



Deel 2

Nuwere apologetiese perspektiewe rakende die opstanding

Hoofstuk 5

Wonderwerke en die opstanding

Uit die bespreking van die vier teoloë word dit duidelik dat veral wonderwerke, asook historiese navorsing aangaande die opstanding van Jesus Christus, geskilpunte is. Hulle wêreldbeskouing en vooronderstellinge het tot 'n mindere of meerdere mate die uitslag van hulle navorsing bepaal. Veral Bultmann se navorsing aangaande die opstanding is deur sy wêreldbeskouing beïnvloed en het daartoe gelei dat sy opvatting rakende wonderwerke, asook historiese navorsing, van die ander drie teoloë verskil. Talle navorsing rakende die opstanding is deur hulle beïnvloed. Veral Pannenberg met sy apologetiese benadering tot die teologie, en spesifiek die opstanding van Jesus Christus, verskaf tans impetus aan die nuwere apologetiese perspektiewe aangaande die opstanding. Sy klem op die historisiteit van die opstanding lei juis daartoe dat wonderwerke asook geskiedenisnavorsing opnuut op die agenda geplaas word.

Voordat die aspek en problematiek van die opstanding aandag geniet, asook die vraag of die God van die heelal Homself op 'n spesifieke wyse in die geskiedenis van die wêreld geopenbaar en daarmee die belofte van onsterflikheid aan die mensdom bied, moet die *moontlikheid* daarvan aandag geniet. Die kritiek hier is dat wonderwerke *per se* onmoontlik is. Indien dit egter moontlik is, behoort die *identifisering* daarvan aan die orde te kom en dus die problematiek rakende wonderwerke. Soos reeds vermeld is wonderwerke, en spesifiek die opstanding van Jesus Christus, van die vernaamste kritiek teen die historiese betroubaarheid van die evangelies asook Handelingte. Die rapportering van hierdie ongewone gebeurtenis in dokumente (die evangelies) wat voorgee om histories te wees en in die huidige werklikheid nie analogiese ervaring het nie, is problematies. Die tradisionele Christendom, egter, onderstreep die belang hiervan as teken dat die God van die heelal die geskape materieel tydruimtelike werklikheid op 'n spesifieke wyse betree het. Die aanspraak word gemaak dat God in Jesus van Nasaret teenwoordig was: Hy het deur 'n maagd die wêreld binnegetree, verskeie wonderwerke verrig, duiwels uitgedryf en nadat Hy aan 'n kruishout gesterf het, liggaamlik uit die dood opgestaan. Problematiek ontstaan weens die aanname dat dit tot 'n antieke wêreldbeeld, vreemd aan die moderne mens, behoort: voorwetenskaplik, bygelowig en selfs agterlik.

Die probleem aangaande wonderwerke, veral deur Bultmann beklemtoon, beïnvloed tot 'n mate die huidige Jesus Seminaar (Muller 2002:11-18; Wright 2002:25; Stewart 2006:51). Met sy ontmitologisering van die Skrif het Bultmann dus gepoog om 'n oplossing aan te bied. Sy kritiek dat die moderne mens, aan die radio en elektrisiteit blootgestel, onmoontlik die mitiese wêreldbeeld van die Bybel kan glo ten einde 'n Christen te word, het die teologiese toneel drasties beïnvloed. Volgens hom was hy nie daarop uit om die Christendom vir die moderne mens meer aanvaarbaar te maak nie, maar die verwydering van 'n vals struikelblok ten einde die ware struikelblok – die oproep tot 'n outentieke bestaan deur die kruis gesimboliseer – duidelik na vore te laat tree. Gevolglik word die Christendom in 'n groot mate tot die eksistensialisme van M. Heidegger gereduseer. Die hoop op onsterflikheid word dus bevraagteken en indien dit aan die eskatologiese opstanding gekoppel, gehandhaaf wil word, moet wonderwerke op die agenda bly.

1 Historiese agtergrond

Die oorsprong van die moderne mens se skeptisisme ten opsigte van wonderwerke kan veral na die Verligting, met sy oorsprong in die sewentiende eeu in Europa, herlei word. Dit het die geloof in wonderwerke vir die oorgrote meerderheid van die intelligentsia bykans onmoontlik gemaak.

1.1 Kritiek op wonderwerke

Dit blyk dat sekere vooronderstellinge vernaamlik tot hierdie kritiek aanleiding gegee het en die betroubaarheid van die Nuwe Testament – veral die evangelies – bevraagteken is.

1.1.1 Deïstiese kritiek

Hierdie aanslag is veral deur die deïste gelei met Edward Herbert in Engeland (1583-1648) wat hierin 'n leidende rol gespeel het (McGrath 1999:18-20). Alhoewel hy nie die verwerping van religie voorgestaan het nie, het hy betoog dat die menslike rede waarheid in godsdiensaspekte kan daarstel. Alhoewel hul steeds in die bestaan van God, sy onderhouding van die bestaande orde, asook sy algemene openbaring in die

natuur geglo het, het hulle ontken dat Hy Hom op enige spesiale wyse in die wêreld geopenbaar het en steeds daarmee voortgaan. A. van de Beek (1991:15) meld as volg:

God heeft de wereld in den beginne gemaakt en als een geslote systeem kan deze nu verder bestaan. God is de grote klokkenmaker. De klok is af, hij is opgewonden, en de maker hoeft er niets meer aan te doen. Iedere ingreep in deze orde bederft de eigenlijke bedoeling. En aangezien God de boel niet bederven wil, verandert Hij er niets aan. Hij zou er alleen iets aan moeten veranderen als de zaak niet in orde was. Maar aangezien God een volmaakte klokkenmaker is, hoeft er en kán er niets verbeterd worden. Wonderen kunnen de orde van God alleen maar verstoren.

Diegene wat die deïstiese uitgangspunt gehuldig het, was daarop uit om die onmoontlikheid of identifisering van 'n wonderwerk aan te toon. Newton en Kepler was ook onder die indruk van die reëlmaat van die natuur, asook die waarneming dat die sterreheem en gebeure op die aarde aan dieselfde wetmatighede onderworpe is. Hul het nie gekroom om hul geloof in die Skepper in hul navorsing te bely nie (Dawes 2001:11). Die ontdekking dat die aarde om die son wentel, was nie problematies in hulle opvatting dat God in beheer is nie, maar egter teenstellend tot die regters wat Galileo vervolg en hul opvattinge as aantasting van God se gesag beskou het. Inteendeel, Kepler en Newton was onder die indruk van die eenvoud van die natuurwette en dit het hulle geloof in die grootheid van God versterk wat instaat was om by wyse van sodanige eenvoud die hemel en die aarde te skep en instand te hou. Getuig hierdie eenheid van die natuurwette nie juis van die eenheid van dié God wat hemel en aarde geskep het nie? Die deïstiese standpunt het juis die moontlikheid van hierdie anomaliese deurbreking, analoog tot die vernietiging van 'n harmonieuse musiekstuk, teëgestaan. Dit grens aan godslastering en was negering van 'n God wat alles skoon en ordelik gemaak het. Onwetmatighede in die natuur was soortgelyk aan die oortreding van etiese wette en aantasting van die goddelike orde. Wonderwerke sou dus 'n sataniese karakter dra. God is tot die persoonlike geloofsbeleving beperk en by die bestudering van die natuur uitgesluit. Indien 'n fisikus aan 'n Christelike universiteit hom op 'n wonderwerk beroep, sou dit hom tot dieselfde mate ongeloofwaardig maak as die soortgelyke optrede aan 'n openbare universitêre

instansie. Die onverwagse kan plaasvind, maar nie wonderwerke nie (Van de Beek 1991:17).

’n Latere hantering van hierdie problematiek in filosofiese kringe was die “Wysbegeerte van die Wetsidee” wat veral aan die Vrije Universiteit sy beslag gekry en groot invloed uitgeoefen het. Die verskillende wetskringe, byvoorbeeld dié van die staat, die kerk, die bedryfslewe, die natuurkunde, het geïmpliseer dat vermenging nie mag plaasvind nie aangesien hulle “soewerein in eie kring” is. Geen vermenging van die natuurkunde en die teologie mag dus plaasvind nie (Van de Beek 1991:17). Alhoewel ’n magdom Christelik-apologetiese literatuur verskyn het ten einde die teendeel te bewys, was die deïstiese aanslag uiters fel.

1.1.1.1 Die Newtoniaanse wêreldmasjien

Alhoewel Spinoza en Hume van die vernaamste filosofiese teenstanders van wonderwerke was, was die debat teen die agtergrond van die meganiese wêreldbeeld, deur Newtoniaanse fisika teweeggebring, gevoer. In sy *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1678), het Isaac Newton sy bekende drie wette ten opsigte van beweging geformuleer. Hieruit het hy, tesame met ’n aantal definisies, verskeie stellings en gevolgtrekkings vanuit sy fisika daargestel. Deur die wêreld in terme van massas, beweging, asook kragte wat volgens sekere wette hierop inwerk, te verklaar, het dit voorgekom of Newton se *Principia* die noodsaaklikheid en behoefte aan die voorsienigheid van God geëlimineer het (McGrath 1999:19). ’n Persepsie van die heelal het ontwikkel wat as die “Newtoniaanse wêreldmasjien” gekarakteriseer is en hierdie filosofiese wêreldbeeld was materialisties en deterministies. Newton was egter nie materialisties of deterministies nie en het hierdie opvatting van die geskape werklikheid as masjien verwerp. Volgens hom sou dit tot naturalisme lei en as volg deur ’n segsman, Samuel Clarke (Pearcey & Thaxton 1994:79; McGrath 1999:20), gestel:

The Notion of the world’s being a great Machine, going on without the Interposition of God, as a Clock continues to go without the Assistance of a Clockmaker; is the Notion of Materialism and Fate, and tends, (under pretence of making God a Supra-mundane

Intelligence) to exclude Providence and God's Government in reality out of the World.

Newton, vanuit Christelike benadering, het sy fisikateorieë in diens van apologetiek aangewend ten einde sy tydgenote van die bestaan van God te oortuig. Die filosofiese benadering wat daaruit voortgespruit het, was dus antiteties tot sy persoonlike oortuiging (Pearcey & Thaxton 1994:79).

Hierdie meganiese model is entoesiasies as paradigma vir alle terreine aanvaar. Dit het sy hoogtepunt met Pierre Simon de Laplace se opvatting bereik dat 'n Opperste Intelligensie, toegerus met Newton se *Principia*, asook kennis aangaande die huidige posisie en snelheid van enige partikel in die heelal, die eksakte staat van die heelal te enigertyd kan aflei. Hierdie wêreldbeskouing het die deïstiese konsep van God as skepper van die wêreldmasjien aangemoedig wat dit soos 'n horlosie opwen en oorlaat aan die wetmatighede van materie en beweging om nie weer daarmee in te meng nie. Hierdie wêreldmasjien, wat harmonieus funksioneer, is gereken die beste getuienis vir die bestaan van God te verskaf. Die agtiende eeuse Franse *philosophe*, Diderot, het opgemerk: "Thanks to the works of these great men, the world is no longer a God; it is a machine with its wheels, its cords, its pulleys, its springs, and its weights" (Craig 1994:129). Dit was dus ondenkbaar dat God wonderwerkend met die werking van die wêreldsisteem sou inmeng. Diderot se tydgenoot, Voltaire, het dit as absurd en beledigend vir God beskou om aan te neem dat Hy die werking van "hierdie geweldige masjien" sou onderbreek aangesien Hy dit vanaf die begin ontwerp het om volgens sy goddelik-bepaalde en onveranderlike wette te funksioneer (Craig 1994:129). Vir agtiende-eeuse Newtoniane sou sodanige wonderwerkende intervensies as skending van die natuurwette, en dus onmoontlik, beskou word.

1.1.1.2 Benedict Spinoza

Die filosofiese aanslag op wonderwerke, asook die opstanding, het egter die publikasie van Newton se *Principia Mathematica* (1687) voorafgegaan. In 1670 het Benedict Spinoza in sy *Tractatus Theologico-Politicus*, teen beide die moontlikheid asook die getuieniswaarde van wonderwerke geargumenteer. Sy panteïsme was in botsing met die teïstiese uitgangspunt en het die moontlikheid van wonderwerke byvoorbeeld uitgerangeer. Hy het God as noodsaaklike wese beskou wat deur die

menslike denke, onafhanklik van openbaring, begryp kon word. Anselmus se opvatting van God as volmaakte en noodsaaklike Wese, asook Descartes met sy matematiese metodiek in die filosofie, het sy denke gerig. Die Joodse filosoof, Philo, het by hom die begrip van God as fundering van alles en dat die Skrif allegories verstaan moet word, gevestig. Euklides se meetkundige benadering het Spinoza tot deduktiewe rasionalisme beïnvloed. Sy Joodse agtergrond het by hom die eenheid van God gevestig en al hierdie faktore het tot sy rasionalistiese panteïsme gelei. Vanuit sy Euklidiaanse uitgangspunt het hy sekere aksiomas daargestel waaruit deduktief 'n waarheidsstelsel tot stand kon kom en tot die volmaakte Godkonsep lei (Geisler 1999:709). God is dus 'n onpersoonlike wese wat apaties jens die mens staan (McGrath 2001:269-270). Twee van sy argumente is in die huidige diskussie veral van belang:

1.1.1.2.1 Wonderwerke skend die onveranderlike orde in die natuur

Eerstens het hy betoog dat niks in stryd met die ewige en onveranderlike orde in die natuur plaasvind nie. Die heelal is nie geskep nie, maar ewig en identies aan God wat dus nie transendent is nie. God se kreatiwiteit is dieselfde as dié van die natuur en wonderwerke dus onmoontlik. Aangesien God en die natuur identies is, kan geen bonatuurlike intervensie plaasvind nie, meld hy in sy *Tractatus* 1:83, 87, 92 (Geisler 1999:710):

Nothing then, comes to pass in nature in contravention to her universal laws, nay, everything agrees with them and follows from them, for...she keeps a fixed and immutable order...a miracle, whether in contravention to or beyond, nature, is a mere absurdity...We may, then, be absolutely certain that every event which is truly described in Scripture necessarily happened, like everything else, according to natural laws.

Hy het volgehou dat alles wat God wil deur ewige noodsaak en waarheid gekarakteriseer word. Aangesien geen verskil tussen God se kennis en sy wil bestaan nie, kom dit op dieselfde neer deur die bewering te maak dat God iets weet of iets wil. Dieselfde noodsaak wat dus God se kennis karakteriseer, karakteriseer ook sy wil.

Gevolglik vloei die wette van die natuur uit die noodsaak en volmaaktheid van die goddelike natuur voort. Indien 'n gebeurtenis sou plaasvind wat teenstrydig met hierdie wette is, sou die goddelike wil en kennis die natuur weerspreek, wat egter onmoontlik is. Die bewering dat God iets teenstrydig met die natuurwette doen, is analogies aan 'n aksie wat sy natuur weerspreek (Dawes 2001:70). Spinoza was dus dogmaties aangaande die onmoontlikheid van wonderwerke.

1.1.1.2.2 Wonderwerke is onvoldoende ten einde God se bestaan te bewys

Spinoza het ook die uitgangspunt gehuldig dat 'n bewys vir die bestaan van God op absolute sekerheid gebou moet wees. Weens die onveranderlike orde van die natuur kan sekerheid aangaande God se bestaan heers. Spinoza het gewaarsku dat toelating van wonderwerke daartoe kan lei dat die natuurwette verbreek word en dus twyfel betreffende God se bestaan skep wat ateïsme tot gevolg kan hê.

Spinoza het twee onderafdelings onder sy besware ontwikkel: Eerstens kan 'n wonderwerk geensins die bestaan van God aantoon nie aangesien 'n minderwaardige wese soos 'n engel of demon die oorsaak daarvan was. Tweedens, 'n sogenaamde wonderwerk is slegs 'n gewone werking van die natuur wat nog nie ontdek is nie (Dawes 2001:70). Ons kennis van die natuur en sy wette is beperk en aangesien ons nie instaat is om die oorsaak van 'n gebeurtenis te verklaar nie, impliseer dit nie 'n wonderwerk met God as bonatuurlike oorsaak nie. Sy *Ethica more geometrica demonstrata* was die hoogtepunt in die poging om selfs die verbinding tussen etiek, die natuurorde en God aan te toon. Die etiek kan op wiskundige wyse beskryf word aangesien die totale werklikheid 'n geordende geheel vorm en die menslike handeling 'n onderdeel daarvan is (Van de Beek 1991:16).

1.1.1.2.3 Skrifkritiek

Spinoza se rasionalisme en panteïsme verteenwoordig een van die eerste moderne intellektuele pogings om in sistematiese hoër Skrifkritiek betrokke te raak. Hy het tot radikale gevolgtrekkings gekom wat, indien waar, die bonatuurlike inspirasie van die Skrif sou ondermyn. G. W. Dawes (2001:72-73) meld as volg:

Spinoza's approach to the Bible has little in common with that of the historian. For instance, his famous opposition to miracles has nothing to do with the historian's cautious weighing of his evidence...his opposition is not based on the unreliability of reports of the miraculous (as was David Hume's); indeed he assumes that miracles *are* extraordinary events, albeit ones that can be explained naturally. Rather, his opposition to the miraculous is based on a particular understanding of divinity and (more precisely) of the inseparability of the divine and natural orders. For since Spinoza understands the natural world as nothing less than the modes of the divine being, "the chain of finite causality *is* the divine causality." There can be no question of a transcendent God "intervening" in a natural world that is distinct from him. In other words, for Spinoza the exclusion of the miraculous is an *a priori*, not an *a posteriori*, exclusion. He is a metaphysician for whom the idea of a divine "intervention" into the natural order of things is simply absurd. This does not mean that the biblical reports of extraordinary events are necessarily mistaken or fraudulent; it simply means that whatever happened must have had a natural cause.

Spinoza, soos D. F. Strauss later, het dus geglo dat die Bybelverhale aangaande wonderwerke rasionalisties verklaar kan word. Hy prys "anyone who seeks for the true causes of miracles and strives to understand natural phenomena as an intelligent being" (Geisler 1999:710). Hy het die filosofiese aanslag teen wonderwerke, asook die Skrifgetuienis aangaande 'n persoonlike God en Verlosser, gelei.

Die opstandingsverhale in die evangelies het hy verwerp en beweer dat die apostels 'n universele godsdiens, slegs op die kruisiging gefundeer, verkondig het. Die Christendom verteenwoordig 'n mistieke religie sonder fundering. Hy stem met Paulus in 1 Korintiërs 15 saam dat die afwesigheid van Christus se opstanding die Christendom tot 'n religie sonder hoop sou reduceer. Hy verwerp egter die opstanding asook al die ander wonderwerke en verskaf 'n herinterpretasie van die opstandingsnarratiewe. Hy vergelyk die verskynings van die opgestane Christus met die verhaal van God se verskyning aan Abraham in die persoon van drie boodskappers (Gen 18). Hierdie verhale beskou hy as die resultaat van

akkommodering: aangepas om met die opvattinge van diegene aan wie God sy boodskap wou bekendmaak, te strook. Dawes (2001:73) meld:

Christ's resurrection from the dead was in fact of a spiritual kind and was revealed only to the faithful according to their understanding, indicating that Christ was endowed with eternity and rose from the dead (I here understand "the dead" in the sense in which Christ said "Let the dead bury their dead"), and also by his life and death he provided an example of surpassing holiness, and that he raises his disciples from the dead in so far as they follow the example of his own life and death.

Alhoewel die presiese aard van die opstandingsverskynings nie duidelik is nie, word die historiese waarheid van die evangelieverhale ontken. Alhoewel sommige in reaksie daarop aangedring het dat die narratiewe letterlik opgeneem behoort te word, het hy as volg gemeld, aldus Dawes (2001:74):

The passion, death and burial of Christ I accept literally, but his resurrection I understand in an allegorical sense. I do indeed admit that this is related by the Evangelists with such detail that we cannot deny that the Evangelists themselves believed that the body of Christ rose again and ascended to heaven to sit at God's right hand, and that this could also have been seen by unbelievers if they had been present at the places where Christ appeared to the disciples. Nevertheless, without injury to the teaching of the Gospel, they could have been deceived, as was the case with other prophets.

Hierdie onderskeid tussen betekenis en die waarheid het Spinoza instaatgestel om die bedoelde betekenis van die teks te erken terwyl hy hom terselfdertyd egter daarvan distansieer. Hy interpreteer die teks as sou die evangelieskrywers geglo het dat die opstanding letterlik en liggaamlik was, maar hy kon dit slegs verstaan deur dit allegories te lees. Dit is teenstellend tot ander Joodse (waaronder Maimonides), asook Christelike verklaarders, wat die teks herinterpreteer het deur te beweer dat die Bybelskrywers allegories geskryf het (Dawes 2001:74).

1.1.1.3 David Hume

Die meerderheid moderne navorsing wat wonderwerke verwerp, voer hul argumente na Hume terug. Volgens hulle verskaf hy die gedugste argumente teen 'n bonatuurlike perspektief wat dus wonderwerke uitsluit. Terwyl Spinoza 'n eeu vroeër die moontlikheid van 'n wonderwerk op rasionalistiese gronde afgewys het, het hierdie agtiende eeuse Skotse skeptikus die moontlikheid van die identifisering van 'n wonderwerk vanuit empiriese perspektief aangeval. Spinoza was dogmaties en Hume skepties. Vir Spinoza was wonderwerke onmoontlik en vir Hume ongeloofbaar. Vir beide was die geloof in wonderwerke dus onberedeneerd (Geisler 1999:342). In sy verhandeling, “*Of Miracles*,” maak hy 'n dubbele aanval op wonderwerke wat die vorm aanneem van 'n “Even if...but in fact...”-betoog. Eerstens word geïmpliseer dat teen wonderwerke betoog word terwyl hy tog sekere toegewings maak op grond van wat hy as korrekte interpretasie aanvaar. Hy handhaaf “in beginsel” en tweedens “in werklikheid” argumente.

1.1.1.3.1 “In beginsel” argument

Hume is van oortuiging dat dit onmoontlik is om aan te toon dat 'n wonderwerk plaasgevind het. 'n Regdenkende mens proporsioneer sy opvatting tot die getuienis. Indien getuienis die gevolgtrekking feitlik seker maak, kan dit met sekerheid as 'n “bewys” bestempel word en 'n regdenkende persoon sal die gevolgtrekking sy heelhartige ondersteuning gee. Indien getuienis die gevolgtrekking meer aanneemlik maak, kan dit as “waarskynlik” getipeer word. 'n Regdenkende persoon sal die gevolgtrekking as waar met 'n graad van vertrouwe proporsioneel tot waarskynlikheid aanvaar. Indien toegegee word dat die getuienis vir 'n spesifieke wonderwerk op volledige sekerheid neerkom, is dit in beginsel steeds onmoontlik om as wonderwerk te tipeer. In teenstelling tot hierdie bewys, immers, bestaan 'n gelyke sekerheid naamlik die getuienis ten gunste van die onveranderlike wette van die natuur, met die gevolg dat die gebeurtenis ter sprake nie 'n wonderwerk is nie. Hume, as empiris, met sy beperkte induktiewe benadering, sluit dus apories die moontlikheid van wonderwerke uit.

Teenstellend tot Spinoza, handhaaf hy 'n subtieler argument teen wonderwerke wat op die ongeloofbaarheid daarvan fokus. Per definisie is 'n wonderwerk 'n raar

gebeurtenis. Aan die anderkant beskryf natuurwette die reëlmaat van gebeurtenisse en die getuienis ten gunste van laasgenoemde is altyd oorweldigend ten koste van raar gebeurtenisse. Regdenkende individue baseer altyd hul geloof op die meerdere getuienis en behoort dus nooit in wonderwerke te glo nie. Regdenkende mense maak dus nie die aanspraak dat wonderwerke onmoontlik is nie, maar dat hul nie glo dat dit plaasgevind het weens die afwesigheid van genoegsame getuienis nie (Geisler 1999:458).

Hume weeg dus die twee gebeurtenisse teen mekaar op: die een 'n spesifieke wonderwerk wat hy, argumentsonthalwe, as ten volle seker beskou en die ander die menslike getuienis deur die eeue ten gunste van die reëlmatigheid van die natuurwette, wat ook tot sekerheid lei. Die keuse val altyd by laasgenoemde. Met betrekking tot die opstanding stel Hume (Craig 1994:131) dit as volg:

A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined...Nothing is esteemed a miracle, if it ever happened in the common course of nature. It is no miracle that a man, seemingly in good health, should die on a sudden: because such a kind of death, though more unusual than any other, has yet been frequently observed to happen. But it is a miracle, that a dead man should come to life; because that has never been observed in any age or country. There must, therefore, be a uniform experience against every miraculous event, otherwise the event would not merit that appellation. And as a uniform experience amounts to a proof, there is here a direct and full proof, from the nature of the fact, against the existence of any miracle; nor can such a proof be destroyed, or the miracle rendered credible, but by an opposite proof, which is superior.

Die twee bewyse staan dus teenoor mekaar. Aangesien die getuienis nie in enige definitiewe rigting neig nie, sal 'n verstandige persoon nie in 'n wonderwerk met enige graad van sekerheid kan glo nie.

Die menslike denke is deur ervaring gevorm en gevolglik verset hy hom in die praktyk teen wonderwerke – die mens kies immers ten gunste van die waarskynlikste en pas dit ook op die opstanding toe. Wat is dus die groter wonderwerk: dat 'n man uit die dood opstaan, die getuies bedrieg is, of daartoe poog? Hy beantwoord dit aan die hand van die volgende voorbeeld: selfs indien alle historici sou saamstem dat koningin Elizabeth op 1 Januarie, 1600, in die publiek gesterf, begrawe en haar opvolger in die amp bevestig is en 'n maand later haar verskyning maak, die troon bestyg en Engeland vir drie opeenvolgende jare regeer, sou Hume nie die geringste neiging hê om dié wonderwerk te glo nie. Dit kan immers nie geglo word dat sy dood was en nou weer regeer nie. Die mees waarskynlike verklaring is bedrog, of dat die koningin, wat na drie weke verskyn, 'n dubbelganger is (Van de Beek 1991:22). Hume sou die mees buitengewone hipotese vir haar beweerde dood en begrafnis aanvaar eerder as erkenning dat 'n verbreking van die natuurwette (onmoontlik en gevolglik ongeloofbaar) plaasgevind het. Selfs al sou die getuienis ten gunste van 'n wonderwerk waterdig wees, sal 'n regdenkende mens nie in wonderwerke glo nie (Craig 1994:131). C. L. Blomberg (1987:77-78) beskryf dit as volg:

Hume alleged that the weight of probability would still favour a non-miraculous explanation of every extraordinary phenomenon, simply because that is how the vast majority of events in the world, both ordinary and extraordinary, are explained. In short, the uniform testimony of human experience is against admitting a miraculous explanation for some wondrous occurrence. For example, one should never accept the claim that Jesus raised Lazarus from his tomb after his death four days earlier, because if x stands for the number of people to have died in the history of the world *without being raised* (a very large number!), then the odds are x to 1 (very poor odds!) against Lazarus having died and *being raised*.

1.1.1.3.2 “In werklikheid” argument

Met sy “in beginsel” argument, waarmee hy wonderwerke apriories uitsluit, skakel hy met sy “in werklikheid” argument wonderwerke aposteriories ook uit. Volgens hom lei getuienis ten gunste van wonderwerke nie tot 'n waterdigte bewys nie.

Inderwaarheid is die getuienis so swak dat dit selfs nie tot waarskynlikheid lei nie. Gevolglik swaai die skaal ten gunste van 'n waterdigte bewys vir die reëlmaat van die natuur – 'n gewig só eensydig dat geen getuienis ten gunste van 'n wonderwerk dit ooit kan balanseer nie. Hy argumenteer dat nie genoeg getuienis bestaan ten einde Nuwe Testamentiese wonderwerke te bevestig nie.

Hy verskaf veral die volgende redes waarom die getuienis ten gunste van wonderwerke onbeduidend is: eerstens, geen wonderwerk in die geskiedenis is ooit deur 'n genoegsame aantal ontwikkelde en eerlike mense wat weens sosiale stand in die gemeenskap deur 'n leuen baie kan verloor, bevestig nie. Tweedens smag mense na wonderwerke en sal die mees absurde verhale glo – soos die oorfloed vals verhale van wonderwerke bevestig. Derdens geskied wonderwerke slegs onder barbaarse en onopgevoede mense wat maklik daardeur mislei kan word, asook andere mislei. Bepaalde voordele bestaan om 'n bedrieëry onder onkundige mense van barbaarse afkoms te begin en slaag makliker in verafgeleë gebiede as in 'n stad vir sy kuns en kennis bekend. Hume meld dat geen getuienis ten gunste van enige wonderwerk ooit tot waarskynlikheid en dus tot 'n bewys gelei het nie. Hy vervolg: “...even supposing it amounted to a proof, it would be opposed by another proof derived from the very nature of the fact which it would endeavour to establish” (Geisler 1999:459-460).

Vervolgens vind talle wonderwerke in alle religieë plaas en het dieselfde trefkrag ten einde elke ander mededingende sisteem omver te gooi. Hierdie wonderwerke, wat baie ooreenkomste toon, kanselleer mekaar uit en vernietig hul trefkrag aangesien hul teenstrydige opvattinge en leerstellinge ondersteun.

Empiriese ervaring is vir Hume sintuiglik van aard en kan nooit tot absolute sekerheid lei nie aangesien dié bedrieglik is. 'n Mate van onsekerheid en twyfel sal altyd teenwoordig wees. Wonderwerke bevestig dus nie geloof in God nie maar gee juis tot twyfel aanleiding want “our evidence, then, for the Christian religion is less than the evidence for the truth of our senses” (Van De Beek 1991:28). Hierdie twyfel is van 'n ander orde as dié uit die aanvegting van die geloof wat dalk met 'n diep verlange na God, waarna die mens as hoogste doel reik, gepaard kan gaan. Empiriese twyfel, egter, is weloorwoë asook nugtere konstatering dat niks met sekerheid geken kan word nie. Dié twyfel kan wel deur noukeurige empiriese ondersoek aangespreek word, maar nooit totaal uit die weg geruim word nie. Die moontlikheid dat sintuiglike waarneming tot onsekerheid kan lei, is uiters sterk. Daarby bestaan talle alternatiewe ervarings, wat op die teendeel dat God geen rol in die wêreld speel nie, kan dui, sodat

’n nugter oorweging van die waarde van wonderwerke, as bewys van God se teenwoordigheid in die wêreld, tot ’n minimum beperk word.

Indien die Christendom op religieuse ervaring bou, sou dit spoedig tot ’n einde kom en volgens Hume kan wonderwerke nooit die fondament vir enige religieuse sisteem vorm nie. Die Christendom, egter, het ’n ander fondament: “Our most holy religion is founded on *Faith*, not on reason;...and it is a sure method of exposing it to put it to such a trial as it is, by no means, fitted to endure” (Van de Beek 1991:28). Hume (Craig 1994:131-132; Van de Beek 1991:31) het ook opgemerk:

The Christian Religion not only was at first attended with miracles, but even at this day cannot be believed by any reasonable person without one. Mere reason is insufficient to convince us of its veracity: And whoever is moved by *Faith* to assent to it, is conscious of a continued miracle in his own person, which subverts all the principles of his understanding, and gives him a determination to believe what is most contrary to custom and experience.

Volgens Hume is geloof dus die enigste wonderwerk en druis teen alle ervaring in. Des te meer kritiese ervaring uitgesluit word (ook betreffende wonderwerke), hoe duideliker kom die ware aard van geloof na vore, wat sekerheid is aangaande die dinge wat ons hoop en oortuig te wees van die dinge wat ons nie sien nie (Heb 11:1).

Selfs as sou dit moontlik wees om twyfel deur empiriese ervaring te beveg, kan dit geloof nie fundeer nie aangesien laasgenoemde van ’n ander orde, naamlik dié van die liefde is. Liefde het met ’n fundamentele geloof en vertrouwe in die ander persoon te make wat nie empiries bevestig kan word nie. Hume vererger die probleem aangaande wonderwerke (veral dié in die Skrif) deur dit as tweedehandse verhale, gegrond op sintuiglike waarneming van die oorspronklike getuies, te bestempel – dit kan dus nog minder vertrou word en geen fundering vir lewensoriëntasie bied nie.

1.1.2 Immanuel Kant en agnostisisme

Immanuel Kant (1724-1804) kan na alle waarskynlikheid as die vader van die moderne filosofie bestempel word. Die ontstaan van onder andere idealisme,

positivisme, fenomenologie, eksistensialisme asook dekonstruksie, kan na sy denke teruggevoer word. Kant het die Kopernikaanse filosofiese revolusie, wat epistemologie in die strukture van menslike denke fundeer, vergestalt, en dit in sy talle werke (veral “*Critique of Pure Reason*”) uitgespel. Alhoewel hy die sukses van sy argumente aan sy logika toegeskryf het, het sy vooropgestelde “waarhede” waarskynlik hierdie rol vertolk. Sy vernaamste aanname is dat kennis slegs deur sintuiglike waarneming verkry kan word. In samehang hiermee (veral Hume het hom uit sy “dogmatiese sluimering” gewek) is dat ’n oorsaak nie van sy effek afgelei kan word en die mens ook nie oor ingeskape idees beskik nie. Ook kan geen werklikheid buiten dié van menslike ervaring van ruimte en tyd geken word nie. Die twee vernaamste filosofiese strominge voor Kant, naamlik die rasionalisme (Descartes, Spinoza, Leibniz), asook die empirisme (Locke, Berkeley, Hume), voeg hy saam en ontken met hierdie sintese die moontlikheid om ’n aspek insigself te ken – kennis daarvan is slegs soos dit vir ons voorkom (Geisler 1999:402).

Ter aanvang poog hy om alle aanvaarde aanwysers vir die bestaan van God – beide die filosofiese van Augustinus, Aquinas asook meer resente rasonale toevoeginge deur Kepler, Newton, Lessing en Herder – uit die weg te ruim. Op deduktiese wyse maak hy die aanspraak dat die “onbetwisbare” aanwysers vir die bestaan van God, vernietig is. Alhoewel Kant die moontlikheid van absolutes teenstaan, verhef hy sy eie aksiomatiese uitgangspunte tot absolutes. In “*Religion Within the Limits of Pure Reason Alone*,” beklemtoon hy dat enige absolute wat daarop aanspraak maak om die mens in die misterie, bo menslike konsepte verhef, in te lei, buite sy begripsvermoë lê – hiermee verwerp hy insig in die bonatuurlike. Hy stel die prioriteit van die rede, asook gewete, bo die outoriteit van Jesus Christus, en alles in stryd met die rede, verwerp hy (McGrath 1993:151). Alhoewel Kant homself nooit as ateïs beskou het nie, het hy die onmoontlikheid van kennis of ontdekking van die goddelike in die heelal, beklemtoon. Lewende organismes (veral deur biologiese waarneming) asook die grootsheid van die sterreheem, het hom verwonder en laasgenoemde het daartoe gelei dat hy sy eie kosmologie ontwikkel het. Hy meld dat God slegs deur die praktiese en nie die teoretiese rede nie, geken kan word. Soos Spinoza is hy van mening dat moraliteit die religieuse kern verteenwoordig en dat morele, praktiese rede Skrifinterpretasie moet begelei.

Betreffende wonderwerke redeneer hy in *Religion Within the Limits of Reason Alone* (Geisler 1999:403) as volg:

Those whose judgment in these matters is so inclined that they suppose themselves to be helpless without miracles, believe that they soften the blow which reason suffers from them by holding that they happen but seldom. How seldom? Once in a hundred years?...Here we can determine nothing on the basis of knowledge of the object...but only on the basis of the maxims which are necessary for the use of our reason. Thus, miracles must be admitted as [occurring] daily (though indeed hidden under the guise of natural events) or else never...Since the former alternative [that miracles occur daily] is not at all compatible with reason, nothing remains but to adopt the later maxim – for this principle remains ever a mere maxim for making judgments, not a theoretical assertion. [For example, with regard to the] admirable conservation of the species in the plant and animal kingdoms...no one, indeed, claim to comprehend whether or not the direct influence of the Creator is required on each occasion. They are for us...nothing but natural effects and ought never to be adjudged otherwise.

Wonderwerke mag dus moontlik wees, maar is irrasioneel aangesien die rede op universele wette gefundeer is. Op grond hiervan verwerp Kant die opstanding van Christus: “The more secret records, added as a sequel, of his resurrection and ascension...cannot be used in the interest of religion within the limits of reason alone without doing violence to their historical valuation” (Geisler 1999:403). Hy beskou die historiese Skrifgetuienis as onbetroubaar aangesien dit eties-prakties onbelangrik is. Wonderwerke is illusionêr aangesien dit die perke van die menslike rede in die rigting van die bonatuurlike oorskry. Hiermee verskaf hy impetus aan veral agnostiese, asook bestaande deïstiese uitgangspunte in die negentiende en twintigste eeue.

Kant se argumente vir die onmoontlikheid van kennis betreffende God se bestaan is egter sirkulêr. Sy hipoteses fundeer hy op die vooronderstelling dat God nie met die mens kan kommunikeer nie. Sou ’n alwyse en almagtige God, instaat om die heelal uit niks te skep, egter nie die potensiaal en behoefte hê om met die mens as kroon van sy skepping te kommunikeer nie? Sy kosmologiese model verteenwoordig ’n oneindige, ewige heelal wat die kosmologiese argumente van Augustinus en

Aquinas omvergooi. Vanuit sy opvattinge betreffende ruimte, tyd en oneindigheid, asook sy vooronderstelling dat dit onmoontlik is om 'n eerste oorsaak of skepping *ex nihilo* te ontdek, ontwikkel hy sy teorieë (Ross 1989:34). A. E. McGrath (2001. *A Scientific Theology*. Volume 1:31) meld as volg rakende die invloed van vooronderstellings:

Cultural aspirations – such as belief in unceasing social progress – and unacknowledged philosophical precommitments and agendas find their way into the reflections of natural scientists, in much the same way as the findings of the natural sciences have had a considerable impact on philosophical reflection. We shall illustrate these points by exploring both how Immanuel Kant's philosophy was shaped by the natural sciences, and how Kant's philosophy subsequently shaped the reflections of many natural scientists.

Kant se teologiese en kosmologiese opvattinge het teen die einde van die agtiende, veral die negentiende, asook 'n groot gedeelte van die twintigste eeue, sterk invloed uitgeoefen. Dit het voorgekom of sy teorieë deur ontwikkelinge in astronomiese observasie ondersteun is en het spesialiskennis aangaande fisika en wiskunde genoodsaak. Dit het daartoe gelei dat teoloë en filosowe hierdie studieveld verlaat en kosmologiese navorsing aan astronome en fisici oorgelaat het. Kant se aksiomatiese uitgangspunt dat kosmologie streng meganisties is, was fundamenteel aan die navorsing deur astronome en fisici beoefen en is vir twee honderd jaar nie bevraagteken nie. Kosmologie is as suiwer wetenskaplike dissipline sonder teologiese of filosofiese vertrekpunte of implikasies beskou. Met ontwikkeling in observasie-astronomie het dit voorgekom of die heelal oneindig is en het met die aanvanklike suggestie deur Isaac Newton dat die heelal moontlik oneindig mag wees, gestrook. Hy het hierdie hipotese gehuldig ten einde aan die probleem van gravitasie wat tot 'n algehele ineenstorting van die heelal kon lei, te ontkom (Ross 1989:22). Die presisie van Newton se bewegingswette het tot verdere versterking van die Kantiaanse hipotese gelei en die afleiding het gevolg dat sy teologiese en filosofiese hipoteses waar kon wees. Dit het tot nuwe wêreldbeskouinge gelei.

Die invloed van Newton se meganikawette, sowel as Maxwell se elektromagnetiese wiskundige vergelykings, is oor 'n lang tydperk as betroubaar

bevestig en vir alle natuurverskynsels geldig (Ross 1989:39). Teen die einde van die negentiende eeu het dit voorgekom of die fisika die einde van sy kennis bereik het en slegs bestaande kennis verfyn moes word. Die kosmologie het 'n algemene tevredenheid uitgestraal en die Newtoniaanse model van die oneindige heelal het geblyk die laaste woord te spreek. Drie onverwagte ontdekkings in fisika en astronomie het egter radikale verandering teweeggebring: (1) hitte oordrag deur straling; (2) die paradoks ten opsigte van gravitasiepotensiaal, asook (3) die Michelson-Morley eksperiment. Enigeen van hierdie ontdekkings kon die Newtoniaanse heelalmodel omvergegooi het, maar emosionele verknogtheid aan die Kantiaanse vooronderstellings, asook vertrouwe op die Newtoniaanse gravitasieteorie, was so sterk dat die negentiende eeu met hierdie heelalmodel as dogmaties afgesluit het.

Met die aanbreek van die twintigste eeu was die enigste afleidings wat met die snelheid van lig strook (spruitend uit die Michelson-Morleynavorsing) die volgende: (1) geen absolute verwysingsraamwerk bestaan vanwaar absolute beweging in die ruimte gemeet kan word nie; (2) die snelheid van lig, relatief tot alle waarnemers, is voortdurend dieselfde. Hierdie afleidings is in 1905 deur Albert Einstein met sy spesiale relatiwiteitsteorie gemaak. Hierdie teorie kon waarskynlik vyftien jaar vroeër die lig gesien het maar Newtoniaanse, asook Maxwelliaanse fisika en kosmologie, het 'n emosionele houvas op die wetenskap gehad. Die triomf van die spesiale relatiwiteitsteorie het tot die algemene relatiwiteitsteorie in 1915 gelei. Einstein het die teorie vanaf snelheidsaspekte na versnellingseffekte tussen waarnemers uitgebrei. Uit die algemene relatiwiteitsteorie het dit geblyk dat die heelal uitbrei asook baie ouer is as die ses duisend jaar wat aartsbiskop Ussher in die middel van die sewentiende eeu gepropageer het. Die afleiding hieruit is dat die heelal 'n aanvang, dus 'n geskiedenis en 'n skeppingsmoment het. Met terugwending van hierdie uitbreiding word geïmpliseer dat die heelal 'n aanvang vanaf 'n singulariteit gehad het wat driedimensionaliteit in zeroruimte omskryf (Ross 1989:49). Geen wetenskaplike model of fisikawet kan beskryf wat voor die singulariteit plaasgevind het nie. Die logiese afleiding was dus dat die heelal sy ontstaan van buite homself gehad, asook eindig is (Collins 2007:63-67). Einstein het dus met sy besondere, asook algemene relatiwiteitsteorieë, aangetoon dat Kant se filosofiese aannames betreffende die heelal verkeerd was en tot stelselmatige beïnvloeding weg van ateïsme en agnostisisme gelei. A. E. McGrath (2001. *A Scientific Theology*. Volume 1:298) beklemtoon die

invloed van vooronderstellings as volg: “Those who believe that they are observing nature devoid of any presuppositions – an error which graces the pages of Kant’s main *Critiques* – have yet to appreciate that they are social beings, whose horizons are shaped by unacknowledged traditions.”

Hierdie bevindinge was monumentaal. Ateïsme, Darwinisme en feitlik al die “-ismes” wat tydens die agtiende tot die negentiende eeue uit filosofiese opvattinge hul beslag gekry het, is onder andere op die wanvoorstelling van ’n oneindige heelal, gefundeer. Die singulariteit het die mens in kontak met die eerste oorsaak van buite die heelal, en alles wat dit behels, insluitend lewe, gebring. Gevolglik kan die kosmologiese argument vir God se bestaan as volg geformuleer word: (1) alles wat begin het om te bestaan, moet ’n oorsaak vir sy bestaan hê; (2) die heelal het begin bestaan; (3) dus moet die heelal ’n oorsaak vir sy bestaan hê (Ross 1989:50). Alhoewel die Skrif nie as wetenskaplike handboek aangewend kan word nie, het die natuurwetenskap op voortgaande wyse aangetoon dat onnodige verwydering tussen die boeke van die natuur en Skriftuur geskep is. Dieselfde Outeur is immers by beide betrokke.

Alhoewel Kant se filosofiese opvattinge as wetenskaplik onwaar bewys is, het sy invloed in die twintigste eeue teologies voortgeduur. Bultmann se opmerking dat die moderne wetenskap met sy tegnologiese ontwikkeling nie strook met die Nuwe Testamentiese wêreld van geeste en wonderwerke nie, getuig hiervan. Bultmann se pleidooi om hierdie wêreldbeeld te vervang ten einde die Nuwe Testament vir die moderne mens aanvaarbaar te maak, het dus nie as ’n verrassing gekom nie (Bartsch 1961:5). Ook Barth se teenreaksie op ’n natuurlike teologiese opvatting wat ’n bepaalde kennis aangaande God vanuit die natuur moontlik maak, toon raakpunte met hierdie skeiding deur Kant gepropageer (Geisler 1999:405; van de Beek 1994:68).

Kant se aannames skryf bepaalde kennis aan die mens toe – selfs die onmoontlikheid om God te ken. F. H. Bradley (Copan & Tacelli 2000:13) stel dit as volg:

The man who is ready to prove that metaphysical knowledge is wholly impossible has...himself, perhaps unknowingly, entered the arena (of metaphysics). He is a brother metaphysician with a rival theory of first principles. To say that reality is such that our knowledge cannot reach it, is a claim to know reality; to urge that

our knowledge is of a kind which must fail to transcend appearance, itself implies that transcendence. For, if we had no idea of a beyond, we should assuredly not know how to talk about failure or success. And the test, by which we distinguish them, must obviously be some acquaintance with the nature of the goal.

Kant beskou dus wonderwerke as fundamenteel oorbodig tot religie en lei daartoe dat hy dit byvoorbaat, sonder historiese fundering uit die Skrif sluit. Sy benadering dat ware religie die navolging van 'n universele wet van die praktiese rede behels, veronderstel 'n morele uniformiteit. Die probleem is egter dat die aanspraak op wonderwerke fundamenteel aan die Christendom is, met veral die inkarnasie en die opstanding van Jesus Christus as sentrale momente. Dit is onwetenskaplik om Kantiaanse vooronderstellinge tot norm te verhef. Die wetenskap moet na empiriese oorsake soek. Dieselfde geld vir die historiese wetenskap: na natuurlike oorsake behoort in die historiese proses gesoek te word. Indien al die empiries-natuurlike oorsake onvoldoende blyk te wees, behoort erken te word dat oorsake wat die natuurlike, tyd-ruimtelike domein oorskry, moontlik daarvoor verantwoordelik kan wees. Indien die konteks boonop religieus van aard is, moet die historikus na 'n oorsaak bokant hierdie beperkinge kyk. Betreffende die opstanding behoort alle beskikbare historiese bronne aangewend te word ten einde al die betrokke data te verklaar. Die bewering in die Nuwe Testament dat die opstanding materieel, tydruimtelik plaasgevind het, stel dit vir historiese ondersoek oop. Die historikus het dus die taak om die data te ondersoek ten einde die mees waarskynlike verloop van die gebeure te rekonstrueer en tot 'n bevredigende verklaring te kom.

1.1.3 Charles Darwin se hipotese en ateïstiese uitvloeisels

Die invloed wat van Charles Darwin uitgegaan het, was tekenend van die positivistiese wêreldbeeld wat ook in sy era geheers het. So, byvoorbeeld, het D. F. Strauss van sy aanvanklike panteïsme na materialistiese evolusionisme beweeg waarin hy teïsme en onsterflikheid vir 'n nuwe humanistiese religie verruil het (1872/1873, *The Old Faith and the New*). In navolging van Hume verwerp hy alle wonderwerke as mitologie (Geisler 1999:712). Empiriese waarneming was beskou as die wyse waarop tot kennis van die totale geskape werklikheid gekom kon word –

geloof in God is dus oorbodig. Die wetenskap was instaat om 'n omvattend objektiewe en finale begrip van die heelal daar te stel, terwyl beweer is dat Christelike opvattinge op onbewysbare aspekte rus waarop nie gebou kan word nie (McGrath 1993:160). Die Christendom en die wetenskap is as teenpole beskou. Moderne navorsing dra egter daartoe by dat hierdie wanopvattinge aangespreek kan word. F. S. Collins (2007:5-6) meld as volg:

In this modern era of cosmology, evolution, and the human genome, is there still the possibility of a richly satisfying harmony between the scientific and spiritual worldviews? I answer with a resounding *yes!* In my view, there is no conflict in being a rigorous scientist and a person who believes in a God who takes a personal interest in each one of us.

In Engeland het Darwinisme met die sosiale denke van die dag gestrook waar vrye handel, kompetisie, asook die superieuriteit van die Engelse middelklas, hoogty gevier het. Hierdie wetenskaplike model het 'n teoretiese fundering aan Viktoriëanse liberalisme verleen deur die waardes en uitkyk daarvan te onderskryf. Terwyl die paradigma van 'n individualis wat sy teorie in stryd met die religieuse gemeenskap wou daarstel, geskep is, het die waarheid die afgelope tyd aan die lig gekom (McGrath 1993:161). Inderwaarheid het Darwin bloot die liberale modernistiese optimisme weerspieël en was hy nie 'n denker wat sy teorie vanuit die niet daargestel het nie. Hierdie Darwinisties-evolusionêre ontwikkeling het 'n filosofiese en skynbaar wetenskaplike fundering aan diegene verskaf wat hulle industriële en imperiale uitbreiding wou sanksioneer (Wright 2007:95).

Die opvatting van 'n Christelike antagonisme jeens die wetenskap heers steeds in populêre asook wetenskaplike kringe. Veral in die afgelope vier dekades het verandering ingetree en dialoog moontlik gemaak (McGrath 2004:84-89). Hierdie dialoog is onder ander daargestel deur 'n onderskeid tussen “wetenskap” en “wetenskaplike materialisme” te tref. Terwyl eersgenoemde 'n dissipline is waarvolgens die struktuur van die fisiese heelal ondersoek word, is laasgenoemde 'n wêreldbeeld wat poog om die totale werklikheid tot die vlak van die observeerbare te reduceer en God by implikasie uitsluit. Wanneer egter na die geloofsuitgangspunte van die Christendom gekyk word, kan aangetoon word dat die Christelike teologie oor

samehang beskik. In die tydvak voor, en veral vanaf F. D. E. Schleiermacher, is effektief aangetoon dat die leerstellinge aangaande God, die persoon en werk van Christus, asook die mens, op só 'n wyse interaksie het dat 'n konsekwente geheelbeeld wat met die werklikheid strook, daargestel kan word. Indien waarheid in terme van interne samehang gedefinieer word, beantwoord die Christendom hieraan. Betreffende die ervaringswerklikheid korrespondeer die Christendom in beantwoording van vrae betreffende die bestaan van God, asook die historiese Jesus, wat uit historiese ondersoek blyk, met die Christus van die geloof (veral in negentiende-eeuse historiografiese vooronderstellinge geskei). Met die skynbare botsing van geloof en ervaring (religieus en sekulêr) behoort nie sondermeer die een ten koste van die ander opgeoffer te word nie – waarhede weerspreek mekaar immers nie. Met verdere ondersoek behoort aan die lig te kom dat een op foutiewe redenasie of observasie berus.

Die natuurwetenskappe word egter met dieselfde probleem gekonfronteer. Na bewering is wetenskap op die reëlmaat van die natuur geskoei en daarop uit om die objektiewe werklikheid te beskryf. Hierdie uitgangspunt neig soms na die positivistiese kant en spruit uit die negentiende eeu. Hier word dus gepoog om die vorme en patrone in die natuur te beskryf. Met teologie en filosofie wat hul tot konseptuele spekulasie wend, bemoei die natuurwetenskappe hul direk met die natuurbestel en is in staat om die universele strukture en patrone bloot te lê. Die fundamentele vraag is egter: met watter sekerheid kan beweer word dat die natuur wel oor hierdie reëlmaat beskik? Bestaan dit deur die totale skepping – word dit uit wetenskaplike ondersoek afgelei, of is dit 'n noodsaaklike vooronderstelling onderliggend aan die navorsing? N. Hanson (McGrath 1993:163) stel dit as volg:

To gain knowledge of these principles by experiment and observation is to presuppose in the search the very existence of that for which we are in search. If the principles are true, we cannot learn of it empirically, for the essence of the principles is that their truth is presupposed in every empirical inquiry.

Deur hierdie reëlmaat egter te veronderstel, word dit ontdek. Eksperimentele waarneming behoort hierdie gebrek aan die lig te bring – wat egter nie die geval is nie. Indien dit blyk dat die natuur nie oor reëlmaat beskik nie, word beweer dat die

eksperiment foutief is en op 'n later stadium, met verbeterde tegnologie en konsepte, die korrekte resultate gelewer sal word. Dit dui daarop dat 'n verbintenis tot die natuurreëlmaat bestaan – 'n dogmatiese vooronderstelling wat dus nie uitgedaag mag word nie.

Hierdie verbintenis tot die beginsel van gelykvormigheid, oftewel uniformiteit, in die natuur, herinner aan die Christendom se fundamentele geloof in God waar beide as fundamenteel beskou word. Vir die Christendom dui dit egter op die ordening in die natuur, tekenend van die Augustiniaanse tradisie – veral in sy Calvinistiese wysigings. Beide gemeenskappe is tot die opvatting dat tekortkominge in die huidige begrip van die werklikheid tot skynbare disharmonie tussen teorie en observasie aanleiding gee, verbind – of dit op die wet van gravitasie, of die bestaan van boosheid betrekking het. G. F. von Weizsäcker stel dit as volg: “Science believes in the regularity of nature and it is rooted in this belief as firmly as a religious belief is rooted in a system of religion” (McGrath 1993:165). Geloof in God is van fundamentele belang vir die Christendom en kan rasideel as poging ten einde die werklikheid, asook die mens se plek daarin te verklaar, aangedui word. Dit kan egter nie op suiwer streng empiriese grondslag bevestig of ontken word nie. Dit vergelyk met die natuurwetenskaplike opvatting betreffende die uniformiteit van die natuur en gevolglike weiering om die geloof daarin weens eksperimentele resultate te verwerp, aangesien veronderstel word dat hierdie eksperimentele getuienis mettertyd in 'n ander lig beskou sal word. Op soortgelyke wyse is die teoloog nie geneë om geloof in God te verwerp aangesien dit skyn op sekere aspekte met ervaring te bots nie – die probleem van lyding kan hier as voorbeeld dien. Met die aanbreek van die ewigheid sal, binne hierdie konteks, die probleem in 'n nuwe lig beskou en opgelos word. Tussen die teoloog en die natuurwetenskaplike bestaan dus nie werklike verskil nie. Die blyk dat die Godvraag met ontwikkeling van die wetenskap nie uit die prentjie sal verdwyn nie, aangesien veral die voortgaande ontdekking van ordening in die heelal dit juis versterk.

Die gebeure in die negentiende eeu rondom Darwin en die publikasie van “*On the Origin of Species*” (1859), het 'n radikale invloed op die denke gehad. Die algemeen populêre opvatting is dat Darwinisme die stryd alreeds in die negentiende eeu gewen het aangesien sy teorie deur wetenskaplike getuienis bevestig is. Die soöloog, Ernst Mayr (Dembski 1998:73) beweer: “Darwin solved the problem of teleology, a problem that had occupied the best minds for the 2000 years since

Aristotle.” Douglas Futuyma (Dembski 1998:73) meld dat, “by coupling undirected, purposeless variation to the blind, uncaring process of natural selection, Darwin made theological or spiritual explanations of the life processes superfluous.” In die moderne wêreld is Darwin se teorie deur elke nuwe generasie aanvaar aangesien dit die algemeen opvoedkundige paradigma verteenwoordig.

Die klassieke liberale Protestantisme (veral met F. D. E. Schleiermacher geassosieer) het sy oorsprong in die mid-negentiende eeu in Duitsland met die opvatting dat die Christelike geloof en teologie, weens moderne kennis, rekonstruksie benodig en daarmee moes sinchroniseer. In Engeland, met toenemende aanvaarding van Darwin se teorie van natuurlike seleksie, is ’n klimaat geskep waarin sommige elemente van die tradisioneel Christelike teologie (veral skeppingsteologie asook wonderwerke) as onhoudbaar beskou is. Liberalisme was daarop uit om die gaping tussen moderne kennis en die Christelike geloof te oorbrug (McGrath 2001:101). Ten einde ’n rol in die intellektuele debat te speel, sou noodwendig herinterpretasie van sekere tradisioneel teologiese opvattinge moes plaasvind.

Darwin het veral in die biologiese wetenskap ’n draaipunt daargestel, “not so much because the empirical evidence was persuasive but primarily because his theory proved useful in advancing a particular philosophy – a philosophy of science first of all and in many cases a general metaphysical position as well” (Dembski 1998:74). In die moderne kultuur word aan die wetenskap intellektuele outoriteit ten opsigte van werklikheidsoms krywing verleen. Die oortuigingskrag van die Darwinhipotese spruit uit die aura van wetenskaplike feitelikheid wat dit omring. Nadere ondersoek dui daarop dat aanvaarding van Darwinisme ook met die beïnvloeding van naturalisme kan saamhang. Sedert die totstandkoming van die Newtoniaanse fisika, wat tot die ontwikkeling van determinisme, asook naturalisme, aanleiding gegee het, is gepoog om die domein van natuurwetmatighede na al die ander terreine uit te brei. Die kompleksiteit van lewende organismes het dit egter gekortwiek, soos Huxley in 1860 (Dembski 1998:76) dit verwoord het: “Shall Biology alone remain out of harmony with her sister sciences?” Met hierdie teorie wou aangetoon word hoe biologie verander kan word ten einde binne die naturalistiese raamwerk, dominant in ander wetenskappe, te pas. Die ideaal was egter om al die mens- en geesteswetenskappe onder een naturalistiese noemer te groepeer. Die uniformiteit van die natuur wat wetenskaplike ondersoek moontlik maak, het algaande daartoe gelei dat die ideaal gekoester is om die totale werklikheid onder die domein van natuurwetmatighede te

bring. 'n Filosofiese, eerder as wetenskaplike uitgangspunt, het dit ten grondslag gelê. 'n Paradigmaskuif het in wetenskapsfilosofie plaasgevind: die ou epistemologie het intellek as werklike oorsaak in die natuur toegelaat terwyl die nuwe epistemologie eksklusief op natuurlike oorsake ingestel was. Darwin se beskouing het geblyk die oplossing te bied.

'n Geruime tyd voordat Darwin sy teorie geformuleer het, het hy affiniteit vir filosofiese naturalisme ontwikkel en was dus bevooroordeelde betrefende 'n naturalistiese teorie van evolusie – selfs al was die getuienis daarvoor onoortuigend. Sy aanvanklike Christelike geloof het getaan en algaande tot naturalisme oorgegaan. In die 1830's het hy aangedui dat hy die opvatting van goddelike openbaring in die Ou Testament problematies vind, asook die Bybelse konsep van wonderwerke verwerp. Onder invloed van Spinoza asook Hume se anti-supernaturalisme, het Darwin (Geisler 1999:183) dit as volg gestel:

By further reflection that the clearest evidence would be requisite to make any sane man believe in miracles by which Christianity is supported – that the more we know of the fixed laws of nature the more incredible do miracles become – that the men of that time were ignorant and credulous to a degree almost incomprehensible by us – that the Gospels cannot be proved to have been written simultaneously with the events – that they differ in many important details, far too important as it seemed to me to be admitted as the usual inaccuracies of eyewitnesses – by such reflections as these...I gradually came to disbelieve in Christianity as a divine revelation.

Sy kompromittering tot vasstaande natuurwetmatighede het die vernaamste deel van sy wetenskaplike navorsing voorafgegaan en daartoe gelei dat hy die getuienis deur 'n naturalistiese lens sou interpreteer. Ook die omwenteling deur Charles Lyell in die geologie teweeggebring, het hom beïnvloed. Met ontwikkeling van sy uniformisme (gelykvormigheid, eenvormigheid) het Lyell beweer dat die natuurlike prosesse waarmee die aarde se oppervlak gevorm word voortdurend op dieselfde wyse en met dieselfde lang tydsverloop, teenwoordig was. Gevolglik kan die ontwikkeling van alle materiële aspekte eksklusief in terme van die wetmatighede en prosesse tans verklaar word – die teenswoordige bied dus die sleutel tot die verlede en bied analogiese

oplossings. Die probleem is egter dat die vooronderstelling met die evolusionêre biologie geassosieer, die hipotese aangaande die geologiese strata daargestel het. Tans bestaan geen volledige geologiese stratum behalwe in die denke van die evolusionêre wetenskaplikes nie. Die sirkulêre gedagtegang blyk uit die volgende opmerking van S. Huse (Blanchard 2000:94):

The only basis for placing rock formations in chronological order is their fossil content, especially index fossils. The only justification for assigning fossils to specific time periods in that chronology is the assumed evolutionary progress of life. In turn, the only basis for biological evolution is the fossil record so constructed. In other words, the assumption of evolution is used to arrange the sequence of fossils, then the resultant sequence is advanced as proof of evolution. Consequently, the primary evidence for evolution is the assumption of evolution.

’n Verdere probleem is dat uniformitisme nie op die aanvaarde wetenskaplike metodiek van noukeurige ondersoek en eksperimentering kan funksioneer nie aangesien die gebeurtenisse miljoene jare gelede plaasgevind het. Die evolusionis moet hom dus op ekstrapolering beroep in ’n poging om talle probleme die hoof te bied – die gevolg is egter twyfelagtige wetenskaplike resultate.

Die skielike verskyning (Kambriaanse “ontploffing”) van al die dierfyla in die geologiese rekord vyf honderd drie-en-veertig miljoen jaar gelede, bied van die vernaamste struikelblokke vir die evolusionistiese uitgangspunt dat die fossielrekord oor ’n lang tydperk van eenvoudige tot komplekse organismes ontwikkel het (Ross 2004:235). Die probleem word weens die afwesigheid van die eenvoudigste lewensvorme vererger terwyl die meer komplekse organismes talryk in die strata voorkom. Dit wat op mikro-evolusionêre vlak waargeneem word, word sondermeer makro-evolusionêr as logiese uitvloeisel beskou. ’n Verdere probleem is dat geleidelike oorgang tussen spesies nie in die fossielrekord voorkom nie – eerder agteruitgang en uitwissing word aangetref. Geen konkrete getuienis vir die geleidelike oorgang van een spesie tot ’n ander bestaan nie (Craig 1994:91). Ook die gaping tussen nie-lewende materie en die mees primitiewe lewensvorme is vir die evolusionistiese uitgangspunt problematies. Leidende navorsers in hierdie veld, soos

S. J. Gould, erken dat in die geologie en paleontologie tans onoorkomelike probleme ten opsigte van oorgangsvorme tussen spesies in die fossielrekord bestaan. N. Eldredge, een van die vernaamste navorsers op hierdie gebied, meld ook: “We paleontologists have said that the history of life supports....the story of gradual adaptive change...all the while knowing that it does not” (Blanchard 2000:108).

Nadat Darwin in die 1830's besluit het dat skepping- en ontwerpverklarings in wetenskap waardeloos is, “transmutation was left as virtually the only conceivable means of species succession.” Met die aanvang van Darwin se beskouing rakende die oorsprong van spesies, “he did so as an evolutionist because he had first become a positivist, and only after did he find the theory to validate his conviction” (Dembski 1998:77). Met die daarstel van sy teorie was hy bewus dat dit op daardie stadium nie empiries bevestig kon word nie. Darwin het die teorie as 'n afleiding, hoofsaaklik op analogie gefundeer, beskryf. Darwin (Dembski 1998:77) het beklemtoon dat die verandering in spesies nie direk aangetoon kan word nie en hoofsaaklik op algemene oorwegings gebou is:

When we descend to details we can prove that no one species has changed [i.e., we cannot prove that a single species has changed]; nor can we prove that the supposed changes are beneficial, which is the groundwork of the theory. Nor can we explain why some species have changed and others have not.

Darwin (Dembski 1998:78) se naturalistiese uitgangspunt het daartoe gelei dat hy konsekwent hiermee in die spontane ontwikkeling van lewe uit anorganiese materie geglo het – ten spyte van gebrek aan deurslaggewende wetenskaplike bevestiging:

Though no evidence worth anything has as yet, in my opinion, been advanced in favour of a living being, being developed from inorganic matter, yet I cannot avoid believing the possibility of this will be proved some day in accordance with the law of continuity.

Tot die einde van sy lewe het hy met teïsme geworstel. Al bestaan vroeë rondom 'n streng metafisiese naturalisme by hom, is dit feitlik seker dat hy metodologiese naturalisme in die wetenskap aangehang het. Volgens hom was ontwerp nie 'n

wetenskaplike teorie nie en het hy die spesifieke skepping van spesies verwerp (Dembski 1998:78).

Met kritiek op sy teorie het hy betoog dat sy teorie minstens naturalisties is, wat egter nie 'n antwoord gebied het nie, soos R. M. Young (Dembski 1998:78) vermeld: “Whenever Darwin was really in trouble...he appealed to the very principle which was at issue, the uniformity of nature.” Die aantrekkingskrag van evolusionisme is nie in sy eksperimentele bewyslewering geleë nie, maar in sy algemene harmoniëring met die onderliggende wetenskaplike opvatting dat werklike wetenskapsbeoefening naturalisties van aard is. Herbert Spencer, 'n navolger van Darwin, het op soortgelyke wyse sy aanhang van natuurwetmatighede in semireligieuse terminologie omskryf. Met sy verwerping van die ortodokse Christendom was die gevolg die “intellectual leaning towards belief in natural causation everywhere operating.” Geloof in evolusionisme sou noodwendig na vore tree, soos W. A. Dembski (1998:79) dit stel:

[Because] anyone who, abandoning the supernaturalism of theology, accepts in full the naturalism of science, tacitly asserts that all things as they now exist have been evolved. The doctrine of the universality of natural causation, has for its inevitable corollary the doctrine that the Universe and all things in it have reached their present forms through successive stages physically necessitated.

Geloof in organiese evolusie het veral vanaf 1852 wortel geskiet – nie weens wetenskaplike redes nie, maar omrede die spesifieke skeppingshipotese verwerp is.

Op soortgelyke wyse het T. H. Huxley die “Pentateuchal cosmogony” voor die koms van Darwin ten gunste van evolusionêre teorie verwerp, alhoewel hy op wetenskaplike gronde nie daarvan oortuig was nie. Volgens hom sou die teorie eers sy beslag met die daarstel van 'n nuwe spesie deur kunsmatige seleksie verkry. Huxley, een van Darwin se geesdriftigste aanhangers, het hom weens filosofiese redes nagevolg. Die publikasie van “*On the Origin of Species*,” het hom vir altyd van die skeppingshipotese as bron van voortdurende irritasie verlos – al was die wetenskaplike getuienis téén spontane voortbrenging – soos Louis Pasteur ook aangetoon het. Ten spyte hiervan het Huxley weens filosofiese redes daaraan vasgehou: “At some remote period, life had arisen out of inanimate matter” (Dembski

1998:80). Vir hom was dit 'n logiese uitvloeisel van uniformitisme en sou paleontologie en geologie harmonieer. Huxley (Dembski 1998:81) se filosofiese credo het as volg gelui:

Even leaving Mr. Darwin's views aside, the whole analogy of natural operations furnish so complete and crushing an argument against the intervention of any but what are called secondary causes, in the production of all the phenomena of the universe; that...I can see no reason for doubting that all are coordinate in terms of nature's great progression, from formless to formed, from the inorganic to the organic, from blind force to conscious intellect and will.

Met aanvaarding van filosofiese naturalisme moes iets soortgelyk aan Darwinisme apriories waar wees. Darwin het gepoog om teleologiese aspekte uit die proses te hou – dus enigiets wat daarop sou dui dat 'n intellek in beheer is. Natuurlike seleksie moes ontwerp as oorbodig aantoon en vervang. Paley se betoog dat 'n ontwerper vir die bestaan van die heelal verantwoordelik is en aanvanklik ook deur Darwin aangehang is, het nou geblyk onnodig te wees (McGrath 2004:102).

