal gesterf (2 Kor 5:14-15) en op soortgelyke wyse word almal deur sy opstanding opgewek. Hierdie kosmiese gebeurtenis vind egter met verloop van tyd in fases plaas (1 Kor 15:21-22). Op dieselfde wyse wat hy aantoon dat almal in Christus opgewek sal word, verwys hy hierna as in dieselfde kader as met Hom gekruisig – dit dui op teenswoordige gebeure. Die sakrament van die doop bring die mens in gemeenskap met sy opstanding asook sy dood. Nie alleen sal die mens met hom in die nuwe lewe wandel en met Hom in sy opstanding een wees nie (Rom 6:4-5) – die mens is alreeds in hierdie situasie. “Julle moet dus altyd onthou ook julle vir die sonde dood is, maar vir God lewe, omdat julle een is met Christus Jesus” (Rom 6:11).

Die deelname aan Jesus se opstanding, soos dié aan sy kruis, bewys homself in die konkrete lewe met die stryd teen die sonde (Rom 6:11-14) en die “ophou met die werke van die duisternis,” wanneer die naderende dag wat die einde van die duisternis aantoon, verwag word: “Ons moet welvoeglik lewe soos dit in die daglig hoort” (Rom 13:12-13). “Ons is nie van die nag of van die duisternis nie...Maar ons wat van die dag is, moet nugter wees” (1 Tess 5:5-8). Net soos Paulus in Christus se lyding wil deel, wil hy ook die “krag van sy opstanding ondervind” (Fil 3:10). Die sterwe van Jesus dra hy in sy liggaam “sodat ook die lewe van Jesus sigbaar kan word in ons liggaam” (2 Kor 4:10-11). “Hy tree nie swak op teenoor julle nie, maar bewys sy krag onder julle, want al is Hy gekruisig in die swakheid van 'n mens, leef Hy uit die krag van God. En in Hom is ons ook swak, maar saam met Hom sal ons uit die krag van God lewe” (2 Kor 13:3-4). Die opstanding is geen mitologiese gebeurtenis wat die betekenis van die kruis tot waarheid maak nie, maar word tot dieselfde mate as die betekenis van die kruis geglo. In werklikheid is geloof in die opstanding niks anders as geloof in die kruis van Christus as verlossingsgebeurtenis nie. Geloof in Christus

kan nie eers ontstaan en dan as grondwaarheid vir geloof in sy kruis dien nie. Om in Christus te glo beteken om in die kruis te glo as die kruis van Christus. Die kruis maak dit nie tot verlossingsgebeurtenis nie – dit is eerder die verlossingsgebeurtenis as dat dit die kruis van Christus is – anders sou dit die tragiese einde van ’n edel mens wees. Deurdadig die kruis in samehang met die opstanding verkondig word, is Christus se kruis die eskatologiese gebeurtenis en word tot geloof in die kruis as verlossingsgebeurtenis gekom. Christus, as gekruisigde en opgestane, ontmoet ons in die woord van die verkondiging en nêrens anders nie. Geloof in hierdie verkondigde woord is die ware opstandingsgeloof. Volgens Bultmann is dit foutief om agter die verkondiging na die historiese oorsprong daarvan te vra asof sodanige ondersoek dit sou kon regverdig en bevestig. Dit sou daarop neerkom dat historiese ondersoek tot regverdiging vir geloof in God se woord moet lei. “Christ meets us in the preaching as one crucified and risen. He meets us in the word of preaching and nowhere else. The faith of Easter is just this – faith in the word of preaching” (O’Collins 1987:50).

Die mens is nie instaat om die vraag na legitimering te opper nie. Die vraag is eerder of die mens gewillig is om dit te glo en sodanig aan die mens gestel dat die oproep om in die dood en opstanding van Christus as eskatologiese gebeurtenis te glo die moontlikheid daarstel om tot selfbegrip te kom. Geloof en ongeloof is dus nie ’n saak van blinde, willekeurige besluitneming nie, maar lei tot begrip in die bevestiging of ontkenning daarvan. Sodanige interpretasie van geloof in die woord van die verkondiging is die werklike opstandingsgeloof. Dit is die geloof dat die woord wat verkondig is die werklike woord van God is. Die opstanding, insoverre dit as historiese gebeurtenis in samehang met die kruis beskou kan word, is niks anders as die ontstaan van geloof in die opgestane in wie die verkondiging sy oorsprong het nie.

Die opstanding, as dié van Christus, is nie ’n historiese gebeurtenis nie. Die enigste aspek wat as histories beskou kan word, is die opstandingsgeloof van die eerste dissipels. Die historikus kan die totstandkoming van hulle geloof tot ’n sekere mate verklaar deur op hulle eertydse band met Jesus te wys. Vir die historikus is die opstanding tot die visioenêre ervarings van die dissipels gereduseer. Die Christelike geloof is nie in die historiese vraag geïnteresseerd nie. Vir die Christendom, soos vir die eerste dissipels, is die historiesiteit van die oorsprong van die opstandingsgeloof die selfmanifestasie van die opgestane, die optrede van God waarin die verlossingsgebeurtenis van die kruis sy vervulling vind.

Die opstanding van Christus is dus vir hom van kardinale belang maar nie vir historiese ondersoek oop nie. Die historiese argument kan dus nie tot geloof in die opstanding lei nie – die Nuwe Testament verskaf geen fundering daarvoor nie en gaan met ander dinamieke gepaard. Bultmann (O’Collins 1987:52) meld: “We cannot buttress our own faith in the resurrection by that of the first disciples and so eliminate the element of risk which faith in the resurrection always involves.” Enige appél op objektiewe, historiese feite is vir die Christelike geloof irrelevant. Aspekte soos die leë graf, asook Jesus se verskynings aan die dissipels en hul rapportering daarvan, is dus van geen waarde vir die geloof nie. Bultmann maak die leë graf as ’n apologetiese legende en van sekondêre waarde af. Dit impliseer dat die leë graf nie as ’n onmisbare teken van Christus se persoonlike, liggaamlike opstanding geld nie. Tog lokaliseer hy die verskyning aan Petrus in Galilea en erken dit as Paasverhaal: “I have no doubt that the old tradition told of the disciples’ flight to Galilee, and placed the appearances of the risen Lord there” (O’Collins 1987:47). Wat ookal die gevolgtrekking is wat deur die historiese ondersoek bereik word, dit het niks met die opstanding asook die besluit tot die Paasgeloof te make nie: “The historical problem is not of interest to Christian belief in the resurrection” (O’Collins 1987:47). Bultmann (O’Collins 1987:219, nota 13a) meld voorts:

The Church had to surmount the scandal of the cross and did it in the Easter faith. How this act of decision took place in detail, how the Easter faith arose in individual disciples, has been obscured in the tradition by legend and is not of basic importance.

Hy kritiseer Paulus se appél op ooggetuies (1 Kor 15:5-8), asook die objektiewe, historiese interpretasie van die opstanding deur Lukas in die evangelie, asook Handelingte. Nuwe Testamentiese skrywers het gepoog om getuienis uit die verlede te versamel ten einde op misleidende wyse geloof aan te moedig. Maar die opstanding is nie sodanige “miraculous proof capable of demonstration” waardeur “the sceptic might be compelled to believe in Christ” nie. In 1 Korintiërs 15:1-11 was Paulus “betrayed by his apologetic” tot ’n verkeerde “attempt to make the resurrection of Christ credible as an objective historical fact” (O’Collins 1987:48). Bultmann se fokus op die eksistensie lei daartoe dat hy Paulus vir die lys van getuies in 1

Korintiërs 15 vermeld, kritiseer. Hieruit blyk dat Paulus lynreg teenoor Bultmann staan.

Hy dring daarop aan dat met die opstandingsverkondiging nie daarop appél gemaak word dat 'n wonderwerk plaasgevind het nie, maar dat nuwe lewe huidiglik met ons kan plaasvind. Rakende die historiese aspek dus: “The resurrection is not an event of past history...some fact of past history open to historical verification.” Dit verteenwoordig tans eerder “a reality that concerns our own existence.” Dit is ook die “eschatological event par excellence” (O’Collins 1987:48).

Die opstandingsgeloof van die eerste dissipels vorm nie die grondslag vir ons geloof insoverre dit ons van die risiko wat hiermee gepaardgaan, verlig nie, maar hoort tot die eskatologiese gebeurtenis wat die objek van geloof is. Die verkondiging wat uit die opstanding spruit, hoort tot die eskatologiese verlossingsgebeurtenis. Met die veroordelende, asook vrymakende sterwe van Christus, het God die “bediening van die versoening,” oftewel die “boodskap van versoening,” daargestel (2 Kor 5:18-19). Dit is hierdie boodskap tot die kruis “toegevoeg” en as verlossingsgebeurtenis verstaanbaar maak, wat geloof vereis en na gewilligheid vra om die self as met Christus gekruisig, asook met Hom opgewek, te beskou. In die kerugma word die kruis en die opstanding eskatologies teenwoordig gestel. Die eskatologiese belofte van Jesaja 49:8 word dus vervul: “Kyk, nou is dit die regte tyd, nou is dit die dag van redding” (2 Kor 6:2). Vir hierdie rede vind die oordeel in die prediking van die apostel plaas: vir een “is dit 'n doodsreuk wat dood bring,” en vir 'n ander is dit “'n lewensgeur wat lewe wek” (2 Kor 2:16). Op dieselfde wyse funksioneer die opstandingsgeloof in dít deur die prediking oorgedra (2 Kor 4:12). Aangaande die Christusverkondiging handhaaf Johannes: “Dit verseker ek julle: Wie luister na wat Ek sê en in Hom glo wat My gestuur het, het die ewige lewe. Hy word nie veroordeel nie maar het reeds uit die dood na die lewe oorgegaan. Ek verseker julle: Daar kom 'n tyd, en dit is nou, wanneer die dooies die stem van die Seun van God sal hoor, en dié wat daaraan gehoor gee, sal lewe” (Joh 5:24-25). Slegs in die kerugma word die opgestane teëgekem. “Die geloof kom dus deur die prediking wat 'n mens hoor, en die prediking wat ons hoor, is die verkondiging van Christus” (Rom 10:17).

Op dieselfde wyse wat die woord, en die apostel wat dit verkondig, tot die eskatologiese gebeurtenis hoort, het ook die gemeente waar die verkondiging voortdurend plaasvind en die gelowiges as “heiliges” (diegene wat die oorgang tot die eskatologiese bestaan bewerkstelling het) vergader, deel daaraan. Die kerk (*ekklesia*)

is 'n eskatologiese konsep en wanneer dit as die “liggaam van Christus” beskryf word, is dit om die kosmiese betekenis daarvan te beklemtoon: dit is nie 'n historiese fenomeen in wêreldhistoriese sin nie, maar in die geskiedenis gerealiseer.

Weens sekere vooronderstellinge huldig Bultmann dat die opstanding “simply cannot be a visible fact in the realm of human history” (O’Collins 1987:48). Hy verwys na die “impossibility of establishing the objective historicity of the resurrection no matter how many witnesses are cited.” Hy verwerp “an historical fact which involves a resurrection from the dead as being utterly inconceivable” (O’Collins 1987:48). Dooie mense kan immers nie tot die lewe terugkeer of uit die graf opstaan nie. Sulke gebeure is onmoontlik en dus verwys hy na “the incredibility of a mythical event like the return of a dead person into the life of this world” (O’Collins 1987:48).

Bultmann meld die wanopvatting aangaande die Nuwe Testament dat die werklike betekenis daarvan slegs verdedig kan word deur dit histories te fundeer en die aard daarvan histories is. Die werklike waarde en betekenis van die Nuwe Testamentiese kerugma kan nie van dit wat twee duisend jaar gelede plaasgevind het, afgelei en daarvan afhanklik gemaak word nie. Die waarde en betekenis lê in die betekenis van die kerugma tans: maak dit aan my die betekenis van die lewe bekend en lei tot 'n uiteindelijke, finale besluit? Met ontdekking van die werklike waarde van die evangelie, word die onbelang van die historiese vraag duidelik. Die evangelie van Christus, soos in die kerugma oorgedra, het die finale betekenis wat my voor 'n morele en geestelike keuse plaas. Die antwoord op hierdie vraag kan nie met behulp van historiese ondersoek na die feite rakende die historiese optrede van Christus bereik word nie – dit word eerder deur selfondersoek na die werklike betekenis van die Christusverhale vir my verkry.

Hierdie korrekte interpretasie bevry die moderne mens van die ang om homself te dwing om te glo wat vir hom onmoontlik is om te glo. Dit bring bevryding en insig in die werklike evangelie in die Nuwe Testament. Dit toon die nuttelosheid om deur historiese navorsing en insig my eie evangelie daar te stel. Dit lei ook daartoe om die mens tot sy hoogste goedheid deur die optrede van toewyding of geloof te bring. Op hierdie wyse word die Pauliniese en Lutherse leerstelling van regverdiging, sonder werke, tot sy logiese vervulling gebring.

Bultmann (Henry 1966:216) se geskiedenisopvatting behels dat dit nie soos die wetenskap objektief bestudeer kan word nie, aangesien die mens subjektief daarby betrokke is:

The essence of history cannot be grasped by “viewing” it, as we view our natural environment...Our relationship to history is wholly different from our relationship to nature...When a man observes nature, he perceives there something objective which is not himself. When he turns his attention to history, however, he must admit himself to be a part of history...He cannot observe this living complex of events objectively as he can observe natural phenomena...Hence there cannot be impersonal observation of history in the same sense that there can be impersonal observation of nature.

Bultmann het egter gefouteer deur hierdie skerp onderskeid tussen geskiedenis en die natuurwetenskap, asook die metodiek van ondersoek na beide, te tref aangesien hierdie twee dissiplines nie so radikaal verskil nie. Die observasie van die geskiedenis, soos dié van die natuur, vind los van die individu plaas. Bultmann toon hier ’n uitgediende opvatting aangaande die wetenskap.

R. B. Stewart (2006:11) meld dat die vormkritiek met die klem op die behoeftes van die vroeë kerk, en veral deur Bultmann, K. L. Schmidt en M. Dibelius gepropageer, historiese navorsing ondermyn het:

Understanding the Gospels as collections of fragments edited together to address particular needs of the early church, not as single documents chronicling the life of Jesus, Bultmann saw the primary purpose of form criticism to be discovering the origin of the particular units of oral tradition that lay behind the written pericopae of the Gospels, not simply identifying different forms of Gospel sayings.

Bultmann (Stewart 2006:11) vervolg: “I do indeed think that we can now know almost nothing concerning the life and personality of Jesus, since the early Christian

sources show no interest in either, are moreover fragmentary and often legendary; and other sources about Jesus do not exist.” Volgens Bultmann het die verskil tussen die Hellenisties-Joodse en Palestyns-Joodse gelowiges daartoe gelei dat uitsprake aan Jesus toegedig is wat Hy nie geuiter het nie. Bultmann (Stewart 2006:11) meld as volg: “One can only emphasize the uncertainty of our knowledge of the person and work of the historical Jesus and likewise of the origin of Christianity.”

Vormkritiek fokus eerder op die milieu van die vroeë kerk as op Jesus self en beklemtoon dat die historiese Jesusondersoek nie kan slaag nie. C. F. H. Henry (1966:5-6) meld aangaande vormkritiek as volg:

Barth's *Römerbrief* (1919) had refused to ground Christian faith in objective history and objective knowledge, and his dialectical theology was then wholly compatible with existential emphases and in broad early agreement with Bultmann. Bultmann redirected the dialectical approach and conformed it to his own interests – to *Formgeschichte*, to demythology, to *Existence*. *Formgeschichte*, said Bultmann, establishes the New Testament as the viewpoint of the primitive Church, rather than Jesus of Nazareth. Modern science, said Bultmann, requires a non-miraculous understanding of the New Testament. And Christian faith demands no historical foundation other than the mere “thatness” of Jesus' existence, so that the New Testament is to be understood existentially.

Bultmann se kritiek op hierdie ondersoek is metodologies, filosofies asook teologies van aard en hy is veral deur Kierkegaard, Heidegger asook die vroeë Barth beïnvloed. Historiese kennis aangaande Jesus se persoonlikheid is ondergeskik aan die eksistensiële kennis van Jesus se uitsprake, asook prediking. Bultmann se mitiese uitgangspunt wat hy met aanwending van Heidegger se eksistensialisme ontmitologiseer, lei daartoe dat die liggaamlike opstanding van Jesus uit die dood vir die Christelike geloof onnodig en selfs onmoontlik was (Stewart 2006:12). E. F. Harrison (Henry 1966:161) meld die volgende aangaande Bultmann se metodiek: “Bultmann translates premises into propositions and propositions into certainties. He is ready to explain too readily in terms of the Church that which can with equal or

greater propriety be explained in terms of the historical Jesus.” Harrison (Henry 1966:162) meld verder:

One of the basic assumptions of form criticism has been that the Christian community had a creative capacity that enabled it to fill this role of adapting and even formulating Scripture. This assumption lacks demonstration. Sociologists tell us that groups are receptive but not creative entities. The Christian community was made up of people who had received Christian traditions and accepted them as true. It does not readily appear how such a community could have created such materials.

G. Vermes (2003:17) kritiseer vormkritiek as volg:

It will seem from what has been said so far that in persisting in my search of Jesus’ authentic religious thought I am running against the tide. But form criticism, for all that it has enriched New Testament study with profound insights and sophisticated analyses, contains some fundamental flaws. In fact, several of Bultmann’s more recent followers have themselves recognized the fragility of his historical scepticism and tried to correct it. But their improvements still leave much to be desired. The system’s chief weakness lies, I think, in the absence among its developers and practitioners of any *real* familiarity with the literature, culture, religion and above all spirit, of the post-biblical Judaism from which Jesus and his first disciples sprang. Instead, it is in the Hellenistic world of early Christianity that Bultmann and his pupils are at home.

Bultmann se kritiek op die Nuwe Testament is egter net so arbitrêr soos dié van D. F. Strauss en sy ontmitologisering soortgelyk aan die allegoriese metodiek van die vroeë kerkvaders. Hy het tevergeefs gepoog om geskiedenis en wetenskap te skei en sy vooronderstellinge het sy teologiese uitgangspunte beïnvloed. Hy het ook die objektivisme van die negentiende-eeuse historici met die subjektivisme van die eksistensiële filosofie van die twintigste eeu probeer saamvoeg (Henry 1966:223).

Bultmann het ook nie 'n uitgebreide leerstuk rakende die Heilige Gees nie. Die evangelies maak dit egter duidelik dat Jesus die Heilige Gees belowe het wat hulle sal verlig, in die waarheid lei, asook dit wat Jesus hul geleer het, in herinnering sal roep. Indien die vroeë geloofsgemeenskap hul eie tradisie geskep het, sou hul nie na die Gees verwys het wat alles in herinnering sal roep nie.

Barth se breuk met Bultmann (tussen 1927 en 1929) lei daartoe dat eersgenoemde meer aandag aan die objektiewe aspekte skenk, asook van die eksistensialisme wegbeweeg. Hy gee dus nie veel aandag aan aspekte soos geloof en wetenskap, geloof en geskiedenis nie – Bultmann fokus egter hierop in sy eksistensiële benadering. Käsemann (Henry 1966:7) waarsku dat hierdie beperking tot die “dat” van Jesus tot dosetisme kan lei – die historiese realiteit van Jesus se mensheid word tot 'n blote verskyning vervaag. Beide Barth en Bultmann verwerp die poging om die objektiwiteit van God aan navorsing te onderwerp. Bultmann se aanhang van Heidegger se eksistensialisme lei tot die verwerping van wonderwerke in die geskiedenis. Subjektiewe ervaring en konfrontasie vorm die spilpunt van goddelike openbaring en die reaksie hierop vermeld Henry (1966:10) as volg:

If divine revelation is not objectively given in historical events, then the death of Jesus Christ cannot carry revelation. If the crucifixion of Jesus Christ is an event-carrier of divine revelation, then the dogma that God nowhere reveals Himself in historical events must be abandoned. Moreover, if, as saving event, the cross bears divine revelation, then why does not the whole of salvation history do so?

Alhoewel Bultmann grotendeels deur die eksistensialisme van Heidegger beïnvloed is, spruit sy vooronderstellings nie uit laasgenoemde nie aangesien Heidegger in sy filosofie in *Being and Time* nie melding van die moontlikheid, aldan nie, van opstanding maak nie. Dit blyk dat liberale modernisme 'n verneme invloed uitgeoefen het, meld J. M. Macquarrie (O'Collins 1987:48): “Bultmann has decided in advance that in this scientific age we cannot believe in miracles, and therefore we cannot believe in the resurrection as an objective event that once happened, even if we can believe in it in some other way.” Bultmann het die opstanding meer aanvaarbaar gemaak deur nie daarna as die blote herlewing van 'n lyk, of die terugkeer van 'n dooie persoon tot hierdie lewe te verwys nie. Dit verteenwoordig eerder die oorgang tot 'n

nuwe, getransformeerde lewe in 'n ander wêreld en dus nie 'n historiese aangeleentheid wat ondersoek kan word nie. Die natuurwetenskap postuleer 'n onveranderlike uniformiteit in die wette van die heelal. Aangesien die paradigma van teoloë en historici onherroeplik deur die natuurwetenskap verander is, behoort na geskiedenis as “a unity in the sense of a closed continuum of effects in which individual events are connected by the succession of cause and effect” verwys te word (O'Collins 1987:49). Sy geslote wêreldbeeld, deur oorsaak en gevolg binne hierdie sisteem gekenmerk, rangeer dus apories die betrokkenheid van God in die geskiedenis, asook die moontlikheid van wonderwerke uit.

Bultmann beskou die opstanding dus as 'n mitologiese gebeurtenis en met sy ontmitologisering het hy gepoog om dit te interpreteer en in moderne idioom te vertaal. Volgens hom het die vroeë Christene mitologiese voorstellings gebruik om hul selfverstaan met betrekking tot die basis en beperkinge van hul bestaan, asook die belang van Christus vir hul nuwe, eintlike bestaan as gelowiges, uit te druk. Die selfverstaan in die Nuwe Testamentiese verkondiging van die opstanding geïmpliseer, asook die verlossingsbetekenis daarin uitgedruk, dui op die deurslaggewende betekenis van die kruis vir die menslike bestaan. Die dissipels het die triomferende waarde van Christus se sterwe aan die kruis geken; Hy het vir hul lewend geword en hul het die verlossingskrag van die kruis verkondig. Hul verkondiging van die opstanding vra nie dat 'n nuwe wonderwerk wat ná die kruisiging plaasgevind het, aanvaar word nie, maar om die triomferende waarde van die kruis te sien. Vir Bultmann druk die Paasverhale in die evangelies 'n interpretasie van die menslike bestaan in die lig van die kruis uit. Tans kan Christus dus vir gelowiges lewend word indien die dissipels se interpretasie van bestaan gedeel, asook hul Paasgeloof nagevolg word (O'Collins 1987:49).

Die opstandingsgeloof het dieselfde betekenis as geloof in die kruis as eskatologiese gebeurtenis. Bultmann meld: “Faith in the resurrection is really the same thing as faith in the saving efficacy of the cross” (O'Collins 1987:49). Die opstanding van Christus besit dus geen onafhanklike status as 'n daaropvolgende gebeurtenis nie. Dit verteenwoordig eerder die kruis in sy verlossingsbetekenis vir die mens. Die kerklike kerugma rig die uitdaging aan die individu of hy gewillig is om met Christus te sterf, met Hom kruisiging te ondergaan, sy kruis jou eie te maak en die moontlikheid van 'n nuwe selfverstaan deur die kruis daargestel, te realiseer (O'Collins 1987:49).

Met die kruisgesentreerde weergawe van die kerk se Paasverkondiging beklemtoon Bultmann die teenwoordigheid van Christus in die kerugma: “To believe in the Christ present is the meaning of the Easter faith” (Braaten & Harrisville 1964:42). Aangesien Jesus in die kerugma opgestaan het, is hy werklik daarin teenwoordig en is dit sy woord wat die hoorder in die kerugma betrek. Volgens Bultmann beteken dit nie dat Jesus slegs teenwoordig is waar die verlossing van die kruis verkondig word nie, maar Hy word verkondig en is teenwoordig aangesien hy opgestaan het en leef.

Die vraag is op watter grondslag hierdie verkondiging egter aanvaar moet word en besit die kruisiging werklik die betekenis wat die kerugma daaraan heg? Die geloof in die sterwe van Christus tot ons verlossing spruit immers uit ons oortuiging dat dit insigself die betekenis dra deur die kerugma daaraan geheg. Bultmann ontken nie die objektiewe werklikheid en betekenis daarvan onafhanklik van en voorafgaande tot die opstandingsverkondiging nie. Vanuit ’n geloofsperspektief ontken hy egter dat dit moontlik, asook geoorloof is, om agter die kerugma te beweeg. Hiermee word die kerugma egter gedehistorieseer. Die huidige betekenis van Christus in isolasie van enige feite vanuit die verlede, word deur hom gepropageer. Hy maak dus appél op die geloof in die opstanding sonder inagneming van die gebeure uit die verlede wat hierdie geloof in die lewe geroep het. Die kerugma spreek ons tans aan maar Bultmann onderbeklemtoon die feit dat dit terselfdertyd, wat met en deur Jesus Christus plaasgevind het, aankondig (1 Kor 15:3-5).

Foutiewelik maak hy die eksistensiale betekenis van die kerugma van die werklikheid van Jesus se geskiedenis los. Op dieselfde wyse beklemtoon hy dat slegs die kerugma tans tot beter selfbegrip lei. Dit roep die vraag na vore waarom hierdie kerugma, asook outentieke selfbegrip, enigsins aan Jesus wat opgestaan het, verbind word en nie aan iemand anders of ’n alternatiewe aanspraak nie? Bultmann se voortgaande veto om agter die kerugma navraag te doen, bemoeilik egter enige poging om tot ’n bevredigende antwoord te kom.

Na aanleiding van die aanspraak dat aangaande Christus nie los van die kerugma gepraat mag word nie, kan gevra word of slegs die kerugma werklik is en die lewende Christus nie los daarvan bestaansreg het nie. Bultmann beskou enige bespreking aangaande die bestaan van die opgestane Christus as niksbeduidende spekulasie. Aangaande Christus se teenwoordigheid in die kerugma, beskryf Bultmann (O’Collins 1987:54) dit as ’n sakramentele gebeurtenis:

In the proclamation Christ is not in the same way present as a great historical person is present in his work and its historical aftereffects. For what is here involved is not an influence that takes effect in the history of the human mind; what does take place is that a historical person and his fate are raised to the rank of the eschatological event.

Hy weier dus om na die bestaan en teenwoordigheid van die opgestane Christus los van die geloof en kerugma te verwys.

Die opstandingsgeloof van die dissipels is vir Bultmann problematies. Vir hom is geloof in die opstanding geloof in die woord van die kerugma. Aan die anderkant het die eerste dissipels nie enige opstandingsverkondiging waarin Christus teenwoordig is, gehoor waarop hul in geloof kon reageer nie. Hierdie eerste groep dissipels het volgens die evangelies tot geloof in die opstanding gekom weens die liggaamlike verskynings van Jesus Christus wat objektiewe, historiese gebeurtenisse was. Bultmann verskaf in *The History of the Synoptic Tradition* hierop nie 'n klinkklare antwoord nie. Alhoewel hy die dissipels se vlug na Galilea as histories beskou, interpreteer hy die verhale van die verskynings in Matteus, Markus en Lukas eerder van religieuse as historiese aard. Hierdie legendes rapporteer nie hoe die opstandingsgeloof by die dissipels ontstaan het nie. Bultmann stel die vraag of die dissipels moontlik op een of ander wyse die skande van die kruis in hul eie denke verwerk en op eie wyse tot hierdie geloof gekom en of een of ander gebeurtenis tussen God en die dissipels plaasgevind het waaraan Jesus se naam geheg is. Hierdie opvatting lei slegs daartoe dat die opstandingsgebeurtenis van Jesus na die dissipels verplaas word.

Bultmann weier egter om te vra waar Christus is wanneer hy nie verkondig word nie. Hy weier dus om agter die kerugma na Christus te vra. Christus ontmoet die mens wel, maar nie as 'n objektiewe, historiese en aantoonbare verskynsel nie. Alhoewel die kerugma en die gepaardgaande geloof nie die opgestane Christus daarstel nie, mag nie na sy bestaan afsonderlik daarvan gevra word nie. Dieselfde is op die bestaan van God van toepassing: "That God cannot be seen apart from faith does not mean that he does not exist apart from it" (O'Collins 1987:50). Die vraag na die werklikheid van die opstanding van Christus kom hier aan die orde.

Alhoewel Bultmann in die huidige verkondigingsgebeure geïnteresseerd is, asook die openbaring aan die hoorder wat tot geloof lei, handhaaf hy sekere vooronderstellings en maak op die waarheid van sekere feite uit die verlede staat: (1) Hy veronderstel dat die huidige kerugma identies aan dié van die Nuwe Testament is; dat (2) dié Een wat ons as teenwoordig in die woord van die prediking ontmoet, dié Jesus Christus is waarvan die evangelies getuig; en (3) ons die opstandingsgeloof van die dissipels bloot herhaal en dieselfde moontlikheid tot 'n outentieke bestaan as hulle geniet.

Die fokus by Bultmann is onteenseglik op die kerk met sy kerugma en lei tot 'n hoë teologie van die kerk as draer van die kerugma: “The Easter faith is faith in the Church as bearer of the kerygma. It is equally the faith that Jesus is present in the kerygma” (O’Collins 1987:50). Opstandingsgeloof rig hom dus op die kerk asook op die Christus daarin teenwoordig. Hierdie hoë opvatting aangaande die kerugma van die kerk lei daartoe dat die normale kategorieë van tyd wat gewoonlik bepaal dat 'n gebeurtenis objektief-histories is, verval. Die verlossingsgebeure ontwyk hierdie beperkinge op tweërlei wyses: (1) Dit is die voortdurend geaktualiseerde, eskatologiese “nou” wat die mens voortdurend met die besluit vir of teen geloof konfronteer. Deur die kerugma word die dood van Jesus, wat 'n objektiewe gebeurtenis in ruimte en tyd en dus histories verifieerbaar is, 'n eskatologiese gebeurtenis wat historiese beperking transendeer. Bultmann (O’Collins 1987:51) meld: “The cross is not just an event of the past which can be contemplated, but it is the eschatological event in and beyond time, insofar as it (understood in its significance, that is, for faith) is an ever-present reality.” Die huidige krag en betekenis van die opstanding word vir hom in die kerugma geaktualiseer en in die kerugma word die kruis en opstanding teenwoordig gestel.

(2) Die verlossingsgebeurtenis is ook eskatologies van aard deurdat dit die ou wêreld van sonde en dood, ons menslike tyd en pogings tot 'n einde bring. 'n Bestaan anderkant hierdie bestel word gerealiseer. Hierdie byeenvoeging van die kruis en opstanding in die hede strook met Kierkegaard se beginsel van gelyktydigheid. 'n Ewige en beslissende “nou” absorbeer die verlede en hede (O’Collins 1987:51). Bultmann verplaas Christus se “tweede koms” na die ewigheid. Hy ontken dat die *parousia* 'n onafhanklike, werklike gebeurtenis is wat nog moet plaasvind en 'n werklike einde waarheen ons tans beweeg.

Met betrekking tot sy fokus op die kerugma en die belang daarvan, meld Bultmann (O'Collins 1987:58) die volgende: "The word of preaching confronts us as the word of God. It is not for us to question its credentials. It is we who are questioned, we who are asked whether we will believe the word or reject it." Vir Bultmann is die outentieke bestaan van die mens deur die kerugma daargestel, dus van belang. Hy besef dat die vrae deur die menslike bestaan opgeroep en na ons eintlike bestaan laat vra, ons vir die opstandingsboodskap oopstel. Die klem wat hy op die subjektiewe toepassing en beleving van die opstandingsboodskap plaas, is belangrik. Hierdie klem lei egter daartoe dat die objektiewe waarhede in die Nuwe Testament verkondig, foutief gehanteer word. Veral Barth kritiseer hom van 'n ommeswaai van die Nuwe Testamentiese orde deurdat hy die bevestigings van God se verlossingsdaad, asook die mens se posisie in Christus, as verklarings aangaande die mens se subjektiewe ervaring interpreteer (O'Collins 1987:56). Die subjektiewe aspek van die mens mag nie agterweë gelaat word nie want daarmee word die belang van God se verlossingsdaad vir die mens aangedui. Die probleem is egter dat Bultmann se vertolking van die opstanding uitermate op die menslike subjek fokus. Alhoewel hy dus op die menslike openheid na die Paasboodskap fokus, faal hy daarin om die objektiewe en liggaamlike aard van die opstandingsgebeure te waarborg. Met sy individualistiese interpretasie van die Paasboodskap ondermyn hy die sosiale dimensie asook die algemene verantwoordelikheid van die Paasgeloof. Hy maak selfs die stelling dat die vernaamste doel van elke werklike religie ontsnapping aan die wêreld is (O'Collins 1987:56). Bultmann het in sy prediking nie op die opstanding as sodanig gefokus nie, maar wel op die kruis.

3 Enkele slotopmerkings rakende Bultmann en die opstanding

Die feit dat Bultmann apriories 'n naturalistiese, geslote wêreldbeeld deur oorsaak en gevolg binne hierdie sisteem, gehandhaaf het, het dus God se betrokkenheid in die geskiedenis, asook die moontlikheid van wonderwerke uitgesluit. Die klem op die kerugma met die verbod om agter dit na die fundering daarvoor te vra, lei outomaties tot dehistorisering van hierdie verkondiging. Sy klem op die wêreldbeeld van die eerste eeu as mitologie en die gepaardgaande ontmitologisering van aspekte soos byvoorbeeld die erfsonde, lei tot waninterpretasies aangesien die gebeure wat hierdie betekenis ten grondslag lê, histories is. Bultmann se interpretasie dat die

aanvaarding daarvan noodwendig tot 'n *sacrificium intellectus* lei, is ongefundeer. Sy verwerping van die leë graf, asook Jesus se verskynings as visioenêr, is 'n noodwendige gevolg van sy wêreldbeeld. Hiervolgens bly dooie mense dood. Sy eksistensiële inkleding lei tot alternatiewe interpretasies wat die evangelies nie op hul eie meriete beoordeel nie en dus byvoorbaat as nie-histories afmaak. Sy eng opvatting rakende wonderwerke, spruitend uit 'n uitgediende wetenskaplike benadering, asook sy beperkte opvatting rakende historiese navorsing, is ongefundeer.

Hoofstuk 3

Moltmann en die opstanding

Vir Moltmann, soos Barth, is die kern van die Christendom in die opstanding van Jesus Christus geleë en staan of val hiermee: “En as Christus nie opgewek is nie, is ons prediking sonder inhoud en ook julle geloof sonder inhoud” (1 Kor 15:14). Hy sluit by Paulus in hierdie gemelde teksverwysing aan en beklemtoon deurgaans dat die eerste Christene die opstanding as die fondament van hul geloof in Christus, asook die rede vir die bestaan van die Christelike kerk beskou het. “A Christian faith that is not resurrection faith can...be neither Christian nor faith” (Moltmann 1967:166). Geloof in dië God wat Jesus uit die dood opgewek het en die belydenis dat Jesus die Here is, gaan volgens hom hand aan hand en word duidelik in die Nuwe Testament uitgespel. Hieruit volg dat geloof in God die basis van hierdie belydenis asook die gebeure rondom Christus vorm. Moltmann meld dat die opstanding ’n radikale gebeurtenis was en die kern van die Christendom vorm – dit is kosmies van aard en lei die nuwe skepping in.

Hy benadruk dat nóg die kerugmatiese, nóg die sakramentele klem by opstandingsnavorsing deurslaggewend is. Die historiese uitgangspunt behoort voorrang te geniet – die opstanding as gebeurtenis wat met Jesus plaasgevind het. “Christianity stands or falls with the reality of the raising of Jesus from the dead by God” (Moltmann 1967:165). Hy sluit aan by die drie vrae deur Kant (*Critique of Pure Reason*) gestel wat wel onderskei kan word, maar van samehangende belang is: (1) Wat ons histories kan weet, en veral die eerste Christene se vertolking van die opstanding; (2) wat die optrede van die moderne mens moet wees wat uit die geloof in die opstanding spruit (eties, eksistensialisties); en (3) waarvoor eskatologies gehoop kan word. Die opstanding behoort egter vanuit die goddelike beloftes gehanteer te word aangesien die opstanding dit juis belig, meld Moltmann (1967:190):

...the event of the raising of Christ from the dead [the historical question] is an event which is understood only in the modus of promise. It has its time still ahead of it, is grasped as a “historic phenomenon” only in its relation to its future, and mediates to those

who know it a future towards which they have to move [the ethical question] in history.

Hy wys daarop dat die kruis en opstanding ten nouste verbind is. Die kruis is juis die kruis van dié Here wat deur God opgewek en verheerlik is en slegs in samehang hiermee verkry die kruisgebeure sy verlossingsbetekenis. Die opwekking deur God is deur dié Christus beleef wat gekruisig, gesterf het en begrawe is. Slegs binne hierdie verhouding verkry die opstanding sy verlossingsbetekenis. Die kruisgebeure en opstanding vorm die twee kante van die Christusgebeure. Hy sluit by Barth aan en beskou dus die opstanding as 'n nuwe, unieke optrede van God. Hy verwerp Bultmann se reduksionisme wat die opstanding in die kruisgebeure laat opgaan, maar ook die ander vorm daarvan wat die kruis deur die opstanding laat domineer: “The resurrection can neither be reduced to the cross, as showing its meaning, nor can the cross be reduced to the resurrection, as its preliminary” (Moltmann 1967:200). Paulus se uitgangspunt in 1 Korintiërs, Romeine, Galasiërs en ander briewe toon ook aan dat geen reduksionistiese uitgangspunt geldig is nie.

Terselfdertyd is hierdie twee gebeurtenisse egter verskillend en antiteties: Christus se dood aan die kruis is 'n feitelike gebeurtenis in die wêreldgeskiedenis, maar sy opstanding egter apokalipties. Moltmann beklemtoon dat Christus se dood deur mense teweeggebring is terwyl sy opstanding 'n aksie van God se kant was. Die kruis staan vierkantig in die tydsgewrig van sonde en geweld terwyl die opgestane Christus in die toekomstige wêreld van reg en geregtigheid leef. Die eskatologie wat met die opstanding aangebreek het, is kwalitatief anders as die kruisgebeure. Volgens Moltmann kan die kruis en die opstanding nie op dieselfde vlak gehanteer word as sou hulle van dieselfde geskiedkundige orde wees nie. Die opstanding lei immers die nuwe skepping in en is antiteties van aard – op dieselfde wyse as wat die dood en die ewige lewe teenoor mekaar staan. Die dood het tot gevolg dat die aardse bestaan histories van aard is en dus ook die bron wat die geskiedenis aktiveer. Met die opstanding word die gestorwenes die ewige lewe ingelei en met die dood wat vernietig word, breek die einde van die geskiedenis aan. Die kruis dui die apokaliptiese einde van die wêreldgeskiedenis aan en die opstanding van die dooies lei die aanvang van die nuwe skepping in. Om hierdie rede word die opstanding van Christus eskatologies geïnterpreteer. Vir Moltmann is dit van belang dat geskiedenis en eskatologie nie vermeng kan word nie aangesien die een ten koste van die ander sal

funksioneer – hulle kan slegs in konfrontasie bestaan en as die opstanding van die gekruisigde Christus bekendstaan. Die Pauliniese frase “meer as dit” dui juis op die onvergelykbaarheid van die gebeure en dat die geskiedenis nie die finale sê het nie.

1 Die ontstaan asook unieke karakter van die Christelike geloof in die opstanding

Moltmann meld dat Jesus in die openbaar gekruisig is, asook in die openbaar gesterf het. Die verhaal van die vroue wat die boodskap van die engele by die leë graf in Jerusalem aangaande die opstanding verneem het, asook die getuienis van die dissipels wat die verskynings in Galilea ervaar het, is die enigste betroubare historiese bewyse, meld Moltmann. Hy beklemtoon die feit van die hele aantal verskynings waarmee Jesus aan talle van sy dissipels getoon het dat Hy leef: die vroegste getuienis aangaande die opstanding word in die eerste brief aan die gemeente in Korinte vermeld en dié is in 55 of 56 n.C. geskryf. Hier word na die verskynings aan Sefas, die twaalf asook aan vyf honderd broers tegelyk verwys. Paulus voeg homself ook by hierdie lys van diegene aan wie Christus verskyn het as die ervaring wat sy lewe radikaal verander het – dit herinner aan die roeping van die Ou Testamentiese profete. Sowel die vroue by die graf, as die dissipels in Galilea, het ondubbelsinnig getuig dat hulle dié Jesus wat gesterf het as die “Lewende Een” ervaar het. Wat eenparig uit hulle getuienisse blyk, is dat hierdie Jesus egter nie na hierdie lewe met sy gebrokenheid teruggekeer het nie – Hy het in sy glorie as verheerlikte Here aan hulle verskyn. Moltmann beklemtoon dat hierdie ervaring die ooggetuies se wêreldbeskouing en lewens fundamenteel verander het – Saulus, byvoorbeeld, word Paulus. Hy meld die radikale veranderinge wat die dissipels ondergaan het en dat hierdie feit soms afgewater word: hulle het na Galilea uit vrees vir hulle lewe gevlug en keer ná die verskynings van Jesus na Jerusalem terug en skroom nie om hulle lewens op die spel te plaas in die verkondiging van Jesus as die opgestane Christus nie (Hand 9:22, 28). Die ervaring van die vroue het ook op hul ’n lewensveranderende impak gehad maar verskil egter in intensiteit van dié van die dissipels (Moltmann 1990:215-217).

Moltmann (1990:217-218) meld dat die verskynings wat die dissipels ervaar het, nie die subjektiewe projeksie van ’n vooropgestelde opvatting of wensdenkery was nie en dat die verskynings juis hulle geloof tot gevolg gehad het en nie die

omgekeerde nie. Die kruisgebeure het hulle ervaringswêreld vernietig en daartoe gelei dat hulle na hul vorige leefstyl en beroepe terugkeer het. Hierdie toedrag van sake is egter deur die opstandingsverskynings verander. Die opvatting deur sommige navorsing dat die verskynings aan subjektiewe projeksie, vooropgestelde opvattinge of wensdenkery toegeskryf kan word, word deur Moltmann gekritiseer en hy meld dat dit onmoontlik daartoe sou lei dat hulle vir hierdie geloof sou sterf. Moltmann meld dat die lokaliteit van die verskynings nie maklik afleibaar is nie en dit moontlik in Galilea plaasgevind het. Met hulle aankoms in Jerusalem het hulle hul getuienis egter by dié van die vroue by die leë graf gevoeg. Moltmann meld dat hierdie ervarings kort op mekaar gevolg en daartoe gelei het dat die getuienis aangaande die opstanding binne 'n kort tydsverloop gevestig is .

Die staking van die verskynings na veertig dae behoort volgens Moltmann simbolies verstaan te word. Die feit bly dat die verskynings na 'n tyd gestop, die verkondiging aangaande Christus 'n aanvang geneem het en Christus se teenwoordigheid in die Gees ervaar is. Moltmann beklemtoon dat die verskynings op sigself nie vir die geloof van die vroegste kerk verantwoordelik was nie en Christus net so sterk in sy Gees teenwoordig was sodat die twee op dieselfde vlak geplaas kan word. Vir Moltmann (1990:218) is die oortuigingswerk van die Heilige Gees wat die gelowige aan die “kragte van die toekomstige wêreld” (Heb 6:5) laat deel, van belang – geloof in die opstanding van Christus beteken nie die blote kognitiewe aanvaarding hiervan nie. Hy bestempel die verskynings as openbaringe van God wat reeds in die geskiedenis deurbreek, maar 'n misterie bly aangesien dit binne die huidige bestel bokant menslike begripsvermoë uitstyg. God se toekomstige wêreld van reg en geregtigheid is immers vreemd aan die huidige bestel van sonde en geweld en slegs aan die einde van die tyd sal Hy aan 'n nuwe wêreld sy beslag gee. Die dissipels wat hierdie verskynings beleef het, is as apostels geroep en gemotiveer om die aanbreek van God se nuwe skepping en grootse bestel aan te kondig en het hulle na Jerusalem laat terugkeer. Moltmann, met sy fokus op hoop, laat deurgaans die soeklig op die aanbreek van die nuwe bedeling val wat met die opstanding van Christus kragtig deurbreek het.

Vir Moltmann is die beklemtoning van die Joodse tradisie waarin die Christusgebeure ingebed lê, van deurslaggewende belang – dit het egter eers in Christus betekenis verkry. Moltmann beklemtoon die fundering van veral die opstanding in die Joodse tradisie en dit impliseer dat hy die belang van die historisiteit

daarvan vooropstel. Dit word aan die lydende kneg gekoppel (Jes 52:13-53:12): die regverdige wat aan die einde van sy lewe na God geneem (Gen 6:24; 2 Kon 2:1-18), asook die verwysing na iemand wat uit die dood opgewek word (Jes 26:19; Dan 12:2). Met Christus het die algemene opstanding van die dooies 'n aanvang geneem en die laaste dae alreeds voor die einde van die tyd aangebreek. Met die historiese vraag, vanuit die perspektief van die eskatologiese hoop, meld hy (1967:218): “The Easter appearances...were recognized and proclaimed within a horizon of apocalyptic expectation.” Die dissipels het die gebeure vanuit die Joodse apokaliptiek beleef en later met verwysing na dit wat in die Skrifte voorspel is, in verband gebring (1 Kor 15:4). Christus se opstanding is ook as “eersteling uit dié wat gesterf het,” geïnterpreteer (1 Kor 15:20). Hy beklemtoon dat hierdie gebeure alreeds die beëindiging van die dood asook die ewige lewe ingelei het met die nuwe skepping wat in Christus, te midde van 'n wêreld deur geweld en dood gekenmerk, aangebreek het. Die eskatologiese simbool van die opstanding is as interpretasie van die kontrasterende ervaringe aangewend: gekruisig in swakheid, opgewek, en lewe in heerlijkheid. Moltmann, net soos Pannenberg, maak veel van die verskynings wat die dissipels as bevestiging en verwagting van die apokaliptiese algemene opstanding beskou het. Die fundamentele betekenis van die verskynings is nie soseer dat die hoogtepunt van God se selfopenbaring gekommunikeer is nie, of die verlossing deur die gebeure van die kruis en die opstanding gemanifesteer is nie, of tot die ontstaan van die Christelike geloof en die meegaande kerugma gelei het nie, maar dat die dissipels dit geïnterpreteer het as hul hoop op 'n finale toekoms aan die wêreld belowe. Hierdie gebeure het die dissipels dus tot missionêre verkondiging aangespoor, meld Moltmann (1967:188):

If this event of the raising of Jesus can be rightly understood only in conjunction with his universal, eschatological future, then the only mode of communication appropriate to this event must be missionary proclamation to all peoples without distinction.

Moltmann beklemtoon dat die opgestane Jesus met hierdie verskynings self die kontrolerende insette gelewer het. Met hierdie verskynings “we have not merely dumb visions, but at the same time, and at bottom no doubt first and foremost, so-called auditions as well. This is indicated by the fact that these visions were entirely a matter

of vocatory visions” (Moltmann 1967:198). Hierdie opmerking is egter oop vir kritiek aangesien die verskynings deur Paulus vermeld (1 Kor 15:5-8) meer die visuele as die oudiële aspek beklemtoon. Dit is in teenstelling tot Pannenberg wat beide die verskynings, asook die ontdekking van die leë graf, aan sorgvuldige eksegetiese onderwerp.

Die tydperk wat tussen Jesus se dood en sy verskynings verloop het, bly ’n misterie deur geen mens waargeneem nie. Met die opstandingsgebeurtenis was immers geen ooggetuie teenwoordig nie. Slegs die leë graf het as onbetwisbare feit en stille getuie van die gebeure gedien en om interpretasie gevra. Beide die Jode en Christene was daarvan bewus en eersgenoemde het dit geïnterpreteer as sou die dissipels die liggaam gesteel het, terwyl laasgenoemde dit as ’n daad van God beskryf het. Moltmann beklemtoon dat die verkondiging van die opstanding skaars ’n uur sou gehou het as die liggaam van Jesus nog in die graf was. Volgens hom is die leë graf egter nie ’n bewys van die opstanding nie en het die geloof in die opstanding met die verskynings van Christus ontstaan wat die kontinuïteit met die gekruisigde Christus aangetoon het. In die tradisie is die leë graf as ’n eksterne teken van die opstanding van Jesus geïnterpreteer. Die leë graf en die verskynings van Jesus het hul tot hierdie onwankelbare geloofsoortuiging gebring – die werking van die Heilige Gees het egter die deurslag gegee en hul missionêr die wêreld ingestuur. Moltmann meld ook dat die alternatiewe opvattinge ten einde hierdie gebeure te verklaar, nog nooit suksesvol was nie. Hy beklemtoon egter die misterieuse aard daarvan: Jesus se liggaam was wel herkenbaar maar ook anders. Volgens Moltmann is dit moontlik dat van die vroegste tye ’n Christelike kultus rondom die leë graf ontstaan het. Vir hom beteken die opstanding van Jesus nie ’n terugkeer na hierdie verganklike lewe nie – dus nie ’n blote lewendmaking van ’n dooie liggaam, soos dié van Lasarus en die dogtertjie van Jairo, wat dus weer tot die dood sou lei nie. Vanuit die Joodse perspektief, wat Hy deurgaans beklemtoon, impliseer die opstanding die totstandkoming van ’n radikaal nuwe en kwalitatief ander bestaan wat aan die einde van die tyd sal aanbreek en die dood deur ’n ingrype van God uit die skepping weggeneem sal word (Jes 25:8; 25:19). Die raamwerk waarbinne die opstanding geplaas moet word, is dus nie die onsterflikheid van die siel, die voortsetting van die “saak van Jesus” of die reïnkarnering van die siel nie, aangesien al hierdie aspekte parallel met die dood kan bestaan. Die opstanding uit die dood is niks minder as die beëindiging van die dood nie en die hoop wat hiermee saamhang is in antitese tot die dood. Jesus het werklik

gesterf – vir die mens maar ook vir God. Die opstanding uit die dood lei die nuwe kreatiewe daad van God in waarmee sterflikheid en verganklikheid uit die skepping geruim word.

Moltmann beklemtoon dat die opstanding van Jesus die eerste in die nuwe skepping is en die algemene opstanding sal volg – hierdie hoop op die algemene opstanding word onlosmaaklik aan dié van Jesus gekoppel. Met die aanbreek van die nuwe skepping sal die volle betekenis van sy opstanding ten volle blyk. Vanuit die Joodse raamwerk dui die opstanding uit die dood nie slegs op die hemelse heerlikheid nie, maar ook God se oorwinning ten opsigte van reg en geregtigheid aan die einde van die geskiedenis. In die profetiese verkondiging domineer die sug na hierdie geregtigheid wat met die finale oordeel sal aanbreek.

Die opwekking van Jesus is dan ook God se legitimasie van Hom en sy boodskap wat tot sy kruisiging gelei het. Hiermee word die geskiedenis van Jesus se verhoor in werklikheid heropen en die apostels sy getuies en behels die getuienis dat Jesus nie slegs plaasvervangend vir die goddelose gesterf het nie, maar ook opgewek is sodat ons as goddelose vrygespreek kan word (Rom 4:25). Hierdie God wat dít wat nie bestaan nie, in aansyn roep en die dooies lewend maak, is terselfdertyd die God wat die goddelose dus vryspreek en langs dié weg regverdig verklaar sodat hulle ook uiteindelik deelname aan God se heerlikheid kan hê. Die vrees vir die finale oordeel is ongegrond aangesien die Gekruisigde ook die Regter gaan wees en sy genadige en regverdige oordeel die laaste sê sal hê.

Moltmann meld dat Jesus met sy verskynings ook die volgende aspekte beklemtoon het: (1) Hy het Homself ondubbelsinnig met die gekruisigde Jesus geïdentifiseer. Hierdie selfidentifisering het egter ook die onderskeid tussen die kruis en die opstanding (veral die teenstrydigheid daarvan) beklemtoon: “The fundamental event in the Easter appearances...manifestly lies in the revelation of the identity and continuity of Jesus in the total contradiction of cross and resurrection, of god-forsakenness and the nearness of God” (Moltmann 1967:199). Die dialektiese taalgebruik strook met dié in *The Crucified God* en herinner aan die middel-Barth met sy klem op tese en antiese; (2) Die opgestane Christus identifiseer Homself met die een wat weer sal kom en die koninkryk van God met sy nuutheid sal laat aanbreek; (3) Die goddelike belofte deur Christus vergestalt, het die apostoliese missionêre beweging geïnisieer: “The *pro-missio* of the kingdom is the ground of the *missio* of love to the world” (Moltmann 1967:224). Hierdie beweging is nie slegs

Paasverkondiging nie, maar ook as 'n *missio* van liefde en dienslewering in die wêreld. Moltmann (1967:328-329) beklemtoon dat alle Christene daartoe geroep is om die apostolaat van hoop aan die wêreld te bring wat nuwe impulse aan die vorming van die openbare, sosiale en politieke lewe verskaf. In teenstelling met Bultmann, wat die kerk se rol as draer van die Paaskerugma beskou en die individu tot 'n nuwe selfverstaan kan bring, beklemtoon Moltmann dat die opstandingsbelofte nie ontvlugting aan die wêreld en sy geskiedenis aanmoedig nie, maar juis die Christelike gemeenskap tot deelname aan die transformering van die huidige werklikheid mobiliseer. Hy interpreteer die opstanding primêr in terme van die toekoms en nie soseer op wat Christus met sy opstanding huidiglik vir ons bereik het nie.