In 'n poging, egter, om die werking van God in die natuur deur wetmatighede te beskryf, het teïstiese evolusie totstandgekom. Alhoewel hiermee gepoog is om ontwerp met Darwinisme te harmonieer, is meer skade gedoen aangesien teleologie hiermee skipbreuk gely het: God se werking in die natuur is tot dié van natuurwetmatighede beperk. Die Skepper se voortdurende onderhouding en betrokkenheid by sy skepping, is hiermee ontken (Grudem 1994:275-279). Op voortgaande wyse sou Hy verder op die agtergrond gedwing word om uiteindelik te verdwyn. Rekonstruering van die ontwerpargument, ten einde by evolusionisme te pas, sou 'n vername stap in die sekularisering van die wetenskap, asook uiteindelijke intellektuele skeiding met die teologie vervul. Die opvatting van ontwerpte, of gerigte, evolusie het daartoe gelei dat 'n generasie teësinnige wetenskaplikes tot 'n naturalistiese, asook uiteindelijke positivistiese wêreldbeskouing, gekom het wat God tot 'n filosofiese konsep, spruitend uit persoonlike behoefte, gereduseer het. God het dus geen rol in die natuurlike wêreld te speel nie.

Darwinisme, asook neo-Darwinisme, is steeds daarop uit om die band tussen 'n Skepper en sy skepping te sny. Die eeue-oue debat betreffende die balans tussen God se direkte betrokkenheid en sekondêre oorsake in die natuur, word hiermee geïgnoreer. In die tradisie van die klassiek Christelike filosofie was God nog altyd die primêre oorsaak van alle gebeure in die skepping, terwyl die bestaan van sekondêre oorsake aanvaar is. Thomas Torrance vermeld ook onvoorspelbaarheid in die skepping en dat laasgenoemde nie outonoom en dus nie self ontstaan of selfonderhoudend is nie – dit is deur God geskep en vir sy voortbestaan voortdurend van Hom afhanklik. Die orde en natuurwetmatighede dui daarop dat God nie in die skepping deur voorturende wonderwerke ingryp nie, maar wel deur 'n netwerk van sekondêre oorsake wat op reëlmatige en konsekwente wyse funksioneer (Peacock 1981:81-97). Die kerkvaders – veral Basilius van Sesarea (vierde eeu n.C.) – het dit gepropageer. Die Darwiniste, egter, poog om 'n keuse tussen God en natuur daar te stel.

'n Verdere gevolg van die evolusionistiese agenda behels die geloof in die mite van vooruitgang. Die Renaissance het die vooruitgang van die mens gepropageer en die opkoms van die Verligting het hieraan stukrag verleen. Die vooruitgang in die wetenskap en ekonomie in Europa, in veral die negentiende eeu, het momentum aan die opvatting verleen dat geskiedenis na 'n wonderlike doel beweeg. Veral 'n filosoof soos Hegel het hier 'n invloed uitgeoefen (Geisler 1999:307-310). Hierdie progressie van die geskiedenis tot 'n doel vind egter vanuit die mens plaas en word nie van buite deur God gegee nie. Die mens is onweerstaanbaar op pad na volmaaktheid. In plaas daarvan dat op God se genade gesteun word, word op opvoeding en harde arbeid staatgemaak ten einde hierdie doelwit te bereik. Hiervoor word die hoop op wetenskap en tegnologie, in plaas van skepping en herskepping, geplaas (Wright 2007:94).

Darwinisme oorheers tans die toneel in die wetenskap. Die ouer wetenskaplike epistemologie het beide wetenskap en teologie geakkommodeer en teologie toegelaat om grense aan die wetenskap te stel. Nie alleen die kervaders nie, maar ook die tweede-eeuse apologete het soveel moontlik van die wetenskap as produk van die Grieke filosofie van hulle dag aanvaar. Sekere aspekte het hulle verwerp – onder andere die opvatting dat die heelal ewig is – en op die aanvang van God se skepping *ex nihilo* aangedring (Dembski 1998:88). Die nuwe naturalistiese epistemologie, deur Darwinisme gepropageer, is aggressief outonoom en dring daarop aan dat wetenskap

onafhanklik van teologie moet funksioneer. Hierdie positivisme duld geen alternatief tot epistemologie nie. N. C. Gillespie (Dembski 1998:88) meld:

It was not enough to drive out the old ideas. Their advocates had to be driven out of the scientific community as well...In order for the world to be made safe for positive science, its practitioners had to occupy the seats of power as well as win the war of ideas. Both were necessary to the establishment of a new scientific orthodoxy.

R. Dawkins (2006:14), vooraanstaande evolusionis en spreekbuis vir die daarstel van 'n naturalistiese wêreldbeskouing, meld as volg:

Human thoughts and emotions *emerge* from exceedingly complex interconnections of physical entities within the brain. An atheist in this sense of philosophical naturalist is somebody who believes there is nothing beyond the natural, physical world, no *supernatural* creative intelligence lurking behind the observable universe, no soul that outlasts the body and no miracles – except in the sense of natural phenomena that we don't yet understand. If there is something that appears to lie beyond the natural world as it is now imperfectly understood, we hope eventually to understand it and embrace it within the the natural. As ever when we unweave a rainbow, it will not become less wonderful.

1.2 Christelike verdediging van wonderwerke: historiese oorsig

Christene van die sewentiende en agtiende eeue het fel beswaar teen die aanslag van die deïste asook die onderliggende Newtoniaanse wêreldbeeld aangeteken. Dit toon aan dat Christene voortdurend op wetenskaplike wyse twispunte aangespreek het en nie bereid was om sondermeer aan die druk van sekulêre naturalisme toe te gee nie. Gevolglik is dit van belang om kortliks aan hierdie verantwoording oor die afgelope eeue aandag te gee – veral rakende die opstanding van Jesus Christus.

1.2.1 Reaksie op Spinoza

1.2.1.1 Jean Le Clerc

Hierdie Franse teoloog was een van die eerste denkers rakende Skrifkritiek en het in sy *Sentimens de quelques theologiens* (1685) 'n Christelike apologetiek daargestel. Hy was ten gunste van die empiriese getuienis vir Jesus se wonderwerke, asook die opstanding, en dié geloofwaardiger as Spinoza se aprioriese filosofiese redenasie beskou. Op die bewering dat wonderwerke slegs natuurlike gebeurtenisse kan wees, het hy die onmoontlikheid dat Jesus se opstanding en hemelvaart blote natuurlike gebeurtenisse was, vergelykbaar met die geboorte van 'n mens, aangedui. Die bewering dat hierdie gebeurtenisse aan onbekende natuurwette toegeskryf kon word, slaag ook nie aangesien soortgelyke gebeurtenisse nie meer plaasvind nie. Waarom is die noodwendige gevolg van elke bevel van Jesus aan 'n verlamde dat “the Laws of Nature (unknown to us) were prepared and ready to cause the...Paralytic Man to walk?” (Craig 1994:132). Beide hierdie beskouings toon aan dat die wonderwerke in die evangelies, wat deur middel van gewone historiese metodes bewys kan word, inderdaad van goddelike oorsprong is.

1.2.1.2 Samuel Clarke

Hierdie Engelse filosoof-teoloog het in sy Boyle lesings van 1705 veral wonderwerke geanaliseer. Onder invloed van Newton het hy aangevoer dat materie slegs die vermoë het om óf beweging vol te hou, óf in 'n toestand van rus te verkeer. Enigiets wat in die wêreld plaasvind, word óf deur God, óf deur geskape intelligente wesens verrig. Die sogenaamde natuurlike kragte van materie, soos gravitasie, is inderwaarheid God se deurlopende aksie op materie. Die “verloop van die natuur” is fiksie en in werklikheid God wat sekere effekte op kontinue en uniforme wyse produseer. Hieruit volg dat 'n wonderwerk nie in botsing met die verloop van die natuur is nie aangesien dié in werklikheid nie bestaan nie – dit is slegs 'n ongewone gebeurtenis wat God verrig. Aangesien God almagtig is, is wonderwerke vir Hom nie op 'n moeiliker vlak as gewone gebeurtenisse nie. Die gewone werking van die natuur toon dus die bestaan en eienskappe van God aan, terwyl wonderwerke die bemoeienis van God met die gewone orde waarin Hy optree, aantoon. By ondersoek van die

wonderwerk as 'n geïsoleerde gebeurtenis, is dit onmoontlik om vas te stel of dit deur God, 'n engel of 'n demoniese gees verrig is. Volgens Clarke is die metode om tussen demoniese en goddelike wonderwerke te onderskei (direk of indirek deur God verrig) die leerstellige konteks waarin hul verrig is. Indien die wonderwerk met 'n leerstelling teenstrydig met die morele wet strook, kan ons daarvan oortuig wees dat dit nie van God is nie. Met 'n goddelike wonderwerk sal die leerstellige konteks van die gebeurtenis minstens moreel neutraal wees. Indien twee wonderwerke ter ondersteuning van twee botsende leerstellinge verrig word, beide moreel neutraal, behoort die leerstelling deur die groter wonderwerk ondersteun as van goddelike oorsprong aanvaar te word. Clarke (Craig 1994:133; Dulles 1971:138) meld dat die korrekte teologiese definisie van 'n wonderwerk die volgende is:

...a work effected in a manner unusual, or different from common and regular Method of Providence, by the interposition of God himself, or of some intelligent Agent superior to Man, for the proof or Evidence of some particular Doctrine, or in attestation to the Authority of some particular Person.

Jesus se wonderwerke het dus aangetoon dat Hy meer as 'n Leermeester was met 'n goddelike opdrag deur God.

1.2.1.3 Jacob Vernet

Van die mees briljante apologetiese werke in die agtiende eeu in Frans, was die multivolume van J. Alphonse Turretin en Jacob Vernet getitel: *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (1730-1788). Turretin, 'n hooggeagte Protestants teologiese professor in Genève, het die eerste volume in Latyn geskryf. Vernet, ook lid van die teologiese fakulteit te Genève na 1756, het Turretin se volume vertaal en nege van sy eie bygevoeg. Die resultaat was 'n gesofistikeerde en goed ingeligte antwoord op die Franse deïsme op interne asook eksterne Christelike bewyse gebaseer. Vernet definieer 'n wonderwerk as “a striking work which is outside the ordinary course of nature and which is done by God’s all-mighty will, such that witnesses thereof regard it as extraordinary and supernatural” (Craig 1994:133).

Vernet, anders as Clarke, ontken nie dat verloop van die natuur bestaan nie, maar benadruk dat die sogenaamde verloop, of ordening van die natuur, in werklikheid uit onvoorspelbare gebeurtenisse en nie noodsaaklike toestande opgebou is nie. Dit is van God se wil afhanklik en slegs die konstante en uniforme voortgang van gebeurtenisse laat by ons die indruk dat die verloop van die natuur onveranderlik is. God kan egter uitsonderings op die algemene ordening maak wanneer Hy dit van belang beskou. Hierdie wonderwerke toon dat die verloop van die natuur “is not the effect of a blind necessity but of a free Cause who interrupts and suspends it when He pleases” (Craig 1994:134). Op die moontlikheid dat wonderwerke die gevolg van steeds onontdekte natuurwette mag wees, antwoord hy dat uiteenlopende en talryke wonderwerke dit minimaliseer weens die skrale moontlikheid dat al hierdie onbekende, wonderbaarlike werkinge van die natuur tegelykertyd kan plaasvind. ’n Eenmalige, geïsoleerde wonderwerk kan nog op hierdie basis ontken word, maar nie ’n reeks wonderwerke van verskillende aard nie.

1.2.1.4 Claude Francois Houtteville

Dié Franse teoloog het ook vóór wonderwerke teen Spinoza in sy verhandeling: *La religion chrétienne prouvée par les faits*, betoog (1740). Hy definieer ’n wonderwerk as “a striking action superior to all finite power,” of in algemene terminologie as “a singular event produced outside the chain of natural causes” (Craig 1994:134). Met die bestaan van God as gegewe, volg onmiddellik die moontlikheid van wonderwerke, aangesien Hy nie slegs die wêreld geskep het nie, maar dit weselik onderhou en al die wette met sy soewereine hand beheer en regeer. Teen Spinoza se opvatting dat wonderwerke onmoontlik is aangesien natuurwette die noodsaaklike verordening van God se wil en onveranderlik is, het Houtteville gereageer dat die natuurwet nie noodsaaklik is nie, maar dat God vry is om enige wet wat Hy wil, daar te stel. God kan dus sy verordeninge verander wanneer Hy wil. Selfs al kon Hy nie, kan wonderwerke net soveel deel van God se ewige verordening vir die skepping as die natuurwette vorm wat dus geen verandering by God aantoon nie. Houtteville het gesuggereer dat wonderwerke nie teen die natuur is nie, maar slegs teen wat ons van die natuur weet. Van God se perspektief kan wonderwerke ooreenstem met sekere wette aan ons onbekend (Craig 1994:134; Dulles 1971:152).

1.2.2 Reaksie op Hume

1.2.2.1 Thomas Sherlock

Die Christelike respons op Hume se betoog was net so gevarieerd as dié op Spinoza. Thomas Sherlock, die biskop van Londen, het sy uiters gewilde *Tryal of the Witnesses* (1792) teen die deïs Thomas Woolston geskryf, maar sy latere betoog was relevant tot Hume se latere kritiek op wonderwerke. Met 'n skynverhoor word die apostels aangekla dat hulle 'n leuen aangaande die opstanding van Jesus vertel het. Aangesien die opstanding teen die verloop van die natuur is, betoog Woolston se advokaat dat geen menslike getuienis dit kan bevestig nie. Sherlock betoog as volg: (1) Weens hierdie beginsel moet talle natuurlike feite as vals bestempel word. Indien slegs getuienis wat met vorige opvattinge ooreenstem, aanvaar word, sal, byvoorbeeld, 'n persoon wat in 'n warm klimaat woon nie die getuienis dat water in 'n soliede, bevrore staat kan bestaan, aanvaar nie. (2) Die opstanding is eenvoudig 'n kwessie van sintuiglike waarneming. Indien ons 'n persoon ontmoet wat daarop aanspraak maak dat hy dood was, sal ons agterdochtig wees, nie dat hy tans leef nie – dit is immers sintuiglik waarneembaar – maar dat hy wel dood was. Op grond van menslike getuienis kan egter nie beweer word dat dit onmoontlik is om te bewys dat die persoon 'n jaar gelede gesterf het nie. Sodanige getuienis is in enige hof toelaatbaar. Indien die omgekeerde ten opsigte van die teregstelling van die persoon beleef en later verneem word dat hy leef, sal ons ook agterdochtig wees – nie dat hy dood was nie, maar tans leef.

Die vraag word weereens gestel of getuig sal word dat dit vir menslike getuienis onmoontlik is om aan te toon dat die persoon tans leef? Agterdog bestaan wel – nie dat die feite ter sprake nie deur getuienis bevestig kan word nie, maar dat die mens geneig is om eerder sy sintuie te glo as verslae deur andere wat die mens se vooropgestelde idees ten opsigte van wat moontlik of onmoontlik is, weerspreek. As 'n historiese feit vra die opstanding nie meer bekwaamheid van die getuies as om tussen 'n lewende en dooie mens onderskeid te tref nie. Sherlock gee toe dat wonderwerke meer getuienis as normaalweg nodig mag hê. Dit is egter absurd om die bewering te maak dat sulke gevalle geen getuienis het nie. (3) Die opstanding weerspreek nóg die rasonele, nóg die natuurwette. In ooreenstemming met Houtteville stel Sherlock dat die sogenaamde verloop van die natuur weens die

vooroordele en verbeelding van die mensdom ontstaan. Ons sintuie toon aan wat die gewone verloop van alles is, maar styg egter bo sintuiglike waarneming uit wanneer ons beweer dat dit nie anders kan nie. Die uniforme verloop van die sisteem is wel teenstrydig met die opstanding, maar is egter geen bewys van die onmoontlikheid daarvan nie. Dieselfde Mag wat in die eerste instansie lewe geskep het, is daartoe instaat om dit aan 'n dooie liggaam te skenk – die laaste prestasie is nie groter as die eerste nie (Craig 1994:134-135).

1.2.2.2 Gottfried Less

Less, Duitse teoloog aan die Universiteit van Göttingen, bespreek Hume se besware in diepte in sy *Wahrheit der christlichen Religion* (1758). Hy definieer 'n wonderwerk as bokant die vermoë van alle skepsele. Twee tipes wonderwerke bestaan: eerstegraad wonderwerke, direk deur God gedoen, en dié van tweedegraadse aard wat bo menslike mag is, maar wel deur beperkte geestelike wesens gedoen kan word. Less erken dat slegs tweedegraadse wonderwerke bewys kan word aangesien dit met geen sekerheid direk aan God se optrede toegeskryf kan word nie. Wonderwerke is beide fisies moontlik weens die feit dat God die Heerser oor die natuur is, asook moreel aangesien dit deel van sy plan konstitueer om goddelike onderwysing te bevestig. Twee stappe toon aan dat 'n wonderwerk plaasgevind het: eerstens behoort die historisiteit daarvan vasgestel te word. Tweedens moet bewys word dat dit wel 'n wonderwerk was. Less betoog dat die dissipels se getuienis aangaande Jesus se wonderwerke Hume se voorwaardes egter ontmoet. Alhoewel die dissipels ongeletterd was, is vyf betroubare sintuie, asook logika, al noodsaak ten gunste van die erkenning dat iets plaasgevind het – die genesing van iemand deur 'n mondelinge bevel, byvoorbeeld. Meer spesifiek het Less aangetoon dat Jesus se wonderwerke deur honderde mense gesien is – vriend sowel as vyand; die apostels het die vermoë gehad om akkuraat oor die wonderwerke te getuig; die apostels is ongetwyfeld deur eerlikheid asook opregtheid, wat hulle bo verdenking geplaas het, gekenmerk; die apostels, alhoewel van lae stand afkomstig, kon gemak asook hul lewens verloor in die verkondiging van die evangelie; die gebeure het in 'n beskaafde gedeelte van die destydse wêreld, onder bevel van die Romeinse Ryk, naamlik Jerusalem, hoofstad van die Joodse volk, plaasgevind. Gevolglik bestaan geen rede om die apostels se getuienis ten opsigte van die wonderwerke en opstanding van Jesus te betwyfel nie.

Less hou vol dat hierdie gebeurtenisse wonderwerke was en weerlê Hume as volg: Ten opsigte van die “in beginsel” betoog wys hy daarop dat die natuurorde deur die vrye wil van God daargestel en ’n wonderwerk net so moontlik en geloofbaar as enige ander gebeurtenis is. Getuienis ten gunste van ’n gebeurtenis kan ook nie deur vorige ervaring en observasie weerlê word nie en sou dit onmoontlik maak om enigiets buite huidige ervaring te glo – geen nuwe ontdekkings sou moontlik wees nie.

Derdens bestaan geen kontradiksie tussen wonderwerke en ervaring nie. Wonderwerke is wel in teenstelling tot (*contrario*) algemene ervaring maar nie kontradikties (*contradictoria*) ten opsigte van ervaring in die algemeen nie. Kontradikties tot die getuienis dat Jesus enigiemand uit die dood opgewek en Hy drie dae na sy dood opgestaan het, behoort die aanname dat Hy niemand uit die dood opgewek en self nooit uit die dood opgestaan het nie, waar te wees. Laasgenoemde moet bewys word ten einde die getuienis van die evangelies te vernietig. Dit is egter nie voldoende om, spruitend uit algemene ervaring, toe te gee dat dooie mense nie uit die dood opstaan nie, aangesien die Christendom dieselfde standpunt huldig. Slegs wanneer die waarheid van die teengestelde bewys word, kan die Christelike getuienis as weersprekend tot ervaring aangetoon word. Rakende die opstanding het Less ook op die besware van Reimarus gereageer (Dulles 1971:151).

Hume se “in feite” benadering is as volg aangespreek: eerstens is aangetoon dat die getuies ten gunste van die wonderwerke in die evangelies talryk en bekwaam was. Tweedens, dat mense geneig is om verhale ten opsigte van wonderwerke, sonder vooraf deeglike ondersoek, te glo, juis daarop dui dat noukeurige ondersoek moet plaasvind. Jesus se wonderwerke het ook nie onder barbaarse mense plaasgevind nie, maar in Jerusalem. Hume se aantyging dat alle religieë wonderwerke het, is ongegrond, aangesien geen ander religie die aanspraak maak dat hy in staat is om sy leerstelling deur wonderwerke te bewys nie. Less ontleed in detail die voorbeelde deur Hume vermeld en vind dit met betrekking tot die getuienis ten gunste van die wonderwerke in die evangelies, irrelevant (Craig 1994:135-137).

1.2.2.3 William Paley

Paley se twee volumes, *A View of the Evidences of Christianity* (1794), is vir sy era die mees aangeskrewe apologetiese werk in Engels en in die akademie algemeen aangewend. Primêr ’n ondersoek na die historisiteit van die Christendom vanuit

wonderwerke, het Paley Hume oor die hele spektrum beantwoord. Hy het veral van die teleologiese argument gebruik gemaak en die bestaan van God, soos deur die argument bewys, veronderstel (Geisler 1999:574). Met die bestaan van God as gegewe, hoef wonderwerke geen probleem te bied nie. Hoekom is dit onmoontlik dat God Homself in die natuurlike wêreld aan mense sou wou toon en hoe anders as deur wonderwerke? (Dulles 1971:144).

Enige voorafgaande onwaarskynlikheid betreffende wonderwerke, is nie so groot dat grondige historiese getuienis dit nie kan oorkom nie. Paley, asook Less, het dieselfde feilbaarheid in Hume opgemerk. 'n Feitelike narratief kan slegs as botsend met ervaring aangetoon word indien ons op dieselfde plek en tyd as die vermelde wonderwerk teenwoordig was en waargeneem het dat dit nie plaasgevind het nie. Wat Hume as “botsend met ervaring” aantoon, is die gebrek aan soortgelyke ervaring. Die bewering dat 'n wonderwerk met universele ervaring bots, dui op die vooronderstelling dat die wonderwerk nie plaasgevind het nie. Die onwaarskynlikheid daaruitspruitend dat ons nie soortgelyke ervaringe het nie, is gelykstaande aan die waarskynlikheid dat ons soortgelyke ervaringe behoort te hê. Indien God die Christendom deur middel van wonderwerke wou inlei, is dit waarskynlik dat dieselfde gebeurtenisse steeds ervaar moet word? Die onwaarskynlikheid daarvan blyk eerder. Omgekeerd is enige onwaarskynlikheid wat uit ons gebrek aan soortgelyke ervaring spruit, ook onbeduidend.

Volgens Paley aanvaar Hume óf die verloop van die natuur as onveranderlik, óf, indien veranderlik, behoort dit op gereelde grondslag en algemeen plaas te vind. Watter gronde bestaan egter vir beide hierdie veronderstellings? Indien die verloop van die natuur die optrede van 'n intelligente Wese is, kan ons nie verwag dat Hy hierdie verloop in tye van groot belang sal verander nie? Ten einde 'n wonderwerk aan te toon, ag Paley Hume se aanname bevredigend. Wat is meer waarskynlik: dat die wonderwerk waar is of die getuienis vals? In antwoord hierop beklemtoon Paley dat die wonderwerk nie van sy teïstiese en historiese konteks verwyder behoort te word nie; die ontwikkeling van die bewys, asook die getuienis, kan nie geïgnoreer word nie. Volgens Paley tree Hume se werklike probleem ten opsigte van sy skeptisisme duidelik na vore wanneer dit aan die volgende toets onderwerp word: veronderstel dat twaalf mans – eerlik en rasioneel – beweer dat hulle 'n wonderwerk gesien het met geen moontlikheid dat hul gekul is nie; vervolgens het die goewerneur hulle voor hom gedaag, aan vraagstelling onderwerp en almal terdoodveroordeel indien hulle nie

erken dat dit 'n gekseerdery was nie. Hulle hét almal gesterf in plaas van bekentenis dat hulle gelieg het. Volgens Hume behoort sulke persone steeds nie geglo te word nie en hierdie ongelowigheid, volgens Paley, sal deur geen skeptikus in die wêreld verdedig word nie.

Teen Hume se “in feite” betoog, handhaaf Paley dat geen parallel met betrekking tot die wonderwerke in die evangelies in die geskiedenis bestaan nie. Soortgelyk aan Less, ondersoek hy Hume se voorbeelde in diepte en konkludeer die nuttelose vergelyking van hierdie voorbeelde met die wonderwerke in die evangelies. Selfs in gevalle wat blyk ooreen te stem, bestaan nie getuïenis dat die getuies hulle lewe in swaarkry en gevaar deurgebring en vrywillig, vir wat hulle as waar gerapporteer het, gely het nie. Die omstandighede van die evangeliegetuïenis het dus geen parallel nie (Geisler 1999:575; Craig 1994:138; Dulles 1971:144-145).

Tot dusver is dit duidelik dat Spinoza en Hume se besware deur 'n verskeidenheid van standpunte betwis is. Al die Christelike denkers het die bestaan van God in hulle betoog veronderstel. In hierdie era was dit nie teïsme teenoor ateïsme nie, maar Christelike teïsme teenoor deïsme. God se bestaan is egter nie slegs aanvaar nie: Clarke en Paley het gesofistikeerde argumente ten gunste van geloof in Hom daargestel. Die bestaan van God maak (weens sy onderhouding van die wêreld en sy soewereine vryheid om op te tree soos Hy wil) wonderwerke moontlik. In die geval van die opstanding het veral Sherlock, soos met enige wonderwerk, benadruk dat dit 'n geval van sintuiglike waarneming is en dus deur historiese ondersoek ondersteun kan word.

2 Beoordeling

Die vraag na die probleem van wonderwerke het 'n sentrale plek in die deïstiese polemieë van die sewentiende en agtiende eeue ingeneem. Alhoewel die Christendom heftig ten gunste van wonderwerke betoog het, was dit ongetwyfeld die argumente van Spinoza, Hume asook die deïste waaraan navorsers ná hulle aandag gegee het. In die volgende eeu het D. F. Strauss met sy Jesusnavorsing apriories wonderwerke ontken. Volgens Strauss was dit nie 'n vooronderstelling wat om bewyslewering gevra het nie, intendeel, die aanname dat wonderwerke moontlik is, is 'n vooronderstelling wat om bewyslewering vra. Strauss het aangevoer dat God se bemoeienis met die algemene verloop van die natuur “irreconcilable with enlightened ideas of the relation

of God to the world” is (Strauss 1973:737). Enige historiese verslag ten opsigte van wonderwerke is sondermeer van die hand gewys; “indeed no just notion of the true nature of history is possible, without a perception of the inviolability of the chain of finite causes, and of the impossibility of miracles” (Strauss 1973:75). Hierdie vooronderstelling het die verdere verloop van die “Lewe van Jesus” beweging in die negentiende eeu oorheers. Volgens Albert Schweitzer (2000:102), historikus van hierdie beweging, het die vraag aangaande wonderwerke teen die mid-1860’s sy belang verloor: “What has been gained is only that the exclusion of miracle from our view of history has been universally recognized as a principle of criticism, so that miracle no longer concerns the historian either positively or negatively.” Dit het dus voorgekom of die deïstiese aanslag geseëvier het.

2.1 Die Newtoniaanse wêreldmasjien versus kwantumteorie

Die agtergrond van die deïstiese geskil was die opvatting dat die heelal ’n Newtoniaanse wêreldmasjien is wat soos ’n horlosie opgewen en aan homself oorgelaat is. Hierdie deterministiese sisteem maak God se voortdurende of selfs spesiale wyse van teenwoordigheid, oorbodig. Die natuurwette besit ’n reëlmaat wat nie deur goddelike ingrype of betrokkenheid verbreek kan word nie en wonderwerke byvoorbeeld uitsluit. Met die aanbreek van die kwantumteorie in die twintigste eeu het wetenskaplikes hierdie geslote en deterministiese beeld begin wysig. In kwantumteorie – teenstellend tot die fisika tot en met die einde van die negentiende eeu beoefen – was die werklikheid nie meer as gedetermineerd beskou nie, maar onseker. Op die elementêre vlak van materie het die vaste meganiese wette deur Newton en Kepler aangewend ten einde die wentelbane van die planete te bereken, nie meer gegeld nie. ’n Groter mate van vryheid is aan die werklikheid toegeskryf. Hierdie onsekerheid spruit nie uit ’n beperking met betrekking tot natuurwetenskaplike kennis nie, maar weens onsekerheid onderliggend aan die natuur. Die fisiese werklikheid is uit elementêre “partikels” (dié term kan selfs binne aanhalingstekens geskryf word) opgebou wat ook uit veelvoud van ’n bepaalde hoeveelheid energie bestaan. Hierdie “partikels” is nie direk waarneembaar nie maar hul effek kan bestudeer word. Soms openbaar hul gedrag soortgelyk aan golfbeweging, wat uit blote energie bestaan, en andersyds weer soos dié van partikels en kan nie vanuit die klassieke meganika beskryf word nie. Die gevolg was dat Werner Heisenberg dit aan

die hand van 'n onsekerheidsbeginsel beskryf het: die snelheid en lokaliteit van 'n partikel kan nie tegelykertyd bepaal word nie. Statistiese beskrywing van die werklikheid het aan die orde gekom. Selfs Albert Einstein kon aanvanklik nie hiermee geïdentifiseer het nie, aangesien sy paradigma dieselfde as dié van Spinoza was. In 'n brief aan sy kollega, Niels Bohr, het hy gemeld: “God does not play dice with the world” (Kaku 2004:129) en mettertyd weer 'n punt sou kom dat ook die elementêre partikels met presiese bepaaldheid beskryf word aangesien die heelal 'n geordende sisteem is. Sy Godsiening was as volg: “Ich glaube an Spinoza's Gott, der sich in der Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott der sich mit Schicksalen und Handlungen des Menschen abgibt” (Van de Beek 1991:42). Die God van Spinoza is immers die God van die presisiesluitende wêreldsisteem waarin niks sy eie weg betree nie, maar volgens vaste struktuur verloop. Hierdie is 'n duidelike aanduiding hoe 'n bepaalde paradigma die beoefening van die natuurwetenskap kan dikteer.

Die Kopenhaagse skool van Bohr, Heisenberg, Whitehead en Von Weizsäcker het die deterministiese model laat vaar, ruimte vir die onverwagse in die natuur geskep en daarmee die deur na die statistiese interpretasie van die werklikheid oopgemaak (Van de Beek 1991:42). Sekerhede kan slegs deur 'n hele aantal waarnemings verkry word. Die statistiese aard van die moderne fisika impliseer dat die eenmalige en unieke nie as vertrekpunt kan geld nie. Alle moontlikhede bestaan nou, maar kan steeds nie as vertrekpunt vir die daarstel van nuwe teorieë dien nie. Alhoewel die absolute bepaaldheid van Newton en Spinoza nie meer geld nie, beteken dit nie wanorde in die moderne natuurkunde nie. Die statistiese uitgangspunt laat egter ruimte vir die ongewone en onverwagte – dus vir wonderwerke – alhoewel die kans steeds gering (die kenmerk van wonderwerke), maar nie uitgesluit is nie.

Alhoewel kwantumteorie inherent 'n element van onuitwisbare onsekerheid ten opsigte van die gedrag van sisteme (subatomies of mikroskopies) deur hierdie wette beskryf, besit, bly die resultaat dieselfde. Indien, in die klassieke fisika, byvoorbeeld, die kinetiese energie van 'n elementêre partikel minder as sy potensiële energie is, sal die partikel nie instaat wees om oor 'n potensiële hindernis te kom nie. Indien, egter, in kwantumteorie die kinetiese en potensiële energie feitlik dieselfde waarde het, sal die partikel met behulp van “kwantumgrawing” die hindernis oorkom of daardeur beweeg. Die vraag of die partikel gestop, of die hindernis oorkom het, kan nie op grond van inligting betreffende sy toestand vóór die hindernis bereik is, vasgestel word nie. Dit wil voorkom of beweging, al dan nie, van sommige partikels deur die

hindernis aan toeval toegeskryf kan word en die eindposisie 'n geval van waarskynlikheid is. Net so kan die afvuur van 'n elementêre partikel na 'n skerm nie tot voorspelling waar die partikel die skerm (soos in Newtoniaanse fisika) sal tref, lei nie. 'n Waarskynlikheidskurwe dui die verskillende punte wat dit mag tref aan: in 'n sekere area is dit die hoogste en verdwyn feitlik met die wegbeweeg daarvan. Teoreties gesproke kan die partikel enige plek eindig.

Aangesien makroskopiese objekte ('n menslike liggaam, byvoorbeeld) uit subatomiese partikels saamgestel en dus aan kwantumwette onderworpe is, bestaan die moontlikheid dat elkeen van die partikels waaruit die liggaam opgebou is na 'n veraf bestemming kan beweeg. Indien dit tegelykertyd sou plaasvind, kan die hele liggaam “wonderbaarlik” na 'n ander bestemming verplaas word. Natuurwette is dus statisties van aard en impliseer die omskrywing van wat algemeen in 'n hele aantal gevalle plaasvind. Kwantumteorie bly steeds hoofsaaklik op die vlak van elementêre partikels wat teen geweldige snelhede beweeg en uiters klein is, relevant. Op die vlak van normale menslike ervaring en waarneming, wat immers in die verhale rondom wonderwerke veronderstel word, is die vernuwing van die natuurkunde deur kwantumteorie nie van belang nie. “Men kan het ook anders zeggen: de macrowetten van de klassieke fysica zijn in feite statistische wetten, waarvan de onnauwkeurigheid zo gering is, dat ze nadert tot nul en dus te verwaarlozen is,” meld Dingemans (Van de Beek 1991:43). Wanneer menslike handeling en belewenisse dus ter sprake is, het kwantumteorie niks nuuts aan onbepaaldheid ten opsigte van die klassieke fisika toe te voeg nie (Van de Beek 1991:44).

Dit wil voorkom of die nuwe paradigma die moontlikheid van wonderwerke vergroot en die aprioriese uitsluiting van gebeurtenisse wat nie aan die vereistes van 'n bekende natuurwet voldoen nie, onaanvaarbaar maak. Sodanige wet kan dus nie met rigiditeit op individuele gevalle toegepas word nie. Die handhawing van die statistiese uitgangspunt het betrekking op die meer of minder waarskynlike. Die onsekerheidsbeginsel in kwantumteorie maak dit moontlik dat 'n ongewone gebeurtenis kan plaasvind – egter steeds anders as 'n wonderwerk deur God verrig. Die integrasie van 'n wonderwerk in 'n wêreldbeeld is geen wonderwerk meer nie, maar slegs 'n opvallende gebeurtenis met bepaalde interessantheid.

Aan die vreemdheid van 'n eenmalige gebeurtenis kan nie sondermeer teologiese konklusies geheg word nie. Die moderne natuurkunde weer immers determinisme af. Die eenmalige gebeurtenis is steeds onverwags maar word nie aan 'n

oorsaaklike krag gekoppel nie. In die moderne natuurkunde bestaan geen rede om méér oor die bestaan van God as in die klassieke deterministiese fisika te spekuleer nie. Dit lei eerder tot die daarstel van 'n ander godsbeeld wat teologies uit die verskillende natuurkundige modelle geprojekteer kan word. By die klassieke meganika hoort die God van Spinoza wat nie met sy skepping dubbel nie. Volgens hierdie godsbeeld doen wondere eerder afbreuk aan die teologiese sisteem wat dit ondersteun. Die moderne natuurkunde met sy openheid stel ander moontlikhede daar en kan dus meer aan die goddelike vryheid om in die geskape werklikheid in te gryp, gedink word. Die alternatief is dat die klem op die vryheid in die skepping ingebou, geplaas word. Selfs enige verbintenis tussen die fisika en teologie kan agterweë gelaat word. In die moderne fisika is God nie méér ter sprake en word ook nie méér na die bestaan van God gevra as in die klassieke nie. Die openheid wat die moderne fisika ten opsigte van die ongewone toon, beteken egter nie meer openheid na God nie. Die godsdienstige beleving, asook dié van die fisika en die geskiedenis, volg egter soms die gemeenskaplike kulturele tendens (Van de Beek 1991:44).

Die moontlikheid van die unieke impliseer nie dat meer aandag aan die Godsvraag geskenk word nie. Tog het sommige fisici, vir die ontwikkeling van die kwantumteorie verantwoordelik, 'n nuwe verhouding tussen hul natuurwetenskaplike navorsing en denke aangaande God ontwikkel. Van die vernaamste nuwe denkrigtings in teologie en godsdienstilosofie is aan natuurkundiges soos C. F. von Weizsäcker en A. N. Whitehead te danke. Vir von Weizsäcker staan die geloofaspek en natuurwetenskap in 'n wederkerige verhouding waar die geloofstradisie rigtinggewend vir die wetenskaplike ondersoek en omgekeerd die wetenskaplike ondersoek aan die geloofstradisie prioriteite stel. Laasgenoemde se Christelike opvatting het hom verhinder om in Nazi-Duitsland die atoombom te produseer en het die natuurwetenskaplike konstatering dat die aarde deur menslike handeling aangetas word, tot 'n wêreldwye besinning oor vrede, geregtigheid, asook die heelheid van die skepping gelei.

By Whitehead is die beweging, meer as in die geval van Von Weizsäcker, vanuit die natuurkunde na godsdienstilosofie. Aangesien die geskape werklikheid 'n dinamiese proses is, bestaan waarskynlik 'n dryfkrag wat tot verandering lei. Whitehead meld: "The universe is not a museum with its specimens in glass cases" (Van de Beek 1991:46). Nuwe impulse asook gebeurtenisse, wat nie aan berekeninge onderwerp kan word nie, vind voortdurend plaas. Die bestaan van die mens is nie

vanuit chaos 'n noodsaaklikheid en vanselfsprekendheid nie en spreek van 'n uiters kritiese drempel. “No fact of history, personal or social, is understood until we know what it has escaped and the narrowness of the escape,” meld Whitehead (Van de Beek 1991:46). Telkens blyk egter 'n krag in die kosmos teenwoordig te wees wat tot vernuwing en verdere kompleksiteit lei en as God bestempel word. Whitehead (Van de Beek 1991:46) vervolg:

Thus God in the world is the perpetual vision of the road which leads to the deeper realities...God is that function in the world of which our purposes are directed to ends which in our consciousness are impartial as to our own interests...In the actual world, He confronts what is actual in it with what is possible for it.

Hier is van 'n vernuwende, noodsaaklike, asook uitdagende krag sprake waarsonder alles sou stilstaan. Indien hierdie krag nie bestaan nie, sou die totale sisteem verval en weens entropiese wetmatigheid tot niet gaan. Chaos sou uiteindelik die oorhand kry en die heelal met al sy sterresisteme tot ongedefinieerde materie omvorm.

Die ongedefinieerde heelal vorm tans nie die werklikheid nie aangesien alles aan ordening onderworpe is en dus nie homogeniteit weerspieël nie. Dit vertoon 'n verskeidenheid aspekte met lewe aan die basis daarvan en die krag ter sprake blyk dié van vernuwing te wees, aangesien die aarde nie na wat dit voorheen was, kan terugkeer nie. Daarom is die spreke oor God nie 'n sinnelose gemymer nie, maar die logiese gevolg van nadenke aangaande die kosmos. Vir Whitehead is hierdie God nie dié van Spinoza nie, maar 'n God in beweging wat deelname aan die proses in die wêreld toon, dit dra, asook nuwe impulse daaraan skenk. Onvoorspelbaarheid speel juis hierin 'n vername rol. Nuwe, en tot dusver onbekende moontlikhede, word aan die wêreld, verskillend van dié wat tans die heelal kenmerk, geskenk. Die beperkinge word van buite deur nuwe moontlikhede deurbreek wat as uitdaging dien om dit in die bestaande te integreer. Whitehead reken met Hume se standpunt af dat ervarings van die verlede vir die denke bepalend is en impliseer dat nuwe ervarings sodanig geïnterpreteer moet word. Hume mag wel gelyk hê dat menslike interpretasie ervarings kleur en nuwe ervarings dit nie sondermeer kan binnedring nie. Whitehead kritiseer die opvatting dat menslike interpretasie van ervarings uit die verlede sou afhang. Volgens hom lei dit tot 'n beperking wat nie reg aan die kreatiewe

moontlikhede van die mens laat geskied nie (Van de Beek 1991:47). Menslike kreatiwiteit maak dit moontlik om nuwe dinge te ervaar en ou dinge nuut waar te neem. Nuwe dinge wat nie pas by ervarings uit die verlede nie, vind in die wêreld plaas. Volgens Whitehead is Hume te beperk en konserwatief.

Whitehead kan aangaande die krag in die kosmos, wat daarvoor sorg dat vernuwing plaasvind en nie as God bestempel word nie, gelykgegee word. Dit kan as immanente kosmiese krag bestempel word wat dus nie op eksterne wyse die kosmos binnedring nie. Whitehead se verwysing na God is egter niks meer as die vernuwende krag in die heelal en toon geen verband met die God van Abraham, Isak en Jakob nie. Dit is eerder die God van die filosofie – dus uit die menslike denke voortspruitend – en blote verlengstuk van ons werklikheidsbeleving. By Whitehead harmonieer die godsbeeld en die fisiese wêreldbeeld en is nie die God van die wonder nie. Die oopsistemblewing uit die vorige eeu word religieus op God geprojekteer, soortgelyk aan die wyse waarop die ervaring van orde in die voorafgaande eeue op Hom geprojekteer is. Diegene wat egter nie religieus daarna kyk nie, word in geen van die gevalle van God se bestaan oortuig nie. Die filosofie van Whitehead is wel 'n vrugbare metode om aan die verstarring van die Godsbeeld te ontsnap, maar as teenvoeter vir ateïsme slaag dit nie.

Ten opsigte van Hume kan geoordeel word dat dit nie van belang is wat bewys kan word nie, maar wel die wyse waarop die mens in die praktyk met die werklikheid omgaan. Dit blyk baie meer geskakeerd te wees as die wyse waarop Hume daarmee gehandel het. Vir sommige is dit 'n geordende sisteem, vir andere (veral met aanvang van die twintigste eeu) word dit deur voortdurende nuwe moontlikhede gekenmerk. Andere beleef dit as chaos wat hulle oorweldig; sommige sien hierin, of hieragter, 'n goddelike geheimenis of inisiatief; andere ontken dit terwyl 'n volgende groepering hulle skepties daarvan distansieer.

Die impak en verskillende interpretasies wat 'n term kan hê, word uit 'n ander kernwoord uit die moderne natuurkunde duidelik: die relatiwiteitsteorie. Albert Einstein, verantwoordelik vir die ontwikkeling van hierdie teorie, was in die beginjare nie met die gebruik van hierdie term geneë nie. Met hierdie teorie het hy aangetoon dat verskynsels nie met absolute sekerheid bestudeer kan word nie, maar altyd in samehang met ander verskynsels in 'n kontinuum van ruimte en tyd. Snelheid, byvoorbeeld, is nie abstrak nie maar altyd snelheid relatief tot iets anders. Einstein het met die term “relatiwiteit” geensins van sy interpretasie rakende die werklikheid as 'n

geslote sisteem, afgesien nie. Inteendeel, die samehang van alle entiteite dui op die eenheid van die totale struktuur. Hy was daarvan oortuig dat die waarneming van oop strukture slegs plaasvind aangesien die wetenskaplike kennis tot op daardie stadium beperk was. In die Kopenhagskool het relativiteit 'n ander funksie verkry wat steeds op die samehang van alle entiteite dui, maar as kreatiewe proses met talle moontlikhede, asook die bestaan van ander moontlikhede wat dalk nie waargeneem is nie. 'n Hoë mate van vryheid heers maar daarmee saam ook dié van verantwoordelikheid aangesien die samehang van alles daarop dui dat enige aksie 'n invloed op die geheel het – selfs in die diepste ruimtes van die heelal, asook die mees elementêre partikels waaruit materie opgebou is. Von Weizsäcker het die werklikheid bestudeer ten einde die konsekwensies van menslike handeling te ken en ook kreatiewe prosesse tot verandering aan die gang te sit. Beide was diep onder die indruk van die grootheid van die natuur en het dit religieus, maar op verskillende wyses geïnterpreteer. Andere het egter sonder gebruik van die term, “God,” tot soortgelyke gevolgtrekking ten opsigte van die mens in die kosmos gekom.

Die begrip “relativiteit” het ook 'n ander betekenis gekry. Met beeindiging van die ongekompliseerde determinisme van die negentiende eeu, het fisici nuwe modelle ten opsigte van die werklikheidsbeleving ontwikkel. Die samehang van die kosmos, asook die biologie en sosiologie, is benadruk. Die paradigma van absoluteitheid kon nie meer gehandhaaf word nie aangesien dit vir talle geïmpliseer het dat “alles slegs relatief is.” Die paradigma van absolutisme en determinisme, wat veral aan die begin van die twintigste eeu ten einde geloop het, kon die vernaamste fisici, filosowe en teoloë tot groter visies inspireer, maar vir talle het dit 'n bron van skeptisisme geword met geen ruimte vir teïstiese denke nie. In die huidige postmoderne bestel lei dit daartoe dat elkeen sy lewe volgens eie insigte, asook tot eie voordeel bestuur. Die neiging bestaan om die werklikheid vanuit die relativiteitservaring te interpreteer waarin wonderwerke, as bron van kreatiwiteit en nuutheid weens goddelike inspirasie, geen rol speel nie. Die ervaringe van die verlede bly normatief en Hume het steeds gelyk. Hy wou die mens van die verabsoluttering van feite en dogma verlos. Die mens leef tans in 'n wêreld sonder wonderwerke. Die hedendaagse mens het egter geen illusies nie aangesien ook ons denke relatief is (Van de Beek 1991:50).

Die kwantumteorie, as fundering vir die geloof in wonderwerke, kan nie gehandhaaf word nie – veral, indien onder wonderwerke 'n minder algemene optrede van God, wat verwondering tot gevolg het en na Hom teruggevoer kan word, verstaan

word. Vanuit deterministiese paradigma kán wonderwerke ook nie. Die aansien wat fisika geniet, kan ook nie regverdiging vir die geloof in wonderwerke daarstel nie. Dit mag daarmee saamhang dat die klassieke fisika 'n belangrike rol by die ontkenning van wonderwerke gespeel het. Die hersiening van wat plaasgevind het, het hoop vir die daarstel van nuwe perspektiewe laat ontvlam. Eerbied vir die sukses van fisika lê waarskynlik aan die wortel daarvan om vanuit hierdie vakgebied geloof in wonderwerke te regverdig, aangesien die werklikheidsbeleving hier vanuit die empiriese en kwantifiseerbare plaasvind. Die westerse denksistiem vind veral vanuit hierdie raamwerk plaas en ontkenning daarvan sou fataal wees. Van belang is dat die teologie dit in sy navorsing sal integreer, maar nie tot so 'n mate dat die natuurwetenskap die teologiese toneel dikteer nie. Die gelowige mag hiermee nie sy geloof in God kompromitteer nie aangesien die fundering nie vanuit die fisika nie, maar vanaf Godswêë plaasvind. Diegene wat vanuit die natuurkunde, en veral die fisika, na goedkeuring soek, mag dié opvatting vooropstel en ontbreking daarvan dus nie daartoe lei om ontkenning van wonderwerke te laat vaar nie. Die induktief-wetenskaplike metodiek word dus nie konsekwent toegepas nie en misbruik ten einde die vooropgestelde paradigma te sanksioneer. Hiermee word die fisika tot hulpwetenskap van die teologie degradeer. Ondeurdagte vermenging van die twee terreine kan tot verwarring asook tweederangse interpretasies van die werklikheid lei. Die fisika as vakwetenskap het sy unieke bestaansreg rakende wetenskaplike ondersoek van die geskape werklikheid.

Die kwantumwerklikheid spreek wel van 'n breër werklikheidsbeleving as die voorafgaande bedeling. Die openheid wat na vore tree, laat meer ruimte vir die unieke asook die moontlikheid van die wonderwerk. Onvoorspelbaarheid en veranderlikheid impliseer geen ervaring sondermeer van die goddelike nie en mag tot 'n godsbeeld lei wat meer ruimte vir verandering en menslike vryheid laat en nie tot die vanselfsprekendheid van goddelike teenwoordigheid nie. Meer onverwagse ervaring mag eerder tot 'n groter mate van skeptisisme ten opsigte van teïsme lei. Die moderne fisika kan dus nie met vrug by die denke aangaande wonderwerke aangewend word nie. Die teologie mag nie poog om met behulp van fisiese wêreldbeelde metafisiese betrokkenheid in die menslike geskiedenis aanvaarbaar te maak nie. Vanuit die huidige wêreldbeskouing (waarvan kwantumteorie 'n enkele aspek uitmaak) bestaan die noodsaaklikheid egter om op inspirerende wyse geloof in God in die hedendaagse taal en beskouinge te verwoord. Die huidige kultuur bevraagteken tot 'n groot mate die

moontlikheid van wonderwerke. Die belangstelling in die esoteriese, soos die hernieude voorkoms van die okkultisme en ander verwante aspekte (byvoorbeeld die New Agebeweging) getuig, bly egter op die randgebied van die alledaagse werklikheidsbeleving en funksioneer veral op die terrein van die wetenskapsfiksie. Die alledaagse lewe van die mens – wat die gelowige insluit – word nie deur wonderwerke oorheers nie, alhoewel laasgenoemde steeds daarin glo. Die teologie moet daarvan kennis neem dat kwantumteorie nie die algemeen menslike paradigma ten opsigte van die ontbreking van wonderwerke, verander en dus nie ’n oplossing vir die probleem bied nie – dit geld ook die wonderwerke tradisioneel oorgelewer.

Die volgende riglyne kan by nadere ondersoek dien: eerstens word nie alle natuurwette deur kwantumonsekerheid geaffekteer nie. Relatiewiteitsteorie, in samehang met kwantumteorie, wat tans die struktuur van die moderne fisika vorm, formuleer wette wat nie statisties of op onsekerheid gebaseer is nie. Wonderwerke wat sodanige wette verbreek, bly steeds onmoontlik. Tweedens is dit onduidelik of al die wonderwerke in die evangelies konformerend met kwantumwette verklaar kan word. Water mag wel in wyn verander deur die spontane herrangskikking van sy subatomiese samestelling, maar geen sodanige verklaring kan geld vir die opstanding van Jesus Christus, wat nie die blote herlewing van ’n gestorwe liggaam was nie, maar transformasie van die liggaam tot ’n onsterflike en verheerlikte bestaan.

Van belang, egter, is dat kwantumonsekerheid, asook die statistiese aard van sommige natuurwette, slegs aantoon dat die moontlikheid van ’n gebeurtenis wat nie met bekende wette konformeer nie, nie met *absolute* sekerheid vooraf uitgesluit kan word nie. Alhoewel kwantumteorie ’n geringe moontlikheid vir die verdediging van wonderwerke laat, faal dit om genoegsame beskrywing daarvan te gee. M. Hesse (Moule 1965:38) ’n wetenskapfilosoof, stel dit as volg:

There is no question that most events regarded as significantly “miraculous” in religious contexts would, if they violate Newtonian laws, also be excessively improbable on well-established quantum laws, and therefore would be regarded as violations of these also. Thus, if we consider only the currently accepted theories of physics, the credibility of such miracles is no greater than in Newtonian theory.

Die probleem van wonderwerke kan dus nie omseil word deur gemaklikshalwe na kwantumonsekerhede of die statistiese aard van die natuurwette te gryp nie. Ons het steeds met die vraag te make of die verbreking van natuurwette moontlik is – en volgens die Newtoniaanse meganici is dit wel die geval. Clarke se betoog dat materie geen eienskappe het en dat die verloop van die natuur slegs God se volgehoue en ordelike aksie is, slaag hedendaags ook nie. Volgens moderne fisika beskik materie wel oor sekere eienskappe en sommige kragte, soos gravitasie en elektromagnetisme, wat as werklike kragte in die wêreld opereer. Dit sal ook nie slaag deur met Sherlock en Houtteville saam te stem dat natuur in sigself die krag mag hê om sekere effekte, teenstrydig met sy normale werking, te produseer nie. Hierdie verklaring is onoortuigend in gevalle waar die bekendheid van natuurwette sodanig is dat met hoë mate van sekerheid die waarskynlikheid van 'n gebeurtenis uitgesluit word. Dit lei eerder daartoe dat die gebeurtenis ter sprake tot 'n natuurfrats, die gevolg van toeval en nie 'n daad van God nie, gereduseer word. Die tipering van wonderwerke as die “verbreking van die natuurwette,” soos deur Newtoniaanse meganici, mag daartoe lei dat God op negatiewe wyse as 'n verkragter van die natuurorde beskou word. Ontleding van mededingende hoofdenkrygings aangaande die natuurwetkonsep bring aan die lig dat elke teorie die opvatting van die verbreking van 'n natuurwet as onsamehangend beskou en wonderwerke nie so gedefinieer kan word nie.

Algemeen gesproke bestaan drie hoofdenkrygings ten opsigte van natuurwette: die reëlmatigheidsteorie, die wetmatigheidsteorie, asook die kousale neigingsteorie. Volgens die reëlmatigheidsteorie is “wette” van die natuur inderwaarheid nie wette nie, maar slegs beskrywings van die wyse waarop dinge in die wêreld plaasvind – beskrywing van blote natuurreëlmaat. Aangesien natuurwette slegs algemeen beskrywend is van wat in die natuur plaasvind, volg dit dat geen gebeurtenis sodanige wet kan verbreek nie – dit vorm slegs deel van die algemene beskrywing van die natuur. Volgens die wetmatigheidsteorie, is natuurwette nie slegs beskrywend van aard nie, maar voorskriftelik ten opsigte van wat kan en nie kan nie. Dit stel die mens instaat om sekere voorwaardelike oordele teen die feite te vel, byvoorbeeld: indien die digtheid van die heelal hoog genoeg was, sou dit alreeds saamgepers het – 'n aanname nie by 'n suiwer beskrywende teorie geduld nie. Weens die feit dat natuurwette as universeel-induktiewe veralgemenings getipeer word, is die verbreking van 'n natuurwet nie 'n groter moontlikheid by hierdie teorie as by die reëlmatigheidsteorie nie. Solank natuurwette universele veralgemenings, op ervaring

gebaseer is, moet rekening met elke gebeurlikheid gehou en sal gewysig word indien 'n gebeurtenis wat die wet nie toelaat nie, plaasvind. In die praktyk, egter, hanteer voorstanders van hierdie teorieë natuurwette nie so rigied nie. Eerder word die aanname gemaak dat natuurwette implisiet die aanname, “synde alle dinge gelykwaardig,” uitdra. Die betrokke wet stel duidelik wat die uitslag sal wees indien geen ander natuurlike faktore inmeng nie. Met 'n onreëlmatig wetenskaplike gebeurtenis word normaalweg aanvaar dat onbekende natuurlike faktore ingemeng het, met gevolg dat die wet nie verbreek is, of hersien moet word nie. Wat is die situasie, egter, indien die wet as beskrywend of akkuraat-voorspellende maatreeël weens inmenging van bonatuurlike faktore faal? Die implisiete aanname van sodanige wette is dat geen inmenging van bonatuurlike, sowel as natuurlike faktore, plaasvind nie. Indien die wet as onakkuraat in 'n spesifieke situasie, weens God se optrede aangetoon word, word die wet dus nie verbreek of hersien nie. Indien God 'n gebeurtenis laat plaasvind waarby 'n natuurwet as omskrywing of voorspelling faal, kan sodanige gebeurtenis nie as verbreking van 'n natuurwet gekarakteriseer word nie, aangesien die wet slegs met die vanselfsprekende aanname dat geen bonatuurlike faktore daarop ingespeel het, anders as die natuurlike nie, geldig is (Craig 1994:143).

Met betrekking tot hierdie teorieë behoort wonderwerke as gebeurtenisse wat van nature onmoontlik is, gedefinieer te word en impliseer dit nie deur natuurlike oorsake, wat op 'n spesifieke tyd en plek gefunksioneer het, teweeggebring is nie. Of 'n gebeurtenis 'n wonderwerk is, is relatief tot 'n spesifieke tyd en plek. Met byvoorbeeld natuurlike oorsake wat op 'n sekere tyd en plek opereer, kan reën natuurlikerwys onvermydelik wees, maar in 'n ander geval mag reën natuurlikerwys onmoontlik wees. Sommige gebeurtenisse, soos die opstanding, mag wonderwerke wees aangesien dit gebeurtenisse is wat met elke tyd en plek bo die produktiewe kapasiteit van natuurlike oorsake is.

Volgens die kousale neigingsteorie het aspekte in die wêreld verskillende aard en essensies wat hulle oorsaaklike neiging insluit ten einde ander aspekte op sekere wyses te affekteer. Natuurwette is metafisies-noodsaaklike waarhede aangaande die tipe oorsaaklike neigings wat deur verskillende aspekte besit word. Die volgende kan as 'n natuurwet getipeer word: “Sout het 'n neiging om in water op te los.” Indien, op grond van God se optrede, sommige sout nie in water nie oplos, word die natuurwet nie verbreek nie, aangesien dit steeds waar is dat sout hierdie neiging besit. As gevolg van aspekte se kousale neigings, bestaan sekere deterministies natuurlike geneigdheids

in die natuur en indien sodanige geneigdheid nie belemmer word (deur God of ander vrye agent) nie, kan daarna verwys word as natuurlike noodsaaklikheid. Volgens hierdie teorie sal en moet 'n gebeurtenis wat natuurlikerwys noodsaaklik is, plaasvind, aangesien die natuurlike geneigdheid outomaties in die gebeurtenis na vore tree indien dit nie verhinder word nie. Hieruit volg dat 'n natuurlik onmoontlike gebeurtenis nie kan en ook nie sal plaasvind nie. Volgens hierdie teorie kan 'n wonderwerk nie as 'n natuurlik onmoontlike gebeurtenis gekarakteriseer word nie. 'n Wonderwerk is 'n gebeurtenis wat die resultaat is van die kousale ingrype op 'n natuurlike geneigdheid en wel so sterk dat slegs 'n bonatuurlike agent dit kon verhinder en bewerkstellig het. Hierdie opvatting is basies dieselfde as die vorige twee teorieë, maar 'n wonderwerk kan nie sondermeer as “natuurlik onmoontlik” in lyn met die terme soos in die teorie gedefinieer, beskryf word nie. Die terminologie, “fisies onmoontlik,” ten einde wonderwerke te karakteriseer, kan aangewend word. In geeneen van hierdie teorieë moet wonderwerke dus as verbreking van die natuurwette beskou word nie. Dit kan eerder beskou word as natuurlik onmoontlike gebeurtenisse wat op sekere tye en plekke nie deur die relevante natuurlike oorsake geproduseer kan word nie (Craig 1994:144).

Wat lei egter daartoe dat 'n gebeurtenis wat natuurlik onmoontlik is, tot 'n werklike historiese gebeurtenis getransformeer word? Die antwoord hierop is onteenseglik die persoonlike teïstiese God. Indien 'n transendente, persoonlike God bestaan, is dit moontlik dat Hy gebeurtenisse in die heelal kan laat plaasvind wat nie deur oorsake binne die heelal geproduseer kan word nie. Dit is juis hierdie God waarna die Christelike apologete verwys. Gegewe 'n almagtige God wat die kosmos instandhou en vry kan optree, is Christendenkers in hul opvatting geregverdig dat wonderwerke moontlik is. Slegs indien ateïsme bevestig kan word, is dit moontlik om wonderwerke op rasionele grondslag te ontken. Indien die moontlikheid van 'n transendente, persoonlike God bestaan, is gelyke moontlikheid dat Hy in die heelal opgetree het.

2.2 Beoordeling van Spinoza

2.2.1 Kritiek op die onveranderlikheid van die natuur gegrond

Weens Spinoza se panteïstiese uitkyk, bestaan die versoeking om sy besware op grond daarvan af te maak aangesien “God” en “Natuur” bloot wisselende terminologie was en verbreking van natuurwette verbreking van God se natuur impliseer. Die vraag is egter nie of wonderwerke vanuit panteïstiese wêreldbeskouing nie, maar op teïstiese grondslag moontlik is. Sodanige weerlegging is egter vereenvoudiging van die werklike situasie. Die *Tractatus* is egter ’n deïstiese en nie ’n panteïstiese geskrif nie en Spinoza het die tradisionele vertolking van God veronderstel. Weens sy deïstiese uitgangspunt was God onpersoonlik en apaties en kon Hy byvoorbeeld nie liefhê of haat nie, want só sou sy volmaaktheid in die gedrang kom (McGrath 2001:270). In die besonder het hy sy betoog op die klassieke leerstelling aangaande God se eenvoud gegrond wat daarop neerkom dat God se kennis, wil, goedheid, mag en ander eienskappe identies en één met sy essensie is. Hoe is dit moontlik dat God se kennis noodwendig en sy wil onvoorspelbaar kan wees indien hulle identies is? In teenstelling met Spinoza het die klassieke teologie nie daarop aanspraak gemaak dat God se kennis deur noodwendigheid gekarakteriseer word nie. God ken byvoorbeeld die waarheid: “die heelal bestaan.” God was egter onder geen dwang om die heelal te skep nie. Aangesien skepping ’n vrywillige aksie was, kon Hy Hom daarvan weerhou om enigiets te skep. Indien God nie die wêreld geskep het nie, sou Hy die waarheid: “geen heelal bestaan,” geken het. Dit volg dat wat God ookal weet, waar is; maar is nie noodwendig dat die inhoud van God se kennis is wat dit is nie. Indien Hy ’n ander wêreld geskep het, of geen wêreld nie, sou die inhoud van sy kennis anders gewees het. Weens die feit dat God in die uitvoering van sy wil vry is, bestaan die moontlikheid dat Hy ander kennis kan hê. Die natuurwette is nie noodwendig betreffende God nie aangesien, soos Vernet beweer het, dit van God se wil afhanklik is. Selfs al beweer ons dat die natuurwette noodsaaklike waarhede is, kon God gewil het om ’n heelal te skep wat volgens ander wette funksioneer deurdat dié skepping van verskillende aard is as wat Hy geskep het. Daarmee saam kon Hy die wonderwerke wat Hy gedoen het, soos Less en Houtteville aangetoon het, net so ewig en onveranderlik as die wette uitgevoer het. Geen rede

bestaan, indien Hy 'n natuurlik onmoontlike gebeurtenis laat plaasvind, sy kennis en wil in konflik is nie.

2.2.2 Kritiek op die ontoereikendheid van wonderwerke gegrond

Spinoza se beswaar dat wonderwerke ontoereikend is ten einde God se bestaan te bewys, was irrelevant vir die meerderheid van die Christelike apologete aangesien hulle dit nie as bewys vir die bestaan van God gesien het nie, maar wel van God se optrede in die wêreld (Craig 1994:146). Spinoza het onnodige kritiek gelewer en sy betoog ter ondersteuning van die beswaar was egter relevant ten opsigte van die Christelike posisie. Sy vernaamste argument was dat 'n bewys vir die bestaan van God absoluut seker behoort te wees. Aangesien God se bestaan van die onveranderlikheid van die natuurwette afgelei word, sal enigiets wat twyfel op hierdie wette werp, dieselfde met God se bestaan doen. Twee vooronderstellings lê hierdie aanname ten grondslag: eerstens behoort 'n bewys vir God se bestaan demonstratief seker te wees; tweedens word God se bestaan van die natuurwette afgelei. Christelike apologete het egter beide hierdie aannames ontken. Sommige het op meer empiriese grondslag voorgehou dat 'n oortuigende argument vir God se bestaan nie noodwendig demonstratief seker hoef te wees nie. 'n Voorbeeld hiervan is Paley se teleologiese argument: dit het nie absolute sekerheid daargestel nie, maar aanspraak gemaak dat geloof in God meer aanneemlik as die teenpool is. Moderne filosofie is hiermee eens: indien ons net gevolgtrekkings aanvaar wat demonstratief seker is, sou ons inderdaad uiters min kennis besit. Die tweede aanname faal deurdat nie in aanmerking geneem word dat ander argumente vir die bestaan van God, nie op natuurwette gebaseer, aangevoer kan word nie. Clarke, byvoorbeeld, deel Spinoza se besorgdheid ten gunste van demonstratiewe sekerheid, maar huldig dat die ontologiese en kosmologiese argumente rasonale fundering vir die aanvaarding van God se bestaan daarstel. Selfs al is die natuurwette onseker, bevraagteken dit vir Clarke nie die bestaan van God nie.

Is Spinoza se beswaar egter geregverdig? Skynbaar huldig hy dat die erkenning van 'n werklike wonderwerk die natuurwet deur die wonderwerk verbreek, omverwerp. Clarke en Paley betoog egter dat 'n wonderwerk nie die algemene reëlmaat van die natuur hoef te verbreek nie; dit toon slegs God se betrokkenheid op daardie spesifieke punt. 'n Natuurwet hoef nie opgehef te word weens een uitsondering nie – die uitsondering moet herhaaldelik plaasvind as die toestand

daarvoor teenwoordig is. Indien die gebeurtenis nie weer onder identiese toestande plaasvind nie, sal die wet nie opgehef word nie. 'n Natuurwet sal nie herformuleer word tensy 'n nuwe weergawe beter voorspelling van toekomstige gebeurtenisse, asook minder kompleks as die oorspronklike, daarstel nie. Indien die nuwe weergawe nie beter in die voorspelling van die verskynsels en die gebeurtenis ter sprake, vaar nie, sal die gebeurtenis eenvoudig 'n onverklaarbare uitsondering op die natuurwet bly. Spinoza se aanklag dat wonderwerke die aard en samestelling van die natuurwet sal vernietig, blyk ongegrond te wees. Uitsonderings op natuurwette kan tot gevolg hê dat die optrede van God in die wêreld op daardie punt onderskei kan word, eerder as tot ateïsme te lei.

Die Christelike apologete wou ook aantoon dat die wonderwerk in enige spesifieke geval nie demonies nie, maar wel goddelik was. Die leerstellige konteks waarin die wonderwerk plaasgevind het, was vir hulle van kardinale belang aangesien dit duidelik maak of die wonderwerk werklik van God is. Op hierdie wyse het hulle die aandag op die religieus-historiese konteks waarin die wonderwerk plaasgevind het, as die sleutel tot die interpretasie van die wonderwerk, gevestig. Dit blyk van uiterste belang te wees aangesien 'n wonderwerk sonder sodanige konteks inherent onduidelik en dubbelsinnig kan wees. Dit is juis die probleem met Hume se argument met betrekking tot die herlewing van koningin Elizabeth: die gebeurtenis vind buite enige religieuse konteks plaas en kom as 'n naakte en onverklaarbare onreëlmatigheid voor. Hume se skeptisisme, buite 'n bepaalde konteks, is verstaanbaar. Jesus se opstanding vind juis in die konteks van, en as klimaks op sy ongeëwenaarde lewe en leerstellings, plaas en die impak is van so 'n aard dat sy volgelingen Hom "Here" noem en verlossing aan alle mense in sy Naam verkondig. Dit behoort tot ernstige nadenke te stem, terwyl die opwekking van koningin Elizabeth se lyk slegs tot verbouereerdheid en vrae sou lei.

Spinoza se bemoeienis met meer geringe geestelike wesens, soos engele en demone, verkry regmatige plek binne 'n teïstiese wêreldbeeld met die gevolg dat geen ateïs aan die wonderwerke in die evangelies sal toegee en die mening huldig dat dit deur engele verrig is nie. Dit sou dus nie verregaande wees deur toe te gee dat, indien die gebeurtenisse werklik wonderwerke was, dit deur God verrig is nie. Spinoza se finale betoog dat 'n veronderstelde wonderwerk die effek van 'n onbekende wet van die natuur mag wees, is in werklikheid nie 'n beswaar teen die moontlikheid van

wonderwerke nie, maar teen die identifisering daarvan. Toegegee dat wonderwerke moontlik is, kom die vraag na die identifisering daarvan aan die orde.

Die respons van Sherlock en Houtteville dat 'n onbekende natuurwet deur God aangewend is ten einde die gebeurtenis teweeg te bring, is nie voldoende nie. Die gebeurtenis kon net sowel nie 'n optrede van God gewees het nie en slegs 'n spontane ongeluk van die natuur sonder enige religieuse betekenis. Le Clerc en Vernet het waarskynlik 'n beter oplossing aan die hand gedoen: wanneer wonderwerke tydens 'n belangrike tydperk plaasvind (iemand se melaatsheid verdwyn met Jesus se woorde: "Word gesond!") en nie op 'n gereelde grondslag in die geskiedenis nie, asook talryk en verskillend is, is die kans dat dit die gevolg van onbekende natuurlike oorsake is, minimaal. Aangesien die meerderheid kritici, asook historici, tans erken dat Jesus wel wonderwerke verrig het, skyn hierdie verweer teen Spinoza ten opsigte van die bonatuurlike oorsprong van die wonderwerke in die evangelies oortuigend te wees.