Moltmann (1967:197) verskil van Pannenberg wat 'n rasionele konstruering rakende die historisiteit van Jesus se opstanding wil daarstel. Ook verskil hy van Pannenberg met sy plasing van die opstanding binne die horison van die universele geskiedenis, deurdat hy dit binne die geskiedenis van die goddelike belofte plaas wat die negatiewe aspekte in die wêreld sal verander. Moltmann beklemtoon die funksionering van reg en geregtigheid veral aan die einde van die geskiedenis wat met goddelike regstelling sal gepaardgaan. Hy interpreteer die menslike geskiedenis as dié van lyding en plaas die opstanding van die gekruisigde Jesus binne hierdie raamwerk ten einde na die betekenis daarvan te vra. Ten opsigte van die opstanding van Jesus kan kwalik enige analogie in die geskiedenis, soos ons dit ervaar, bestaan – dit geld ook die spesiale geskiedenis van God se volk in die Ou Testament. Moltmann (O'Collins 1987:75) erken dat 'n sekere analogie met Jesus se opstanding in wat ons tans ervaar, bestaan:

Only from the history of its effect in the believers and in the church can the historian arrive at some understanding of this event...If in the history of death there are no analogies to Jesus' resurrection, there are at least analogies in the category of the Spirit and his effects. For us today, the experiential form of the resurrection is the "Spirit of the resurrection" or the "power of the resurrection". It is the justification of the godless in a world of unrighteousness, the experience of faith, certainty in the midst of uncertainty, the experience of love in the midst of death.

Vir Moltmann bly die totstandkoming van die geloof in die evangelie van Christus 'n wonderwerk. Talle pogings is aangewend om die verskynings te verklaar en as projeksie van die onderbewussyn te reduseer. Vanaf die moontlikheid van subjektiewe visioene tot moontlike objektiewe waarnemings is aan die hand gedoen. Hierdie hipoteses wat telkens in die geskiedenis sy opwagting gemaak het, kan geen bevredigende verklarings bied nie. Geeneen van die apostels het ooit gepoog om die verskynings aan hulle in die lewens van ander Christene te realiseer of tot onderwerp van hulle prediking te maak nie. Op 'n stadium het die verskynings gestop en Moltmann vra waarom die Christelike gemeenskap nie getermineer is nie. Dit word beklemtoon dat diegene wat nie gesien het nie en tog glo, gelukkig is (Joh 20:29). Gevolglik kom die verhouding tussen geloof en sintuiglike waarneming aan die orde. Diegene aan wie Christus verskyn het, was so oorweldig dat hulle nie anders kon as om te glo nie. Talle het die ooggetuies hoor preek en sommige het tot geloof gekom en ander nie. In diegene wat ooggetuies was, moes ook 'n oorgang tot geloof plaasgevind het want al het die verskynings opgehou, het hulle steeds voortgegaan om te glo. Hulle het hierdie opgestane Here verkondig en talle het deur hulle proklamasie tot geloof gekom. Hierdie verkondiging het in die plek van die verskynings gekom en die opgestane en verheerlikte Here het die geloof bewerk. Geloof in die opgestane Christus het met sintuiglike waarneming ontstaan, tot geloofsoortuiging oorgegaan en wag nou weer op dié dag wanneer alles weer werklik sintuiglik waarneembaar sal wees – wat ook die wederkoms van Christus in sigbare, universele heerlijkheid insluit (1 Kor 13:12).

2 Die opstanding van Christus as historiese gebeurtenis

Moltmann maak 'n belangrike onderskeid met die behandeling van hierdie aspek. Aan die een kant kan die opstanding van Christus, vanuit die geskiedenispektief, tot die onvermydelike vraag lei: is die opstanding 'n objektiewe gebeurtenis of geloofsinterpretasie? Aan die anderkant kan die geskiedenis egter vanuit die perspektief van Christus se opstanding beskou word wat die eskatologiese vraag aangaande die einde van die geskiedenis en die nuwe skepping aan die orde stel.

Moltmann meld dat geskiedenis vanaf die sewentiende eeu, veral in Europa, die paradigma geword het waarvolgens die mens, die natuur, God, asook die wêreld geïnterpreteer is. Hoe meer die mens beheer oor die natuur verkry en die wetenskap

en tegnologie die beskawing genormeer het, het die kulturele verskeidenheid vir die eenheid van die mensdom begin plek maak. Die skeiding tussen “verlede” en “hede” het die grondslag vir die moderne historiese wetenskap gelê en daartoe gelei dat die historiese kritiek ook op die teologiese wetenskap toegepas is (Moltmann 1990:227). Moltmann meld die negatiewe invloed van positivisme op die teologie veral op die Europese kontinent beoefen. Veral D. F. Strauss het die dogma aan die kritiek van die geskiedenis onderwerp en die historikus as ideologiese kritikus van religieuse en politieke dogma beskou. Gebeure vanuit die verlede is by hierdie kategorie gevoeg en het vir die hede geen betekenis nie. Die opstanding van Christus is òf tot die produk van fantasie, òf tot irrelevante wonderwerk gereduseer. As ’n gebeurtenis wat tot die verlede behoort, kan dit nóg die huidige bepaal, nóg enige relevansie vir die toekoms hê. Die historiese getuienis wat die opstanding óf bevestig, óf ontken, het dus geen invloed op geloof of sy teenpool nie.

Moltmann meld dat die moderne intellektuele en teologiese probleme aangaande geloof in die opstanding weens die wetenskaplike interpretasie van die wêreld ontstaan, asook die rol wat die tegnologie in die vorming van hierdie bestel speel. Hy (1967:177) verwerp, net soos Pannenberg, die rigiede uniformiteit van die natuur, veral deur Bultmann gepropageer:

In face of the positivistic and mechanistic definition of the nature of history as a self-contained system of cause and effect, the assertion of a raising of Jesus by God appears as a myth concerning a supernatural incursion which is contradicted by all our experience of the world.

Hiervolgens blyk mitologie aanvaarbaar te wees aangesien dit nie ruimte hoef te laat vir die ingrype van ’n bonatuurlike wese en dus met ons ervaring bots nie. Die vernaamste invloed kom van die historiese wetenskap in sy positivistiese vorm wat die historiese gronde vir die opstandingsgeloof ondermyn en die Christelike teologie op die apologetiese defensief dwing. Teoloë hierdeur beïnvloed, het hulle tot ander kategorieë gewend ten einde aan te toon dat die Christelike geloof steeds gefundeer en betekenisvol is. Moltmann kritiseer die feit dat die terrein van die historiese ondersoek aan die historiese wetenskap oorgelaat is sonder om dit te bevraagteken. Slegs in die afgelope tyd het die apologetiese defensief begin plek maak vir dié van ’n

kritiese en produktiewe offensief en daartoe gelei dat die opvattinge van Troeltsch nie meer normatief is nie. Moltmann meld dat Troeltsch in die 1920's outoritêre status geniet het – ook wat die teologie van die opstanding betref. Hy het wetenskaplike uitgangspunte in historiese metodiek ingedra en drie grondreëls vir histories-kritiese ondersoek neergelê wat tot betroubare kennis ten opsigte van die verlede sou lei.

Moltmann lê daarop klem dat historiese ondersoek nooit tot absolute kennis kan kom nie – slegs tot gevolgtrekkings op waarskynlikheid gebaseer. In die alledaagse ervaringswêreld is die historiese verloop dié van oorsaak en gevolg, en met die opstanding is die vraag of dit 'n uitsondering en verbreking van die natuurwette is waaraan die ganse bestel onderworpe is. Die opvatting dat historiese gebeure mekaar beïnvloed, lei daartoe dat gebeurtenisse 'n homogeniteit toon aangesien analogie die aangewese riglyn vir die begrip van die historiese proses vorm. Die vraag is dus of die opstanding van Christus egter by wyse van historiese terminologie vertolk kan word. Dit kom daarop neer dat geskiedenisnavorsing aan die beginsels van waarskynlikheid, ooreenstemming en analogie onderwerp word. Die paradigma van waarskynlikheid wat tans in die wetenskap die botoon voer, impliseer dus dat opstanding nie apories as onmoontlik uitgesluit mag word nie (O'Collins 1987:75). Alhoewel Troeltsch dit nie so pertinent gestel het nie, het hy geïmpliseer dat geskiedenis deur die mens daargestel word en nie deur duistere magte, gode en demone nie. Troeltsch het die Christendom juis van 'n skisofreniese mentaliteit beskuldig deur na 'n "Sondagoorsaaklikheid" te verwys waar na God as subjek van die geskiedenis gegryp word in onderskeid van die "weekdagmentaliteit" waar alle gebeurtenisse hulle eie immanente oorsake het. Gevolglik vra Moltmann (1990:229) of die Christendom hom aan die openbare arena moet onttrek waar dit om die waarheidsvraag gaan en hom slegs by sy eie agenda moet bepaal. Kan en behoort die Christendom 'n kritiese rol in die toekoms van die mensdom te speel, of is hy maar een van die talle rolspelers in die religieuse pluralisme wat die moderne gemeenskap kenmerk?

Moltmann meld dat universele geskiedenis vanaf die agtiende eeu die bloudruk vir die verstaan van alle gebeure in die menslike arena vorm. Geskiedenis, en nie metafisika nie, is as universele wetenskap beskou. Dit beteken egter dat geskiedenis aan die einde van sy verloop, wanneer retrospektief na alle gebeure gekyk word, betekenis kry. Algemeen menslike gedrag word aan die hoop op die uitkoms van die geskiedenis gekoppel. Universele geskiedenis word vanuit messiaanse

oogpunt as die aanbreek van die nuwe era, of apokalipties as die aanbreek van die eindtyd beskou.

Moltmann (1990:236) meld dat die Christelike en Joodse opvattinge die werklikheid as geskiedenis beleef. Die opstanding van Christus is slegs betekenisvol vanuit die historiese raamwerk waarmee die opstanding as die verlossing van die mens en die natuur uit die mag van die dood ontsluit word. Enige verwysing na Christus se opstanding uit die dood en dus geloof in die vermoë van God om die dooies op te wek, is terselfdertyd die fundering, toekoms en praktyk van die bevryding van die mens en die verlossing van die wêreld. Wat gevolglik as histories van Christus se opstanding geken kan word, mag nie van die vroeë aangaande hoop asook ons optrede tans, losgemaak word nie. Die opstanding van Christus kan histories slegs ten volle vanuit die eenheid van kennis, hoop en optrede verstaan word.

Israel se interpretasie van die geskiedenis was aan hulle geloof in die belofte van God gekoppel. Hierdie ervaring van die werklikheid as geskiedenis het reeds met Abraham se uittog vanuit sy vaderhuis begin. Hy het aan die belofte vasgehou en die werklikheid as geskiedenis in sy omswerwing beleef. God se belofte is soos 'n horison wat saam met ons beweeg en waarheen ons ook beweeg. Belofte het immers vervulling in die oog is en op hoop gebou. Wat Abraham as individu ervaar het, was vir Israel met die uittog uit Egipte kollektief van aard. Hierdie verhaal is van geslag tot geslag oorgedra en as uitgediende slawerealiteit beleef na dié van die land van belofte. In terme van tydservaring impliseer uittog die wegbeweeg van dit wat agter is en die uitstrek na wat voor is (Fil 3:13). Die verlede en die toekoms kan nou onderskei word in die oorgang wat in die hede plaasvind. Die drie Abrahamitiese godsdienste, naamlik die Joodse, Christelike en Islam, is in die geskiedenis gefundeer en op die toekoms gerig. Moltmann (1990:237) toon aan dat teenstellend hiermee, die Oosterse godsdienste op interne en eksterne ekwilibrium gerig is – ekwilibrium in die natuur (Taoïsme), ekwilibrium in die gemeenskap (Confusianisme), en ekwilibrium in die siel van die mens (Boeddhisme).

Die historiese onvoorspelbaarheid en uniekheid van die Christendom spel Moltmann (2000:28-29) as volg uit:

Like Judaism and Islam, Christianity is called a *religion of history*, over against the great Asiatic “cosmic” religions...The God about whom the “*historical*” religions speak is not, like the divine in the

“cosmic” religions, always already so manifest and evident in the laws of the cosmos and the rhythms and cycles of life that no special revelation is required for the divinity to be perceived; *this* God reveals himself to the people of his choice in contingent events of human history. He is therefore named after the people whom he encounters and whom he has called. That is how talk about “the God of Abraham, the God of Isaac and the God of Jacob” came about – and it is a way of speaking unique in the history of religion. In the Egypt and Babylon of the same era, kings called themselves after the gods of the peoples in order to have themselves worshipped as sons of God. But with Israel’s “God of the fathers”, we find the precise opposite. In the other great religions, any such humanization of the divine counts as blasphemy. So for the “historical” religions – the religions of history – the naming of God after the people who experienced him must have a particular significance.

Hieruit blyk dat Moltmann die identifisering van die Verbondsgod met die mens beklemtoon. God is dus direk by die mens betrokke en op hierdie wyse word die geskiedenis van die mens daargestel.

Vanweë sy teologiese uitgangspunt, lê Moltmann klem op die aspekte van hoop en afwagting wat daarop dui dat alle gebeure temporeel en dus in tyd – histories – ervaar word. Hierdie gebeure is momente in ’n proses en het nie betekenis in sigself nie, maar slegs in die groter raamwerk van die geskiedenis deur belofte gekenmerk. Dit is egter nie slegs die woorde van belofte nie, maar ook die daede uit die verlede wat hoopvol op die toekoms dui. In die Joodse en Christelike godsdienste het die verlede talle vervullings van beloftes beleef wat egter minder is as dié wat nog in vervulling moet gaan en hierop kan hoopvol gebou word. Vir Moltmann dui dit op ’n kreatiewe God in beheer en dus op pad na die finale vervulling wanneer hemel en aarde in Hóm hul vervulling sal vind.

Binne al die historiese godsdienste vermeld, beklemtoon Moltmann dat die Christendom weens die klem op Christus, en veral sy dood en opstanding, uniek is. Slegs die Christelike geloof is ’n opstandingsgeloof. In die Christendom is nie sprake van ’n apokaliptiese opstandingsgeloof wat nie huidige relevansie het nie, intendeel, die teenwoordigheid van die opgestane Christus in sy lewegewende Gees is ’n

realiteit. Die opstanding dui op die heropening van die hele geskiedenis. Die opstanding van die dooies aan die einde van die tyd sal in 'n oogwink plaasvind en die nuwe skepping inlei. Moltmann meld dat die dood dus nie die finale sê het nie – God se geregtigheid het wel: “Kyk, Ek maak alles nuut” (Openb 21:5). Indien dit eskatologies waar is, beteken dit dat niks histories verlore is nie – alles sal herskep word. Elke moment uit die verlede was eens toekomsgerig en deur sy eie drome en ideale gekenmerk wat weens die dood gekortwiek is. Die korrekte historiese benadering is die bewusmaking, asook die teenwoordigstelling, van die verlede in die hede. Slegs langs hierdie weg kan die verydelde hoop van diegene wat gesterf het, in die huidige projeksie op die toekoms geasorbeer word.

Volgens Moltmann is dit van deurslaggewende belang dat die geskiedenis vanuit die opstandingsperspektief beskou word want slegs langs hierdie weg word deur die Gees in die proses van opstanding gedeel (Moltmann 1990:240). Geloof in die opstanding is nie die aanvaarding van dogma of historiese feite nie, maar deelname aan die kreatiewe daad van God en die aanvang van vryheid. In die opstanding het God Homself geopenbaar as die Een wat die Christus, gekruisig in hulpeloosheid, uit die dood opgewek het en wil die boodskap deurgee dat God nie, soos die keisers, magsbehep is nie en ook nie met die wetmatigheid, soos in die Griekse denke gereflekteer, behep is nie. God is die lewegewende krag, maak die arme ryk, hef die nederige, eenvoudige en onderdrukte op en wek die dooie op. Geloof in die opstanding is insigself 'n lewende krag wat mense opwek en nuwe eksistensiële lewe skenk asook bevry van die dodelike en verslawende illusie wat mag en besittings bewerkstellig. Opstandingsgeloof lig die individu bo die huidige bestel uit en maak die geskiedenis na die finale uitwissing van alle magte van vernietiging en dood oop. Die verkondiging van die opstanding midde-in die geskiedenis van die dood, kondig die bevryding van die mensdom, asook dié van die hele skepping, sugtend na die nuwe, aan. Die Gees deel die opstandingsgebeure eksistensiëel aan die gelowige toe en belooft bevryding wat daarop neerkom dat sterflike liggame lewend gemaak sal word. Die implikasie van die opstanding van Christus is die ontketening van 'n proses met sy oorsprong in Christus, sy dinamiek in die Gees en sy toekoms in die materiële herskepping van alle dinge en deel niks minder as 'n oorskakeling van dood na lewe mee nie (Moltmann 1990:241). Die formule, “lewe gee aan ons sterflike liggame” (1 Kor 15:54), toon aan dat die opstandingshoop nie aan 'n ander lewe gekoppel is nie, maar die verandering van hierdie verganklike lewe. Opstanding is die

krag wat die huidige lewe nuwe geboorte gee en die hoop wat gekoester word, is op die verandering van hierdie lewe gerig. Deur die werking van die Gees word opstanding nie net verwag nie maar alreeds elke dag erváár. Die Gees verskaf tans wedergeboorte wat tot 'n lewe van vrymakende liefdeservaring, lewe uit die dood en bevryding lei want “waar die Gees van die Here is, is daar vryheid” (2 Kor 3:17).

Deur na die opstanding as proses te kyk, kan die fundamentele idees van Barth, Bultmann en Pannenberg geïntegreer, asook hulle eensydigheid gekorrigeer word. Die opstanding van Christus uit die dood is die aanvang van die vernietiging van die dood, die verskyning van die ewige lewe en as sodanig die gebeure wat alles verander en die openbaring van God is. As die “Gans Andere” van Barth is God die radikale kritiek op die wêreld en as die Een wat alles verander, is Hy die skepper van die nuwe wêreld. Geloof in die opstanding impliseer geloof in die nuwe krag wat lewendmakend is. Die bevrydende oordeel oor die wêreld van sonde, mag en besit is die aanvang van die opstanding tot die eintlike lewe. Die opstanding is nie slegs 'n retrospektiewe gebeurtenis wat Christus se verlossende sterwe sanksioneer nie, maar op die afwagting van die ewige lewe vir verganklike skepsele gerig. Die opstanding van Christus dui die geskiedenis van die wêreld as die geskiedenis van die einde aan en plaas die historiese ervaring teen die horison van die nuwe skepping.

Moltmann (1990:242) stel weereens die uitgangspunte van Troeltsch aan die orde en bevraagteken dié as volg: (1) Geloof in die opstanding is op die huidige “bewys deur die Gees bewerk en deur krag” (Lessing se frase) en nie op waarskynlike historiese oordeel gebaseer nie. Historiese ondersoek en oordeel word moontlik gemaak weens “geskiedenis wat in herinnering geroep word.” Dié herinneringe wat weens Christus se verskyninge aan die vroue by die leë graf, asook die dissipels in Galilea en laastens aan Paulus ontstaan het, is histories verifieerbaar. So ook behoort die leë graf tot die sfeer van wat histories bepaalbaar is. Problematiek rondom historiese verifiëring tree egter met die moment van Christus se opstanding na vore aangesien geen getuies teenwoordig was nie. Gevolglik neem die geloof in die opstanding die vorm aan van histories bepaalbare getuienis spruitend uit die eerste verskynings van Christus wat egter van so 'n aard is dat dit die hoop op Christus se weersiens vestig. Dit wat deur die opstanding van Christus totstandgebring is, naamlik die verwagte opstanding van die dooies, het 'n wyer horison as die opstanding van Christus. Ook die Christelike getuienis aangaande die opstanding van Christus het 'n wyer skopus as die historiese ondersoek. Moltmann beklemtoon dat geloofsuitsprake

nie op historiese uitsprake deur waarskynlikheid gekenmerk, gebou kan word nie en tog is dit van kardinale belang dat die historiese godsdienste wel historiese uitsprake sal maak en vir historiese ondersoek oop sal wees.

In sy kritiek op Troeltsch beklemtoon hy dat geskiedenisnavorsing aan die beginsels van waarskynlikheid, ooreenstemming en analogie onderwerp moet word. Die paradigma van waarskynlikheid wat tans in die wetenskap die botoon voer, impliseer dus dat die opstanding nie apories as onmoontlik uitgesluit mag word nie (O'Collins 1987:75). Hy het hom teen Troeltsch verset deurdat hy met sy analogie die onvoorspelbare uniekheid van die geskiedenis, en gevolglik dié van die opstanding, wou vernietig.

(2) Die dood kortwiek die lewe van 'n persoon. Kousaliteit is egter een van 'n aantal prosesse in die netwerk wat die struktuur van 'n persoon se bestaan uitmaak. Die dood is 'n radikale ingrype in die lewe van 'n persoon en die opstanding van Christus beteken dat dit wat gekortwiek is deur hierdie mortaliteit, wat alle historiese lewe kenmerk, nou in die ewige teenwoordigheid van God geabsorbeer word. Die historiese uitgangspunt wat nie met die destruktiewiteit van die dood rekening hou nie, is illusionêr. Geskiedenis vanuit opstandingsperspektief beskou, lei daartoe dat die dood nie die fokus is nie, maar die hoop asook lewe. Dit word deur die eskatologiese vraag na die toekoms van diegene wat reeds gesterf het, asook die fokus op regverdiging van die lewendes en dooies, aangevuur.

(3) Moltmann meld dat historiese begrip wel aan die hand van analogie verkry word en is die gevolg van die interpretasie van historiese ondersoek – dit kan egter nie as vertrekpunt geld nie. Indien die uitgangspunt die soeke na ooreenstemming is, sal die historikus in sy interpretasie subjektiewiteit weerspieël aangesien sy unieke karakter en ervaring as vertrekpunt sal dien ten einde dit wat uniek en vreemd voorkom, te interpreteer. Moltmann (1990:244) spreek hom hier uit teen 'n blinde kulturele imperialisme en meld dat Troeltsch daarin slaag om met behulp van analogie alle uniekheid te vernietig. Die eerlike historiese ondersoek het nuuskierigheid ten grondslag en vra voortdurend na dit wat vreemd en oop is, asook andersoortig voorkom. Kennis, ook selfkennis, vind in konfrontasie plaas met wat van ervaring verskil, asook gewilligheid om daardeur verander te word. Wanneer die eensydige beginsel van analogie dus tot maatstaf verhef word, kan niks historiese waarde hê nie aangesien alles wat tot die verlede hoort aan die kulturele absolutisme van die hede onderwerp word. Die persepsie van die dooie Christus staan dus in skrilte kontras tot

die ewige, totaal ander God aangesien geen groter antitese as dié tussen dood en lewe bestaan nie. Op dieselfde wyse vorm Godskennis vanuit die perspektief van die gekruisigde Christus 'n radikale ervaring aangesien kennis van God met die lydende God 'n aanvang neem. Enigeen wat God in die Gekruisigde herken, sterf en word weergebore in 'n nuwe opstandingslewe deur die Gees. Redusering van geskiedenis vind plaas wanneer dit tot menslike ervaring beperk word aangesien geskiedenis weens 'n dinamiese wisselwerking tussen God, mens en die natuur ontstaan (Moltmann 1990:245).

Met die aanvang van die moderne era is die historisiteit van die opstanding van Christus tot die vernaamste probleem van die Christelike teologie verhef aangesien “geskiedenis” die paradigma van die moderne wêreld geword het. Met geskiedenis is egter net dié van die mens bedoel in onderskeiding van die natuur (Moltmann 1990:246).

3 Die rol van die Gees in Christus se opstanding

Moltmann meld dat wederkerigheid tussen opwekking en opstanding bestaan: God is die Een wat Christus uit die dood opgewek het en terselfdertyd was God self in Christus, wat uit die dood opgestaan het, teenwoordig. Opwekking en opstanding is beide simbole van God se aktiwiteit en Christus se eie optrede. Wanneer Christus sterf en weer na die lewe terugkeer, vind beide hierdie aktiwiteite deur die Heilige Gees plaas: Christus offer Homself deur die ewige Gees (Heb 9:14) en Hy lewe deur die lewendmakende Gees (1 Kor 15:45). Deur die Heilige Gees het Hy die dood ervaar, asook weer tot die lewe toegetree, soos die beeld in Esegïël 37 waar God lewe in die doodsbeendere geblaas het. In hierdie pneumatologiese konteks word metafore uit die natuur gebruik om Christus se sterwe en opstanding te omskryf en nie dié uit die geskiedenis nie. Paulus verduidelik die opstanding uit die dood met die beeld van die koringkorrel: “Wat jy saai, kom nie tot lewe tensy dit eers sterwe nie” (1 Kor 15:36). “So is dit ook met die opstanding van die dooies: wat gesaai word, is verganklik en word in onverganklikheid opgewek; wat gesaai word, is swak en word in krag opgewek. 'n Natuurlike liggaam word gesaai, 'n geestelike liggaam word opgewek” (1 Kor 15:42-44). Christologiese klanke kom hier duidelik na vore. In Johannes 12:24 word dieselfde beeld vir Christus se sterwe gebruik: “As 'n koringkorrel nie in die grond val en sterwe nie, bly hy net een; maar as hy sterwe, bring hy 'n groot oes in.”

Die koringkorrel ondergaan slegs 'n transformasie: uit die saad kom die plant en uit die plant die vrugte. Een vorm vergaan sodat die volgende na vore kan tree. In hierdie metafoor word die dood en die lewe nie so radikaal soos in die metafoor van dood en opwekking gekontrasteer nie (Moltmann 1990:248). Moltmann beklemtoon dat hier op 'n oorgang gewys word en nie 'n totale breuk met 'n nuwe aanvang nie. Dit is die rede waarom Christus “as eersteling uit dié wat gesterf het,” beskryf word (1 Kor 15:20). In ander beeldspraak word dié van 'n vrou wat geboorte skenk, gebruik en wanneer dit afgehandel is, is daar vreugde oor die nuutgeborene (Joh 16:20-22). Met hierdie beeld interpreteer Johannes die droefheid van die dissipels wanneer Jesus sterwe, maar dan die vreugde wanneer Hy weer kom: “'n Vrou kry swaar wanneer haar tyd gekom het en haar kindjie gebore word. Maar wanneer die kindjie gebore is, dink sy nie meer aan die pyn nie, so bly is sy dat daar 'n mens in die wêreld gekom het” (Joh 16:21). In hierdie beeld word ook van 'n oorgang na 'n nuwe lewe verwys en nie 'n totale breuk en nuwe begin nie. Volgens hierdie analogie is Christus se doodspyn reeds die geboortepyn van sy nuwe lewe. In die apokaliptiek word dieselfde beeldspraak gebruik ten einde die verrassing van die eindtye as die geboortepyn van die nuwe skepping aan te toon. Die beeld van hergeboorte is self 'n apokaliptiese metafoor vir die vernuwing van die kosmos met die koms van die Seun van die mens (Matt 19:28).

Moltmann meld dat Paulus in plaas van “opgewek” en “opstanding,” ook die term, “weer lewend geword,” met betrekking tot Christus gebruik (Rom 14:9; 1 Kor 15:45; 2 Kor 13:4). Dit het in die krag van God en deur die lewendmakende Gees van God plaasgevind. Die natuurmetafore beskryf die aktiwiteit van die Heilige Gees wat weereens geboorte aan Christus met die oog op die ewige lewe deur en anderkant sy dood gee. Christus is in Bethlehem gebore en weer uit die dood gebore. Sy geboorte vanuit 'n grot is 'n heenwysing na sy hergeboorte uit die rotsgraf. Sy inkarnasie is deur sy opstanding voltooi en nie deur sy dood aan die kruis nie, meld Moltmann. Volgens Moltmann beklemtoon Paulus dat ons “nederige liggame” aan verheerlikte liggame met die opstanding uit die dood gelykvormig sal word. Hieruit word weereens duidelik dat oor dood en lewe nie gedink moet word as 'n afbreek en 'n totaal nuwe begin nie, maar 'n oorgang. Sterf en lewendword is twee elemente in die transformasieproses van die nuwe skepping van alle dinge (Moltmann 1990:249).

Indien die opstanding van Christus 'n natuurlike gebeurtenis was, moes dit noodwendig 'n verbreking van die natuurwette wees en as sodanig 'n betekenislose

wonderwerk aangesien ander dooies nog steeds dood is en nooit sal terugkeer nie, meld Moltmann. Die opstanding van Christus moet dus 'n ander betekenis dra en impliseer nie die terugkeer na hierdie verganklike lewe by wyse van natuurlike reanimasie nie. Dit lê op die vlak van 'n eskatologies-bepaalde gebeurtenis en impliseer die opwekking van 'n gestorwe persoon tot die ewige lewe. Dit behels dus die nuwe skepping met die verandering van sy natuurlike, verganklike liggaam na dié van God se heerlijkheid met die Gees deurdrenk. Dit is dus 'n radikaal kwalitatiewe verandering uit hierdie verganklikheid met gepaardgaande verandering van die verganklike wette. Moltmann meld dat die Christelike gemeenskap vanaf die begin Christus se opstanding en die ervaring van die Gees in die ritme van die natuur en die verganklike lewe met die aanbreek van die nuwe dag, lente en die vrugbaarheid van die lewe, gevier het. Dit blyk uit die verbinding van die fees van die opstanding en Paasfees as lentefees. Wanneer die Paaspsalms die vreugde jeens die terugkeer van die son besing, is dit analogies aan die vreugde van die skepping jeens Christus se opstanding. Die verbinding tussen die ervaring van die Gees en die maand van Mei waarin dit gevier word, is analogies aan die natuur: dit bars in blaar en blom voort en die ewige lewendmaking van die hele skepping deur die asem van die Gees (Moltmann 1990:250).

Vir Moltmann is dit belangrik dat die kosmiese dimensie van Christus se opstanding voortdurend beklemtoon word. Die totale skepping is verheug oor Christus se opstanding en sien na sy finale heelmaking uit. Die skeppingsritme van nag en dag, winter na lente, word heenwysend na die finale hergeboorte van die skepping uit die verganklikheid van lyding en dood geïnterpreteer. Slegs in die lig van Christus se opstanding kan hierdie prosesse as gelykenisse wat op die nuwe skepping dui, beskou word. Met die opstanding sal hierdie siklus verbreek word en die aanbreek van 'n nuwe bestel aankondig. In veral animisme en ander natuurreligieë is die mitologiese simbool van plant en oes, asook geboorte en bloedvergieting prominent en kan met groot vrug simbolies, sonder die gevaar van sinkretisme, deur die Christelike teologie in die Paasteologie gebruik word, aldus Moltmann.

4 Eskatologie en die kosmiese dimensie van die opstanding

Moltmann se sterk teologiese fokus op hoop hang nou saam met die kosmiese afwagting op die nuwe wat finaal gaan aanbreek en alreeds met die opstanding van

Christus 'n aanvang geneem het. Die skepping is ook in afwagting op die nuwe wat reeds aangebreek het, maar is nog aan verdeling onderworpe – die belofte van hoop is egter reeds gegee (Rom 8:20). Die kortstondigheid van die lewe, asook die aanhoudende lyding van alle lewende dinge, eindig dus nie in smart nie, maar lei na hoop. Die eskatologiese herinterpretasie van verganklikheid word op die dood gekonsentreer aangesien dit die einde van alle lewende dinge verteenwoordig. Die eskatologiese visie op die nuwe skepping impliseer dat dit slegs nuut kan wees indien 'n kosmiese uitwissing van die dood aanbreek. Hierdie nuwe skepping het reeds met die opstanding van Christus aangebreek, beklemtoon Moltmann (1990:252).

Aangesien die totale skepping hul in die opstanding van Christus verheug, impliseer dit dat Christus nie 'n “natuurlike” dood gesterf het nie, maar die “onnatuurlike” dood van alle lewende dinge. Alhoewel alle lewende dinge moet sterf, is dit intrinsiek nie deel van die konsep lewe nie. Moltmann beklemtoon dat alle lewe bedoel is om nie te sterf nie en verskaf die rede vir die begeerte van alle lewende entiteite om aan die lewe vas te klou en die dood met pyn te verduur. Die dood wat die lewe kortwiek, sal vernietig word en nuwe, veranderde liggame daargestel word. Moltmann meld die belang van die nuwe skepping wat alreeds aangebreek het en in die kosmos weerklank vind. Die opstanding wat die agtste dag van die nuwe skepping inlei, getuig hiervan.

Christus se dood was 'n gewelddadige dood – Hy is vermoor en het in solidariteit met almal gesterf wat soos Hy wreed aan hul einde gekom het en tog nie gekies het om te sterf nie. Indien sy dood die uitwissing van die dood is, dui dit op die aanvang van die uitwissing van die dood in die geskiedenis, asook in die natuur. Dit dui op die aanvang van die opstanding van die dooies, asook die transformasie van die verganklike lewe, wat die eerste skepping gekenmerk het, tot dié van die nuwe en ewige. Christus is die eersgeborene van die totale nuwe skepping (Kol 1:15). Deurdat Hy opgewek is, het God nie bloot ewige lewe vir die dooies gebring nie, maar ook die eerste antisiperende glans wat die onsterflikheid van die verganklike skepping kenmerk. Moltmann meld dat die dag van Christus se opstanding die eerste dag van die nuwe skepping is en bring daarmee saam die nuwe lig wat die sintuie asook die verstand, gees en die totale nuwe skepping verlig. Christus se verskynings behoort in dieselfde kosmiese lig beskou te word. In 2 Korintiërs 4:6 stel Paulus duidelik dat God “ook in ons harte 'n lig laat skyn om ons te verlig met die kennis van die heerlijkheid van God, wat van Jesus Christus uitstraal” – dieselfde lig wat God in die

begin van sy skepping in die duisternis laat skyn het. Vanaf die begin het die Christene “die dag van die opstanding” as die “agste dag” beskryf aangesien dit die “eerste dag” van die nuwe skepping was. Die menslike geskiedenis word deur geweld, wat die sterkere teenoor die swakkere, ryk teenoor arm, mans teenoor vroue pleeg, gekenmerk, ten einde hul selfsugtige doelstellinge te bereik. Ook teenoor die natuur staan die mens in die verhouding van uitbuiting en onderwerping aan sy selfsugtige doelstellinge. Hierdie egoïstiese uitgangspunt wat tot gewelddadigheid aanleiding gee, lei gaandeweg tot vereensaming en uiteindelijke dood. Versteuring van die lewensekwilibrium is die gevolg aangesien ongeregtigheid aangewakker word en tot vernietiging van alles wat die lewe instand wil hou, lei. Menslike geskiedenis kan alleenlik lewe aanmoedig wanneer dae van geweld verdwyn en vrede heers en dié kan slegs heers indien geregtigheid in die samelewing funksioneer – dit geld ook van die verhouding tussen die beskawing en die natuur. Dié kan alleen tot sy reg kom indien die mens besef dat ander lewende natuurentiteite ook die reg op lewe het en nie tot nuttigheidswaarde vir die mens gereduseer word nie. Sy klem op die uitwissing van ongeregtigheid as vergestaltung van ’n sisteem deur geweld en dood gekenmerk, funksioneer deurlopend in sy teologiese benadering tot die opstanding.

In Kolossense word ’n kosmiese vrede uitgespel wat op ’n kosmiese Christologie gebou is: “Deur die bloed van sy Seun aan die kruis het Hy die vrede herstel, deur Hom het Hy alles op die aarde en in die hemel met Homself versoen” (Kol 1:20). Dit word duidelik dat Jesus nie alleen ’n plaasvervangende dood vir die lydende mensdom bewerkstellig en terselfdertyd vir hulle as sondaars gesterf het nie, maar dat dit kosmiese betekenis vir alle lewende wesens het ten einde versoening tussen alles in die hemel en op aarde te bewerkstellig – kosmiese vrede. Deur die krag van sy opstanding het Hy die “Eerste” uit die dood geword en as die Een wat die eerste plek in die heelal inneem, geopenbaar (Kol 1:15, 18) (Moltmann 1990:253-255).

Moltmann beklemtoon dat, indien die betekenis van die opstanding tot nouer grense as die kosmiese uitsig beperk sou word, dit sy betekenis en impak verloor. Dit kan nie eksistensialisties tot die individuele geloof, of histories tot die hoop van die gemeenskap beperk word nie aangesien Christologie in die onversoende wêreld van die natuur en ’n vyandigheidsfaktor versink sou bly. Slegs ’n kosmiese Christologie kan die eksistensialistiese en historiese Christologie tot volheid begelei. Slegs die vredevolle visie van die versoening van die ganse skepping open die horison van

afwagting waarin die natuur, deur menslike geweld verwond, deur die menslike geskiedenis van vrede genees kan word. Indien Christus nie net vir die versoening van die mens nie, maar ook vir die versoening van alle ander skepsele gesterf het, impliseer dit dat alle geskrapenes oneindige waarde in God se oë het, asook eie reg tot lewe. Aangesien die waarde van die mens aan die feit dat Christus vir hulle gesterf het, gemeet word, geld dieselfde vir alle ander geskrapenes en hieruit ontspring die basiese opvatting van respek vir alle lewe.

5 Christus lei die oorgang tot die nuwe skepping in

Die liggaamlikheid van nie alleen Christus se opstanding nie, maar ook dié aan die einde van die tyd, is volgens Moltmann 'n uiters belangrike aspek. Die mens is immers 'n liggaamlike én geestelike wese – hy beliggaam sy natuur asook sy eie geskiedenis en dié vorm sy bestaan. Die materiële aard van die opstanding is vir hom van kardinale belang en enige vergeesteliking van die opstanding is 'n verdraaiing van die data. Net soos die kruis die gewelddadige dood van Jesus was, verteenwoordig dit ook die gewelddadige dood van die mens met die opstanding wat egter die einde daarvan aandui. Die opstanding dui op progressie in die skepping met die nuwe liggaam wat 'n verheerlikte vorm sal hê – dié is egter nog in misterie gehul. Die vraag na die aard van Christus se opstandingsliggaam aan die vroue en dissipels en hoe dit tans daar uitsien, is van belang. In watter vorm sal Hy met die wederkoms verskyn? Spekulasie is hier aan die orde maar blyk geregverdig te wees aangesien dit die essensie van die opstandingsgeloof raak.

Die apokaliptiese simbool van die opstanding van die dooies dui op dié van die totale individu – liggaam en gees. Volgens Moltmann lei spiritualisering van die mens tot sy vernietiging en indien die opstanding nie 'n liggaamlike gestalte aanneem nie, kan nie van opstanding sprake wees nie. Die vroeë Christelike geloof in die opstanding van Christus was deur dié van Christus as totale wese gekenmerk – óf sy opstanding was van liggaamlike aard, óf geen opstanding nie (Moltmann 1990:256). Die Christelike geloof kan nie vergeestelik word sonder om dit te vernietig nie. Christus se opstanding beteken dat die liggaamlike Christus leef en dat dit nie bloot sy gees is wat voortgaande invloed uitoefen, of sy saak wat voortduur nie. Slegs in die teenwoordigheid van die lewende Christus kan sy Gees effektief werkzaam wees en sy saak voortduur. Christus se verskynings was liggaamlik. Indien dit nie só was nie

sou niemand Hom met die merke van die spykers en die spiesmerk kon identifiseer nie en sou Hy nie brood met sy vriende kon breek nie. Aan sy dissipels en die vroue sou Hy slegs in spookagtige gestalte voorgekom het. In die lig van hierdie feit bestaan by die Christendom die opvatting en afwagting dat met die wederkoms van Christus hul eie verganklike liggame vir altyd lewend gemaak sal word. Ook die wederkoms word as 'n liggaamlike, materiële gebeurtenis beskou en indien nie, kan dit geen fundering vir die hoop op 'n nuwe skepping verleen nie.

Moltmann vra na die aard van Christus se liggaamlike opstanding en volgens die terminologie van opwekking, opstanding, lewendmaking, gedaanteverwisseling asook transformasie, is dit duidelik dat hier sprake van 'n oorgang is. Alles dui op progressie: slaap tot wakker word, verslaan wees tot oorwinning, dood tot lewe, vernedering tot verhoging, en talle ander terme. Op die gestorwe Christus en sy verskynings toegepas, word na oorgang van die skending van menswaardigheid tot goddelike verheerliking verwys; 'n verganklike bestaan tot dié van 'n onsterflike goddelike wese. Christus se verganklike menslike liggaam is getransformeer sodat Hy nou in die liggaam van verheerliking, wat met die lewegewende Heilige Gees deurdrenk is, leef. In hierdie transformasie het Hy verskyn en sal Hy weer kom. Wat talle persone nou reeds gedeeltelik in die wedergeboorte ervaar, sal tot volle verwesenliking met die transformasie van die verganklike vlees kom wat met die opstanding van die dooies sal plaasvind. Die Heilige Gees sal die individu vervul en onsterflikheid skenk aangesien die dood sy houvas verloor het. Die opgestane Christus dui die aanvang van hierdie nuwe skepping aan en die menslike natuur lei God se koninkryk binne. Net soos Moses die Israeliete uit Farao se slawerny na die vryheid van die beloofde land gelei het, sal Christus die mensdom uit die slawerny van die dood tot die vryheid van die nuwe skepping lei. Die eerste uittog het uit historiese tirannie tot historiese vryheid gelei en Christus se uittog is uit die tirannie van die geskiedenis tot die vryheid van die nuwe skepping. Die oorgang wat Christus ingelei het, het meer as net historiese betekenis op die oog – dit het kosmiese skopus. Met sy oorgang het die opstanding die nuwe universele “wet” van die skepping geword – nie slegs vir die mens nie maar ook vir dier, plant en alle lewend-kosmiese sisteme. Die opgestane liggaam van Christus is die sigbare belofte wat vir die hele skepping geld, meld Moltmann. Dit is 'n prototipe van die verheerlikte liggaam wat die lewe afkomstig van die Heilige Gees uitstraal, volmaaktheid bereik het en aanleiding tot die hoop op die opstanding van die liggaam gee. Moltmann meld dat

die verheerlikte liggaam van sy ruimtelike en temporele beperkinge verlos is, deel in God se ewigheid, asook kreatiwiteit en is nie meer aan die beperkinge van die gevalle skepping onderworpe nie – die kragte van die opstanding lei tot radikale verandering. Met Christus se opstanding vind dus ’n transformasie van die oorspronklike goeie skepping plaas en daarmee saam triomfeer die eens gevalle menslike natuur oor sy onnatuurlik-verganklike gevangehouding (Moltmann 1990:258).

Volgens Moltmann kom die volgende strata in die misterie van Christus se oorgang tot die nuwe lewe na vore: die opwekking van die gekruisigde Jesus het direkte historiese relevansie weens die histories Romeinse kruis. Die verkryging van lewe deur dié Christus wat gesterf het, het huidiglik relevansie vir die mortaliteit van die verganklike menslike natuur. Die verheerliking van hierdie Mens tot God het direkte betrekking op die mens en sy aard en lei tot Hom as hoof van die nuwe skepping asook proloog tot ewige vrede vir die ganse geskape werklikheid.

6 Die opstanding as materiële gebeure

Wat die eskatologie uitsonderlik maak, is die verwerping van die antitese en vyandigheid tussen siel en liggaam, gees en materie asook die belang wat die liggaamlike en materiële in die Christendom vertolk. Die verwysing in die Apostoliese Geloofsbelydenis na die opstanding van die liggaam, is ’n duidelike bewys hiervan. Die ewige lewe dui op ’n liggaamlike lewe wat voortgesit word en indien dit nie binne hierdie raamwerk verstaan word nie, kan geensins van lewe sprake wees nie. Ook in die Niceaanse geloofsbelydenis kom dit aan die orde. Dit is van belang dat die opstanding en die vleeslike liggaam nooit van mekaar losgemaak moet en kán word nie. Die menslike bestaan word deur liggaam én siel gekenmerk en hierdie eenheid mag nie verbreek word nie (Moltmann 1990:259). Indien slegs hoop vir die siel bestaan, is dit moontlik dat die liggaam as minderwaardig beskou en daarna uitgesien word om daarvan verlos te word. In die alledaagse lewensopset kan dit ook daartoe lei dat alles wat vleeslik en materieel is, instinktief onderdruk en minderwaardig geag word – dit geld ook vir die natuur en die omgewing. Die moontlikheid bestaan dat ’n wanbalans ten opsigte van dit wat as normaal beskou word, kan ontstaan. Indien die klem slegs op die liggaamlikheid van die ewige lewe sou val, kan dit ook tot ’n eensydige en verdraaide opvatting lei. Die opstanding van die liggaam is die “natuurlike sy” van die persoon wat opgewek word en die

uniekheid bly behoue al het dit in die proses vergaan. God het elke individu uniek geskape, ken elkeen by die naam en die dood is nie instaat om hierdie verhouding te vernietig nie. Aangesien die persoonsuniekheid in die totaliteit van menswees (liggaam en gees) te vinde is, word hierdie totale synswyse in die ewigheid geïmpliseer. Die verandering wat sal intree, het betrekking op die verdwyning van aspekte soos kwesbaarheid, sterflikheid, sonde, lyding asook smart. Hierdie sterflike liggaam moet met die onsterflike vervang word (1 Kor 15:53). Historiese identiteit en eskatologiese transformasie sluit mekaar nie uit nie, maar is twee kante van die een, enkele oorgang tot die ewige lewe.

Moltmann beklemtoon dat hierdie skepping nuutgemaak gaan word en nie 'n plaasvervanging daarvan nie (1 Kor 15:39-42). Die transformasie van hierdie skepping vind nie ná hierdie een plaas nie maar mét hierdie skepping. Die skuld en lyding wat die mens ervaar, sal in ewige vreugde verander. Ontkenning van die materiële aard van die opstanding hoort eerder binne die raamwerk van die gnostisisme en sorteer nie binne die opstandingsparadigma nie. Soos die koringkorrel homself aan die aarde oorgegee het, gee die liggaam hom ook aan die kwesbaarheid oor en sterf. Liefde kenmerk die liggaam wat opgewek word en dié vorm die immanente opstandingskrag. Die opstanding is die transendente volvoering van die liefde en alles in hierdie bestel wat nie hierdeur gekenmerk is nie, sal nie meer bestaansreg hê nie.

7 Die Gees herenig dit wat deur die dood geskei was

Die teenswoordige praktyk deur die hoop op die opstanding van die dooies en die toekomstige wêreld gerealiseer, is dié deur nuwe energie en dinamiek gekenmerk. Die opstandingshoop aktiveer die mens tot nuwe denkpatrone deur die Gees bewerk en die lewe in die Gees is vanuit die krag van die opstanding. Die mens het alreeds deel aan die nuwe lewe verwerf deur die opstanding van Jesus Christus uit die dood (1 Pet 1:3). Hierdie wedergeboorte behels die totale geskape werklikheid. Diegene deur die Gees van die opstanding wedergebore, word nie úit hierdie goddelose wêreld verlos nie, maar as medewerkers in die bevryding van hierdie lydende skepping geroep. Plaasvervangende versoening dra in homself inklusiewe hoop wat gelowiges uit hulself laat tree en tot betrokkenheid in hierdie gebroke sisteem lei – in navolging van Hom wat die nuwe ingelei het deur uit die dood op te staan.

Die Christelike paradigma beskou die moontlikheid van versoening tussen lewe en dood alleenlik vanuit die toekoms wat God daarstel. Die dood kan nie as deel van die natuurlike bestaan beskou word nie want dit impliseer dat liefde uitgeskakel word aangesien dit op die einde van 'n geliefde dui. Die vraag na die minderwaardigheid van die liggaam weens die verganklikheid daarvan, kom ook aan die orde. Indien die dood as paradigma aanvaar word, dui dit op die verlies van lewenskosbaarheid. Die aanvaarding van die dood as onvermydelik gegewe, of onderdrukking daarvan, het verandering van die natuurlike lewensdrif tot dié van onnatuurlike doodsinstink tot gevolg. Die hoop op die opstanding van die liggaam lei tot vrymaking van hierdie lewensdrif uit die fatalistiese doodsinstink en het 'n outentieke lewe wat hierdie skepping as eiendom van God na waarde skat, tot gevolg.

Die Gees van die opstanding is die lewegewende Gees wat nuwe helende energie daarstel. Die dood verdeel, vernietig en isoleer maar die opstanding penetreer hierdie bestaan, verskaf hoop en kanselleer die gevolge van die dood. Verskeie verhoudinge wat die onderbou van die skepping vorm, asook die lewe instandhou, word deur die dood vernietig. Die hoop op die opstanding van die liggaam lei tot die ontwaking van nuwe daadkragtigheid, en weens versoening en heling word die mens op die pad van die ewige lewe geplaas. Die dood verdeel maar die Gees herenig. Aan die hand van sekere aspekte gaan Moltmann (1990:263-264) voort om hierdie eenheid en die verbreking daarvan aan te toon.

Die aanvanklike eenheid tussen liggaam en gees word verbreek wanneer die selfbewussyn van die mens ontwaak. Die spontane reaksie van die kind word mettertyd deur die rasonale refleksie, asook sy wilsbesluit, vervang – 'n verbreking het in die eenheid van die mens plaasgevind. Hy is instaat om nie alleen uit homself te tree nie, maar ook te konfronteer. In hierdie selfbewussyn is die mens beide subjek en objek en kan distansie jeens homself handhaaf. Die mens ervaar dus sy liggaam as iets wat hy besit asook definieer.

Veral in die Weste was daar 'n kulturele distansie tussen die gees aan die een kant en die liggaam aan die anderkant, en veral deur godsdienstige groeperinge aangemoedig. Die minderwaardigheid van die liggaam lei daartoe dat na die verwagte skeiding en bevryding van die gees met die dood uitgesien word. Die liggaam is aan die verganklikheid onderworpe en die gees aan die onverganklike. Die liggaam word as blote objek, soos enige ander materiële voorwerp, beskou en behoort op soortgelyke wyse gehanteer te word. Die oorspronklike eenheid word deur die

bewustelike antisipasie op die dood van die liggaam verbreek en tot onderdanigheid verdoem (Moltmann 1990:265). Die Gees van die opstanding plaas beide liggaam en gees op dieselfde vlak want die liggaam is nie minderwaardig en onderdanig daaraan nie. Die feit dat God die mens na sy beeld geskep het, dui op die totaliteit van die mens en die opstanding omvat ook die mens as sodanig. Nooit word by die skepping, asook die verlossing, na die belang van die gees ten koste van die liggaam verwys nie. Dit impliseer dat in die Gees van die opstanding, liggaam en gees alreeds voor die dood hulle eenheid bereik en 'n einde aan hulle vyandigheid gemaak word. Hierdie eenheid herstel die aanvanklike beeld en belang wat God aan beide heg en hierdie herstelde totaliteit verleen nuwe rigting en dinamiek aan die menslike bestaan. Die feit dat dit alreeds in hierdie bestel 'n aanvang neem, impliseer verdere realisering in die ewigheid. Vanweë die hoop op die finale triomf van die lewe oor die dood, word waardering aan die verganklikheid asook die korrekte beskouing ten opsigte van die dood, verleen – die vrees vir die dood verdwyn, wat waardering vir die lewe tot gevolg het. 'n Herstel van die kinderlike eenheid vind plaas wat deur refleksie en kontrole verbreek is en realiseer deur kindskap van God wat vanuit die genade leef.

Kennis aangaande mortaliteit lei daartoe dat die mens na liggaam en gees siek word. Die terapeutiese waarde deur die Gees van die opstanding verleen, is die heling van die mens deur die dood in twee verdeel. Hierdie hoop op die universele eliminerings van die kiem van vernietiging en dood dra in homself ook die hoop op die ervaring van die lewe deur God daargestel.

Moltmann beklemtoon dat die opstanding van die dooies dié van mense beteken; die opstanding van die liggaam impliseer die menslike natuur en die opstanding van die natuur voltooi die prentjie wat hierdie hoop lewend hou. Sonder opstanding van die natuur is daar nie lewe in die wêreld van die toekomstige eeu moontlik nie. Hierdie paradigma open nuwe ervaringshorisonne waar die natuur nie aan die mens as blote materie onderwerp, of tot goddelike status verhef kan word nie. Intendeel, 'n liefdevolle verhouding tot ander medeskepele ontstaan en 'n gemeenskaplikheid, gekenmerk deur lyding en hoop, lê beide ten grondslag. Die solidariteit van hierdie skeppingsgemeenskap spruit uit die allesomvattende liefde en medelye wat God jeens sy skepping, wat Hy goed en na sy beeld daargestel het, koester (Moltmann 1990:273).

8 Enkele slotopmerkings rakende Moltmann en die opstanding

Moltmann meld dus onomwonde dat die Christendom staan of val met die liggaamlike opstanding van Jesus Christus. Sy klem op die leë graf en die liggaamlike verskynings van Jesus Christus was van samehangende en deurslaggewende belang vir die totstandkoming van die dissipels se geloof. Die graf móés immers vir hierdie verkondiging in Jerusalem leeg wees, en die verskynings het ook aangetoon dat dit dieselfde Jesus was wat gekruisig is. Die korrekte begrip en interpretasie van Jesus se opstanding kan slegs van binne die Joodse tradisie plaasvind. Die rol van die Heilige Gees in die totstandkoming van hierdie geloof, is egter van fundamentele belang.

Die radikale, kosmiese aard van die opstanding was niks minder as die aanvang van die nuwe skepping nie en die opstanding uit die dood is die beëindiging van laasgenoemde. Lewe is immers nie bedoel om te sterf nie en verklaar dus waarom lewende entiteite aan die lewe vasklou en die dood met pyn verduur aangesien nuwe liggame totstand sal kom. Hy beklemtoon die materiële aard van die opstanding en enige vergeesteliking daarvan as 'n verdraaiing van die data. Met die algemene opstanding sal reg en geregtigheid plaasvind, met die arme, die nederige, eenvoudige en onderdrukte wat herstel sal word. Weens die feit dat die opstanding reg en geregtigheid ingelei het, word ons as medewerkers ook geroep om alreeds in die totstandkoming daarvan mee te werk. Diegene deur die Gees van die opstanding wedergebore, word nie úit hierdie goddelose wêreld verlos nie, maar as medewerkers in die bevryding van hierdie lydende skepping geroep.