Selfs indien die wonderwerke deur Jesus verrig, geïgnoreer en die aandag op die opstanding uit die dood gefokus word, is dit moontlik om die bonatuurlike aard van hierdie gebeurtenis aan te toon. Dit is egter nie relevant of die feite van die opstanding, naamlik die leë graf asook die opstandingverskynings, op 'n natuurlike wyse verduidelik mag word nie. Indien Jesus werklik uit die dood opgestaan het, is dit geregverdig om 'n bonatuurlike oorsaak vir hierdie gebeure af te lei? Die oorgrote meerderheid sou waarskynlik positief antwoord. Diegene teen die opstanding poog om die feite weg te redeneer sonder om toe te stem dat Jesus uit die dood opgestaan het. Na alle waarskynlikheid bestaan geen kritikus wat argumenteer dat die beste verklaring vir die historiese feite die opstanding van Jesus uit die dood is, maar geen wonderwerk nie en dus 'n normale natuurlike gebeurtenis is.

Twee faktore lê aan die basis van hierdie argument: eerstens is die opstanding bo die kennis wat ons aangaande natuurlike oorsake het en gevolglik geregverdig om aan 'n bonatuurlike oorsaak toe te skryf. Volgens Hume is nog nooit in die geskiedenis van die wêreld van 'n dooie mens verneem (in Jesus se geval twee nagte en 'n dag) wat uit die dood opgewek is nie. Die tydsduur van Jesus se dood maak dit sinloos om sy opstanding soortgelyk aan die herlewing van mense, klinies dood, te beskou en die opstanding was veel meer as die herlewing van 'n lyk. Dit was nie die terugkeer na die aardse, sterflike bestaan nie, maar transformering van die liggaam tot 'n nuwe bestaansvorm wat Paulus as onverganklik, verheerlik, kragtig en geestelik beskryf (1 Kor 15:42-44) en ondenkbaar dat dit die produk van natuurlike oorsake kan wees.

Indien dit wel die gevolg van suiwer natuurlike oorsake was, is die eenmaligheid daarvan in die geskiedenis van die mensdom moeilik te verklaar. In die bykans twee duisend jaar sedert hierdie gebeurtenis, is nog geen natuurlike oorsake ontdek wat dit kan verklaar nie. Inteendeel, die vooruitgang van die wetenskap het slegs bevestig dat sodanige gebeurtenis natuurlikerwys onmoontlik is.

Tweedens, die bonatuurlike verklaring word dadelik met die religieus-historiese konteks waarin dit plaasgevind het, gegee. Jesus se opstanding was nie bloot 'n onreëlmatige gebeurtenis buite konteks nie – dit het as die klimaks op Jesus se eie lewe en leerstelling plaasgevind. Pannenberg (1968:67) verduidelik:

The resurrection of Jesus acquires such decisive meaning, not merely because someone or anyone has been raised from the dead, but because it is Jesus of Nazareth, whose execution was instigated by the Jews because he had blasphemed against God. Jesus' claim to authority, through which he put himself in God's place, was...blasphemous for Jewish ears. Because of this Jesus was then also slandered before the Roman Governor as a rebel. If Jesus really has been raised, this claim has been visibly and unambiguously confirmed by the God of Israel, who was allegedly blasphemed by Jesus.

Die religieus-historiese konteks verskaf dus die sleutel tot die bonatuurlike aard van die gebeurtenis. Spinoza se beswaar teen die identifisering van 'n wonderwerk – verskillend van dié van Hume – spruit nie uit die aard van historiese ondersoek nie. Die ooggetuies, egter, kan Spinoza se beswaar aanspreek. Die argument kan tot onhoudbare skeptisisme lei en 'n punt word egter bereik waar dit deur die louere realiteit van die wonderwerk verbreek word. Die reaksie van die apostel Tomas met Jesus se verskyning aan hom, is hier relevant. Sy skeptisisme is op radikale wyse deurbreek. Enige moontlike natuurlike verklaring deur hom het met die oorweldiging van die verskyning aan hom in die niet verdwyn (Joh 20:24-31).

2.3 Beoordeling van Hume

2.3.1 “In beginsel” argument

Hume se argument dat wonderwerke natuurwetmatighede verbreek en dus teenstrydig daarmee is, kan egter gekorrigeer word deur wonderwerke nie as die verbreking van hierdie wette te beskryf nie, maar eerder as uitsonderings op die algemene reël. Die natuurwette is bloot beskrywend met betrekking tot die natuurreëlmaat en immers nie voorskriftelik en onveranderlik nie.

Hume se klem op uniforme ervaring veronderstel dat sodanige ervaring eenvormig is voordat die getuienis egter ondersoek word. Die vooronderstelling is dus dat alle getuienis uit die verlede, hede asook die toekoms eenvormig is. Sodanige kennis kan slegs ’n alwetende wese hê en niemand kan byvoorbaat bevestig dat alle getuienis naturalisme ondersteun nie. Aangesien Hume empiries (sintuiglik) in sy filosofie was, was hy veronderstel om enige feit, gewoon of ongewoon, in gelyke mate te beoordeel. C. S. Lewis (1947:105) meld as volg:

Now of course we must agree with Hume that if there is absolutely “uniform experience” against miracles, if in other words they have never happened, why then they never have. Unfortunately we know the experience against them to be uniform only if we know that all the reports of them to be false. And we can know all the reports to be false only if we know already that miracles have never occurred. In fact, we are arguing in a circle.

Die enigste alternatief tot hierdie sirkelargument is ’n openheid tot die moontlikheid dat wonderwerke plaasgevind het. Hume weeg ook nie die getuienis objektief nie, maar tel die getuienis teen wonderwerke eenvoudig op: die dood herhaal homself en opstanding vind selde, indien ooit, plaas – laasgenoemde moet dus verwerp word. Selfs indien ’n aantal opstandings werklik plaasgevind het, behoort dit nie geglo te word nie. Hume se “in beginsel” argument loop dus die bewys vooruit en skep verwarring. Met sy bewering dat eenvormige ervaring téén wonderwerke is, impliseer hy dat wonderwerke nooit plaasgevind het nie. Die enigste wyse waarop Hume die eenvormige ervaring ten opsigte van die reëlmaat van die natuur aan die een kant van

die skaal kan plaas, is met die aanname dat die getuienis ten gunste van wonderwerke aan die anderkant van die skaal vals is.

Waarheid word egter nie deur die meerderheidstem bepaal nie. Sy argument stel getuienis en waarskynlikheid gelyk: dit wat die waarskynlikste is en die hoogste wedsyfer het, behoort altyd geglo te word. Gevolglik ignoreer Hume die feit dat 'n regdenkende persoon sy opvatting nie op die waarskynlikste fundeer nie, maar op die feite. Somtyds blyk die waarskynlikheid teen 'n gebeurtenis hoog te wees, maar die getuienis daarvoor uiters goed. Hume se konsep van getuienis “optel,” vernietig dus die geloof in enige unieke of ongewone gebeurtenis en is ekstreem. Indien historici dit konsekwent in hulle ondersoek na die geskiedenis sou toepas, sal alles uniek uitgeskakel moet word – selfs gebeurtenisse wat nie as wonderwerke bestempel word nie. Ten einde 'n wetenskaplike gevolgtrekking te maak, behoort Hume se beginsels slegs op beweerde wonderwerke toegepas te word en nie op alle buitengewone gebeurtenisse nie – die neiging tans is juis in hierdie rigting en die huidige debat fokus egter meer op die historiese as filosofiese beswaar (Blomberg 1987:78).

Hume se argument dat 'n wonderwerk nie geglo moet word nie, selfs al het dit plaasgevind, is verregaande. Dit berus op die aanname dat die getuienis ten gunste van die reëlmatige altyd groter is as dié vir die ongewone. Selfs al weet 'n persoon dat 'n wonderwerk plaasgevind het, moet dit steeds nie geglo word nie. Klaarblyklik wil Hume enige regdenkende persoon byvoorbaat laat glo dat wonderwerke nie in die verlede, tans of ooit in die toekoms sal plaasvind nie. Die beginsel van uniformitisme word dus gehandhaaf voordat die getuienis ondersoek word. Slegs indien die werklikheid met 'n onoorwinlike vooroordeel teen enigiets wat nie persoonlik ervaar is nie, benader word, kan alle aansprake op die bonatuurlike buite rekening gelaat word.

Indien dit waar sou wees dat geen huidige uitsondering “wette” op uniforme ervaring in die verlede kan omvergooi nie, kan wetenskaplike vertolking van die werklikheid nie plaasvind nie. Juis die gevestigde of herhaalde uitsondering op 'n “wet” uit die verlede lei tot die verandering in wetenskaplike opvatting. Indien 'n geobserveerde uitsondering op 'n natuurwet plaasvind, word dit gewysig om die uitsondering te akkommodeer. Met die ontdekking van alternatiewe herhalende aspekte met betrekking tot Newton se gravitasiewette, is Einstein se relativiteitsteorieë as meer voldoende en omvattend beskou. Uitsonderings op “wette” het heuristiese waarde en dien as aansporing in die begrip van die heelal. Wat egter

waar is van herhaalde uitsonderings, wat om 'n natuurlike verklaring vra, is ook waar van nie-herhaalbare uitsonderings wat op 'n bonatuurlike verklaring dui.

Indien aan Hume die voordeel van die twyfel gegee, en die betekenis van die term “eenvormige ervaring” verslap word om bloot “algemene ervaring” te impliseer, sal die argument steeds foutief wees, aangesien dit fundamenteel verwarring skep. Hy verwar die terreine van die natuurwetenskap en geskiedenis. Op die terrein van die natuurwetenskap het die algemene ervaring van die mensdom ons instaatgestel om sekere wette te formuleer ten einde die materiële heelal te beskryf. Die feit dat dooie mense nie opstaan nie, is die algemene patroon in ons ervaring en toon slegs dat opstanding natuurlikerwys onmoontlik is en dié sorteer onder natuurwetenskap. Wat dit egter nie aantoon nie, is dat sodanige gebeurtenisse – natuurlikerwys onmoontlik – nie plaasgevind het nie. Hierdie aspek sorteer onder geskiedenisnavorsing. Weens hierdie kategorieverwarring plaas Hume die getuienis ten gunste van 'n spesifieke wonderwerk op dieselfde skaal as dié van natuurwette. Soos Less en Paley in die voorafgaande vermelding egter aangetoon het, kan die getuienis ten gunste van 'n spesifieke wonderwerk nie deur die getuienis vir die reëlmaat van die natuur in die algemeen, uitgebalanseer word nie. Indien historiese getuienis die rasionaliteit ten gunste van geloof in Jesus se opstanding bevestig, is dit ongeoorloof om hierdie getuienis te onderdruk aangesien alle ander mense nog altyd in hulle grafte gebly het.

Die beswaar kan ook nie gemaak word dat die getuienis ten gunste van die wonderwerk vals is aangesien die gebeurtenis ter sprake natuurlikerwys onmoontlik is nie. Dit mag wees dat die geskiedenis aantoon dat 'n gebeurtenis, natuurlikerwys onmoontlik, wel plaasgevind het. Soos Sherlock in vroëere vermelding aangetoon het, is 'n wonderwerk net soveel sintuiglike ervaring as 'n gewone gebeurtenis en kan dus deur historiese ondersoek op dieselfde wyse as 'n gewone gebeurtenis bewys word – histories is beide op dieselfde vlak. Soos Paley verder aangetoon het, kan Hume se beginsels ons daartoe bring om, weens algemene oorweging, die getuienis van die mees betroubare getuies te verwerp wat dus onrealistiese skeptisisme tot gevolg het. Dit geld nie net vir wonderwerke nie, maar soos Sherlock en Less beklemtoon het, vir gewone gebeurtenisse ook. Talle onverklaarbare en ongewone gebeurtenisse (levitasies, mense wat verdwyn, spontane menslike verbrandings, ens.) kan nie wetenskaplik verklaar word nie en kan weens hul vreemdheid, sporadiese voorkoms, asook gebrek aan religieuse konteks, egter nie as wonderwerke getipeer word nie. Vir 'n historikus sal dit egter onwetenskaplik wees om die voorkoms van sodanige

gebeurtenisse, in die lig van goeie ooggetuieverslae tot die teendeel, te ontken, bloot omdat dit nie by bekende natuurwette inpas nie. Hume se beginselstandpunt sal verg dat die historikus hierdie gebeurtenisse ontken – wetenskaplik egter onverdedigbaar.

A. Flew (Geisler 1999:256) het gepoog om Hume se “in beginsel” argument op die volgende wyse te verdedig en die bewys dat ’n wonderwerk plaasgevind het, as volg te kritiseer:

Our sole ground for characterizing a reported occurrence as miraculous is at the same time a sufficient reason for calling it physically impossible...It is only and precisely by presuming that the laws that hold today held in the past and by employing as canons all our knowledge...of what is probable or improbable, possible or impossible, that we can rationally interpret the detritus of the past as evidence and from it construct our account of what actually happened...But in this context, what is impossible is what is physically, as opposed to logically impossible. And “physical possibility” is, and surely has to be, defined in terms of inconsistency with a true law of nature.

Flew se aanname is die teendeel van sy verdediging van Spinoza se beswaar dat ons kennis van die natuur so onvolledig is dat ons nooit enige gebeurtenis as ’n wonderwerk kan tipeer nie, aangesien dit die werking van ’n onbekende natuurwet kan wees. Dit volg dat ons ’n oop houding jeens die moontlikheid van enige gebeurtenis kan handhaaf, aangesien enigiets in die natuur moontlik kan wees. Hier handhaaf hy egter die teenoorgestelde, naamlik dat ons kennis van die natuurwet so volledig is dat ons nie alleen kan bepaal watter gebeurtenisse natuurlikerwys onmoontlik is nie, maar ook instaat is om hierdie standaard ten opsigte van die verlede te handhaaf en sodanige gebeurtenisse uit die historiese rekord kan skrap. Hierdie twee standpunte kan nie met mekaar versoen word nie.

Gebeurtenisse, somtyds as natuurlikerwys onmoontlik bestempel, kan gespesifiseer word en die opstanding van Jesus beantwoord hieraan. Flew beweer dat dit egter as nie-histories getipeer moet word. Dit blyk dat hy ’n verregaande vereenselwiging tussen die natuurlike moontlikheid en die werklike, historiese moontlikheid daarstel. Hierdie vereenselwiging impliseer dat gebeurtenisse wat

natuurlikerwys onmoontlik is (wonderwerke) nie kan plaasvind nie. Aprioriese bevestiging van wat bewys behoort te word, vind egter plaas en verteenwoordig 'n sirkelgang in sy argument. Indien na historiese (on)moontlikheid verwys word, behoort terminologie wat op natuurwette betrekking het, nie aangewend te word nie, maar wel dié van historiese bewysvoering. Op hierdie grondslag kan slegs die getuienis (dus historiese ondersoek) aantoon of dit wel moontlik is dat Jesus uit die dood opgestaan het.

Die fundering van Flew se beswaar is die oortuiging dat, ten einde geskiedenis te bestudeer, die onmoontlikheid van wonderwerke veronderstel moet word. Dit is egter herhaling van Troeltsch se analogiebeginsel dat een van die mees fundamentele aspekte van geskiedskrywing behels dat die verlede in beginsel nie van die hede verskil nie. Alhoewel die gebeurtenisse uit die verlede vanselfsprekend nie dieselfde as dié van die hede is nie, behoort hulle gelyksoortig te wees ten einde historiese ondersoek moontlik te maak. Troeltsch het besef dat hierdie beginsel onvergelykbaar met die wonderwerke van die evangelies was en dus as nie-histories beskou moet word.

In die afgelope tyd het Pannenberg oortuigend betoog dat Troeltsch se analogiebeginsel nie legitiem alle nie-analogiese gebeurtenisse uit die geskiedenis kan ban nie. Volgens Pannenberg impliseer duidelik gedefinieerde analogie dat, in 'n onduidelik historiese situasie, die historiese feite in terme van bekende ervaring geïnterpreteer behoort te word. Troeltsch, egter, wend analogie aan ten einde alle gebeurtenisse uit die verlede tot suiwer natuurlike gebeurtenisse te beperk. Hierteen argumenteer Pannenberg indien 'n gebeurtenis alle analogieë tot die huidige deurbreek, ten einde die historisiteit daarvan te ontken, dit nie aangewend kan word nie. Wanneer mites, legendes, illusies en soortgelyke aspekte as nie-histories verwerp word, is dit nie weens hul ongewoonheid nie, maar weens die feit dat hul soortgelyk aan huidige vorme van bewussyn is waarop geen historiese realiteit korreleer nie. Met die bewering dat 'n gebeurtenis plaasgevind het, waarvoor geen huidige analogie bestaan nie, kan die historisiteit daarvan nie outomaties laat vaar word nie.

Pannenberg het dus Troeltsch se analogiebeginsel só herformuleer dat dit nie die *gebrek* aan analogie is wat daarop dui dat 'n gebeurtenis nie-histories is nie, maar die *teenwoordigheid* van 'n positiewe analogie ten opsigte van bekende denkvorme wat aantoon dat 'n veronderstelde wonderwerk nie-histories is. Hiervolgens maak hy die volgende afleiding: indien die opstandingsverhale as wesenlik sekondêre

konstruksies, analoog tot algemeen vergelykende religieuse verskynsels, aangetoon kan word; indien die opstandingsverskynings in geheel op die hallusinasiemodel korrespondeer; indien die leë graftradisie as 'n laat legende aangedui kon word, sou die opstanding as nie-histories geëvalueer kon word. Op hierdie wyse dui die gebrek aan analogie ten opsigte van die huidige ervaring dus niks vir of teen die historisiteit van die gebeurtenis aan nie. Pannenberg se aanwending van die beginsel behou die analoogstruktuur van die verlede tot die hede, oftewel die bekende, wat geskiedenisondersoek moontlik maak sonder om daarmee die verlede in die vorm van die hede te druk. Dit wil dus voorkom of Hume se “in beginsel” argument nie beter vaar as Spinoza se besware nie.

2.3.2 “In werklikheid” argument

Aangesien dus geen “in beginsel” beswaar teen die identifisering van wonderwerke bestaan nie, wat van Hume se “in werklikheid” argumente? Al die aspekte waarna hy verwys, dra gewig maar hierdie algemene oorweging kan nie, ten einde die historisiteit van enige spesifieke wonderwerk vas te stel, aangewend word nie. Hulle dien egter om navorsers op sekere gevare en moontlikhede by die ondersoek van enige wonderwerk bedag te maak. Die enigste wyse waarop die vraag na die historisiteit opgelos kan word, is deur sodanige navorsing. Hume se stelling dat wonderwerke in alle religieë voorkom en mekaar gevolglik uitkanselleer, poog om sodanige ondersoek byvoorbeeld uit te sluit. Dit is egter steeds 'n empiriese vraag of getuïenis ten opsigte van enige wonderwerk wat teen-Christelike aansprake ondersteun, gelyke of selfs beter bevestiging as die getuïenis vir Jesus se wonderwerke asook sy opstanding bied. Indien dit blyk dat die Christelike aansprake waar is, kan afstand van die ondersoek na enige teen-Christelike wonderwerk gedoen word aangesien dit onbeduidend verdof in vergelyking met die wonderwerke in die evangelies.

Alhoewel Hume impliseer dat hy 'n openheid na die werklike getuïenis vir 'n wonderwerk het indien dit aan sy standaard voldoen, word dit duidelik dat die moontlikheid op geloofwaardigheid vir 'n wonderwerk egter uitgeskakel word. Hy erken dat geen aantal getuïes hom van 'n wonderwerk sal oortuig nie. Teen die groot aantal getuïes vir die Jansenitiese wonderwerke van sy dag meld hy die absolute onmoontlikheid daarvan. Dit is dus irrelevant hoeveel getuïes vir hierdie “absoluut

onmoontlike” gebeurtenisse bestaan – vir alle verstandige persone bly dit steeds onmoontlik. Hume benader dus elke wonderwerk, ten spyte van sterk getuienis, vanuit ’n apriories naturalistiese vooroordeel. Die vermelding van die toetsing van die getuies se geloofwaardigheid, getuig egter van verskuilde antisupernaturalisme.

Oor die algemeen is die mens nie sondermeer vir die moontlikheid van wonderwerke oop nie. Hy is ook inkonsekwent in sy argumentering deurdat hy nie getuienis vir ’n wonderwerk toelaat nie, maar die getuienis van diegene wat byvoorbeeld bevrore water gesien het, voorkeur gee bo getuienis van diegene wat nie het nie. Deurdat hy getuienis vir die een maar nie vir die ander toelaat nie, kan nie weens die feit wees dat sommige dit gesien het nie – ’n tropiese stam het dit immers nog nooit ervaar nie en waarom moet hul die getuienis van ’n buitestaander hieroor aanvaar? Wonderwerke het alreeds by meer as een geleentheid plaasgevind. Ook volgens Hume se uitgangspunt, indien slegs by een geleentheid ’n persoon bevrore water gesien, daarop geloop of gegly het, is dit genoegsaam om te weet dat dit wel bestaan en plaasgevind het. Dieselfde geld egter van ’n wonderwerk. Slegs ’n antisupernaturalistiese vooroordeel sal ’n persoon verhinder om betroubare getuienis ten gunste daarvan te oorweeg. Hume ignoreer egter die histories gefundeerde getuienis vir die betroubaarheid van die Skrifdokumente en hul getuies. Die moontlikheid van die wonderwerke in die Bybel mag dus nie byvoorbaat sonder inagneming van die getuienis daarvoor, geïgnoreer, of selfs verwerp word nie.

Hume lê die volgende kriteria veral neer vir die toetsing van die geloofwaardigheid van getuies: (1) Getuies mag mekaar nie weerspreek nie. Talle beweringe is al gemaak dat die evangelies vol teenstrydighede is. Hierdie beweringe is egter weerlê deurdat die prosedure deur kritici, veral met betrekking tot die evangelies, bevraagteken is. Met die opstandingverhale, byvoorbeeld, is telkemale die kritiek aangeteken dat Matteus (28:2-5) melding maak van een engel by die graf terwyl Johannes (20:12) twee vermeld. Hierdie teenstrydighede beteken egter nie onversoenbaarheid nie. Matteus, byvoorbeeld, beweer nie dat *slegs* een engel op die opstandingsmôre teenwoordig was nie – dit sou teenstrydig wees. Op een stadium kon daar een engel wees en op ’n ander ’n tweede ook teenwoordig. Konflik in detail is wat by outentieke, onafhanklike getuies verwag kan word. Enige insigryke regter wat getuies van identiese aard aanhoor, sal sameswering vermoed. (2) Die aantal getuies moet voldoende wees. Die sewe-en-twintig Nuwe Testamentiese boeke is deur nege persone geskryf, almal ooggetuies of tydgenote van die gebeure wat hul gerapporteer

het. Ses van hierdie boeke is met betrekking tot die waarheid van die Nuwe Testamentiese wonderwerke, en dus ook die opstanding, deurslaggewend: Matteus, Markus, Lukas, Johannes, Handeling en 1 Korintiërs. Navorsing in die algemeen dateer hierdie bronne in die eerste eeu en waarskynlik vóór 70 n.C. terwyl tydgenote van Christus steeds geleef het. Aangaande die historisiteit van die opstanding speel 1 en 2 Korintiërs 'n deurslaggewende rol aangesien dit in 54 tot 56 n.C. deur Paulus geskryf is – dus net meer as twee dekades na die dood van Christus (Bruce 1994:14).

Oor die algemeen wil dit voorkom of die Christelike apologete effektief teen hulle deïstiese opponente geargumenteer het en persone in die negentiende eeu het dit nie besef nie. Die vooroordeel ten opsigte van wonderwerke is 'n teologiese nalatenskap vanuit die vroeëre deïstiese era. Die geboorte van die moderne Skrifkritiek het baie nou met die vooronderstelling dat wonderwerke in die geskiedenis onmoontlik is, saamgehang. 'n Konserwatiewe benadering tot die Skrif noodsaak die verdediging van moontlike wonderwerke. In toenemende gesprekvoering tans tussen die natuurwetenskap en religie lê deïstiese denke soms die gesprek ten grondslag. Vanuit die teologie word ook soms, in aansluiting by die natuurwetenskap, byvoorbeeld die geboorte uit 'n maagd as onmoontlik gekritiseer. Ook 'n bonatuurlike oorsaak vir die ontstaan en ordening van die heelal word, weens die vooroordeel rakende wonderwerke, bevraagteken, aangesien hierdie gebeurtenis 'n wonderwerk op kosmiese skaal verteenwoordig. Die opstanding van Jesus Christus val ook in hierdie kader.

2.4 Naturalisme

Filosofiese naturalisme is tans tot 'n groot mate die heersende paradigma – veral in die natuurwetenskap. Dit word as objektief en eksak beskou met die religieuse wat tot die individuele, pragmatiese en relatiewe beperk word en dus nie met waarheid en rasionaliteit verband hou nie. Hierdie opvatting wat die werklikheid tot die materieel tydruimtelik waarneembare in die natuurwetenskap beperk, lei tot verskraling daarvan en aprioriese ontkenning van 'n geestelike dimensie. Naturalisme, as uitdrukking van die moderne wetenskaplike wêreldbeeld (wat die son, en nie die aarde nie, as sentrum van die sonnestelsel aangedui het), tegnologiese kommunikasiemoontlikhede en atoomkrag wat vir talle doeleindes ingespan kan word, impliseer dat die Bybelse wêreldbeeld met sy wonderwerke, demone en bonatuurlike verskynsels uitgedien is.

Naturalisme verteenwoordig egter foutiewe beredenering. Eerstens vind weerspreking daarin plaas aangesien dit 'n filosofiese vooronderstelling betreffende kennis en wetenskap verteenwoordig en dus onwetenskaplik. Die naturalistiese aanspraak dat geen stellings buiten dié van wetenskap waarheid bevat, of oor rasionele onderbou beskik nie, verteenwoordig 'n filosofiese aanname. Tweedens berus wetenskap op onder meer die volgende vooronderstellings: die bestaan van 'n teorie-onafhanklik eksterne realiteit, die ordelike aard van hierdie realiteit, die bestaan van waarheid, asook die betroubaarheid van sintuiglike waarneming en rasionaliteit ten einde waarheid betreffende die werklikheid op 'n betroubare wyse te bekom. Die wette van logika, asook wiskundige waarhede, die geskiktheid van taal (insluitend wiskundige taal) ten einde die eksterne werklikheid te omskryf, asook uniformiteit van die natuur, verteenwoordig van hierdie vooronderstellings. Elkeen van hierdie aannames is egter filosofies van aard. Die taak van uiteensetting, kriticisering, asook verdediging van wetenskaplike vooronderstellings lê op die terrein van die filosofie. Naturalisme laat nie ruimte hiervoor nie en is inderwaarheid 'n vyand van wetenskap. Laastens bestaan talle aspekte, onder andere in religie, etiek, logika, wiskunde, geskiedenis, kuns en literatuur wat nie tot die wetenskap behoort nie.

Filosofiese naturalisme is ook vals aangesien dit talle bestaande aspekte, soos argumente vir die bestaan van universele waarhede, asook ander abstrakte aspekte, onder andere getalsimbole, die wette van logika, waardes, die siel en sy verskillende geesteswaardes (byvoorbeeld eerstepersoon waarneming), die bestaan van ander intellekte en wilsvryheid, uitranger. Geeneen van die genoemde aspekte kan as blote materiële objekte binne die oorsaaklikheid van die natuurlike tydruimtelike heelal geklassifiseer word nie. Sommige aspekte van die grootste belang vir die mens lê buite die domein van naturalisme asook wetenskaplike waarneming.

Filosofiese naturalisme faal in die verklaring dat 'n aantal aanwysers bestaan wat geloof in God meer rasioneel aanvaarbaar as die alternatief maak. Talle van hierdie argumente kom juis vanuit die wetenskap, onder andere die aanvang van die heelal (op die algemeen aanvaarde oerknal gebaseer), die tweede wet van termodinamika (entropie as faset hiervan), asook die bestaan van biologiese informasie in die DNS molekule (nou verwant aan taalintelligensie). Die realiteit van die geestelike domein, individuele vryheid wat deur navorsing in moderne sielkundige teorieë sy beslag kry, asook die delikate fyngestemdheid van die heelal word deur die wetenskap aangetoon. In die afgelope eeu het voortdurende wetenskaplike inligting

die waarskynlike bestaan van 'n persoonlike Skepper en Ontwerper van die heelal onderstreep. In die lig hiervan is dit foutief en naïef om die aanspraak te maak dat die moderne wetenskap geloof in die bestaan van die bonatuurlike irrasioneel gemaak het. Die ironie is dat die wetenskap nie aannames betreffende die totaliteit van die werklikheid maak, asook ondersteuning aan naturalisme verleen nie. Ideologiese aansprake deur naturaliste lei tot hierdie filosofiese beskouing deurdat hulle hul aannames betreffende wetenskap apriories vanuit hul filosofiese naturalisme fundeer.

Soos met pluralisme die geval is, word die ondersoek na wonderwerke, en dus ook die opstanding van Jesus Christus, egter tot 'n groot mate deur vooronderstellinge, en dus 'n bepaalde wêreldbeeld, beïnvloed. Hiervan is G. Lüdemann (1995:134-135) 'n voorbeeld:

Earliest Christian faith arose out of the interpretation *then* of an event against the background of the world-view *then*, in other words in the framework of the possibilities *then*. *Today* we interpret the same event differently, namely within the framework of *today's* possibilities. The future may perhaps interpret the same event in yet another way. The external form of faith necessarily changes with the changed interpretation, indeed it is first made specific on the basis of the interpretation. The nucleus of faith, i.e. the event which first sparked off the different interpretations, remains unalterable here. But the form of faith must change. For turning the doctrine of the resurrection of Jesus into a dogma runs the risk of literally carrying a piece of living religion to the grave.

So let us say quite specifically: *the tomb of Jesus was not empty, but full, and his body did not disappear, but rotted away*. Even today, or again today, many people are seeking to avoid this inevitable conclusion. But all these approaches are evasive movements where history is concerned. Here either the historical question is demoted to being a question which is marginal to theology, or theology solemnly claims to be the better form of history. But this very effort to fight against history already shows that the historical question is a decisive one which needs to be answered in our time.

With the revolution of the scientific view of the world, the statements about the resurrection of Jesus have irrevocably lost their literal meaning.

Uit hierdie opmerking blyk dat die wetenskaplik-materialistiese wêreldbeskouing apriories voorkeur geniet en die data dus nie die ondersoek begelei nie. Hierdie geslote wêreldbeeld rangeer God uit sy skepping en enige direkte betrokkenheid is onmoontlik – die uiterste gevolg hiervan is die ontkenning van God se bestaan. G. E. Ladd (McDowell 1999:557) skroom nie om hierdie naturalistiese vooroordeel as volg uit te spel nie:

It must be recognized that modern biblical criticism was not the product of a believing scholarship concerned with a better understanding of the Bible as the Word of God in its historical setting, but of scholarship which rejected the Bible's claim to be the supernaturally inspired Word of God.

S. Ogden (McDowell 1999:358), as vormkrytikus, meld ook as volg: “The idea of miracle has become impossible for us today because we understand nature as a lawful occurrence and must therefore understand miracle as an event that breaks this lawful continuum. Such an idea is no longer acceptable to us.”

Vormkrytiek toon naturalistiese beïnvloeding en P. Benoit (McDowell 1999:355, 357) meld, na analisering daarvan, dat ontkenning van die bonatuurlike by die moderne kritiek voorkom. Nadat dit van sy literêre, historiese of sosiologiese maskers gestroop is, is dit egter die filosofiese beswaar wat oorbly. Hierdie vooroordeel is opvallend by M. Shermer (Strobel & Poole 2006:18), 'n bekende skeptikus in die V.S.A., aangesien hy byvoorbaat sy ongeloof in die bonatuurlike erken. Hierdie filosofiese naturalisme bevraagteken dus die historiese betroubaarheid van die Skrif. In die Pentateug, byvoorbeeld, kommunikeer God twee honderd vyf-en-dertig keer met Moses en apriories word dus ten gunste van die onhistorisiteit daarvan gekies. B. Ramm (McDowell 1999:354) beskryf hierdie naturalistiese benadering, asook die effek daarvan, as volg:

If the issue is over the existence of the supernatural, very obviously such an approach has made the conclusion its major premise. In short, before the criticism actually begins, the supernatural is ruled out. All of it must go. The conclusion is not therefore purely a result of open-minded study of the supernatural, but a conclusion dictated dogmatically by an antisupernatural metaphysics. On what other basis could critics *completely* rule out the supernatural in a document that admittedly has historical value?

Naturalisme dikteer dus byvoorbaat navorsing en C. H. Pinnock (McDowell 1999:354) lewer as volg kritiek hierop: “Until he (the naturalist) will admit the possibility of a theistic world, no amount of evidence will convince modern man that the Resurrection is not absurd.” H. Ridderbos (McDowell 1999:357) meld die probleem van die moderne mens as volg:

It is inconceivable to a modern thinker that it is possible for one who is dead to be brought again into physical existence; for modern man has learned to understand the organization of the human body. Modern man can conceive of God’s action only as an event which intervenes and transforms the reality of his own “essential” life; that is to say, an event in the reality of his existence as spirit. He cannot conceive of the acts of redemption insofar as they are concerned with man as a natural reality and with the natural reality of the whole cosmos. It is at the same time implied that the conception of Christ, as a pre-existent heavenly being, and of the removal of man into a heavenly world of light, and the clothing of man in a heavenly body, is not only rationally unthinkable but also meaningless; it says nothing.

Die Verligting plaas ook die kruis, ten koste van die liggaamlike opstanding, op die voorgrond aangesien laasgenoemde die deur na die bonatuurlike open wat nie deur die rasonale beheer kan word nie. Die uniekheid van Jesus bly dus in die slag en Hy word tot blote geestelike leermeester gereduseer. Tussen Jesus en die mens is slegs ’n verskil in graad en nie in aard nie. Hiermee word die ortodokse Christologie

fundamenteel ondermyn (McGrath 2001:426-430). In die tuin van Josef van Arimatea bots twee wêreldbeskouings dus. Die uiteindelige rede om die opstandinggetuïenis te verwerp, is dus nie histories nie, maar filosofies van aard. Die data word nie toegelaat om die ondersoek te begelei nie. Bultmann, veral, het hom hieraan skuldig gemaak.

3 Enkele slotopmerkings rakende wonderwerke en die opstanding

Wonderwerke, en spesifiek die opstanding van Jesus Christus, verteenwoordig van die vernaamste kritiek teen die historiese betroubaarheid van die evangelies, asook Handeling. Die argument vir wonderwerke, en dus die moontlikheid daarvan, is belangrik aangesien die vooronderstelling van die moderne Skrifkritiek die onmoontlikheid van wonderwerke in die geskiedenis is. Dit dui op 'n naturalistiese uitgangspunt. Dit vereis dus hierdie voorafbetoog aangaande die moontlikheid van wonderwerke en gaan met 'n bepaalde Godkonsep gepaard. Die kritiek hang dikwels met die verdraaiing en selfs ontkenning van die Christelik-teïstiese Godbeskouing as agtergrondgetuïenis saam.

Dit blyk dat die filosofiese en empiriese kritiek op wonderwerke, wat veral uit die deterministies Newtoniaanse wêreldbeskouing na vore getree het, apories uniformisme aangewakker het. Die latere ontwikkeling van die kwantumteorie, asook die relatiwiteitsteorieë, het wel hierdie paradigma in die spervuur geplaas en vrae na die voortgesette wetmatig-ongestoorde, onveranderlike orde in die natuur laat ontstaan – die moontlikheid van wonderwerke is hiermee egter nie uitgeklaar nie. Die statistiese aard van wetenskaplike ondersoek tans laat vir die onverwagse ruimte. Weens die naturalistiese vooroordeel in die wetenskap word die direkte betrokkenheid van God in sy skepping steeds ontken en kan daarvolgens nie histories ondersoek word nie. Die historiese problematiek bly egter op die agenda aangesien die gebeure rakende Jesus Christus wat die wêreldgeskiedenis fundamenteel verander het, ook aan 'n bepaalde lokaliteit en tydperk gekoppel word en dus vir historiese navorsing oop blyk te wees.

Die probleem word vererger deurdat die terreine van geskiedenis en natuurwetenskap verwar word: laasgenoemde het met die herhaalbare te make en lei daartoe dat bepaalde wetmatighede beskryf kan word en dus voortgesette wetenskaplike ondersoek moontlik maak. Historiese navorsing fokus egter op die onverwagse en onvoorspelbare en het dus nie met wetmatighede te make nie. Die

mens en sy optrede vanuit vrye wil, kan die onverwagte realiseer. Indien dit van die mens gesê kan word, hoeveel te meer nie van dié God (aldus die Christelik-teïstiese uitgangspunt) wat die heelal en sy wetmatighede *ex nihilo* daargestel het nie. Gevolglik is Hy tot die onverwagse en veranderlike op kosmiese skaal instaat. Alhoewel sy optrede tans veral met sy geskape natuurwetmatighede strook en sy betroubaarheid daaruit blyk, kan Hy as absolute, ewige en almagtige Wese hierdie wetmatighede aanpas ten einde sy impak en doel daarmee te bereik. Aangesien hierdie gebeure in die konkrete, alledaagse werklikheid plaasvind, kan dit dus histories ondersoek word. Gevolglik bestaan historiese kennis anders sou die verlede nie kenbaar wees nie.

Hoofstuk 6

Geskiedenis en epistemologie

Die uniekheid, asook die aanstoot wat die Christendom gee, is die aanspraak dat God Hom deur historiese gebeurtenisse openbaar. Die Christendom is nie 'n lewens- of godsdiensfilosofie nie, maar is vierkantig in werklike historiese gebeurtenisse veranker. Vir sommige is dit 'n verleentheid aangesien dit impliseer dat die waarheid van die Christendom met die waarheid van sekere historiese feite saamhang. Dit maak die Christendom egter ook uniek en anders as alle ander wêreldreligieë aangesien dus 'n wyse bestaan om die waarheid of valsheid daarvan deur middel van historiese getuïenis vas te stel. Hiermee is terselfdertyd ook die probleem aangaande historiese kennis verskaf: hoe kan enigiets uit die verlede met 'n mate van sekerheid vasgestel word en as rigsnoer dien? Populêr word soms gereken dat geskiedenis tans onseker asook irrelevant is – die verlede is vol onsekerhede wat immers nie vir kontrole herroep kan word nie. Op navorsingsterrein word historiese relativisme wat die objektiwiteit van historiese feite ontken, soms aangehang. Hierdie uitgangspunt het verreikende implikasies vir die Christelike teologie, onder andere apologetiek, hermeneutiek, openbaringsleer asook talle ander dissiplines. By implikasie kan die waarheid van die Skrifnarratiewe nie aangetoon word nie aangesien die objektiewe verlede nie vasgestel kan word nie. Dit laat dus ruimte aan enigeen om 'n gekose betekenis aan die gebeure te heg aangesien feite geen betekenis dra nie. Die betroubaarheid van die Bybel kan dus ook nie gepropageer word nie aangesien geen fundering bestaan vanwaar na foute daarin verwys kan word, indien historiese relativisme waar is nie.

Met betrekking tot die vier teoloë bespreek, is dit duidelik dat veral Pannenberg en Moltmann historiese navorsing voorstaan, met Barth wat wel toegee dat die Jesusgebeure in die geskiedenis plaasgevind het, maar historiese ondersoek ontmoedig het – veral dié aangaande die opstanding. Bultmann se vermyding van die geskiedenis is egter voorop in sy benadering juis weens sy naturalistiese wêreldbeeld.

1 Die Verligting se poging tot universele geskiedenis

Hernieuwe belangstelling in die opstanding van Jesus het nie slegs die probleem van wonderwerke op die agenda geplaas nie: “At the same time, however, with Deism, the

Enlightenment and their aftermath, three other themes came very much to the fore: the *factual* (historical) status of Jesus' resurrection, its *revelatory* value, and the nature of *faith* in the crucified and risen Jesus" (O'Collins 1987:33). Veral die vraag na die historisiteit van die opstanding het 'n brandpunt geword.

Die moderne periode het die ontwikkeling van 'n aantal nuwe aspekte, van fundamentele belang vir die Christologie, op die teologiese agenda geplaas. Met die aanbreek van die agtiende-eeuse Verligting het 'n bepaalde wêreldbeskouing na vore getree wat tot bevraagtekening van die klassieke Christologie gelei het. Die klem op die potensiaal van die menslike rede ten einde die ordening van die wêreld, asook die plek en doel van die mensdom daarin, te ontdek, het die mens in die middelpunt geplaas. Die vermoë van die rede om alle vrae te beantwoord, sou die duisternis, deur veral die Christendom daargestel, verdryf, en 'n nuwe era laat aanbreek. Rasionalisme het daarop aangedring dat alle nadenke betreffende God die rasonele as vertrekpunt behoort te hê en sou daartoe lei dat teologie binne die gevalle menslike situasie geplaas en daartoe beperk sou word. Filosofiese uitgangspunte behoort hiervolgens die toneel te oorheers en nie dié wat deur openbaring aan buitengewone optrede van God, aldus die Skrif, gekoppel is nie.

Die Verligting het allerlei noodsaaklike vrae aan die Christendom gestel wat egter misleidend oorgedra is. Die verskille tans in die Christendom tussen liberale en ortodokse navorsing vind tot 'n groot mate tussen diegene plaas wat die noodsaak van historiese bevraagtekening in metodologiese navolging van die Verligting propageer en, aan die anderkant, diegene wat die misleiding van hierdie metodiek aantoon en die aanname maak dat historiese vraagstelling as sodanig oorbodig is.

Ten einde die historiese vraagstelling van die Verligting te begryp, is dit nodig om na die Protestantse Reformasie van die sestiende eeu terug te keer. Laasgenoemde protes teen die middeleeuse kerk was ten gunste van 'n historiese en eskatologiese interpretasie van die Christendom in teenstelling met 'n tydlose sisteem. Die terugkeer deur die Hervormers na die letterlik *historiese* betekenis van die teks het op historiese vertolking neergekom: die vraag na wat Jesus of Paulus werklik bedoel het, in teenstelling met die latere kerk aan hulle toegeskryf, het van fundamentele belang geword. Die terugkeer tot die oorspronklike sou kon aantoon dat die ontwikkelde sisteem van die Rooms Katolisisme op waninterpretasie gefundeer is. Dit het die Hervormers se eskatologiese vertolking ondersteun: die kruis was God se afgehandelde, onherhaalbare optrede soos hul krities op die voortdurende herhaling

hiervan in die Roomse mis, gereageer het. Die Hervorming het egter nie hierdie fundamentele historiese insig deurlopend op Jesus en die evangelies toegepas nie. Hierdie geskryfte is steeds as versamelings gefundeerde leerstellings, asook etiek, beskou. Insoverre dit geskiedenis was, was dit dié van die oomblik toe tydlose goddelike waarhede in ruimte en tyd sy beslag gekry en die optrede, wat tydlose versoening teweeggebring het, plaasgevind het. Uit na-Reformatoriese teologie het geblyk dat die insigte van die Reformasie tot nuwe tydlose waarhede ontwikkel het waaruit sisteme van dogmatiese, etiese asook kerkordelike aard voortgevloei het wat bepaalde belange gedien, asook nuwe denke gedemp het.

Die suksesvolle terugkeer van die Reformasie tot die oorspronklike Bybelse geskryfte asook die dogmatiese stroping van allerlei kulturele beïnvloeding, het waarskynlik gedeeltelik stimulus aan die Verligting as “sekulêre vorm” van die Reformasie verleen. Die Verligting, en veral H. S. Reimarus, het ondeurdagte Christelike dogma betreffende die ewige seun van God en sy voortspruitende onderdrukkende sisteem (die Christendom), op historiese grondslag uitgedaag – dieselfde uitgangspunt deur die Hervormers in kritiek op die Rooms-Katolisisme aangewend. Volgens hom sou terugkeer tot die ontstaan van die Christendom aantoon dat dit op ’n waninterpretasie gefundeer is. Jesus was slegs een individu in ’n lang geskiedenis van Joodse revolusionêre wat gefaal het, asook ’n fabrisering deur die vroeë dissipels (McGrath 2001:387-388). Reimarus se vraag was egter nie onvanpas nie en noodsaaklik ten einde die Europese Christendom uit sy dogmatisme te ruk, asook voor ’n nuwe uitdaging te staan te bring: vooruitgang in die begrip van wie Jesus werklik was en bereik het. Hierdie verstarde dogmatisme moes met ’n lewende realiteit, asook verdraaide opvattinge betreffende Jesus en dus God, asook ’n nuwe waarheidsbegrip, vervang word. Alhoewel Reimarus hierdie vrae op verwronge historiese wyse beantwoord het, impliseer dit nie dat hy die verkeerde vraag gestel het nie.

Hierdie noodsaak is in die twintigste eeu deur E. Käsemann (1953) onderstreep met beklemtoning van die negatiewe gevolge op die kerk se versuim om gefundeerde historiese Jesusnavorsing te doen (McGrath 2001:394-395). Die tydperk tussen die twee wêreldoorloë het ’n vakuum geskep waar nie-historiese Jesusse geskep is. Dit wil voorkom dat nalating deur die kerk om na te vors wie Jesus werklik was, tot onder andere ideologiese waninterpretasie lei. Die Verligting se skeiding van geskiedenis en geloof, feite en waardeoordele, religie en politiek, natuur en bonatuur,

het sodanige impak op die geskiedenis van die afgelope twee eeue gehad, dat selfs in die populêre opvatting implisiete weerstand ten koste van een van die aspekte bestaan. Die uitdaging ontstaan dus om die twee aspekte as deel van 'n onskeibare eenheid te beskou en nie teenoor mekaar te stel nie. Talle debat tussen “liberales” en “konserwatiewes” vind langs hierdie foutiewe skeidslyn plaas: geskiedenis *of* geloof, religie *of* politiek, natuur *of* bonatuur, feite *of* waardeoordele, terwyl die werklike stryd – die uitdaging om opnuut 'n geïntegreerde wêreldbeeld te artikuleer – nie op die agenda is nie.

Die Verligting het egter vir 'n groter probleem as sy radikale verdeling in wêreldbeeld gesorg, naamlik die daarstel van 'n opponerende eskatologie tot dié van die Christendom. Die Christendom het immers vanuit die Joodse paradigma ontstaan wat die wêreldgeskiedenis op 'n enkele geografiese lokaliteit, tydens 'n spesifieke moment in tyd, gefokus het. Die Jode het aangeneem dat hul land en hoofstad hierdie bepaalde lokaliteit was en die tyd (al was dit onbekend) spoedig sou aanbreek. Die enigste, ware, lewende God sou die bese eens en vir altyd vernietig en 'n wêreld van vrede en geregtigheid daarstel. Die vroeë Christene het geglo dat dit in beginsel in en deur Jesus Christus plaasgevind het. Hierdie opvatting is deur hulle gehuldig aangesien Jesus dit self geglo en dit deur God met Jesus se opstanding ná die kruisdood bevestig is. Die vroeë Christelike eskatologie het nie die verwagting van 'n letterlike einde van die materieel tydruimtelike heelal gehuldig nie, maar die opvatting dat die wêreldgeskiedenis inderdaad sy enkele beplande klimaks bereik het. In beginsel het die Reformatore dit begryp – veral Luther, met sy gebruik van die Israelse Babiloniese ballingskap en uittog as metafoer vir die beskrywing van die kerkgeskiedenis, waarin die kerk, soos Israel, 'n Babiloniese ballingskap vir talle eeue tot sy dag ervaar het. Sy sterk fokus op Jesus het egter verhoed dat sy uitgangspunt 'n nuwe mededingende eskatologie van sy eerste-eeuse wortels vervreem. Alhoewel hy sy tydperk as 'n nuwe era deur God se toedoen beskou het, was dit vir hom heenwysend na die werklike nuwe dag wat eens en vir altyd in Jesus aangebreek het.

Die Verligting, egter, het hierdie opvatting tot ekstreme hoogtes gevoer. Alles vooraf was as 'n vorm van gevangeskap en donkerte beskou en met die koms van die Verligting het die lig en vryheid deurgebreek. Die wêreldgeskiedenis het nou sy klimaks met 'n nuwe aanvang bereik – nie in Jerusalem nie, maar in Wes-Europa en Amerika; nie in die eerste nie, maar in die agtiende eeu. Indien die noodsaaklike vraagstelling van die Verligting betreffende die historiese Jesus binne die paradigma

van die Verligting gehanteer word, is dit onvermydelik dat die Christologie in twee kampe verdeel word: naturalisties en supernaturalisties. Hiervolgens sou Jesus óf as 'n doodgewone eerste-eeuse Jood, óf 'n bomenslike, onwaarskynlike supermens uitgebeeld word – vreemd aan die eerste-eeuse Joods-eskatologiese milieu waartoe Hy eksklusief as historiese figuur hoort. Hiermee sou Jesus die leermeester van óf tydlose liberale waarhede, óf tydlose konserwatiewe waarhede gereduseer word. Die opvatting dat Hy die draaipunt in die geskiedenis van die wêreld, asook die kosmos verteenwoordig, sou vir beide partye ondenkbaar wees. Selfs Schweitzer wat die eskatologiese perspektief opnuut belig en by Jesusstudies gevoeg het, het dit misverstaan. Hy het egter daarin geslaag om opnuut die bewuswording te skep dat die deurslaggewende kenmerk van die milieu waarin Jesus geleef en sy boodskap van die koninkryk verkondig het, die Joodse verwagting van God se klimaks en deurslaggewende optrede in die geskiedenis was. Schweitzer (Wright 2000:9) se antwoord op Reimarus dat Jesus in die eerste eeu van Joodse verwagting tuishoort, lig die betekenis binne die leefwêreld van Jesus (meer as vir die Hervormers), betreffende God se eenmalige, unieke optrede duidelik uit en lei tot 'n respons wat nie herhaling van hierdie inisiële optrede is nie, maar eerder die toeëiening en toepassing daarvan.

Die noodsaak bestaan tans om die vraag deur die Verligting geopper oor wie Jesus was en wat Hy verrig het, aan te spreek. Sy opstanding speel hier 'n sentrale rol en verantwoordelike, gefundeerde, kreatiewe historiese navorsing behoort aan die voorpunt te wees sonder om in die paradigma van die Verligting verstrengel te raak. Weens die modernistiese en sekulêre reduksionisme was dit gepas dat die ortodoksie die goddelike inspirasie van die Skrif, die Godheid van Jesus, asook ander fundamentele leerstellinge weereens bevestig. Die probleem het egter ook daarin gelê dat die dosetisme hoogty kon vier, Jesus tot sodanige status verhef met die gevolg dat sy mensheid daaronder ly en Hy dus deur die leefwêreld van destyds, ongestoord deur die pyn, lyding en vroe van sy tyd, sou beweeg en ontvlugting na 'n wêreld, vreemd aan die huidige werklikheid, verkondig. Hierdie teelaarde vir die gnostisisme, wat tans in nuwe gedaante in veral die New Agebeweging na vore tree, behoort deur middel van histories-verantwoorde Jesusstudies aangespreek te word en die mensheid van Jesus weer sy regmatige plek laat geniet. Ook binne die ortodoksie bestaan die gevaar dat talle Christene 'n Jesus aanvaar wat skyn menslik te wees, 'n Bybel lees wat

skyn menslike skrywers gehad het, asook na 'n verlossing soek waarin God se skepping irrelevant en as ontsnapping op dualistiese wyse daaruit, beskou word.

Die volgende stadia in die daarstel van hierdie paradigma het plaasgevind: Eerstens is beweer dat die evangelie rasioneel van aard is, en aangesien die teenpool irrasionaliteit is, het dit vir talle denkers in die Middeleeue moontlik gelyk om aan te dui dat die Christendom sin maak. Aquinas, byvoorbeeld, het aangetoon dat die Christendom nie intellektuele selfmoord impliseer nie en met sy vyf rasionele metodes die teendeel aangetoon. Hiermee is egter nie betoog dat die Christendom slegs vanuit die rede kon funksioneer of bewys word nie. Die geloofsaspek is steeds deurslaggewend en lei tot waarhede asook insigte rakende openbaring wat nie deur die rede deurgrond of daargestel kan word nie. Die Christendom rus op rasionele asook historiese gronde, maar transendeer dit egter. Calvin (McNeill 1977, Vol.1:69-71) het betoog dat die rede instaat was om tot kennis aangaande God, die Skepper, te kom, maar dat werklike kennis aangaande Hom – soteriologiese kennis – slegs deur goddelike openbaring verkry word en nie teenstrydig is nie, maar aanvullend: dié God wat geskep het, tree ook op ten einde sy skepping te verlos.

Teen die middel van die sewentiende eeu het 'n nuwe paradigma in veral Engeland en Duitsland sy beslag gekry. Aangesien die Christendom fundamenteel ook rasioneel van aard is, is geredeneer dat dit in totaliteit tot die rede herlei kon word. Redusering van die Christendom tot aspekte wat deur die rede bewys kon word, het plaasgevind en dié in botsing daarmee, is ontken. Die prioriteit aan die rede verleen, het openbaring oorbodig gemaak en waar laasgenoemde met die rede in stryd was, moes die Christendom aangepas word. Gevolglik is die openbaring in Christus tot rasionele vlak gereduseer wat tot ebionitisme gelei het. Hierdie deïstiese uitgangspunt het God as 'n idee, 'n konstruksie van die menslike denke, aangedui.

In die finale stadium is aangetoon dat die Christendom geloofsaspekte bevat wat nie met die rede strook nie. Een van die aspekte wat in die gedrang gekom het, was die leerstelling aangaande die regverdiging. Hierdie nuwe opvatting het immers lynreg met die tradisionele opvatting aangaande die regverdiging gebots en beweer dat die mens 'n bydra tot sy verlossing moes en kon lewer – Pelagianisme het weereens sy verskyning gemaak. Die Godheid van Christus, asook die leerstuk van die Drie-eenheid, is gekritiseer. Jesus was bloot 'n leermeester wat 'n rasioneelbevatlike opvatting van God daargestel het en onnodig deur die Christendom gekompliseer is. Die gevolg was die “Ondersoek na die historiese Jesus” wat veral in

die laat agtiende eeu sy beslag gekry het. Die fundamentele uitgangspunt was dat die Nuwe Testament Jesus verkeerd vertolk het. Die werklike Jesus – dié Jesus van die geskiedenis – was ’n eenvoudige Galilese leermeester wat opvattinge op die rede gebaseer, verkondig het. Die Nuwe Testament het hom verkeerdelik as goddelike inkarnasie asook die verrese verlosser van die sondige mensdom voorgehou. Dit het spoedig voorgekom dat hierdie ondersoek op ’n naïewe opvatting van die objektiwiteit van menslike oordeel gefundeer was, asook ’n onrealistiese benadering tot geskiedenis behels. In plek van die werklike Jesus het hierdie navorsers hul eie opvattinge aangaande die betekenis van die lewe op Jesus geprojekteer. Schweitzer het aangetoon dat elk ’n Jesus volgens eie denke, asook voorkeur, daargestel het: Kantiaan, liberalis, rasionalis en talle ander. Christologie is aan die rede as fundamentele maatstaf onderwerp. Immanuel Kant het die prioriteit van die rede, asook die gewete, bo die outoriteit van Jesus aangetoon, en waar laasgenoemde die rede onderstreep, kan Hy gerespekteer, maar andersinds verwerp word. Die rede kan dus aan al die behoeftes van die mensdom voldoen en geen ander aspek hoef geraadpleeg te word nie. Iris Murdoch (McGrath 1993:151) beskryf die rasonele persoon, “confronted even with Christ turns away to consider the judgment of his own conscience and to hear the voice of his own reason.” Die Christelike opvatting het dus niks nuuts by te voeg by dit wat deur die rede ondersteun word nie.

Die klem deur die Verligting op die bevoegdheid van die rede ten einde alles te verklaar, het die noodsaak van goddelike openbaring dus in die gedrang gebring. Indien die rede daartoe instaat is om God se aard en oogmerke te ontdek, het die historiese openbaring in die persoon van Jesus Christus geen noodsaaklike rol te speel nie (McGrath 2001:309). Die ebionitiese siening aangaande Jesus Christus as besondere mens met sy morele lering en voorbeeld, het voorrang geniet. In sommige moderne kringe is Hy as toonbeeld van die mens se strewe, asook volgende fase in die evolusionering van die mens beskou. Gevolglik het sy status as bonatuurlike verlosser in die slag gebly, en as moralistiese leermeester van die mensdom, was sy religieuse lering, soos talle ander, in lyn met die hoogste ideale deur die menslike rede gekoester. As leermeester is Hy dieselfde as die Boeddha, Confucius en talle andere wat óf stigters van wêreldreligieë, óf belangrike leermeesters was. Met sy dood het Hy in sy selfopofferende liefdesoorgawe aan die mensdom ’n voorbeeld gestel (McGrath 2001:310).

Teen die einde van die negentiende eeu het egter 'n belangrike verskuiwing plaasgevind wat die geloofwaardigheid van hierdie opvatting bevraagteken het. Die uitgangspunt van die Verligting was op die “onmiddellik gegewe” gefundeer – óf deur die rede, óf deur ervaring daargestel. Epistemologie berus dus op vanselfsprekende waarhede deur die rede, of onmiddellike ervaring in kontak met die werklikheid, herken. Benedict Spinoza het beweer dat die menslike rede hom op ooglopende eerste beginsels kan baseer en deur logiese beredenering 'n volledige moralistiese sisteem daarstel. Die Euklidiese meetkundige sisteem (op vyf basiese beginsels gefundeer) het tot 'n groot mate hierdie filosofiese uitgangspunt begrond. Vanuit hierdie vyf beginsels is die totale meetkundige sisteem bedryf. Talle van die meer rasioneel georiënteerde filosowe, soos Leibniz en Spinoza, het hulle filosofie op hierdie metode bedryf. Met behulp van sekere vooronderstellings het hulle gepoog om 'n sekere sisteem van filosofie en etiek daar te stel. Die droom is egter nie bewaarheid nie aangesien nie-Euklidiese meetkunde gedurende die negentiende eeu hierdie analogiese appél vernietig het en hierdie alternatiewe vorme van meetkundige beoefening het geblyk net so intrakonsekwent as dié van die Euklidiese sisteem te wees. Hierdie ontwikkeling was egter nie aan Spinoza of Lessing bekend wat die potensiaal van die rede as selfgenoegsaam beskou het ten einde 'n universele sisteem, op die basis van die noodsaaklike waarhede van die rede, te fundeer nie. Hierdie basiese epistemologie vanuit die rasioneel, onmiddellike ervaring in kontak met die eksterne wêreld, asook vanselfsprekend eerste beginsels, het egter geblyk onbereikbaar te wees. Nie alleen is die Euklidiese meetkunde geskud nie, maar ook die rasionalisme. Waar laasgenoemde as bestaande uit een rasionele beginsel beskou is, het veral die epistemologiese sosiologie aangetoon dat alternatiewe “rasionaliteite” en metodes wat intern koherent en ewe geldig, met eie problematiek, bestaan. Die “rasionalisme van die Verligting” was dus nie universeel nie en intellektuele uit die Verligting is daarvan weerhou weens gebrekkige historiese navorsing steeds in die klassieke Westerse tradisie veranker. A. Macintyre (McGrath 1993:152) stel dit as volg:

Both the thinkers of the Enlightenment and their successors proved unable to agree as to precisely what those principles were which would be found undeniable by all rational persons. One kind of answer was given by the authors of the *Encyclopédie*, a second by

Rousseau, a third by Bentham, a fourth by Kant, a fifth by the Scottish philosophers of common sense and their French and American disciples. Nor has subsequent history diminished the extent of such disagreement. Consequently, the legacy of the Enlightenment has been the provision of an ideal of rational justification which it has proved impossible to attain.

Die ideaal van die Verligting vir die daarstel van 'n universele rasionaliteit het geblyk onbereikbaar te wees. Onmiddellike ervaring aan sintuiglike waarneming gekoppel om tot universele kennis te kom, is ná ontugtering op 'n later stadium as volg deur die Oostenrykse logiese positivist, R. Carnap (McGrath 1993:153), beskryf:

We assumed that there was a certain rock bottom knowledge, the knowledge of the immediately given, which was indubitable. Every other kind of knowledge was supposed to be firmly supported by this basis, and therefore likewise decidable with certainty.

Tans word algemeen aanvaar dat “kennis van die onmiddellik gegewe” nie bestaan nie. D. Allen (1989:9) meld dat dit as 'n mite afgemaak, asook klem op die teoriebelading van observasie gelê word:

It is generally agreed that scientific knowledge is not read off nature but is a highly mediated relation to the natural world. Our observations are “theory laden,” that is, they are made possible and are affected by our instruments and mental constructions.

Die wyse waarop geobserveer word, word deur bepaalde voorafkonsepte bepaal: 'n voorwerp in die werklikheid word nie insigself waargeneem nie, maar altyd as iets. Die sonsondergang deur twee waarnemers in die dertiende en twintigste eeue onderskeidelik, vind as volg plaas: eersgenoemde wat glo die son beweeg rondom die aarde, sal die son sien opkom en laasgenoemde die horison sien wegdraai. Die waarnemer is dus nie passief nie, maar in interaksie met die data en sal hul betekenis asook rasionaliteit op basis van vorige kennis takseer.

Volgens 'n kenner op die terrein van entropie, Ludwig Boltzmann, kan nie 'n enkele stelling gemaak word wat 'n suiwer ervaringsfeit is nie. Ook Niels Bohr (McGrath 1993:154) het hom as volg uitgelaat: “Any experience...makes its appearance within the frame of our customary points of view and forms of perception.” Empirisme word te geredelik as uitgangspunt aanvaar en menslike ervaring is nie ongeïnterpreteerde sintuiglike data nie aangesien hierdie data deur teoretiese vooronderstellings gedra word. Enige wêreldbeeld wat “feite” as aspekte in die werklike objektiewe werklikheid beskou, en teorieë as logiese, sistematiese versamelings of verklarings hiervan, is foutief. N. R. Hanson (McGrath 1993:154) meld dat waarneming nie bloot plaasvind en interpretasie sondermeer volg nie: “Something tacked on to his visual impression. It is not an afterthought...Nothing can constitute a fact unless understood in terms of some theory.” Die wyse waarop lig funksioneer, kan hier as voorbeeld dien: lig kan ook as golfbeweging beskryf word wat op dieselfde wyse as water, wanneer op twee lokaliteite versteur word, konsentriese golwe veroorsaak en met mekaar inmeng ten einde bepaalde voorspelbare patrone te vorm. Die observeerder, met bepaalde teoretiese kennis, weet waarvoor om op te let en besef die betekenis van die inmengingspatrone – die waarnemer verstaan dus die rasionaliteit van die eksperiment asook sy bestemde doel ten einde sinvolheid te verkry. Hy neem nie bloot 'n patroon van lig waar nie, maar beskou dit as aanduiding van die golfaard daarvan, terwyl die persoon wat nie oor hierdie agtergrondskennis beskik nie dieselfde waarneem maar nie op dieselfde wyse interpreteer nie. Hanson (McGrath 1993:155) sluit sy ontleding as volg af:

Mere looking, unguided by theoretical consideration of any sort, is from most scientific points of view wholly insignificant and without consequence. And this is another reason why the attitude of some philosophers who think that the business of scientists is primarily just to observe the universe at large, collecting a great body of facts before sitting down to think about their relations and interconnections, is so myth-eaten.

Universele rasionaliteit blyk dus onwaarskynlik te wees. Die Verligting het die Christendom weens die feit dat die persoon van Jesus Christus as fundamenteel beskou is – eerder as die permanente, universele en vaste fondasie van die rede –

gekritiseer. Tans word al meer aanvaar dat alle menslike kennis op 'n mate van onsekerheid rus – vir die Christendom verblydend. Die historiese paradigma funksioneer dus ook met waarskynlikheid, eerder as sekerheid.

Die feit dat die waarheid van die Christendom nie bo alle twyfel bewys kan word nie, word dus nie meer, soos in die verlede, as belemmerend beskou nie. Dit bring mee dat die Christendom hom in die beste intellektuele geselskap bevind en afbaken van diegene wat naïef reken dat aspekte van werklike belang met sekerheid bewys kan word. Absolute sekerheid blyk 'n illusie te wees. Die rede verskaf 'n verneme vertrekpunt by die Christendom. Die oorskating van hierdie potensiaal bly 'n gevaar – soos by die Verligting waar rasionalisme, as wyse waarop tot volle kennis van God gekom kan word, beskou is.

Die Verligting se strewe na universalisme het ook daartoe gelei dat alle geskiedenis as gelyksoortig beskou is. Die ontologiese gaping tussen Christus en die mensdom het vervaag en op voortgaande wyse is Hy as gewone mens, op gelyke vlak aan andere, beskou. Indien verskille geheers het, was dit slegs in sekere karaktertrekke en eienskappe. Die onderskeid tussen Hom en die mensdom is dié van graad en nie van aard nie (McGrath 2001:310). Die tradisionele opvatting aangaande die opstanding het ook in die gedrang gekom. Die moderne mens as produk van die Verligting, het ongetwyfeld 'n ander wêreldbeskouing as die Christen van die eerste eeu. Volgens G. E. Ladd (1975:9) was die mens van die eerste eeu meer vertrouwd met die bonatuurlike en nie ongemaklik met gebeure van hierdie aard nie. 'n Populêre Hellenistiese filosoof en tydgenoot van Jesus was Apollonius van Tiana. Hy het sy dissipels onderrig en na bewering talle wonderwerke verrig. Filostratus, sy biograaf, het die volgende aangaande sy dood verhaal: Apollonius is na die tempel van Diktinna, 'n Griekse godin, geneem en met sy aankoms het die deure wyd oopgegaan en is hy ontvang. Die deure is daarna gesluit en 'n koor van jong meisies het gesing dat hy vinnig vanuit die dood na die hemel moes gaan. Eusebius vertel dat Apollonius weens hierdie redes deur talle as goddelik beskou is. Geen moderne navorser heg enige waarheid aan hierdie verhaal nie – die oorgrote meerderheid is van mening dat Apollonius 'n kwaksalwer was. Waarom kan die opstanding van Jesus Christus aanvaar, maar Apollonius se beweerde hemelvaart verwerp word? Die historisiteit van Jesus Christus se opstanding kom dus aan die orde. Die Verligting se opvatting rakende die geskiedenis as ononderbroke en homogeen, het daartoe bygedra dat 'n groeiende skeptisisme aangaande die opstanding ontwikkel het. Indien geskiedenis

van só 'n aard is, impliseer die afwesigheid van huidige algemene menslike opstandings dat die Nuwe Testament bevestigend moet word. Die Verligting het die liggaamlike opstanding van Jesus Christus ontken en as waninterpretasie van die gebeure – inderwaarheid geestelik van aard – beskou, of selfs 'n sameswering ten einde die skandelige dood van Jesus Christus aan die kruis te verbloem. Weens die klem op die opstanding, het die beskouing posgevat dat die belang en betekenis van Jesus Christus foutiewelik deur die Nuwe Testament geïnterpreteer is. Hiervolgens was Jesus van Nasaret slegs 'n rondreisende rabbi. Die Nuwe Testament het Hom verkeerdlik as verlosser en opgestane Here beskou en verteenwoordig 'n verbeeldingryke toevoeging of waninterpretasie van Jesus se geskiedenis. Met aanwending van die nuutste historiese metodiek was sommige uit die Verligting van oortuiging dat die werklike Jesus gerekonstrueer kon word. Hieruit het die “Ondersoek na die historiese Jesus” in teenstelling met die “mitologiese Christus van die geloof” gespruit (McGrath 1993:310).