Soos Barth beskou hy die opstanding ook as 'n nuwe, unieke optrede van God – anders as Barth, egter, beklemtoon hy dat dit aan historiese ondersoek onderwerp kan word. Hy kritiseer die positivistiese en meganiese definiëring van geskiedenis as 'n geslote sisteem van oorsaak en gevolg wat daartoe lei dat die opstanding as mitologie gehanteer word aangesien 'n ingrype deur God nie met ons ervaring strook nie. Net soos Pannenberg verwerp hy die rigiede uniformiteit van die natuur, veral deur Bultmann gepropageer. Hiermee saam is ook sy kritisering van Troeltsch se verheffing van analogie tot uitgangspunt in historiese navorsing belangrik.

Sy klem op die historiese aard van die Christendom is van fundamentele belang en dus vir historiese navorsing oop – dit kan egter net tot waarskynlikheid lei. Die God van die Christendom toon Homself in die onverwagse gebeure van die menslike geskiedenis.

Hoofstuk 4

Pannenberg en die opstanding

Die opstanding van Christus is van fundamentele belang in Pannenberg se teologiese benadering en dit blyk uit die struktuur van sy *Jesus – God and Man*. Vir ander leerstellinge ook, veral dié aangaande die Drie-eenheid, hang alles van die aanduiding van Jesus se eenheid met God af en dit kan slegs deur die opstanding bewerkstellig word. C. Mostert (2002:43) meld as volg:

The most striking aspect of Pannenberg's discussion of the resurrection is his defence of its historical facticity, which he has maintained in the face of much criticism. It is a position not compromised, he argues, by the fact that the resurrection is an eschatological reality – and thus different from the reality of this world – for the overcoming of death implied in this idea has nonetheless taken place in this world and in our history.

In die huidige Christologiese benaderinge “van onder” (navorsing oor die historiese Jesus) word Jesus se eenheid met God deur sy aanspraak op outoriteit vanuit sy woorde en optrede bepaal en nie sy opstanding nie. Pannenberg meld dat sommige klem in die huidige navorsing op veral Jesus se optrede voor die Paasgebeure val. In 'n sekere sin gaan dogmatiese navorsing ook die historiese ondersoek vooraf (Pannenberg 1968:57).

1 Die betekenis van “opstanding van die dooies”

Pannenberg meld dat die konteks vanwaar na die “opstanding van die dooies” verwys word, dit moontlik maak om die konsekwensie hiervan, sover dit binne ons menslike vermoë is, te interpreteer. Met hierdie uitdrukking het die eerste Christelike getuies nie 'n toevallige wonderwerk bedoel nie, maar 'n baie spesifieke realiteit deur die Joodse gemeenskap verwag – veral diegene ná die ballingskap. Vanuit hierdie verwysingsraamwerk het die uitdrukking direk op die einde van die geskiedenis betrekking en vind impuls in die uitdrukking “opstanding van die dooies.” Binne die

Joodse apokaliptiek en vroeë Christendom het hierdie uitdrukking nie tot sy volle ontwikkeling en interpretasie gekom nie. Die verwysing na die opstanding van die dooies kan nie met enige toevallige gebeurtenis, wat te enigertyd empiries waarneembaar is, vergelyk word nie. Volgens Pannenberg word hier sterk op metaforiese taal gesteun. Dié konsep se betekenis spreek direk uit die logika daarmee vereenselwig: op dieselfde wyse as wat 'n persoon uit die slaap wakker word en opstaan, is die opstanding uit die dood. Uit die aard van die saak is dit onmoontlik om die opstanding uit die dood te omskryf en daarom die indirekte vergelyking met wakkerword uit die slaap as algemene ervaring en gelykenis vir die onbekende bestemming van die dooies.

Die oudste Skrifgetuienis vir 'n spesifieke opstandingshoop, vermeld opstanding en wakker word as parallelle begrippe (Jes 26:19). Volgens Daniël 12:2 sal baie van dié wat ontslaap het aan die einde van die tyd uit die graf opstaan. In die Etiopiese Henog word deurentyd in simboliese taal na die regverdige mens wat uit sy slaap wakker word, verwys. In die Siriese Openbaring van Barug word na die opstanding van diegene wat in die Messias geglo en aan die slaap geraak het, verwys. In IV Esra word na die stof van hulle wat slaap, verwys (Pannenberg 1968:74). In die Nuwe Testament verwys Paulus in 1 Tessalonisense 4:13-18 na die ontslapenes in konteks van die toekomstige opstanding. Dieselfde beeldspraak word deur hom gebruik wanneer hy na die dooies verwys (1 Kor 11:30; 15:6-51). Hy beskou die opgestane Jesus as “eersteling uit dié wat gesterf het” (1 Kor 15:20). By die gebruik van hierdie uitdrukking word dit duidelik dat die toekomstige realiteit waarna verwys word grondige verskille met die huidige realiteit toon aangesien dit buite die bestaande paradigmas en ervaring lê. Niemand kan met empiries-wetenskaplike sekerheid bevestig waarna verwys word nie aangesien dit vir die mens in die toekoms lê en die werklike essensie verborge is.

Volgens Pannenberg kon in die vroeë Christendom met groter gemak na die opstanding van die dooies as in die moderne wêreld met sy wetenskaplike paradigma – deur toenemend eksakte inkleding en interpretasie gekenmerk – verwys word. Die verwysing na opstanding, gekenmerk deur 'n kwalitatief-alternatiewe bestaan, vind nie by die modernistiese paradigma byval nie. Die mees logiese interpretasie van die opstanding van die dooies vanuit analogie van slaap en wakker word, is die heropwekking van die gestorwe liggaam wat opstaan en weer rondloop. Dit is egter duidelik dat dit nie die heersende opvatting van die vroeë Christendom was nie – veral

nie die vroegste konsep soos by Paulus nie. Vir hom beteken opstanding 'n nuwe lewe met 'n nuwe liggaam en nie die terugkeer van lewe tot 'n afgestorwe maar nog nie verrotte vleeslike liggaam nie. In 1 Korintiërs 15:35-56 handel Paulus oor die liggaamlikheid van diegene wat opgestaan het en maak dit duidelik dat die toekomstige liggaam anders sal uitsien en 'n "geestelike liggaam" sal wees. Na analogie van die verskeidenheid liggame tans in die skepping, asook die verskil tussen hemelse aardse liggame, sal diegene wat opgestaan het wel liggame hê maar anders daar uitsien en spesiale kenmerke hê (1 Kor 15:38-42). Onverganklikheid, asook gepaardgaande krag en heerlikheid, dui daarop dat dit nie 'n bloot vleeslike liggaam met 'n siel toegerus sal wees nie. Dit sal 'n geestelike liggaam wees en nie slegs transformasie van die materiële waaruit die liggaam bestaan nie, maar radikale verandering van die liggaamlikheid as sodanig (1 Kor 15:42-58) (Pannenberg 1968:75). Paulus verwys na hierdie radikale transformasie in die verhouding tussen die huidige verganklike en toekomstige geestelike liggaam, as volg: "Wat ek bedoel, broers, is dit: vlees en bloed kan nie aan die koninkryk van God deel kry nie, die verganklike kan nie aan die onverganklike deel kry nie" (1 Kor 15:50). Die transformasie sal egter met die verganklike liggaam plaasvind: "Hierdie verganklike liggaam moet met die onverganklike beklee word, en hierdie sterflike liggaam met die onsterflike" (1 Kor 15:53). Die transformasie sal egter só radikaal wees dat niks onaangeraak sal wees nie – geen substansiële, oftewel strukturele kontinuïteit tussen oud en nuut nie. Aan die anderkant, egter, sal hierdie transformasie met die huidige aardse liggaam plaasvind – in sy plek sal nie iets anders geproduseer word nie. Daar is egter historiese kontinuïteit in die voortdurende verandering in voltooiing van die transformasie as sodanig. Pannenberg gebruik "historiese kontinuïteit" met die oog op die verhouding tussen die begin- en eindpunt in die transformasieproses, ongeag die radikaliteit in die voorstelling van die proses.

Die verduideliking in 1 Korintiërs 15:35-56 het nie die opstanding van Christus in die oog nie, maar die opstanding wat Christene in die toekoms kan verwag. Paulus moes egter dieselfde voorstelling aangaande die opgestane Jesus gehad het aangesien hy deurentyd Jesus se opstanding, asook dié van die Christene, parallel beskou het (Fil 3:21; Rom 6:8-11; 8:29) (Pannenberg 1968:76). Van belang is dat Paulus die opstanding van die dooies, asook die opstanding van Jesus, nie as blote herlewing van 'n lyk beskou het nie, maar 'n radikale transformasie. Paulus verskaf dan ook die enigste geskrewe verslag van iemand wat die opgestane Jesus gesien het.

Die ander getuies van Jesus se opstanding het geen geskrewe berigte aan ons oorgelewer nie. Die moontlikheid bestaan dat die verskyning wat Paulus ervaar het, tiperend van die oorspronklike Paasverskynings was. Ongetwyfeld was Paulus van oordeel dat aan hom ook 'n verskyning soos aan die ander apostels voor hom, gegun is. Hierdie verskyning aan Paulus moes egter van so 'n aard gewees het dat hy dit nie met 'n opgewekte lyk kon verwar nie, maar konfrontasie met 'n ander realiteit wat oor dieselfde kwaliteite as dié van die geestelike liggaam in 1 Korintiërs 15 beskik.

Die gevolgtrekking is dat 'n skerp onderskeid tussen die toekomstige opstanding van die dooies en die wonderwerkende opwekking van liggame in antieke literatuur, en selfs dié deur Jesus in die evangelies vermeld, bestaan. Hieronder sorteer die jongman van Nain (Luk 7:11-17), die dogtertjie van Jairus (Mark 5:35-43; Matt 9:18-26; Luk 8:40-56) en Lasarus (Joh 11). Afgesien van die vraag na die geloofwaardigheid van hierdie soms latere en legendariese tradisies, is dit duidelik dat hierdie vertellings van 'n ander aard was as dié deur die ooggetuies van Jesus se opstanding gerapporteer, asook dié waarop die toekomstige Christelike hoop gebaseer is. Met hierdie drie persone wat uit die dood teruggekeer het, het ons egter met die tydelike terugkeer van 'n dooie persoon tot hierdie lewe te make, meld Pannenberg. Waaroor die skrywers geen illusie gehad het nie, is dat hierdie persone later weer gesterf het. Die opstanding van Jesus, en die ewige lewe waarvan die Christelike hoop getuig, is egter kwalitatief anders as waaraan ons gewoond is. Dit stempel onverganklike lewe wat fundamenteel van die organiese lewe verskil waaraan die mens gewoond is. Die tradisie in die kerk getuig ook van 'n substansiële verskil tussen die eskatologiesverwagte opstanding van die dooies en die tydelike weeropwekking van 'n gestorwe persoon (Pannenberg 1968:77).

Die Pauliniese konsep aangaande die opstandingslewe het nie slegs met die verskyning van Jesus aan hom ontstaan nie, maar spruit ook uit die lang Joodse tradisie voort wat sterk met die post-ballingskap na vore getree en vanuit die apokaliptiek stimulasie verkry het. Aldus die tradisiegeskiedenis het opvattinge hieromtrent verskille in die apokaliptiese geskrifte getoon. Vir die huidige ondersoek lig Pannenberg veral twee aspekte uit: (1) die spesifieke verlossingskarakter van die opstandingshoop, asook (2) die konsep van transformasie wat met die opstanding saamhang.

Vir 'n geruime tyd het die verlossingsaspek van die opstanding in die teologie aandag geniet: sou net diegene wat geregverdig is, of alle mense, uit die dood

opstaan? Volgens Paulus wil dit voorkom of net die gelowiges daaraan deel sal hê en dus verlossingskarakter dra. By Jesus word moontlik dieselfde klanke aangetref aangesien Hy in die gesprek met die Sadduseërs, wat die opstanding ontken het (Mark 12:18-27), die hoop op die opstanding verdedig vanuit die feit dat die God van Abraham, Isak en Jakob nie 'n God van die dooies is nie, maar wel van die lewendes. Die finale oordeel word ook geskets as 'n gebeurte waar al die volkere voor die Seun van die mens sal verskyn en Hy tussen hulle skeiding sal maak (Matt 25:31-46). Daar word egter nie onvoorwaardelik na 'n opstanding meer as dié in 2 Korintiërs 5:10 verwys nie.

Die interpretasie van die toekomstige opstanding, as inhoud van die verlossing, word alreeds in die vroegste Skrifgetuienis aangaande hierdie hoop gevind, naamlik Jesaja 26:7-21. In Jesaja 26:19 laat God deur sy gesaghebbende woord die dooies weer lewend word: “Dié uit U volk wat gesterf het, sal weer lewe, Here, hulle sal opstaan. Word wakker en juig, julle wat in die doderyk is!” In Daniël 12:1-3, egter, beteken die opwekking vir sommige eskatologiese verlossing maar vir ander die opstanding tot ewige skande en veragting. Nie almal word opgewek nie en dit is duidelik dat die opstanding nie net met regverdige mense te make het nie, maar ook met diegene wat nie in hierdie regverdiging deel nie. Laasgenoemde word oorgelewer om geoordeel te word. Hierdie konsep is ook in die verslag van die tweede reis uit die Openbaring van Henog te vinde. Die regverdiges verkry die ewige lewe en die goddelose vernietiging – hulle verkry hulle straf sonder om opgewek te word. In Henog word na 'n universele opstanding van die dooies verwys soos ook by sommige ou Joodse rabbi's. Volgens Josefus het die latere Fariseërs, met uitsondering van Hillel en Sjammai, slegs 'n opstanding van die regverdiges verwag.

Indien die opstanding van die dooies as toegang tot die realiteit van die verlossing vertolk word, ontstaan die vraag na die verhouding van die nuwe realiteit van lewe tot dié van die ou, aardse bestaan. In opmerklike teenstelling met Paulus in 1 Korintiërs 15, werp ouer tekste nie lig op hierdie verhouding nie (Pannenberg 1968:79). Uit Jesaja 25:8 is dit duidelik dat die Here die dood vir ewig sal vernietig, maar die teksgedeelte werp egter nie lig op die transformerende aspek van hierdie gebeurte nie. Volgens Daniël 12:3 sal die verstandiges met die glans van die hemel self skitter en diegene in Henog 51 sal engele word. Oor die inhoud van hierdie transformasie word nie lig gewerp nie en bloot vermeld dat heerlijkheid en eer hul deel sal wees.

Pannenberg meld dat die vraag na die aard van die transformasie vanaf die ou tot die nuwe lewe, vanaf die dood tot die opstanding, in die eerste eeu aan die orde gekom het. In die Siriese Barug (hoofstukke 50-51) word hierdie transformasie as 'n gebeurtenis bestempel wat nie dadelik met die opstanding plaasvind nie, maar met die oordeel word die goeie tot 'n beter en die slegte tot 'n slegter vorm getransformeer. Die opstanding stel individue daar soos hulle in die alledaagse lewe was ten einde wedersydse herkenning moontlik te maak (hoofstuk 50:2). Paulus beskryf beide die opstanding en die transformasie as behorende tot dieselfde tydstip: die opstanding is die transformasie. Jesus het ook die opstandingslewe as kontrasterend tot die huidige beskou en Markus 12:25 meld dat mense nie meer sal trou nie, maar soos die engele in die hemel sal wees. In apokaliptiese gedeeltes word diegene wat getransformeer word, as skitterend soos die sterre beskryf (Dan 12:3; Henog 51:4; 104:2; IV Esra 7:97; Siriese Barug 51:5, 10). Die opvatting dat die transformasie tegelykertyd met die opstanding van die dooies, of met 'n spesiale opeenvolgende gebeurtenis plaasvind, is geensins 'n spesifiek vroeë-Christelike of selfs Pauliniese interpretasie kontrasterend tot die "ortodoks" Joodse opstandingsgeloof nie. 'n Vals veralgemening vind soms in literatuur plaas dat die ortodoks Joodse geloof slegs na opwekking verwys (Pannenberg 1968:80). Paulus, asook die vroeë Christendom, het aangaande transformasie tradisioneel vanuit die Joodse apokaliptiek gedink. Hy het die opstanding en die transformasie met mekaar geïdentifiseer en hierdie afleiding gemaak vanweë sy opvatting dat die opstanding slegs vir die gelowiges geld, in teenstelling tot die Siriese Barug wat 'n dubbele opstanding tot die verlossing en die oordeel verwag het. Paulus het dus nie tot sy konsep van die opstanding as transformasie weens sy konfrontasie met die opgestane Jesus gekom nie. Selfs die opvatting rakende kwalitatiewe verskil tussen die opstandingslewe as onverganklik en die huidige lewe as verganklik, het Joodse parallele. Die tradisionele opvatting aangaande die einde van die geskiedenis met wortels in die apokaliptiek, het Paulus die geleentheid gebied om Jesus se opstanding, as behorende tot die kategorie van die opstandingslewe, aan te toon. Daarom het Paulus die verwagte opstanding van die dooies veronderstel en dié van Jesus daarop gebaseer: "As die dooies nie opgewek word nie, is Christus ook nie opgewek nie" (1 Kor 15:16). Aan die anderkant wil Paulus ook byvoeg: Jesus se opstanding staaf die waarheid van die verwagte opstanding uit die dood vir die gelowiges – veral Christene uit die heidendom wat nie in hierdie tradisie uit voor-Christelike agtergrond deel nie (1 Kor 15:20). Die

algemene opstanding kan egter nie slegs uit dié van Jesus afgelei word nie. Indien Paulus hierdie argument rakende die algemene opstanding sou volg, sou krities opgemerk kon word dat hy meer uit hierdie gebeurtenis probeer aflei as wat moontlik was en tot 'n sirkelgang in sy argument lei. Pannenberg beklemtoon dat die verwagte opstanding alreeds vanuit die tradisie, antropologies of filosofies (weens Jesus se opstanding) afgelei kan word. Die waarheid is dat Jesus se opstanding die enigste waarborg aan die individu aangaande sy eie toekomstige deelname aan die verlossing is en dié waarskynlik die werklike intensie van Paulus se betoog uitmaak. Wanneer Paulus Christus se opstanding en die beloofde algemene opstanding tot wedersydse versterking aanwend, kan die sirkelgang in sy argument slegs vir die Griekse denke, wat nie in die opstanding van die dooies glo nie, 'n struikelblok wees. Die veronderstelling dat hierdie gebeure alreeds plaasgevind het, word in God se belofte dat die dooies sal opstaan, gefundeer (Pannenberg 1968:81).

Die betekenis van die algemene opstanding, as interpretasie van Jesus se opstanding, korrespondeer met die vroeë missionêre Christelike verkondiging wat hierdie apokaliptiese verwagting aan die nuwe Christelike gemeentes vanuit die heidendom, oorgedra het. Alhoewel die Christene vanuit die heidendom vry van die Joodse wet was, beteken dit geensins dat alle Joodse tradisies betekenisloos geword het nie. Deur Jesus aan te toon as die Een wat ons van die toekomstige oordeel sal verlos, word in hierdie opsomming van die Hellenistiese sendingverkondiging (1 Tess 1:10) alreeds na die apokaliptiese verwagting van die einde van die geskiedenis verwys. In 'n tweede opsomming van die missionêre kerugma (Heb 6:1-20) word die opstanding van die dooies as 'n elementêre leerstuk vir nuwe Christene beskou. Dit beteken dat selfs vir die kerk uit die heidene die apokaliptiese verwagting fundamenteel aan hulle struktuur gebly het.

Die apokaliptiese konsep is fundamenteel aan die Christendom al is dit vir talle tans 'n struikelblok. Die verwysing na die opstanding van die dooies, in samehang met die einde van die wêreld en die laaste oordeel, bly relevant. Die vroeë Christendom se geloof in Jesus as die Seun van die mens, die Christus wat van God kom, sy verheerliking en alles wat daarmee saamhang, is op so 'n wyse aan die apokaliptiese verwagting van die einde van die geskiedenis verbind dat die negering van laasgenoemde tot die einde van geloof in Jesus sou lei. Wanneer die apokaliptiese verwagting van die toekomstige oordeel en opstanding van die dooies aan die orde kom, word met die basis van die Christelike geloof gedeel (Pannenberg 1968:82). Dit

is van kardinale belang dat die gebeure rondom Jesus met die oorspronklike apokaliptiese horison van sy geskiedenis verbind moet bly wat ook tot modifisering van die verdere geskiedenis aanleiding gee. Telkens het 'n alternatiewe vertrekpunt daartoe gelei dat Jesus tot gnostieke leermeester of dié van filosofiese idees, los van die historiese Jesus, gereduseer is. Dit lei tot verlies van die geloofsgrondslag – Christologie word mitologie en geen kontinuïteit tussen Jesus en die getuïenis van die apostels word gehandhaaf nie. Dit is egter waar dat hierdie oorwegings nie die vraag na die waarheid van die apokaliptiese verwagting beantwoord nie, maar die belang hiervan onderstreep.

Tans is dit 'n ope vraag of die apokaliptiese opstanding vir die mens as moontlike waarheid bindend is. Vanuit moontlike antropologiese uitgangspunt kan gestel word dat die mens nie vervulling binne die eindigheid en kortstondigheid van sy bestaan kan vind nie. Slegs wanneer die mens as individu sy bestemming binne die gemeenskaplikheid van die gemeenskap vind en hy deel van die groter groep vorm, kan die vraag van lewe ná die dood geïgnoreer word. Solank die individu in Israel binne sy groep geabsorbeer was, was die opstanding van minder belang. Alhoewel die mening soms gehuldig word dat die mens slegs sy menslikheid in gemeenskap met andere kan realiseer, behoort nie vergeet te word dat elke individu sy uniekheid binne die bepaalde gemeenskap soek nie. Indien sodanige individu nie sy bestemming en vervulling binne die gemeenskap bereik nie, duik die vraag op of hy kan verwag om dit anderkant die dood te ervaar en of die vraag na die mens se bestemming as sinloos verwerp moet word (Pannenberg 1968:83). Vir die individu kan die definiëring van sy menswaardigheid steeds in die lug bly hang.

Dit wil voorkom of die moderne mens sonder nadenke ten opsigte van die realiteit van die dood kan klaarkom – dit is egter misleidend. Ernst Bloch huldig die oortuiging dat die vrees vir die dood nie onbepaald onderdruk kan word nie. Op die lange duur is dit vir die mens onmoontlik om só te leef asof die dood nie bestaan of die mening te huldig dat niks daarna kom nie en is dit moeilik om gemotiveerd met die lewe voort te gaan. Die moderne mens vind egter motivering uit die hoop, simboliek en drome uit vervloë dae in sy onderbewussyn vasgelê, asook die ondersteuning daaruit geput en leef daarvolgens.

Die vraag na hoop as betekenisvolle bron waaruit geput kan word, vind sy fundering in die vraag of iets hoopvol ná die dood oorbly. Indien die dood die einde van alle dinge beteken, verloor enige voorlopige vorm van hoop sy waarde aangesien

alles in die lig van die onafwendbaarheid van die dood as finaliteit verbleek (Pannenberg 1968:84). Dit is dwaasheid om na 'n voortdurend onseker toekoms uit te sien wat die mens steeds nader aan die dood bring. Hedonistiese fokus op die hede sou dus vanpas wees: “Laat ons eet en drink, want môre sterf ons” (1 Kor 15:32), maar bring geen verligting nie omrede die doodsfinaliteit alles wat aangepak word ten einde die dag te vul, leeg en betekenisloos laat voorkom. Hoop impliseer dat dit tot die essensie van bewustelike menslike bestaan anderkant die dood hoort. Die mens openbaar 'n ingebore instink tot hoop en word nie deur sy omgewingsfaktore beperk nie maar reik voortdurend na meer vervulling en konkretisering van sy impulse en bestemming sonder noodwendige realisering daarvan – anders as die dier op die hede gefokus. Die stimulus hiervoor is die noodwendigheid van die dood en lei tot die vraag na die moontlikheid van voortsetting van lewe na die dood. Konsepte soos immortaliteit van die siel, asook die opstanding van die dooies word deur hoop daargestel en is die gevolg van die voortdurende soeke en bevraagtekening. Weens sy samestelling is dit noodsaaklik vir die mens om op een of ander wyse vir die vervulling van sy bestaan, asook die totaliteit van sy menswees, die fokus anderkant die dood te vestig. Indien die vraag na die moontlikheid van lewe na die dood nie aan die orde kom nie, of selfs onderdruk word, word die kwalitatiewe vervulling van menswees verswak en die openheid in sy bevraagtekening asook die voortdurende soeke eie aan die mens, onderdruk. Juis hierdie bevraagtekening lê aan die basis van menswees en indien hierdie antwoorde nie met bevredigende inhoud gevul word nie, val dit plat.

Tot onlangs het die Griekse konsep rakende die onsterflikheid van die siel die vraag na die waarheid van die Bybelse hoop op die opstanding in die ideegeskiedenis van die Westerse wêreld belemmer. Vir 'n geruime tyd het die opvatting dat die immortaliteit van die siel 'n oortuigde en gevestigde feit is, geheers. Die hoop op die opstanding, egter, het geblyk slegs deur bonatuurlike gesaghebbende openbaring gewaarborg te wees en boonop oorbodig, aangesien dit voorgekom het of die vraag na lewe ná die dood alreeds deur die opvatting van die immortaliteit van die siel bevredig is (Pannenberg 1968:86). Uit ondersoek blyk dit of Plato die voorloper was om die immortaliteit van die siel in filosofiese begrippemateriaal vas te lê. Dit het op die onveranderlikheid van die siel, asook sy deelname aan die universele, goddelike Logos neergekom. Die opvatting aangaande die onsterflike voortsetting van die siel met gepaardgaande liggaamlike verganklikheid, het tans in onguns geraak. Die

skeiding tussen liggaam en gees wat die grondslag hiervan vorm, word verwerp weens nuwe antropologiese insigte (Pannenberg 1968:87). Wat eens as liggaam en gees onderskei is, word vandag as 'n eenheid in die mens en sy optrede beskou. Die menslike selfbewussyn kan onafhanklik funksioneer en die bestaan van 'n gees los van die liggaam word nie meer as 'n moontlikheid beskou nie. Die fundamentele relatiwiteit en gemeenskaplike solidariteit van al die bestaansmomente van die mens, lei tot die opvatting van 'n alternatiewe bestaansvorm en moontlike bestemming anderkant die dood. Die verwysing na “die lewe na die dood” kan nie meer as die immortaliteit van die gees beskou word nie, maar as 'n ander bestaanswyse van die totale mens – juis in lyn met die opvatting ten opsigte van die opstanding van die dooies. Hierdie verwagting kan ook 'n simboliese konsep van die mens se ewige bestemming wees, in die openheid in die verhouding tot die wêreld van menslike gedrag uitgedruk. Dit is egter simbolies van aard en kan tans met kennis aangaande die mens geverifieer word. Hierdie opvattinge reik vanaf die moderne antropologiese probleme na die inhoud van die apokaliptiese verwagting. 'n Nuwe waarheid is hiermee ontdek wat geruime tyd deur die tradisionele opvatting aangaande die skeiding van liggaam en gees, asook die gepaardgaande filosofiese idee van onsterflikheid, verduister is. Dit werp egter nie lig op, en regverdig geensins die apokaliptiese wêreldbeeld nie. Dit lei tot geen verwysing na die oordeel wat immers met die opstanding saamhang nie. Dieselfde geld of die opstanding van die dooies as 'n gebeure beskou moet word wat tegelykertyd deur almal wat opgewek word, ervaar sal word.

Ook die verhouding tussen die opstanding en die einde van die wêreld bly aan die orde en is betekenisvol aangesien 'n universele opstanding van die dooies in hierdie teenswoordige wêreld nie voorgestel of verstaan kan word sonder hierdie wêreld nie. Hierdie siening beperk die einde van die wêreld tot hierdie menslik-noodsaaklike ruimte vir sy bestaan. Pannenberg se opvatting vind tot 'n mate in dié van Klemens, Justinus, Atenagoras, Tertullianus, Aquinas en andere weerklank. Terselfdertyd het Bultmann in veral een aspek op hul insigte uitgebrei, naamlik beklemtoning van die deurslaggewende rol wat die tradisionele verwagting van die algemene opstanding in die interpretasie van die visioene van die opgestane Christus gespeel het. Hierdie tradisie het die raamwerk waarbinne hierdie nuwe ervarings geïnterpreteer is, verskaf. Hierdie verskynings het egter die tradisie gewysig deur aan te toon dat 'n individu alreeds uit die dood, in afwagting van die einde, opgewek is

(O'Collins 1987:60). Die hoop en verwagting van 'n bestaan ná die dood word alreeds bewys deur voortdurend in die gang van die lewe daarop te reageer en daaruit te leef (Pannenberg 1968:107).

2 Die opstanding van Jesus as historiese vraagstuk

Die aanvaarding van die opstanding van Jesus hang met die beoordeling van die historiese getuienis saam. “Whether or not a particular event happened two thousand years ago is not made certain by faith but only by historical research” (Pannenberg 1968:99). Vir Pannenberg is historiese navorsing eerder 'n bondgenoot van die Christendom as dat dit 'n vyand is. Die Christendom is immers op die wêreldbeeld van die Judaïsme gebou vir wie geskiedenis en openbaring saamgaan – God openbaar Hom in sy dae (Van de Beek 1994:117). C. Mostert (2002:53) meld ook die volgende belangrike aspek wat aan die historiese interpretasie van Jesus se opstanding stukrag verleen het:

Pannenberg is clearly justified in his view that a sufficient tradition of belief in the resurrection of the dead existed around the time of Jesus to provide the interpretative framework for his followers' experience of Jesus as alive and present after his death. Jesus' resurrection was therefore understood in connection with the end of the age, and thus with the kingdom of God. The eschatological kingdom, which Jesus also proclaimed as elusively but truly present in his ministry, can thus be seen as proleptically present in Jesus' resurrection. On this basis, but obliquely, Jesus' resurrection can be understood as the fulfilment of his expectation of the immanence of the kingdom of God.

Pannenberg (Henry 1966:20), as student van Barth, reageer as volg op die dialektiese teologie: “Their denial of the objectivity of revelation is a threat to the very reality of revelation.” Hy voeg hom dus by veral die Europese teoloë wat die dialektiese formulering van transendensie kritiseer – die buitensporige klem wat meer deur Plato en Kierkegaard as die Skrif geïnspireer is. Vir hulle vind openbaring objektief in die vorm van historiese gebeurtenisse plaas. Hulle reageer teen hierdie skeiding tussen die

ewigheid en tyd weens die eng opvatting aangaande die natuur en die geskiedenis. Die waarheid van openbaring is immers universeel toeganklik en die bonatuurlike bronne van die Christendom moet op die korrekte wyse funksioneer (Henry 1966:20).

Pannenberg se teologiese klem op die universele geskiedenis vorm die mees omvattende horison van die Christelike teologie. Alle teologiese vraagstukke en antwoorde vind hul betekenis binne die raamwerk van God se geskiedenis met die mensdom, en deur hulle met die totale skepping, wat op 'n toekoms vir die wêreld verborge, gerig is, maar alreeds in Christus geopenbaar is. Sy klem op die geskiedenis onderskei hom van die nie-historiese benadering van Bultmann aan die een kant en die bo-historiese benadering van Kähler, asook Barth tot 'n mate, aan die anderkant. Christelike teologie is op 'n analise van die universele asook openbaar toeganklike geskiedenis gefundeer. Openbaring impliseer dus 'n publieke, universeel toeganklike en herkenbare geskiedenisgebeurtenisse wat as optredes van God geïnterpreteer kan word.

Volgens Pannenberg word die Christelike geloof te geredelik aan die wêreldarena onttrek en dus tot 'n onaantasbare domein beperk. Hy bepleit dat historiese getuïenis as die fundering van geloof dien wat impliseer dat dit van die relatiewe waarskynlikheid van sekere gerapporteerde gebeurtenisse afhanklik gemaak word. Indien deeglike historiese navorsing dus die waarskynlikheid toon dat 'n gebeurtenis soos die opstanding nie plaasgevind het nie, moet intellektuele eerlikheid tot heroriëntasie, of selfs verwerping van die Christelike geloof lei. In hierdie postmoderne werklikheid met sy weerstand tot outoriteit, is hierdie uitgangspunt vir Pannenberg van belang aangesien die kwesbaarheid van hierdie posisie die kerk relevant maak asook met sy aard laat strook (Olive 1973:98-99).

Sy proleptiese benadering tot die geskiedenis impliseer dat hy die geskiedenis vanuit sy eindpunt beskou – dit verskaf uiteindelik die perspektief vanwaar die historiese proses in sy totaliteit verstaan kan word. Die einde van die geskiedenis lê in Jesus Christus en beteken dat dit alreeds voor die einde van die tyd in die persoon en optrede van Jesus Christus bekendgemaak is. Die apokaliptiese wêreldbeeld verskaf die sleutel tot die Nuwe Testamentiese interpretasie van die betekenis en funksie van Jesus. Waar Bultmann die apokaliptiese elemente in die Nuwe Testament wou ontmitologiseer, hanteer Pannenberg dit as 'n hermeneutiese raamwerk waarbinne die lewe, sterwe en opstanding van Christus geïnterpreteer kan word. Hiervolgens interpreteer Pannenberg die opstanding as 'n objektiewe historiese gebeurtenis

waarvan almal wat tot die getuienis toegang gehad het, sou kon getuig. Teenoor Bultmann, wat die opstanding as 'n gebeurtenis in die ervaringswêreld van die dissipels beskou, verklaar Pannenberg dat dit tot die universele openbare geskiedenis hoort (McGrath 2001:403).

Aangesien die opstanding van Jesus slegs in die Nuwe Testament vermeld word en tans nie analogie bestaan nie, het die Verligting die geloofwaardigheid van Jesus se opstanding betwyfel. Die historikus mag egter nie apories enige moontlike interpretasie uitskakel nie. Hieruit volg dat die opstanding nie byvoorbeeld as moontlike interpretasie uitgesluit mag word aangesien dit die natuurwette weersprek en dus skynbaar onmoontlik blyk te wees nie. Hierdie argument verteenwoordig ook nie die moderne wetenskaplike benadering nie aangesien laasgenoemde beklemtoon dat op enige gegewe tyd slegs 'n gedeelte van die natuurwette bekend is en geen individuele gebeurtenis ooit volkome deur natuurwette bepaal word nie. Hierdie wette is immers nie vas nie wat dit onmoontlik maak om byvoorbeeld 'n uitspraak aangaande die moontlikheid of onmoontlikheid van 'n gebeurtenis te maak. Die hoë waarskynlikheid rakende die moontlikheid van 'n gebeurtenis aldan nie, kan egter nooit tot 'n feit verhef word nie. Vervolgens meld Pannenberg (Olive 1973:58): “The judgment about whether an event, however unfamiliar, has happened or not is in the final analysis a matter for the historian and cannot be prejudged by the knowledge of natural science.”

Pannenberg verskil veral van Troeltsch wat die opstanding verwerp aangesien dit die homogeniteit van die geskiedenis verbreek. Volgens Pannenberg huldig Troeltsch 'n eng opvatting jeens geskiedenis aangesien hy sekere gebeurtenisse apories uitranger op grond van beginsels wat hy tot die status van absolute wetmatighede verhef. Sy eensydige antroposentriese uitgangspunt is veral deur Pannenberg aangespreek: die vooronderstelling was dat die menslike uitgangspunt die enigste, asook normatiewe binne die geskiedenis was. Volgens Pannenberg is enige analogie vanuit die standpunt van die waarnemer beperk en kan nie as absolute sekere basis rakende kritiese waarneming geld nie. Hy verwerp egter nie analogie as beginsel nie en meld dat dit 'n bruikbare instrument in historiese navorsing is – dit mag egter nie as die finale toetssteen aangewend word nie. Indien die historikus apories die uitgangspunt huldig dat dooie mense nie opstaan nie, sal dit noodwendig in die Nuwe Testament teruggelees word. Die uitspraak dat Jesus nie uit die dood opgestaan het nie, verteenwoordig dus die vooronderstelling en nie die gevolgtrekking van sodanige

navorsing nie. Pannenberg betoog vir 'n neutrale benadering tot die opstanding: die historiese getuienis rakende die opstanding van Jesus moet dus eerlik ondersoek word sonder die dogmatiese vooronderstelling dat die opstanding nie kon plaasgevind het nie.

Die historisiteit van die gebeure plaas hy binne die konteks van die apokaliptiese raamwerk. Die einde van die geskiedenis het prolepties in die opstanding van Jesus plaasgevind. Die opstanding van Jesus is die inleiding tot die algemene opstanding aan die einde van die tyd. Hierdie opstanding word dus binne die huidige geskiedenis, asook die volle en finale openbaring van God, geplaas. Die opstanding van Jesus is organies aan die selfopenbaring van God in Christus verbind; dit bevestig Jesus se identiteit met God en veroorloof hierdie identiteit om dit in Jesus se pre-Paasbediening te lees. Dit fundeer dus die Christologiese erkennings, insluitend die Godheid van Christus, asook sy inkarnasie.

Indien 'n gebeurtenis aangetoon word as die waarskynlikste historiese verklaring vir die data, behels 'n verneme metodologiese beginsel dat dit as histories hoog waarskynlik beskou moet word. Hierdie historiese waarskynlikheid "always means in historical enquiry that it (the event) is to be presupposed until contrary evidence appears" (Olive 1973:58). Die historikus handhaaf dus hierdie hipotese as waarskynlik totdat ander getuienis daargestel word wat die data meer bevredigend verklaar. Die historikus kan nooit 'n ontwyfelbare bewys vir 'n gebeurtenis daarstel nie. Hy behoort slegs te illustreer dat 'n bepaalde gebeurtenis die waarskynlikste verklaring vir die data bied.

Pannenberg (1968:99) beskryf as historiese gebeure wat werklik in die verlede plaasgevind het. Beide die opstanding van Jesus, asook sy verskynings, beantwoord aan hierdie beskrywing aangesien hul op 'n definitiewe tyd in ons wêreld plaasgevind het. Dit is ook die beste en eenvoudigste verklaring om die Paasverskynings histories te beskryf aangesien die opgestane Christus Homself in ons werklikheid op 'n spesifieke tyd, binne 'n beperkte aantal verskynings en aan persone spesifiek daarvoor afgesonder, bekendgemaak het. Die opstandingsmoment, naamlik die oorgang van die aardse werklikheid na 'n opstandingsrealiteit, het eenmalig op 'n spesifieke tyd en plek (Jerusalem) plaasgevind. Daarom moet die getuienis ten opsigte van die opstanding vir historiese ondersoek oop wees as die enigste wetenskaplike, objektiewe wyse vir die aanvaarding of verwerping van die opstanding. Indien Hy nou leef moes Hy in die verlede uit die dood opgestaan het en nie in die geloof en sakramente nie. Die

geloofservaring van talle Christene deur die eeue kan dus nie as fundering geld nie aangesien subjektiwiteit daarmee gepaardgaan.

Die vroeë Christelike opstandingstradisie val in twee aspekte uiteen: die tradisies aangaande die verskynings van die opgestane Here en dié rondom die ontdekking van die leë graf. In die historiese ontwikkeling van die tradisies in die evangelies bestaan die tendens om hierdie twee tradisies saam te voeg. Markus gee 'n onopgesmukte en egte weergawe van die leë graf; Lukas hanteer die ontdekking van die leë graf en die verskyning van die opgestane Here afsonderlik; Matteus verbind die ontdekking van die graf aan 'n verskyningsweergawe; Johannes, asook die Evangelie volgens Petrus, vertel van verskynings by die graf. In die oudste stratum van die tradisie, egter, word hierdie twee aspekte afsonderlik behandel: Markus (hoofstuk 16) rapporteer slegs die leë graf; Paulus rapporteer slegs die verskynings van die opgestane Here (1 Kor 15). Histories behoort dus afsonderlik na die tradisies gekyk te word. Hierdie benadering bepaal Pannenberg se hantering van die leë graf asook die verskynings in die historiese ondersoek na die opstanding. Vanweë hierdie historiese uitgangspunt van Pannenberg is die leë graf en die verskynings van Jesus werklike historiese gebeurtenisse binne ruimte en tyd. Volgens Pannenberg is die leë graftradisie vroeg, asook prominent, in die vroegste Christelike gemeenskap in Jerusalem. Waarskynlik het dit vir 'n tydperk ook afsonderlik van die verskyningstradisie bestaan – soos blyk uit die feit dat die vroegste evangelie, Markus, slegs die leë graftradisie met die opstanding vermeld.

Eerstens hanteer Pannenberg die verskyningstradisie. Volgens hom lei die verskynings van die opgestane Jesus daartoe dat die opstanding as net so histories betroubaar as enige ander gebeure in die antieke wêreld aangetoon kan word. Die historiese vraag na die verskynings van die opgestane Here word in totaliteit deur Paulus in 1 Korintiërs 15:1-11 vermeld. Die verskynings in die evangelies, maar nie deur Paulus vermeld nie, dra volgens Pannenberg sterk legendariese karakter wat aan 'n historiese kern ontbreek. Die verslae in die evangelies nie deur Paulus vermeld nie, dra legendariese kenmerke veral in die tendens om die liggaamlikheid van die verskynings te onderstreep.

In 1 Korintiërs 15 som Paulus die basiese verskynings van die opgestane Jesus as volg op: eerstens aan Petrus, dan die twaalf, vervolgens aan meer as vyf honderd Christenbroers tegelyk, aan Jakobus (die broer van Jesus), daarna aan al die apostels en laastens aan Paulus. Die motief vir hierdie vermelding is die getuienisbewyse

aangaande die feitelikheid van Jesus se opstanding. Dit strook met Bultmann se gevolgtrekking, maar verskil fundamenteel van hom dat dit wel 'n legitieme wyse daarstel ten einde dit as histories, volgens die standaard van daardie tyd, aan te toon. Hierdie intensie word met vermelding van die meer as vyf honderd broers (1 Kor 15:6), met byvoeging dat sommige van hulle alreeds dood is maar die meeste steeds lewe, duidelik. Volgens Pannenberg beskou sommige historici dit nie as historiese bewys in die moderne sin van die woord nie – dit hang egter af wat met “historiese bewys in die moderne sin van die woord” bedoel word. Indien bloot “historiese nuuskierigheid” sonder persoonlike betrokkenheid bedoel word, is dit in stryd met Paulus aangesien hy innerlike oortuiging in die oog gehad het. Kan hier dus van akkurate geskiedenis sprake wees en word daarmee saam die uniekheid van historiese bewyslewering gehandhaaf? Is dit nie deurgaans so dat die geskiedskrywer 'n lewendige belangstelling in sy historiese ondersoek het, maar dit nie mag beteken dat dit sy objektiwiteit benadeel en sy resultate beïnvloed nie? Vir dekades word aandag aan die aspek van vooroordele wanneer dit by historiese ondersoek kom, geskenk. Met hierdie agtergrond kan nouliks betwyfel word dat dit Paulus se intensie was om betroubare historiese bewyslewering daar te stel wat minstens aan die standaard van sy tyd beantwoord en nie 'n onbetrokke historiese verslag van die opstandingsgebeure was nie (Pannenberg 1968:89). Pannenberg en Bultmann stem daarmee saam dat dit wel Paulus se intensie was. Bultmann, egter, wys hierdie optrede van Paulus as foutief van die hand.

Die belang van die Pauliniese verslag was die nabyheid aan die gebeure. Eerstens het dit met die persoon van Paulus self te make en tweedens met die ouderdom van die formule wat hy gebruik het. 1 Korintiërs is moontlik in die lente van 56 (of 57) n.C. te Efese geskryf. Dit is duidelik dat Paulus van ouer en meer persoonlike kennis aangaande die opstanding gebruik gemaak het. Volgens Galasiërs 1:18 was hy in Jerusalem drie jaar na sy bekering en het kontak met minstens Petrus en Jakobus gemaak. Die spesiale vermelding van die verskyning aan Jakobus kan heel moontlik na hierdie besoek teruggevoer word. Indien Paulus se bekering uit die informasie in Galasiërs 1, naamlik die jaar 33 (35?) n.C. gedateer kan word, en indien Jesus se dood in 30 n.C. plaasgevind het, beteken dit dat Paulus in Jerusalem besoek kom aflê het ses tot agt jaar ná die gebeure. Hieruit volg dat die getuënis in 1 Korintiërs 15 baie na aan die gebeure is. Hierdie afleiding word deur 'n ander bevinding versterk: nie alleen is die skrywer naby die gebeure nie, maar hy gebruik

ook formules wat voor hom reeds gevorm en in algemene gebruik geraak het. Hy maak dus nie van eie uitdrukkings of formules aan 'n onakkurate geheue uitgelewer, gebruik nie, maar verwys na 'n geformuleerde tradisie waarvan die totstandkoming tussen die gebeure en die samestelling van 1 Korintiërs 'n baie kort tydsverloop gehad het. Om verskeie redes kan aanvaar word dat die tradisie baie vroeg, vóór Paulus se besoek aan Jerusalem reeds bestaan het. Dit is egter 'n vraag of die kern van die formule waarvan Paulus gebruik gemaak het, 'n eenheid gevorm het. Die kern van die tradisie in 1 Korintiërs 15 bestaan uit 'n ou, oorspronklike Aramese formule wat moontlik net uit verse 3b-5 bestaan het: “Christus het vir ons sondes gesterf, volgens die Skrifte; Hy is begrawe en op die derde dag opgewek, volgens die Skrifte. Hy het aan Sefas verskyn, daarna aan die twaalf.” Paulus het moontlik uit eie inisiatief die oorspronklike formule met die verskynings in verse 6-8 vermeld, uitgebrei vanweë inligting wat hy waarskynlik in Jerusalem ontvang het. Pannenberg (1968:90) meld dus dat die afleiding gemaak kan word dat hierdie formule wat Paulus kort na sy bekering ontvang het, terugreik na die eerste vyf jaar ná Jesus se dood. Die moontlikheid bestaan ook dat hierdie verskynings waarvan die formule vermeld, afsonderlik was en deur Paulus saamgevoeg is. Hierdie opstandingsinsidente is volgens hierdie teorie afsonderlik geformuleer ten einde die getuienis van diegene, bevoorreg om dit waar te neem, te legitimeer. Die teorie wat op eenheid van die formule dui, vind meer wetenskaplike byval. Volgens Pannenberg dui die geformuleerde tradisies deur Paulus aangewend, asook sy nabyheid aan die gebeure, op die historisiteit van die verskynings en werklike gebeurtenisse deur lede van die vroeë Christelike gemeenskap ervaar. Die aantyging dat dit vryelike uitvindings was en latere legendariese toevoegings, het in die lig hiervan geen historiese gronde nie, meld Pannenberg. Ook die moontlike “*motifs*” wat deur die “religiegeskiedenis” as moontlike gronde vir die ontstaan van die “opstandingslegende” vermeld is, is op onseker gronde gebou. Dit is duidelik dat die dissipels oortuig was dat hulle die opgestane Here gesien het. Indien dit nie die geval was nie, is dit uiters moeilik om die ontstaan van die Christelike gemeenskap in Jerusalem, asook die kerk, te verklaar.

Geen spoor van kultiese opvattinge aangaande gode wat gesterf en weer opgestaan het, kan in die eerste-eeuse Palestina gevind word nie – die rapportering aangaande die gebeure in Jerusalem kon dus nie daardeur beïnvloed word nie. Moontlike invloede, indien dit bestaan, sou in die vroeë formulering van hierdie tradisie buite Palestina gesoek moet word aangesien geen vooropgestelde opvattinge

hier geheers het nie. Die gevolgtrekking dat die dissipels werklike verskynings van die opgestane Jesus ervaar het, werp egter nog geen lig op die aard daarvan nie en hier heers die grootste verskille. Eerstens behoort die inhoud van die verskynings aan die orde te kom. Hier moet Paulus se ervaring voorrang geniet aangesien die tendens in die evangelies om die liggaamlikheid van die verskynings te beklemtoon, nie grond vir die historiese ondersoek bied nie – dit staan in kontras tot dié deur Paulus ervaar, aldus Pannenberg. In 1 Korintiërs het Paulus egter van die veronderstelling uitgegaan dat die verskyning aan hom van dieselfde orde as dié aan die ander apostels was. In antwoord op die vraag na die moontlike aard van die verskyning aan Paulus, kan die berigte in Handeling (9:1-22; 22:3-21; 26:1-23) as basis geneem word waar ooreenstemming met Paulus se eie berigte plaasvind (Gal 1:12, 16-20). Vyf aspekte tree na vore: (1) Die verhouding tot die mens Jesus was vir Paulus duidelik. God het aan hom sy Seun geopenbaar (Gal 1:16); Paulus het die Here Jesus Christus gesien (1 Kor 9:1). (2) Paulus het 'n geestelike liggaam gesien, 'n *soma pneumatikon*, op die pad na Damaskus en nie 'n persoon met 'n aardse liggaam nie. (3) Hierdie verskyning vanuit die hemel op die Damaskusp pad (Hand 9) het met die oudste Nuwe Testamentiese getuïenisse waarin die opstanding en die hemelvaart saamval, gekorrespondeer en vanuit die hemel plaasgevind. (4) Met die laaste twee aspekte in samehang beskou, naamlik die verheerlikte vorm en die verskyning uit die hemel, is dit moontlik dat die Damaskusverskyning 'n ervaring van lig was, soos in Handeling 9:3-7 beskryf. Wanneer Paulus egter in 2 Korintiërs 4:6 verwys na die lig wat God in ons harte laat skyn om ons sodoende met die kennis van die heerlijkheid van God wat van Jesus Christus uitstraal, te verlig, is daar nie inspelings op die Damaskusgebeure nie en dra die ligterminologie 'n stilistiese komponent. (5) Die verskyning aan Paulus het met 'n oudiële ervaring gepaardgegaan waarvan die inhoud ongetwyfeld nie méér sou wees as die betekenis wat die verskyning van Christus ingehou het nie. Hierdie betekenis is egter niks minder as die evangelie van die vryheid van die wet nie (Gal 1:12).

Hierdie vyf elemente, met moontlike uitsluiting van die ligfenomeen, mag in die ander verskynings van die opgestane Here veronderstel word. Van belang, egter, is dat Jesus van Nasaret in al die verskynings herkenbaar was. Die vreemdheid van die ervaring in die verskynings as ontmoeting met die Een wat uit die dood opgewek is, kan alleenlik vanuit die veronderstelling van die spesifieke aard van die apokaliptiese verwagting van die opstanding van die dooies verklaar word. Met

betrekking tot die karakter en wyse van die Paasverskynings is die eerste aspek wat in ag geneem moet word dat dit 'n uitsonderlike visioen moes gewees het en nie vir almal sigbaar nie – in die Damaskusgebeure kom dit duidelik na vore. Die vermelding dat Paulus reisgenote gehad het (Hand 9) kan nie in twyfel getrek word nie aangesien dit onwaarskynlik was dat die Joodse owerheid hom alleen sou stuur. Hulle was dus saam en het die stem gehoor, maar niks gesien of verstaan van wat gesê is nie. Die verskyning deur Paulus as Christusverskyning ervaar, is nie op soortgelyke wyse deur die ander ervaar nie en indien dit anders was, sou die tradisie dit waarskynlik vermeld het. 'n Gebeurtenis van hierdie aard waar andere teenwoordig dit nie gesien het nie, moet as 'n visioen bestempel word. Gevolglik is dit korrek om die verskynings van die Here as visioene te beskryf wat dit as uitsonderlike ervarings stempel waarin nie almal gedeel en nie almal dit verstaan het nie (Pannenberg 1968:93). Dit impliseer egter nie dat dit blote verbeelding was nie. Die Nuwe Testament tref onderskeid tussen verskillende visioene: dié in drome en ander terwyl wakker, dié in ekstase, asook visioene in 'n vreedsame gemoedstemming. Paulus tref ook onderskeid tussen die karakter en aard van sy visioen en andere in 2 Korintiërs 12 vermeld. 'n Ontmoeting met die opgestane Here het hy slegs eenmaal beleef en dit was ook die laaste verskyning soos in 1 Korintiërs 15:8 vermeld. Hy was egter van ander openbarings van die Here bewus (2 Kor 12:1). Die afleiding kan gemaak word dat Paulus, asook die vroeë Christene, met die ervaringe nie daarvan bewus was dat dit Jesus was nie. Hierdie afleiding het egter geen gronde nie aangesien dit ondenkbaar is dat entoesiasme tot verwarring sou lei en dit gevolglik nie as visioene van Christus ervaar sou word nie – dié van Stefanus is 'n goeie voorbeeld hiervan (Hand 7:55). By gebruikmaking van die term “visioen” moet onomwonde gestel word dat die vroeë Christendom duidelik die onderskeid tussen ekstatische visioenêre ervaringe en die ontmoetinge met die opgestane Here geken het. Die rede vir Paulus se eie insluiting in 1 Korintiërs 15:8 as laaste aan wie die verskynings plaasgevind het, is nie omrede hy sy amp as apostel wou daarstel nie, maar om die realiteit van die opgestane Here te beklemtoon – vir hom was dit duidelik apokalipties van aard.