2 Openbaring en geloof versus geskiedenis

Die outonomie van die rede deur die Verligting beklemtoon, staan in direkte konflik met die Christelike konsep van openbaring deur die enigste ware God. Dat die mens vanuit 'n ander oord op sekere aspekte die waarheid, wat nie met die rasonele aangedui kan word, attent gemaak moet word, gee aanstoot. Jesus van Nasaret word nie as outoriteitsfiguur, wat in Homself die fundering vir religieuse en morele waardes beskik, beskou nie, maar reflekteer bloot wat modernisties as aanvaarbaar beskou word. Die rede is outoritêr en Jesus se woorde en optrede reflekteer afgeleide menslike patrone van rasionaliteit (McGrath 1996:28). Die outonoom-rasonele individu is die maatstaf vir die geloofwaardigheid van Jesus se lering.

Hierin word die opvatting betreffende geskiedenis, soos by Lessing, die *philosophes*, asook die Duitse Verligting, gereflekteer: geskiedenis is 'n geskikte voertuig ter illustrasie van nie-historiese waarhede; bekragtiging van hierdie waarhede is onafhanklik van die wyse van historiese bekendmaking, maar terselfdertyd afhanklik van konformering met die menslike rede. In die tydperk sedert die Verligting het dieselfde patroon hom herhaal. Outoriteitstoekenning aan Jesus is in die algemeen niks meer as teësinne outoriteitsprojeksie op 'n outonome individu vanuit die verlede nie. So het A. von Harnack (1851-1930) 'n Jesus geskets wat

inderwaarheid rekonstruering van sy eie denke, waardes en gevoelens verteenwoordig het. Alhoewel hy nie so kru in sy benadering soos 'n Thomas Jefferson was wat slegs gedeeltes uit die Skrif vir hom van 'n hoë morele kode verteenwoordigend, uitgesonder en ander verwerp het nie, het beide hul vooropgestelde uitgangspunte deurslaggewend in hul navorsing laat geld. Harnack het gesuggereer dat die mees fundamentele Christologiese redusering Jesus as die “spieël van God se vaderlike hart” is. George Tyrrell (1861-1909) (McGrath 1996:29) se kritiek op Harnack was egter tekenend: “The Christ that Harnack sees, looking back through nineteen centuries of catholic darkness, is only the reflection of a liberal Protestant face, seen at the bottom of a deep well.” Vir Harnack was outoriteitstoekenning aan hierdie Jesus slegs indirekte bevestiging van sy eie outoriteit. Dit wil dus voorkom of navorsing rakende die historiese Jesus aan die subjektiwiteit van talle sodanige pogings uitgelewer was en die blote refleksie van vooropgestelde opvattinge.

Onderliggend aan hierdie benadering tot die outoriteit van Jesus is 'n vorm van narcisme – die behoefte om die self op 'n wyse te verheerlik. Dit is 'n moontlike uitvloeisel van die fundamenteel modernistiese impuls (deur Nietzsche as die “wil tot mag” gekarakteriseer) ten einde die wêreld te domineer en eiewil daarop af te druk. Nie-evangelikaalse teologie skep soms die indruk om beheer oor Christus uit te oefen en plaas 'n aanvaarbare raamwerk op hom of bepaal reëls van betrokkenheid by hom wat sy outoriteit op grond van outoritêre en normatiewe vooronderstellings, direk vanuit die moderne kultuur afgelei, minimaliseer. Die evangelikaalse outoriteitsbenadering is egter in die persoon van Christus gefundeer. Dit is dus van fundamentele belang dat so getrou as moontlik aan die Nuwe Testamentiese uitbeelding van Christus gehou word – hoe kompleks en genuanseerd dit ookal mag wees. Die evangelikaalse benadering is dus téén die kulturele klimaat van die dag. In die huidige westerse idioom, met klem op individualisme ten einde 'n eie wêreld daar te stel, verklaar die evangelikaalse benadering dat hierdie beweging onder die outoriteit en heerskappy van Christus staan. Die modernistiese wêreldbeskouing met sy wil tot oorheersing is in 'n sekere sin steeds aan die orde in die postmoderne beskouing met die individu wat poog om sy outonomie te laat geld.

Met die ongekende vooruitgang in die wetenskap en tegnologie is dit nie verrassend dat die wetenskap 'n vername en selfs leidende rol op die vlak van die religieuse sou begin speel nie – dit strook immers met die modernistiese droom van universalisme. Talle interdisiplinêre navorsers op die terrein van wetenskap en

religie – onder andere P. C. W. Davies (1983:218-219) – onderstreep die invloed, maar ook die tekortkoming van eersgenoemde:

In spite of the spectacular success of modern science, it would be foolish to suppose that the fundamental questions concerning the existence of God, the purpose of the universe or the role of mankind in the natural and supernatural scheme has been answered by these advances. Indeed, scientists themselves have a wide range of religious beliefs. It is often claimed that science and religion can peacefully coexist because they address themselves to different issues. Questions of religious doctrine, such as morality or the concept of the trinity, are intrinsically different from scientific questions, like deciding the best mathematical description of gravity. Yet it cannot be denied that science does have something to say about religious matters. In topics such as the nature of time, the origin of matter and life, of causality and determinism, the very conceptual framework in which the religious questions are posed can be altered by scientific advances. Some of the major theological issues (such as the location of Heaven and Hell) have been rendered meaningless by modern cosmology and our improved understanding of the nature of space and time...It is tempting to believe that there exists an ultimate truth – an objective reality – that both science and religion alike are groping towards.

Met die vordering van die wetenskap is teoretiese realiteitsbeskrywing al meer geslaagd en sommige wetenskaplikes (onder andere S. W. Hawking 1988, *A Brief History of Time*) is van mening dat die wetenskap uiteindelik die werklikheid volledig en volmaak sal beskryf. Vir andere verteenwoordig dissiplines soos fisika slegs modelle ten einde die werklikheid te beskryf. Kwantumteorie het talle fisici tot die slotsom gebring dat geen “objektiewe” realiteit bestaan nie. Die enigste werklikheid is dié deur ons waarnemings gedoen. Hiervolgens kan nie een teorie as waar en ’n ander as vals beskryf word nie. Op byvoorbeeld die terreine van die filosofie, asook die wiskunde, bestaan allerlei universele waarhede wat nie aan die geskiedenis gekoppel is nie. Die stelling van Pythagoras, of Boyle se wet, is deurentyd geldig al sou nie een

van hierdie persone daarby betrokke gewees het nie. Die studie van wetenskaps- of wiskundegeskiedenis is irrelevant tot die waarheid of valsheid van wetenskaplike of wiskundige hipoteses.

Vir talle is die Christendom 'n filosofiese wêreldbeskouing waarvan die waarheid nie op enige historiese gebeurtenisse rus nie. Op dieselfde wyse waarop 'n gelykenis 'n universele waarheid kan oordra sonder dat dit feitelik of fiksie is, is die waarheid van die Christendom onafhanklik van enige spesifieke gebeurtenis. Die lering van Jesus kon ook deur enigiemand anders – byvoorbeeld die Boeddha, Confucius – oorgedra gewees het en sou geen afbreuk aan die waarheid daarvan maak het nie. Die fokus behoort op die lewe wat Jesus gelei het, te val – die ebionitisme wat Hom navolgenswaardig maak en getuig dat so 'n lewe geleef kan word. Selfs al sou die historisiteit van sy lewe in die gedrang kom, sou dit nie 'n verlies wees nie aangesien Hy steeds op een of ander wyse as ideaaltipe kan dien en selfs as fundamentele prinsipe goddelik beskou kan word (Marshall 1970:33). Hierdie gesindheid kom na vore in Bultmann (Kreeft & Tacelli 1994:176) se opmerking met betrekking tot die leë graf: “If the bones of the dead Jesus were discovered tomorrow in a Palestinian tomb, all the essentials of Christianity would remain unchanged.” Hierdie benadering strook egter nie met die Christendom soos oorlewer nie aangesien die waarheid van die Christendom onteenseglik met die waarheid van sekere historiese gegewens verband hou en outomaties die vraag na die aard van geskiedenis tersprake bring. Indien hierdie feite as onwaar bewys word, sal die Christendom as leuen aan die kaak gestel word. Aan die anderkant word die uniekheid van die Christendom geïmpliseer, aangesien, in onderskeid van ander religieë, historiese navorsing aangewend kan word ten einde die waarheid daarvan te verifieer.

Die probleem aangaande historiese kennis kom dus aan die orde: hoe kan met sekerheid enigiets uit die verlede geken word? Op populêre vlak word geskiedenis huidiglik as onseker en selfs irrelevant beskou. Dit mag op so 'n wyse aangebied word dat die samevoeging van 'n aantal leuens deur die gemeenskap as waarheid beskou word. Op die vlak van wetenskaplike navorsing het die paradigma van historiese relativisme, wat die objektiwiteit van historiese feite ontken, aan die orde gekom. Die historiese betroubaarheid van die Skrif word dus bevraagteken aangesien die verlede met geen sekerheid aangedui kan word nie. Hierdie relativisering lei daartoe dat die inhoud van die Skrif, en veral die evangelies, vir allerlei uiteenlopende interpretasies oop is aangesien hierdie feite geen spesifieke betekenis dra nie. Die onfeilbaarheid

van die Skrif kom in die gedrang weens die feit dat dit onmoontlik is om “foute” te identifiseer (Craig 1994:157).

In die 1760’s en 1770’s het eers H. S. Reimarus en daarna G. E. Lessing (aanvanklik deïsties en later onder invloed van Spinoza se panteïsme) ontken dat menslike getuïenis betreffende ’n gebeurtenis uit die verlede (soos die opstanding) genoegsaam was ten einde dit geloofwaardig te maak indien dit nie met huidige menslike ervaring strook nie – nieeenstaande die feit dat dit wel deeglik gedokumenteer mag wees (McGrath 2001:382). Ook die leidende Franse rasionalis, D. Diderot, het verklaar dat al sou die totale Paryse bevolking getuig dat ’n dooie persoon opgestaan het, hy dit steeds nie sou glo nie. Die opstanding moet dus nuut geïnterpreteer word en die klem op Jesus se lering val, soos McGrath (1996:28) dit hier stel:

In the Christological writings of the eighteenth-century German rationalist G. E. Lessing, we find a consistent emphasis on the primary authority of reason, which leads to Christ being accorded a partial and secondary authority, to the extent that he endorses what reason commends. The authority of Christ resides in his teaching. That teaching, however, is evaluated in the light of general rational principles: its authority is not inherent, but derives from its correlation with already existing moral principles. Whatever authority he possesses is derivative, rather than inherent.

Hierdie groeiende skeptisisme hang met die feit saam dat die primêre bronne van die Christendom (veral die evangelies) wonderwerke rapporteer en dié egter byvoorbeeld uit hierdie wêreldbeskouing gesluit word. Hier funksioneer verhale aangaande engele, opstandings van mense uit die dood, Jesus in gesprek met persone wat eeue tevore gesterf het, sy eie liggaamlike opstanding, ’n goddelike wese in beheer van gebeure en aan wie die mens verantwoording moet doen, die toekomstige moontlikheid van hemel of hel, asook Jesus wat die mens se ewigheidsbestemming bepaal. Aangesien hierdie wêreldbeeld vir die moderne sekulêre kultuur vreemd voorkom, word die historisiteit van hierdie bronne in twyfel getrek. Dit het daartoe gelei dat die Godheid van Christus moeilik verdedig kon word. Ook ander religieë wat hul op wonderwerke

beroep, het onder skoot gekom – die Christendom was egter die eerste linie aangesien dit die Europese kulturele milieu oorheers het.

3 Strewe na objektiwiteit in historiese navorsing

Die negentiende eeu is deur die grootste vooruitgang in die geskiedeniswetenskap tot op datum gekenmerk. Die hoogtepunt in hierdie ontwikkeling het in die skool van die historisme gekom en kan veral aan die vermaarde Duitse historikus, Leopold von Ranke, toegeskryf word. 'n Generasie vooraanstaande historici het uit hierdie beweging na vore getree en is deur die strewe na objektiwiteit gekenmerk. Die taak van die historikus was die daarstel van objektiewe feite wat vir hulself sal spreek. Subjektiewe aspekte, byvoorbeeld die historikus se persoonlikheid, vooroordele, wêreldbeskouing, asook omgewing, is uit die historiese model gehou. Von Ranke wou poog om die geskiedenis soos dit werklik plaasgevind het, te beskryf en het geen rede vir die onmoontlikheid daarvan gesien nie (Marshall 1970:25). Gedurende die twintigste eeu het egter sterk reaksie op von Ranke se naïwe objektivisme gevolg. Die historiese relativisme het sy beslag gekry en die subjektiewe komponent in geskiedskrywing beklemtoon. In die V.S.A. was dit veral Charles Beard en Carl Becker wat hulle teen von Ranke uitgespreek het en was laasgenoemde se poging om historiese feite in ongeskonde vorm daar te stel, gedoem. Feite dra nie hulle eie betekenis nie en die onus rus op die historikus om betekenis daaraan te heg (Craig 1994:166). Aangesien historici produkte van hul eie tyd en plek in die geskiedenis is, kan hulle nie neutrale waarnemers in die neerskryf van geskiedenis wees nie wat daartoe lei dat hulle persoonlike stempel voortdurend in hulle historiese geskrifte te vinde sal wees. Die historikus behoort die verlede op basis van die hede te rekonstrueer.

Gedurende die 1970's het die postmodernisme met sy kritiek op die objektiewe kanons van rasionaliteit en waarheid die vergange debat tussen historiese relativisme en objektivisme aan die gang gesit. Gegrand op die Europese filosofie en hermeneutiek, asook die anti-realisme van Wittgenstein, het 'n sterk postmoderne relativistiese stroom ontstaan wat feitlik deur elke akademiese dissipline, insluitend die geskiedeniswetenskap, gevloei het. R. J. Bernstein (Craig 1994:167) merk op dat die konflik tussen objektivisme en relativisme die sentrale kulturele konflik van die huidige tydsgewrig is: "Relativism, a stream in the philosophy of the past two

hundred years that began as a trickle, has swelled in recent times into a roaring torrent.” Hy vermeld die gevolg daarvan: “There is an uneasiness that has spread throughout the intellectual and cultural life. It affects almost every discipline and every aspect of culture” (Craig 1994:167).

Die objektiewe benadering is daarop gemik om die voorwaardes te spesifiseer waarvolgens ons daarop geregtig is om te glo dat die historikus se verslag aangaande die verlede waar is. Daarteenoor poog die narratiewe benadering om slegs die tekste te interpreteer en tref geen onderskeid tussen die historikus se taalgebruik en dít met die taal oorgedra nie. Die narratiewe benadering is daartoe geneig om die intensie van die oorspronklike skrywer te ignoreer en tekste slegs op grond van estetiese of nie-kognitiewe gronde te evalueer, terwyl die objektiewe hermeneutiese benadering poog om die skrywer se intensie te bepaal en sodoende meer intensief in die verlede te delf. Narratiewe nie-realiste word nie veel deur die historiese waarheid van narratiewe of die wesenlike van die gebeure geraak nie. Met die aanbreek van die postmoderne paradigma bestaan selfs nie sekerheid of wel ’n verlede bestaan nie aangesien die veelvuldigheid van historiese rekonstruksies en tekste tot talle moontlike verledes lei waarvan nie een uniek blyk te wees nie.

Huidig bestaan twee standpunte van kritiek op die aanname dat die werklike verlede kenbaar is: (1) nie-realisme, oftewel konstruksionisme, handhaaf dat dit wat enigsens kenbaar is historiese rekonstruksies van die verlede, eerder as die verlede self is, asook (2) nie-objektivisme, oftewel subjektivisme wat betoog dat geen historiese rekonstruksie daarop aanspraak kan maak meer superieur as ander rekonstruksies van die verlede te wees nie. Die sterk funksionering van die historiese metode, veral in die negentiende eeu, het die moontlikheid van gedugte apologetiek daargestel maar dit het egter nie plaasgevind nie. Die verkeerde afleiding kan gemaak word dat die historiese metode veral die evangelies as histories onbetroubaar aan die kaak gestel het. Die vernaamste struikelblok ten einde die evangelies as histories te beskou, was die negentiende-eeuse oortuiging dat wonderwerke geen plek in ’n historiese relaas het nie. Die opstanding as die uiterste vorm daarvan sou ongetwyfeld hierdie vooroordeel maksimaal stimuleer. Aangesien hierdie vooroordeel in die Skrifkritiek aanvaar is, het die historiese metode ’n vernamese rol hier gespeel terwyl dit in die apologetiek nie die geval was nie.

Die negentiende-eeuse entoesiasme vir die historiese het sy verskyning veral in die ondersoek na die historiese Jesus gemaak. Talle rekonstruksies van Jesus, wat

die nie-wonderwerkende persoon agter die bonatuurlike figuur van die evangelies wou herontdek, het verskyn. Met hierdie beweging het die vernaamste swakheid van von Ranke se metode aan die lig gekom: oënskynlik onbewus van die persoonlike komponent wat al hierdie navorsers in hulle werk gebring het, het elkeen 'n Jesus na sy eie beeld geskep, byvoorbeeld Strauss se Hegeliaanse Jesus, Renan se sentimentele Jesus, asook Ritschl se liberale Jesus. Hierdie beweging het hom algaande in skeptisisme uitgewoed aangesien geen nie-wonderwerkende Jesus in die evangelietradisies gevind kon word nie. Ten einde die aanvaarding van die bonatuurlike Jesus as histories teen te werk, het kritici hierdie opvatting aan die teologie van die vroeë kerk toegeskryf wat hul vir die ondergraving van die ware Jesus, met die gepaardgaande onmoontlikheid om Hom terug te vind, verantwoordelik gehou het.

Gedurende die twintigste eeu het die historiese metode (algemeen as die histories-kritiese metode bekend) voortgegaan om 'n deurslaggewende rol in Skrifeksegese te speel. Beide die dialektiese, asook die eksistensiële teologie, het daartoe bygedra dat die teologiese waarheid van die evangelie van die historiese Jesus verwyder geraak het. Enige poging van histories-apologetiese aard ten einde die werklike Jesus aan die orde te stel, is as waardeloos beskou aangesien dit op die historiese Jesus in plaas van die Christus van die geloof gefokus was. Hierdie onderskeid, veral deur M. Kähler getref, het teen die einde van die negentiende eeu sy verskyning in die dialektiese asook eksistensiële teologie gemaak. Met Schweitzer wat 'n demper op die eerste ondersoek na die historiese Jesus geplaas het met kritiek op die inhoud wat daargestel kon word, het Kähler (1892, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*) met sy kritiek op die metodologie van hierdie ondersoek, asook die beperktheid van historiese navorsing, dit finaal beëindig. Hy het die onmoontlikheid beklemtoon om die Jesus van die geskiedenis van die Christus van die geloof te skei, aangesien eersgenoemde slegs deur dokumente aangaande laasgenoemde geken kan word en dié hom verheerlik (Witherington 1995:10; McGrath 2001:391-392). Slegs tydens die tweede helfte van die twintigste eeu het 'n nuwe ondersoek na die historiese Jesus plaasgevind wat met meer omsigtigheid asook tempering gepaardgegaan het. Historiese apologetiek het opnuut sy verskyning gemaak en sou slegs suksesvol wees indien die besware van die historiese relativisme oorkom kon word.

Die taak van die historikus is die rekonstruering van die verlede – die weergawe van die geskiedenis soos dit werklik plaasgevind het. Die historisme van von Ranke was egter daarop gerig om rigiede akkuraatheid van die verlede daar te stel. Die mikpunt van enige historikus is immers weergawe van die waarheid en nie manipulerings of falsifisering van die feite, of selfs ignorering van ongemaklike feite, om moontlik sy eie doeleindes te dien nie. So, byvoorbeeld, het die “Tübingenskool” aan die Universiteit van Tübingen met F. C. Baur as een van die vernaamste eksponente, die oorsprong van die Christendom in terme van Hegeliaanse metafisika verklaar. Dit het daartoe gelei dat van die vernaamste boeke van die Nuwe Testament, insluitend die evangelies en Handelingte, nie voor die dertigerjare van die tweede eeu gedateer is nie (Bruce 1994:14).

Die aanspreek van hierdie probleem impliseer dus nie ’n teruggrype na die nuwe historisme van von Ranke nie. J. M. Robinson (1983:28-29) meld as volg:

We have come to recognize that the objective factual level upon which the nineteenth century operated is only one dimension of history, and that a whole new dimension in the facts, a deeper and more central plane of meaning, had been largely bypassed. The nineteenth century saw the reality of “historical facts” as consisting largely in names, places, dates, occurrences, sequences, causes, effects – things which fall far short of being the actuality of history, if one understands by history the distinctively human, creative, unique, purposeful, which distinguishes man from nature. The dimension in which man actually exists, his “world,” the stance or outlook from which he acts, his understanding of his existence behind what he does, the way he meets his basic problems and the answer his life implies to the human dilemma, the significance he had as the environment of those who knew him, the continuing history his life produces, the possibility of existence which his life presents to me as an alternative – such matters as these have become central in an attempt to understand history.

Robinson (1983:39) meld dat hierdie klemverskuiwing ook ’n verandering in die metodiek teweeggebring het:

We have already noted how the positivistic understanding of history as consisting of brute facts gave way to an understanding of history centring in the profound intentions, stances and concepts of existence held by persons in the past, as the well-springs of their outward actions. Historical methodology shifted accordingly from a primary concern for recording the past “wie es eigentlich gewesen”, i.e. cataloguing with objective detachment facts in sequence and with proper causal relationships. Instead, the historian’s task was seen to consist in understanding those deep-lying intentions of the past, by involving one’s selfhood in an encounter in which one’s own intentions and views of existence are put in question, and perhaps altered or even radically reversed.

Alhoewel die subjektiewe komponent in historiese geskiedskrywing nie ontken kan word nie, bly die vraag of dit wel so dominerend is dat die ondersoek na objektiewe geskiedskrywing gekortwiek word.

4 Problematiek aangaande kennis van die geskiedenis

Die problematiek aangaande objektiewe geskiedskrywing en dus die problematiek rakende die Christelike aanspraak op Jesus van Nasaret as klimaks tot God se selfopenbaring in die geskiedenis, kan onder die volgende opgesom word: (1) Problematiek aangaande historiese gebeurtenisse (die chronologiese probleem); (2) Problematiek aangaande interpretasie van historiese gebeurtenisse (die metafisiese probleem); (3) Die eksistensiële probleem.

4.1 Problematiek aangaande historiese gebeurtenisse

Die chronologiese problematiek het veral met die historiese feite insigself te make: is dit moontlik om werklike kennis aangaande die verlede te hê aangesien nie direkte toegang daartoe bestaan nie?

Die evangelies plaas Jesus Christus in die verlede en tans kan slegs op ooggetuieverslae beroep word. G. E. Lessing het na die betroubaarheid van hierdie

verslae gevra aangesien hulle nie verifieerbaar is nie. Veral die opstanding van Jesus het in gedrang gekom aangesien dit op wankelrige historiese fondasie rus. Hy besit immers nie eerstehandse ervaring van die opstanding van Jesus nie en waarom moet hy in iets glo wat hyself nie waargeneem het nie? Hierdie chronologiese afstand, in samehang met die twyfel betreffende die betroubaarheid van die ooggetuies, maak die probleem akueel. Gevolglik berus geloof op die outoriteit van andere eerder as eie ervaring en rasonale refleksie. Selfs al sou sekerheid aangaande die verlede kon bestaan, doen 'n nuwe en meer diepgaande probleem hom voor: watter waarde kan historiese kennis egter bied? Hoe kan 'n unieke historiese gebeurtenis tot die vorming van idees aanleiding gee?

Aangesien gebeure uit die geskiedenis tot die verlede behoort, impliseer dit die onmoontlikheid van direkte toegang en dus skeptisisme rakende kennis daarvan. Die historikus, P. Gardiner (Craig 1994:169), stel dit as volg:

In what sense can I be said to know an event which is in principle unobservable, having vanished behind the mysterious frontier which divides the present from the past? And how can we be sure that anything really happened in the past at all, that the whole story is not an elaborate fabrication, as untrustworthy as a dream or a work of fiction?

Aangesien gebeure wat verby is tot die verlede behoort, bestaan geen wyse waarop die historikus kan kontroleer of sy rekonstruksies met die realiteit strook en dus as waarheid bestempel kan word nie. Historiese waarheid, asook historiese realisme, is vir die geskiedkundige nutteloos en kan geïgnoreer word. Hierdie relativisme plaas soms die nie-historiese en historiese wetenskap op dieselfde vlak en meld dat eersgenoemde sy onderwerp voor hom het en laasgenoemde nie. Die natuurwetenskaplike met direkte toegang tot sy onderwerp van studie, kan herhalings toepas terwyl die historikus se onderwerp nie meer bestaan nie en gevolglik nie vir eksperimentering en observasie oop is nie. Historiese kennis faal dus en kan nie teen die standaardde of objektiwiteit deur die natuurwetenskap daargestel, opweeg nie. Relativisme het voortdurend die objektiwiteit van die natuurwetenskap opghemel aangesien dit 'n geslaagde rekord het, en vanuit hierdie raamwerk word die historiese wetenskap as nie-objektief afgemaak.

Die postmodernisme het egter die eksakte natuurwetenskap beïnvloed en dreig om hierdie objektiwiteit te verongeluk. Gedurende die 1960's het voorstanders van die wêreldbeskouinganalise rakende wetenskaplike teorieë, soos Thomas Kuhn, asook Paul Feyerabend, die ou positivistiese paradigma aangaande die natuurwetenskap uitgedaag. Volgens hulle vind wetenskaplike navorsing binne die konteks van 'n allesomvattende wêreldbeskouing plaas. Hierdie wêreldbeskouing is egter nou verwant aan 'n gegewe wetenskaplike teorie met die gevolg dat wetenskaplikes binne hierdie paradigma hul observasie nie neutraal kan beoefen nie. Hul observasie is teoriegelade wat ook die betekenis van hul terminologie bepaal. Wetenskaplikes wat vanuit 'n ander paradigma navorsing doen, verwys dus nie na dieselfde aspekte nie en die feitelike word deur die wetenskaplike se wêreldbeskouing bepaal. Geen neutrale feite is beskikbaar waaraan mededingende teorieë gemeet kan word nie. Volgens hierdie analise is die verandering van een wetenskaplike teorie na 'n ander nierasioneel en moet dit sosiologies verklaar word. Volgens wêreldbeskouinganalise bevind natuurwetenskaplikes hulle op gelyke vlak as historiese relativiste aangesien wetenskaplike teorieë nie op objektiewe feite gekonstrueer is en dus nie daarop aanspraak kan maak om die werklikheid soos dit is, te beskryf nie. Die ou relativistiese aanspraak dat die natuurwetenskaplike, anders as die historikus, direkte toegang tot sy onderwerp van studie het, word dus deur die postmodernistiese relativisme in hulle aanklag dat die positivistiese natuurwetenskaplikes nie op neutrale wyse die omringende wêreld waarneem en interpreteer nie, ondermyn. Die natuurwetenskaplike interpretasie is dus 'n teoretiese rekonstruksie op dieselfde vlak as die historikus se begrip van die verlede. Dit impliseer 'n onkontroleerbare konstruksie rakende die objektiewe feite aangesien die wetenskaplike se wêreldbeskouing dit bepaal. Die natuurwetenskap asook die geskiedenis is beide anti-realisties asook nie-objektief.

Volgens historiese relativiste het die gebrek aan direkte toegang tot die verlede twee belangrike implikasies. Eerstens affekteer dit die wyse waarop historiese feite beskou word. Volgens C. Becker, impliseer dit dat historiese feite slegs in die denke bestaan. Die gebeurtenis hoort tot die verlede en die mens het slegs toegang daartoe op grond van die historikus se verklarings aangaande die verlede wat die historiese feite vorm. Indien die gebeure historiese feite is, het dit ontstaan weens die langdurige impak op die geskiedenis en kan aan die "lang geheuespanne" van die mens toegeskryf word. Indien almal die gebeurtenis vergeet, sal dit nie meer 'n historiese

feit wees nie. Gevolglik vind historiese gebeurtenisse in die denke en nie in die verlede plaas nie. Twee subaspekte volg: feite het geen betekenis nie en gevolglik moet die historikus betekenis daaraan heg aangesien die gebeure verby is en die feite slegs in die denke van die historikus bestaan. Becker (Craig 1994:171) stel dit as volg: “The event itself, the facts, do not say anything, do not impose any meaning. It is the historian who speaks, who imposes a meaning.” Die tweede gevolgtrekking is dat geskiedenis tot ’n groot mate die gevolg is van die historikus se eie vooroordele, persoonlikheid, belangstelling, asook ander faktore. Aangesien die historikus die betekenis van die feite bepaal, sal sy geskiedskrywing ’n refleksie van homself wees. Inderwaarheid is die verlede ’n produk van die hede.

Die volgende vername implikasie is dat geen metodiek bestaan waarvolgens die waarheid van historiese feite getoets kan word nie. Die natuurwetenskaplike wend eksperimentering aan ten einde sy hipotese te toets en die historikus kan, weens die eenmaligheid van die gebeurtenisse, immers nie. Die natuurwetenskaplike het die voordeel van voorspelbaarheid asook herhaalbaarheid wat die historikus nie het nie en die vraag na die metodiek ter toetsing van die historiese hipotese, dring homself op. Aangesien die historikus nie die feite direk kan observeer nie, bly die probleem toetsing vir waarheid in die geskiedenis. Hierdie probleem van direkte toegang tot die verlede stel twee uitdagings aan diegene wat inligting uit die geskiedenis wil bekom: eerstens, die aard van historiese feite en tweedens, die wyse waarop hierdie feite vir waarheid getoets kan word.

4.1.1 Kennis aangaande die geskiedenis kan verkry word

Die gebrek aan direkte toegang tot die verlede, wat tot anti-realisme lei, kan nadelige gevolge op historiese ondersoek hê en daarom die belang van ondersoek na die oplossing daarvan. Aangesien die verlede onherroeplik verby is, is die vraag of die gebrek aan direkte toegang die navorser dwing om ’n historiese konstruksionis, of ’n narratiewe nie-realis te word? By eersgenoemde is dit nuttig om tussen konstruksionisme as metodologie of filosofie te onderskei. Postmoderne relativisme in sy mees radikale vorm interpreteer konstruksionisme filosofies as ’n ontologiese hipotese wat die samestelling van die realiteit betref. Ontologiese konstruksionisme handhaaf dat die historikus die verlede deur sy eie rekonstruksie daarstel en dat ’n verlede nie bestaan nie – vir die individu bestaan dit wel en is relatief tot die persoon.

As sodanig impliseer dit subjektiewe idealisme wat nie met die alledaagse strook waarvolgens gebeurtenisse uit die verlede as onafhanklik van die persoon aangedui word nie. Die bewyslas lê by die persoon wat beweer dat die historiese rekonstruksie nie die verslag van die verlede is nie, maar inderdaad die verlede self is. Die implikasies van ontologiese konstruksionisme word deur A. Plantinga (1990:21-22) as volg in sy kritiek op die postmodernis, R. Rorty, se stelling uitgespel:

“Truth is what my peers will let me get away with saying”:
Although this view is very much *au courant* and with-it in the contemporary intellectual world, it has consequences that are peculiar, not to say preposterous...The same goes for those contemporary neo-Nazis who claim that there was no Holocaust; from a Rortian view, they are only trying to see to it that such a terrible thing never happened; and what could be more commendable than that? This way of thinking has real possibilities for dealing with poverty and disease: if only we let each other get away with saying that there isn't any poverty and disease – no cancer or AIDS, let's say – then it would be true that there isn't any; and if it were true that there isn't any, then of course there wouldn't *be any*.

Ontologiese konstruksionisme lei noodwendig tot 'n verdraaiing van die geskiedenis. 'n Konstruksionis, wat nie 'n subjektivis is nie, mag die standpunt huldig dat die rekonstruksie van die verlede deur die huidige getuienis in bedwang gehou moet word. Dit is egter onmoontlik om slegs op huidige getuienis te reageer aangesien met alle huidige herinneringe weggedoen moet word – dit beteken dat alles deur navorsing bekom, irrelevant is. Die enigste huidige getuienis tot ons beskikking, is dié sintuiglik waargeneem.

Aangesien historiese konstruksionisme as filosofie faal, is die vraag of dit metodologies slaag. Konstruksionisme as historiografiese metodologie is erkenning van die historiese verlede en strook met wat die getuienis daarstel. Dit blyk dat historiese realisme en metodologiese konstruksionisme nie werklik verskil nie. Dit strook met die historikus se poging: rekonstruksie van die verlede op grond van die getuienis beskikbaar. In sekere gevalle is dit waar dat nie genoegsame getuienis

beskikbaar is nie, maar dit beteken nie dat geen objektiewe verlede bestaan nie. P. H. Nowell-Smith (Craig 1994:175-176) meld:

Some results of historical thinking are so well established that it would be madness to doubt them; others have only the status of being a more probable explanation of the evidence than any rival hypothesis. This is a point on which it is worth while to dwell. Why is it still reasonable to doubt whether there ever was such a person as King Arthur but utterly unreasonable to question the existence of George Washington? The reason is not far to seek. If we took *seriously* the hypothesis that there never was any such person as George Washington, we should be faced with the problem of accounting for such a vast body of evidence – not testimony, but *evidence*, documents of whose existence and nature we are now aware – that it would soon become obvious that the task is impossible. To put it mildly, the hypothesis that there was no such person is in a very weak position vis-à-vis the hypothesis that there was; and that is all that the standard of proof in history requires.

Konstruksionisme mag wel as filosofie faal, maar vorm 'n belangrike onderbou tot historiese metodologie ten einde die werklike verlede te ontdek. Die aanspraak deur die tradisionele relativis dat die historikus homself in 'n minderwaardige posisie met betrekking tot die wetenskaplike bevind aangesien hy nie direkte toegang tot sy objek van historiese ondersoek het nie, is naïef. Nie alleen is die wetenskaplike grotendeels van ander wetenskaplike navorsingsverslae (dié is streng gesproke historiese dokumente) vir eie navorsing afhanklik nie, maar het slegs indirekte toegang tot die objekte van sy wetenskaplike ondersoek – veral in die teoretiese velde soos die fisika. Teoretiese entiteite soos swart gravitasiekolke, kwarke, neutrino's, asook elektrone, word as beste verklarings vir die data gepostuleer alhoewel hulle nie direk geobserveer kan word nie. Dit mag voorkom of die relativis sy posisie versterk weens die feit dat sodanige teoretiese entiteite juis daartoe kan lei dat 'n nie-realistiese interpretasie van wetenskaplike teorieë die waarskynlikste is. Die waarskynlikheid van nie-realisme in die geval van hoëvlak teoretiese entiteite, soos in partikelfisika gepostuleer, hoef nie betwyfel te word nie. Wat hierdie aanklag egter nalaat, is die

bestaan van talle natuurwetenskaplike teorieë met betrekking tot entiteite op 'n laer teoretiese vlak waarvan die bestaan moeilik is om te ontken, byvoorbeeld dinosourusse, gletsers uit die Ystydperk asook galaksies. Die relativis kan die bestaan hiervan moeilik ontken, al is dit nie waarneembaar nie.

Met betrekking tot die opstanding van Jesus, byvoorbeeld, word ook ontken dat enige toegang daartoe as historiese gebeurtenis bestaan aangesien die geloof van die vroeë dissipels die enigste bestaande toegang waartoe ons beskik, verteenwoordig. Geen bronne wat Jesus se opstandingsmoment uit die graf beskryf, bestaan nie. Hierdie hipotese blyk omsigtig-wetenskaplik te wees maar slaag nie daarin nie. Dit verteenwoordig 'n oorhaastige afwysing van 'n belangrike vraag asook 'n waninterpretasie hoe wetenskap, insluitend wetenskaplike geskiedskrywing, funksioneer. Dit onderskryf aan die een kant die positivistiese uitgangspunt, dat slegs dit waartoe direkte toegang (eerstehandse ooggetuieverslae, of inligting hiermee vergelykbaar) bestaan as histories beskryf kan word. Met geskiedskrywing moet die historikus telkens die afleiding maak dat sekere gebeurtenisse wel plaasgevind het, al bestaan nie direkte toegang nie, maar wel die noodsaaklike veronderstellings ten opsigte van dit waartoe wel toegang bestaan. So moet wetenskaplikes, veral fisici, telkens hierdie metodiek volg ten einde wetenskaplike vooruitgang te bewerkstellig. Deur historiese gegewens waartoe nie direkte toegang bestaan nie af te wys, tipeer egter die wyse waarop geskiedenis nie beoefen word nie. Habermas (1996:262) stel dit as volg:

History cannot reach a point where it is positive of its findings in all instances. As with physics, medicine, and other inductive disciplines, there is also a certain amount of dependence on probability in history, as well. Ernest Nagel, for example, concedes that his deterministic view of history opposes the almost unanimous convictions of contemporary physicists. Such scientific conclusions have had an effect on historians, for the accepted scientific view against a deterministic universe has helped to turn historians in the same direction.

Nagel tabuleer vyf primêre redes waarom talle moderne historici in die algemeen historiese determinisme verwerp. Eerstens bestaan geen wetmatighede wat

ontwikkelingspatrone in die geskiedenis beskryf nie; geen beginsels of voorskrifte bestaan wat sekere gevolge byvoorbaat kan bepaal nie. Vervolgens kan geskiedenis, ten spyte van vorige opvattinge wat herhaaldelik die teendeel gepropageer het, nie voorspel word nie. Gebeure uit die verlede, of ander sodanige gegewens bepaal nie die toekoms nie. Die derde argument het met nuwe gebeurtenisse te make, asook die konfigurasie van nuwe idees wat met die verloop van die geskiedenis voorkom. Vierdens, die onverwagte, toevallige gebeurtenisse wat buite die gewone gang val, is ook deel van die geskiedenis. Die vyfde argument dui op botsende resultate wanneer gepoog word om die konsep van 'n deterministiese sisteem op die vryheid en morele verantwoordelikheid van die mens toe te pas. Sodanige vryheid vereis kreatiwiteit in die geskiedenis uit menslike keuse voortspruitend (Habermas 1996:262).

Al het die historikus nie direkte toegang tot die verlede nie, het hy dit wel tot entiteite daaruit. Die moderne historikus is nie slegs afhanklik van die verslae van vroeëre historici nie. Die argeologiese wetenskap het oor die afgelope dekades kosbare data opgelewer wat die historikus direkte toegang tot voorwerpe van sy ondersoek verleen. Die gebeurtenisse behoort wel tot die verlede terwyl die getuienis beskikbaar soms só sterk na vore tree asof dit direk waarneembaar, en vir ondersoek toeganklik is. Die hedendaagse historikus is nie slegs op subjektiewe literêre bronne soos voorheen aangewese nie aangesien wetenskaplike dissiplines soos linguïstiek, sosiologie, antropologie, muntkunde, asook argeologie alreeds tot verfynde vorme van navorsing ontwikkel is. Wat geskiedenis vir die mensdom is, is geologie vir die natuurwetenskap. Die vernaamste verskil tussen dié twee wetenskappe is die menslike faktor en nie die toeganklikheid van data nie. Vir die geologie is die onderwerp van studie die geskiedenis van die aarde en vir die historikus die menslike geskiedenis. Beide wetenskappe het ten diepste dieselfde taak. Die relativistiese standpunt dat die verlede ontoeganklik is, verloor dus sy impak aangesien die onderwerp van studie vir die geoloog op dieselfde vlak van indirektheid as dié van die historikus lê. Geologie word as wetenskap gereken en die relativis het dit tradisioneel as objektief aanvaar. Aangesien die gebrek aan direkte toegang nie geologiese kennis uitsluit nie, geld dit ook historiese kennis.

Die postmodernistiese aanklag dat die natuurwetenskap, sowel as die geskiedenis, nie-realisties en subjektief van aard is, is ook aan die orde. Dit wil voorkom of hierdie aanklag nie buite die arena van die filosofie van wetenskap gemaklik aanvaar word nie. Veral postmoderne teoloë beroep hulle op die paradigma

van T. Kuhn, as sou dit algemeen aanvaar en selfs duidelik gefundeer wees. Aanvanklik het die wêreldbeskouinganalise opspraak verwek, maar is teen die laat 1970's grootliks deur die wetenskapfilosofie gediskrediteer. Die huidige filosofie van wetenskap is post-positivisties, post-Kuhniaans en grotendeels realisties. Die anti-realis huldig die standpunt dat alle observasie teoreties belaa is (McGrath 1999:80-83). In radikale sin ondermyn die teorie inderwaarheid die wêreld soos dit is. Dit is 'n kenmerk van historiese observering, asook die neerskryf daarvan, dat dit teoriebelade is. Wanneer 'n historikus die geskiedenis van die primitiewe mens in terme van "towerkuns" of "mitologie" beskryf, is dit moontlik aangesien hy dit vanuit die standpunt van 'n wetenskaplike kultuur, vir wie die onderskeid tussen wetenskap en towerkuns betekenis het, doen.

Dit blyk dat hierdie teoriebelading geensins die objektiwiteit van die natuurwetenskap, asook geskiedenis, ondermyn en anti-realisme versterk nie. Die filosofiehistorikus, F. Copleston (Craig 1994:178), stel dit as volg: "It is reasonable to claim that the people who were present at the beheading of King Charles I saw the course of events as the beheading of the king. It by no means follows that this was a purely subjective interpretation or reading of the events." Wanneer die historikus of natuurwetenskaplike die getuienis van 'n teorie evalueer, is dit nie nodig om elke gegewe weer te bevestig nie. Sommige data word geredelik as gegewe aanvaar. Die historikus gebruik tekste sowel as artefakte ten einde sy inligting te verkry en ook hier word sy rekonstruksie deur die data beperk. Copleston (Craig 1994:179) vervolg:

The historian is not free to interpret the texts as he likes. Some statements may be ambiguous; but there are others, the meaning of which is clearly determined independently of the historian's will. For example he is not at liberty to deny the fact that Marx asserted the priority of matter to spirit or mind. As far as the historian is concerned, the texts constitute something given, something which limits his reconstruction.

Enige teks plaas 'n beperking op die betekenis wat daaraan geheg kan word. Die feit dat tekste en dus ook dié van die Nuwe Testament as getuienis geneem word, impliseer bepaalde beperkinge van belang by die bestudering daarvan.

Elke wetenskaplike teorie onderskryf ook nie 'n verskillende wêreldbeskouing nie. Wetenskaplikes met uiteenlopende wêreldbeskouinge wend dieselfde teorieë aan en kom ten opsigte van toetsing, artikulasie en die gebruik van sodanige teorieë ooreen. Die hipotese dat teoriebelading met observasie plaasvind, ondermyn geensins die navorsing van geskiedenis of natuurwetenskap nie.

4.1.2 Historiese feite gee betekenis weer

Die aard van historiese feite blyk die eerste struikelblok te wees in die gebrek aan direkte toegang tot die verlede. Volgens relativisme bestaan feite slegs in die denke en figureer in die historikus se stelling aangaande die gebeure. Die feite insigself het geen betekenis nie en selfs nie die historikus se stelling nie – hierdie stelling weerlê homself dus ook.

'n Historiese feit is óf die historiese gebeurtenis, óf akkurate informasie omtrent die gebeurtenis. 'n Historikus maak dus verklarings aangaande die feite. Die relativis se uitgangspunt dat feite slegs in die denke bestaan, kom egter vergesog voor. Hiervolgens kan die sluipmoord op 'n vername politieke wêreldleier die geskiedenis beïnvloed weens die feit dat die mensdom dit onthou. Indien almal dit binne agt-en-veertig uur vergeet, sou dit geen impak op die geskiedenis maak nie en ook nie as 'n historiese feit bestaan nie. So 'n wêreldleier se dood sal egter steeds 'n impak op die geskiedenis hê al sou almal dit vergeet het. Dit sal eerder die leier se afwesigheid wees en nie herinneringe aan hom wat die verskil in die geskiedenis teweeg sal bring nie. Die feite bestaan onafhanklik van ons denke en het steeds impak lank na hulle vergete is.

Twee implikasies spruit hieruit dat historiese feite slegs in die mens se denke bestaan. Die eerste, dat historiese feite geen betekenis het nie, is problematies. 'n Feit het betekenis aangesien dit inherent daarin opgesluit lê, en deur dit te beskryf word juis sy betekenis weergegee – die feit is sy betekenis. Die tweede implikasie, spruitend uit die relativistiese standpunt, is dat geskiedenis die produk van die historikus self is. Hierdie stelling kan nie standhou nie, aangesien feite nie slegs in die historikus se denke figureer nie, maar uitwendig, onafhanklik bestaan en die feite weerhou subjektiewe invloede daarop.

4.1.3 Historiese feite kan vir waarheid getoets word

Weens die gebrek aan direkte toegang tot die verlede is die vraag na kontrole en toetsing van die historiese hipotese aan die orde. Aangesien die historikus, anders as die natuurwetenskaplike, nie eksperimentering kan aanwend nie, is die vraag op watter wyse hy die waarheid van sy teorieë kan toets. Die logiese weg vir die historikus is dieselfde deur ander wetenskapsbeoefening toegepas, naamlik koherensie. Indien 'n historiese rekonstruksie logies koherent en die beste verklaring vir die bewyse lewer, kan dit as waar aanvaar word. Die probleem is die toepassing van hierdie toets ten opsigte van die geskiedenis. 'n Moontlike oplossing mag wees dat die historikus op dieselfde wyse as die natuur- asook ander wetenskaplikes te werk gaan en die hipoteties-deduktiewe model volg: die natuurwetenskaplike ontwerp 'n hipotese wat 'n koherente verklaring vir die feite gee. Op 'n deduktiewe wyse lei hy van hierdie hipotese spesifieke voorwaardes af wat óf die hipotese sal bevestig, óf ontken. Eksperimentering volg ten einde vas te stel watter voorwaardes geldig is. Die historikus kan dieselfde metodiek volg: hy rekonstrueer die gebeure uit die verlede en dié vorm sy hipotese. Deduktief word hieruit sekere voorwaardes afgelei wat óf die hipotese sal bevestig, óf ontken. Hy kontroleer die voorwaardes en dié vind nie deur eksperimentering plaas nie, maar historiese getuienis. Die historikus se hipotese kan deur die getuienis (byvoorbeeld argeologie) bevestig word. Met die gebruik van muntstukke, potskerwe, wapens, asook ander gebruiksartikels versterk die historikus dus sy getuienis.

Alternatiewelik kan die meer moderne metodiek van konkluderende aangewend word. Hiermee word met die beskikbare getuienis begin en dan afgelei, indien waar, wat die beste verklaring hiervoor bied. Vanuit al die moontlikhede deur eie ervaring en agtergrondskennis bepaal, word die mees waarskynlike uit kompeterende verklarings geselekteer en 'n oorsaaklike weergawe waarom die getuienis só en nie anders is nie, daargestel. Die natuurwetenskaplike kan sy voorgestelde verklaring toets deur dit aan eksperimentering te onderwerp; die historikus kan sy hipotese toets deur te let tot watter mate dit die historiese getuienis ophelder.

Die proses ten einde die beste historiese rekonstruksie met die mees aanvaarbare verklaring daar te stel, sal tot 'n groot mate van die historikus se hantering van sy vakgebied afhang aangesien talle aspekte aan die orde kom. In hierdie proses van formulering en toetsing van hipoteses tree die historikus tot 'n groot mate soos die

natuurwetenskaplike (veral die geoloog) op wat ook nie direkte toegang tot sy data het en laboratoriumeksperimente op gebeure uit die verlede kan doen nie.

Die doel van historiese kennis is die verkryging van waarskynlike en nie wiskundige sekerheid nie. 'n Gebeurtenis kan as historiese kennis erken word indien dit in sodanige verhouding tot die getuienis staan dat enige rasonale persoon dit kan aanvaar. Met al die induktiewe kennis tot ons beskikking is die situasie as volg: die hipotese met genoegsame getuienis ten einde as waarskynlik te bewys, word aanvaar. In enige hofgeding word die getuienis wat die mees waarskynlike en dus bo alle redelike twyfel is, aanvaar – dieselfde uitgangspunt behoort in geskiedenis gehandhaaf te word: die hipotese wat die mees waarskynlike verklaring vir die getuienis bied, behoort aanvaar te word.

Koherensie ten einde vir waarheid te toets, is dus in geskiedenis en natuurwetenskap dieselfde. Die historikus behoort die hipotese te aanvaar wat al die getuienis die beste beskryf. Dit volg dat die sogenaamde tekort aan direkte toegang tot die data geen struikelblok vir die toets van waarheid in die geskiedenis hoef te wees nie en akkurate kennis van die verlede verkry kan word.

4.2 Problematiek aangaande die interpretasie van historiese gebeurtenisse

Die een aspek van die Verligting vanwaar kritiek op die tradisionele Christendom gekom het, was geloof in die almag van die rede, asook analogie, terwyl die ander met groeiende skeptisisme betreffende die rol van geskiedenis as 'n bron van kennis te make gehad het. Die opvatting het posgevat dat geskiedenis (historiese persoonlikhede sowel as gebeurtenisse) nie toegang tot die tipe kennis, vir rasoneel religieuse of filosofiese sisteme noodsaaklik, kan verskaf nie. Hoe kan die oorgang van geskiedenis (die versameling van onverwagse en ongewone of buitengewone waarhede) na die rasonele (noodsaaklike en universele waarhede) plaasvind? Lessing (McGrath 2001:385, 398) het geoordeel dat die gaping tussen historiese en rasonele waarheid nie oorbrug kon word nie:

If no historical truth can be demonstrated, then nothing can be demonstrated by means of historical truths. That is: Accidental truths of history can never become the proof of necessary truths of reason...That, then, is the ugly great ditch which I cannot get across,

however often and however earnestly I have tried to make the leap. If anyone can help me to cross it, I implore them to do so. And so I repeat what I said earlier. I do not for one moment deny that Christ performed miracles. But since the truth of these miracles has completely ceased to be demonstrable by miracles happening in the present, they are no more than reports of miracles...I deny that they could and should bind me to have even the smallest faith in the other teachings of Jesus.

Lessing se “aaklike groot kloof” tussen geloof en geskiedenis som dus die verwydering tussen die historiese en rasionele benaderings tot Christelike teologie op. Indien hy op historiese gronde geen beswaar teen die stelling dat Christus uit die dood opgestaan het, kon inbring nie, waarom moet op grond daarvan aanvaar word dat hierdie opgestane Christus die Seun van God is? Sy negatiewe antwoord hierop lei daartoe dat hy ’n onderskeid tussen twee tipes waarheid tref. Indien die chronologiese kloof die dispuut rondom historiese feite verteenwoordig – dit wat werklik in die verlede plaasgevind het – het die tweede kloof met die interpretasie daarvan te make. Op watter wyse kan die oorgang van die “toevallige waarhede uit die geskiedenis” tot die “noodsaaklike waarhede van die rede” gemaak word? Vir Lessing het dit twee verskillende, asook onvergelykbare klassifikasies waarhede, verteenwoordig.

Volgens hierdie opvatting beskik rasionele waarheid oor die kwaliteite van noodsaak, ewigheid asook universaliteit – vir alle tye en lokaliteite geldig. Rasionalisme beskik dus oor morele en intellektuele meerderwaardigheid ten opsigte van die partikuliere Christologie met die tradisionele Christendom geassosieer, en is die menslike rede instaat om tot die diepste universele waarheid, as fondasie van menslike kennis, deur te dring. Die opvatting het by filosowe, soos Lessing en Spinoza, posgevat dat die logika dus instaat was om vanuit vanselfsprekend eerste beginsels ’n volledige sisteem rakende filosofie en etiek daar te stel. Die analogie met die vyf Euklidiese meetkundige beginsels sou as fundering dien, maar met die ontdekking van nie-Euklidiese meetkundige beginsels gedurende die negentiende eeu het hierdie droom ’n illusie blyk te wees. Die postmodernistiese klem op die bestaansreg van ’n verskeidenheid “rasionaliteite” het ook tot die vernietiging van hierdie droom gelei.

Die opvatting dat geskiedenis intellektuele opsies beperk, was vir die rasionaliteit van die Verligting problematies. Individue (teoloë, filosowe, natuurwetenskaplikes, ens.) begin nie hulle kennisverkryging *de novo*, asof hulle van die gemeenskap en geskiedenis geïsoleer is nie. Die klem van die Verligting, onder andere deur Descartes gepropageer, dat kennis deur individueel kritiese refleksie verkry word, het in die afgelope tyd onder hewige kritiek, weens die onkritiese verwerping van die fundamentele verbondenheid van kennis, deurgeloop.

Lessing se beswaar het ook met partikulariteit te make gehad: waarom moes 'n spesifieke historiese gebeurtenis sodanige gewigtige betekenis dra? Waarom moes die geskiedenis van Jesus van Nasaret (selfs al sou dit as redelik betroubaar beskou word – deur Lessing ontken) tot so 'n verhewe epistemologie verhef word?

Die beswaar deur historiese relativiste rakende kennis van die werklike verlede behels die onmoontlikheid van objektiewe rekonstruering aangesien die mens nie op neutrale wyse waarneem nie, maar wel die produk van sy tyd, plek, kultuur, asook ander faktore is. Dit impliseer dus 'n gebrek aan neutraliteit wat subjektivisme tot gevolg het. Aangesien die historikus in die vloei van die geskiedenis vasgevang is, kan hy nie altyd terugstaan en observeer nie. H. Pirenne (Craig 1994:172) stel dit as volg:

Historical syntheses depend to a very large degree not only upon the personality of their authors, but upon all the social, religious, or national environments which surround them. It follows, therefore, that each historian will establish between the facts relationships determined by the convictions, the movements, and the prejudices that have molded his own point of view.

Hieruit volg dat elke nuwe generasie sy geskiedenis op eie wyse moet herskryf. Die geskiedenis wat vandag sy neerslag gevind het, sal dus deur die volgende geslag as minderwaardig en verouder beskou word. Hulle eie werk sal egter ook deur hul kultuur en ander faktore bepaal word. Gevolglik is die neerskryf van objektiewe geskiedenis onmoontlik. Die historikus kyk voortdurend na die verlede deur die bril van die hede – deur sy persoonlikheid, gemeenskap, omgewing en milieu gekleur.

Wanneer die waarheid van 'n historiese werk egter getoets word, is die verkryging van hierdie kennis nie soseer van belang nie, maar wel die inhoud

daarvan. In soverre historiese realisme korrek is en historiese hipoteses met die getuienis strook, is die kulturele kondisionering van die historikus sekondêr. Indien die inhoud van die historikus se kennis met die feite strook, is die verkryging van hierdie kennis onbelangrik. Alternatiewelik is dit nie van belang op watter wyse die historikus sy hipotese bekom het nie, maar wel tot watter mate hierdie hipotese toetsing sal kan deurstaan. Solank dit deur die objektiewe feite getoets word, is dit van sekondêre belang watter faktore die historikus beïnvloed het ten einde daartoe te kom. Dieselfde kan op die natuurwetenskap van toepassing gemaak word aangesien hipoteses soms op vreemde wyse, of deur middel van logika wat die grondslag van ontdekking vorm, verkry word. Hoe tot hierdie hipotese gekom is, is geensins van belang by bepaling van die waarheid daarvan nie. Solank die hipotese deur die feite getoets kan word, bestaan geen gevaar dat objektiwiteit opgeoffer word nie. In werklikheid erken relativiste dat kennis van geskiedenis nie van subjektivisme deurdrenk is nie. Alhoewel historiese objektiwiteit deur hulle ontken word, word die geskiedenis nie op 'n onverantwoordelike wyse en met oormaat kritiese ingesteldheid deur hulle gehanteer nie.

Algemeen word aanvaar dat 'n gemeenskaplike kern van onbetwisbare historiese feite bestaan wat ook deur die relativiste erken word. Aangaande hierdie kern het historici eenstemmigheid en plaas hulle onder 'n verpligting om dit op die korrekte wyse oor te dra. Selfs Becker, wat huldig dat feite geen betekenis dra nie, erken dat sommige aspekte en “feite” wel vasgestel, asook algemeen aanvaar kan word – byvoorbeeld die Amerikaanse Onafhanklikheidsverklaring, Caesar se oorsteek van die Rubikon, die verkoop van aflate in 1517, Lincoln se sluipmoord, die kruisiging van Jesus onder Pontius Pilatus, die ontstaan en geweldige uitbreiding van die Christendom en talle ander (Craig 1994:185). Selfs nie die radikaalste relativis is bereid om geskiedenis as totaal subjektivisties te verwerp nie. Die bestaan van 'n gemeenskaplike kern historiese feite dui daarop dat selfs relativiste glo dat gebrek aan neutraliteit nie historiese objektiwiteit uitkakel nie. Met die relativiste se kritesering van swak geskiedskrywing word geïmpliseer dat sodanige herskryf bevooroordeel of onakkuraat is. Hiermee erken hulle dus dat die feite wel iets aangaande die geskiedenis te sê het en nie sondermeer verander kan word ten einde enige historikus te bevredig nie.

'n Belangrike aspek by die gebrek aan neutraliteit is die vooronderstelling van naturalisme of supernaturalisme. Naturalisme sal nie die historisiteit van die

wonderwerke in die evangelies kan aanvaar nie. Óf die wonderwerkende aard, óf die historisiteit daarvan word dus ontken en hierdie vooronderstelling sal noodwendig die historikus se oordeel aangaande die evangelies aantast. R. T. France (Craig 1994:188) meld:

At the level of their literary and historical character we have good reasons to treat the gospels seriously as a source of information on the life and teaching of Jesus, and thus on the historical origins of Christianity...Beyond that point, the decision as to how far a scholar is willing to accept the record they offer is likely to be influenced more by his openness to a “supernaturalist” world-view than by strictly historical considerations.

Die historikus kies dus uit die opsies tot sy beskikking die beste verklaring vir die getuienis. Vir die naturalis, gekonfronteer met die getuienis van die leë graf, asook die opstandingsverskynings van Jesus Christus, sal die hipotese dat Jesus uit die dood opgestaan het, nie 'n opsie wees nie. Die gevolgtrekking van die historikus met 'n supernaturalistiese uitgangspunt sal lynreg met dié van die naturalis bots.

4.3 Eksistensiële problematiek

Laastens het Lessing eksistensiële vraagstelling aan die orde gestel. Hy het na die relevansie van so 'n argaïese, uitgediende boodskap vir die moderne wêreldbeskouing gevra. Die oorspronklike Christelike boodskap is vir die moderne leser onaanvaarbaar. Tussen die eerste- en agtiende-eeuse wêreldbeskouings bestaan 'n onoorbrugbare geloofwaardigheidsgaping. Vir kultureelsensitiewe en geleerde Europeërs is dit immers onmoontlik om met die onontwikkelde Nuwe Testamentiese milieu te assosieer en sy verouderde religieuse boodskap toe te eien.

Hierdie problematiek betreffende die verhouding tussen geloof (asook wonderwerke) en geskiedenis kom telkens in die fokus met die vraag na die opstanding van Jesus Christus, en indien wel, wat die betekenis daarvan mag wees. Dit verteenwoordig die sentrale kritiek van die Verligting op die tradisionele Christendom (McGrath 2001:397). Standpunte wat gehandhaaf word, blyk soms op bepaalde vooronderstellings gefundeer te wees wat die resultate apories beïnvloed.

Die tydperk wat Barth en Bultmann voorafgegaan het en deur die opkoms van die histories-kritiese metode gekenmerk is, het die historiese betroubaarheid van veral die evangelies in die weegskaal geplaas. Dit het ook daartoe gelei dat die opstanding op voortgaande wyse uit die historiese ondersoek verdring is (Stewart 2006:4-7). Die tradisionele opvatting aangaande Jesus as God wat mens geword en deur Homself as sodanig in die evangelies uitgespel word, is bevraagteken. Die ebionitiese uitgangspunt (veral by die Europese teologie) wat gepoog het om die “werklike historiese” Jesus agter die persoon in die evangelies geskets, te rekonstrueer, het toenemend die bonatuurlike aspekte in die evangelies as latere byvoegings beskou en in die slag laat bly. Rakende die opstanding van Jesus is die fundamentele vraag of dit na ’n werklike gebeurtenis in die geskiedenis verwys en dus impliseer dat die dooie Jesus deur God tot liggaamlike lewe opgewek is (Stewart 2006:1). Die vraag is veral na die aard van die verskynings van Jesus Christus: het Hy, soos die evangelies beweer, werklik liggaamlik in tyd en ruimte aan ooggetuies verskyn en ’n leë graf agtergelaat – en wat beteken dit? R. B. Stewart (2006:2-3) verwoord hierdie problematiek, met spesifieke verwysing na N. T. Wright en J. D. Crossan, as volg:

In many ways the differing positions of Crossan and Wright represent a divergence of opinion that has existed in serious historical study of Jesus for over two hundred years concerning the historical reliability of the four canonical Gospels. During much of this time most scholars have leaned to the skeptical side of the ledger concerning this question. No Gospel stories, save perhaps, the virgin birth narratives, have been as critically scutinized as those concerning the resurrection. As a result, in the minds of many, the resurrection of Jesus, which undoubtedly lay at the heart of the earliest Christian confession of Jesus as Lord, is often either removed from the picture altogether or moved to one margin or another.

Such skepticism is largely the result of methodological presuppositions founded upon enlightenment thinking. Although many of those whose work was responsible for this sea change were not outright enemies of Christian faith or practice, the law of unintended consequences applies to historians as much as it does to

those in other professions, and their skepticism had the effect of either reducing the importance of resurrection in Christian theology or redefining the meaning of resurrection.

Die historiese betroubaarheid van veral die evangelies het grotendeels weens die opkoms van die Skrifkritiek in die slag gebly. Die Christendom staan of val met die historiese persoon van Jesus. Judaïsme kan sonder Moses, Boeddhisme sonder die Boeddha, Islam sonder Mohammed, maar die Christendom kan nie sonder Jesus nie want dit het met die geloof in 'n historiese persoon te make wat, volgens die Nuwe Testament, die aanspraak gemaak het God te wees en dit op 'n buitengewone wyse bevestig het deur uit die dood op te staan. Is hierdie aanspraak deur Jesus self gemaak of was hy slegs 'n profeet aan wie onhistoriese aannames mettertyd deur sy volgelinge geheg is? By implikasie kom die opstanding in die gedrang. Die ortodoksie is deur die eeue, en veral die afgelope twee eeue, telkens op hierdie aspek verdag gemaak.

Tot naby die einde van die agtiende eeu het die historiese apologetiek 'n verneme rol in die ortodoksie gespeel. W. Paley se *View of the Evidences* (1794) was die hoogtepunt van hierdie apologetiese benadering met die opstanding wat sterk gefigureer het. In die negentiende eeu het hierdie apologetiese benadering tot die Christelike geloof vanuit die historisiteit van die opstanding drasties afgeneem.

Die deïstiese geskil het vanaf Engeland na Frankryk beweeg, is deur die Revolusie verkort en het na Duitsland oorgewaa. 'n Direkte verband kan tussen deïsme en die bloeiende Skrifkritiek wat in Duitsland in die laat agtiende eeu begin het, gelê word (Hurtado 2003:5). Deïstiese uitgangspunte het die onfeilbaarheid van die Skrif, soos deur die ortodoksie uitgespel, ondermyn. In hierdie geskil het die rasionaliste na vore getree wat 'n middeweg tussen die ortodoksie (met sy supernaturalistiese uitgangspunt) en deïsme wou daarstel. Hulle het die religieuse betekenis van die teks van die historisiteit van die gebeure waarin dit beskryf is, losgemaak. Die historiese gebeure verskaf slegs die omhulsel waarin spirituele, bohistoriese waarhede vervat is. Van belang was dus die kern en nie die eksterne omhulsel nie. Op hierdie wyse kon die rasionaliste die deïste se kritiek op wonderwerke akkommodeer en terselfdertyd die geestelike waarheid in hierdie verhale uitgedruk, behou. Met betrekking tot die opstanding het die rasionaliste 'n vorm van skyndood voorgedou ten einde die opstanding weg te verklaar – vir baie het dit egter sy spirituele betekenis en waarheid behou. Die deïste was dit met die

supernaturaliste eens dat, indien die gebeure in die evangelies nie plaasgevind het nie, die Christendom vals is. Nieteenstaande die feit dat die rasionaliste egter met die deïste saamgestem het dat die gebeure nooit plaasgevind het nie, was hul met die supernaturaliste dit eens dat die Christendom waar is. Die vernaamste persone van hierdie nuwe beweging was H. S. Reimarus en J. S. Semler. Reimarus het oor 'n tydperk van agt-en-dertig jaar (1730-1768) sy besware neergeskryf en onder andere die vloedverhaal, die deurtog deur die Rietsee, asook die opstanding ontken. Apriories het hy wonderwerke ontken en die deïstiese natuurlike religie aanvaar. Vir hom was die essensie van religie “the doctrine of the salvation and immortality of the soul,” en het dus nie plek vir opstanding nie (Stewart 2006:4). Vanaf 1774 het Lessing, ná Reimarus se dood, sy vierduisend bladsyedokument (*Wolfenbütteler Fragmente*) stelselmatig gepubliseer. Met die publikasie in 1777 van Reimarus se ontkenning van die historisiteit van die opstanding, het 'n opskudding in Duitsland gevolg. Volgens Reimarus het Jesus beweer slegs 'n aardse Messias te wees en gepoog om sy ryk te vestig. Hy het egter gefaal, is tereggestel, die dissipels het sy lyk gesteel en die verhaal aangaande die opstanding versprei ten einde die gemaklike lewe van prediking voort te sit (Dawes 2001:89; Stewart 2006:3-4). Reimarus, ter handhawing van sy uitgangspunt, moes die getuienis ten gunste van die historisiteit van die opstanding vernietig en fokus op die volgende drie aspekte: (1) die verhaal van die wagte was twyfelagtig, die dissipels het die liggaam gesteel en die gerug van die opstanding versprei; (2) die dissipels se verhale weerspreek mekaar; en (3) die profesieë vermeld, is irrelevant en valslik geïnterpreteer (Craig 1994:266-267). Volgens hom is die Christendom dus 'n bedrogspul.

J. S. Semler, 'n konserwatiewe rasionalis met 'n agtergrond in die piëtisme, was een van talle wat Reimarus gekritiseer het en nie die Christendom wou ondermyn nie. Hy deel die Skrif op in tydlose, ewige waarhede en tydelik-plaaslike waarhede – God se Woord word dus in die Skrif gevind wat impliseer dat die totale Skrif nie goddelik geïnspireer is nie en dus feilbaar en menslik. Wonderwerke hoef nie geglo te word nie aangesien dit nie letterlik plaasgevind het nie. Die narratiewe daarin vervat kan op dieselfde historiese wyse as enige ander gewone narratief ondersoek word en die tydlose waarhede daarin vervat, is die enigste geïnspireerde aspekte. Die moontlike onwaarheid van sekere historiese gebeurtenisse is vir die daarstel van ewige, goddelike waarhede onbelangrik. Aldus Semler bestaan die Christendom uit die geestelike leerstellinge deur Christus verkondig en onderwerp die opstanding ook

hieraan. Dit het die einde van die historiese apologetiek aangaande die opstanding beteken. Hy kritiseer Reimarus wat beweer dat sy vernietiging van die drie grondslae vir die geloof in die opstanding die Christendom fundamenteel sal ondermyn. Volgens Semler kan 'n persoon 'n Christen wees sonder geloof in die opstanding as historiese gebeurtenis: "The resurrection of Jesus hangs together with Jesus' life and goal; whoever has experienced his teachings will also believe that God has raised him from the dead" (Craig 1994:268). Die bewys vir die opstanding het dus nie met die drie aspekte deur Reimarus vermeld, te make nie, maar met die leerstelling van Christus. Semler gee wel hierdie drie aspekte toe maar dié is egter irrelevant en verskaf geen probleem wanneer die inspirasieleer verwerp is nie. Hy verskaf ook geen historiese gronde vir die betroubaarheid van die opstandingsverhale in die evangelies nie en ontken dat die opstanding enige krag het om Christus se lering te bevestig. Hy dryf dus 'n wig tussen die Woord van God en die Skrifgetuieis in en stel die rasionalistiese teologie in staat om die leerstelling van Christus te handhaaf maar terselfdertyd hul historiese fundering te ontken. Die tydperk tussen Semler en Strauss is deur naturalistiese verklarings gedomineer. Die samesweringsteorie van Reimarus, as verklaring vir die opstanding, is verwerp en die rasionaliste het steeds die skyndoodhipotese gehandhaaf. Strauss voer die essensiële eienskappe van die rasionalistiese verklaring na Spinoza terug (Dawes 2001:79).

D. F. Strauss (1835, *The Life of Jesus Critically Examined*) het met sy opvatting rakende die opstanding 'n waterskeiding daargestel. Vanuit sy vooronderstelling dat wonderwerke onmoontlik is en die wete dat die opstanding van Jesus die kern van die Christendom vorm, het hy gepoog om hierdie gebeurtenis sonder 'n gepaardgaande wonderwerk te verklaar. Die vraag was dus hoe dit moontlik was dat die eerste Christene in die opstanding, sonder enige objektiewe historiese fundering, begin glo het. A. E. McGrath (2001:398-399) meld as volg:

Having excluded the resurrection as a "miraculous objective occurrence," Strauss located the origin of the belief at the purely subjective level. Belief in the resurrection is not to be explained as a response to "a life objectively restored," but is "a subjective conception in the mind": faith in the resurrection of Jesus is the outcome of an exaggerated "recollection of the personality of Jesus himself" by which a memory has been projected into the idea of a

living presence. A dead Jesus is thus transfigured into an imaginary risen Christ – a *mythical* risen Christ, to use the appropriate term.

Hierdie mitiese kategorie is as weerspieëling van die sosiale kondisionering asook kulturele uitkyk van die evangelieskrywers beskou. Dit het nie die integriteit van die skrywers in gedrang gebring nie, maar eerder erkenning van hul premoderne wêreldbeskouing wat hul era gekenmerk het. Hulle het dus vanuit hul mitiese wêreldbeeld die gebeure beskryf. Anders as Reimarus het Strauss gemeld dat die evangeliste nie hulle verslae rakende Jesus, bewustelik of onbewustelik, verdraai het nie. Mitiese taalgebruik was die natuurlike uitdrukkingswyse deur 'n primitiewe kultuurgroepering wat nog nie tot die vlak van abstrakte konseptualisering ontwikkel het nie. Volgens Strauss is die bewussyn van hierdie verskille tussen Jesus se tydvak en tans van fundamentele belang vir die historiese begrip aangaande Hom. Hierdie Bybelse mites was eerder in poëtiese as historiese of filosofiese vorme gegiet (Strauss 1973:53).

Die opstanding was nie 'n doelbewuste fabrisering nie, maar die interpretasie van gebeurtenisse volgens die kulturele terminologie van die eerste-eeuse Palestina deur 'n mitiese wêreldbeeld gedomineer. Die impak wat Jesus op die dissipels gemaak het, het daartoe gelei dat hul ná sy dood die messiaanse mites wat in die Judaïsme ontwikkel het, op Hom van toepassing gemaak het. Vanuit die Jesus van die geskiedenis het die Christus van die evangelies ontwikkel – die Messias, die Here, die geïnkarneerde Seun van God. Alhoewel hierdie mitiese Jesus nooit werklik bestaan het nie, verteenwoordig die mite 'n diepsinnige waarheid, naamlik die Hegeliaanse inkleding van die eenheid tussen die oneindige en eindige, God en die mensdom – nie dié van die individu, Jesus, nie maar van God en die mensdom. Vir Strauss (selferkende panteïs) was hierdie waarheid die beliggaming van die God-mens mitologie (Dawes 2001:110-113). Die opstanding was dus nie meer die oorsaak van die dissipels se geloof nie, maar die gevolg van hul geloof. Gevolglik is die Christendom nou as die herinnering aan 'n dooie Jesus, eerder as die viering van 'n opgestane Christus beskou. R. B. Stewart (2006:4-5) beskryf Strauss se hermeneutiek as volg:

David Friedrich Strauss, influenced by Hegel's philosophy, pioneered an approach to understanding the Gospels in which Jesus'

resurrection was understood to be a myth. Jesus understood mythically is the synthesis of the thesis of supernaturalism and the antithesis of rationalism. As a committed Hegelian, Strauss maintains that the inner nucleus of the Christian faith is not touched by the mythical approach.

Strauss (1973:lii) stel dit as volg:

The author is aware that the essence of the Christian faith is perfectly independent of his criticism. The supernatural birth of Christ, his miracles, his resurrection and ascension, remain eternal truths, whatever doubts may be cast on their reality as historical facts. The certainty of this can alone give calmness and dignity to our criticism, and distinguish it from the naturalistic criticism of the last century, the design of which was, with the historical fact, to subvert also the religious truth, and which thus necessarily became frivolous. A dissertation at the close of the work will show that the dogmatic significance of the life of Jesus remains inviolate: in the meantime let the calmness and sang-froid with which, in the course of it, criticism undertakes apparently dangerous operations, be explained solely by the security of the author's conviction that no injury is threatened to the Christian faith.

Sy benadering tot die evangelies, en spesifiek die opstanding, is dus 'n poging om 'n derde alternatief daar te stel: indien die wonderwerke en opstanding nie historiese feite is nie, was die apostels óf bedrieërs, óf het hul misgis waarvan beide onmoontlik is. Reimarus het eersgenoemde voorgestaan en H. E. G. Paulus laasgenoemde: die dissipels het hul met Jesus se terugkeer uit die dood misgis. Met Reimarus wat twee moontlikhede vir hierdie navorsing voorgestel het – natuurlik of bonatuurlik – stel Strauss twee alternatiewe kategorieë vir die interpretasie van die evangelies: mities of histories. Strauss (1973:39-92) verskil van Reimarus deurdat hy die onhistoriese nie aan opsetlike misleiding deur die apostels toeskryf nie, maar aan hul onbewuste mitiese verbeelding. Hierdie narratiewe is 'n geruime tyd ná die gebeurtenis geskryf en met mondelinge herverskoning, asook teologiese nadenke en verbeelding, het

verfraaiing gepaardgegaan en legendes ontstaan (Strauss 1973:49). Strauss (Craig 1994:269) meld dat die opstanding dus nie plaasgevind het nie en die proses vóór die totstandkoming van die evangelieverhale, beskryf hy as volg:

In the view of the church, Jesus was miraculously revived; according to the deistic view of Reimarus, his corpse was stolen by the disciples; in the rationalistic view, he only appeared to be dead and revived; according to our view the imagination of his followers aroused in their deepest spirit, presented their Master revived, for they could not possibly think of him as dead. What for a long time was valid as an external fact, first miraculous, then deceptive, finally simply natural, is hereby reduced completely to the state of mind and made into an inner event.

Strauss ontken dus enige eksterne feit wat verklaar moes word. Gevolglik is die evangelieverhale rakende die opstanding onbetroubare legendes met mitologie gekleur. Die dilemma van die dissipels as bedrieërs of mislei, was dus irrelevant. Die feit dat die opstanding onhistories was, stroop dit nie van sy religieuse belang nie (invloed van Semler) aangesien 'n geestelike waarheid in die omhulsel van misleiding bekendgemaak kan word. Strauss meld dat die vernaamste probleem met die mitiese interpretasie van die Nuwe Testament is dat die eerste eeu nie meer 'n era van mitologie was nie. Alhoewel hierdie tydperk deur die skryfkuns gekenmerk was, kan 'n lang tydperk van mondelinge oorlewering bestaan met geen geskrewe verslag nie en daartoe lei dat elemente van wonderwerke kan insluip en tot historiese mitologie verander. Strauss besef die implikasie dat hierdie hipotese die kontemporêre outeurskap van die evangelies asook die invloed van ooggetuies moes ontken. Die gevolg is dat Strauss hom daarop toespits om die interne getuie te ondersoek ten einde die waarskynlikheid of die skrywers ooggetuies of bekwaam en ingeligte skrywers was, vas te stel (Dawes 2001:79).

Anders as Reimarus verklaar hy nie hoe die gebeure in die evangelies plaasgevind het, asook die moontlike wegredenering daarvan nie. Hy is ook nie geïnteresseerd in die blootlegging van die volgorde waarin die evangelies daargestel is nie. Hy beskryf en beklemtoon nie die gebeurtenisse (wonderwerke) in die evangelies nie, maar die literêre aard van die evangelies. Met hierdie fokus is hy 'n

voorloper van etlike fundamentele strydpunte in Nuwe Testamentiese navorsing in die twintigste eeu en verteenwoordig 'n paradigmaskuif in navorsing rakende die evangelies (Stewart 2006:5). Sy *Leben Jesu* (1835) kan egter ook as 'n waterskeiding in die geskiedenis van Skrifkritiek (asook die Christendom) waaruit moderne vorm- en redaksiekritiek spruit, beskou word.

Met betrekking tot die eksterne getuienis van die evangelies het hy beweer dat Markus van Matteus en Lukas gebruik gemaak en dus nie op Petrus se prediking gebaseer is nie. Dié Matteus deur Papias vermeld is dus nie die aanvaarde evangelis nie. Ook is Handeling 12 so teenstellend met Paulus dat die skrywer nie sy metgesel kon wees nie. Die vroegste verwysing na Johannes is in 172 n.C. en sy betroubaarheid word dus betwyfel. Lewende ooggetuies kon nie die groei van legendes verhoed nie en dié kon in areas waar Jesus nie bekend was nie, ontstaan het. Die apostels kon ook nie oral teenwoordig wees om onmiddellik onhistoriese legendes te korrigeer of onderdruk nie. Ooggetuies kon ook daartoe neig om die gapings in hul eie kennis met verhale te vul. Volgens Strauss was die Jode se historiese bewussyn nie so verfyn as dié van die Grieke en Romeine nie. Selfs Josefus se werk is met wonderverhale gevul. Mites betreffende die Messias het alreeds tussen die ballingskap en Christus ontstaan en die Christelike gemeenskap kon dus die aanwending hiervan met modifikasie bloot op Jesus toepas. Met betrekking tot die opstandingsverhale, het Strauss argumente soortgelyk aan Reimarus aangewend ten einde hul onbetroubaarheid aan te dui: indien die liggaam alreeds gebalsem en in linne toegedraai was, waarom het die vroue vir hierdie doel teruggekeer? Is die liggaam in Josef se graf geplaas omdat dit naby was of omdat dit aan Josef behoort het? Die verhaal van die wagte by die graf is onwaarskynlik en die teenstrydighede in die leë grafverhale is onversoenlik. Betreffende die verskynings: waarom het Jesus die dissipels beveel om na Galilea te gaan terwyl hy in Jerusalem aan hulle sou verskyn? Waarom het hy hulle beveel om in Jerusalem te bly terwyl hy na Galilea sou gaan? Weens aspekte soos hierdie was die evangelieverhale van die leë graf of opstandingverskynings nie geloofwaardig nie. Strauss gee egter toe dat Paulus se uitdaging in 1 Korintiërs 15, rakende lewende ooggetuies met 'n verskyning van Jesus aan vyf honderd broers, impliseer dat persone op daardie stadium lewend was wat geglo het dat hul die opgestane Christus gesien het. Dit kon egter nie weens bonatuurlike ingrype plaasgevind het nie aangesien dit van onkunde getuig: “Hence, the cultivated intellect of the present day has very

decidedly stated the following dilemma: either Jesus was not really dead, or he did not really rise again” (Strauss 1973:736).

Die verouderde teorie van die rasionalisme dat Jesus ’n vorm van skyndood beleef en dus nie aan die kruis gesterf het nie, lei noodwendig daartoe dat Jesus nie uit die dood opgestaan het nie. Die ontstaan van die Christendom kan slegs na die feit dat die dissipels *geglo* het dat Jesus uit die dood opgestaan het, teruggevoer word. Jesus het immers nie liggaamlik uit die dood opgestaan nie. Die korrekte verklaring vir die verskynings word in dié aan Paulus gevind. Uit sy ervaring blyk dat die verskynings nie ekstern tot die bewussyn was nie, maar innerlike beleving.

Die verloop van die opstandingsgebeure was dus dat die dissipels, daarvan oortuig dat Jesus die Messias was, die Skrif na sy dood ondersoek het. In Jesaja 53 het hulle die dooie en verheerlikte Messias gevind en afgelei dat Jesus lewend moes wees. Spoedig sou hul hom sien – veral die vroue. Met verskynings van Christus wat hulle gehallusineer het, het hul outomaties afgelei dat die graf leeg was en by die tyd wat hul vanaf Galilea na Jerusalem teruggekeer het (ongetwyfeld nie so gou as met Pinkster nie) was daar nie ’n toe graf om hulle te weerlê nie. Die lokaliteit van Jesus se liggaam was immers onbekend (Dawes 2001:84). Op hierdie wyse het die opvatting van Jesus se opstanding ontstaan en tot die legendes in die evangelieverhale gelei.

Hierdie opvatting van Strauss het die aard asook rigting van die Duitse teologie verander. Die dilemma van die agtiende-eeuse apologetiek betreffende die opstanding was nou in die vergetelheid. Die evangeliste was nie meer bedrieërs of mislei nie, maar het aan die eindpunt van ’n lang proses gestaan waar die oorspronklike gebeurtenisse soms radikaal deur mitiese asook legendariese invloede verander is. Die oplossing van die apologet se dilemma het nie insigself daaruit bestaan dat die supernaturalistiese opvatting vals was nie. Vir Strauss is die supernaturalistiese opvatting egter vals, nie slegs weens die kontradiksies en weersprekings deur Reimarus vermeld nie, maar weens die vooronderstelling van die onmoontlikheid van wonderwerke. Enige gebeurtenis buite die onaantasbaarheid van die aaneenskakeling van eindige oorsake, was per definisie mities. Die opstanding kan dus nie ’n bonatuurlike asook historiese gebeurtenis wees nie. W. J. Sparrow-Simpson (McDowell 1999:357) meld dat aprioriese naturalisme D. F. Strauss se navorsing bepaal en hy dit, asook die voortspruitende ontoelaatbaarheid van die opstanding, as volg erken het:

The origin of that faith in the disciples is fully accounted for if we look upon the Resurrection of Jesus, as the evangelists describe it, as an external miraculous occurrence...Here, then, we stand on that decisive point where, in the presence of the accounts of the miraculous Resurrection of Jesus, we either acknowledge the inadmissibility of the natural and historical view of the life of Jesus, and must consequently retract all that precedes and give up our whole undertaking, or pledge ourselves to make out the possibility of the results of these accounts, *i.e.* the origin of the belief in the Resurrection of Jesus without any correspondingly miraculous fact.

Teen die einde van sy lewe was Strauss 'n oortuigde materialis (Stewart 2006:6). Die posisie wat Bultmann met betrekking tot die opstanding inneem, is feitlik dieselfde as dié van Strauss en hy word ook as die beste herinterpreteerder van Strauss gereken (McGrath 2001:399). Strauss se invloed, asook E. Renan se publikasie (1863, *Life of Jesus*) aangaande die lewe van Jesus, het geweldige impak gehad (McGrath 2001:399; 2004:139). Strauss se invloed het daartoe gelei dat die Christelike apologetiese benadering nie meer die opstanding effektief kon verdedig deur slegs die hipoteses betreffende die diefstal van die liggaam, of dat Jesus nie gesterf het nie, aan te spreek nie. Die probleem was nou of die evangelieverhale histories geloofwaardig of mitologie en legendes was.

Die agteruitgang van die historiese apologetiek gedurende die negentiende eeu, was ook te wyte aan die golf van subjektivisme wat die objektiewe benadering tot geloofsaspekte ondermyn het. Gedurende die negentiende eeu het teenreaksie op die Era van die Rede plaasgevind en die Romantiek het Europa beïnvloed. In Engeland het die “Groot Ontwaking” wat die subjektiewe, persoonlike geloofservaring beklemtoon het, dit aangespoor. In Frankryk het die emotiewe, subjektiewe aspek van denkers soos Rousseau gevolg en was 'n wydverspreide reaksie op die voorafgaande era van die *philosophes* wat tot die Revolusie asook bloedvergieting gelei het. In Duitsland het die filosofie van Kant en die Duitse Romantiek gekombineer ten einde religieuse geloof met subjektivisme te kleur. Die gevolg was dat die apologetiek vanaf objektiewe getuienis vir die geloof na beklemtoning van die morele fundering vir geloof (of die estetika daarvan) beweeg

het. Hierdie subjektiewe klemverskuiwing het dit moontlik gemaak om met die toenemende Skrifkritiese aanslag saam te leef (Craig 1994:272).

5 Enkele slotopmerkings aangaande geskiedenis en epistemologie

Die strewe na uniformitisme op alle wetenskaplike terreine en dus met die almag van die rede saamhang, speel ook 'n leidende rol in die ondersoek na die historiese Jesus, asook die voortspruitende historiese navorsing rakende sy opstanding. Die problematiek en bevraagtekening aangaande kennis van die geskiedenis en veral deur G. E. Lessing op die spits gedryf, het dus stimulus aan die ondersoek na die historiese Jesus verskaf. Volgens hom was die essensie van die Christendom, soos deur die Verligting voorgedra, 'n morele kode van universele broederskap wat die spesifieke Christenbelydenisse ten grondslag lê. Die opvatting wat prominensie verkry het, was dat historiese narratief nie kennis aangaande God kan verskaf nie. Geloof behels ewige waarhede en geskiedenis, deur onvoorspelbaarheid gekenmerk, kan dit nie verskaf nie.

Die aprioriese naturalisme het dus die opstanding mitologies verklaar wat dit tot die innerlike belewing van die mens gereduseer en uit die openbare, historiese arena verwyder het. Die probleem bly egter dat die gebeure rakende Jesus en dus ook sy opstanding deur die skrywers van die Nuwe Testament, en veral die evangelies, binne die geskiedenis geplaas en vir historiese ondersoek blyk oop te wees. Die vraag na die historiese betroubaarheid van hierdie geskifte kom dus aan die orde asook dié na die aard van Jesus se verskynings.

Hoofstuk 7

Die opstanding en historiese navorsing

1 Ondersoek na die historiese Jesus

Die Skrifkritiek het ook met die ontwikkeling van die ondersoek na die historiese Jesus gepaardgegaan. Hierdie teologiese beweging het in die laat agtiende en negentiende eeue ontstaan met die doel om die historiese Jesus agter dié in die evangelies geskets, en sonder die supernaturalistiese byvoegings, terug te vind. Die vroeë lewens van Jesus só geskets, het Hom as geestelike mens uitgebeeld, daartoe gedwing om vals aansprake aangaande Homself te maak ten einde mense in Hom te interesseer. Karl Bahrdt (1784-92, *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*), byvoorbeeld, het Jesus as lid van die Esseners en spirituele mens, minus die bonatuurlike aspekte, beskou. Ten einde die guns van die Jode te wen, het Hy daarop aanspraak gemaak die Messias te wees en beplan om die messiaskonsep 'n geestelike klem te gee deur met sy dood en opstanding te kul. Hy het sy inhegtenisname en verhoor met sy intog in Jerusalem gehoreografeer en sy kruisiging met die hulp van Lukas só beplan dat hy nie sou sterf nie. Met sy uitroep aan die kruis het Hy voorgegee dat Hy dood was en die omkoopgeld aan die hoofman het verseker dat sy bene nie gebreek sou word nie. In die graf het Jesus egter sy bewussyn met die hulp van Josef van Arimatea herwin, 'n groep het die steen weggerol en Jesus het aan Maria en sy dissipels verskyn. Later het hy hom opnuut by die Esseners aangesluit waar hy in afsondering sy dae gesluit het (Schweitzer 2000:37-42).

Op dieselfde wyse het Karl Venturini (1800-02) Jesus as lid van 'n geheime organisasie beskryf wat die Jode tot 'n geestelik messiaanse, ten koste van 'n politieke interpretasie, probeer oortuig het. Dié het egter gefaal en na sy kruisiging het hy in die graf sy bewussyn herwin. Nadat lede van sy geheime organisasie die wagte by die graf die skrik op die lyf gejaag het, het hy tydens veertig dae aan verskillende dissipels verskyn om daarna na die geheime bymerkaarkomplek van die groep terug te keer. Later het hy hom heeltemal onttrek en is oorlede (Schweitzer 2000:42-46). Volgens P. Gay (Stewart 2006:4) was hierdie samesweringshipoteses tiperend van deïsme: "Even the sane among the deists had a paranoid view of history and politics: they saw conspiracies everywhere."

Die vroeë jare van hierdie beweging was meestal deur pogings gekenmerk om naturalistiese verklarings vir Jesus se wonderwerke, asook opstanding, te verskaf. Met *Das Leben Jesu* (1828) het H. E. G. Paulus op allerlei wyses gepoog om die wese van die wonderwerke in die evangelies weg te verklaar, maar tog sekere feitelike vorme daarvan te behou. D. F. Strauss (1835) het egter tot 'n groot mate die einde van hierdie naturalistiese verklarings ingelei. Sy hipotese dat die wonderwerke in die evangelies beskryf, nie plaasgevind het nie, maar legendes, mitologie en redaksionele byvoegings is, het die klem op Jesus as leermeester geplaas. Ten spyte van venynige kritiek in Duitsland op Strauss, het die oorgrote meerderheid van navorsing na die lewe van Jesus nie meer na 'n bonatuurlike opvatting van Jesus teruggekeer nie. Die vraag rakende wonderwerke was nou tersyde gestel en die hoofdoel was die soektog na die mens agter die mite. Met die opkoms van die liberale teologie in die tweede helfte van die negentiende eeu, het Jesus 'n morele leermeester geword.

Karl Lachmann (1835), C. H. Weisse, asook H. J. Holtzmann het die hipotese dat Markus die vroegste evangelie is, daargestel. Laasgenoemde het gepoog om die sinoptiese probleem met sy twee bronne-hipotese (*Urmarcus* en *Urmatthäus*) wat tot beskikking van die evangeliste was, op te los. Agter hierdie negentiende-eeuse Duits-teologiese aandrang op bronne lê die liberale vooronderstelling dat die teologiese aspekte in die evangelies latere toevoegings deur die vroeë kerk was. Die aanname was dat navorsing met verdere terugskouing die historiese Jesus van die teologiese omhulsel sou kon bevry. Hierdie verwagting was in die liberale vooronderstelling gefundeer dat Jesus 'n prediker en leermeester van tydlose morele waarhede was met 'n unieke bewussyn van God se werking deur hom. Die volgorde waarin die bronne identifiseer kon word, sou ook 'n waarneembare verandering in Jesus se persoonlikheid kon aantoon. Hierdie “eerste ondersoek,” oftewel “ou ondersoek,” deur liberalisme gekenmerk, was op die optimisme gefundeer dat deeglike aanwending van bronnekritiek tot werklik historiese kennis aangaande Jesus kon lei. Die gevolg van hierdie vooronderstellings was dat die opstanding van Jesus uit historiese navorsing gesluit is (Stewart 2006:6-7). F. D. E. Schleiermacher, as een van die voorlopers van die moderne teologie, reduceer ook die opstanding en hemelvaart van Jesus tot minderwaardige aspekte (Dawes 2001:109).

A. Ritschl en W. Herrmann het Jesus as 'n vername morele leermeester beskou wie se lewe en leerstellinge 'n buitengewone impak op die psige van die vroeë kerk gehad het. Die koninkryk van God is deur hulle as 'n etiese liefdesgemeenskap onder

die mensdom beskou. Jesus het as model vir die etiese en morele leefstyl van die mensdom gedien en as sodanig God se unieke verteenwoordiger onder die mensdom. Ritschl se moraliserende teologie het op Jesus se kruisdood en nie sy opstanding nie, gefokus (Stewart 2006:7; McGrath 2001:102, 369). A. von Harnack het ook die koninkryk van God beklemtoon met God die Vader wat die menslike siel as oneindig belangrik beskou. Geregtigheid, asook die liefdesopdrag, is van fundamentele belang (Stewart 2006:7; McGrath 2001:366-367). Die liberale klem op etiek is met die hermeneutiek van empatie vermeng. Navorsing het veral daarop gefokus om Jesus se religieuse ervaring te begryp deur die psigologiese ontwikkeling van Jesus se messiaanse bewussyn na te spoor. Dit het aspekte van biografie bevat maar was meer op verbeelding as die historiese metode gefundeer. Die opstanding is weereens op die agtergrond gedwing deurdat die fokus op Jesus se psige asook die effek van sy leer op die vroeë kerk geplaas is. Navorsers het die optimisme gedeel dat 'n suiwer menslike Jesus agter die evangelietradisies ontdek kon word om dus 'n lewe van Jesus daar te stel. Nuwe Testamentiese kritiek het op hierdie stadium die twee-bronneteorie ontwikkel wat Markus en Q (hipotetiese bron van Jesusgesegdes) as basisbronne gepostuleer het waaruit die historiese Jesus daargestel kon word.

W. Wrede het die pogings om psigologiese teorieë aangaande Jesus se optrede daar te stel, gekritiseer en as spekulاسie beskou wat nie op die teks gefundeer is nie. Hy het met sy “messiaanse geheim”-hipotese hierdie optimisme egter 'n knou toegedien (McGrath 2001:390; Wright 2002:12; Stewart 2006:7-8). Die feit dat Jesus in Markus voortdurend sy identiteit as Messias wou wegsteek en die mense die opdrag gegee het om dit nie te meld nie, was omrede Jesus nooit self sulke goddelike aansprake gemaak het nie. Dit het daartoe gelei dat Markus met 'n rede vorendag moes kom waarom mense van Jesus se messiaanse aansprake onbewus was maar deur die Christelike kerk in die evangelies gevoeg is met die bewering dat dit deur Jesus geuiter is. Ten einde hierdie probleem die hoof te bied, het Markus dus die “messiaanse geheim”-motief daargestel, naamlik dat Jesus gepoog het om sy identiteit te verberg en hy sy evangelie vanuit hierdie perspektief geskryf het. Jesus is dus Messias met die opstanding gemaak en was nie as Messias met die opstanding bevestig nie. Die onderskeid wat Wrede tussen literêr-kritiese en historiese vrae gemaak het met eersgenoemde primêr, het daartoe gelei dat messiaanse tekste bevraagteken is en aangetoon het dat Jesus nie 'n messiaanse bewussyn gehad het nie. Alhoewel Wrede toegegee het dat hierdie geheim uit die opstandingsgeloof ontwikkel

het, was sy fokus op die effek van die opstandingsgeloof eerder as die fundering daarvan. Sy invloed het tot die totstandkoming van vorm- sowel as redaksiekritiek bygedra. Die fokus het vanaf Jesus na die gemeenskappe wat die evangeliste verteenwoordig het, geskuif. Die aard van die tradisie agter die teks het die fokus van 'n generasie navorsers rakende Skrifinterpretasie geword. Historiese skeptisisme was deurlopend aan die orde en nie-Joodse modernistiese gevolgtrekkings aangaande Jesus is gemaak met die messiaanse tekste dus as skeppings deur die evangeliste beskou (Stewart 2006:8, 13). Die gevolgtrekking is gemaak dat selfs die oudste bronne rakende Jesus teologies gekleur was en dus 'n biografie van die historiese Jesus onmoontlik gemaak het (Wright 2002:12).

Volgens A. Schweitzer het die ou soektog na die historiese Jesus tot 'n einde gekom. Die liberale Jesus wat die etiese koninkryk van God, asook die broederskap van die mensdom verkondig het, het nooit bestaan nie en is 'n projeksie van die moderne teologie. Ons weet nie wie Jesus werklik was nie en inderwaarheid is hy aan ons onbekend. Volgens Schweitzer het Jesus Homself wel as messiaanse held (teenstellend tot Wrede) op dieselfde vlak as Nietzsche se kultusheld (*Übermensch*) beskou (Stewart 2006:9). Ons weet egter dat Hy die spoedige einde van die wêreld verwag het en in 'n vrugtelose poging om die eskatologiese koninkryk van God in te lei, gesterf het. Jesus kon selfs sielkundig afwykend gewees het met sy eskatologiese verwagting asook selfmoordaksie. Schweitzer wou egter die historiese Jesusondersoek herfokus. Met betrekking tot die opstanding van Jesus het hy niks meer as enige negentiende-eeuse liberale navorsers bygedra nie. Schweitzer het verkondig dat geskiedenis nie aangewend kan word om 'n biografie van Jesus daar te stel nie, maar dit wel aangewend kan word ten einde waninterpretasies aangaande Jesus uit te wys. Vir Schweitzer was Jesus die produk van eerste-eeuse Joodse apokaliptiese verwagting en nie dié van Verligting rasionalisme nie. Die historiese Jesus kan nie as fundering vir geloof dien nie, maar kan fiktiewe rekonstruksies deur kerklike dogma of Verligting historisme daargestel, vernietig (Stewart 2006:9). Die waarde van historiese kennis aangaande Jesus lê egter daarin dat dit die mens sy onvermoë toon om Hom deur navorsing te vind. Jesus kan slegs ten volle geken word deur 'n beslissende individuele toevertroue aan Hom. Volgens hom was die era van die liberale Jesus nou verby maar het hy opnuut die klem op die eskatologiese element in Jesus se prediking geplaas.

Die “ou ondersoek” het dus daartoe gelei dat die vroegste bronne aangaande Jesus as teologiese dokumente beskou is wat dit onmoontlik gemaak het om die Jesus van die geskiedenis van die Christus van die geloof te onderskei. M. Kähler het beklemtoon dat die sekerheid van geloof nie op die onsekerheid van die geskiedenis kan rus nie en dat geen bronne bestaan wat ’n historikus as betroubaar vir die rekonstruksie van Jesus se lewe kan beskou nie. Die evangelies is immers nie weergawes van onbetrokke waarnemers nie, maar die rapportering van diegene wat in Hom glo. Vir die geloofsbeoefening is hierdie dokumente dus betroubaar. Wie Jesus is, is dus nie van deurslaggewende belang nie, maar wel wat Hy huidige vir gelowiges doen en beteken. Die Jesus van die geskiedenis besit nie die verlossingsbetekenis wat in die Christus van die geloof opgesluit is nie. Die pogings om Jesus histories te beskryf, stel ’n eksistensiële irrelevante Jesus daar. Hy kan slegs in die kerugma gevind word. Hierdie kerugmaties-teologiese uitgangspunt fokus dus op die werklike Christus as dié Een gepreek, die opgestane, lewende Christus. Opvattinge soos hierdie het die teologiese toneel begin oorheers en met Bultmann sy hoogtepunt bereik (McGrath 2001:391-393).

E. Troeltsch en W. Bousset, albei deel van die *religiongeschichtliche Schule*, het die ontstaan van die Christendom vanuit die Romeinse era verklaar. Troeltsch het beklemtoon dat die Christendom histories nie uniek is nie. Soos alle religieë was dit ’n historiese verskynsel binne sy tyd. Gevolglik was Jesus nie anders as enige ander persoon in die geskiedenis nie. Hy het Kähler gekritiseer en beklemtoon dat die historikus Jesus mag ondersoek en as sodanig na natuurlike oorsake in die wêreld vra. Die historikus moet dus na die ontstaan van die Christendom vra en het nie die taak om teologiese en metafisiese vrae rakende Jesus te beantwoord nie. Troeltsch se naturalistiese vooroordeel het egter daartoe gelei dat hy die beginsel van analogie voorop geplaas het. Enige historiese ondersoek na die opstanding van Jesus is dus byvoorbeeld gedoem aangesien geskiedenis homogeen is en ons tans geen ervaring het van mense wat uit die dood opstaan nie. “Jesus het nie uit die dood opgestaan nie,” behoort dus die uitgangspunt van sodanige ondersoek te wees (McGrath 2001:403).

Bousset (1913, *Kyrios Christos*), vanuit die *religiongeschichtliche Schule*, het beklemtoon dat “devotion to Jesus as divine resulted from the influence of ‘pagan’ religion of the Roman era upon ‘Hellenistic’ Christians supposedly more susceptible to such influence than were ‘Palestinian’ Jewish Christians” (Hurtado 2003:6). Jesus is dus goddelik verklaar en was dit nie ontologies nie. Hy het ook nie op histories

betekenisvolle wyse opgestaan nie. Die vroegste tradisies rakende Jesus bevat niks wonderwerkends nie en het Hom ook nie as Here voorgehou nie. Laasgenoemde verteenwoordig 'n tweedefase ontwikkeling onder invloed van die Hellenisme (Hurtado 2003:14).

Die klassiek-rasionele liberalisme met sy histories-kritiese metodiek, veral deur F. D. E. Schleiermacher, A. B. Ritschl en E. Troeltsch beoefen, het God se immanensie ten koste van sy transendente verhouding met betrekking tot die mens en die heelal beklemtoon. Hiervolgens bestaan geen plek vir wonderwerke, spesiale openbaring asook spesiale verlossing nie. In die tydperk van Barth en Bultmann is die opstanding dus op voortgaande wyse uit historiese navorsing verdring (Stewart 2006:4, 7). Die Christendom is as een van talle vorme van religieuse beleving beskou. Bultmann, met Barth aan die spits, het die liberalisme van die negentiende eeu met sy "Lewe van Jesus" beweging, nuwe optimisme rakende die menslike natuur, asook invloed van die Hegeliaanse panteïsme met God se immanensie voorop, gekritiseer (Henry 1966:215). Barth beklemtoon God se transendensie en spesiale goddelike inisiatief; sy straf en oordeel oor die mens as sondaar, asook sy wonderwerkende openbaring en verlossing (Henry 1966:4). Bultmann het met sy navorsing aangaande die Nuwe Testament en mitologie tot 'n groot mate die teologiese denke in die volgende twee dekades gerig. Vir die dialektiese en eksistensiële teologie het die Jesus van die geskiedenis egter in die verskiet agter die Christus van die geloof verdwyn. Barth, wat min kennis van die Nuwe Testamentiese kritiek aangaande Jesus geneem het, het die Christus deur die kerk verkondig as die Een wat ons vandag ontmoet, voorgehou. Bultmann het die evangeliegebeure as *geschichtlich* en nie *historisch* nie, bestempel. Hierdie gebeure is dus vir die geskiedenis en die mensdom van groot belang maar nie vir gewone historiese ondersoek, soos ander gebeurtenisse, toeganklik nie (Dawes 2001:263-264; Van de Beek 1994:81-82). Alhoewel Barth later meer klem op die historisiteit van die evangeliegebeure plaas, het hy nie werklik daarin geslaag om dit in die gewone wêreld van ruimte en tyd te plaas nie. Die Christus van die geloof was vir hom voorop en nie die Jesus van die geskiedenis nie. Bultmann het ook beklemtoon wat van Jesus geken op 'n indekskaart (vier by ses duim) geskryf kan word en hierdie gebrek aan inligting onbelangrik was. Sy ontmitologisering het tot gevolg gehad dat die liggaamlike opstanding van Jesus onbelangrik vir die Christelike geloof en selfs onmoontlik was.

Met die “nuwe ondersoek” na die historiese Jesus het onder andere ’n aantal van Bultmann se studente die blote bestaan van Jesus as genoegsame feit verwerp en beklemtoon dat ’n verband tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof moes bestaan. Dawes (2001:297) meld as volg:

The dialectical theology of Barth and Bultmann cast a long shadow, from which twentieth-century theology has only slowly emerged. Some theologians, of course, have been happy to continue their project. But many others came to realize its limitations, particularly in relation to the question of history. A key moment in this development was a lecture given in 1953 by a former pupil of Bultmann, namely Ernst Käsemann. This lecture reopened the historical Jesus question and initiated what is generally described as the period of the “new quest.”

Käsemann het met Bultmann saamgestem dat die fundamentele belangstelling van die vroeë kerk nie historiese verifiëring van feite aangaande Jesus was nie, maar die kerugma en hul huidige ervaring van Jesus as Here. Die Christendom behoort tans dieselfde te doen. Hy waarsku egter dat ignorering van Jesus as historiese persoon, tot dosetisme kan lei. Käsemann stel ’n nuwe vorm van ondersoek na Jesus voor wat nie bloot geskiedenis beoefen nie, maar met hermeneutiek vermeng is. Met die fokus op Jesus se taalgebruik wou hy die outentieke van die onbetroubare in Jesus se prediking met behulp van die maatstaf van ongelyksoortigheid onderskei. Alhoewel Käsemann die “nuwe ondersoek” na die historiese Jesus ingelei het, het J. M. Robinson (1959, *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays*) dit gepopulariseer en wou die vraag waarom Jesus as verkondiger die verkondigde geword het, beantwoord (Stewart 2006:12-13).

Redaksiekritiek, deur G. Bornkamm en H. Conzelmann ontwikkel, het die fokus op die teologie van die evangelies en die evangeliste as redakteurs geplaas en dus van die fragmentering van die evangelies wegbeweeg. Soos met vormkritiek, asook die *religiongeschichtliche Schule*, was die fokus steeds nie op Jesus of die opstanding nie, maar op die boodskap van Jesus asook die teologiese bedoeling van die evangeliste. Hierdie “nuwe ondersoek” het egter steeds Bultmann se eksistensiële benadering onderskryf (Stewart 2006:13).

Schweitzer se voorspelling dat die ondersoek na die historiese Jesus een van twee weë kon volg, het geblyk korrek te wees: óf Wrede se deurlopende skeptisisme, óf sy eie eskatologiese benadering. Wrede se benadering blyk tot historiese skeptisisme asook nie-Joodse, modernistiese gevolgtrekkings te lei. Dit spruit grootliks uit sy tipering van die messiaanse tekste as uitvindsels van die evangeliste. Schweitzer se benadering lei tot volwaardige eskatologiese, Joodse gevolgtrekkings aangaande Jesus, “primarily for his refusal to assign messianic statements to the early church” (Stewart 2006:13).

N. T. Wright meld dat die “nuwe ondersoek” Wrede se skeptisisme jeens die evangelies as bronne voorstaan met die gevolg dat hulle navorsing na ’n nie-Joodse Jesus neig. Die Jesus Seminaar verteenwoordig die nuutste uitdrukking hiervan. Hy meld dat die “derde ondersoek” Jesus binne die Judaïsme van die eerste eeu plaas en nie so skepties soos die “nuwe ondersoek” aangaande die evangelies as bronne vir die lewe van Jesus is nie (Stewart 2006:14).

Die kritiese vraag bly dus: wie was en is Jesus werklik en het die soeke na die historiese Jesus weer laat opvlam. Moltmann en Pannenberg, as voorstanders van die historiese ondersoek en veral dié na die opstanding van Jesus Christus, beklemtoon dat dit ’n gebeurtenis in die geskiedenis was en as sodanig vir historiese ondersoek oop is. Openbaring en geskiedenis kom aan die orde en beklemtoon die historisiteit van openbaring. Die reaksie was teen die kerugmatiese teologie gemik wat die Christus van die geloof ten koste van die Jesus van die geskiedenis beklemtoon het. Die evangelies kan dus nie as historiese bronne beskou word nie aangesien die evangeliste predikers is (Henry 1966:204). O. Cullmann beklemtoon egter dat die merkteken van ’n Christen sy geloof in die historiese feit is dat Jesus Homself as Messias beskou het. Die historiese feit, asook die interpretasie daarvan, word saamgevoeg en die Nuwe Testament bring die verlossinggeskiedenis met ooggetuies in verband wat dit volwaardig binne die geskiedenis plaas (Henry 1966:18).

Die vooronderstelling van teologie in die evangelies het daartoe gelei dat onder andere J. M. Robinson, asook die Jesus Seminaar, die onus op enige navorser plaas wat ’n aspek van Jesus as histories aanvaar. J. D. Crossan bestempel die evangelietradisie apriories as teologiese aktiwiteit van die vroeë kerk en dat geskiedenis en teologie mekaar in hierdie nuwe paradigma uitsluit. Volgens hom is die geskiedenis in die evangelies vervat deur die evangeliëskrywers gefabriseer (Crossan 1994:190). Die meerderheid navorsers is dit egter eens dat die Paasverhaal ’n

vaste formaat voor die skryf van die evangelies gehad het weens die belangrikheid daarvan, asook die aantal getuies wat hierdie verhaal kon oordra (Witherington 1995:75). Crossan (1994:126-127) ontken dit en beweer dat die vroegste Christene slegs daarvan bewus was dat Jesus aan die kruis gesterf het. Aangesien hulle gevlug het, het hul nie geweet waar Hy begrawe was of wie dit gedoen het nie. Hy suggereer dat Jesus se liggaam moontlik deur die Romeine op die vuilgoedhoop gegooi is waar dit deur jakkalse en roofvoëls geëet is. Die waarnemings van die opgestane Jesus was slegs vroom fiksie, of visioene nie in die geskiedenis gefundeer nie. 'n Liggaamlike Jesus wat na sy opstanding rondbeweeg het, word dus deur hom ontken. Paulus, asook talle vroeë Christene, het aangaande opstanding getuig terwyl andere slegs van die lewende Christus gepraat het wat nooit ophou leef het nie – soos in die Evangelie volgens Tomas. Die Christelike geloof spruit ook nie uit die opstanding nie en hierdie verhale is vanuit die Ou Testamentiese profesieë geskep en nie op geskiedenis gebaseer nie. Die Krusevangelie wat in die Evangelie volgens Petrus voorkom, verkies Crossan bo die evangelies en bestempel dit ouer as Markus. Hiervolgens is Jesus deur sy vyande begrawe en die besoeke deur vroue en ander persone aan die graf dus fiksie (Witherington 1995:76). Die opstandingverhale, aldus Crossan (1994:190), vertel:

...nothing whatsoever about the origins of Christian *faith* but quite a lot about the origins of Christian *authority*. They tell us about power and leadership in the earliest Christian communities. They tell us about the establishment of *leadership groups* over *general communities* and they tell us very clearly about competing *specific leaders* within and among those groups.

Volgens Crossan (1994:163-165) is Paulus daarvoor verantwoordelik dat die opstandingverskynings tot normatiewe fundering vir die Christelike gemeenskap, asook Christelike leierskap, verhef is. Die Galilese Christene het ook 'n alternatiewe gemeenskap daargestel wat nie op die dood en opstanding van Jesus gebou was nie, maar op sy leerstelling – veral vanuit die sogenaamde Q-bron (Wessels 2006:58-67). Hierdie bron bly egter steeds hipoteties van aard (Witherington 1995:92). Crossan vervolg (1994:190):

What happened historically is that those who believed in Jesus before his execution continued to do so afterward. Easter is not about the start of a new faith, but about the continuation of an old one...It is a terrible trivialization to imagine that all Jesus' followers lost their faith on Good Friday and had it restored by apparitions on Easter Sunday.

Die voorkeur wat Crossan in sy navorsing aan veral sosiologiese en ander verwante aspekte gee, word deur B. Witherington (1995:79) as volg gekritiseer:

A troubling aspect of Crossan's approach is his failure to take seriously that the Gospels, *and their composition*, must be compared to other ancient documents and the way they were composed, in particular to ancient biographies and historical works. The old Bultmannian argument that the Gospels are *sui generis*, a category unto themselves, is seldom taken for granted these days and has received very serious challenges, for example, in the excellent and detailed study on the Gospels as ancient biographies by Richard A. Burridge.

Die ondersoek na die historiese Jesus (teenstellend tot die mitologiese Christus van die geloof) was dus aan die orde. Die uitgangspunt in hierdie navorsing word deur J. R. Edwards (2005:53) as volg uitgespel:

The various Quests are rooted in the assumption of naturalism, the philosophical belief that we live in a closed system in which everything that happens can be accounted for by prior empirical phenomena. This assumption eliminates from the outset the possibility of Jesus being God, for naturalism asserts that God (if God exists) does not break into the natural order, and is thus irrelevant to it. If Jesus could not have been God, then he must have been a human being more or less like all human beings. For those committed to naturalism, the assumption of discontinuity offers the most plausible explanation to account for two conflicting pieces of

data, (1) that Jesus was not God, although (2) his followers proclaimed that he was.

Verskillende strominge in historiese Jesusnavorsing in die twintigste eeu kan waargeneem word. Veral Wrede se invloed het tot die skeptiese opvatting gelei dat ons nie oor veel kennis aangaande Jesus beskik nie, dat Hy Homself ook nie as Messias of Seun van God beskou het nie en die evangelies teologiese fiksie is. Schweitzer het vir 'n konsekwente eskatologie betoog: Jesus het die eerste-eeuse apokaliptiese verwagting van die einde van alle dinge gedeel, en alhoewel hy gesterf het sonder dat dit totstandgekom het, het hy die eskatologiese beweging, as die Christendom bekend, geïnisieer. Matteus, Markus en Lukas het hom naastenby korrek vertolk. Teenoor beide hierdie posisies het Kähler argumenteer dat die soeke na 'n suiwer historiese Jesus foutief was aangesien die werklike sentrale figuur van die Christendom die verkondigde, die Christus, spruitend uit die kerk se geloof is, en nie 'n versinsel van die historikus se verbeelding nie (Jonker 1977:70-71). Al drie hierdie uitgangspunte leef sterk in die een-en-twintigste eeu voort. Die Jesus Seminaar, byvoorbeeld, volg veral die standpunt deur Wrede gehuldig. Schweitzer se vertolking van die historiese Jesus was so negatief in teologiese kringe ontvang dat feitlik 'n halfeeue van weinig historiese Jesusnavorsing gevolg het. Die sogenaamde “nuwe ondersoek” van die 1950's en 1960's het opnuut beperkte momentum aan hierdie navorsing verleen maar nooit daadwerklike historiese bydrae gelewer nie. Navorsing het merendeels daarop gefokus om kriteria vir betroubaarheid daar te stel eerder as werklike hipoteses betreffende Jesus. Dit is in die laat 1970's met 'n nuwe tendens in die historiese Jesusnavorsing verbreek wat van hierdie “nuwe ondersoek” onderskei kan word en staan as die “derde ondersoek” bekend. Krities-filosofiese nadenke ten opsigte van vooronderstellings en metodiek in Nuwe Testamentiese navorsing, is op die agenda geplaas. Die metodiek deur die “nuwe ondersoek” gevolg, is verwerp asook nuwe rekonstruksies daargestel wat met deurdagte ondersoek en gebruikmaking van Joodse apokaliptiese eskatologie gepaardgegaan het. Hierdie hipoteses het meer sinvol binne die eerste-eeuse Judaïsme gepas – eerder as die klem op geïsoleerde gesegdes asook selektiewe gebruik van materiaal – kenmerkend van die “nuwe ondersoek” waartoe die Jesus Seminaar hoort. Hierdie “derde ondersoek” was tot 'n mate 'n voortsetting van die rigting deur Schweitzer aangetoon en stel die beste moontlikheid vir daadwerklike historiese rekonstruksie daar. Soos in die

natuurwetenskap is die mees werkbare hipotese dié wat die data op die sinvolste wyse verklaar, met eenvoud gepaardgaan, asook lig op ander aspekte wat daarmee saamhang, werp (Wright 2000:15; Witherington 1995:12). Dit sou verwesenlik word deur Jesus binne sy Joodse milieu te bestudeer wat immers logies is.

Hierdie navorsing is van kardinale belang vir die werklike begrip van Jesus, sy optrede, asook die taak vir die Christendom voorhande. Die eerste eeu wat die klimaks in die wêreldgeskiedenis met die Jesusgebeure verteenwoordig, kan eers tot sy reg kom indien dit binne die korrekte historiese konteks geplaas word. Die eerste eeu met sy hoogtepunt in die opstanding van Jesus is van primêre belang vir navorsing. Die korrekte interpretasie aangaande Jesus, asook sy opstanding, behoort ook tot hernieude dinamiek vir die taak van die Christendom in hierdie wêreld te lei.

Die naturalistiese wêreldbeskouing wat die moontlikheid van die opstanding uitsluit, ag dus ook die historiese ondersoek daarna as van mindere of geen belang. Hierdie naturalistiese uitgangspunt, wat die ondersoek na die historiese Jesus tot 'n groot mate beïnvloed, laat nie reg aan die data geskied nie. Van deursigtige wetenskapsbeoefening is hier nie werklik sprake nie.

2 Kritiek op die historiese ondersoek van die opstanding

Die algemene opvatting onder historici wat die eerste eeu navors, asook sommige Nuwe Testamentiese navorsers, is dat, wat ookal met die opstanding van Jesus van Nasaret bedoel word, dit nie vir historiese ondersoek toeganklik is nie. Hierdie opvatting dat dit nie as 'n gebeurtenis binne die geskiedenis verstaan kan word, of selfs nooit plaasgevind het nie, vind tans in wetenskaplike en populêre kringe sy neerslag. Ten spyte van hierdie heersende paradigma skep die opstanding steeds 'n probleem van *historiese* aard wat nie ligtelik omseil kan word indien eerlik daarna gekyk word nie.

2.1 Positivistiese geskiedskrywing en die opstanding

Met positivistiese geskiedskrywing word bedoel wat moderne (post-Verligting) historici betreffende die onderwerp kan rapporteer en waarvan navorsers dus positief seker is – die periode waar analogie, selfs korrelering, tussen geskiedenis en die eksakte wetenskappe gevisualiseer is. In hierdie sin beteken “histories” dus nie net

wat aangedui en waaroor geskryf kan word nie, maar wat binne die post-Verligting wêreldbeeld aangetoon, sowel as geboekstaaf kan word. Dit verklaar waarom talle navorsers die “historiese Jesus” ten koste van die “Christus van die geloof” kies, aangesien Hy binne hierdie reduksionistiese wêreldbeeld geplaas word. Met “historiese” gebeurtenisse word hier die ten volle en eksklusief menslike aangedui wat dus in totaliteit binne die beperkinge van die sigbare werklikheid geplaas kan word, soos D. E. Nineham (Wedderburn 1999:9) dit stel:

Events can be called “historical” only when the accounts of them have passed all the historian’s rigorous tests; and since the historian’s essential criteria presuppose the absence of radical abnormality or discontinuity, only those events can be described as “historical” which are fully and exclusively human and entirely confined to within the limits of this world.

Hierdie opvatting verskaf huidiglik talle probleme: wat kan moderne historici dus ten opsigte van die opstanding sê? Dit is van belang dat hierdie vermelde onderskeidings gehandhaaf sal word ten einde tot ’n duidelike interpretasie van die opstanding te kom.

Sedert Paulus het talle gepoog om die opstanding van Jesus na te vors. Die vraag is egter of daar na ’n gebeurtenis uit die verlede verwys is? Het hul “geskiedenis” geskryf of was dit bloot die projeksie van hul eie geloofservaring? Met die stelling dat Jesus op die derde dag uit die dood opgewek is, het hul gepoog om ’n historiese aanspraak betreffende Jesus te maak, of verteenwoordig dit bloot ’n metaforiese aanduiding van hul eie merkwaardige nuwe religieuse ervaring, naamlik die ontstaan van hulle geloof? Dit verteenwoordig die eerste opvatting wat die spilpunt vir die huidige ondersoek vorm: was die opstanding ’n werklike gebeurtenis, en indien wel, wat het plaasgevind? Is dit dus enigsens moontlik om na die opstanding van Jesus as ’n gebeurtenis binne die geskiedenis te verwys? J. D. Crossan (1991:xxvii) meld dat sommige navorsers betreffende die historiese Jesus, dit as ’n onmoontlike onderneming beskou, terwyl sommige meld dat dit nie behoort plaas te vind nie. Hierdie aanname kan ook op die opstanding van toepassing gemaak word. Hierdie twee algemene groeperinge kan dus as volg beskryf word: diegene wat die opstandingsnavorsing as onmoontlik beskou aangesien ’n navorsingsobjek nie bestaan

nie, of, indien dit wel bestaan, dit vaag is. Die tweede groepering meld dat dit buite die veld van historiese ondersoek lê.

Hier word dus gepoog om die opstanding aan historiese navorsing te onttrek. Die enigste moontlike toegang is die geloof van die vroeë dissipels en geen bronne wat Jesus se tog uit die graf beskryf, bestaan nie. Slegs die laat, gnostieke en onbetroubare Evangelie volgens Petrus beweer om Jesus se opstandingsmoment te beskryf, alhoewel hierdie vreemde teks nie die gebeure van sy eerste ontwaking en afskud van die grafdoeke beskryf nie. Weens hierdie rede mag nie na die opstanding as “histories” verwys word nie. Met konsekwente hantering van hierdie epistemologie impliseer dit dat selfs nie toegang tot die geloof van die dissipels kan bestaan nie. Selfs die tekste verskaf nie direkte toegang tot hierdie geloof as noodsaaklik gehuldig nie. Slegs tekstuele materiaal bestaan en met dieselfde meedoënlose postmoderne agterdog kan tot die slotsom gekom word dat ook hierdie nie bestaan nie. Die konsekwente toepassing van die positivistiese uitgangpunt lei egter tot eindelose problematiek. Die minimum historici handhaaf huidiglik hierdie positivistiese uitgangspunt.

2.2 Geen analogiese verskynsels tot die opstanding bestaan nie

Hierdie tweede beswaar dat geen analogie met die opstanding bestaan nie, word veral met E. Troeltsch geassosieer. Volgens hom kan historici slegs uitsprake maak aangaande aspekte wat met hul ervaring strook. Opstandings vind immers nie plaas nie en daarom kan historici nie uitsprake daarvoor maak nie. Dit beteken egter nie dat dit nie in een of ander sin wel plaasgevind het, of dat mense bewerings daarvoor gemaak het nie. Hierdie uitgangspunt beklemtoon dat dit ongeoorloof is om tans daarvoor as geskiedenis te skryf of selfs te poog om dit te bewys. Jesus se opstanding mag wel plaasgevind het, maar niks kan dus daarvoor geskryf word nie (Geisler 1999:738-740).

Volgens Pannenberg lê die uiteindelijke verifiëring van die opstanding van Jesus Christus by die algemene opstanding van diegene in Christus en sal dus die vereiste analogie daarstel. Hierdie standpunt gee aan Troeltsch toe maar pleit vir 'n finale uitspraak wat van eskatologiese verifikasie afhang (McGrath 2001:403). In alledaagse ervaring kan egter met gemak aan 'n gebeurtenis gedink word waar iets heeltemal nuut plaasvind. Historici hoef byvoorbeeld nie vir 'n tweede vername

gebeurtenis te wag voordat aangaande die eerste gerapporteer kan word nie. Van belang is egter dat die opstanding, volgens die Joodse wêreldbeeld, strook met die magtige verlossingsoptredes (alhoewel dit hierdie optredes transendeer) van God in belang van Israel in die verlede; ook die gedeeltelike analogieë van mense in die Ou Testament wat tot die lewe terugkeer, asook merkwaardige genesings. Alhoewel hierdie aspekte gedeeltelike verwagtinge, asook analogieë daarstel, was die opstanding steeds merkwaardig en uniek.

Met konsekwente toepassing van Troeltsch se uitgangspunt, word egter geïmpliseer dat ook niks aangaande die ontstaan van die vroeë kerk gesê kan word nie. Nooit voorheen in die geskiedenis, asook daarna, het 'n beweging ontstaan – aanvanklik 'n skynbare messiaanse groep binne die Judaïsme – en tot só 'n beweging getransformeer wat tot die Christendom gelei het nie. Die post-Verligting paradigma wat die Christendom as blote religie, op gelyke vlak met die ander stel, maak nie erns met die fundamentele verskille tussen die oorsprong daarvan en dié van byvoorbeeld die Islam of Boeddhisme nie. Beide heidense sowel as Joodse waarnemers van hierdie nuwe beweging het dit uitermate afwykend gevind: dit was nie 'n klub, selfs nie 'n religie met sy offers, beelde, orakels, priesters spesiaal geklee of 'n rasgebaseerde kultus nie.

Volgens Troeltsch se skema kan nie oor hierdie unieke beweging in die geskiedenis van die wêreld 'n uitspraak gemaak word nie. Die poging om dit in reeds bestaande kategorieë te giet of die uniekheid daarvan te ontken, lê nie by die historikus nie, maar is filosofies van aard. Die ontstaan van die vroeë kerk bots dus met Troeltsch se algemene opvatting. Ten einde 'n eerlike uitspraak ten opsigte van die vroeë kerk te maak, beteken dat 'n beweging beskryf moet word wat nie sy gelyke voor of ná sy ontstaan gehad het nie. Die feit van die vroeë kerk dwing dus die historiese vraag na vore: wat het na die kruisiging plaasgevind wat tot die ontstaan van die vroeë Christendom gelei het en wel in hierdie vorm? Analogie kan nie as vertrekpunt dien nie – onvoorspelbaarheid en uniekheid is hier aan die orde.

2.3 Geen betroubare getuienis rakende die opstanding bestaan nie

Hier is die uitgangspunt dat die bestaande getuienis ten opsigte van die opstanding (die evangelies asook die Pauliniese getuienis) onakkuraat en dus nie-histories is. Twee hoofstrome kan hieronder gegroepeer word waarvan die post-Bultmann Nuwe

Testamentiese studies, met die kenmerkende tradisie-historiese benadering, voorop is. Die vormkritiese benadering tot die opstandingsverhale het geblyk problematies te wees, maar weerhou steeds nie sekere navorsing daarvan om hipoteses daaroor, asook aangaande die vroeë kerk, daar te stel nie. Dié behels byvoorbeeld magsgroeperinge, asook boodskappe wat die verskillende evangeliste aan hul lesers wou oordra (Stewart 2006:153-154). Hierdie benadering blyk egter op spekulاسie gebou te wees aangesien nie genoegsame materiaal betreffende die vroeë kerk bestaan ten einde sekere hipoteses te verifieer nie. Die spekulatiewe metodiek, soms deur die tradisie-historiese benadering toegepas, weerhou historici egter nie daarvan om steeds die fundamentele historiese vrae te vra nie.

Die tweede benadering word veral met J. D. Crossan (1991:395-416) geassosieer en behels 'n meedoënlose hermeneutiek van agterdog. Dit lei ook tot 'n tradisie-historiese benadering met die verskil dat dit nie teologiese of pastorale oogmerke gehad het nie, maar wel dié van politieke aard. Magspele is kenmerkend hiervan waar verskillende apostels, of moontlike apostels, deur wedywing met gebruikmaking van fiktiewe opstandingsverhale geakkrediteer word. Crossan verklaar dat die opstandingverhale die Christendom vervlak en van 'n alternatiewe leefstylbeweging tot 'n versameling van magsoekende faksies weggelei het. Die oorsprong van die opstandingverhale word tot 'n opgeleide, middelklas skrifgeleerde beweging teruggevoer wat van die suiwer, vroeë landbouerwortels van Jesus, asook die "Q" groepering verwyder, tot 'n burgerdom en gevestigde organisasie ontwikkel het. Hierdie verhale is lank na die opstanding met dié groep se spekulاسie aangaande Jesus se lot na die kruisiging gefabriseer. Geen getuienis hiervoor bestaan egter nie. Die opstandingsverhale, as historiese dokumente, is dus nutteloos. Dit verteenwoordig eerder geprojekteerde politiek deur die verkeerde faksie, naamlik die bose, geskoolde skrifgeleerdes, in plaas van die eerlike, deugsame landbouers.

Die fundamentele vraag bly egter waarom die Christendom ontstaan en die betrokke vorm aangeneem het.

2.4 Die fideïstiese uitgangspunt

Die opvatting wat navorsers, soos D. P. Fuller, huldig is dat die opstanding 'n werklike gebeurtenis in die verlede en dus vir historiese verifiëring oop is. Die alternatief is fideïsme en dus blote geloof in die opstanding. Die historiese getuienis ten gunste van

die opstanding is immers vir alle mense ooglopend, maar die rede waarom alle mense nie maklik tot geloof daarin kom nie, is sondige verblinding. Slegs geloof kan hierdie feite as geskiedenis waarneem. Hy vervolg dus: “History itself is not sufficient to produce faith” (Ladd 1975:10). Hierdie geloof kan slegs deur die genade van God geskep word met die gevolg dat “he will be willing to own up to the persuasiveness of the historical evidence” (Ladd 1975:10). Hiermee mag die persepsie geskep word dat twee tipes historiese getuienis bestaan: dié deur alle mense waargeneem teenoor dit wat slegs deur gelowiges geïnterpreteer kan word.

’n Alternatiewe opvatting is dat die opstanding ’n werklike gebeurtenis in die verlede was, maar die aard daarvan transendeer die geskiedenis en kan gevolglik nie aan verifiëring onderwerp word nie. W. Künneth (1965:60) merk op: “The resurrection of Jesus is clearly rooted in history, although it is not in itself a historical fact.” Künneth (1965:78) merk ook op: “The reality of the resurrection of Jesus lies beyond our earthly categories.” Künneth (1965:80) beskryf dit as “a primal miracle beyond the bounds of the immanent world.” In ooreenstemming hiermee rakende 1 Korintiërs 15 maak S. H. Hooke (Ladd 1975:10) die volgende opmerking:

The only part of this statement which can be said to be capable of historical verification is the existence of the belief that the event had actually occurred, and Paul goes on to give a list of people who claimed to have “seen” Jesus alive after his death, among whom he includes himself. The existence of the belief, therefore, is one of the unshakable things; but the event itself and the statement that it took place on the third day after the death of Jesus cannot be historically verified. If the event called the resurrection of Jesus is to be accepted as one of the things which cannot be shaken, it must be on other grounds than historical verification.

R. H. Fuller (1980:48) vervolg: “It was not a ‘historical’, but an eschatological and meta-historical event occurring precisely at the point where history ends, but leaving its mark in history negatively in the empty tomb...and positively in the appearances.” Vanuit hierdie opvattinge kan die afleiding gemaak word dat ’n gebeurtenis wel in die geskiedenis plaasgevind het en tog nie ten volle histories blyk te wees nie. Fuller, Künneth en Hooke erken dat die gebeurtenis histories is (dit het werklik plaasgevind)

maar die aard is sodanig dat dit klaarblyklik nie op gewone historiese wyse geverifieer kan word nie. Die klem word daarop geplaas dat dié Jesus in die liggaam en die Een ná die opstanding radikaal verskillend is, soos Hooke (Ladd 1975:12) dit stel: “He does not return to the ordinary life and daily companionship with his disciples, but appears and disappears in a way which does not conform to the mode of normal earthly existence in time and space.” Hooke (Ladd 1975:12) vervolg: “We are confronted by an event whose nature, like that of the Incarnation of the Word, places it beyond and outside the world where natural causes operate.” Die karakter daarvan val dus buite die werklikheid met sy tiperende natuurlike oorsake. Hooke erken wel die gebeurteniskarakter en feitelikheid daarvan, maar sodanig dat dit nie by wyse van die gewone historiese wetmatigheid van oorsaak en gevolg verklaar kan word nie. Volgens normale ervaring van die werklikheid behoort elke “historiese” gebeurtenis ’n “historiese” oorsaak te hê. Die opstanding van Jesus was ’n optrede van God sonder dat enige historiese gebeurtenis tussenbeide getree en invloed daarop uitgeoefen het. Dit was nie ’n terugkeer tot die liggaamlike lewe op aarde nie, maar verskyning binne die geskiedenis van dié lewe wat tot die toekomstige bedeling hoort. ’n Historikus kan niks aangaande hierdie toekomstige wêreld kwytraak nie aangesien dit tot die geloofsdimensie hoort. Daarom dring Hooke (Ladd 1975:12) as volg daarop aan: “As Christians, we accept his resurrection, not on the ground of historical evidence, but on the ground of faith.” Dit wil voorkom of hierdie interpretasies eerder die realiteit van die opstanding verberg.

C. H. Pinnock (Henry 1966:153) handhaaf ’n ander invalshoek en met bespreking van die historisiteit van die opstanding maak hy op die volgende wyse op die geloof appél:

Faith in the risen Lord arises out of the word of the Spirit in the mind of a man considering the claims of the gospel. The Spirit acts upon evidence to accredit the message. The evidence consists chiefly, as historical evidence does, of the personal testimony of those close to the event.

Is geloof egter noodsaaklik ten einde historiese feite te staaf? Waarom is die werk van die Gees noodsaaklik ten einde ’n toeskouer of navorser van die feitelikheid van ’n beweerde gebeurtenis te oortuig? Pinnock (Henry 1966:153) gaan voort deur na die

opstanding as 'n wonderwerk te verwys: “If at the outset a person excludes the miraculous as a possibility, no amount of persuasion would be sufficient to necessitate belief.” Die werklike betekenis is dus dat 'n wonderwerk 'n gebeurtenis in die geskiedenis is, maar geen historiese oorsaak het nie – dit verteenwoordig 'n aksie van God en is nie van menslike oorsprong nie. Ongeloof in die wonderwerke van Jesus gaan ook hand aan hand met die verwerping van sy goddelikheid.

3 Die historiese aard van die opstanding

Die talle redes om historiese navorsing rakende die opstanding te ontmoedig, is nie oortuigend nie. Die historikus mag na die rede vir die ontstaan van die Christendom, asook die bepaalde vorm wat dit aangeneem het, vra.

3.1 Die opstanding kan histories ondersoek word

Met “histories” word aangetoon dat dit op 'n werklike gebeurtenis dui: “History deals with events, not states; it investigates things that happen and not things that are” (Barnett 1997:18). Dit het dus wel plaasgevind al bestaan geen kennis of bewys dat dit wel plaasgevind het nie. So, byvoorbeeld, is die uitsterf van 'n dinosourusspesie 'n historiese gebeurtenis alhoewel niemand dit op daardie tydstip waargeneem, of terselfdertyd daarvoor geskryf en waarskynlik nooit presies vasgestel sal kan word waar en wanneer dit plaasgevind het nie. Op soortgelyke wyse word die term “histories” met betrekking tot mense of aspekte aangewend ten einde slegs aan te toon dat hulle bestaan het (Wright 2003:12).

Die opstanding kan ook as 'n werklike gebeurtenis beskou word – al heers verskille ten opsigte van wat werklik plaasgevind het. Rakende die opstanding, egter, heers grootliks eenstemmigheid dat, wat ookal plaasgevind het, dit van uiterste belang was. Talle navorsers is egter van oortuiging dat nie vasgestel kan, of behoort te word, wat hierdie gebeurtenis was nie. Nie alle gebeurtenisse is betekenisvol nie en die veronderstelling is dat geskiedenis dit behels wat wel betekenisvol is. Die byvoeglike naamwoord hierby gevoeg is “histories” en 'n historiese gebeurtenis het nie bloot plaasgevind nie, maar het wel gewigtige gevolge gehad. Op soortgelyke wyse dra 'n “historiese” persoon, gebou of voorwerp spesifieke betekenis en het nie slegs bestaan nie. Bultmann, self 'n historiese figuur met betrekking tot Nuwe Testamentiese

navorsing, het die byvoeglike naamwoord *geschichtlich* gebruik ten einde dít oor te dra in teenstelling met die gebruik van *historisch* wat met die eerste voorbeeld strook. Hier bemoei geskiedenis hom dus met “the transformation of things (people, institutions, ideas and so on) from one state into another.” Geskiedenis kan gedefinieer word as “those human sayings, thoughts, deeds and sufferings which occurred in the past and have left a present deposit; and it deals with them from the point of view of happening, change and the particular” (Barnett 1997:18).

C. F. D. Moule (1967:3, 17) meld dat die Christendom historiese begroning het en dus nie daarvan losgemaak kan word nie. Hy meld voorts dat die ontstaan van die “Nasareners” aan “a most powerful and original mind and a tremendous confirmatory event” toegeskryf kan word. Die kragtige en oorspronklike denke van Jesus, asook sy opstanding uit die dood, verskaf voldoende verklaring vir die ontstaan van hierdie beweging. Ook die ortodoks-Joodse Nuwe Testamentiese navorser, P. Lapide (1983:15-16), meld as volg:

I am completely convinced that the Twelve from Galilee, who were all farmers, shepherds, and fisherman...were totally unimpressed by scholarly theologoumena...If they, through such a concrete historical event as the crucifixion, were so totally in despair and crushed, as all the four evangelists report to us, then no less concrete a historical event was needed in order to bring them out of the deep valley of their despair and within a short time to transform them into a community of salvation rejoicing to the high heavens.