Pannenberg meld dat “visioen” op die subjektiewe aard van die ervaring dui. Die parallelle psigiatriese konsep, egter, word aan geestesversteurde persone gekoppel en verwys nie na verskynsels in die religiegeskiedenis nie. Wanneer onder “visioen” 'n gebeurtenis verstaan word wat nie op iets buite die subjek dui nie, vind onmiddellike diskwalifikasie van die opstandingsverskynings plaas. Resente studies

in die veld van die parapsigologie wat profetiese intuïsie, heldersienendheid en telepatie insluit, het die vraag na die objektiewe realiteit van buitengewone gebeurtenisse aan die orde gestel. Dit is egter onvanpas om uit hierdie ondersoekte afleidings ten opsigte van die Paasverskynings te maak. Hierdie studies het tot dusver niks meer getoon as die moontlikheid dat visioenêre ervarings subjektiewe projeksies is nie (al meer statisties aangetoon), aansluitend by 'n realiteit buite die subjek geleë. Ten opsigte van die religiegeskiedenis waar slegs sprake van buitengewone verskynsels is, kan die gevolgtrekking gemaak word dat die psigiatriese konsep, “visioen,” nie pas nie tensy 'n meer spesifieke kontakpunt deur die tradisie gegee kan word. Volgens G. R. Habermas (Stewart 2006:88) handhaaf Pannenberg 'n bonatuurlik-subjektiewe karakterisering van die opstandingsverskynings wat as nie-liggaamlike visioene, meestal vanuit die hemel, beskryf kan word, vanwaar Jesus sy boodskap aan sy dissipels gekommunikeer het.

Sedert D. F. Strauss het herhaalde pogings gevolg ten einde die opstandingsverskynings deur die dissipels ervaar, in terme van hul geestelike en historiese veronderstellings en gevolglike uitsluiting van die opstandingsrealiteit, te verklaar (Pannenberg 1968:95). Tot dusver het hierdie verklarings nie geslaag nie. Eerstens het die bewering dat die verskynings deur die entoesiastiese verbeelding van die dissipels gereproduseer is, geen drakrag nie – veral vir die eerste verskynings. Die Paasverskynings kan nie vanuit die Paasgeloof van die dissipels verklaar word nie. Die Paasgeloof moet eerder vanuit die verskynings verklaar word. Al die pogings om die oorlewing van die dissipels se geloof ná Jesus se dood te verklaar, bly sielkundig problematies, ook wanneer in ag geneem word dat Jesus, sowel as sy dissipels, na bewering die spoedige einde van die wêreld verwag het. Al die verwagting ten spyte, het Jesus se kruisdood die dissipels se geloof tot die uiterste beproef en maak dit haas onmoontlik om enige bevestigende geloofservarings onder sulke skokkende omstandighede te verwag. Die gevolgtrekking deur die vroeë Christendom dat die Jesusgebeure die einde van die geskiedenis ingelei het, moes op ander gronde as dié van die Joodse gebou wees aangesien net Jesus uit die dood opgestaan het. Die Joodse verwagting was immers op die algemene opstanding, wat met die einde van die wêreld sou gepaardgaan, gefundeer. Die vroeë Christelike verkondiging aangaande die eskatologiese opstanding van Jesus, met gepaardgaande temporele verskil wat dit van die algemene opstanding van die dooies skei, is nuut vanuit die religiegeskiedenis – veral binne die raamwerk van die apokaliptiese tradisie. Die vroeë Christendom het

geruime tyd geneem om tot die besef te kom dat die algemene opstanding nog nie met dié van Jesus aangebreek en vir 'n onbepaalde tyd nie sou plaasvind nie. Die wete dat die Paasverkondiging slegs 'n verslag van die Jesusgebeure was, het algaande binne die horison van die apokaliptiese tradisie vorm aangeneem en nie spoedig as bewustelike reaksie op hierdie katastrofale gebeure nie.

Voorts meld Pannenberg (1968:96) dat die tweede probleem met die “subjektiewe visioen hipotese” met die aantal verskynings, asook hul temporele verspreiding, te make het. Die aantying word gemaak dat Jesus se dissipels uiters vatbaar vir visioene was en dat die talle verskynings 'n kettingreaksie op die eerste verskyning aan Petrus was. Die entoesiasme van die vroeë Christene, egter, was primêr 'n gevolg van die verskynings van die opgestane Here. Die kettingreaksie is ook nie gefundeer nie aangesien die individuele verskynings mekaar nie vinnig opgevolg het nie. In die reeks verskynings kan ten minste drie fases, temporeel geskei, tot so 'n mate onderskei word dat dit nie opvallend is nie: eerstens, die verskyning aan Petrus, wat moontlik spoedig na sy terugkeer vanaf Galilea plaasgevind het; tweedens, die verskyning aan Jakobus, wat waarskynlik nie tot die eerste groep volgelingen wat vanaf Jerusalem teruggekeer het, behoort het nie, en volgens tradisie later aangesluit het. Laastens is die derde en finale verskyning aan Paulus drie jaar na die Jesusgebeure in Jerusalem. Pannenberg meld dat die verskyning aan die twaalf, die apostels en die vyf honderd broers tussen hierdie gebeure geplaas kan word – indien hulle ook as histories aanvaar word. Dit is egter nie moontlik om hierdie verskynings in meer spesifieke tydgleuwe te plaas nie. Van al hierdie verskynings word dié “aan al die apostels” as moontlike parallel van die aan “die twaalf,” die meeste bevraagteken aangesien die legitimering van Jakobus as die leier van die vroeë gemeenskap, vanweë sy verhouding met die groep dissipels, met Petrus verbind word. Die moontlikheid bestaan dat die verskyning aan die “twaalf” en “al die apostels” dieselfde is en laasgenoemde 'n sekondêre formulering. Die verskyning aan meer as vyf honderd broers tegelyk kan nie 'n latere toevoeging wees nie. Paulus meld dat dit gekontroleer kan word weens die feit dat meeste van hierdie persone steeds geleef het. Die sielkundige verklarings van die Paasverskynings as sou dit die dissipels se verbeelding wees, faal aangesien die positiewe kontakpunte vir die totstandkoming van die psigiatriese visioenêre konsep, ontbreek, en aan die ander kant ook die tradisie daarteen indruis.

Dit is dus duidelik dat Paulus in 1 Korintiërs 15 die verskyning aan hom aan dié van die ander apostels gelykstel. Vanuit Galasiërs 1:12, 16 is dit ook duidelik dat dit Jesus van Nasaret is wat aan Paulus verskyn het. Hiervolgens meld D. H. Olive (1973:60-61) dat Pannenberg die volgende gevolgtrekking aangaande die aard van die verskynings maak:

This assurance makes very crucial the matter of the character of the appearances. If they can be dismissed as the highly subjective imagination of an unstable mind, then they offer no historical verification of the resurrection. It is with this argument in mind that Pannenberg agrees that the appearances can only be best described as vision experiences. The use of the term *vision*, however, need not mean that the experiences have no extrasubjective reality. The many attempts at explaining the appearances of Jesus of Nazareth according to the “subjective vision hypothesis” have repeatedly failed. Such views consistently fail to give account of the Easter faith of the disciples and experiences great difficulty in accounting for the number and the temporal distribution of the appearances.

In the final analysis, according to Pannenberg, the most satisfying explanation of all these circumstances is to speak “not only of the visions of Jesus’ disciples but also of appearances of the resurrected Jesus.” Such speech will of course be metaphorical, but this need not hinder us “from understanding the course of events with the help of what is designated by such language when other possibilities for explanation remain unsatisfactory.”

Die onus rus op die historikus om die historiese verband van die gebeure wat tot die opkoms van die vroeë Christendom gelei het, te rekonstrueer. Pannenberg meld dat die historikus se wêreldbeskouing tot ’n groot mate sy ondersoek sal bepaal. Indien sy vooronderstelling is dat dooie mense nie opstaan nie, sal hy noodwendig tot die oortuiging kom dat Jesus ook nie uit die dood opgestaan het nie (1 Kor 15:16). Dit sal bloot op ’n eensydige oriëntering ten gunste van die tipiese ten koste van die historiese dui. Indien egter waarheid in die apokaliptiese verwagting met betrekking tot die hoop op die opstanding steek, moet die historikus ook hierdie moontlikheid tot

rekonstruering van die verloop van die gebeurtenisse oorweeg – solank spesiale omstandighede nie binne die tradisie bestaan wat om 'n alternatiewe verklaring vra nie. Laasgenoemde moontlikheid is egter uitgesluit. Gevolglik bestaan die moontlikheid dat in rekonstruering van die gebeure nie slegs visioene ter sprake kom nie, maar ook verskynings van die opgestane Jesus. In navolging van die dissipels word van metaforiese taal gebruik gemaak aangesien dit die enigste bevredigende wyse bied om daarvoor te praat.

Pannenberg meld dat die opstanding van Jesus dus op die volgende wyse as historiese gebeurtenis aangetoon kan word: indien die ontstaan van die vroeë Christendom (ook deur Paulus na die verskynings van die opgestane Jesus herlei), ten spyte van alle kritiese bevraagtekening van die tradisie, alleenlik in die lig van die eskatologiese hoop op die opstanding van die dooies geïnterpreteer kan word, kan dit as historiese gebeurtenis aangetoon word – selfs al bestaan nie meer spesifieke kennis daaromtrent nie. Hierdie gebeure wat slegs in die taal van eskatologiese verwagting uitgedruk kan word, kan gevolglik as historiese gebeurtenis aangetoon word. Die historisiteit van Jesus se opstanding is ook teengestaan op grond daarvan dat die opstanding van 'n dooie persoon, selfs tot onverganklike lewe, teen die natuurwette indruis – die opstanding as historiese gebeurtenis is dus onmoontlik.

Pannenberg verwys na die Duitse sosioloog, E. Troeltsch, wat hierdie onmoontlikheid teen die einde van die negentiende eeu in drie beginsels uitgespel het. Hy meld dat dit ook na D. Hume teruggevoer kan word. Voordat aanvaar word dat die opstanding plaasgevind het, moet egter gevra word of dit vandag nog gebeur. Ons het nie ooreenkomste nie en moet dit dus verwerp. Pannenberg beklemtoon dat die Christendom juis bely dat die opstanding 'n unieke historiese gebeurtenis is en daarom kan die afwesigheid van hedendaagse analogie verwag word. Indien mense gereeld uit die dood opstaan, sou dit nie 'n probleem wees dat ook Jesus opgestaan het nie – dit sou immers nie uniek gewees, asook niks aangaande Jesus se identiteit gesê het nie. Ook die uniekheid van God asook sy optrede sou nie aan die lig gekom het nie. Die opstanding is juis so ernstig beskou aangesien dit so buitengewoon was. Pannenberg toon aan dat Troeltsch 'n verrassend dogmatiese siening van die werklikheid het wat op wankelrige metafisiese vooronderstellings gebaseer is. Dit bepaal vanuit vooropgestelde uitgangspunte wat in die geskiedenis moontlik of onmoontlik is. Troeltsch bepaal dus vooraf dat die opstanding onmoontlik is – aangesien dooie mense nie opstaan nie – daarom het Jesus ook nie opgestaan nie. Huidige observasie

kan egter nie wette neerlê rakende wat in die verlede moontlik of onmoontlik is nie. Dit kan slegs die waarskynlikheid van gebeure van dieselfde aard aantoon. Vir Pannenberg is die getuienis van die Nuwe Testament van deurslaggewende belang en nie dogmatiese asook vooropgestelde teorieë aangaande die aard van die werklikheid nie. Die vraag bly na die mees aanvaarbare verklaring vir die gegewens. Die historiese getuienis bevry ons juis van dogmaties-metafisiese vooronderstellings van wat in die geskiedenis moontlik is. Gevolglik is die opstanding vir Pannenberg die mees aanvaarbare verklaring vir die historiese getuienis. Van belang is dat Pannenberg meld dat absolute sekerheid egter skort en waarskynlikheid aan die orde is (McGrath 1993:122-123).

Pannenberg meld voorts dat selfs vanuit die moderne fisika dit al duideliker word dat gevolgtrekkings van 'n absolute aard met versigtigheid en selfs agterdog bejeën kan en moet word. Eerstens bestaan slegs beperkte kennis aangaande die natuurwette. In 'n wêreld wat in totaliteit 'n enkele, onomkeerbare proses vergestalt, kan 'n unieke gebeurtenis nie onder die totale beheer van natuurwette gehanteer word nie – onderwerping aan die reëlmaat van natuurwette is slegs 'n enkele aspek van die werklikheid. Teen Bultmann stel Pannenberg dat die moderne wetenskap met 'n deterministiese wêreldbeeld gebreek het. Vanuit 'n ander perspektief is alles wat plaasvind, onvoorspelbaar – selfs die geldigheid van die natuurwette. Die natuurwetenskap kan dus die algemene geldigheid van die natuurwette uitspel, maar beskik terselfdertyd, in beginsel, oor die onvermoë om 'n definitiewe, klinkklare oordeel aangaande die moontlikheid, al dan nie, van 'n individuele gebeurtenis, uit te spreek – al is dit instaat om die waarskynlikheid van 'n gebeurtenis te bepaal. Die oordeel of 'n gebeurtenis, hoe uniek ookal, plaasgevind het, lê in finale instansie nie by die vooroordeel van die natuurwetenskap nie, maar by die historikus (Pannenberg 1968:98). Erkenning van die verskynings as histories verskaf minder probleme as alternatiewe verklarings.

Teologies kan wel beswaar teen die moontlikheid van die opstanding van Jesus as historiese gebeurtenis aangeteken word weens die feit dat dit met die aanbreek van 'n nuwe era te make het. Dit volg dat die realiteit van hierdie nuwe era nie vanuit die huidige tydsgewrig beoordeel kan word nie. Die historikus kan slegs vanuit die huidige raamwerk oordele vel en nie uitsprake ten opsigte van die opstanding van die dooies maak nie. Aangesien die lewe van die opgestane Here 'n nuwe skeppingswerklikheid impliseer, kan die opgestane Here nie objektiewelik aan

navorsing onderwerp word soos met ander subjekte binne hierdie bestel nie; daarom kon Hy slegs by wyse van 'n buitengewone ervaring – die visioenêre – aangetoon en in metaforiese taal uitdrukking vind. Op hierdie wyse het Hy Homself op 'n spesifieke tydstip in ons midde bekendgestel, binne 'n beperkte aantal gebeurtenisse en aan persone daarvoor aangewys. Vir Pannenberg bestaan die moontlikheid dus om hierdie gebeure as historiese werklikhede wat op 'n spesifieke tydstip in die verlede plaasgevind het, te bevestig of ontken. Indien van die opstanding van Jesus as historiese konsep afgesien word, word die moontlikheid uitgesluit dat die opstandingsgebeure, of sy verskynings, as werklike gebeurtenisse in ruimte en tyd aangetoon kan word. Indien die opstanding van Jesus nie as 'n historiese gebeurtenis aangedui kan word nie, bestaan geen regverdiging om dit as werklike gebeurtenis te tipeer nie. Die versekering dat 'n gebeurtenis twee duisend jaar gelede plaasgevind het, word nie deur die geloof nie maar deur historiese navorsing bevestig – al bestaan steeds 'n mate van onsekerheid. Sommige teoloë probeer aan historiese kritiek ontkom deur na 'n intuïtiewe sekerheid te verwys wat volgens hulle parallel aan historiese sekerheid kan loop. Die intuïtiewe aspek kan nie sondermeer ontken word nie, maar bly steeds van gedetailleerde historiese observasie en bevestiging afhanklik. Insigself kan dit nooit die versekering bied dat dit wel tot die ontdekking, aldan nie, van sy objek lei nie. Intuïsie open nie 'n direkte, voorwetenskaplike verhouding tot die verlede wat tot onvoorwaardelike sekerheid lei nie. Die enigste metode waarvolgens redelike sekerheid aangaande die verlede verkry kan word, is historiese navorsing. Indien aanspraak daarop gemaak word dat aan ander metodes naas dié van die historiese kritiek, indien konflik sou ontstaan, prioriteit verleen word, word die historiese metode in beginsel aangetas en sy reg tot wetenskaplike navorsing ontnem (Pannenberg 1968:99).

Die eerste groepering tradisie het dus die verskynings van die opgestane Here aan die apostels behels. Die tweede groepering tradisie behels dié van Jesus se leë graf. Dit volg dat die resultate spruitend uit die voorafgaande bespreking onafhanklik van die leë graftradisie geldig is. Die vraag rakende die historisiteit van die leë graf is ook vir die gevolgtrekking rondom die opstanding van Jesus van belang. Die betroubaarheid van die getuienis aangaande die leë graf kom nie in gedrang weens die feit dat Paulus nêrens hiervan melding maak nie. Paulus verduidelik in sy briewe dat die leë graf nie die parallel tussen die Christusgebeure en die bestemming van die gelowiges affekteer nie. Jesus se leë graf, indien dit 'n historiese feit sou wees, behoort

tot die uniekheid van Jesus se lyding. Hy het immers nie vir 'n aantal jare in die graf gelê en vergaan soos ander gestorwenes nie, maar is na 'n kort tyd tot 'n ander lewe getransformeer – wat dit ookal impliseer. Hierdie uniekheid, slegs aan Jesus weens die kort tydsverloop tussen sy dood en opstanding toegeskryf, was nie noodwendig van belang vir Paulus se verkondiging van Christus nie, selfs al was hy van die leë graftradisie bewus (volgens Pannenberg kan dit betwyfel word). Vir die vroeë geloofsgemeenskap in Jerusalem was die situasie egter van 'n ander aard. “How could Jesus’ disciples in Jerusalem have proclaimed his resurrection if they could be constantly refuted merely by viewing the grave in which his body was interred?” (Pannenberg 1968:100). Kort na die teregstelling en dood van Jesus is juis in Jerusalem verkondig dat Hy opgestaan het. Die situasie het vereis dat in die vroeë Christelike gemeenskap 'n betroubare getuienis aangaande die leë graf moes wees. Die Paasverkondiging “could not have been maintained in Jerusalem for a single day, for a single hour, if the emptiness of the tomb had not been established as a fact for all concerned” (Pannenberg 1968:100). Die kritiek hierteen is dat 'n moontlike vreestaboe geheers het wat mense verhinder het om ondersoek in te stel. Die tradisie onder die gemeenskap in Jerusalem suggereer geen sodanige verbod op 'n soektog na die liggaam nie. Veral onder die vyandige Joodse gemeenskap sou allermens 'n taboe, gekoppel aan moontlike respek en verwondering, bestaan. Juis die Christelike opstandingsverkondiging sou hierdie Jode aangespoor het om sodanige soektog aan te pak. Grafskending was op hierdie tydstip aan die orde en die Romeine het maatreëls in plek gehad ten einde dit hok te slaan. Die moontlikheid tot opheffing daarvan het bestaan indien die Joodse owerheid dit sou aanvra. Die historisiteit van die leë graf word juis deur die Joodse polemieke bevestig – téén die Christelike verkondiging jeens die opstanding met spore daarvan in die evangelies – wat nie suggereer dat Jesus se graf onaangeraak was nie. Indien die graf wel onaangeraak was, sou juis hulle dit in hulle aanslag aangryp en hierdie boodskap met alle mag versprei. Intendeel, die Joodse polemieke het dieselfde oortuiging as hul Christelike opponente gehad dat Jesus se graf leeg was. Gevolglik het hulle 'n eie verklaring daarvoor gebied ten einde die Christelike boodskap skade te berokken.

Algemene historiese oorwegings toon aan dat die verkondiging aangaande Jesus se opstanding in Jerusalem en tot die ontstaan van die Christelike gemeenskap gelei het, moeilik verklaarbaar was tensy die graf nie leeg was nie. Die verskynings impliseer 'n leë graf en daarom is die twee interafhanklik. Indien historiese oorweging

dus as vertrekpunt vir die opstandingsverkondiging van die vroeë Christelike gemeenskap in Jerusalem geneem word, bevestig dit die bestaande historiese tradisie, naamlik die algemene bekendheid rakende die leë graf in Jerusalem. Slegs indien die bestaande teks tot die teenoorgestelde gevolgtrekking lei, kan die trefkrag van die historiese argument wat die opstandingsverkondiging in Jerusalem en Jesus se leë graf verbind, en die verkondiging veronderstel het, teengestaan word.

Die leë graftradisie is die enigste Paasgebeure wat in al drie die sinoptici voorkom. In Markus 16 verskyn die mees oorspronklike. Die afwykings in Matteus en Lukas kom voor weens dogmatiese en redaksionele oorwegings en kan by historiese navraag buite rekening gelaat word. Die twee moeilikste vrae uit Markus is die volgende: is Markus 16:8 die oorspronklike slot van die evangelie en wat is die verhouding tussen verse 7 en 8? Hierdie twee vrae hang saam: indien die opdrag van die engel oorspronklik tot die tradisie behoort het, moet die afleiding gemaak word dat rekening gehou moet word met 'n vermiste Paasgetuie. Gevolglik kan vers 8 nie die oorspronklike slot van die evangelie wees nie. Tog, die gebruik van *alla* (“maar”) waarmee vers 7 begin, dui daarop dat Markus dit dalk bygevoeg het en dus nie tot die aanvanklike tradisie behoort het nie. Die moontlikheid bestaan ook dat vers 8 nie 'n eenheid vorm nie. Vers 8b is onnodige herhaling van vers 8a wat die vrees van die vroue beskryf. Die oorspronklike vertelling sou dus met vers 8a geëindig het: “Hulle het uit die graf uitgegaan en weggehardloop terwyl hulle gebewe het van die skrik,” wat direk op vers 6 sou volg met die aankondiging van die engel aangaande die opstanding van Jesus. Volgens Pannenberg is die tweede gedeelte van die engel se woorde wat oor die opdrag handel (vers 7), net soos vers 8b 'n invoeging in die oorgelewerde teks. Beide bevat verwysings na 'n verskyningstradisie aan Markus bekend wat hy nie bygevoeg het nie – moontlik weens die feit dat die tradisie rondom die ontdekking van die leë graf voor hom as 'n lokale en volledige Jerusalemtradisie gelê het. Dit veronderstel dat die verskyningstradisies nie oorspronklik in Jerusalem gelokaliseer was nie. Pannenberg verwys na H. Grass (1956, *Ostergeschehen und Osterberichte*) as kritikus rakende die ontdekking van Jesus se leë graf. Grass meld dat die dissipels moontlik na Galilea teruggekeer het nadat Jesus gevange geneem is en dus voor sy dood. Hulle het na 'n paar weke na Jerusalem teruggekeer met die doel om Jesus, wat aan hulle in Galilea verskyn het, te verkondig. Grass veronderstel dat op hierdie tydstip geen spesifieke informasie omtrent die liggaam beskikbaar was nie en dat enige navraag deur vriend en vyand vrugtelos was aangesien hulle weens sy

verskynings van die opgestane Here seker was. Die moontlikheid dat binne 'n kort tydsvloerloop aangaande Jesus se liggaam en graf geen vermelding was nie, is slegs moontlik indien Hy as krimineel in enige leë graf of selfs in 'n massagraf begrawe is, sonder dat iemand dit nodig geag het om Jesus se volgelinge oor die ligging daarvan in te lig.

Hierdie tipe spekulasie grens aan fantasie, aldus Pannenberg. Dit is hoogs onwaarskynlik aangesien die tradisie nie die geringste aanduiding van 'n onsuksesvolle soektog na Jesus se graf gee nie, en selfs nie in die Joodse polemieke vermeld word nie. Laasgenoemde het aangeneem dat Jesus se dissipels die liggaam verwyder het en nie dat die graf steeds onbekend was nie. Die gevolgtrekking waartoe Grass kom, word dus deur Pannenberg as vergesog verwerp. Selfs al het die tradisies 'n sterk legendariese karakter gedra, toon hul die teendeel wat aanvanklik op historiese gronde rus en ten grondslag van die verkondiging in die Jerusalemgemeenskap lê: die Jode, sowel as die Christene, was met die feit van die leë graf bekend. Grass gaan van die veronderstelling uit dat die verslag van die begrafnis in Markus 15:42-47 legendaries, en dus sonder enige historiese gronde is. Pannenberg kritiseer die wyse waarop hierdie begrafnislegende totstandgekóm en ook deur Grass as vergesog beskryf word. Insigself verskaf dit 'n argument teen sy hipotese.

Die begrafnis word aan Josef van Arimatea gekoppel en dit kan nie 'n sekondêre afleiding wees nie aangesien die hele tradisie aangaande die begrafnis aan hierdie naam gekoppel is. Pannenberg kritiseer die vertelling in Handeling 13:27-29, waar volgens hom berig word dat “die Jode,” dus Jesus se vyande, Hom begrawe het, as van geen historiese waarde nie aangesien die verwydering van die liggaam vanaf die kruis die verantwoordelikheid van die Romeinse owerheid was. Die terminologie, “die Jode,” verwys ook na die skema wat Lukas met die toesprake in Handeling gevolg het (Pannenberg 1968:103). Die verslag van die begrafnis sowel as die ontdekking van die graf, blyk fundamenteel tot die Paastradisie in Jerusalem te wees en reeds voor die totstandkoming van Markus. Ook die Pauliniese, “Hy is begrawe” (1 Kor 15:4), gee 'n aanduiding van die ouderdom van hierdie tradisie.

Rondom die verhouding tussen die ontdekking van die leë graf en die verskynings van die opgestane Here heers bepaalde problematiek. Pannenberg meld dat teologiese navorsing tot 'n groot mate saamstem dat die verskynings in Galilea plaasgevind het en die graf in Jerusalem was. Ten einde die probleem op te los, is die vraag of die dissipels onmiddellik na Jesus se gevangeneeming na Galilea vertrek het,

en of hulle eers vir 'n tyd in Jerusalem agtergebly het. Indien die dissipels dadelik hulle tog na Galilea aangepak het, impliseer dit dat die leë graf sonder hulle ontdek is en die Paasverskynings onafhanklik van die ontdekking van die leë graf plaasgevind het. Die veronderstelling van 'n vlug van die dissipels na Galilea word onder andere deur von Campenhausen as legende deur die kritici daargestel, verwerp. Volgens hom het die dissipels in Jerusalem gebly en het die ontdekking van die leë graf hulle rede gegee om na Galilea te vertrek aangesien hulle die meerderheid tyd hier gespandeer het. Hy sluit dus tot 'n groot mate by Markus aan wat verwys na die dissipels se reis na Galilea. Die gevolgtrekking waartoe Pannenberg kom, is dat die tog van die dissipels na Galilea kon plaasgevind het onafhanklik van die ontdekking van die leë graf. Die dissipels kon moontlik eers van die leë graf kennis geneem het ná hulle terugkeer na Jerusalem. Die tradisiegeskiedenis suggereer dat hierdie twee tradisies oorspronklik onafhanklik van mekaar ontstaan het. Pannenberg sluit hierby aan deur op probleme te wys indien aangeneem word dat die dissipels in Jerusalem gebly het tot met die ontdekking van die leë graf: hoekom word geen vermelding van die dissipels se observasie en getuienis van die kruisiging van veraf gemaak nie? Net Johannes vermeld sy teenwoordigheid by die kruis. Hoekom speel die dissipels geen rol by die begrafnis van Jesus nie? Volgens die oudste tradisie het die dissipels geen belangstelling in die leë graf getoon nie.