Die plotseling en onverwagse ontstaan van die vroeë Christendom is histories bevestig en op dieselfde vlak as enige gebeurtenis in Palestina in daardie eeu histories gewaarborg. Die historikus kan en mag dus na die moontlike verklaring(s) hiervoor vra (Barnett 1997:18, 47, 128). Moule (1967:3) stel dit as volg: “If the coming into existence of the Nazarenes, a phenomenon undeniably attested by the New Testament, rips a great hole in history, a hole of the size and shape of Resurrection, what does the secular historian propose to stop it up with?” Huidige teologiese navorsing is te geredelik daarop ingestel om bloot die religieuse ervarings van die eerste Christene te bespreek asof dit die eindpunt is. Historici, egter, soek na die spesifieke en geskikte

oorsake wat tot hierdie ervaringe aanleiding gegee het (Grant 1977:181-182; Maier 1991:179-180, 189, 196-198).

Die vooropgestelde naturalisme uit die Verligting het die ondersoek na die historiese Jesus oorheers. Die eerste ondersoek na die historiese Jesus is langs rasionalistiese kontoere beoefen en het gepoog om die wonderwerke op naturalistiese wyse te verklaar. Die tweede ondersoek (veral deur die vormkritiek oorheers) het die paradigma dat die vroeë kerk sy agenda op Jesus geprojekteer het, gehandhaaf. Die derde ondersoek het veral die sosiale wetenskappe as vertrekpunt en die Jesus Seminaar neem hier 'n leidende rol.

Diegene wat egter die sosiale wetenskappe as uitgangspunt vir historiese navorsing aanwend, plaas die klem eerder op gemeenskapsfaktore, asook die heersende eerste-eeuse sosiale toestande. Individuele gebeurtenisse en individue asook die rede waarom dit plaasgevind het, word egter op die agtergrond geskuif. In veral die laaste kwart van die twintigste eeu het hierdie dissipline en sy ondergeskikte, verwante aspekte historiese navorsing revolusionêr beïnvloed – ook die oorsprong van die Christendom het onder die loep gekom. Wat eens op die periferie was, word tans as sentraal beskou en omgekeerd. 'n “Holistiese” benadering word onder andere op Jesus asook die groeperinge van sy tyd toegepas: die Fariseërs, Sadduseërs en Esseners word vanuit hul konteks bestudeer, asook Jesus se verhouding tot hulle. Talle agtergrondstudies (byvoorbeeld Galilese studies) word hoog aangeslaan en geniet selfs voorkeur ten einde Jesus in sy konteks te plaas en Hom te begryp. Jesus se “oorhoofse” oogmerke asook sy verhouding tot Judaïsme of Galilea op globale wyse, word tot uitgangspunt verhef (Barnett 1997:59).

Talle probleme met betrekking tot historiese navorsing in die algemeen, asook die oorsprong van die Christendom in die besonder, tree egter met hierdie metodiek na vore. Eerstens, afhanklikheid van sosiale wetenskappe, eerder as die historiese teks, lei tot spekulاسie met min kontrole. Hoe is dit moontlik om kennis aangaande Jesus of enige historiese figuur (Pontius Pilatus, Herodes, byvoorbeeld) uit hierdie era met degradering en selfs ignorering van die primêre historiese tekste te verkry? Slegs die spesifieke tekste, die evangelies (in Jesus se geval), kan hierdie rol vertolk.

Tweedens onderwaardeer hierdie metodiek die invloed van spesifieke individue op die era waarin hul geleef het. Sosiale ontleding kan op beperkte wyse die opkoms en invloed van 'n historiese persoon (byvoorbeeld Herodes die Grote) verklaar. Die primêre fokus op die ontleding van sosiale aspekte kan byvoorbeeld nie

Herodes se vordering tot politieke heerser verklaar sonder inagneming van Josefus se data aangaande hom as atleet, vegter en leier nie. Soortgelyke vrae aangaande Jesus kan gestel word. Tydens sy era het talle profete en rabbi's bestaan – hoekom is hulle vergete en Hy nie? Die probleem met die sosiologiese benadering is dat vername persone tot die sosiale poel waar hul gereken word te hoort, beperk word. Dit verreken nie genoegsaam die spesifieke eienskappe waarmee 'n klein gedeelte van die gemeenskap hul impak op die geskiedenis gemaak het nie.

Derdens is die probleem van data en afstand vanaf die gebeure aan die orde. Die sosiale wetenskappe fokus veral op uitvoerige statistiese data met betrekking tot inkomste, opvoeding, tydgenote, verblyflokalisiteit asook familiegeskiedenis. Karige getuienis betreffende hierdie aspekte tydens die era van Jesus, bestaan en maak dus betroubare ontleding onmoontlik.

Vierdens, die bronnemateriaal (byvoorbeeld die Dooie Seerolle, Nuwe Testament, Josefus, die Misjna en Talmoed) betreffende die hoofgroeperinge tydens die Jesusera, verskaf probleme. Talle struikelblokke met die hantering van hierdie tekste staar navorsing in die gesig (Barnett 1997:20). Met die Misjna, Targom en Talmoed bestaan tweërlei problematiek: nie alleen dateer hierdie tekste heelwat ná Jesus nie, maar betekenisvolle veranderinge binne die Judaïsme het met tydsverloop plaasgevind. Met die finale formulering van hierdie geskrifte het die oorloë met Rome alreeds plaasgevind (66-70 n.C., asook 132-135 n.C.) en is die Jode verslaan.

Die milieu van die Misjna (200 n.C. geskryf) toon ook groot verskille met dié van Jesus: die hoëpriesters, Sadduseërs, Esseners asook die Seloot revolusionêres het nie meer bestaan nie. Ook die Fariseërs het ná 70 n.C. ontbind en die rabbynse Judaïsme het sy beslag gekry. Die Judaïsme van die Herodestydperk, wat vermenging van Hebreuse en Hellenistiese elemente verteenwoordig het, het oorwegend Hebreus geword. Hierdie literatuur het wel aspekte van die Jesustydvak verteenwoordig, maar veral die oorloë van 66 tot 135 n.C. het vername kulturele asook historiese verwydering teweeggebring. Die tekstuele materiaal van die apokaliptiese Judaïsme, Qumran, asook Josefus is nader aan Jesus en onmisbaar ten einde sekere aspekte van die eerste-eeuse religieuse wêreld te verhelder. Datering van hierdie apokaliptiese tekste, asook bepaling van die verbintenis van Jesus daarmee, verskaf egter probleme. Die konsep van die koninkryk van God, voorop in Jesus se lering, is skaars in die apokaliptiese Joodse tekste te vinde. Selfs die Qumrantekste word tans nie sondermeer met die Qumrangemeenskap geassosieer nie en twyfel

bestaan of die Qumrangeboue met 'n religieuse gemeenskap verbind kan word. Dit kon moontlik 'n handelspos gewees het (Barnett 1997:21).

Alhoewel Josefus (wat veral teen die latere dekades van die apostoliese era geskryf het), as historikus, die waardevolste inligting aangaande die algemene geskiedenis van hierdie era verskaf het, beeld hy die Judaïsme van Palestina nie volgens herkenbare Joodse terminologie uit nie, maar as verskeie “filosofieë.” Hierdie kategorie was vir die Grieks-Romeinse lesers wat bekend was met navolgers van Plato, Stoïsyne, Epikureërs asook Sinici, toeganklik. Nieteenstaande hierdie beperkinge verskaf sy geskryfte omvattende begrip vir die politieke, sosiale en religieuse wêreld van Jesus.

Die belang van sosiologiese analise word hiermee nie ontken nie en is van belang in die rekonstruering van die Jesusera wat dus ons waardering van Hom verhoog. Hierdie gerekonstrueerde konteks insigself verstrek egter min inligting aangaande spesifieke individue – Herodes of Jesus. Vername individue se nalatenskap volg egter weens hul grootheid en belang. Vir historiese navorsing is juis die bronne wat dit vertolk van primêre belang. Die vraag is of historiese kennis van die skrywer daarvan onderskei kan word – speel sy belange asook subjektiewe vooroordele 'n vername rol? Volgens E. H. Carr (Barnett 1997:22) is geskiedenis “a continuous process of interaction between the historian and his facts, an unending dialogue between the present and the past.” Volgens hom bepaal menslike waarneming die feite asook prosessering daarvan tot 'n groot mate. Elton ontken dit egter en die aanname mag nie gemaak word dat geen verbintenis tussen die oorspronklike gebeurtenis en die rapportering daarvan bestaan nie. Inligting aangaande gebeurtenisse en persone kan nie outomaties aanvaar word as die kunsmatige en willekeurige skepping deur diegene wat dit nagelaat het nie. Tot 'n hoë mate is dit eerder die geval dat diegene, asook gebeurtenisse wat 'n impak op die geskiedenis gemaak het, hul eie getuienis daargestel het. Dit is waar van Herodes die Grote, Jesus van Nasaret, asook die uitbreek van die Joodse oorlog in 66 n.C. Hiermee word nie ontken dat die belangstellings, bevoegdheid asook integriteit van die bronskrywers nie ondersoek moet word nie. Dit is 'n fundamentele aspek van die historikus se taak om die vooroordele in die bronne asook van hul eie belangstellings en wêreldbeelde bewus te wees (Barnett 1997:22).

Die wyse waarop 'n individu sy of haar eie getuienis skep, kan uit die verhale van Johannes die Doper en Jesus aangetoon word. Hoekom is eerder na Jesus as na

Johannes, as “die Christus” verwys? Johannes se aanspraak op hierdie titel, kan geargumenteer word, is sterker as dié van Jesus. Beide het dissipels gehad, Johannes het eerste gekom en gedoop. Josefus wy meer ruimte aan Johannes as aan Jesus en som die lering van Johannes op maar nie dié van Jesus nie. Johannes het ook ’n groot navolging geniet en Jesus se opmerking dat niemand groter as Johannes was nie, reflekteer waarskynlik die openbare mening. Dit is dus geen verrassing dat “die volk vol verwagting was en almal hul begin afvra het of Johannes nie miskien die Christus is nie” (Luk 3:15), of ook dat die Jode vanuit Jerusalem priesters en Leviete na Johannes gestuur het om te verneem of hy nie die Christus is nie (Joh 1:19-20). Johannes, deur Herodes (’n bose afvallige Joodse leier) onthoof, is deur die Jode tot die status van martelaarprofeet verhef, terwyl Jesus, deur die Romeine weens verraad gekruisig, deur die Jode vervloek is aangesien Hy aan ’n boom gehang is (Deut 21:23; Hand 5:30; 10:39; 13:29; Gal 3:13; 1 Pet 2:24). Beide het gemeenskappe nagelaat wat hul vereer het (Hand 18:24-19:7). Die geskiedenis toon egter aan dat die sterwe van beide hierdie merkwaardige leiers nie tot die prediking van twee messiasse gelei het nie, maar slegs een, naamlik Jesus. Geen getuienis bestaan dat Johannes ooit as Messias vereer is nie – tewens, hy het dit voortdurend ontmoedig – terwyl ’n magdom getuienis betreffende die proklamering van Jesus as Messias bestaan. Die feit dat sommige geglo het hy uit die dood opgewek is, maak dit merkwaardiger (Mark 6:14).

Hoe kan die verskil in rolle verreken word? Die mees voor die handliggende rede is dat beide Johannes en Jesus hul rolle onderskei het. Terwyl Johannes ’n opvolger verwag het, het Jesus nie. Beide Johannes en Jesus het Johannes as voorloper beskou en Jesus as “die Een wat sou kom” (Matt 11:3, 10). Die vroeë apostels het Jesus dus as die Christus verkondig aangesien dit sy eie aanspraak was. Die opstanding opsigself kan nie hierdie proklamasie van Jesus as Messias verklaar nie aangesien sommige ook geglo het dat Johannes uit die dood opgewek is (Barnett 1997:23). Terwyl die opstanding van Jesus hierdie aanspraak finaal gevestig het, moet dit in samehang met die feit dat Jesus die eerste was wat sy messiaanse identiteit aangekondig, asook vooraf in die denke van die dissipels vasgelê het – al het hul dit eers na sy opstanding ten volle besef. Jesus se opvatting betreffende Homself het dus dié van die apostels geword en word deurgaans in die Nuwe Testament gereflekteer.

Die vernietigende effek van die kruisiging het immers alle verwagtinge wat die dissipels aangaande Jesus gehad het, wreed vernietig. E. Yamauchi (Strobel 1998:82) stel dit as volg: “Crucifixion was the most abhorrent fate that anyone could

undergo, and the fact that there was a movement based upon a crucified man has to be explained.” Met hierdie afskuwelike kruisdood as agtergrond, bevredig pogings om sosiologies of sielkundig die ontstaan, asook aard van die daaropvolgende beweging te verklaar, nie. Aangesien die universele vroeë Christendom hierdie vraag vanuit Jesus en sy opstanding beantwoord het, mag die historikus nie van die vraag na die waarheid van Jesus se opstanding uit die dood, weerhou word nie. Aangesien die opstanding en Jesus se teenwoordigheid vir nog veertig dae daarna aan die eindpunt van die historiese optrede van Jesus Christus in Palestina is, is dit dus ook vir historiese ondersoek oop. M. Tenney (Henry 1966:138) meld dat die beginsel van oorsaak en gevolg vereis dat die bestaan van die kerk 'n historiese oorsaak moet hê. In die lig van hierdie historiese aard kan begryp word waarom die vroeë Christendom alternatiewe vorme verwerp het, soos C. H. Dodd (Henry 1966:130) dit stel: “It was not for nothing that the early Church repudiated gnosticism, with all its speculative breadth and subtlety and its imaginative mythology.”

S. Neill (1988:342) merk as volg op: “Christianity is a historical religion in every sense in which this expression can be interpreted.” Ook J. A. T. Robinson (1977:128-129) stel dit as volg:

If the resurrection story has a foot in *public* history (and to abandon that claim is to abandon something that has been central to the entire Christian tradition), then it must be open and vulnerable to the historian’s scrutiny...And though the historian can neither give nor directly take away the faith, he can indirectly render the credibility-gap so wide that in fact men cease believing. My trust in the New Testament accepts that risk. That is why as a New Testament scholar I am convinced that it is important to be a good historian as well as a man of faith – and not to confuse the two by giving answers of faith where historical evidence alone is relevant. For *if* Jesus could really be shown to be the sort of man who went into hiding rather than face death, or just another nationalist or freedom-fighter with a crime-sheet of violence, or the leader of a movement which rested in the last analysis on fraud, then I can think of other candidates in reply to Peter’s question, “Lord, to whom else shall we go?” (John 6:68).

The answers that history can give will never take us all the way – and at best they cannot be more than highly probable. Exactly what happened at the tomb, or anywhere else, we shall never know. All we can ask – and must require – for faith, for the response of Thomas, “My Lord and my God!”, is that the credibility-gap be not too wide. And that assurance I am persuaded – or I would not remain a Christian – is what the history, after all the sifting of the best and most rigorous scholarship, can sustain.

Die historiese vraag wat hom telkens voordoen, is na die rede vir die ontstaan van die Christendom en waarom dit juis hierdie vorm aangeneem het – dit kan op geen ander wyse as deur historiese ondersoek beantwoord word nie. Dit vra dus na eerlike navorsing betreffende die data rondom die Paasgebeure in die lig en dus in samehang met die voorafoptrede van Jesus. Gevolglik is die religieus-historiese konteks ook van deurslaggewende belang vir die korrekte interpretasie van Jesus, asook sy opstanding. Induktief historiese ondersoek behoort die proses te dikteer – waarheen dit ookal lei met uitskakeling (sover moontlik) van vooropgestelde teologiese en filosofiese opvattinge. Dit kan en behoort plaas te vind aangesien die Christendom historiese fundering het. Die belang van die eerste eeu – veral op historiese vlak – is fundamenteel aan die Christendom. Enige aanduiding van vals historiese aansprake betreffende die Christendom in hierdie eeu kan die Christendom tot niet maak. Die vraag bly of hierdie gebeure van twee duisend jaar gelede werklik so belangrik is en die moderne mens dit steeds kan glo. Behoort die Christendom nie eerder op sy morele impak of etiese lering rakende die onmiddellike probleme van die dag getakseer te word nie? J. N. D. Anderson (1985:7-8) verwoord dit verder:

...or, perhaps, in terms of the comfort and encouragement it still demonstrably brings to some of those teeming millions who have to face the dismal squalor of inner-city life, the near despair of continued unemployment, or the futility of a rat-race which still absorbs so much of our lives in spite of the ever-present menace of a nuclear holocaust? In a word, should not Christianity be evaluated today by criteria from ethics and experience, rather than those of history?

In this context it is vital to remember that the Christian faith did not emerge from some popular legend (largely based, like most of the mystery religions which preceded, accompanied or followed the advent of Christ, on the phenomena of nature), not yet from any process of metaphysical speculation. It owed its origin to a life that was really lived and a death that was really died by a fully historical person about whom we have documentary evidence recorded while many of those who knew him intimately were still alive. Incredible though it may seem, these people unite in their testimony not only about his life, teaching and death, but in their assertion that he was raised again from the dead – and their testimony is supported by a wealth of circumstantial evidence. Certainly the Christian faith rests squarely on existential, as well as historical, criteria.

Die Christendom kan veral weens die volgende aspekte as historiese religie getipeer word: op kontinue wyse het dit 'n verneme rol in die wêreldgeskiedenis gespeel en talle kalenders meet steeds tydsverloop in terme van voor en na Christus; ook weens die feit dat Jesus 'n werklike mens aan 'n spesifieke era en lokaliteit met sy geboorte, lewe en sterwe verbind kan word. Dit kan metodologies op dieselfde wyse as keiser Tiberius, tydens wie se era Jesus 'n openbare figuur geword het, gedemonstreer word. Die ontstaan asook uitbreiding van die vroegste Christendom kan histories aangetoon word en dat die aard van die Christendom nie mitologies is nie. N. T. Wright (1992:17) stel die belang van die historiese vertrekpunt as volg:

The Bible, unlike the other religious literature of the world, is not centered in a series of moral, spiritual and liturgical teachings, but in the story of a people who lived at a certain time and place. Biblical man, unlike other men in the world, had learned to confess his faith by telling the story of what had happened to his people and seeing within it the hand of God. Faith was communicated, in other words, through the forms of history, and unless history is taken seriously one cannot comprehend biblical faith which triumphantly affirms the meaning of history.

Die liberale redusering van die Skrif tot geloofs- of religieuse dokument, bloot op algemeen religieuse opvattinge gefokus, dwing die vraag na die belang en klem op historiese ondersoek na vore. In Bybelse sin bestaan geen Godkennis verwyder van werklike historiese gebeure in die menslike arena nie, soos Wright (1992:17) dit stel:

Faith and knowledge in the Bible are founded in a complete commitment to the God who rules history and in the loyalty, obedience and hope which are anchored in him but which necessitate one's personal and responsible involvement in, not retreat or removal from, the events of history. Furthermore, biblical man could express his faith so confidently because he understood that the events he describes really happened. If we are to take him seriously we must also take his history seriously; and the more we know about it, the more we shall be enlightened by what he says concerning it.

Aangesien die Christendom die aanspraak maak om historiese gebeure as fundering te hê, word die problematiek aan die een kant vererger deurdat die aanduiding van onhistorisiteit van hierdie gebeurtenisse die Christendom kan vernietig. Aan die anderkant bied dit meer uitdagings ten einde die uniekheid daarvan uit te lig. Die God van die Bybel het Hom immers in materie, ruimte en tyd aan die mens bekendgestel en met hierdie fundamentele klem op die geskiedenis, kan dit nie tot etiese kode of geestelike waarhede gereduseer word nie. Indien laasgenoemde waar was, sou hierdie probleem nie aan die orde gekom het nie.

3.2 Die opstanding bied 'n uitdaging aan die historikus

Die opstanding verskaf 'n ongeëwenaarde uitdaging aan enige historikus en die onverwagte daarvan is van radikale aard, soos M. Hengel (Edwards 2005:55) dit stel:

The discrepancy between the shameful death of a Jewish state criminal and the confession that depicts this executed man as a preexistent divine figure who becomes man and humbles himself to

a slave's death is, as far as I can see, without analogy in the ancient world.

Dit is die mees plofbare en dinamiese gebeurtenis in die geskiedenis en van so 'n aard dat dit tot fundamentele veranderinge in enige wêreldbeskouing kan lei, of dit selfs omverwerp. Dit het nie bloot met die vraag na die "bonatuurlike" te make nie, maar met die toegespitste vraag na lewe en dood, na die wêreld van materie, tyd en ruimte en hul verhouding tot die finale werklikheid. Geen neutraliteit kan hier bestaan nie.

Die Verligtingsparadigma was juis die aanslag op die dogmatiese aansprake deur die kerk gemaak en dat dié aan vreeslose, bevryde vraagstelling, deur historiese getuïenis gekenmerk, onderwerp moet word. Dit sou onregverdig wees om na twee honderd jaar van historiese ondersoek sekere antwoorde apriories uit te skakel – antwoorde wat na vore tree en ongemaklike vrae stel. Ironies word hierdie vrae ook aan die post-Verligting gevra wat deurdagte en objektiewe historiese ondersoek betreffende die opstanding, vanweë hul kulturele en intellektuele heerskappy, kritiseer en selfs verbied.

Die vraag deur Paulus in ons moderne wetenskaplike era gevra, is waarskynlik meer relevant as in sy dag: "Waarom is dit vir u en ander onmoontlik om te glo dat God dooies opwek?" (Hand 26:8). Paulus het hier 'n feitlike gebeurtenis in die oog gehad met sy opmerking: "Dit het nie êrens in 'n hoekie gebeur nie" (Hand 26:26). Liberale teologie meld immers dat 'n liggaamlike opstanding 'n struikelblok is. Sommige historici van die opstanding begin by die ontstaan van die opstandinggeloof as historiese vertrekpunt sonder om die vraag te stel waarom dit ontstaan het. Op hierdie wyse word die opstanding van eerlike historiese ondersoek weerhou. Pinnock (Henry 1966:147-148) stel dit as volg:

This sheltering of the resurrection event from critical scrutiny is often accompanied by the view that a bodily resurrection, although it is a possible explanation of the Easter faith of the disciples, is not a necessary prerequisite to it. It is impossible, however, to remain satisfied with this approach. Besides creating a riddle at the genesis of Christianity, this attitude of indifference to the fact of the miracle of resurrection endangers the central thrust of the scriptural proclamation, namely, that this saving act of God took place in the

midst of world history, on the same time line. It is easy to capitulate to the current secular mood which cannot accommodate itself to the bodily resurrection, and so lose the heart of the gospel. Our task must be to swim against the stream if necessary, in order to preserve the integrity of the gospel, and then to draw out if possible the implications of our faith for Christian thought and witness.

Lessing se groot kloof skep egter 'n probleem vir alle historiese en empiriese kennis aangesien feitlike stellings waarskynlikheid reflekteer. Indien God Hom nie in waarskynlikhede van geskiedenis kan openbaar nie, kan Hy dit dus glad nie in die geskiedenis doen nie. Indien die feit van die opstanding 'n probleem is, staan niks egter in die weg om ook Jesus uit die geskiedenis te haal nie. Die geloof in die opstanding word dus irrasioneel met geen Jesus of opstanding as vertrekpunt nie. Die primêre bronne tot ons beskikking skets egter 'n ander prentjie, soos Pinnock (Henry 1966:148) dit stel:

The biblical picture is quite different. God reveals Himself and redeems man with factual reality, in the flesh and bone of history. Without the bodily resurrection, the Christian message is simply discredited. But the non-absolute character of historical revelation should not make us squeamish, for (1) all of our knowledge of factual reality is of a probable nature, but (2) the probabilities in support of the Christian claim are much stronger than the evidences we accept gladly in support of other events. Once the necessity that divine revelation be historical is recognized, it is not difficult to proceed.

Die struikelblok wat die opstanding daarstel en daartoe lei dat telkens na subjektiewe, mitologiese, en etiese vertolkings gegryp word (Bultmann onder andere), het ingewikkelde hipoteses tot gevolg. So, byvoorbeeld, word die afleiding gemaak dat die tragedie van Golgota in die gedagtes van die dissipels deur 'n sprong van geloof oorkom is wat nie 'n objektiewe gebeurtenis benodig nie. Met slegs die kruis as historiese gegewe, word 'n wêreld nagelaat deur ongeloof, ongeregtigheid en haat

gekenmerk. Geen fundamentele motivering bestaan dus om enige hoop aan die wêreld te bied nie. D. Cairns (Henry 1966:150) meld as volg:

Any retreat from history into the realm of bare experience is disastrous for the Christian faith. Belief in the resurrection involves far more than belief in the raising of a body but it does not involve less. If Jesus had been still held by death no gospel proclamation would have been issued to the world. The Christian message and experience depends upon the prior fact of Easter.

Pinnock (Henry 1966:150) beklemtoon die belang van ondersoek na die historiese data ten einde aan die realiteit en gevolg van die opstanding reg te laat geskied:

Immunity from proof is not a biblical virtue in the act of personal faith as Bultmann intimates. The offense of the cross is not belief in a resurrection which is impossible to prove simply because it did not happen in history. Faith embraces but does not create its object. The New Testament does not present the resurrection as a symbol for something else. The event proclaimed is a real victory over death. The powers of the age to come have broken into time. The Person of Christ is powerfully vindicated. A fragment of the old cosmos has been redeemed, a foretaste of the new creation to come. The drift to irrationalism represented by an attempt to disassociate the resurrection from history must be arrested. An indispensable element of the gospel is lost, and a new edition put forward. It is historical and semantic nonsense to speak of resurrection unless a physical miracle is referred to.

Die opstanding moet dus vir historiese ondersoek oop wees weens die sentrale belang asook impak op die geskiedenis. Die historikus moet na die data oop wees en nie weens sy wêreldbeeld vir die moontlike bonatuurlike implikasies daarvan wegstroom nie. Die positivisme handel foutief deur geskiedenis as 'n eksakte wetenskap te beskou wat absolute sekerheid kan verskaf en dus deur niemand bevraagteken kan word nie. Terselfdertyd, egter, kan nie afsydig teenoor die feitlike aspek gestaan word nie.

Die eerste prediking van die opstanding het in dieselfde generasie plaasgevind – binne ’n paar maande na die gebeure en alreeds ten volle ontwikkel. Die opstanding verklaar die bestaan van die vroegste Christelike gemeenskap. Die poging om ’n skeiding tussen die feit en die betekenis van die opstanding te maak, vind plaas om aan te toon dat die leë graf nie tot die vroegste stadia van die opstandingskerugma hoort nie en dus nie vir die evangelie noodsaaklik is nie. Dit word dus as ’n latere apologetiese byvoegsel beskou ten einde ’n naturalistiese uitgangspunt te ondersteun. Dit het egter geen fundering nie aangesien geen teorie van die opstanding, wat niks met die lot van ’n liggaam te make het, in die Nuwe Testament bestaan nie.

F. F. Bruce (Henry 1966:107) onderstreep die belang van volgehoue historiese ondersoek na die outentieke Jesus en ook op die Godvraag lig kan werp:

However authoritative the council, however ancient the creed, it can provide no secure foundation for faith apart from the historical Jesus of flesh and blood who lived in Palestine in the early decades of the first century A.D., who proclaimed the kingdom of God and healed the sick, who suffered and triumphed under Pontius Pilate. Not even the kerygma can supply a sure footing unless it rests upon the history of our Lord Jesus Christ. The history may be difficult to ascertain, but that is no reason for giving up the quest and seeking some other foundation. The very difficulty should challenge us to pursue the quest with redoubled vigor and zest, not that we remain satisfied to know Christ after the flesh, but that we may, through confrontation with the historical Jesus, see in this same Jesus the image of the invisible God.

Ander geskiedenisfilosofieë, byvoorbeeld dié van die Ooste, verskil fundamenteel van die Skrif. Vir eersgenoemde is tyd nie van belang nie en siklies van aard. Uit die Skrifgetuienis blyk die teendeel egter: die wêreldgeskiedenis stuur teleologies op ’n doel af. Gebeure kan dus nie bloot geïgnoreer word nie: byvoorbeeld Israel se verlossing uit Egipte, die wet aan Moses gegee, die verwoesting van die tempel, die Babiloniese ballingskap, die terugkeer van die Jode na hul vaderland, of Jesus se kruisiging, asook opstanding. Aan hierdie historiese werklikhede kan niemand verander nie – ook die betekenis daaraan geheg en geopenbaar kan en mag nie

verander word nie. Die twee tydsopvattinge dwing dus tot 'n keuse en laasgenoemde is belangrik vir die oriëntasie rakende God, die verhouding met Hom, asook die sekerheid wat daaruit spruit. Indien geen sodanige oriëntasie bestaan nie, het ons nie toegang tot Hom nie en is dus aan onself uitgelewer. Hierdie fundamenteel verskillende tydsopvattinge sal egter weens die sondige, trotse aard van die mens voortduur wat altyd sal beweer dat hy die Absolute op sy eie wyse kan begryp en die onvoorspelbare van die geskiedenisgebeure van min belang is. Dit verteenwoordig die droom van die Verligting na universele waarhede wat vir hom meer aanvaarbaar en beheerbaar is. Hiermee gee die mens egter sy sekerheid prys aangesien sy verhouding met God juis op hierdie historiese gebeurtenisse gefundeer is en vir die waarheid daarvan nagevors kan word. So, byvoorbeeld, heg die mens waarde aan die radikale verandering deur die twintigste eeuse wêreldoorloë teweeggebring, maar nie aan Christus se verlossing van die mensdom nie.

Die verlossingsgeskiedenis verskil juis van die mitologiese uitgangspunt aangesien laasgenoemde nie die historiese konteks as uitgangspunt het nie, maar byvoorbeeld die natuurgebeure wat in siklusse plaasvind. Die tydperk wanneer byvoorbeeld Demeter, Isis, Osiris of Balder geleef het, kan nie bepaal word nie en verskil fundamenteel van die evangelies met die vermelding van data rakende die lokaliteit, tydsaspek, asook die betrokke persone. Dit verklaar die rede waarom Pilatus in die Twaalf Artikels vermeld word. Dit verskaf 'n fundamentele rede waarom Jesus 'n struikelblok is: Hy is 'n spesifieke historiese individu en hier is geensins van 'n algemene godheid sprake nie. J. R. Edwards (2005:34-35) meld die belang van die historiese benadering:

If the New Testament is essentially a myth, for example, then readers are entitled to interpret the myth with subjective freedom and latitude. Many classic religious texts are myths. The Hindu *Bhagavad Gita* is myth, as are stories of the gods and goddesses of ancient Greece and Rome. Myths do not intend to be actual history, and consequently if a myth makes any claim to "truth" it must be truth in some sense other than historical factuality. Likewise, if the New Testament is essentially a collection of sayings, teachings, and propositions, then readers are again invited to interpret those propositions by other than historical criteria. The *Dhammapada* is a

collection of Buddhist sayings and traditions. The *Analects* are likewise a collection of Confucian sayings. The merits of such sayings and teachings can be debated on philosophical, religious, and moral grounds, but, like myths, they make no claim to state historical fact.

Pinnock (Henry 1966:151) meld die belang om dus die opstanding met die geskiedenis te verbind en nie tot die ervaring te beperk nie:

In lifting the resurrection above the time line altogether, into the region of bare experience, modern theology has become Docetic with regard to history. The Bible does not contrast revelation and history. Gnostic systems delight in shielding their mysteries from the eyes of the general observer. In contrast, biblical revelation is open to the man with eyes to see (Josh. 2:9-10). It does not gain any validity because a man believes in it. The objectivity of its saving events is the basis for its binding universal claim. In biblical thought salvation occurs through the contemplation of redemptive acts in the past. The moment the connection of the gospel with history is severed, the heartbeat of the message stops.

In answer to Lessing, we pointed out that it is impossible to speak of absolute certainty about any events in the historical realm. To reject investigation of the resurrection on the grounds that it cannot yield certainty is an argument against any empirical study of the factual world. Existentialist theologians brush aside the historical question by appeal to caricature. *No* event is absolutely certifiable. If the resurrection can provide a high degree of probability, this is enough to make the preaching of the event legitimate. Otherwise, the gospel becomes an attractive fairy story whose validity hangs solely upon the experiences it can excite. But the apostles appealed, not to their encounter with Christ, but to God's saving action as its background and basis. It is our contention that the bodily resurrection is the most rational historical explanation of the birth of Christianity.

4 Enkele slotopmerkings aangaande die opstanding en historiese navorsing

Die Skrifkritiek wat tot die ontstaan en ontwikkeling van die ondersoek na die historiese Jesus gepaardgegaan het, is Jesus dus tot 'n vername morele leermeester, en die koninkryk van God tot 'n etiese liefdesgemeenskap gereduseer. Ook met die klem op die Christus van die geloof, wat veral in die kerugmatiese benadering na vore getree het, is die historisiteit van die Jesusgebeure benadeel. Die noodwendige gevolg is die voortgaande verdringing van die opstanding uit historiese navorsing. Die klem op die Christendom as morele kode en die aanname dat die Nuwe Testamentiese dokumente geskryf is ten einde die behoeftes van die eerste gemeentes te vervul, sou dus die betroubaarheid van hierdie dokumente in die gedrang bring. Veral die kritiek dat die opstanding geen hedendaagse analogie het nie, het dit as onhistories en mitologie getipeer. Hieruit blyk ook die poging tot uniformitisme in die geskiedenis deurdat veral analogie tot wetmatigheid verhef is wat egter groter problematiek tot gevolg het.

In die lig van die grusame en vernederende kruisdood van Jesus moet die vraag na die rede vir die ontstaan van die Christendom, asook die betrokke vorm wat dit aangeneem het, gevra word – die historiese aspek is dus voorop. Die logiese gevolg is dat die aard en betroubaarheid van die Nuwe Testament, en veral die evangelies wat hierdie gebeure rapporteer, aan die orde moet kom.

Hoofstuk 8

Die historisiteit van die Nuwe Testamentiese dokumente

’n Fundamentele vraag is na die dokumentêre aard van die Nuwe Testament. Dit blyk dat die Nuwe Testament, en spesifiek die evangelies, daarop aanspraak maak om histories van aard te wees. Hulle behoort dus op dieselfde basis as enige ander historiese dokument uit dieselfde era beoordeel te word. Die geloofsaansprake wat in die historiese rapportering ingebed is (byvoorbeeld dat Jesus die verlosser van die wêreld is) kan egter nie bewys word nie. Met vasstelling van die historiese betroubaarheid van die Nuwe Testament, en dus strook met ander dokumente uit dieselfde tydperk, kan die aanname gemaak word dat betroubaarheid bestaan aangaande aspekte waarvoor nie ooreenkoms is nie.

1 Aspekte wat die Nuwe Testament as histories betroubaar stempel

Die Nuwe Testament is histories betroubaar – veral as antieke dokument – en reflekteer die Palestynse milieu van daardie tyd getrou. Die eerste Christene (meestal Jode) het elke rede gehad om nie goddelikheid aan Jesus toe te skryf nie, maar dit wel te doen. Die historiese waarskynlikheid styg dus: “We noted that historical probability increases when the record does not serve the interests of those who preserved it” (Edwards 2005:98). Die onbevooroordeelde lees van veral die evangelies lei tot die gevolgtrekking aangaande historiese betroubaarheid wat aantoon dat Jesus goddelike outoriteit en selfverstaan gehad het wat sy volgelinge ook so begryp het. Edwards (2005:98-99) stel dit as volg:

It is an enormous relief to see that the long shadow that naturalism has cast on the historical veracity of the Christian faith is cast not by flaws in the faith or in the record preserving it. The New Testament, as we have sought to demonstrate, withstands critical examination quite well – although we have noted points at which skeptical methodologies applied to it should be doubted. Our reasons for trusting the historical reliability of the New Testament look brighter than our reasons for complacent trust in the assumptions of

naturalism. We are justified, if we choose, to reconsider – or perhaps consider for the first time – what the New Testament says about Jesus Christ with renewed confidence and intellectual credibility.

1.1 Joodse klem op historisiteit

’n Belangrike bydrae tot die huidige Jesusnavorsing, vanuit die “derde ondersoek,” is wat C. A. Evans (Craig 1994:241), “the eclipse of mythology,” noem. Met die kategorie van mitologie (vanaf Strauss tot Bultmann as sleutel tot die evangelieweergawe rakende Jesus beskou) wat vereis het dat enige historiese rekonstruksie by wyse van ontmitologisering hiervan moes plaasvind, het hierdie nuwe navorsing ’n wending teweeggebring. Tans bestaan weinig navorsers wat mitologie as ’n vername verklarende kategorie vir die evangelies beskou. Hierdie Joodse “terugwinning” van Jesus maak dit onnodig om enige interpretasie van die evangelieweergawe te beskou as beduidend deur mitologie beïnvloed. Alhoewel huidige navorsing nie noodwendig méér bereidwilligheid toon om aan die bonatuurlike aard van Jesus se wonderwerke en duiweluitdrywing as vorige generasies te glo nie, toon hul ook nie meer bereidwilligheid om dit aan die invloed van Hellenistiese godemens-mitologie (*theios anèr*) toe te skryf nie (Wenham & Blomberg:1986:185-218). Jesus se wonderwerke, asook duiweluitdrywings, word in die konteks van eerste-eeuse Joodse opvattinge en bedieninge geïnterpreteer. G. Vermes, byvoorbeeld, vestig die aandag op Honi, die Kringtrekker (eerste eeu v.C.), asook Hanina ben Dosa (eerste eeu n.C.) en interpreteer Jesus van Nasaret as ’n Joodse *hasid* of heilige man (Witherington 1995:108-112). In teenstelling met A. Schweitzer se opvatting van wonderwerke in die ou Jesusnavorsing, het die huidige ondersoek tot ’n groot mate konsensus dat wonderwerke, asook duiweluitdrywing waarskynlik tot enige historiese aanvaarbare rekonstruksie van Jesus se bediening hoort – die vraag na hul bonatuurlike aard bly egter oop.

Die minimalisering en selfs ontkenning van die historisiteit van Jesus, en veral die opstanding, het die afgelope tyd ’n teenvoeter in navorsing gevind wat op Jesus binne sy Joodse konteks fokus. Veral P. Lapede (ortodoks-Joods Nuwe Testamentiese navorser) het aandag getrek met sy historiese navorsing betreffende die opstanding van Jesus en beklemtoon dat dit primêr vanuit Joodse perspektief bestudeer moet

word. Volgens Lapide (1983:45-46) strook hierdie perspektief met die oudste Nuwe Testamentiese dokumente dat dit nie bloot 'n "geestelike" gebeurtenis was nie:

Repeatedly they emphasize not only the bodiliness of the Risen One, but also his unbroken identity with the same Jesus of Nazareth whose life and strife was devoted to his people Israel. And finally, after his death on the cross, he appeared exclusively to Jews, for there are no Gentiles among the numerous witnesses of the Risen One. This applies to the three Marys and the group of apostles as well as to the disciples of Emmaus and "the more than five hundred brethren" of whom Paul speaks later on. Peter says to his fellow Jews in the portico of the temple in Jerusalem, "God, having raised up his servant, sent him to you first, to bless you" (Acts 3:26). This means that the Risen One came in order to bless Israel...In order to do justice to this Easter faith and to discuss its historical origin properly, it is therefore necessary to go back mentally into the time and environment of the Nazarene. Only a re-presentation of its Jewish setting can bring that resurrection in Jerusalem, which has become the birth certificate of the church, close to us. The resurrection of Jesus can be proved – or refuted – only from Jewish sources since the Nazarene, both in his lifetime and after Good Friday, has ministered only within his homeland and his people Israel.

Historici verwys eerder na historiese waarskynlikheid as absolute sekerheid in geskiedskrywing asook beoordeling daarvan. Antieke historici was waarskynlik nie so krities en presies soos in die moderne geskiedskrywing nie. Die vraag of die gebeure werklik plaasgevind het, was egter vir hulle van belang. Die Nuwe Testamentiese skrywers het ook gepoog om betroubare historiese beriggewing daar te stel (Luk 1:1-4; Joh 21:24; Heb 2:3-4; 2 Pet 1:16). Dit dui egter nie daarop dat hulle geskiedenis geskryf het nie, maar toon aan dat hulle die onderskeid tussen feit en fiksie verstaan en dat hulle in eersgenoemde belanggestel het.

R. Swinburne (2003:66) meld die ontwikkeling wat alreeds in die era voor Jesus plaasgevind het en dat die kulturele milieu vir sy inkarnasie geskik was. Jesus se

koms tussen die Jode het op die regte tyd in die wêreldgeskiedenis plaasgevind: sondebewussyn, wat versoening behels, asook die standaard daarvoor, het sterker na vore getree. Die historiese bewussyn ten einde tussen geskiedenis en mitologie te onderskei, asook die toetsing daarvoor, was in die omgewing van die Middellandse See asook die Midde-Ooste gevestig. Die skryfkuns, asook die moontlikheid om te reis, het ontwikkel sodat die gebeure rondom Jesus effektief oorgedra kon word. In Palestina die laaste twee eeue voor Christus was dit vir die eerste keer in die menslike geskiedenis dat beide hierdie voorwaardes gerealiseer het en 'n inkarnasie dus moontlik was. Veral onder die Grieke in die laaste helfte van die eerste millenium voor Christus was reis, asook die skryfkuns, redelik alledaags. In meer afgeleë gebiede soos Indië en Sjina was hierdie aspekte nie so ontwikkel nie. Palestina in die laaste twee eeue voor Christus was van die vroegste, indien nie die vroegste geskikte lokaliteit, vir 'n inkarnasie geskik nie. Talle Jode in die eerste eeu het verwag dat God in die menslike geskiedenis deur 'n agent sou optree aangesien die mensdom hulp nodig gehad het.

S. Neill kritiseer die aanname dat die skrywers van die Nuwe Testament nie die belang van historiese rapportering hoog aangeslaan het nie en dat ons vandag nie verder as die geloof van die vroeë dissipels kan beweeg nie. Volgens hierdie kritici verteenwoordig dit dus die vroegste vertrekpunt vir ondersoek. Hy meld dat die Nuwe Testamentiese skrywers nie in die skryf van annale belanggestel, asook nie presiese chronologie daargestel het nie – insoverre dat ons nie die presiese jaartal van Jesus se geboorte of sterfdatum weet nie. Ons weet ook nie wanneer Saulus van Tarsus gebore is asook die jaartal wat hy tot die Christelike geloof bekeer is nie. Met behulp van fragmentariese inligting moet sy lewe gerekonstrueer word. Ook het die skrywers nie die korrektheid van hul aanhalings uit die Ou Testament gekontroleer, of dit aan die korrekte skrywers toegedig nie. Neill (1976:10) vervolg:

All this we shall allow. On the other hand it would be far truer to say that the only thing in which the writers of the New Testament were interested was history. History deals not with general ideas, but with the unpredictable, the unique, and the irreversible. The church never lost the sense of its origins, which were in a series of identifiable historical happenings. The earliest Christian confession of faith, given to us by Paul in 1 Cor. 12:3, was "Jesus is Lord." The

human name “Jesus” takes us back to a particular series of events that took place in a country that can be located on the map, and in a time frame that can be fixed with considerable accuracy though not with absolute precision. God had acted “once for all” in one man who had lived at that particular place and time, and this action of God was something that could never be altered or withdrawn. Christian faith has never at any time allowed itself to be detached from the events connected with that particular Jew at that particular time.

Dit word duidelik uit die konflik wat die kerk aan die einde van die Nuwe Testamentiese periode met die opkoms van die gnostisisme met sy uiteenlopende sisteem beleef het. Gnostisisme het ’n mitologiese verlosser verkondig wat vanuit die ruimte op aarde verskyn het. Die Christelike geloof het dit met die leerstuk van ’n menslike en historiese verlosser teengestaan. Gnostisisme het voortdurend in idees en geheimnisvolle opvattinge ontwikkel en die kerk het dit met die verwysing na historiese feite in die geloofsbelydenisse, onder andere “gekruisig onder Pontius Pilatus,” teengestaan. Die Christendom verteenwoordig dus nie idees en filosofieë nie, maar werklike gebeurtenisse in die geskiedenis. Die menslike naam “Jesus” (“Josua” wat verlosser beteken) is van Joodse herkoms en bring ons onmiddellik in kontak met die totale geskiedenis van die Joodse volk soos in die Ou Testament vermeld. Die verhaal van Jesus is nie geïsoleer nie, maar staan in die historiese opeenvolging van die Israelse profete. Neill (1976:11) meld die hoë premie wat Judaïsme op geskiedenis plaas:

The Jews were perhaps the first people to write history, and they did so four centuries earlier than the Greeks. Theirs was the only religion that had found a way of escape from the twin dangers of endless repetition and mere successiveness, through the concept of a purpose in history that had a beginning and looked forward to an end. History was bred into the blood and bones of every Jew, and Jesus of Nazareth was no exception. If we are believers, we have been caught up into a pageant of history that began with Abraham and has lasted up to the present day: our God is the God of

Abraham, Isaac, and Jacob; Abraham, Isaac, and Jacob are our ancestors.

Met die toepassing van normale historiese tegnieke op die Nuwe Testament kom die historikus van antieke geskiedenis, M. Grant (1977:201), tot die gevolgtrekking dat talle gegewens ten opsigte van die historiese Jesus beskikbaar is. Hy verwerp die opvatting van radikale teoloë, soos Bultmann, wat daarop aandring dat die Nuwe Testament aan historiese onsekerheid skuldig is tot die teendeel aangedui is en meld “that also is too extreme a viewpoint and would not apply in other fields.” Dieselfde historiografiese beginsels behoort op beide die Nuwe Testament en antieke dokumente toegepas te word.

Die alternatiewe moontlikheid is dat die Nuwe Testament aanspraak daarop maak om aangaande gebeure te berig waarvoor egter geen historiese of argeologiese getuënis bestaan nie, wat egter nie die geval is nie. Indien die Nuwe Testament en veral die evangelies mitologie is, is subjektiewe interpretasie aan die orde. Talle klassieke religieuse tekste soos die Hindoe *Bhagavad Gita*, asook verhale van gode en godinne in antieke Griekeland en Rome, is mitologie. Die Nuwe Testament maak egter nie daarop aanspraak om tydlose mitologie, of ’n versameling van morele of geestelike gesegdes, of ’n veronderstelde historiese verhaal met geen getuënis te wees nie. Die Nuwe Testament maak die aanspraak om die werklike geskiedenis asook getuënis aangaande God se toetreding in ’n mens, Jesus van Nasaret, te wees met die doel om die wêreld te verlos. Hierdie historiese verlossingsaanspraak behels veral die dood aan ’n kruishout van hierdie geïnkarneerde Seun van God en dat Hy liggaamlik op die derde dag uit die dood opgestaan het. Ons aanvaarding van hierdie aansprake rus op die historiese betroubaarheid van die Nuwe Testamentiese rapportering betreffende hierdie Jesus.

Die vraag aangaande Jesus van Nasaret, asook sy opstanding, is dus histories van aard aangesien die aanspraak deur die Christendom gemaak word dat hierdie gebeure in ’n spesifieke lokaliteit (Jerusalem), tydens ’n spesifieke era (die dertigerjare van ons jaartelling) en met ’n spesifieke mens (Jesus van Nasaret) plaasgevind het. By hierdie historiese aanspraak staan of val die Christendom en indien dit nie so is nie, sal die Christendom as die grootste leuen van alle tye ontmasker word. Indien die Christendom dus nie in historiese gebeure van die eerste-eeuse Palestina gefundeer is nie, volg dit dat Christene net sowel aanhangers van Boeddhisme, Hindoeïsme of

enige ander religie of filosofie kan word. Indien Jesus nie bestaan het nie, of van dié Persoon verskil wat deur die eeue aanbid is, bevind die Christen hom in 'n fantasiewêreld.

F. F. Bruce (Henry 1966:89) stel die belang dat veral die evangelies aan historiese ondersoek onderwerp sal word, as volg:

We are frequently told today that the task of extracting historical data from the four Gospels is impossible, and in any case illegitimate. But the people who tell us that are for the most part theologians, not historians. Whether the task of extracting historical data from the Gospels is impossible or not is for the historian to discover, not for the theologian to tell him; and one thing that no self-respecting historian will allow himself to be told is that his quest is illegitimate.

C. F. D. Moule (1967:80) merk ook as volg op:

A Gospel which cares only for the apostolic proclamation and denies that it either can or should be tested for its historical antecedents, is really only a thinly veiled gnosticism or docetism and, however much it may continue to move by a borrowed momentum, will prove ultimately to be no Gospel.

C. L. Blomberg (1987:255) meld aangaande die belang van historiese navorsing:

There is no shortcut to valid biblical interpretation; detailed historical analysis with all its uncertainties must be employed. And although Christians understandably emphasize the role of the Spirit in illuminating the interpreter, objective standards must be maintained against which apparent illumination may be measured (1 Jn. 4:1-3; 1 Cor. 14:29).

Die evangeliste was daarop uit om aangaande hulle ervarings, of dié van andere te getuig en verskaf die roumateriaal aan die historikus. Die vormkritiek, veral deur K.

L. Schmidt gepropageer en deur Bultmann verder ontwikkel, verwerp egter kontinuïteit tussen die post-opstanding geloof van die kerk en Jesus. Hierdie vormkritiek, met Bultmann aan die spits, is skepties aangaande geskiedenis in die evangelies. Nadat alles van teologiese aard uit die evangelies gehaal is, meld Bruce (Henry 1966:95) dat “gekruisig onder Pontius Pilatus” die enigste historiese oorblyfsel is.

Die kerugma rakende die goeie nuus die eerste dertig jaar was egter die dissipels se getuïenis aangaande Christus oor wat hulle gesien en gehoor het – veral rakende sy opstanding. Kreeft en Tacelli (1994:176) stel dit as volg:

Every sermon preached by every Christian in the New Testament centers on the resurrection. The *gospel* or “good news” means essentially the news of Christ’s resurrection. The message that flashed across the ancient world, set hearts on fire, changed lives and turned the world upside down was not “love your neighbour.” Every morally sane person already knew that; it was not news. The news was that a man who claimed to be the Son of God and the Savior of the world had risen from the dead.

1.2 Die evangelies is nie net geskryf om die behoeftes van vroeë gemeentes te vervul nie

“The Quests assume that the Gospels are not fact-based interpretations of the historical Jesus, but rather freely invented stories and sayings that reflected the needs and experiences of the early church” (Edwards 2005:56). In aansluiting hierby meld J. Hick (1993:27-39) dat die meerderheid Nuwe Testamentiese navorsers saamstem dat die historiese Jesus van Nasaret nooit die aanspraak gemaak het die Seun van God, die Here, of Messias te wees of selfs enige van die goddelike titels aan Hom in die evangelies toegeskryf, toegeëien het nie. Hierdie titels het eerder later in die Christelike kerk ontwikkel en het hierdie tradisies aangaande Jesus dus ook op ’n later stadium hul beslag in die evangelies gekry. Vanuit die evangelies blyk dit asof Hy dit vir Homself toegeëien het terwyl Hy dit nooit gesê het nie. Die godheid van Jesus is dus dekades later deur die Christelike kerk ontwikkel nadat Hy dood en begrawe was.

Volgens Hick moet die goddelike Christus in die evangelies, wat aangedui word as God geïnkarneer, verwerp word.

Vanaf veral Schweitzer en Bousset is die hipotese gehandhaaf dat die vroeë kerk vir die vergoddeliking van Jesus verantwoordelik was. Met die verkondiging van die evangelie aan die nie-Joodse heidene was dit nodig om Jesus tot 'n verlosserfiguur op te gradeer – op gelyke vlak met die Grieks-Romeinse mitologiese goddelike figure soos Herakles, Dionisus, Augustus en talle ander uitsonderlike persone wat tot goddelike status verhef en dus verafgod of verheerlik is. Jesus was dus nie God geïnkarneer, of het dit nie self geglo het nie – ook sy vroeë Joodse volgelinge het dit nie geglo nie. Die verafgoding van Jesus het minstens 'n dekade of meer na Jesus se dood plaasgevind ten einde sy status kompetierend en meer aanvaarbaar vir die Hellenistiese heldekultus te maak. Hierdie hipotese het die Nuwe Testamentiese toneel vir meer as 'n eeu oorheers en is veral in die naturalistiese uitgangspunt gefundeer dat God nie direk in die skepping, en dus die geskiedenis, betrokke raak nie. Die moontlikheid dat Jesus God kon wees, word byvoorbaat uitgerangeer. Jesus was dus 'n verhewe menslike figuur wat 'n besondere leermeester was (Edwards 2005:53). Aldus Edwards (2005:54) blyk hierdie hipotese vandag problematies te wees aangesien 'n aantal heidenfilosowe uit die tweede en derde eeue, onder andere Galen en Celsus, hierdie verafgoding van Jesus as Seun van God, en verlosser, as 'n onoorkomelike probleem beskou het:

A wise man Jesus was, to be sure, but nothing more. His purported miracles and resurrection from the dead were dismissed as superstition. Porphyry was particularly offended by the exclusive nature of Christian revelation, its insistence that no one could come to God except through a man who lived at a specific time and place. What about people who lived before Jesus, or had no knowledge of him? The inability to answer such questions satisfactorily was seen as a refutation of an “unreasoning faith.” The arguments of these cultured pagans against the Christian gospel sound quite modern. The doctrine of the Incarnation and the proclamation of Jesus as Son of God, in other words, in fact alienated many of the Gentile intellectuals to whom the hypothesis suggests it should have appealed.

Hierdie hipotese is vanuit Joodse geleedere ook onwaarskynlik aangesien monoteïstiese Jode geensins Jesus tot Seun van God sou verhef ten einde die guns van heidene wat hulle as sondaars (Gal 2:5) en afgodsdienaars (Rom 1:23) beskou het, te wen nie. M. Hengel (Edwards 2005:55) kom tot die gevolgtrekking:

The discrepancy between the shameful death of a Jewish state criminal and the confession that depicts this executed man as a preexistent divine figure who becomes man and humbles himself to a slave's death is, as far as I can see, without analogy in the ancient world.

Aangaande die hipotese dat die vroeë kerk Jesus verkeerdelik vergoddelik het, meld Edwards (2005:56) as volg:

The idea that the early church fabricated a portrait of Jesus that eventually resulted in the Nicene formulation of “true God of true God” from a historical Jesus who was simply a first-century Jew about whom little was known, and who was either uncertain or confused about his identity, is a highly improbable – and unadvised – leap of faith. It is not surprising that an imposing line of biblical scholars has opposed it for nearly two centuries.

Aangaande die oorlewering van Jesus se lering kan afgelei word dat die evangelieskrywers daarin getrou was. Jesus verwys een-en-tagtig keer na Homself as die “Seun van die mens” in die evangelies; slegs een keer in Handeling 7:56 en twee keer in Openbaring (1:13; 14:14) en dit verdwyn uit die gebruik van die vroeë kerk. Die term “koninkryk van God” (of “koninkryk van die hemel”) word vyf-en-tagtig keer deur Jesus gebruik, maar slegs vyf keer in die briewe asook Openbaring. Hier is dus nie sprake van projeksie nie aangesien dit karakteristiek van Jesus was en nie van die vroeë kerk nie (Edwards 2005:62). Tussen Paulus en Jesus bestaan disharmonie in die temas, woordgebruik, sy manier van skryf, asook Jesus se woorde in die evangelies. Paulus se terminologie behels onder andere genade, regverdiging, geregtigheid, versoening, wet, vlees, Gees, die kerk, sonde, geloof, sterwe en opstaan met Christus asook ander konsepte in die Christendom. Hierdie terminologie kom nie

in die evangelies voor nie. Jesus se taalgebruik en temas verskil van Paulus: Jesus verwys na sy Vader, die koninkryk van God, die sentraliteit van sy persoon rakende alle aspekte van die alledaagse lewe, sy outoriteit oor die Tora, asook sy etiek wat die Tora oorskadu, vergiffenis wat deel van sy optrede uitmaak en nie as sodanig in die Tora funksioneer nie, asook die komende oordeel. Paulus tref ook onderskeid tussen sy siening en dié van Jesus aangaande egskeiding (Edwards 2005:63).

Die rapportering van informasie wat verleentheid veroorsaak, toon ook aan dat die evangelieskrywers historiese beriggewing vooropgestel het. Die feit dat Jesus nie die dag en tyd van die wederkoms kon aantoon nie (Mark 13:32), dui op outentiekheid aangesien dit 'n verleentheid vir die Christendom uitspel weens die onkunde aan Jesus toegedig. Dit toon aan dat dat die skrywer slegs oorgedra het wat plaasgevind het. Jesus het Homself ook as die absolute openbaring van God beskou (Matt 11:27). Jesus het die dissipels oor hul ongeloof aangespreek en Petrus ook as satan berispe na sy opmerking dat Hy moes ly (Mark 8:33). Met die lees van die evangelies straal die eerlike, onopgesmukte reflektering van die gebeure daaruit.

Buite die sinoptiese evangelies is ook die afwesigheid van gelykenisse. In Handeling, die Nuwe Testamentiese briewe, in vroeë Christelike literatuur asook in die kerkvaders word geen gelykenisse aangetref nie. Indien gelykenisse nie in die lering van die vroeë kerk voorgekom het nie, kom dit dus nie van hulle af nie. In die sinoptiese evangelies word sowat sestig gelykenisse van Jesus aangetref. Die projeksieteorie slaag dus nie.

Aldus Handeling en die Nuwe Testamentiese briewe was die groot vraag in die vroeë kerk dié na die plek van die heidene en hul verlossing. In die evangelies is hierdie probleem egter afwesig. Die vroeë gemeente het niks hiervan op die lippe van Jesus geplaas nie. Geen uitsprake deur Jesus aangaande die besnydenis, voedselwette, asook die aanvaarding van die heidene word in die evangelies aangetref nie. Alreeds in die tweede eeu het Celsus die Christene daarvan beskuldig dat hulle woorde in Jesus se mond geplaas het – hierteen het Origenes sterk beswaar aangeteken (Edwards 2005:65).

Talle argumente kan egter aangevoer word dat die evangelies wel aangaande die historiese Jesus berig. Die vroeë kerk het nie dié Jesus in die evangelies geskep nie maar dié Persoon wat twee duisend jaar gelede in Palestina geleef het, beskryf.

1.3 Die tekstuele betroubaarheid van die Nuwe Testament

Die ondersoek na die historiese betroubaarheid van die Nuwe Testament het te make met (1) die vraag na die betroubaarheid van die teks aan ons oorgelewer en dus die weerspieëling van die oorspronklike teks is (bibliografiese toets); (2) die inhoudelike (veral historiese) betroubaarheid van hierdie tekstuele materiaal wat die aanspraak maak deur ooggetuies of hul onmiddellike volgelinge daargestel is (interne toets); (3) die vraag na materiaal ekstern aan die Nuwe Testament (argeologies, vroeë kerkvaders, ander historici – veral diegene die Christendom vyandiggesind, ens.) wat die betroubaarheid daarvan kan bevestig (Moreland 1987:134).

Die aantal tekste van die Nuwe Testament, sowel as die betroubaarheid daarvan, oortref alle ander antieke dokumente ver. Enige antieke dokument bevat inligting wat geen ander parallele het nie en kan gevolglik nie vir valsheid of waarheid getoets word nie. Rakende die teks van die Nuwe Testament meld Edwards (2005:39):

No reputable scholar today doubts that the text of any New Testament book is in material agreement with its authorial wording. The wealth of manuscripts of the New Testament, their unparalleled proximity to the life of Jesus, and the faithfulness of scribes in copying biblical texts combine to ensure that the text of the New Testament is, with the exception of minor disagreements, virtually identical with its original source documents.

Die evangelies, asook Handeling, is relatief vroeg deur die tradisionele outeurs geskryf en reflekteer historiese genres wat aantoon dat die skrywers geloofwaardige geskiedenis, wat aan die standaard van hierdie genres voldoen, wou daarstel. Die daarstel van die Nuwe Testamentiese geskrifte het nie later as twintig jaar na die kruis van Jesus (rondom 50 n.C.) begin nie. Paulus het sy geskrifte 50-65 n.C. geskryf. Die evangelies volgens Matteus, Markus, Lukas asook Handeling is tussen 65-85 n.C. daargestel met die Johannes evangelie kort daarna (Bruce 1994:29-61). Teen die einde van die eerste eeu was die Nuwe Testamentiese dokumente voltooi en word weens die feit afgelei dat Klementinus van Rome (96 n.C.) en Polikarpus (120 n.C.) uit feitlik al hierdie geskrifte aangehaal het. Die Nuwe Testament en veral die evangelies is ná aan

die tyd van die gebeure geskryf, asook binne die leeftyd van ooggetuies. “Historical credibility is directly related to proximity to the events described, and participation of authors in the events described. The New Testament thus satisfies the two most important criteria of historical reliability” (Edwards 2005:36). Navorsing het ook getoon dat verwysings na dieselfde gebeurtenisse en onderwysing in ander dokumente, binne asook buite die kanon, die akkuraatheid daarvan konsekwent getoon het. Die meerderheid kritici erken ’n hoë vlak van betroubaarheid in die evangelies.

Die evangelies word dus ’n maksimum van ’n aantal dekades na die lewe van Jesus gedateer, terwyl ander antieke skrywers telkens gebeurtenisse verhaal wat eeue vantevore plaasgevind het. Livius beskryf die begin van Rome – honderde jare voor hom. Plutargus (Geisler & Hoffman 2001:155) beskryf omvattend die lewens van persone wat eeue voor hom geleef het. Moderne historici is instaat om die antieke verlede te rekonstrueer – selfs in gevalle waar hul bronne gebeurtenisse uit die verre verlede rapporteer.

1.4 Die bekwaamheid van die evangelieskrywers

Die outeurs van die historiese gedeeltes van die Nuwe Testament – die evangelies asook Handeling – is waarskynlik Matteus, Markus, Lukas en Johannes, soos die kerk histories beweer het. Matteus en Johannes was apostels en ooggetuies van talle van die gebeure wat hulle oorgedra het. Markus het baie van sy informasie van Petrus verkry, Lukas van Paulus, asook talle ooggetuies in en rondom Jerusalem. Behalwe vir Johannes, kan hul geskifte rondom 60 n.C., plus of minus ’n paar jaar, gedateer word. Gevolglik is dit moontlik dat hierdie skrywers instaat was om betroubare geskiedenis aangaande Jesus daar te stel. Geen getuienis bestaan dat enige Nuwe Testamentiese boek ná die nie-kanoniese eerste brief van Klementinus (96 n.C.) geskryf is nie (Neill 1976:9). Die hele Nuwe Testament is waarskynlik binne die bestek van sewentig jaar daargestel. Met die lewensverwagting waarskynlik dieselfde as tans kan dit beteken dat talle persone wat Jesus geken het, steeds met die voltooiing van die Nuwe Testament geleef en sou kontrole uitgeoefen het (Neill 1976:9). Ten spyte van verskille, tree dieselfde prentjie van Jesus uit elk van die vier evangelies na vore.

1.5 Kontrole met die oorlewering van die tekstuele materiaal

Terwyl die evangelies formuleringe vanuit mondelinge oorlewering was, was dit voortdurend onder kontrole van ooggetuies wat die kernaspekte van hulle boodskap geloofwaardig gemaak het. F. Wessels (2006:285-286) meld:

Die Evangelieskrywers was gebonde aan dit wat die Jesus-geloofsgemeenskappe oor Hom onthou en oorvertel het. Daar was min kans dat 'n Evangelieskrywer 'n geloofwaardige Jesus-beeld sou kon skep wat glad nie met die werklikheid geklop het nie – byvoorbeeld 'n Jesus wat tollenaars konsekwent verwerp het. So 'n Jesus-beeld sou min kans gehad het om geglo en mondelings oorgedra te word, eenvoudig omdat daar te veel mense was wat Jesus self beleef het, of mense geken het wat Jesus beleef het...Die vroeë Christen-gemeentes in die jare 35-50 nC het dus as 'n interne kontrole gefunksioneer wat die oordrag van Jesus-tradisie gemonitor het. Fiktiewe verhale, wat uit pas was met die karakter en optrede van Jesus, sou moeilik sonder korreksie deel van die Jesus-tradisie geword het.

Geskiedskrywing in die antieke tyd was literêr-wetenskaplik ontwikkel en as betroubaar gerespekteer. 'n Beswaar teen die ooggetuie-aard van die Nuwe Testament lui dat die antieke wêreld minder in feite as die moderne mens belanggestel het en antieke historici dus nie daarop ingestel, asook nie instaat was om feit van fiksie te onderskei nie. Die teenwoordigheid of afwesigheid van ooggetuies was dus nie so belangrik nie aangesien die waarde van feitelik-korrekte verslaggewing nie so belangrik geag was nie. Volgens J. P. Moreland (1987:140-141) verteenwoordig hierdie beswaar nie die korrekte aard van antieke geskiedskrywing nie en talle antiek-Griekse historici het die belang van betroubare verslaggewing beklemtoon:

Herodotus emphasized the role of eyewitnesses and the evaluation of sources. Thucydides attempted to evaluate the accuracy of reports coming to him, and when he invented a speech, he did so to represent, as well as possible, the views of the speaker. He did not

feel free to invent narrative. Polybius held exacting standards. He advocated examination of sources, objectivity, and castigated superstition and a “womanish love of the miraculous.” He also advocated the questioning of reliable eyewitnesses. Lucian stated that the historian’s sole task is to tell the tale as it happened.

Roman historians were strongly influenced by the Greeks. Cicero affirmed that the historian must tell nothing but the truth. Livy was less critical and wrote to emphasize the greatness of Rome, but he did not feel free to invent stories. Tacitus attempted to test and evaluate his sources and did not wish to deliberately distort his information... Suffice it to say here that it was concerned with accuracy. Furthermore, Josephus stated his commitment to truth and accuracy, and he tried to correct his sources when they were wrong.

J. D. G. Dunn (Witherington 1995:48) stel dit as volg:

The earliest tradents within the Christian churches were preservers more than innovators,... seeking to transmit, retell, explain, interpret, elaborate, but not to create *de novo*... Through the main body of the Synoptic tradition, I believe, we have in most cases direct access to the teaching and ministry of Jesus as it was remembered from the beginning of the transmission process (which often predates Easter) and so fairly direct access to the teaching and ministry of Jesus through the eyes and ears of those who went about with Him.

Die teenwoordigheid van ooggetuies met die skryf en sirkulering van die Nuwe Testamentiese dokumente het historiese akkuraatheid gewaarborg en hul kon ook ’n bepaalde kontrole daarop uitoefen. A. W. Mosely (McDowell 1999:556-557) meld:

The question, “Did it happen in this way?” was a question which made sense to the people living at that time, and was a question which was often asked. People living then knew that there was a difference between fact and fiction.

Generally it was easier to be inaccurate when a writer was dealing with events that had happened a long time before. Writers who were dealing with events of the recent past – eyewitnesses being still alive – seem generally to have tried to be as accurate as possible and to get the information from the eyewitnesses. They knew they could not get away with inventing freely stories of events and personalities of the recent past. We note that Josephus accused Justus of holding back publication of his history until eyewitnesses were no longer available and this is strongly condemned. We have seen that these historians (e.g., Lucian, Dionysius, Polybius, Ephorus, Cicero, Josephus and Tacitus) were quick to criticize their fellow writers if they gave inaccurate accounts. A person who gave an inaccurate account of something that had happened was regarded as having – in some measure at least – failed. We would expect to find that such charges were brought against the New Testament writers if they had failed in this way.

F. F. Bruce (1994:46) meld ook:

The disciples could not afford to risk inaccuracies (not to speak of wilfull manipulation of the facts), which would at once be exposed by those who would be only too glad to do so. On the contrary, one of the strong points in the original apostolic preaching is the confident appeal to the knowledge of the hearers; they not only said, “We are witnesses to these things,” but also, “As you yourselves also know” (Acts ii. 22). Had there been any tendency to depart from the facts in any material respect, the possible presence of hostile witnesses in the audience would have served as a further corrective.

Alhoewel Paulus nie dieselfde gebeurtenisse meegemaak het nie, het hy veral twee dissipels, Petrus en Jakobus, in die getuies vir die opstanding (1 Kor 15:3-7) geraadpleeg. Ooggetuies speel 'n belangrike rol in die historiese ondersoek in die antieke wêreld, asook in die Romeinse reg. So was Thucydides, as historikus, deel

van die Pelopennesiese Oorlog waaroor hy geskryf het. Bruce (Henry 1966:99) meld dat sy ooggetuieverslag deur historici hoog aangeslaan word.

Die aanslag deur die vormkritiek op die historiese betroubaarheid van die evangelies word op die volgende wyse deur V. Taylor (Ladd 1975:76) afgemaak: “If the Form-Critics are right, the disciples must have been translated to heaven immediately after the Resurrection.” Bultmann se kritiek en wegbeweging van historiese verifiëring, wat met kontrolering deur ooggetuies gepaardgegaan het, het sterk teenreaksie uitgelok. Die dissipels van Jesus, wat immers lede van die vroeë kerk was, het waarskynlik voortdurende kontrole ten opsigte van die voortgang en akkuraatheid van die oorgelewerde tradisie uitgeoefen, soos Bruce (1994:45-46) dit stel:

It can have been by no means as easy as some writers seem to think to invent words and deeds of Jesus in those early years, when so many of His disciples were about, who could remember what had and had not happened. Indeed, the evidence is that the early Christians were careful to distinguish between sayings of Jesus and their own inferences or judgments.

Die verspreiding van gnostisisme in die tweede eeu het daartoe bygedra dat die Christelike ortodoksie vinniger ontwikkel het ten einde hierdie dwaalleer te bekamp. Irenaeus het alreeds teen die einde van die tweede eeu daarteen geprotesteer met die gevolg dat die Nuwe Testamentiese kanon asook die vorming van geloofsbelydenisse ontwikkel het. Met die belydenisformulering “Skepper van die hemel en die aarde” wou onder andere aangetoon word dat materie nie boos is nie en was ook teen die gnostisisme gemik. Die Christendom het geen geheime tradisies nie en veral die vroeë Joodse ooggetuies van die Jesusgebeure met hulle eie wêreldbeeld in die geskiedenis gefundeer, sou hierteen gewaak het, soos Neill (1976:140-141) dit stel:

This appeal to history is, as we have seen, characteristic of the New Testament church. It deals not in philosophical or mythological speculation, but with events that were known to all, with a recognizable body of believers existing in time and space, and with teachers whose credentials were open to inspection by any

interested party. This being so, it is not surprising to find that a teacher of an earlier generation than that of Irenaeus, faced with Gnosticism in an incipient form, turned back to history and believed that the best antidote to false teaching would be a gospel, written throughout in awareness of the new ideas that were beginning to circulate, but without direct confrontation with them.

Johannes se vermelding van die “Logos” wat vlees geword het (Joh 1:14), was ook teen die gnostisisme gemik (Neill 1976:145). Met die ooggetuies wat uitgesterf het en die verspreiding van die evangelie na ander wêrelddele in die tweede eeu waar kontrole nie altyd moontlik was nie, het dit juis tot die nie-kanoniese geskrifte met allerlei verbeeldingryke aspekte daarin gelei – soms vreemd aan die werklikheid. Die invloed vanuit die gnostisisme blyk ook uit hierdie geskrifte (Edwards 2005:57). Die Jesus hierin geskets het nie wonderwerke en genesings verrig nie. Hy was eerder ’n leermeester en wysgeer met etiek wat voorrang geniet het. Die leerstelling van Plato het in hierdie tyd juis aandag geniet. Die apokriewe evangelie van Johannes het ’n mistieke, geestelike Jesus daargestel en die kruis is ook tot simboliek en illusie verdraai.

Edwards (2005:65) meld dat die latere nie-kanoniese evangelies verbeeldingryke materiaal bevat wat vreemd aan die evangelies is:

At any rate, nothing comparable to the wild divergences in the extra-canonical Gospels occurs in the canonical Gospels. There are no stories of an erratic and bad-tempered little Jesus as found in the *Infancy Narrative of Thomas*; no cloudy discourses on monads, eons, tirades against sex and eating meat from a Torah-bound Jesus as in the *Gospel of the Nazoreans*; no embellished legends about the birth and annunciation of Mary as contained in the *Protoevangelium of James*.

Vyandige getuies sou veral in die vroeër tye met die verkondiging en daarstel van die evangelies onmiddellik enige verdraaiing van die waarheid aangetoon het.

Aangesien die vroegste oordraers van die Jesustradisie Jode was, kan aanvaar word dat die lering van hul leermeester met dieselfde respek as die dissipels van ander

Joodse leermeesters soos Hillel en Sjammai gehanteer is. In die geval van Jesus van Nasaret, wat 'n ontydige en onverwagse dood gesterf, en deur sommige Jode erg gekritiseer is, was die behoefte om sy woorde en optrede sorgvuldig aan te teken en te bewaar ten einde vals aantygings teen Hom te weerspreek, waarskynlik groter (Witherington 1995:48). Die eerste gelowiges was as Jode kultureel gekenmerk deur die uiters versigtige en betroubare bewaring, asook oorlewering van die werklike tradisies van Jesus se leer en lewe. Witherington (1990:8-9) kritiseer ook die hipotese dat die evangelies volksliteratuur was as volg:

The appropriateness of appealing to the laws of formation of folk literature to explain the formation of the Gospel material is questionable for five reasons: (1) usually the material used as a basis of comparison developed over a much longer period of time than the Gospel's 40- to 70-year gestation period; (2) the folk literature appealed to seldom is dealing with historical events to the same degree, if at all, that the Gospels are; (3) various factors – eyewitnesses, reverence for the historical figure being written about – probably acted as a restraint on the degree of embellishment of the Gospel material, unlike the case with much of folk literature; (4) even in the rabbinic literature that provides the closest parallels there is nothing comparable to the Gospel's focus on, proclamation of, and belief in one person; and (5) it is more probable that the first disciples of Jesus and the earliest post-Easter community would have passed on his words and deeds in a way that showed as much respect for the tradition as Jewish students showed their teacher's words and deeds in the first century than have allowed the tradition to undergo radical transformation in ways analogous to folk literature.

1.6 Betroubaarheid van die Joodse mondelinge oorlewering

Die eerste gelowiges was Jode en kultureel was hul deur die uiters versigtige en betroubare bewaring asook oorlewering van die werklike tradisies van Jesus se leer en lewe gekenmerk. Die kultuur van die eerste eeu was veral deur mondelinge

oorlewing gekenmerk en navorsing het aangetoon dat dit 'n verfynde praktyk was. Sommige rabbi's het beroemdheid met hul memorisering van die Ou Testament verwerf. Die dissipels van Jesus het waarskynlik oor die vermoë beskik om meer inligting as in die vier evangelies gesamentlik verhaal, op betroubare wyse mondeling weer te gee.

Die memorisering van Jesus se voordrag is ook vergemaklik deurdat tagtig tot negentig persent daarvan in poëtiese vorm gegiet was: onder andere parallelisme asook gebalanseerde sinsnedes. Memorisering was meer buigsaam as wat tans daaronder verstaan word. Navorsing onder kulture met 'n sterk mondelinge tradisie het aangetoon dat vryheid bestaan het in die mate waartoe die verhaal verander is in wat uitgelaat, bygevoeg, geparafraseer of verduidelik is. In die Midde-Ooste kon tien tot twintig persent tydens die oorvertel van enige heilige tradisie verander word. Van belang, egter, is dat sekere vaste verwysingspunte bestaan het wat nie aan soortgelyke variëring onderworpe was nie en die gemeenskap het homself die reg voorbehou om met die vertelling in te meng en die verteller te korrigeer indien sekere belangrike aspekte verdraai of nagelaat is. In die lig hiervan is dit opvallend dat juis tien tot twintig persent variasie tussen die sinoptici ten opsigte van enige gegewe gedeelte voorkom. Dit impliseer dat die dissipels, asook ander vroeë Christene, talle woorde en dade van Jesus gememoriseer, maar hulself tog 'n mate van vryheid veroorloof het ten einde sekere informasie in variërende vorme oor te dra – met inagneming van die preserving van die betekenis van sy woorde en dade (Ladd 1975:35). “The Gospels are summaries of the teachings of Jesus,” meld D. L. Bock (Wilkins & Moreland 1995:89) en dat dit nie die presiese bewoording van Jesus se lering bevat nie. Dit impliseer egter nie dat die lering deur die eerste gemeente opgemaak en aan Jesus toegedig is nie. Die Joodse kultuur is deur akkurate opsomming gekenmerk ten einde die kernbelang van die lering te behou. Gevolglik is dit nie verrassend dat variasie by inligting van mindere belang aangetref word terwyl die hoofmomente, asook die kern van die evangelie, deur gefundeerde en sterk geheue gedra word nie (Ladd 1975:77). Met die klimaks van die verhale in die evangelies was dit dus belangrik dat dit woordeliks ooreengekom het (Wessels 2006:293).

Jesus het sy lering op so 'n wyse oorgedra dat dit makliker onthou kon word. 'n Studie van die konserwatiewe aard van antieke mondelinge tradisie – die verbasende geheuevermoë aan 'n buigsaamheid in die oordra van die tradisie binne bepaalde

beperkinge gekoppel – versterk die betroubaarheid hiervan. J. R. Edwards (2005:59) meld dat die metodologie van die rabbynse lering deur Jesus aangewend is:

Like the great Jewish rabbis and sages, Jesus employed didactic techniques that aided retention and transmission of material among his disciples. These included picturesque speech, alliteration and assonance, rhythmic phrases, parallelisms, symmetrical arrangements, and above all, parables. In the rabbinic tradition disciples were taught to memorize, repeat, and recite (and often write) their masters' teaching exactly and accurately, and they were rewarded for doing so. Novelty, expansions and additions, and free interpretations were neither taught nor rewarded.

Aangaande die noukeurige memorisering in godsdiensgemeenskappe, meld F. Wessels (2006:290):

Gedurende Jesus se leeftyd, in ongeveer 30 nC, het die mondelinge oorlewering en bewaring deur middel van memorisering nog doeltreffend gewerk. Belangrike rabbi's van Jesus se tyd, soos Hillel en Sjammai, se uitsprake is deur hulle *talmidim*, hulle dissipels, gememoriseer en aan 'n volgende geslag dissipels oorgelewer. Aangesien Jesus minstens as 'n geïnspireerde rabbi deur sy volgelingen beskou is, spreek dit vanself dat hulle (soos die dissipels van ander rabbi's) moeite sou doen om sy woorde korrek oor te lewer.

Witherington (1990:9) sluit hierby aan:

It is plausible that Jesus' first disciples used techniques of transmission common in their milieu, for example, memorization, repetition, and even brief note taking. There is evidence that Jesus used various mnemonic devices, suggesting that he sought to make his teaching both memorable and memorizable. Yet one must be cautious in assuming that Jesus' sayings were treated in the same

way later rabbinic material was handled...Jesus was both more and other than a rabbi because it appears he intended his words to be taken as a revelation of God's eschatological plans. This would make the preservation of the form of the material important if the contents were to be passed on intact to other believers.

B. Gerhardson (Edwards 2005:59), 'n Sweedse navorser in sy *Memory and Manuscript*, het vir 'n leeftyd hierdie tegnieke bestudeer en tot die gevolgtrekking gekom dat die vroeë kerk net so geesdriftig en presies in die bewaring van die Jesustradisie soos die Joodse rabbi's met die Tora was:

There is historical justification, based on sound historical judgments, for concluding that there is an unbroken path which leads from Jesus' teaching in *meshalim* [picturesque sayings] to the early church's methodical handing on of Jesus texts, a transmission carried on for *its own sake*.

R. Riesner (Craig 1994:240) brei hierop uit deur aan te toon dat memorisering en voordrag algemene tegnieke in die huis, sinagoge en primêre skool was. Hy vind ook talle kenmerkende geheuehulpmiddele in Jesus se lering wat tot akkurate tradisiebehoud gelei het. Jesus was egter anders as die rabbi's deurdat Hý dissipels geroep en hulle Hom nie gekies het, soos die gebruik was nie. Hy het ook die rabbynse tradisie gekritiseer.

1.7 Wonderwerke vorm deel van die historiese rapportering

Kritici huldig veral twee besware teen die historiese betroubaarheid van die evangelies en Handeling: (1) die evangelies rapporteer talle bonatuurlike gebeurtenisse wat hulle aanspraak as historiese dokumente ondermyn; (2) die evangelies kan nie met antieke, nie-religieuse geskryfte vergelyk word nie, aangesien laasgenoemde geskiedenis rapporteer terwyl die perspektiewe van eersgenoemde skrywers deur religieuse leerstellinge en opvattinge beïnvloed en van 'n ander genre is. Hierdie skrywers wou wonderwerke in plaas van geskiedenisrapportering fabriseer, asook religieuse propaganda met indoktrinasie as motief, daarstel.

Betreffende die kritiek ten opsigte van wonderwerke, fouteer kritici deur die evangelies van antieke historiese gekrifte te onderskei. Laasgenoemde rapporteer gereeld allerlei bonatuurlike gebeurtenisse, insluitend voortekens, wonderwerke, profesieë, genesingswondere, verskeie goddelike ingrypes, asook demoniese aktiwiteite. Plutargus, in sy hoogaangeskrewe werk oor Aleksander die Grote, begin sy vertelling met verwysing na Aleksander se waarskynlike afstamming van Herakles. Later vermeld hy hulp deur die gode aan Aleksander in sy veldslae, asook laasgenoemde se gesprekke met 'n priester wat daarop aanspraak gemaak het die seun van die god Ammon te wees, asook met Ammon self. Naby sy einde het Aleksander feitlik elke buitengewone gebeurtenis aan die bonatuurlike toegeskryf en homself met waarseërs asook ander toekomsvoorspellers omring. In antieke geskrifte is hierdie tendens algemeen. Tacitus beskryf keiseraanbidding (selfs deur die Romeinse senaat) en dat die bevolking alledaagse gebeurtenisse soos oesmislukkings as voortekens beskou het (Geisler & Hoffman 2001:154). Suetonius verskaf breedvoeriger inligting, soos funksionering van die noodlot, visioene van gestorwe keisergeeste, gebede tot die gode, profesieë, heersers wat horoskope asook dieringewande lees, asook talle voortekens in komete, weerlig, drome en selfs voëls.

G. R. Habermas (Geisler & Hoffman 2001:154) meld dat sommige keisers, met voorgevoel van hul naderende einde, dit met ontstellende gemoedstoestand afgewag het. Hierdie skrywers het soms dit wat sekere persone geglo, of gemeen hul waargeneem het, bloot gerapporteer terwyl hul by ander geleenthede hierdie gebeurtenisse aan die bonatuurlike toegeskryf, bevraagteken het. Soms was dit duidelik dat dieselfde skrywers hierdie bonatuurlike verslae sondermeer aanvaar het.

Alhoewel hieruit blyk dat bonatuurlike berigte wel in antieke geskiedenis aangetref word, word hiermee nie afbreuk aan hul betroubaarheid as historiese dokumente gedoen nie, aldus moderne historici. So, byvoorbeeld, het Tacitus tekstuele verfraaiing en uitbreiding toegepas sonder om historiese waarheid prys te gee. M. Hadas (Geisler & Hoffman 2001:306) meld as volg: "Tacitus never consciously sacrifices historical truth," en bestempel hom as Rome se vernaamste historikus. Die negatiewe wyse waarop die evangelies in die lig van dieselfde redes gehanteer word, plaas dus 'n vraagteken oor die integriteit van sommige navorsing – veral as die bonatuurlike hier minder algemeen gerapporteer word. Die vraag is dus waarom enige rapportering van wonderwerke in die antieke literatuur vandag aanvaar moet word? Buiten filosofiese uitgangspunte is hier ook van historiese getuienis

sprake. In die lig hiervan is dit geregverdig om die Grieks-Romeinse bonatuurlike aansprake te verwerp aangesien hul nie deur genoegsame getuienis ondersteun word nie, terwyl talle Nuwe Testamentiese wonderwerke (veral die opstanding van Jesus) buitengewone getuienis ter ondersteuning het. Selfs kritiese historici uit die Jesus Seminaar erken dat die beste data daarop dui dat Jesus wonderwerke verrig het en Marcus Borg (1987:67-71) gee toe dat sterk historiese gronde hiervoor bestaan.

R. T. France (McDowell & Wilson 1988:262) meld as volg rakende die evangelies en die wêreldbeeld daargestel:

Undoubtedly the most powerful motive for questioning the historical reliability of the gospels has been the fact that they record ideas and events which are foreign to most modern Western scholars' conception of what may be accepted as "historical." At the narrative level we find angels, miracles, the raising of the dead, a visionary experience of Jesus speaking with men who died centuries earlier, and Jesus' own bodily resurrection. At the level of thought, the gospels envisage a God who controls events, to whom man is accountable, with a future prospect of heaven or hell, and Jesus as the one who determines a man's destiny. Here is a total world view with which modern secular culture cannot be comfortable, and which in the view of many scholars has forfeited any claim to be regarded as "historical."

W. L. Craig (Kreeft & Tacelli 1994:192) beskryf ook die dokumente aan ons oorgelewer, as volg:

The Gospels are a miraculous story, and we have no other story handed down to us than that contained in the Gospels...The letters of Barnabas and Clement refer to Jesus' miracles and resurrection. Polycarp mentions the resurrection of Christ, and Irenaeus relates that he had heard Polycarp tell of Jesus' miracles. Ignatius speaks of the resurrection. Puadratus reports that persons were still living who had been healed by Jesus. Justin Martyr mentions the miracles of Christ. No relic of a nonmiraculous story exists. That the original

should be lost and replaced by another goes beyond any known example of corruption of even oral tradition, not to speak of the experience of written transmissions. These facts show that the story in the Gospels was in substance the same story that Christians had at the beginning. This means...that the resurrection of Jesus was always a part of the story.

F. F. Bruce (1994:33) meld ook aangaande navorsing rakende die evangelies: “no matter how far back we may press our researches into the roots of the gospel story, no matter how we classify the gospel material, we never arrive at a non-supernatural Jesus.”

1.8 Biografiese aard van die evangelies

Die aanklag dat religieuse redes die evangelieskrywers daarvan weerhou het om betroubare geskiedenis daar te stel, het reaksie by talle historici, onder andere A. N. Sherwin-White, M. Grant, T. L. Miethe en G. R. Habermas, ontlok.

Talle antieke skrywers het werke met dieselfde mikpunt as die evangelies daargestel. Plutargus, byvoorbeeld, het beweer dat sy mikpunt nie was om geskiedenis daar te stel nie, maar biografieë en dit word nie as historiese bronne gediskwalifiseer nie. Grant (1977:202-203) beweer selfs dat die evangelieskrywers hierdie pogings sou aangeprys het. R. A. Burridge (1992:153, 191) meld as volg aangaande biografiese literatuur en die evangelies in die eerste eeu:

By the first century AD there was a clear generic grouping of *bios* literature, which was widespread from Rome to Alexandria, across the social classes from the high-brow to the popular levels. As a flexible genre, it continued to develop, but within a recognizable family resemblance...

First, *the gospels cannot be described as unique in terms of genre*. The form-critical view of them as *sui generis* betrays a fundamental flaw in its understanding of literary theory. As Vivas says, likening genre to a plan followed by artist, critic and reader alike: “Let me iterate the point: the plan is not sui generis. No artist,

however talented, can make objects each of which is in a class by itself. If he could, his work would be totally idiotic, utterly private, each job would be a monad without windows or pre-established harmony. His work would say nothing to anyone but himself, the maker – if it did that much...”

Clearly, the idea of the gospels as biographies has certainly *not* been abandoned altogether. On the contrary, after the dominance of the kerygmatic hypothesis for so long, more recent discussion of the genre of the gospel has reopened the question of the gospels as biography, however cautiously. We have suggested consistently that there are two main causes of this disarray: inadequate literary theory of genre and a lack of understanding of Graeco-Roman biography. Therefore, we have identified a range of generic features and used them to analyse Graeco-Roman *bioi*, both on the fringes of the genre and indubitably classic examples. A clear family resemblance has now been established, and so we can proceed with the same exercise on the gospels.

’n Deeglike ontleding van die genres van Matteus, Markus, Lukas, Johannes en Handelingte suggereer dat hierdie skrywers nie slegs instaat was om geloofwaardige geskiedenis daar te stel nie, maar ook met gebruikmaking van die historiese en biografiese genres, daarop uit was.

Die beperkte eksterne getuieis van nie-Christelike skrywers, latere Christelike skrywers, asook argeologie (veral met betrekking tot Johannes en Handelingte) bevestig feitlik deurgaans dat, waar hulle getoets kan word, betroubare historiese informasie oorgedra word. Weens die besondere aard van hierdie data is sodanige bevestiging van talryke detail in die evangelies asook Handelingte onbekombaar.

M. Hengel (Blomberg 1987:239) het ook ’n waardevolle bydrae gelewer deur die evangelies met antieke biografie, wat ’n relatief betroubare historiese verslag is, te vergelyk. Hy wys daarop dat kritiek op die evangelies as historiese geskrifte, gekoppel word aan selektiwiteit van hul stof en nie gefundeer is nie, aangesien dit met die oorgrote meerderheid antieke geskrifte die geval is. Deur die evangelies soms oor dieselfde kam as nie-historiese geskrifte te skeer, is oordrewe. Die aanklag dat die

vroeë Christene nie in die bewaring van historiese informasie geïnteresseerd was nie, word deur die hoeveelheid inligting wat wel bestaan, omvergegooi (Hengel 1979:3-34). N. T. Wright (1992:74) meld dat die evangelies veral tot in die middel van die negentiende eeu nie as biografieë beskou is nie, weens die veronderstelling dat hulle “geloofsdokumente” is en dus nie betroubare geskiedenis reflekteer nie:

Serious historical research, however, now indicates strongly that the gospels do indeed belong to the genre “biography”. Of course, they are not just that. They contain a good deal besides. But they are *not less than* biographies. The most recent book on the subject has examined a good many biographies from the Greco-Roman world of the New Testament period, and has come up with this as its firm and positive conclusion.

Wright (1992:95-96) vervolg:

Of course the gospels are written from a point of view; so is all history. Christian faith is no more necessarily misleading as a point of view than modern agnosticism or atheism. Would you trust a book on Beethoven written by someone who was tone-deaf? As we have seen, the gospels do conform to the first-century standard of what biographies looked like – including their long sections on the death of the subject, which was by no means unknown as a feature of ancient biography. This does not mean that they are not theologically reflective works; only that they are theologically reflective biographies.

Hurtado (2003:275) meld “the significance of the Gospels as biographical-type writings devoted to Jesus. Burrige correctly proposes that the Gospel writers’ decisions to write biographical-type accounts of Jesus had ‘important Christological implications.’” Burrige (1992:258-259) kom tot die gevolgtrekking:

We began this study with some surprise that such a basic question for the interpretation of the gospels as their genre had not been

satisfactorily resolved. Furthermore, we suggested that the biographical hypothesis should either be exposed as a false trail or given a proper, scholarly footing through an interdisciplinary study involving literary theory and Graeco-Roman biography. In fact, such an approach has now demonstrated from an analysis of many generic features that both the four canonical gospels and Graeco-Roman *bios* exhibit a clear family resemblance. The genre of *bios* is flexible and diverse, with variation in the pattern of features from one *bios* to another. The gospels also diverge from the pattern in some aspects, but not to any greater degree than other *bioi*; in other words, they have at least as much in common with Graeco-Roman *bioi* as the *bioi* have with each other. Therefore, the gospels must belong to the genre of *bios*.

Finally, we have outlined some generic and hermeneutical implications of this result. The four canonical gospels belong together as *bioi Jesou*, unlike the non-canonical gospels, many of which have lost the generic features of *bios*. Furthermore, nothing in the social setting of the gospel texts, writers and audiences prevent them being interpreted as *bioi*. Finally, this genre of *bios*, has distinct hermeneutical implications for the gospel studies, reaffirming the centrality of the person of Jesus of Nazareth.

G. Vermes (2003:18-19) kritiseer die hipotese dat die evangeliste leerstellige doelstellings gehad het en die evangelies dus histories onbetroubaar is, as volg:

On the other hand one of the chief theories of the form critics calls for serious reflection. Is it really, as they assert, self-evident that the composition of the Gospels is due entirely to the didactic-theological requirements of the primitive church? If the evangelists were primarily preoccupied with teaching Christian doctrine, how are we to explain their choice of *biography* as their medium? They cannot have been influenced by tradition; no Jewish convention exists that the sayings of the sages should be transmitted in this way. Anecdotes conveying them abound in rabbinic literature, but

nothing by way of any similar biography has been handed down and there is no reason to imagine that one ever existed. The authors of the Qumran scrolls record no life-story of the Teacher of Righteousness, or of any other member of the sect for that matter. They do not even disclose the real names of people, but allude to them by means of cryptograms. So if the church opted for that particular literary form to expound its message, we have to ask ourselves what it can have hoped to gain from it...

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.

1.9 Teologisering stempel hierdie dokumente nie as onbetroubaar nie

Die kritiek dat die evangelies propagandaliteratuur is, het egter nie in antieke tye bestaan nie. Aangaande die literatuuraard wat die vormkritici aan die evangelies toeskryf, en volgens hulle deur die geloof van die skrywers bepaal is, meld 'n navorser van die antieke Romeinse geskiedenis, A. N. Sherwin-White (1963:189), as volg: "We are not acquainted with this type of writing in ancient historiography." R. T. France (Groothuis 1996:58) merk ook op: "How much worthwhile biography has ever been written by authors who did not have a deep personal motivation for writing?" So, byvoorbeeld, is van die beste en histories mees betroubare rapportering aangaande die Nazi's se pogings tydens die Tweede Wêreldoorlog om die Jode uit te roei, deur Jode geskryf. Hiermee wou hulle verhoed dat 'n soortgelyke tragedie hom weer sou afspeel. Emosionele betrokkenheid maak dus nie hul historiese rapportering tot niet nie. Die evangelieskrywers het ook niks gehad om te wen nie – hulle het eerder die dood in die gesig gestaar.

Die aard van die materiaal onderliggend aan die evangelies noop navorsing om hierdie geskifte as betroubare bronne ten opsigte van die historiese Jesus op te neem. Talle huidige kritici (antieke historici asook navorsers in die klassieke) hanteer die evangelies met erns en beskou dit nie as onhistoriese, religieuse propaganda nie, maar verneme bronne vir informasie rakende Jesus – teenstellend tot die tendens in sommige moderne Nuwe Testamentiese navorsing. Dit is immers onmoontlik om die betroubaarheid van elke detail te bevestig.

Historici van die antieke geskiedenis herken veral in die evangelies genoegsame fundering vir historiese data. So rig Sherwin-White (1963:187) die volgende beskuldiging aan die moderne Skrifnavorsing:

So, it is astonishing that while Greco-Roman historians have been growing in confidence, the twentieth-century study of the Gospel narratives, starting from no less promising material, has taken so gloomy a turn in the development of form-criticism...that the historical Christ is unknowable and the history of his mission cannot be written. This seems very curious.

Hy meld dat die evangelies met die Romeinse geskiedenis, rakende eksterne bevestiging van beskrewre gebeurtenisse, vergelyk kan word. Hy bevestig ook die historisiteit van Handeling se narratiewe as uitstaande, alhoewel dit net soveel propaganda as die evangelies bevat. Die historiese betroubaarheid van Handeling word ook deur talle eksterne data bevestig. Sherwin-White (1963:189) meld: “For Acts the confirmation of history is overwhelming.” Alhoewel hy glo dat Handeling nie minder propagandisties as die evangelies is nie, kom hy steeds tot die gevolgtrekking dat “any attempt to reject its basic historicity even in matters of detail must now appear absurd. Roman historians have long taken it for granted.”

Vir Sherwin-White (Habermas 1996:52) is die kategorieë van geskiedenis en teologie dus nie wedersyds uitsluitend nie. Die evangelies geniet sodanige eksterne bevestiging dat hul geloofwaardigheid in gevalle waar spesifieke bevestiging ontbreek, byvoorbeeld aanvaar kan word.

Selfs al word radikale kritiek op die evangelies toegepas, sal dit steeds nie die ontdekking van talle historiese data hierin dwarsboom nie. Alhoewel die primêre oogmerk van die evangelieskrywers teologies van aard was, impliseer dit nie dat hul

nie die vermoë tot die daarstel van relevante historiese materiaal gehad het nie. Teologiese, of moralistiese motivering, kan saam met historiese weergawe bestaan (Sherwin-White 1963:189-191; Grant 1977:182). Hierdie twee dissiplines het ongelukkig van mekaar verwyder geraak, soos Neill (1976:8-9) dit stel:

History and theology will be kept closely in touch with one another. History deals with people in their thoughts and ideals, their experiences and sufferings, the way they lived, the background against which they have to be seen, the way in which they helped to create worlds out of old. But theology also deals with people and if it is treated merely as a study and classification of ideas, it becomes desiccated and loses touch with life. The two disciplines are not the same. History deals with life in all the rich complexity of its ideals and its unpredictability. Theology attempts to see patterns and to reduce the chaos of history to some kind of order. But much harm has been done to the study of both through the separation that has grown up between them. Very few theologians have had any training in the study or writing of history. Very few historians have turned to the study of theology. And so the dichotomy has arisen: theology has all too often been written as though it was something that grew by some spontaneous and purely intellectual process, and not directly out of the hopes and fears of men; history has been presented as a mere record of external events, without reference to any inner dynamic by which they may be controlled. We shall succeed in our enterprise only to the extent that we are able to hold the two together.

R. Swinburne (2003:74) meld as volg rakende die genre van die sinoptiese evangelies:

I conclude that the three synoptic Gospels purport to be history (history of cosmic significance, but I repeat, history all the same). That is their genre. There remains the possibility of occasional “theologizing”, but we should not postulate it without positive evidence, given the overall genre of these works.

Historici het dus 'n hele aantal punte van kritiek op die kritiese metode deur talle huidige teoloë beoefen. Indien, aldus G. R. Habermas (Geisler 2001:156), dieselfde kriteria deurlopend op ander antieke geskryfte toegepas, deur Nuwe Testamentiese navorsers geïmplimiteer word, sal 'n soliede historiese basis aangaande die lewe en leerstellinge van Jesus na vore tree. L. W. Hurtado (2003:269) meld: "But in all four Gospels there is an intersection of a grand narrative of God's promises and purposes with people, places, and actions that make up what is more customarily thought of as comprising 'history.'" J. H. Charlesworth (2006:694) meld ook as volg:

It would be foolish to continue to foster the illusion that the Gospels are merely fictional stories like the legends of Hercules and Asclepius. The theologies in the New Testament are grounded on interpretations of real historical events, especially the crucifixion of Jesus, at a particular time and place.

Die vooronderstelling dat die evangelies, as teologiese dokumente, histories onbetroubaar is, is dus nie gefundeer nie. Gevolglik geld die metodologiese beginsel van onwaar tot die teendeel bewys is nie. Aangesien die evangelies oor materiaal beskik wat nie vir dié van die antieke Grieks-Romeinse hoof terug te staan nie, volg dat dieselfde historiografiese metodes en standaarde (algemeen op nie-religieuse geskiedenis toegepas) ten opsigte van die Nuwe Testament geld, en 'n beduidende aantal feitelike gegewens tot gevolg het.

1.10 Skynbare teenstrydighede in die evangelies

Kritici dui op teenstrydighede in die evangelies wat hul aanspraak op historisiteit ondermyn. Antieke geskiedenis verskil soms onderling op die mees radikale wyse, maar weerhou nie die moderne navorsers daarvan om die verlede te rekonstrueer nie (Sherwin-White 1963:187). Met betrekking tot die evangelies tref P. L. Maier (1991:197) die volgende vergelyking: "The earliest sources telling of the great fire of Rome, for example, offer far more serious conflicts...Yet the fire itself is historical: it really happened." 'n Aantal foute in 'n historiese dokument beteken nie dat dit tot nie-historiese genre soos legende, roman of historiese fiksie hoort nie (Blomberg

1987:235). Dieselfde geld die evangelies: indien sommige van die klaarblyklike teenstrydighede as sodanig aangetoon word, sou dit nie noodwendig die oorblywende vertellinge in diskrediet bring nie. Die opvatting onder sommige kritici dat ontdekking van een fout in 'n geskrif dit in totaliteit diskrediteer, word nie deur erkende historici aanvaar nie.

Die geloofwaardigheid van die skrywer behoort aandag te geniet, asook dit alreeds deur hom daargestel ten einde konsekwentheid te verkry. By beoordeling van 'n geskrif moet na die totale indruk gekyk word. Indien 'n algemene veronderstelling ten gunste van geloofwaardigheid, wat die evangelies en Handelingte betref, daargestel word, is dit onregverdig en selfs onmoontlik om absoluut positiewe getuienis binne die konstituerende komponente van hierdie volumes te vind. Die saak is verlore voordat dit 'n aanvang neem weens die feit dat sulke inligting nie beskikbaar is nie. Die las van bewyslewering ten opsigte van die onhistorisiteit van enige gedeeltes in hierdie bronne behoort op die skouers van die skeptikus te rus. Hier kan die oënskynlike teenstrydighede wat daartoe gelei het dat talle die evangelies asook Handelingte as nie volkome geloofwaardig afgemaak het nie, ter sprake gebring word. Die gepaste werkswyse is om hierdie beweerde teenstrydighede individueel te ondersoek ten einde vas te stel of aanvaarbare oplossings nie vir elkeen bestaan nie. Indien dit onmoontlik blyk te wees, moet die aanvanklike aanname hersien word. Indien dit wel gedoen kan word, moet by hierdie aanname gebly word.

Die vermelde getuienis is dus genoegsaam om die las tot bewyslewering op diegene te plaas wat die betroubaarheid van die data wat nie getoets kan word nie, ontken. Selfs vir diegene wat nie met hierdie werkswyse genoeg neem nie, sal 'n regverdigde aanwending van die standaardkriteria vir outentisiteit daartoe lei dat 'n substansiële meerderheid van die detail in die evangelies, asook Handelingte, as korrekte beskrywing van Jesus en die apostels se werklike woorde en optrede, aanvaar word. Die aard van historiese navorsing verhoed ons om enige sterker aansprake as *historici* te maak. Dit is die beperking wat die getuienis op ons lê. 'n Beter saak is egter daarvoor uit te maak as vir al die ander periodes en dokumente van die antieke geskiedenis. Slegs agnostisisme ten opsigte van enige gebeure twee duisend of meer jaar gelede kan dit verongeluk.

1.11 Jesus steeds 'n verleentheid vir navorsing uit Joodse geleedere

Joodse navorsers konsentreer op Jesus se etiese lering en veral dié kontinu met Judaïsme. Hierdie vertrekpunt van Jesus as blote etiese leermeester, skep egter vir hulle probleme. Jesus se persoonlike outoriteit om die Tora en dus ook die Joodse tradisie te korrigeer, is 'n struikelblok. S. Ben-Chorin (Craig 1994:241) stel dit as volg: "The sense of the unique, absolute authority that is evident from this way of acting remains deeply problematic for the Jewish view of Jesus." Wanneer Joodse navorsers wel die persoonlike aansprake of selfinterpretasie van Jesus ondersoek, kom die meerderheid tot die gevolgtrekking dat Jesus Homself wel as Messias beskou het, maar hom egter tragies misgis het.

Die interne betroubaarheid van die evangelies rakende Jesus is bo verdenking. Die verskillende ondersoeke na die historiese Jesus is op die twee aannames van diskontinuiteit, asook projeksie, gefundeer. Dit faal egter die standarde deur die geskiedenis, rasionaliteit en waarskynlikheid daargestel. Die probleem ontstaan aangesien die vroegste Joodse Christene oor Jesus soos oor God gepraat het, maar dit bewys egter nog nie dat Jesus God is nie. Die verskillende ondersoeke na die historiese Jesus word egter deur naturalistiese vooronderstelling beïnvloed wat dus byvoorbaat die moontlikheid dat Jesus God kon wees, uitranger. Diskontinuiteit heers tussen Jesus en dít wat deur sy volgelinge verkondig is. Waar die evangelies teen die geskiedenis getoets kan word, blyk hulle betroubaar te wees en impliseer dat hulle waarskynlik ook betroubaar is waar toetsing nie moontlik is nie. Die kumulatiewe getuienis ten gunste van die evangelies, veral in hul historiese konteks, maak op 'n hoë vlak van historiese waarskynlikheid aanspraak.

Die vroeë kerk het dus nie dié Jesus in die evangelies geskep nie, maar dié Persoon wat twee duisend jaar gelede in Palestina geleef het, beskryf. Die saak en onderwerp van hulle rapportering was vir hulle te belangrik en hulle sou nie waag om dit te verdraai nie. Genoegsame historiese getuienis ten gunste van die geloofwaardigheid van die Nuwe Testament, en veral die evangelies asook Handeling, bestaan en impliseer dat 'n histories-geloofwaardige beeld van Jesus Christus geskets kan word.

1.12 Die Nuwe Testamentiese briewe

Die taak van die historikus is die versameling van alle relevante dokumente ten opsigte van sy onderwerp, die klassifisering daarvan volgens genre, asook die relatiewe nabyheid aan die onderwerp. Die Nuwe Testament is steeds die primêre bron in die navorsing aangaande Jesus asook die vroeë Christendom. Die korpus materiaal, bestaande uit die sewe en twintig dokumente, is binne 'n tydperk van sestig jaar na Jesus se dood geskryf. Hierdie materiaal kan in twee kategorieë geklassifiseer word, naamlik briewe en biografieë. Die briewe deur Paulus geskryf maak hom die hoofbron van eersgenoemde kategorie (Hurtado 2003:85). Dit mag voorkom of die evangelies en Handeling die aangewese bronne is ten einde 'n geskiedenis van Jesus, asook die apostoliese era, daar te stel. Drie probleme duik egter op: eerstens is elk van die evangelies 'n eindproduk – dié deur 'n skrywer wat talle bronne in een dokument, primêr histories en biografies van aard, saamgevoeg het. Hierdie doelbewuste historiese aard verteenwoordig die skrywer se motivering asook sy vooroordeel en mag met die werklikheid strook of daarmee bots. Die briewe, egter, het nie historiese mededeling as primêre vertrekpunt nie en aan Christene gerig. Die briewe verskaf terloopse, ongevraagde inligting betreffende Jesus vir die historikus van belang. Hierdie inligting kan aangewend word ten einde die integriteit en geloofwaardigheid van die meer gerigte evangelies te peil en kan dus by voorkeur historiese inligting van waarde tot Jesusnavorsing, verleen.

Tweedens verskaf die evangelies komplekse asook onopgeloste literêre probleme, onder andere die volgende: watter bronne is onderliggend aan die evangelies? Is die evangelies interafhanklik en indien wel, wat behels dit? Hoe kan ooreenkomste en verskille verreken word? Met die evangelies as vertrekpunt vir historiese Jesusnavorsing tree probleme soms na vore terwyl die briewe eenvoudiger dokumente is wat ook voorafgevormde formules bevat. Derdens kan die evangelies en Handeling nie met sekerheid gedateer word nie – wel ná Jesus en voor die Apostoliese Vaders (33-100 n.C.) (Barnett 1997:40).

Hierteenoor kan veral die Pauliniese briewe moontlik 'n beter historiese invalshoek in die Jesus- asook apostoliese navorsing bied. Eerstens verteenwoordig dit die vroegste geskrewe dokumente vir inligting betreffende die Christendom. Die vroegste brief is vanaf Korinte aan die gemeente in Tessalonika in ongeveer 50 n.C. gerig wat dit waarskynlik die vroegste beskikbare historiese dokumentasie maak. Die

Christendom het immers met Jesus en nie met Paulus nie, ontstaan en eersgenoemde se bediening kan vanaf 28 tot 33 n.C. gedateer word. Sodat sewentien jaar Christendom het verloop voordat Paulus se eerste brief verskyn het en hy maak melding van gemeentes in Judea met wie hy geen direkte verbintenis gehad het nie. In hierdie tyd het Paulus wel 'n aktiewe rol in die geskiedenis van die Christendom gespeel – eers as vervolger en daarna as apostel nadat die opgestane Jesus aan hom verskyn het (geskatte jaar 34 n.C.). Drie jaar later het hy vanaf Damaskus na Jerusalem teruggekeer ten einde met Sefas kennis te maak en het twee weke by hom gebly en ook Jakobus, broer van Jesus, ontmoet (Gal 1:18-19).

Paulus het dus eerstehandse getuïenis betreffende die historiese Jesus gehad. Aangesien Paulus onder Nero in Rome gesterf het (64 n.C.), is dit moontlik om sy briewe binne 'n spesifieke tydsraamwerk te plaas: 50 tot 65 n.C. Nie alleen kan hierdie periode bepaal word nie, maar dit blyk ook dat sy vroegste briewe, insluitend dié aan die gemeentes in Tessalonika en Korinte, die eerste geskrewe dokumentasie is wat na die Christendom verwys – slegs twintig jaar na die historiese Jesus. Tweedens geniet die Pauliniese briewe vroeë sowel as 'n verskeidenheid manuskriptgetuïenis. Die variasies tussen die manuskripte van Paulus se briewe is beperk en van sekondêre teologiese belang. Aspekte betreffende die ontstaan van die Christendom in die teks van die Pauliniese briewe, soos in standaard Griekse uitgawes asook vername vertalings vervat, word nie bevraagteken nie (Barnett 1997:42).

Laastens het die briewe 'n literêre voertuig aan Paulus gebied ten einde sekere geskilpunte tydens die skryf van die briewe in die lewe van die veraf gemeente(s) aan te spreek. Hierdie lewende briewe was in respons op die briewe en verslae van die gemeentes – soms ter verduideliking, korrigerend, verdedigend of aanvallend. Dit was nie evangeliserend van aard ten einde aanhangers te wen of gemeentes te vestig nie. Ook was dit nie doelbewuste historiese dokumente daarop ingestel om die oë van ander historici te vang nie. Eerder was reeds bestaande belydende gelowiges geadresseer onder wie primêre evangelisering afgehandel was.

Gevolgtrek is die Pauliniese briewe vanuit historiese en literêre oogpunt minder kompleks as die evangelies en Handeling. Die identiteit van die skrywer asook die geadresseerde groepering, spesifieke lokaliteit, tydperk asook die omstandighede tot 'n mate rekonstrueerbaar, was bekend. Vanuit Handeling mag Lukas se beskrywing van wonderwerke deur Paulus verrig die leser skepties maak as 'n oordrewe poging deur die skrywer ten einde Paulus te legitimeer. Paulus wat egter self na “tekens en

wonders en kragtige daad” onder hulle verrig, verwys het, het homself vir teregwyding en bespotting deur hulle oopgestel indien hy dit nie verrig het nie (2 Kor 12:12). Van belang vir die historikus, egter, is Paulus se terloopse herinneringe betreffende die ontstaan van die gemeentes in Tessalonika en Korinte, asook die duidelike rol van verkondiging deur Paulus en andere in hierdie proses (1 Tess 1:5; 2:16; 1 Kor 2:1-5; 15:1-11; 2 Kor 1:19; 12:12). Die datering, nabyheid aan Jesus, die aanvang van die Christendom (waarby Paulus feitlik vanaf die aanvang betrokke was) tesame met die ongeskondenheid van die korpusteks voorhande, asook die geskilpuntgesentreerde, terloopse aard van die briewe, kombineer dus ten einde ’n vertrekpunt vir navraag na die aard en geskiedenis van die vroeë Christendom te bied.

Uit die vroegste Pauliniese geskrifte is dit duidelik dat verkondiging van die evangelie die impuls tot geloof en ontstaan van gemeentes, soos in Tessalonika asook Korinte, was (1 Tess 1:5-8; 1 Kor 2:1-5; 15:1-2; 2 Kor 1:19). Paulus het nie van filosofering gebruik gemaak nie, maar Jesus Christus verkondig, soos Hengel (1983:178) meld:

In antiquity it was quite impossible to proclaim as Kyrios, Son of God and Redeemer a man who had been crucified a few years earlier – i.e., an alleged criminal – without saying about who this man was, what he taught and did and how and why he died.

Ná die verkondiging is die tradisie aan diegene wat gereageer het, oorhandig. Laasgenoemde dui op die standaard Joodse metodiek deur Paulus, met gebruikmaking van tegniese terminologie, gevolg: hy het dit “oorgelewer” en hulle dit “ontvang.”

Proklamering was deel van die Grieks-Romeinse kultuur. Paulus het dus dieselfde gedoen as beamptes wat belangrike publieke aankondigings na dorpe en stede vanaf konings en keisers gebring het – sy woordgebruik in 1 Korintiërs 15:1-3 toon dit aan: “Ek herinner julle, broers, aan die evangelie wat ek aan julle *verkondig* het...Die belangrikste wat ek aan julle *oorgelewer* het en wat julle ook *ontvang* het...” Evangelisering, oftewel proklamering, impliseer die oordra van informasie en behels die “wat” hiervan. Die “wat” van hierdie boodskap bestaan uit vier aspekte: Christus het vir ons sondes gesterf; Hy is begrawe; Hy is op die derde dag opgewek; Hy het (aan talle) verskyn (1 Kor 15:3-8). Paulus gebruik die tegniese taalgebruik van rabbynse “tradisionering” – nie die oorhandiging van onpersoonlike inligting nie,

maar dié betreffende 'n persoon, Jesus Christus. Sy verkondiging was voortdurend aan hierdie historiese Jesus van Nasaret verbind en nie nodig geag om onnodige biografiese inligting in sy briefwisselinge te vermeld nie aangesien sy lesers alreeds daarmee bekend was (Bruce 1994:77). G. N. Stanton (Barnett 1997:47) meld dat die gemeentes veral op hierdie “tradisies” in sy evangelisering en verkondiging vermeld, gefundeer was. In Romeine 12-15, byvoorbeeld, sinspeel hy telkens op Jesustradisies wat hy aanvaar het hulle van bewus was.

2 Die voorrang van die teks

R. Swinburne (2003:70) meld as volg rakende die historiese aard van die Pauliniese geskrifte: “And on the few occasions when he (Paul) gives us narrative, he means it to be taken as a literal historical truth. If we question the genre of those letters, we would have to question the genre of every historical document ever written.” Indien aanvaar word dat die Nuwe Testament en veral die evangelies, poog om betroubare geskiedenis en biografie weer te gee (tot watter mate dit ookal teologies of stilisties voorkom), moet die volgende belangrike veronderstelling historici in hul navorsing begelei: tensy 'n goeie rede(s) tot alternatiewe gevolgtrekking gevind word, behoort aanvaar te word dat 'n gegewe in 'n historiese geskrif feitelik is. Dit plaas die bewyslas op die skouers van diegene wat die betroubaarheid van die betrokke gedeelte in twyfel trek. Alternatiewelik word aanvaar dat die teks onbetroubaar is tensy oortuigende getuienis wat op die teendeel dui, gevind word. Talle historici handhaaf laasgenoemde paradigma wanneer die evangelies ter sprake is, en volgens normale beginsels van geskiedskrywing is dit onaanvaarbaar. Navorsers wat hierdie metode met die bestudering van antieke historiese geskrifte konsekwent toepas, sal die stawende data so onvoldoende vind dat die grootste gedeelte van die aanvaarde geskiedenis verwerp sal moet word. Die historikus, G. J. Renier (Blomberg 1987:241), vervolg:

We may find...an event is known to us solely through an authority based entirely upon the statements of witnesses who are no longer available. Most of the works of Livy, the first books of the history of the Franks by Gregory of Tours, belong to this category. Since there is no other way of knowing the story they tell us, we must

provisionally accept their version. This brings us back full sail to accepted history as the starting point of all historical investigation.

Kritiese navorsing kan soms na oordrewe skeptisisme neig. Sedert die “nuwe ondersoek” na die historiese Jesus wat veral met E. Käsemann in 1954 ’n aanvang geneem en deur J. M. Robinson ’n hupstoot gegee is, het ontevredenheid met die algemene historiese skeptisisme van veral Duitse navorsing en ’n voortgaande waardering vir die betroubaarheid van die evangelietradisie posgevat. Wonderwerke asook ’n hoë, eksplisiete Christologie – veral in die Duitse teologie bevraagteken – het in beginsel meer aanvaarbaar geword. Uit hierdie teologiese kringe het voorstanders van groter openheid ten opsigte van die betroubaarheid van die evangelietradisie na vore getree (Blomberg 1987:246).

Weens die kwaliteit van navorsing waaraan die Nuwe Testament en veral die evangelies en Handeling, op historiese terrein onderwerp word, mag hulle as geloofwaardig van wat Jesus gedoen en gesê het, aanvaar word. Dit is onmoontlik om die betroubaarheid van elke gedeelte op suiwer historiese grondslag te bepaal aangesien nie genoegsame gegewens beskikbaar is nie. Uit voortgaande navorsing kom egter meer getuienis na vore wat aantoon dat dit wat wel kontroleerbaar is, betroubaar is (Blomberg 1987:254). Gevolgtrekkings wat hiervan afwyk, spruit eerder uit religieuse of filosofiese veronderstellinge, onder ander naturalisme, en lei dus daartoe dat historiese metodiek inkonsekwent toegepas word. J. R. Edwards (2005:44) spel die korrekte benadering as volg uit:

What it does mean is that those faith claims are set within a historical context that can be repeatedly verified. Given that fact, it seems reasonable to assume that the New Testament writers would be equally trustworthy in other parts of their story...The fact that the New Testament is a credible historical document should, at the least, prejudice us in favour of believing whatever claims cannot be historically verified.

Ten einde tot ’n geloofwaardige gevolgtrekking van die historiese betroubaarheid van die Nuwe Testament en veral die evangelies te kom, behoort die vooronderstellings

betreffende die onfeilbaarheid van die Skrif, asook die godheid van Christus, vermy en die standaardmetodes vir historiese navorsing gevolg te word. Die moontlikheid bestaan dat tradisionele opvattinge verwerp mag word indien historiese ondersoek sou aantoon dat dit onverdedigbaar is. Aan die anderkant het kritiese navorsing wat hierdie opvattinge byvoorbeeld verwerp, nie hul eie vooronderstelling(s) bevraagteken, asook die moontlikheid dat hul ondersoek mag toon dat die Skrif, asook Jesus, 'n goddelike oorsprong het, oopgehou nie.

3 Jesus se selfbewussyn

Die gevolgtrekking is dat die Nuwe Testamentiese teks wat ons tans het, betroubaar is aangesien dit baie na aan die oorspronklike teks is. Die teks is ook histories betroubaar en inligting hierin vergelyk goed met dieselfde inligting in historiese dokumente uit die ooreenstemmende tydperk. In hierdie dokumente het die eerste gemeentes nie leuens vertel, asook nie 'n bedrogspul geïnisieer en 'n eie, verhewe Jesus – anders as wat Hy werklik was – voorgehou nie. Die evangelies is nie die soort materiaal wat verwag kon word indien die vroeë kerk 'n bedrogspul wou daarstel nie. Die eerste Christene het dus nie hul woorde en idees in Jesus se mond geplaas nie.

Die vraag is nou of die eerste Christene hul met Jesus misgis het: wat het Jesus aangaande Homself gedink? J. R. Edwards (2005:67) meld:

After all, the early Christians who wrote the New Testament could have been mistaken – honestly mistaken – about his identity. That would make the New Testament more deceptive, because an honest error can normally be argued more persuasively than a deliberate fraud.

Die hipotese dat dié Jesus in die evangelies beskryf 'n legende en produk van die vroeë Christelike kerk is, kom voor talle historiese probleme te staan. Die naturalistiese hipotese dat Jesus 'n religieuse genie was wat later vergoddelik is ten einde hom in die panteon van die Griekse en Romeinse gode kompetend te maak, is dus onwaarskynlik.

Die vroeë kerk oor die antieke wêreld van die Middellandse See versprei, het eenvormig tot die oortuiging gekom dat Jesus die unieke Seun van God en Verlosser is. Edwards (2005:70) meld:

The interpretation that the first Christians put upon the life, ministry, and death of Jesus does not appear to have originated in their minds at all, but in the mind and heart of Jesus. It was Jesus' self-consciousness that accounts for their confession of Him.

Die Christologie in die Nuwe Testament vermeld, was bloot deur die skrywers daargestel soos hulle dit ontvang het. Volgens die Nuwe Testament het Jesus nie direk vermeld: "Ek is God," nie aangesien dit sy sending sou bemoeilik en tot sy onmiddellike dood sou gelei het. Vir "Messiasse" het Rome dieselfde dood as revolusionêres en slawe gehad en die Joodse owerheid sou Hom ook weens godslastering vinnig uitgelewer het.

Die Nuwe Testament verskaf egter indirekte getuienis en insig in sy selfbewussyn. In die Dooie Seerolle meld die "Leraar van Geregtigheid" sy unieke aard. Ook Hillel het 'n hoë dunk van homself gehad. Alhoewel sommige rabbi's hulself verhef het, is Jesus egter van 'n ander aard en het Homself as die unieke leermeester in die Joodse tradisie van die Misjna en Talmoed beskou (Edwards 2005:75). Die Joodse navorser, D. Flusser (Edwards 2005:75-76), som die verskil tussen Jesus en die rabbynse tradisie as volg op:

In the last analysis, there is a great difference between Hillel and Jesus. Hillel's self-understanding is not limited to his own person, but is typical for every person. Jesus' self-understanding of his unsurpassable bearing was, like Hillel's, always accompanied by humility and it avoided anything suggesting a "personality cult," but it was also bound up with the knowledge that his own person was not interchangeable with any other human being. He understood himself to be "the Son", and as such to have a central commission and role in the economy of God.

Hierdie is nie die aanspraak van 'n persoon met Christelike vooronderstellings nie, maar eerder 'n objektiewe beoordeling van die vergelykbare historiese data.

Waarskynlik het Jesus die term “Seun van die mens” gebruik (Hurtado 2003:20, 264, 292-293). Die Joodse agtergrond van hierdie term is van belang. Die talle kere (een-en-tagtig) wat dit in die evangelies (Hurtado 2003:291) en slegs een keer in die res van die Nuwe Testament aangewend word, toon aan dat hierdie term nie in latere Christelike gebruik was en in die evangelies teruggelees is nie. Jesus se aanwending hiervan verwys nie bloot na 'n mens nie, maar die bepalende lidwoord “*die* Seun van die mens” word deurgaans gebruik (Hurtado 2003:291; Craig 1994:244). Die uniekheid word deur L. W. Hurtado (2003:291) vermeld: “Prior to the canonical Gospels we have no instance of this expression in the entirety of extant Greek literature of the ancient world.” Hurtado (2003:305-306) beklemtoon die historiese belang van hierdie uitdrukking as volg:

This expression, “the son of man,” is thus an important historic feature of Christian devotion to Jesus in the first century. The semantic force of the expression is an emphatic reference to Jesus as human being, *the* human being/descendant. Also the concern to “echo” and preserve what they saw as Jesus’ own speech patterns in these expressions shows a profound reverence for Jesus. Incidentally, along with the “Amen, I say to you” formula, the wide and fixed use of “the son of man” indicates a strikingly early instance of “conventionalization” in practice across a number of first-century Christian circles represented by Mark, Matthew, Luke (plus the probable Q source behind Matthew and Luke), and even John. We should also note that the apparent emphasis in the expression on the particularity of Jesus as human figure has a striking coherence with the nature of the canonical Gospels as accounts of Jesus, which quite deliberately set him within the chronological, geographical, ethnic/cultural, and political particularities of early-first-century Roman Judea/Palestine.

Hierdie gebruik van “*amen*” deur Jesus druk sy outoriteit uit (Hurtado 2003:306). Die terminologie: “Dit verseker Ek julle,” dus telkens aan Jesus verbind, is histories uniek

en talle navorsers erken dat Jesus dit aangewend het om sy lering in te lei. Dit baken sy outoriteit op 'n bepaalde onderwerp af en veral sy opmerkings betreffende die aanbreek van die koninkryk van God, of sy persoonlike optrede. B. Witherington (1990:188) druk die belang van Jesus se gebruik van hierdie frase as volg uit:

It is insufficient to compare it to “thus says the Lord,” although that is the closest parallel. Jesus is not merely speaking for Yahweh, but for himself and on his own authority... This strongly suggests that he considered himself to be a person of authority above and beyond what prophets claimed to be. He could attest to his own truthfulness and speak on his own behalf, and yet his words were to be taken as having the same or greater authority than the divine words of the prophets. Here was someone who thought he possessed not only divine inspiration... but also divine authority and the power of direct divine utterance. The use of *amen* followed by “I say unto you” must be given its full weight in light of its context – early Judaism.

Witherington se opmerking blyk waar te wees aangesien die ortodokse Joodse skrywer, Ahad ha'Am (Craig 1994:248), as volg opmerk: “Israel cannot accept with religious enthusiasm, as the Word of God, the utterances of a man who speaks in his own name – not ‘thus saith the Lord,’ but ‘I say unto you.’ This ‘I’ is in itself sufficient to drive Judaism away from the Gentiles forever.” Sy gebruik van “amen” het nie parallel in die evangelies nie. Jesus was nie soos die profete wat gesê het: “So spreek die Here” nie, maar: “Ek sê vir julle.” Waarheid en outoriteit is nie in die Tora gefundeer nie, maar in Hom.

Alhoewel die meerderheid navorsers skepties teenoor Jesus se gebruik van die Christologiese titels in die evangelies staan, is dit egter waar dat die meerderheid Nuwe Testamentiese kritici saamstem dat Jesus ander aansprake rakende Homself gemaak het wat egter implisiet aantoon wat die titels eksplisiet oordra. Nuwe Testamentiese navorsing is tot 'n groot mate eens dat Jesus homself as meer as 'n gewone mens, profeet of leermeester beskou het. In hierdie navorsing word aanvaar dat Jesus hom as die Seun van God op 'n unieke wyse beskou het.

Matteus (27:43) toon ook aan dat Jesus na Homself as Seun van God verwys het. Die wyse waarop Jesus Homself in sy lering, bediening en in die algemeen

aangebied het, het sy tydgenote tot die besef gebring dat Hy Homself as Seun van God verstaan. Jesus verwys na God as Vader, dat alles aan Hom toevertrou is en niemand die Vader ken behalwe die Seun nie – die Seun kies ook aan wie Hy Hom wil openbaar (Matt 11:25-27; Luk 10:21-22). Hiermee toon Jesus aan dat Hy oor unieke en eksklusiewe kennis beskik wat die rabbi's nie het nie. Jesus, as die unieke Seun van God, is die enigste wat dit vir andere ook moontlik maak.

Sy gebedslewe waar Hy God as “Abba” aanspreek, toon ’n unieke verhouding met God aan. J. Jeremias (1966:16, 19) stel dit as volg:

To date nobody has produced one single instance in Palestinian Judaism where God is addressed as “my Father” by an individual person...Nowhere in the literature of the prayers of ancient Judaism...is this invocation of God as *Abba* to be found, neither in the liturgical nor in the informal prayers.

Die vraag waarom hierdie aanspreekvorm deur Jesus so uniek voorgekom het, word deur J. D. G. Dunn (1985:47-48) as volg beantwoord:

The most probable answer is that “Abba” was a *surprising* word to use in addressing God. In its natural usage it was a *family* word and usually confined to the family circle. It was the word with which children would address the head of the family, and so carried with it a considerable note of warm trust as well as respect. It was a word resonant with family intimacy, probably used by children from earliest years of speech; as we can tell from its very form, it would be one of the earliest words an infant would be able to say. There is no precise equivalent in English, though the older style “Papa” probably comes closest. The nearest today would be the colloquial “Dad.”

Jesus praat dus van God persoonlik en intiem met die Aramese woord *abba* (Mark 14:36; Gal 4:6). In die sinoptiese evangelies verwys Jesus een-en-vyftig keer na God as Vader: nege-en-twintig keer as “my Vader” en die res (twee-en-twintig keer) na God as “julle Vader” (Edwards 2005:80). Jesus verwys nie een keer na ons Vader nie.

Terwyl Jesus sy dissipels geleer het om na God as *ons* Vader in gebed te verwys, het Hy egter deurgaans van *my* Vader gepraat en dui daarop dat Hy 'n unieke verhouding met God het. Aan die kruis gebruik Jesus “Abba” wanneer Hy vra waarom die Vader Hom verlaat het. S. Neill (1976:135) meld as volg:

Jeremias has taught us that the use of the intimate term *Abba*, “Father,” in prayer was so rare as to be practically unknown among the Jews; the word that he had himself so constantly used comes naturally to the lips of the dying Jesus, and from him was taken over by the worshipping church (Rom. 8:15).

In die gelykenis van die boere en die wingerd (Mark 12:1-9) toon Jesus ook aan dat Hy Homself as die Seun van God in unieke sin, asook die finale boodskapper van God aan Israel, beskou. Jesus het daarop aanspraak gemaak dat Hy met goddelike outoriteit spreek en optree. Uit die inhoud en styl van sy lering word dit duidelik. Die rabbynse metode van onderrig het met verwysing na ander gesaghebbende leermeesters wat outoriteit aan persoonlike onderrig verleen het, gepaardgegaan. Jesus het egter die teenoorgestelde gedoen. In die Bergpredikasie, byvoorbeeld, het Hy herhaaldelik ná aanhaling uit die Tora, Hom op sy persoonlike outoriteit beroep: “Maar Ek sê vir julle...” (Matt 5-7). Jesus verhef Hom dus bokant die Tora en Moses en toon die werklike intensie daarvan aan. Gevolglik is dit nie verrassend dat die skare verbaas was oor sy leer en outoriteit daaraan gekoppel het nie (Matt 7:28-29). Nie alleen het Jesus sy lering op gelyke grondslag met die Tora gestel nie, maar laasgenoemde na goeddunke verander – geen profeet of enige leermeester voor Hom het dit gewaag nie. Juis hierdie aspek is tans vir sommige Jode die vernaamste struikelblok. Die Joodse navorser, J. Neusner, stel pertinent dat hy nie Jesus kan volg nie aangesien die Tora wat Jesus gebring het, bots met dié op Sinai deur die Verbondsgod gegee. Aangesien die Tora goddelik geopenbaar is, klink Jesus se aansprake uiters voorbarig en selfs godslasterlik indien Hy nie is wat Hy beweer het nie. Neusner (Craig 1994:247) erken dat “no one can encounter Matthew’s Jesus without concurring that before us in the evangelist’s mind is God incarnate.” Indien Jesus se persoonlike lering as korreksie op die Tora outentiek aan die historiese Jesus is (selfs die skeptiese navorsers van die Jesus Seminaar gee dit toe), blyk dit dat Jesus Hom wel tot die outoriteit van God verhef het. R. Guelich (Craig 1994:247) stel dit as

volg: “One must not shy away from the startling antithesis between *God has said to those of old/ But I say to you* since here lies not only the key to the antithesis but to Jesus’ ministry.”

Jesus se outoriteit blyk ook uit sy rol as duiweluitdrywer. Al is dit vir sommige moderne teoloë problematies, is dit egter histories betroubaar dat Jesus geglo het dat Hy die mag het om duiwels uit te dryf. Jesus bind die sterk man vas en dit spruit uit die Joodse tradisie. Jesus pas dus op Homself toe wat tot God as Verlosser hoort (Edwards 2005:83). Jesus het Hom ook nie op ander se tegnieke beroep nie, maar op sy eie outoriteit. In die Ou Testament het slegs Dawid die bese geses wat Saul ontstel het, met sy lier verdryf (1 Sam 16:13-23). Volgens Witherington (1990:201) is dit een van die mees onbetwisbare feite van Jesus se bediening aangesien dit in bykans alle lae van die tradisie, asook in gesegdes, narratiewe en opsommings gesuggereer word. Lukas (11:20) beskryf dit as volg: “Aangesien Ek dus deur die vinger van God duiwels uitdryf, het die koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom.” Hierdie woorde deur Nuwe Testamentiese navorsing as geloofwaardig bestempel, is eerstens merkwaardig aangesien dit daarop aanspraak maak dat Jesus goddelike outoriteit oor die bese magte uitoefen. Tweedens toon dit ook aan dat in Hom die koninkryk van God aangebreek het. Volgens die Joodse paradigma sal die koninkryk van God aan die einde van die geskiedenis aanbreek wanneer die Here oor Israel en die nasies sal heers. Met hierdie oorheersing van die bese magte het Jesus egter aangekondig dat die koninkryk van God alreeds teenwoordig is. B. F. Meyer (Craig 1994:248) meld as volg: “The exorcisms pointed beyond themselves to the dawning of God’s reign! In terms of the history of religions, this gives an entirely distinctive profile to the exorcisms of Jesus. They become...*signs of the eschaton.*” Dit toon aan dat ’n nuwe era aanbreek met Satan wat finaal uitgewerp word – meer as dit, egter, die aanbreek van God se koninkryk hang met die koms van God self saam. Meyer (Craig 1994:249) vervolg:

Dalman pointed out that in the targumic literature “the reign of God” appears as a reverential circumlocution for “God” (as ruler). Jeremias rightly finds this phenomenon in Jesus’ idiom, as well, so that the words “the reign of God is near!” virtually mean “God is near” – at the door or already here!

Aangesien Jesus daarop aanspraak gemaak het dat die koninkryk van God alreeds aangebreek het – soos die duiweluitdrywings sigbaar aantoon – het Hy in werklikheid aangedui dat in Hom God nadergekom en Hom dus in God se plek gestel het.

Die finaliteit wat in Jesus aangebreek het, blyk ook uit sy selfverstaan dat Hy geen opvolgers verwag het nie. Moses het na 'n profeet vooruitgekyk wat ná hom sou kom (Deut 18:15-18); Elia sou die weg vir die komende een voorberei (Mal 3:1); Johannes die Doper wys na een sterker as hy (Mark 1:7); Jesus kondig egter die koninkryk aan en vervul alles. Sy roeping van die twaalf dissipels toon ook sy outoriteit en die vervulling van Israel aan.

Jesus se besef van goddelike outoriteit kom duidelik na vore in sy aanspraak om sondes te vergewe. Volgens die Joodse opvatting kon net God vergewe. Selfs die Messias sou nie sondes kon vergewe nie. Jesus vergewe egter die sonde van ander – asof sonde in die finale instansie teen Hom gedoen is. Talle van sy gelykenisse, wat tot 'n groot mate aanvaar word as deur die historiese Jesus geuiter, toon aan dat Hy Hom die prerogatief voorgehou het om sondes te vergewe. In gelykenisse soos die verlore seun en die verlore skaap (Luk 15), beskryf Jesus mense wat van God weggedwaal het en in sonde verlore is. Volgens Joodse opvatting was so 'n persoon onherroeplik verlore en dus as dood beskou. Jesus, egter, het vergiffenis aan hierdie persone gebied en hul terugverwelkom. Die probleem het daarin gelê dat niemand behalwe God die outoriteit gehad het om so 'n aankondiging te maak nie – ook geen profeet nie. R. Gruenler (1982:46, 49, 59) meld as volg:

Jesus is consciously speaking as the voice of God on matters that belong only to God...The evidence clearly leads us to affirm that Jesus implicitly claims to do what only God can do, to forgive sins...The religious authorities correctly understood his claim to divine authority to forgive sinners, but they interpreted his claims as blasphemous and sought his execution.

Jesus se uitnodiging aan tollenaars, prostitute en ander uitgeworpenes van die samelewing is 'n weerspieëling hiervan en lewende uitbeelding van God se vergiffenis, asook uitnodiging aan alle mense – veral diegene deur die gemeenskap uitgerangeer. Hier het Hy trompop met die godsdienstige outoriteite van die dag gebots en was sy kruisiging deur hulle nie verrassend nie. In die lig van sy totale

optrede sou Hy as voorbarig en godslasterlik uitgekryt word. Jesus se medelye rakende buitestaanders word deur Edwards (2005:87) as volg beskryf:

One of the most unprecedented expressions of Jesus' *exousia* in social relationships was his compassion toward outsiders. Both the Mosaic and rabbinic traditions aimed to protect Israel from peoples considered alien and impure. But Jesus displayed an entirely different understanding of the people of God: rather than needing protecting from outside contagion, the redeemed community should be the contagion – healing and wholesome – that affected outsiders. Consequently, in his ministry Jesus accepted persons that Judaism did not embrace: lepers (Mark 1:40-45), tax collectors and sinners (Mark 2:13-17), and unclean Gentiles, including a woman from Israel's intransigent foe, Syrophoenicia (Mark 7:24-30).

Die outoriteit wat die evangelies aan Jesus toeskryf, is ongeëwenaard in die Judaïsme en het mense beïndruk. 'n Skeptikus mag beweer dat hierdie uitbeelding van Jesus vanweë die Christelike geloof en tradisie verwag kan word. Hierdie getuienis is egter nie vanuit belydenis- of dogmatiese aankondigings verkry nie, maar met die toepassing van standarde van outentiekheid wat op historiese dokumente en argumente in die algemeen, toegepas word.