Pannenberg sluit hom by teoloë aan wat die ontstaan van die verskyning- en leë graftradisie apart beskou en volgens hom lei dit tot sterk historiese fundering vir die opstanding van Jesus. Hierdie afsonderlike tradisies komplementeer mekaar wedersyds en versterk dus die historiese fundering van Jesus se opstanding, aldus Pannenberg (Olive 1973:61):

The earliest stratum of the Gospel materials indicates that this tradition was early and prominent in the primitive Christian community of Jerusalem. Not only is this tradition early, but it appears to have existed for a period in isolation from the appearance tradition, as is indicated by the fact that the earliest Gospel, Mark, presents only the empty tomb tradition when reporting the resurrection. It is only in later Gospels and in the spurious ending to Mark that there is an attempt to combine the two traditions.

In terme van historiese navorsing impliseer dit voorkeur aan historiese veronderstelling – tot alternatiewe getuienis die teendeel bewys (die subjektiewe visioenhipotese word dus bevraagteken). Indien die leë graf egter die rede vir die dissipels se tog na Galilea was, kan die moontlikheid van spontane visioenêre ervaringe in die lig van die nabye eskatologiese verwagting van die einde, waarin die dissipels voor die gebeure in Jerusalem geleef het, nie geïgnoreer word nie – selfs al sou die temporele verspreiding van die verskynings 'n probleem vir die subjektiewe visioenhipotese bly.

Pannenberg beklemtoon dus God se direkte betrokkenheid by sy skepping, asook die geskiedenis van die mensdom – soms op wonderwerkende en onvoorspelbare wyse soos met die liggaamlike opstanding van Jesus Christus. Hierdie benadering bots lynreg met dié van Bultmann.

3 Die betekenis van Jesus se opstanding

Volgens Pannenberg is dit moontlik dat Jesus voor sy dood nie slegs sy eie, geïsoleerde opstanding verwag het nie, maar 'n universele opstanding van die dooies wat spoedig sou plaasvind en Homself insluit indien Hy te sterwe sou kom. Die dissipels se ervaring van die opgestane Jesus het by hulle die verwagting van die algemene opstanding van die dooies, asook die aanbreek van die einde van die geskiedenis, geskep. Twintig tot dertig jaar na die dood van Jesus het Paulus steeds op die spoedige, finale terugkeer van Jesus gewag wat tot die laaste oordeel asook die algemene opstanding van die dooies sou lei. Met talle ander het hy geglo dat hierdie gebeure in sy leeftyd sou plaasvind. Slegs die tweede geslag gelowiges (Matteus, Markus, Lukas, Johannes, die skrywers van die nie-Pauliniese geskrifte, Hebreërs) het tot die besef gekom dat die opstanding van Jesus nie onmiddellik deur die res van die eskatologiese gebeurtenisse gevolg sou word nie, maar 'n unieke gebeurtenis rondom Jesus was. Vir Jesus se Joodse tydgenote, insover hul hierdie apokaliptiese verwagting gehad het, was dit nie noodsaaklik om die opstanding te interpreteer nie aangesien hulle die betekenis daarvan gesnap het (Pannenberg 1968:66-67).

3.1 Die einde van die wêreld het aangebreek

Diegene wat aanvaar het dat Jesus uit die dood opgestaan het, sou 'n spesifieke interpretasie aan hierdie buitengewone gebeurtenis heg. Hierdie gevolgtrekking is weens die aard van die gebeure, asook die kulturele en teologiese opvatting van die eerste gelowiges gemaak, wat die apokaliptiese eskatologie insluit. Pannenberg (Mostert 2002:44) meld:

...for Jesus Jewish contemporaries, insofar as they shared the apocalyptic expectation, the occurrence of the resurrection did not first need to be interpreted, but for them it spoke meaningfully in itself: If such a thing had happened, one could no longer doubt what it meant.

Die opstanding van Jesus het vir hulle die aanvang van die einde van die wêreld beteken. Die universele opstanding van die dooies en die oordeel sou spoedig plaasvind. Dit kom op die volgende wyses in Paulus se verwagting tot uitdrukking dat die opstanding van andere en veral dié van die gelowiges spoedig op dié van Jesus sou volg: Jesus is die Eerste tussen baie broers (Rom 8:29); Christus is opgewek as die eersteling van die wat gesterf het (1 Kor 15:20); Hy is die Eerste wat uit die dood opgestaan het (Kol 1:18). Ook in Openbaring 1:5 word dieselfde uitdrukking aangetref en dui daarop dat hierdie 'n tradisionele en algemene formule was. Jesus as die Leidsman na die lewe (Hand 3:15) strook hiermee. Die nabyheid van die einde is daaraan gekoppel dat dieselfde Gees wat Jesus uit die dood opgewek het, alreeds in Christene woon. In die vroeë Christendom het die Gees eskatologiese betekenis gehad en niks minder as die teenwoordigheid van die opstandingslewe in die Christen aangedui nie.

3.2 God bevestig Jesus se vóór-Pase aktiwiteite

Indien die opstanding van Jesus die aanvang van die eskatologiese einde van die wêreld beteken, impliseer dit die goddelike bevestiging van Jesus se vóór-Pase aktiwiteit. Vir Pannenberg (1968:53-66) is dit van kardinale belang aangesien die twyfel rakende Jesus se outoriteit weens die kruisiging teweeggebring, opgelos is.

Volgens Joodse opvatting is die opwekking deur God bevestiging van die vóór-Pase aktiwiteit van Jesus. Jesus se aanspraak op outoriteit, veral jeens die Tora, waarmee Hy Hom aan God gelykgestel, asook die erkende outoriteit van die dag uitgedaag het, was vir die Jood die uiterste vorm van godslastering. Die Joodse leiers het Jesus by die Romeinse goewerneur as rebel aangekla. Indien Jesus opgewek is, het dit beteken dat dieselfde God van Israel wat volgens hulle beledig is, ondubbelsinnig Jesus se outoriteit bevestig het. Geen Jood kon hierdie gebeure van die wil van God losmaak nie. Uit die verkondiging (Hand 2:36; 3:15; 5:30) word dit duidelik dat die vroeë Christelike gemeenskap Jesus se opstanding uit die dood as bevestiging van sy aansprake voor die Paasgebeure, asook in die uitdrukking dat die reg aan Jesus se kant is, beskou het (1 Tim 3:16b) (Pannenberg 1968:67). Sonder die opstanding sou Jesus se boodskap as fanaties voorbarig beskryf kon word. Die opstanding het egter Jesus se verwagting van die nabye einde geregverdig aangesien dit in Hom vervul is – waarskynlik op 'n ander wyse as deur Hom en sy dissipels verwag (Mostert 2002:45).

3.3 Jesus is die Seun van die mens

Die vroegste Christelike gemeenskap het Jesus as die Seun van die mens beskou. Die vraag is egter tot watter mate die dissipels Jesus as die Seun van die mens vóór, asook ná die Paasgebeure, beskou het. Die onderskeid kom daarby dat dié Jesus voor die Paasgebeure sigbaar die aarde bewandel het, terwyl die Seun van die mens in die toekoms as hemelwese op die wolke van die hemel sou kom. Pannenberg (1968:68) meld dat hierdie onderskeid met sy opstanding verdwyn en sy wegname deur God Hom as hemelse wese getipeer het. Sy wederkoms wat in die onmiddellike toekoms verwag was en waarskynlik alreeds met sy verskynings 'n aanvang geneem het, sou die universele opstanding van die dooies en die oordeel teweegbring – in lyn met die apokaliptiese tradisie van die koms van die Seun van die mens op die wolke van die hemel. Jesus is dus met die Seun van die mens, met sy toekomsverskyning, asook sy optrede, geïdentifiseer en sy opstanding het die noodsaak van 'n tweede wese soos dié van die Seun van die mens, gekanselleer.

3.4 Jesus is God se finale openbaring

Jesus is weens sy opstanding, sy hemelvaart, asook die aanbreek van die einde van die wêreld as finale openbaring van God aangetoon. Slegs aan die einde van die tyd sal God finaal in sy Godheid as die Een wat alle dinge bewerk en mag oor alles uitoeven, geopenbaar word. Aangesien Jesus se opstanding die einde aantoon en ons nog daarop hoop, kan met oortuiging gesê word dat in Hom die finale era aangebreek het en God se glorie in Jesus op onoortreflike wyse geopenbaar is.

Vanuit Hellenisties-apokaliptiese oogpunt beteken hierdie gebeure God se openbaring op aarde in Jesus. God self, oftewel God se openbaringsgestalte in die Logos as die Seun, het tussen ons as mens in Jesus sy verskyning gemaak. Hierdie Hellenistiese openbaringskonsep as godverskyning geïnterpreteer, het die weg tot die toekomstige leerstelling van die inkarnasie gebaan. Pannenberg meld dat die herinterpretasie van die apokaliptiese Jesus, in wie die finale heerlikheid van God verskyn en die einde alreeds aangebreek het, het die Hellenistiese konsep van openbaring as godverskyning moontlik tot die leerstelling aangaande die Godheid van Christus aanleiding gegee. Dié Godheid is tot 'n mate reeds in die opvatting dat God in Hom sy verskyning gemaak het, geïmpliseer – latere ortodoksie sou dit meer volledig omskryf (Pannenberg 1968:68).

3.5 Motivering tot die sending onder die heidene

Pannenberg beklemtoon dat profesie in Israel bekendmaking deur God was wat nie in die geheim nie, maar voor alle oë plaasgevind het. Alle nasies sou uit hierdie gebeure die eksklusiwiteit van Israel se God sien. Hy verwys na veral die ballingskapprofete, Jesaja en Esegïel, wat op hierdie wyse gepreek het. Ook die Psalms verwys hierna. Pannenberg beklemtoon dat hierdie verwagting uit die tradisionele hoop in Sion en Dawid gefundeer, spruit, asook die noodwendige onderwerping van alle mense in die laaste dae aan die koningskap van Jahwe en sy Gesalfde. In die tydperk na die ballingskap het die verwagting dat die nasies op 'n stadium in die eskatologiese verlossing van Israel sal deel, geheers. Die teendeel is ook waar: die dominante opvatting ten opsigte van die heidene was dié van goddeloosheid en dat die God van Israel hulle finaal met die aanbreek van die messiaanse koninkryk sou uitdelg. Die

nie-Jode wat in die eskatologiese verlossing sou deel, was diegene wat op sekere wyse in die universele Joodse tradisie gedeel het.

Die oorgang na sending onder die heidene, in Pauliniese sin, was nie outomaties nie en Jesus se opstanding het nie onmiddellike interpretasie en dinamiek hieraan verleen nie. Jesus het sy koms na die aarde as veral van Joodse belang beskou, alhoewel Hy soms die geloof van nie-Jode erken en hierdie respons as aanvaarding van die eskatologiese verlossing op sy onvoorwaardelike verlossing gebaseer, beskou het. In kontras met die meerderheid van sy Joodse tydgenote, het Jesus nie God se wraak op die heidene met die aanbreek van die *eschaton* voorspel nie, maar wel die deelname van talle in die eskatologiese verlossing terwyl Hy die onbekeerde Jode van God se oordeel verseker het (Pannenberg 1968:70). Hy het die inkorporering van die heidene as volk van God, asook die herstel van Sion na wie al die nasies sal stroom, as resultaat van sy eskatologiese magsdaad beskou en nie as religieuse propaganda onder die nasies nie. Weens hierdie rede het die vroeë Christelike gemeenskap sending tot Israel beperk sonder om daarmee die heidene uit die eskatologiese verlossing te sluit en het ook diegene wat tot die Christelike gemeenskap toetree het, aanvaar.

Die daadwerklike sending onder die heidene het eers na die hemelvaart van Jesus plaasgevind en is die nuus van sy heerskappy na alle nasies uitgedra. Steeds het onsekerheid oor die plek wat die wet moes beklee, geheers. Die verandering het ingetree toe Paulus Jesus se kruisdood met die vloek deur die wet meebring, in verband gebring het (Gal 3:13). Om hierdie rede het hy die wet in die lig van Jesus se Seunskap met sy opstanding aangewys, herroep. Die gevolg was dat die verwerping van Jesus deur die Jode, met die kruisgebeure voltooi, tot insluiting van die heidene in die verlossing gelei het (Gal 3:14). Dit vind deur geloof in die boodskap van verlossing plaas wat verkry word sonder die onderhouding van die wet (Gal 3:15; 2:15). Aanvanklik het Paulus nie die sending tot die heidene vanuit die universele beloftes van die Ou Testamentiese profete geregverdig nie, maar wel uit die Christusgebeure en spesifiek dié van die kruisiging vanuit die perspektief van die opstanding (Gal 3:13-14). Voorts beroep Paulus hom op Abraham (Jode beskou hom as vader van die bekeerlinge) deur die geloof geregverdig – soos met Christene uit die heidendom – wat impliseer dat die seën wat Abraham ontvang het ook vir die heidene geld en deur die kruisgebeure, wat immers die vloek van die wet verwyder het, teweegbring is (Gal 3:14; Rom 4). Indien die sending aan die heidene uit die

verbond met Israel, soos in Abraham geïnisieer, spruit, kan Paulus in Romeine hom op eskatologiese profesieë soos Jesaja 11:10 (Rom 15:12; Ps 117:1; 18:49), asook Hosea 2:23 (Rom 9:25-29; 1 Pet 2:10) beroep ten einde die sending aan die heidene te regverdig.

Paulus het ongetwyfeld die verband tussen die eskatologiese betekenis van die heidene se bekering en die eskatologiese karakter van die boodskap aangaande Christus, wat met sy opstanding as bevestiging van sy optrede 'n aanvang geneem het, beklemtoon. Alhoewel die oorgang tot die sending aan die heidene nie 'n direkte gevolg van die betekenis van die opstanding was nie, het dit uit die samehang van Jesus se opstanding en die kruisgebeure, as uitdrukking van sy verwerping deur Israel, gespruit (Rom 11:11-15; Hand 13:45). Paulus se konfrontasie met die gekruisigde Jesus wat opgestaan het, het tot sy bekering gelei en die evangelie wat die vryheid van die wet beklemtoon, was die vrug hiervan.

3.6 Die verskynings asook die woorde van die opgestane Jesus verklaar die opstanding

Die verskyningsgebeure, asook Jesus se woorde, vorm 'n eenheid met dieselfde inhoud. Die woorde van die opgestane Jesus het niks nuuts tot die inherente betekenis van die opstanding gevoeg nie – intendeel, dit beklemtoon slegs die betekenis daarvan. In hierdie konteks kan Paulus se woorde in Galasiërs 1:12 verstaan word dat hy die evangelie nie van 'n mens ontvang het nie, maar van Jesus self. Paulus se prediking is die eksegeese van Jesus se verskyning aan Hom – Hy het dit nie tweedehands ontvang nie (Pannenberg 1968:72). Hy beklemtoon dat God in sy goedheid besluit het om sy Seun aan hom te openbaar sodat die evangelie aangaande Hom onder die heidennasies verkondig kon word (Gal 1:16). In die geval van die verskyning aan Petrus is die verhouding tussen die gebeure en die woorde nie langer toeganklik nie aangesien reconstruering van die verskyning moeilik is.

Die eenheid van gebeure en woorde met die opstandingsverskynings is van belang by die vraag hoe hierdie gebeure tot geloof kon gelei het. Indien die opstanding, of die verskynings, slegs liggaamlike gebeurtenisse sonder inherente betekenis was, sou die ontstaan van geloof nie verklaar kon word nie. Alleenlik binne die konteks van die tradisionele opvatting kan die werklike betekenis van die opstanding geïnterpreteer word: die aanvang van die einde, die bevestiging en

verheerliking van Jesus deur God en die finale bewys van die uniekheid van die God van Israel asook die mensdom. Spruitend uit hierdie opvattinge kan die opstanding van Jesus as basis tot die geloof dien.

Jesus se verskynings, as konfrontasie met Hom, het vanuit Joodse raamwerk geen illusie betreffende die ondubbelsinnige betekenis daarvan gelaat nie. Die kruisgebeure, egter, is deur onsekerheid gestempel aangesien dit as onduidelik en raaiselagtig beleef en tot verskillende interpretasies aanleiding gegee het.

4 Die vertraging van die wêreld einde en die huidige implikasie van Jesus se opstanding

Die aanvanklike betekenis van Jesus se opstanding was met die aanvang van die algemene opstanding, wat die einde van die wêreld aandui, verbind. Hierdie gebeure kon niks minder as die begin van die einde en daarmee saam die oordeel deur die Seun van die mens aantoon nie. Die opstanding was dus die bevestiging van sy gesaghebbende aanspraak vóór die Paasgebeure – in besonder dié aangaande die koms van die Seun van die mens en sy oordeel op grond van die mens se verhouding tot Hom. Sy aanstelling deur God as die Een wat alles tot 'n einde moet voer, waarborg Hom dus as die Een in Wie die heerlijkheid van God geopenbaar is – of vanuit Hellenistiese raamwerk: in Hom het God Homself bekendgemaak. Van belang, egter, is dat hierdie stellings wat die betekenis van sy opstanding uitspel, nou aan die eindgebeure, asook die algemene opstanding van die dooies, verbonde is. In kontras, egter, met die verwagting deur die vroegste Christelike gemeenskap, en selfs Paulus, op die spoedige einde van die wêreld, het die tydsverloop eeue en millenia geword. Pannenberg se afleiding is dat die tweede generasie Nuwe Testamentiese getuienis, waaronder Lukas, 'n toenemende gaping tussen Jesus se opstanding en wederkoms ervaar het – in teenstelling met die vroegste Christelike gemeenskap wat albei gebeurtenisse as 'n eenheid beskou het. Die vroegste Christelike gemeenskap het op die spoedige voltrekking van die reeks gebeurtenisse, wat met Jesus se opstanding 'n aanvang geneem het, gereken, terwyl tans onsekerheid ten opsigte van die voltrekking van die eindgebeure heers.

Vir die vroegste Christelike gemeenskap was dit noodsaaklik om alles aangaande hierdie Jesus as eskatologiese Regter, asook die voltrekking van die eindgebeure, te verbaliseer aangesien hierdie spoedige verwagting in hul harte geleef

het (Pannenberg 1968:106). Vir die huidige geslag Christene is hierdie aspek betreffende Jesus as eskatologiese Regter nie meer so dringend en onmiddellik nie. Indien ons nie die getuienis van die vroeë Christelike gemeenskap gehad het nie, sou ons nie tot die oortuiging gekom het dat Hy, twee duisend jaar gelede gekruisig, met sy opstanding die einde van die wêreld ingelei het nie. Die vroegste Christelike gemeenskap het die onmiddellike gebeure gehad waarop hulle kon bou. Vir ons, egter, is die vraag nie wat met die twee duisend jaar wat sedertdien verloop het, gemaak moet word nie, maar of ons steeds dieselfde afwagting ten opsigte van hierdie gebeure twee duisend jaar gelede, met die einde van die wêreld verbind en in die verre toekoms mag lê, koester. Die tydsverloop het intussen irrelevant geraak en die unieke eskatologiese gebeurtenis deur Christus ingelei, is van belang en daarop kan gebou word. Dit het direk met die verhouding tussen die toekomstige oordeel en die huidige houding jens hierdie Jesus wat allesbepalend mag wees, te make.

Die afwagting op die einde van die wêreld wat met die opstanding van Jesus 'n aanvang geneem het, dra steeds 'n openbaringskarakter. Het dit wat vir die vroeë Christendom waar was steeds vir ons relevansie? Volgens Pannenberg bestaan 'n simplistiese antwoord nie: dit strek verder as teologiese besinning en hou met die huidige geloof van Christene verband op die waarheid van die verlede gebou en in die daaglikse lewensgang getoets (Pannenberg 1968:107). Die vertraging van die eindgebeure, wat nou feitlik twee duisend jaar beloop, is nie weerlegging van die Christelike hoop, asook die Christelike persepsie van openbaring indien die eenheid van wat in Jesus en die eskatologiese toekoms plaasgevind het, gehandhaaf word nie. Die Christelike opvatting van wat in Jesus gebeur het, sal steeds 'n openheid na die toekoms toon en die deurslaggewende bevestiging van Jesus met sy wederkoms plaasvind. Slegs dan sal die openbaring van God in Jesus in sy finale, onweerstaanbare heerlikheid verskyn. Die huidige spreke aangaande God se openbaring in Jesus en sy verheerliking met sy opstanding, dra 'n proleptiese karakter. Die vervulling wat met die opstandingsgebeure vir die dissipels 'n aanvang geneem, en feitlik binne hulle bereik met die verskynings van die opgestane Here was, het vir ons belofte geword. Die uniekheid van die dissipels se getuienis vir die kerkgeskiedenis lê daarin dat hulle die opstanding van Jesus en die spoedige einde van die wêreld as 'n eenheid beskou het – die eskatologiese toekoms was vir hulle nader as enige tyd sedertdien. Die totale geskiedenis van die kerk leef vanuit hierdie verwagting wat die vroeë Christendom gekoester het – selfs al het dit meer

problematies geword om die opstanding en die einde as 'n eenheid, soos in die vroeë Christendom, te beskou en eers finale bevestiging in die toekoms sal kry.

5 Enkele slotopmerkings rakende Pannenberg en die opstanding

Die opstanding is dus vir Pannenberg van fundamentele belang en bepaal sy teologiese benadering. Vanuit historiese navorsing blyk dat die ballingskap momentum aan die ontwikkeling van die opstandingsparadigma verleen het. Vir Paulus, vanuit die Joodse wêreldbeskouing, beteken opstanding gebeure van liggaamlike aard: nie bloot 'n liggaam wat uit die slaap wakker word en opstaan nie, maar 'n nuwe lewe met 'n nuwe liggaam. Dit verteenwoordig nie die blote terugkeer van lewe tot 'n afgestorwe, maar nog nie verrotte vleeslike liggaam nie, maar 'n radikale transformasie waardeur niks onaangeraak sal wees nie. Die belangrike is egter dat dit met die huidige liggaam te make het en nie blote vervanging hiervan nie – 'n ander bestaanswyse van die totale mens.

Vir Pannenberg is historiese navorsing (wat tot waarskynlikheid lei) van primêre belang in die verifiëring van die opstanding. Geloof kan dit nie vasstel en fundeer nie. Die Christendom is immers op die wêreldbeeld van die Judaïsme gebou vir wie geskiedenis en openbaring saamgaan – God openbaar Hom in sy dae en daarom is die opstanding ook vir historiese navorsing oop. Indien historiese navorsing egter aantoon dat die opstanding nie plaasgevind het nie, sal dit die Christendom fundamenteel ondermyn. Die doel van hierdie navorsing is juis om ook hierby aan te sluit.

Sy proleptiese benadering, waar hy die geskiedenis vanuit sy eindpunt beskou, toon die deurslaggewende belang van die opstanding van Jesus Christus aan as gebeure wat juis aantoon waarheen die wêreldgeskiedenis op pad is. Die objektiwiteit hiervan as historiese gebeurtenis waarvan almal wat tot die getuie nis toegang gehad het, sou kon getuig, is belangrik. Gevolglik hoort die opstanding tot die universele openbare geskiedenis. Pannenberg handhaaf hierdie standpunt teenoor Bultmann, onder andere, wat die opstanding tot 'n gebeurtenis in die ervaringswêreld van die dissipels reduceer.

Die natuurwetenskap, asook natuurwetmatighede daaruit voortspruitend, kan en mag nie as deurslaggewende faktor by die bepaling van die werklikheid van die opstanding van Jesus aangewend word nie. 'n Mate van onvoorspelbaarheid van die

natuurwette is tans aan die orde en die deterministies-geslote paradigma deur Bultmann gehandhaaf, is verouder. Die aprioriese aanname dat dooie mense nie opstaan nie, is dus ongeldig en spreek van hierdie foutiewe uitgangspunt. Historiese navorsing behoort die ondersoek te lei. Dit is te begrype dat Troeltsch se eng, wankelrige metafisiese vooronderstellings daartoe lei dat hy byvoorbeeld analogie tot universele maatstaf verhef en dit aan individuele oordeel en ervaring onttrek. Pannenberg se klem dat die opstandingsmoment juis eenmalig op 'n spesifieke tyd en plek (Jerusalem) plaasgevind het, is van fundamentele belang. Dit lei daartoe dat die vroeë Christelike opstandingstradisie na twee aspekte herlei kan word: dié rondom die ontdekking van die leë graf en die daaropvolgende tradisies aangaande die verskynings van die opgestane Here. Onomwonde kan dus gestel word dat die opstanding net so histories betroubaar as enige ander gebeurtenis in die antieke wêreld aangetoon kan word. Die belang van die vroeë formule in 1 Korintiërs 15:1-7 beklemtoon juis die historisiteit van die verskynings van die opgestane Here. Hieruit blyk duidelik dat die dissipels oortuig was dat hulle die opgestane Here gesien het. Indien dit nie plaasgevind het nie, kan die ontstaan van die Christelike gemeenskap in Jerusalem, asook die kerk, moeilik verklaar word. Hulle aanvanklike verkondiging sou nie in Jerusalem kon plaasvind indien die liggaam steeds in die graf was nie. Die Paasgeloof kan slegs vanuit die verskynings verklaar word en die geloof het nie hierdie ervarings tot gevolg gehad nie. Ek verskil egter van Pannenberg wat Jesus se verskynings as visioene beskryf wat dit as uitsonderlike ervarings tipeer waarin nie almal gedeel en nie almal verstaan het nie. Dit is wel nie subjektief van aard nie en kan aan objektiewe faktore toegeskryf word. Dit laat egter nie reg aan die werklik objektiewe realiteit van die verskynings as liggaamlik geskied nie.

Van belang vir historiese navorsing is Pannenberg se klem dat God direk by sy skepping, asook die geskiedenis van die mensdom, betrokke is – soms op wonderwerkende en buitengewoon onvoorspelbare wyse soos met die liggaamlike opstanding van Jesus Christus. Hierdie benadering bots lynreg met dié van Bultmann. Vir die eerste Christene het die opstanding van Jesus die aanvang van die einde van die wêreld beteken. Die opstanding van Jesus het ondubbelsinnig aan die Jode getoon dat dieselfde God wat hulle aanbid, Jesus se outoriteit bevestig het en die reg dus aan Jesus se kant was. Met Jesus het die messiaanse koninkryk aangebreek en het voor talle menslike oë plaasgevind. Die eksklusiwiteit van Israel se God kon dus aan alle nasies verkondig word. Met sy opstanding is sy gesaghebbende aanspraak vóór die

Paasgebeure bevestig – in besonder dié aangaande die koms van die Seun van die mens, sy oordeel op grond van die mens se verhouding tot Hom, asook die einde van die wêreld. In Jesus het God Homself dus bekendgemaak.

My keuse van Pannenberg is juis vanweë die fundamentele belang wat hy aan die liggaamlike opstanding van Jesus heg as 'n gebeurtenis wat in die geskiedenis plaasgevind het en dus vir historiese ondersoek oop is. Die belang van die korrekte wêreldbeskouing – dié van die Joodse – is van deurslaggewende belang. Die redusering, of selfs negering hiervan, kan daartoe lei dat navorsing aangaande die opstanding in 'n verkeerde rigting beweeg. Die argument is nie in 'n sirkelgang nie, maar vanweë die feit dat ook Pannenberg wêreldwyd as leidende sistematiese teoloog erken word – veral wat die opstanding van Jesus Christus betref.