Jesus het ook geglo dat Hy instaat is om wonderwerke te doen. In 'n gedeelte wat talle as outentiek beskou, het Jesus aan die dissipels van Johannes die Doper gesê: "Gaan vertel vir Johannes wat julle hoor en sien: Blindes sien, lammes loop, melaatses word gereinig, dowes hoor, dooies word opgewek, en aan armes word die evangelie verkondig" (Matt 11:4-5). J. D. G. Dunn (1975:60) meld: "Whatever the 'facts' were, Jesus evidently believed that he had cured cases of blindness, lameness, and deafness – indeed there is no reason to doubt that he believed lepers had been cured under his ministry and dead restored to life." Hierdie wonderwerke is oor talle strata van die evangelietradisies versprei en dit sou verregaande wees om dit nie in die lewe van Jesus te fundeer nie. W. Trilling (Craig 1994:250) meld dat die meerderheid Nuwe Testamentiese navorsers konsensus het dat Jesus "wonderwerke" verrig het – op watter wyse dit ookal geïnterpreteer of verklaar word. Volgens hom bestaan geen twyfel dat Jesus wel hierdie tipe wonderwerke in die evangelies aan hom toegeskryf,

verrig het nie. Jesus het dus wel die mag gehad om wonderwerke te verrig – hierin stem die meerderheid Nuwe Testamentiese kritici saam. Josefus meld dat Jesus buitengewone wonderwerke gedoen het. Ook die Joodse Talmoed meld sy wonderwerke. Genesing was nie beperk tot sielkundige of emosionele gevalle nie, maar onder andere met melaatses. Volgens die Joodse beskouing was hulle soos die lewende dooies en nie verskillend van 'n lyk nie – net God kon hulle genees (Num 12:10; 2 Kon 5:1-2). J. R. Edwards (2005:84-85) beskryf dit as volg:

Jesus healed persons whose participation, whether emotional, psychological, or religious, could have played no role in their healing. He healed illnesses at the request of third parties, such as the father of a sick boy (John 4:46-54), or the master of a servant (Matthew 8:5-13; Luke 7:1-10). In such instances the person healed had no contact with Jesus, and presumably no expectation of him. In other instances Jesus healed people apart from their knowledge or will, such as the healing of the severed ear of the servant of the high priest (Luke 22:50-51). Most obvious were the several cases in which Jesus (or again, the name of Jesus) caused a dead person to be raised to life. The only power possible to revoke the power of death is the power of God.

Jesus se wonderwerke was dus oor siektes, asook oor die natuur, deurdat Hy onder andere voedsel vermeerder het, op water geloop en die wind en storm gekalmeer het. Hierdie wonderwerke van Jesus neem egter Christologiese afmetings aan weens die feit dat dit, soos die duiweluitdrywings, as tekens beskou is om die aanbreek van die koninkryk van God aan te toon. Jesus se verwysing na Jesaja (35:5-6, 61:1) in die gesprek met Johannes se dissipels, toon dit juis aan. As sodanig het dit fundamenteel verskil van die wonderwerke deur Hellenistiese towenaars of Joodse heiliges verrig. Jesus se wonderwerke het ook van dié deur Honi en Hanina verskil deurdat Jesus nie gebid het dat 'n wonderwerk moes plaasvind nie, maar dit self teweeggebring het – en wel in sy eie naam, nie God se naam nie. Ook het Honi en Hanina nie 'n profetiese bediening gehad nie, messiaanse aansprake gemaak of enige nuwe lering betreffende hul wonderwerke oorgedra nie (Craig 1994:250). Jesus se optrede in hierdie verband lê dus op 'n ander vlak.

Jesus se aanspraak dat Hy wonderwerkend alle siektes en gebreke kan genees, impliseer goddelikheid. Volgens die Ou Testamentiese Judaïsme is net God instaat om al Israel se siektes te genees. In die lig hiervan neem Jesus se aanspraak om wonderwerkend, sonder die gebruik van medikasie of dokters as tussengangers, te genees, 'n ander betekenis aan: Jesus is in God se plek Israel se geneser.

Jesus het ook daarop aanspraak gemaak om die mensdom se ewige bestemming met God te bepaal. Mense se houding tot Hom sal op die oordeelsdag die bepalende faktor wees: “Ek sê vir julle: Elkeen wat hom voor die mense openlik vir my uitspreek, vir hom sal die Seun van die mens Hom ook openlik uitspreek voor die engele van God. Maar hy wat My voor die mense verloën, sal voor die engele van God verloën word” (Luk 12:8-9). Indien dit nie waar is nie, is hierdie uitspraak uiters voorbarig en eng.

Die vraag na die rede vir Jesus se kruisiging hang waarskynlik met sy messiaanse selfbewussyn saam. 'n Bewys van hierdie selfbewussyn was dat Hy Jerusalem as sy finale bestemming beskou het. Die evangelies beskryf sy besluit om na Jerusalem te gaan as deur God gewil en Hy dit moes doen (Mark 10:32-34). Sy vasberadenheid om na Jerusalem te gaan, kan waarskynlik aan die toegewydheid aan sy messiaanse roeping toegeskryf word.

Jesus se verhoor en dood deur die Sanhedrin (Joh 19:7; 10:36) was uniek, meld Edwards (2005:89):

What we do not find in the entire history, however, is the pronouncement of a death sentence by the Sanhedrin on a Jewish religious leader because of either blasphemy or idolatry, the two explicit grounds for execution in Judaism. One of the indisputable facts of the period, however, is that the Jewish Sanhedrin passed a sentence of death on Jesus, which was subsequently ratified and executed by the Roman governor.

Vir die Jode was messiaanse aanspraak nie rede vir die doodstraf nie en talle het hul as Messias voorgehou maar nooit as God nie. Rome sou nog die doodstraf vir die Messias gee, maar nie die Jode nie aangesien hulle immers verwag het dat hy hulle sou help en verlos. Edwards (2005:91-92) meld as volg:

In ancient Judaism blasphemy was regarded as “stretching out one’s hand against God” by impugning God’s honor and holiness (*Sipre Deut.* 221 on Deuteronomy 21:22). God was blasphemed when, among other things, one ascribed divine powers to oneself or laid claim to divine dignity and position. This was clearly what the Sanhedrin understood Jesus to be ascribing to himself. As a consequence, the sentence of death, according to Leviticus 24:10-23 and Numbers 15:30ff., was irrevocable in their eyes. At the historical core of Jesus’s mission was his selfunderstanding as God’s unique and beloved Son (so Mark 12:6). It was that understanding that was unmistakably perceived by the Sanhedrin and that ultimately provided grounds according to Jewish law for his execution as a blasphemer.

Jesus het sy dood as losprys vir baie mense beskou. Hy was dus daarvan bewus dat sy naderende dood volgens die Ou Testamentiese paradigma van sondeversoening geïnterpreteer sou word. Jesus het nougeset die rol van die lydende kneg van Jesaja vervul wie se lewe ’n versoening vir ons sonde was (Jes 53:10), asook die sondes van baie op hom geneem en vir oortreders gebid het (Jes 53:12). Soos die diensknege was die plaasbekledende versoening van Jesus nie net vir die Jode nie, maar vir alle mense – dus die heidene ingesluit.

Die Johannes evangelie is prontuit oor wie Jesus is. Om Jesus te ken is om God te ken (Joh 9:19); Jesus ken die Vader ten volle (Joh 10:15); Jesus is die weg, die waarheid en die lewe (Joh 14:6); Jesus word direk met die ewige lewe verbind (Joh 17:3); voor Abraham was, is Jesus (Joh 8:58). Hierdie en talle ander uitsprake in hierdie evangelie was vir die omstanders nie onduidelik nie en dus ook nie verbasend dat hulle Hom daarvan beskuldig het dat Hy Hom aan God gelykgestel het nie (Joh 5:18). In Jesus is die waarheid waarna die wêreld soek, liggaamlik vergestalt en dus nie abstrak-filosofies nie.

Rakende Jesus se messiaanse en goddelike selfbewussyn, meld R. Brown (Edwards 2005:95-96) as volg:

Did Jesus know that he had an identity which his followers later came to understand in terms of his being God? If he was God (and

most Christians do agree on that), did *he* know who he was? I think the simplest answer to that is yes. Obviously there is no way of proving an affirmative answer because we do not have material describing all his life. Yet in the Gospel material given to us Jesus is always shown as being aware of a particular relationship with God that enables him to speak with awesome authority. There is never a scene in the Gospel portrait where he discovers something about himself that he did not know before. I realize that what I am saying runs against some popular views that would have Jesus discovering his identity at the baptism or some other time; but there is no evidence for such views. The baptismal scene is designed to tell the readers who Jesus is, not to tell him who he is.

Ook M. Hengel (Edwards 2005:96) meld as volg:

Jesus' claim to authority goes far beyond anything that can be adduced as prophetic prototypes or parallels from the field of the Old Testament and from the New Testament period. [Jesus] remains in the last resort incommensurable, and so basically confounds every attempt to fit him into the categories suggested by the phenomenology or sociology of religion.

Jesus se radikale aansprake toon Hom dus ontologies anders as ander mense aan. R. Gruenler (1982:74) som dit as volg op: "It is a striking fact of modern New Testament research that the essential clues for correctly reading the implicit christological self-understanding of Jesus are abundantly clear." Volgens hom bestaan oortuigende getuienis dat Jesus bedoel het om in die plek van God te staan.

Volgens Dunn (1975:86) is die alternatiewe vraag of Jesus waansinnig was. Die volle prentjie in die evangelies geskilder toon egter die teendeel: Jesus word as 'n gebalanseerde mens aangetoon wat nêrens enige afwykings getoon het nie. H. G. Pöhlmann (Craig 1994:252) meld ook dat 'n implisiete Christologie na vore tree:

In summary, one could say that today there is virtually a consensus concerning that wherein the historical Jesus is to be seen. In consists

in the fact that Jesus came on the scene with an *unheard of authority*, namely with the authority of God, with the *claim of the authority to stand in God's place and speak to us and bring us to salvation*...This unheard of claim to authority, as it comes to expression in the antithesis of the Sermon on the Mount, for example, is implicit Christology, since it presupposes a unity of Jesus with God that is deeper than that of all men, namely a unity of essence. This...claim to authority is explicable only from the side of his deity. This authority only God himself can claim. With regard to Jesus there are only two possible modes of behaviour: either to believe that in him God encounters us or to nail him to the cross as a blasphemer.

Die samehang tussen Jesus se aansprake, optrede en sy opstanding is van belang aangesien sy aansprake en optrede sy opstanding in perspektief plaas en laasgenoemde sy optrede en aansprake bevestig, soos Pannenberg ook vermeld. Sy opstanding blyk dus koherensie met die voorafgaande gebeure te toon. Sy aansprake, sowel as sy lewe, verskaf die religieus-historiese konteks waarbinne die opstanding betekenisvol word aangesien dit hierdie aansprake bevestig en 'n hoë Christologie daarstel – 'n Christologie alreeds deur Jesus in sy aardse omwandelinge uitgestippel maar nog nie deur die dissipels begryp was nie. Die samehang van Jesus se aansprake, wonderwerke, vervulde profesieë asook opstanding, maak die waarskynlikheid van Jesus as God sterk en binne hierdie konteks maak die opstanding ook sin. Jesus se goddelike selfbewussyn wat geblyk het opreg en eg te wees, impliseer dat 'n gebeurtenis soos 'n liggaamlike opstanding waarskynlik kon wees. Binne die historiese betroubare evangelies het Hy immers ook voorspel dat sy dood deur opstanding gevolg sou word (Mark 8:31; Matt 16:21; Luk 9:22).

Die historiese betroubaarheid van die evangelietekste, asook die betroubare rapportering deur ooggetuies en apostels daarin, fundeer die radikale aansprake en optrede van Jesus. Die mees waarskynlike historiese verklaring is dat Jesus was wat Hy eksplisiet, asook implisiet, beweer het om te wees: die Seun van God. Hierdie religieus-historiese konteks maak die opstanding as historiese gebeurtenis waarskynlik en die opstanding blyk die eenvoudigste verklaring vir die data te wees.

Enige alternatiewe hipotese wat nie met die totaliteit van hierdie data rekening hou, asook koherent integreer nie, kom voor onoorkomelik historiese probleme te staan.

4 Enkele slotopmerkings aangaande die historisiteit van die Nuwe Testamentiese dokumente

Die historiese aard van die Nuwe Testament, en veral die evangelies, straal dus uit hierdie dokumente sonder dat die skrywers gepoog het om hulle aan oordrywing, verfraaiing en fantasie skuldig te maak – teenstellend tot die gnostieke dokumente wat veral in die tweede eeu beslag gekry het. Die evangeliste het dus bloot gerapporteer wat plaasgevind het – alhoewel dit met teologiesering gepaardgegaan het. Die feit dat die evangelies nie unieke geskryfte vreemd aan hulle tyd is nie en met Griekse biografieë vergelyk, verhoog dus hul historiese geloofwaardigheid. Die getemperde en soms terloopse wyse waarop die wonderwerke hierin verhaal word, pas binne die religieus-historiese konteks aangaande Jesus. Aangesien die aanspraak gemaak is dat Jesus Immanuel is, kon ongehoorde gebeure verwag word – veral weens die feit dat sy koms met die mens se verlossing gepaardgegaan het.

Jesus se ongehoorde, goddelike selfbewussyn wat uit sy optrede geblyk het, het omstanders waarskynlik tot die besef gebring dat hier meer as 'n religieuse genie in hulle midde was. Die eerste-eeuse milieu is deur 'n messiaanse verwagting gekenmerk en met Jesus se optrede gestimuleer. Hierdie voorafimpak het waarskynlik tot die vernietigende ontugtering van veral sy dissipels met sy kruisdood bygedra, asook paradoksaal tot die verskrikking en aakligheid van die kruisgebeure voorgekom. Juis hierdie geestestoestand van die dissipels sou tot die impak van die opstanding op die derde dag daarna bydra: totale ontugtering wat tot ekstase gelei en die dissipels se hoogste verwagtinge oortref het. Dit is dus verstaanbaar dat die eerste dissipels wat die leë graf en ontmoetings met Jesus ervaar het, nie anders kon as om tot radikale gevolgtrekkings te kom nie – die tyd was immers só ryp om aan die nuwe bestel geboorte te gee en die eeue van afwagting het skielik sy opwagting gemaak. Opstanding en die gepaardgaande geregtigheid deur die Skepper- en Verbondsgod wat sy goeie skepping sanksioneer, het aangebreek.

Die religieus-historiese konteks is dus belangrik rakende die opstanding as histories waarskynlik en dat die opstanding blyk die eenvoudigste verklaring vir die data te wees. Enige alternatiewe hipotese kom voor talle historiese probleme te staan.

Hoofstuk 9

Ontwikkeling van die opstandingsparadigma

Die religieus-historiese konteks het dus 'n onontbeerlike agtergrond vir Jesus se opstanding verskaf. Hierdie opstandingsgebeure was dan ook die hoogtepunt van 'n verwagting wat natuurlikerwys in die Joodse leefwêreld in die era voor Jesus begin vorm aanneem het. Alhoewel die Joodse opstandingsverwagting eers met die einde van die tyd in vervulling sou gaan en dié van Jesus onverwags was, strook hierdie gebeure egter met die aard van dié Skepper- en Verbondsgod wat Hom aan die Joodse volk geopenbaar en met sy redding uit Egipte hulle as nasie daargestel het. Ook hulle is op wonderbaarlike wyse as nasie uit die dood tot die lewe geroep.

Aangesien die opstanding, op soortgelyke wyse as die uittog uit Egipte, binne die tyd-ruimtelike geskiedenis plaasgevind het, kan dit aan historiese ondersoek onderwerp word. Geen historikus mag dus daarvan weerhou word om hierdie gebeurtenis te ondersoek nie. Die algemeen aanvaarde historiese feit is dat die apostels minstens die oortuiging, of die geloof gehad het, dat hulle Jesus na sy dood ervaar het. Dit dra die evangelies en Paulus se briewe duidelik oor. G. R. Habermas (Stewart 2006:79-81) stel dit as volg:

As firmly as ever, most contemporary scholars agree that, after Jesus' death, his early followers had experiences that they at least believed were appearances of their risen Lord. Further, this conviction was the chief motivation behind the early proclamation of the Christian gospel...The *crux* of the issue, then, is not *whether* there were real experiences, but *how we explain the nature* of these early experiences. What best accounts for the early Christian belief that Jesus had appeared after his death.

1 Opstanding in die antiek-heidense wêreld voor en tydens Jesus se tydvak

Van belang is dat die apostels hierdie aanspraak vanuit hul Joodse wêreldbeskouing gemaak en dus 'n bepaalde betekenis daaraan geheg het. Gevolglik is dit van belang wat die eerste-eeuse gemeenskap verstaan het wanneer die apostels, asook eerste Christene, die term "opstanding" (*anastasis* en *egeiro*) met betrekking tot Jesus

aangewend het. Die opstanding van Jesus word meer as een honderd-en-vyftig keer in hierdie twee Griekse terme in die Nuwe Testament uitgedruk (Bergquist 1981:1).

Die historiese vraag is dus of Jesus gesterf het, begrawe is en die aard van die gebeure rondom Jesus hierna, wat tot die apostoliese geloof en verkondiging van die opgestane Jesus aanleiding gegee het. Die korrekte vertolking van Jesus se opstanding vereis dat eerstens semanties ondersoek sal word wat met die term “opstanding” in die eerste eeu bedoel is. Wanneer na “lewe na die dood” verwys word, is die algemene en populêre opvatting die lewe of toestand wat onmiddellik op die liggaamlike dood volg. Meestal word aanvaar dat dit die fundamentele uitgangspunte van die Christendom verteenwoordig en deur die ateïsme ontken word. Dit is egter nie wat met “opstanding” in die eerste eeu bedoel is nie en hierdie betekenis was by heidene, Jode, sowel as Christene te vinde. Die Griekse terme (*anastasis* en *egeiro*) met al die verwante betekenis en terminologie, verwys na nuwe lewe ná ’n periode van dood. Heidene het hierdie moontlikheid ontken (Bergquist 1981:34), sommige Jode het dit as ’n langtermyn toekomstige hoop gehandhaaf en feitlik alle Christene het daarop aanspraak gemaak dat dit met Jesus van Nasaret plaasgevind het, asook met hulle sal plaasvind. Vir die Christene het dit dus ’n nuwe lewe ná die doodsbestaan beteken – ’n nuwe liggaamlike bestaan wat op ’n periode van dood as ’n toestand volg. Tydens hierdie voorafperiode is die individu lewend of nie-lewend en verkeer in een of ander onliggaamlike toestand.

Geen bewering bestaan dat opstanding selfs in geïsoleerde gevalle alreeds plaasgevind het nie. Die uitsondering was die aanspraak wat Christene met betrekking tot Jesus gemaak het. In die eerste eeu het diegene wat na opstanding verwys het, dit in twee fases aangedui: opstanding sou voorafgegaan word deur ’n interimperiode van dood as ’n toestand – soos met Jesus die geval was. Die dood onmiddellik deur ’n finale toestand gevolg, is in hierdie tekste nie met opstanding verbind nie en die opstandingskonsep het dus nie na nie-liggaamlikheid verwys nie. Opstanding impliseer ’n definitiewe vorm van herbeliggaming en hierdie betekenis word deurlopend in die antieke wêreld aangetref. ’n Uitsondering hierop was egter die gnostisisme wat veral in die tweede eeu na Christus sterk na vore getree het. Hulle het die liggaamlike aspek ontken, of radikaal herinterpreteer ten einde nie-liggaamlike religieuse ervaring tydens die huidige bestaan, en/of nie-liggaamlike nadoodse oorlewing en verheerliking te omskryf (Neill 1976:137). Die Christelike leerstelling aangaande God en sy goeie skepping is dus nagelaat, die toekomstige oordeel ontken,

asook die omverwerping van die goddelose wêreldse koninkryke was hier afwesig. Sommige huidige navorsing wend egter verkeerdelik steeds die term “opstanding” as feitlik sinoniem met “lewe na die dood” aan. Tans bestaan geen bewyse dat laasgenoemde gebruik in die eerste eeu voorgekom het nie en dus moet daarteen gewaak word dat huidige opvattinge nie op die verlede geprojekteer word nie. Verantwoordelike histories-literêre ondersoek is van kardinale belang. Die eerste-euse heidendom behoort ook die vertrekpunt te wees en die vraag gestel word wat die toehoorders in Efese, Atene of Rome verstaan het as Paulus aangekondig het dat die Messias uit die dood opgewek is en watter reaksie sou dit in die lig van hul bestaande wêreldbeeld ontlok het?

Vir die heidene was Hades die finale bestemming waaruit geen terugkeer moontlik was nie, of bevind hulle hul in ’n nuwe gereïnkarnearde liggaam. Beweringe van uitsonderings, asook alternatiewe een- of tweemaalig in ’n duisend jaar, is gemaak maar al hierdie vertellings is deur mitologie gekenmerk. Alhoewel hulle eens liggame gehad het, is hulle nou siele en skaduwees van wat hulle was. Soms mag hul aan lewende sterflinge verskyn en steeds in die nabyheid van hul grafte wees, maar bevind hulle in ’n ander wêreld. Hierdie heidense opvatting kom in Paulus se verkondiging in Atene na vore. Hier het Paulus onder andere met Epikureërs, asook Stoïsyne, in debat getree en die opstanding het weereens die sentrale plek in sy verkondiging bekleed (Hand 17:18). Die Epikureërs het ten doel gehad om alle vrees en veral dié vir die dood, te vernietig. Hulle het die gode erken maar dat hulle geen belangstelling in menslike gebeure het nie. Met hulle atomistiese opvatting aangaande materie, insluitend die menslike siel, het hulle geglo dat die siel met die dood in die atome waaruit dit bestaan, oplos – dus geen toekomstige bestaan waarna die mens kan hunker of vrees nie. Die Stoïsyne, as materialistiese moniste, het die godheid as ’n fyn onsigbare, vurige damp beskou wat alle dinge deurdring. Met die dood word die siel in die wêreldsiel geabsorbeer – die goddelike vurige bestanddeel waarvan individuele siele vonke was. Nóg die Epikureërs, nóg die Stoïsyne, het in persoonlike immortaliteit geglo – so ook die filosowe wat Plato se uitgangspunt gehuldig het. In samehang met die opstanding van Jesus, is Hy ook as Regter verkondig wat oor die wêreld sal oordeel (Hand 17:31). Die boodskap wat Paulus aan die Epikureërs en Stoïsyne gebring het, was vanuit hulle wêreldbeskouing vreemd aangesien die opstanding vir hulle onmoontlik was (Ladd 1975:41-42).

Vir 'n navorger van Plato, of 'n Stoïsyn, soos Epiktetus, was egter niks met die wêreld verkeerd nie en was die siel uiteindelik van die liggaam bevry in 'n bestel waar nie moderne medisyne of selfs geregtigheid bestaan het nie. Vir andere, egter, was alles verkeerd en uitsigloos en 'n vorm van lewe mag wel na die dood voortduur, maar was waarskynlik nie so ryk en gevarieerd soos die huidige nie – dit was 'n finale, droewige realiteit waaraan niemand kon ontsnap nie. Die antiek-heidense wêreld was dus tussen diegene verdeel wat beweer het dat opstanding nie kon plaasvind nie, al het hulle dit begeer, en diegene wat dit nie begeer het nie aangesien hulle van die onmoontlikheid daarvan oortuig was. Vanaf Homerus is die term “opstanding” nie aangewend ten einde “lewe na die dood” in die algemeen, of enige verskynsel wat met sodanige lewe mag saamhang, aan te toon nie, aldus N. T. Wright (2003:81-82).

Die meerderheid antiek-heidene het egter in lewe na die dood geglo en komplekse opvattinge, asook gebruike, daaromtrent ontwikkel. Anders as in die Judaïsme en Christendom, het hulle egter nie in “opstanding” geglo nie aangesien dit 'n nuwe beliggaamde bestaan aangedui het. Die opstanding was juis die herroeping en nietigverklaring van die dood en nie 'n herdefiniëring daarvan nie. Met die vroeë Christene se vermelding dat Jesus uit die dood opgewek is, was die algemeen aanvaarde betekenis in die antieke wêreld dat iets met Jesus plaasgevind het wat nog nooit met iemand anders gebeur het nie. Alhoewel die heidenwêreld opstanding as onmoontlik beskou het, het die Joodse wêreld egter aanvaar dat dit aan die einde van die tyd sou plaasvind. Die Christene se verkondiging dat dit alreeds met Jesus plaasgevind het, het as 'n verrassing gekom. Die heidene het besef dat die Christene se bedoeling daarmee nie was dat Jesus se siel 'n vorm van hemelse saligheid bereik het, of dat Hy 'n spesiale status het nie.

Ook die vroeë Christelike opvatting dat Jesus op een of ander wyse goddelik was, kon nie tot die geloof in sy opstanding gelei het nie. Wright (2003:83) meld dat diegene in die antieke verhale wat goddelike status verkry het, meestal grafte gehad het wat óf bekend, óf vereer was indien hulle nie op 'n brandstapel verbrand is nie. Vergoddeliking vereis egter nie opstanding nie en het die siel en nie die liggaam nie, geïmpliseer.

2 Opstanding in die Judaïsme

Talle huidige navorsing ignoreer die Joodse wortels van die Christendom en selfs dat Jesus 'n Jood was. Die negering en selfs ontkenning hiervan lei tot waninterpretasie van die Jesusgebeure en dus ook die opstanding. Die ortodoks-Joodse Nuwe Testamentiese navorsers, P. Lapide (1983:30), skroom nie om hierdie fundamentele aspek as volg uit te spel nie:

When one asks the basic question of what separates Jews and Christians from each other, the unavoidable answer is: a Jew...Perhaps the most Jewish characteristic of the Nazarene is his immortal, powerful hope which found its pinnacle, beyond cross and tomb, in the faith in his resurrection – a faith which, in the unsearchable ways of God for salvation, led to the birth of Christianity.

J. N. D. Anderson (1985:124) meld die belang van veral die Joodse antropologie as agtergrond tot die interpretasie van die opstanding:

The Greeks, it is true, had a vague belief in a shadowy survival of the spirits of the dead in an underworld, but this was not an understanding of the nature of man, or of the meaning of resurrection, which would have been recognized by Jews. Those Jews who believed in the resurrection at all understood it in a far more literal way – and that “at the last day” (John 11:24), not in the middle of history.

Die vertrekpunt van die historikus behoort dus vanuit die wêreldbeeld, asook taalgebruik, van die Joodse tweede-tempelperiode te wees in die ondersoek na die bewering van die vroegste Christene dat Jesus van Nasaret uit die dood opgestaan het. Hierdie bewering het vinnig binne die breër nie-Joodse gemeenskap van die eerste eeu uitgebrei. Die vroeë Christelike wêreldbeeld het 'n verrassende, nuwe variasie binne die tweede-tempel Judaïsme ingelei. Een van die verbasendste kenmerke is dat nêrens binne die Judaïsme, asook die heidendom, 'n aanspraak volgehou is dat opstanding

werklik met 'n spesifieke individu plaasgevind het nie. Die uniekheid van hierdie vroeë Christelike aanspraak word soms afgewys as sou die eerste Christene dit oordryf en uit verband geruk het. J. R. Patterson (1998:51), lid van die Jesus Seminaar, meld byvoorbeeld:

Everyone knew about famous resurrections. Resurrection was a confessional element of most ancient religions. So to say that God raised someone from the dead...well, by itself, it really does not say much...Most people in Jesus' day believed that the emperor Augustus had been raised from the dead.

Die hipotese dat talle gode en bekendes in die antieke wêreld in groot getalle uit die dood opgewek is en dus 'n hele aantal kandidate vir dieselfde onbewese wonderwerk daarstel, verteenwoordig 'n misverstand rakende die historiese situasie. Die verbysterende aanspraak was dat die gekruisigde Jesus inderdaad Israel se Messias was en die koninkryk van God, wat in 'n sekere sin nog toekomstig was, op 'n nuwe wyse teenwoordig was. Die opskrif wat Pilatus in Hebreeus, Latyn asook Grieks as 'n bespotting van Jesus se koningskap aan die kruis laat aanbring het (Joh 19:19-20), het egter op ironiese wyse die waarheid aangaande Hom aangedui, meld Bauckham en Hart (1999:107):

Jesus' claim to kingship was a claim not only to rule over Israel but also to universal rule, and a claim therefore that challenged the universal rule of Rome. In other words Jesus was the Messiah, who was God's anointed king of his people Israel, but also, as Israel fully expected, the king over all people, who would implement God's rule over all the world, whose rule was truly divine and therefore opposed to the divine pretensions of Rome. Rejected by the Jewish leaders, crucified by Rome, Jesus had apparently failed to be this messianic king. But at very the point which to Pilate and the chief priests made his failure laughable obvious, Jesus was, as it were, proclaimed to the world as its king.

Paulus meld: “Christus het vir ons sondes gesterf, volgens die Skrifte; Hy is begrawe en op die derde dag opgewek, volgens die Skrifte” (1 Kor 15:3-4). Hierdie uitspraak was van die begin bewustelik in die wêreldbeeld van die tweede-tempel Judaïsme gewortel en deur die Joodse geskifte gevorm. Dit speel egter nie ’n pertinente rol in die Ou Testament nie en die hoop op die opstanding het nie die dissipels se denke oorheers nie. Met nadere eksegeese van die Ou Testament tree dit egter sterker na vore, soos blyk uit Jesus se verwyf aan die twee Emmausgangers (Luk 24:25-27):

Wat ’n gebrek aan begrip en wat ’n traagheid van gees! Glo julle dan nie al die dinge wat die profete gesê het nie? Moes die Christus nie al hierdie dinge ly om in sy heerlijkheid in te gaan nie? Daarna het Hy by Moses en al die profete begin en al die Skrifuitsprake wat op Hom betrekking het, vir hulle uitgelê.

Ná die opstandingsgebeure kon die voorspelling daarvan, asook dié van werklike fisiese lewe na die dood, duidelik onderskei word (Ladd 1975:49). In samehang hiermee is van belang dat die Ou Testamentiese konsep van die mens in kontras met die Grieks-Plato gedagtegang wat ’n invloed op die Christelike teologie gehad het, verstaan sal word. Die Griekse beskouing met sy dualistiese opvatting van die mens – bestaande uit liggaam en siel – het die siel tot die werklike, permanente en onsigbare wêreld beperk en die liggaam tot die sigbare, verganklike en tydelik-waarneembare wêreld. Uit die Evangelie van Tomas (Van der Watt & Tolmie 2005:536) blyk dat, alhoewel die liggaam nie altyd *ipso facto* as onheilig, of minderwaardig, soos by die latere gnostieke denke, beskou is nie, was dit wel ’n hindernis in die ontwikkeling van die intellek asook die siel. Bergquist (1981:112) stel dit as volg:

The Greek view of man saw the body as bad in itself and ordained to destruction. The corporeal, for the Hellenists, was unreal, for only the transcendent pure Idea was real. The Greeks from Plato to the Gnostics believed that the soul of man alone was intrinsically immortal. Because the material body was the prison house of the soul, death was the great liberator of man’s real essence.

Volgens hierdie denke was die wyse mens dié persoon wat instaat was om die liggaam só te dissipleneer dat dit nie die ontwikkeling van die siel sou kortwiek of benadeel nie. Die onsterflike siel word by die dood van die liggaam vrygemaak ten einde aan die las van die waarneembare werklikheid te ontsnap en vervulling in die wêreld, gekenmerk deur ewige realiteite, te vind. 'n Pauliniese verwysing: “Ons oog is nie op die sigbare dinge gerig nie, maar op die onsigbare; want die sigbare dinge is tydelik, maar die onsigbare ewig” (2 Kor 4:18), blyk of hier van dualisme, soos deur Plato gepropageer, tersprake is. In die Pauliniese gedagtegang beteken ewige dinge egter dit wat onsigbaar is – die wêreld van God wat uiteindelik in hierdie realiteit sal deurbreek en dit transformeer (Ladd 1975:44).

2.1 Opstanding in die Ou Testament

Die Ou Testament beskou die gees, of siel (*nefesj*), primêr as sy lewenskrag, oftewel lewe, en dui nie op 'n afsonderlike gedeelte van die mens nie. “Gees” dui in die eerste instansie op die Gees van God (*ruag*), sy asem, sy krag (Jes 31:3; 40:7) wat alle lewende dinge geskep en steeds instandhou (Ps 33:6; 104:29-30). God se Gees skep dié van die mens (Sag 12:1), maar nóg die siel van die mens, nóg sy gees word as onsterflike deel van die mens wat die dood oorleef, beskou. Die mens sterf wanneer sy gees (sy asem) onttrek word (Ps 104:29; Pred 12:7) en sy siel (*nefesj*) aangedui word as sou dit sterf. By ander geleenthede word die siel (*nefesj*) beskryf as sou dit na die doderyk (“Sjeoel”) vertrek het (Ps 16:10: “U gee nie my siel oor aan die dood nie;” Ps 30:4; 94:17). In hierdie laaste verwysings is *nefesj* sinoniem met die persoonlike voornaamwoord en is daar nie sprake van 'n onsterflike siel wat na die dood voortbestaan nie. Die Ou Testament beskou die mens as 'n lewende, be-sielde liggaam eerder as 'n geïnkarnearde siel (Ladd 1975:45). “Lewe” in die Ou Testament dui op die liggaamlike bestaan in die wêreld in verhouding met die lewende God (Deut 30:15-20). Dood dui op die einde van lewe, maar nie staking van die bestaan nie. Die dooies bestaan in die doderyk (“Sjeoel”) as “skaduwees” (Spreuke 9:18; Jes 14:9; 26:19). Hierdie “skaduwee” is nie die mens se siel of sy gees nie, maar 'n dowwe replika van die mens self – van sy lewenskrag en energie gestroop. Die negatiewe kenmerk van die doderyk is dat die mens van gemeenskap met God afgesny is (Ps 6:5; 88:11-13; 115:17).

Die meerderheid Ou Testamentiese skrywers het nie die vraag na die opstanding pertinent aangespreek nie aangesien die hoop, deur hul geskets, nie op die lot van die mens na die dood gefokus het nie, maar op dié van Israel en sy beloofde land. Die nasie, asook die huidige landgebied, het 'n belangriker rol as die lot van die individu ná die dood vervul. 'n Nageslag was vir die voortsetting van die volk van belang en as teken van God se seën beskou. In die sentrum van hierdie hoop was die kennis dat Jahwe, die God van Israel, die Skepper van die heelal is; dat Hy getrou aan sy verbond met Israel, asook sy totale skepping is en dat Hy as sodanig getrou aan sy woord, aan beide Israel asook die totale skepping, sou bly. Dit verteenwoordig eerder die logiese uitwerking van die krag van Jahwe oor die dood en die toekoms wat dus op opstanding dui (Craig 1989:408). Hoe en wanneer dit op die lange duur sou realiseer, was egter veilig in hierdie God se hande – sy karakter as Skepper en Verbondsgod het dus die basis van hulle oortuiging gevorm. Sommige profete het ook na die “dag van die Here” verwys wanneer die oordeel, sowel as die belofte, deurgevoer sal word en het die hoop op lewe ná die graf deurgeskemer (Wright 2003:102).

Die heidene het immers die opstanding van die liggaam as onmoontlik beskou, al mag 'n vae hoop by sommige geheers het dat die lewe nie in niksheid sou eindig nie. In teenstelling hiermee is die God van Israel deurslaggewend in die Joodse denke as die God van die skepping, wat alles uit niks totstandbring het, asook dié Een van die verlossing. Sy mag oor alle opponerende magte – selfs die dood, sy liefde vir sy wêreld, sy menslike skepsele, vir Israel in die besonder en veral diegene aan Hom gehoorsaam en Hom gedien het, was voorop en sou uiteindelik oor die bose seëvier en geregtigheid daarstel. Die vormende opvatting was dat die verhouding met Jahwe selfs nie deur die dood vernietig kan word nie en Hy aan die einde van die tyd die dooies sal opwek. Spesifiek die Psalms getuig van eerstehandse, persoonlike ervaring aangaande God se heerskappy oor die aarde sowel as die doderyk: “Klim ek op na die hemel, is U daar, gaan lê ek in die doderyk, is U ook daar” (Ps 139:8). Onder hierdie indruk het talle Psalms die oortuiging van seën ná die dood, in plaas van die duistennis en somberheid van die onderwêreld, gehuldig. Uit Psalm 16:9-11 blyk dit duidelik: “Daarom is ek bly en juig ek en voel ek my veilig. U gee my nie oor aan die dood nie. U laat u troue dienaar nie in die graf kom nie. U leer my hoe om te lewe. By U is daar oorvloedige blydskap. Uit u hand kom net wat mooi is.” Die lewe na die dood is dus nie 'n onsterflike aspek inherent aan die mens nie, maar berus by God en op vertrou

in sy mag oor die dood: “Maar vir my sal God loskoop uit die mag van die dood; ek sal aan Hom behoort” (Ps 49:16). Hierdie gedagtegang strook met dié in Psalm 16. In die dood tree ook die verskil tussen die persoon wat God dien en dié wat Hom spot, na vore. Die psalmis is daarvan oortuig dat hierdie God hom nie die lot van die goddelose sal laat deel nie. Deur die geloof bevestig hy dat God met hom is en dat *Sjeol* magteloos is weens Jahwe se teenwoordigheid by diegene wat aan Hom behoort. Dieselfde kom waarskynlik in Psalm 73:24 voor: “U lei my met u raad en aan die einde sal U my in ere by U opneem.” Dus voor die dood asook daarna is sy verhouding met God gewaarborg.

Hierdie Skrifgedeeltes werp ’n vlugtige blik op die hoop tot lewe na die dood. Geen werklike nadenke aangaande die mens wat die dood oorleef (sy siel of gees), word hier aangetref nie – ook geen spekulاسie aangaande die aard van die lewe na die dood nie. Slegs die vertrou word uitgespreek dat selfs nie die dood die realiteit van die gemeenskap met die Lewende God sal vernietig nie. Dit verskil van die Griekse onsterflikheids siening en die psalmis kan hom nie voorstel dat sy gemeenskap met God ooit verbreek kan word nie.

In die Ou Testament het dus algaande op ’n logies-natuurlike wyse die hoop ten opsigte van liggaamlike opstanding ontwikkel. Die Joodse opvatting dat die dood nie die einde van die menslike bestaan kenmerk nie, is gestaaf deur wat met Henog (Heb 11:5) en Elia (2 Kon 2:11) gebeur het – alhoewel dit nie was wat onder opstanding verstaan is nie. Ook opwekkings deur Elia en Elisa bewerkstellig, word vermeld (1 Kon 17:17-24; 2 Kon 4:31-37; 13:21). Hierdie is egter buitengewone gebeurtenisse waaruit nie afleidings rakende opstanding in die algemeen gemaak kan word nie. Opstanding het begin aantoon wat met ’n persoon gebeur nadat hy gesterf het: ’n nuwe liggaamlike bestaan ná lewe na die dood.

Verwysing na opstanding van beide die regverdiges, sowel as onregverdiges, blyk duidelik uit Daniël 12:1-4 en is van fundamentele belang vir die latere Joodse denke:

Baie van dié wat ontslaap het, sal uit die graf opstaan, party tot die ewige lewe en party tot ewige skande en veragting. Die verstandige leiers sal skitter met die glans van die hemel self, en dié wat baie mense op die regte pad gelei het, sal vir altyd skitter soos die sterre.

Hierdie gedeelte verwys na liggaamlike opstanding en is waarskynlik op ouer, relevante tekste gebaseer. “This view is thoroughly biblical in that it refuses to conceive of a future existence without a body. Man, as a unity of body, soul and spirit, must retain that unity if he is to have human existence” (Bergquist 1981:113-114). Daniël 12 kan as ’n brug tussen die Ou Testament en die Judaïsme van Jesus se tyd beskou word. Hierdie gedeelte dui aan hoe opstanding in die tweede eeu voor Christus vertolk is en het waarskynlik as lens gedien waardeur vroeëre tekste vertolk is. Die metafoor, “ontslaap,” is algemeen gebruik en het op slaap in die stof van die aarde gedui wat die dood aangetoon het. Ten einde die metafoor verder te voer het “opstaan” die liggaamlike opstanding aangedui – nie ’n alternatiewe vorm van slaap nie, maar terminering daarvan. Hierdie teksverwysing na “baie” wat sal opstaan, dui waarskynlik op die regverdiges wat as martelare aan die hand van vervolgers gesterf het met laasgenoemde wat geoordeel gaan word. Met hernieude liggaamlike lewe sal God dus ewige lewe aan sommige skenk en ewige verwerping aan andere. Die regverdiges word tot die “ewige lewe” opgewek en die eerste keer dat hierdie frase in die Skrif aangetref word. Die Hebreeuse term lui: “tot die lewe van die eeu,” en impliseer ’n lewe wat oneindig die toekoms instrek (Ladd 1975:48). Tydens Nuwe Testamentiese tye was die ekwivalente Griekse frase: “die lewe van die tyd wat kom” (Mark 10:30). In Daniël verwys dit na die eskatologiese opstanding van die liggaam. Die verwysing in Daniël 12:3 na glans en skitter soos die sterre, dui aan dat die wyses en regverdiges met die opstanding leiers in God se nuwe skepping sal wees (Wright 2003:112). Israel se God sal dus die optrede van die goddelose heidene straf en die martelare asook die wyse leermeesters ewige heerlikheid skenk. Die vervolgers sal ewige smaad verduur. Hierdie drama herinner aan ’n hofgeding met Jahwe as regverdige Regter wat ongeregtigheid oordeel. Opstanding word as die finale aspek in ’n lyn van gebeure getoon met die verheerliking en regverdiging van die seun van die mens as deel daarvan (Dan 7:13-14, 18, 27). Die hoofbron van Daniël se gedagtegang is Jesaja 40-55. Alhoewel Jesaja 53 nie eksplisiet van opstanding melding maak nie, meld Daniël dat sommige alreeds Jesaja met opstanding in die oog vertolk het. Daniël verwys na die langverwagte regverdiging van God se volk in ballingskap en hoofstuk twaalf verwys na die diepste regverdiging van God se volk, naamlik opstanding uit die dood. Jesaja 24-27 verskaf egter die mees direkte opstanding gedeelte in hierdie boek en verwys nie slegs na ’n nasionale krisis nie, maar na kosmiese oordeel, waartydens God se volk gered en die dooies opgewek sal word. Hierdie gedeelte kom

in Daniël 12:2-3 voor: “Dié uit u volk wat gesterf het, sal weer lewe, Here, hulle sal opstaan. Word wakker en juig, julle wat in die doderyk is! Soos die dou lewe gee, gee u krag lewe, Here, die aarde sal hulle wat lankal gesterf het, lewend teruggee” (Jes 26:19). In die Hebreeus word letterlik na liggaamlike opstanding verwys en is die wyse waarop hierdie vers in die LXX, asook Qumran, vertolk is (Wright 2003:117). Weens God se hernuwing van die kosmos is dit duidelik dat opstanding na letterlike, konkrete gebeure verwys.

Duidelike verwysing na die opstanding word in Jesaja 25-26 gevind. Jesaja 25:8 lui: “Hier sal die Here God die dood vir ewig vernietig, en die trane op almal se gesigte afvee.” Hierdie teksgedeelte dui eskatologies op totstandkoming van God se koninkryk op aarde, asook die versameling van sy mense ten einde die seëninge van sy heerskappy te geniet. In hierdie situasie heers die dood nie meer nie. Hier word nie na die hoop op die opstanding verwys nie, slegs die opheffing van die dood. Uit Jesaja 26:19 blyk die vertrouwe in die opstanding duidelik: “Dié uit u volk wat gesterf het, sal weer lewe, Here, hulle sal opstaan. Word wakker en juig, julle wat in die doderyk is!” Dit blyk nie ’n verwysing na die algemene opstanding te wees nie, maar slegs God se mense (Ladd 1975:48). Agter hierdie teksverwysings in Jesaja wat moontlik die vroegste Ou Testamentiese verwysing na liggaamlike lewe ná die dood is, is ’n gedeelte in Hosea wat na die agtste eeu voor Christus teruggevoer kan word. Veral Hosea 6:1-2 is waarskynlik ’n verwysing na die liggaamlike opstanding:

Kom ons gaan terug na die Here, want Hy het ons verskeur maar sal ons weer gesond maak, Hy het ons geslaan maar sal weer ons wonde verbind. Hy sal ons na twee dae ’n nuwe lewe laat begin. Hy sal ons op die derde dag weer krag gee sodat ons in sy teenwoordigheid kan leef.

Hierdie gedeelte dui waarskynlik op Israel se straf deur hul God weens hul afvalligheid en dat hulle met hul terugkeer spoedige genesing sal ervaar en as God se volk herstel sal word. Hierdie gedeelte is deur latere lesers, asook latere Bybelskrywers, waarskynlik só vertolk dat dit die vroegste eksplisiete stelling is dat Jahwe aan sy mense ’n nuwe liggaamlike lewe na die dood sal skenk. Moontlik het dit Daniël 12 langs die weg van Jesaja beïnvloed (Ladd 1975:47).

Esegiël 37 verteenwoordig waarskynlik die bekendste “opstandings”-gedeelte in die Ou Testament en dit blyk nie dat óf Jesaja, óf Daniël daardeur beïnvloed is nie. Die konteks hier is die ballingskap en toon die herstel van die land met sy mense, geboue, landbou en vee. Hierdie profesie is op die hernuwing van Israel se nasionale lewe gemik met die herstel van die Dawidiese monargie, die vorming van die nasie, asook die herbou van die tempel. In Esegiël 37:11-28, met die visioen van die vallei met droë bene wat saamgevoeg word en weer vleis en senings kry, word ook na die opstanding van Israel en ongekende aksie deur die Skeppergod verwys. “There is no doubt that the symbolism that [Ezekiel] employs raised among the Jews the question of renewal of life for the departed” (Ladd 1975:48). Van belang, egter, is dat die visioen met die herstel van dooie bene tot die lewe suggereer dat die opvatting van liggaamlike opstanding – vanaf die vroeë tydperk – in hul denke geleef het. Hierdie opvatting was so sterk in hul denke gevorm dat selfs die eerste aankondiging van Jesus se opstanding deur die vroue onmiddellik liggaamlikheid by hulle gesuggereer het, soos (Lunny 1989:112) dit stel:

This report by “the women” that the tomb was empty made it possible for the disciples, within a very short time, to preach the resurrection of Jesus. They made this claim in a society that believed that the resurrection involved the dead body. This is the point of Ezekiel’s vision of the dry bones coming together (Ezek. 37:7-10) and the mention of bodies once “in the tombs” coming forth in resurrection (Matt. 27:52-53; Jn. 5:28-29). Even the Jewish response to the preaching of the resurrection at the time of Matthew did not deny the claim that the tomb was empty (Matt. 28:13-15).

’n Sameloop van denke tussen Esegiël 37 en dié van Hosea deur Jesaja na Daniël, kan nagespeur word. Hierdie algemene hoop deur Israel gekoester het al sterker na vore getree. Dit het behels dat Jahwe uiteindelik hul geluk sal herstel, van heidense oorheersing bevry en geregtigheid en vrede sal herstel – selfs al sou bereiking daarvan ’n nuwe skepping impliseer. Hier het die hoop van die vroeëre periode (dié rakende nasie, familie en land) met die opkomende geloof betreffende die getrouheid van die Skepper, selfs anderkant die graf, saamgesmelt. Die feit dat die geskiedenis van Israel met ballingskap, dus lyding en dood van talle regverdiges aan die hand van heidense

onderdrukkers, gepaardgegaan het, het die hoop op regstelling van kosmiese aard gefokus. Die opkomende fokuspunt het die lewe anderkant die dood geword. Die werklike, finale terugkeer uit ballingskap was nie net aan hierdie kant van die graf nie, maar het 'n dieper dimensie aangeneem en nou met liggaamlike opstanding te make gehad. Die aanwending van skeppingsterminologie was aan die orde: Jahwe se liefde en kreatiewe krag is só almagtig dat selfs die dood dit nie kan breek en weerstaan nie. Die terminologievermenging van Israel se finale restourasie met opstanding, toon die materiële aard van laasgenoemde. Opstanding, wat dus veral tydens die ballingskap, asook die tweede eeu voor Christus, sterker na vore getree het, was op die status van Israel as uniek gekose volk van die een Skeppergod gebaseer. Dit het direk uit die klem op die goedheid van die skepping, Jahwe as die God wat dood- asook lewendmaak, asook die toekoms van die nasie en land gespruit.

Die opstandingsgeloof in Daniël 12:2-3 verteenwoordig samevoeging van veral twee aspekte: (1) Israel se antieke geloof dat sy God, Jahwe, immers die Skeppergod is, en dat menslike lewe wat sy beeld reflekteer, liggaamlike lewe in hierdie wêreld impliseer en nie onliggaamlike nadoodse bestaan nie; (2) die nuwe opvatting dat Israel se ballingskap as straf vir hul sonde beskou is, asook die geloof dat ballingskap 'n klimaks met die lot van die martelare bereik het. Jahwe se antwoord op sy volk se ballingskap sou, metafoeries, lewe uit die dood beteken (Jesaja 26, Esegïël 37) en sy antwoord op sy volk se martelaarskap sou letterlik lewe uit die dood beteken (Daniël 12).

Die opvatting dat selfs die dood nie die verhouding met sy mense kan verbreek nie, het dus mettertyd ontwikkel en aanleiding tot die eskatologiese vernietiging van die dood, asook die opstanding van die liggaam gegee. Dit was 'n logiese gevolg van die Ou Testamentiese siening van die mens vir wie liggaamlike bestaan essensieel vir die volle betekenis van lewe is. Die Ou Testament verskaf die grondslag vir geloof in die liggaamlike opstanding aangesien die Nuwe Testament pertinent stel dat wat met Jesus plaasgevind het, duidelik deur die profete voorspel is (Luk 24:27).

Die skepping wat deurgaans in die Hebreeuse literatuur gevier word, sal opnuut bevestig en herskep word. Alhoewel, weens talle beloftes, die nasionalistiese element in hierdie hoop nooit laat vaar is nie, het hierdie nuwe opstandingskomponent bygekom wat nie tot niet sou gaan nie. Dit dui nie slegs op die herstel van die nasie en

land nie, maar op 'n letterlike voorspelling van een element in hierdie restourasie – dus nie 'n blote metafoor nie, maar 'n nuwe betekenis (Ladd 1975:50).

Die Ou Testament fokus dus nie pertinent op lewe na die dood, of die moontlikheid daarvan nie. Die genoemde teksgedeeltes wat sterk daarna verwys, is egter die uitsondering. Met die aanbreek van die tweede-tempelperiode (veral die Makkabeërkrisis rondom 200 v.C. het dit ingelei) tot met die daarstel van die Misjna (rondom 200 n.C.) bestaan getuienis dat, met die tyd van Jesus, die meerderheid Jode in een of ander vorm van opstanding geglo, of bewus was dat dit 'n algemene opvatting was. 'n Minderheid het steeds skepties gestaan, sommige het 'n middeweg gevolg met die opvatting van 'n geseënde, nie-liggaamlike onsterflikheid wat op die regverdiges na hul dood wag. Die meerderheid getuienis dui egter daarop dat die opstandingsgeloof wat in Daniël 12 op die toneel verskyn het, die standaardopvatting was (Wright 2003:129).

2.2 Liggaamlike opstanding spruit uit die Joodse wêreldbeskouing

In populêre gebruik word “opstanding” en “onsterflikheid” te maklik sinoniem aangewend, maar die werklikheid is meer kompleks. Diegene wat in opstanding geglo het, was van mening dat gestorwenes wat in die toekoms liggaamlik opgewek sal word, hul tans in een of ander lokaliteit in 'n tussenstadium lewend bevind. Of dit as onsterflikheid getipeer kan word, of 'n alternatiewe term gevind behoort te word wat voortgesette, nie-liggaamlike lewe aantoon, bly kontensieus. Tans word die term “onsterflikheid” soms aangewend, nie om slegs aan te toon dat gestorwenes in 'n sin steeds lewend is nie, maar hul inherent, soos by Plato, 'n onsterflike element (miskien die siel) bevat, wat nie kan sterf nie. Die uitgangspunt van die Bybelskrywers, egter, was dat hul verhouding met Jahwe na hul dood sou voortduur en op Hom as die liefdevolle, almagtige Skepper gebaseer – dus nie op enige inherente eienskap van die mens nie. Opstanding was in geen geval as lewe na die dood getipeer nie, maar as 'n toekomstige hoop wat nuwe *liggaamlike* lewe ná 'n nadoodse bestaan behels.

Die Bybelse taal van opstanding, alhoewel dit ongeregeld voorkom, is nie 'n rekonstruering van lewe na die dood nie, maar 'n vernietiging van die dood. Opstandingstaal toon 'n tyd aan waar slapendes nie meer sal slaap nie. Die term, *egeiro*, word die meeste aangewend om die opstanding van Jesus te beskryf, maar het 'n wyer betekenis: “opstaan,” “wakker word” of “regop sit.” Uit die een honderd agt-

en-dertig keer wat dit in die Nuwe Testament voorkom, word dit juis op hierdie wyse aangewend, byvoorbeeld: die dissipels wat Jesus tydens die storm op die see wakkermaak (Mark 4:39); Jesus wat Petrus se skoonmoeder na haar genesing regop laat sit (Mark 1:31) en Jesus wat die verlamde man laat opstaan (Mark 2:12). W. Bauer (Ladd 1975:50) verduidelik as volg:

As an active verb, *egeiro* has both a transitive and an intransitive meaning. (1) Transitive: It means to wake or rouse a sleeping person, to erect a building, to help a seated or sick person to arise. Figuratively, by derivation, it is then used of restoring the sick and especially for our purpose, of restoring a dead person to life. (2) Intransitive: It is used in the imperfect as an imperative, get up! come! As a passive verb it is used only as an intransitive. It means to awaken, to arise from sleeping, sitting, kneeling or sickness, to appear and figuratively, by derivation, to be raised from the dead. All of these varied meanings are to be found in both the New Testament and the LXX.

Gedurende Jesus se tyd het geloof in die liggaamlike opstanding algemene hoop geword. Dit is deur die Fariseërs verkondig met wie Jesus teen die Sadduseërs gedebatteer het (Matt 22:23-33). Die opstandingsopvatting was teen hierdie tyd immers deel van die Joodse wêreldbeskouing (Craig 1989:409). Die Sadduseërs, wat die elite leierskorps in Judea gevorm het, insluitend die hoëpriesterlike familie, het ontken dat 'n toekomstige lewe bestaan. Die Nuwe Testament beskou hul verwerping van die opstanding as hul vernaamste kenmerk. Ná 70 n.C. het hul nie meer bestaan nie. Hulle het 'n streng, konserwatiewe interpretasie van die Ou Testament gevolg en enige betekenisvolle lewe na die dood ontken. Hulle het die opstanding verwerp aangesien dit nie letterlik in die Hebreeuse geskrifte vermeld word nie (Lapide 1983:59). Die sinoptici rapporteer hul vraag aan Jesus waarmee hulle 'n bespotting van die opstanding wou maak (Matt 22:23; Mark 12:18; Luk 20:27).

Die Fariseërs was dit egter eens dat Paulus se ervaring nie met hul interpretasie van die opstanding strook nie. Volgens hulle sou die opwekking van minstens al die regverdiges in die toekoms geskied ten einde in God se nuwe wêreld te deel. Hierdie verskyning aan Paulus was egter vir die Fariseërs nie vreemd nie

aangesien hul opvatting oor engele en spirituele wesens dit toegelaat het. Volgens Josefus (Ant 18. hfst 1:4) wou die Sadduseërs niks met die voortbestaan van die siel na die dood, straf of beloning in die onderwêreld te make gehad het nie – die siel verdwyn met die liggaam (Whiston 1895:484). Die Sadduseërs was van mening dat die opstanding 'n onlangse nuwigheid was en nie in die Pentateug gereflekteer word nie. Die Sadduseërs sou waarskynlik die opstanding wou ontken ten einde hul luukse leefstyl te sanksioneer, aangesien opstanding impliseer dat geregtigheid sou geskied. Daarsonder sou slegs vir beloning in die huidige lewe gewerk kon word en dit het die Sadduseërs gepas. D. L. Bock (2002:132) meld die volgende aangaande die Joodse eskatologiese hoop:

Although many hoped for such days, some Jews did not appear to be interested in such speculation. The *Sadducees* seem to have had little concern for such beliefs. Those who liked the Herodian house and the status quo also had little concern for messianism. Other Jews were simply too busy coping with everyday life to be concerned about such questions. Thus as in many other areas of Jewish religious culture, there was quite a variety in Jewish faith during this time.

In Die Wysheid van Jesus Ben Sirag verskaf hy, as geestelike voorloper van die Sadduseërs, inligting wat hul opvatting tot 'n groot mate reflekteer (Van Zyl 1976:202). Hy beskryf die dood as 'n lokaliteit waar God nie geprys word nie want dit verteenwoordig die einde van die mens waarvandaan niemand terugkeer nie. Ben Sirag (39:9; 41:11-13; 44:8) meld dat die enigste onsterflikheid dié aan 'n goeie naam gekoppel is wat in herinnering geroep kan word (Van der Watt & Tolmie 2005:246, 252, 257). Volgens hom (Ben Sirag 11:28; 46:12) kan dit ook in die name van kinders voortbestaan (Van der Watt & Tolmie 2005:186, 263). Alhoewel Jesus ben Sirag voor die Fariseërs en Sadduseërs geleef het, was hy 'n voorloper van die siening wat die Sadduseërs rakende die dood en die lewe daarna, gehuldig het. Vir hom (Ben Sirag 14:16) was dit belangrik dat luuksheid in hierdie lewe nagejaag moes word (Van der Watt & Tolmie 2005:191). Alhoewel opstanding nie so pertinent in die Pentateug, soos in Daniël 12:2-3, Jesaja 26:19, asook Esegïel 37:1-14, funksioneer nie, het veral die Fariseërs teen die eerste eeu opstandingstekste, selfs in die Tora, geïdentifiseer.

Die Sadduseërs het dit teengestaan aangesien hul hierdie “doodskultus” onsmaklik gevind en hul te veel aan die heidense spiritualisme herinner het (Wright 2003:138).

Uit Daniël 12 tree teenstand en martelaarskap na vore; uit Jesaja en Esegïel blyk dat Jahwe dit wat verkeerd was in die toekoms sal regstel en hiervoor moet opstanding plaasvind. Hierdie opstandingsopvatting het sommige revolusionêres in die eerste eeu teen veral Romeinse oorheersing in opstand gebring. Hulle is ook deur die ontheiliging van die tempel aangespoor en dit het tot een van die bloedigste oorloë in die Joodse geskiedenis gelei. Hierdie opvatting dat hul God ’n nuwe wêreld gaan skep en diegene wat aan Hom getrou is en selfs as martelare sterf, daarin sal deel, het ’n onwrikbare geloof in opstanding daargestel (Craig 1989:409). Opstanding het dus met die huidige materiële wêreld wat nuutgemaak sal word, te make en nie met ontsnapping aan hierdie bestel na iets alternatief en vreemd nie. Dit hang ook altyd met goddelike oordeel saam en die Skeppergod wat as Almagtige in die geskiedenis optree ten einde geregtigheid te laat seëvier.

Met die aanbreek van Jesus en Paulus se tydvak, het die Judaïsme hul vir meer as twee eeue in die maalkolk van kulturele en politieke verandering bevind. Die verowering deur Aleksander die Grote in die vierde eeu voor Christus, asook Antiochus in die tweede eeu voor Christus met die gepaardgaande sosiale en kulturele veranderinge, het die Joodse lewe in sy totaliteit uitgedaag en verander. Hellenistiese kultuur het tot so ’n mate die Judaïsme beïnvloed dat, met die aanbreek van die eerste eeu na Christus, die verskeidenheid Joodse vertakkinge tot ’n mindere of meerdere mate Hellenisties georiënteer was (Bergquist 1981:113).

Judaïsme was nooit slegs op filosofiese spekulasie of individuele vroomheid nie, maar op daaglikse, weeklikse asook jaarlikse aanbidding en feeste gefundeer. Die sentrale aspek van hierdie aanbidding in die eerste eeu was die gebedslewe met die *Sjema Israel*, wat, soos tans, die kern daarvan gevorm het. Een van die vernaamste gebede, die *Tefilla*, ook as die “Agtien Seënbedes” bekend, stel pertinent in die tweede bede Israel se God as die Here wat lewe aan die dooies skenk, meld Lapide (1983:63):

You are mighty, humbling the proud; strong, judging the ruthless;
you live for evermore, and raise the dead; you make the wind to
return and the dew to fall; you nourish the living, and bring the dead
to life; you bring forth salvation for us in the blinking of an eye.

Blessed are you, O Lord, who bring the dead to life.

Hierdie gebed was in die daaropvolgende rabbynse Judaïsme (wat veral uit die Fariseïsme van die eerste eeu ontwikkel het) veronderstel en met die daaglikse, asook weeklikse lewe en gedagtegang van die hoofstroom Judaïsme, in minstens die tweede eeu na Christus, vervleg. Grafinskripsies uit hierdie tydperk getuig hiervan. Die opstanding was egter nie alleenlik 'n leerstuk van die Fariseërs en hul vermeende opvolgers, die rabbi's nie, maar volgens getuienis, algemeen deur die meerderheid Jode met die aanbreek van die eerste eeu geglo.

Die Septuagint, as Griekse vertaling van die Hebreeuse Ou Testament in die derde eeu voor Christus, het die opstandingsopvatting wat soms in die Hebreeus twyfelagtig was, wel in die Griekse vertaling sterker na vore laat tree. Diegene wat die Septuagint vertaal, asook diegene wat dit daarna gelees het, het die Ou Testamentiese terminologie in meer definitiewe opstandingsterme vertolk as wat in die Hebreeus weergegee word. Selfs opstanding is in teksgedeeltes gelees wat nie deur die Hebreeus gesuggereer word nie. Die teksgedeeltes wat in die Hebreeus reeds na opstanding verwys het, is in die Grieks pertinent beklemtoon. Daniël 12:2-3, 13 asook 2 Makkabeërs, het die Griekse werkwoorde (*anistemi*, *egeiro*, en verwantes) standaard as “opstandingstaal” aangewend. Uit die Griekse vertaling van Jesaja 26:14, 19, asook Hosea 6:2, word liggaamlike opstanding bedoel en 'n tweede-tempel Jood sou dit nie anders geïnterpreteer het nie (Wright 2003:147-150).

Rondom diegene wat uit lojaliteit aan God en sy wet gely en gesterf het, word verhale gevind wat onomwonde van 'n nuwe liggaamlike hoop in die toekoms spreek. Die Makkabeërtidperk het die opstanding in die kollig geplaas. Lapidé (1983:52) meld as volg rakende hierdie belangrike fase in die ontwikkeling daarvan:

The question of what remains of a human being after death is a riddle which has occupied Jews for millenia. The hope beyond death appears in its rudiments already in the Babylonian exile but does not gain ground until the times of the Maccabees. That was a period of unprecedented persecutions and religious as well as national oppression by the Syrian-Greek world of paganism which had begun a general attack against Judaism – an unprecedented haven of refuge was sorely needed which only faith was able to provide.

While in earlier times patriots, priests, and prophets were in a position to declare any misfortune as a punishment from God for the evil deeds of Israel, now it was primarily a suffering of the devout, of those who held God and his law in high honors, while those that assimilated themselves – the Hellenists and the apostates who succumbed to the pagan cults – flourished.

Lapide (1983:132) meld hoe martelaarskap stukrag aan die opstandingsparadigma verleen het:

At the time of Jesus, belief in the resurrection of the dead was shared by most Jews except the more conservative Sadducees. This belief in resurrection came as part of the growth of an apocalyptic point of view. The Jews came to believe that God would one day vindicate and reward the faithful ones who suffered and died in persecution, particularly during the Maccabean struggle. When the end came they looked for an end that would be outside of history when the righteous would rise from the dead to their reward and the wicked would be raised to face their punishment.

In 2 Makkabeërs, as tussentestamentiese historiese geskrif uit die laat tweede eeu voor Christus (Van der Watt & Tolmie 2005:388), word geloof in die opstanding pertinent uitgespreek. Dit beeld die vervolging van die Jode onder Antiogus IV Epifanes in die tweede eeu voor Christus, talle martelinge, asook die hoop op die opstanding uit. Een van die grusame verhale is dié van ’n Joodse oudste in Jerusalem, wat met die besef dat hy deur vyandige soldate omsingel is, in sy eie swaard val. Hy het egter nie onmiddellik gesterf nie en op ’n steil rots gaan staan: “Hy trek toe sy ingewande uit en gooi dit oor die skare. Terwyl hy dit doen, vra hy die Here van lewe en siel om dit weer aan hom terug te gee. So is hy dood” (2 Makk 14:43-46, Van der Watt & Tolmie 2005:432-433). Hieruit blyk die hoop dat die Skepper, wat lewe en asem gee, met ’n magtige daad van nuwe skepping die martelare nuwe liggame sal gee.

In sy vervolginge het Antiogus gepoog om die Jode onder dwang onrein voedsel, veral varkvlies, te laat eet met marteling as straf indien hul sou weier. Een so ’n verhaal fokus op ’n moeder en haar sewe seuns wat by weiering een vir een grusaam

om die lewe gebring is. Voor hul egter sterf, maak elkeen spesifieke beloftes aan hulle folteraars rakende die wyse waarop hul regverdiging sal plaasvind. Hulle meld dat hulle ly aangesien hulle verkeerde dinge gedoen het en hulle gedissiplineer word ten einde hulle op die regte pad te hou. God sal hulle verhouding met Hom weer herstel en oor die tiran sal Hy oordeel en hom weens sy arrogansie straf. Hulle hoop is op Hom gerig om hulle weer die lewe terug te gee aangesien Hy die Skepper van die wêreld is (2 Makk 7:9-38, Van der Watt & Tolmie 2005:411-413).

Hierdie gedeelte stem met Daniël 12 ooreen en die martelare se lyding lei tot verlossing van die nasie. Hul lojaliteit sal beloon en die folteraar se brutaliteit deur die God van geregtigheid gestraf word. Die nuwe lewe (in duidelik liggaamlike terme omskryf) wat ontvang sal word, is 'n geskenk van die Skeppergod wat hulle, asook die heelal, uit niks geskep het. Die skrywer van 2 Makkabeërs neem nie aan dat die opstanding alreeds plaasgevind het nie, aangesien hulle nog nie hul hande, tonge en liggame teruggekry het nie. Hierdie opstanding sal beter wees as die lewe waaraan hulle gewoond was en is nie 'n herdefiniëring van die dood nie, maar die vernietiging daarvan.

In die apokaliptiese geskrif, die Etiopiese boek van Enog, wat waarskynlik gedurende die eerste twee eeue voor Christus geskryf is, word die opstanding as liggaamlik beskryf met die veranderde liggaam wat met glorieryke kledingstukke geklee is. Uit hierdie boek blyk in die algemeen dat die regverdiges, asook die sondaars, intussen op dié dag wag wanneer almal opgewek sal word en die finale oordeel plaasvind (Ladd 1975:55).

'n Geskrif wat ook sterk klem op liggaamlike opstanding plaas, is die Siriese Openbaring van Barug 50:2-4 (ook as 2 Barug bekend) en dateer uit die laat eerste eeu na Christus. Die tragedie van die vernietiging van Jerusalem in 70 n.C. vestig sy hoop op die toekomstige wêreld, insluitend die opstanding van die regverdiges. Ladd (1975:53) haal aan:

For the earth will surely give back the dead at that time; it receives them now in order to keep them, not changing anything in their form. But as it has received them so it will give them back. And as I have delivered them to it so it will raise them. For then it will be necessary to show those who live that the dead are living again, and that those who went away have come back. And it will be that when

they have recognized each other, those who know each other at this moment, then my judgment will be strong, and those things which have been spoken of before will come.

Hierdie konsep van opstanding in die Joodse apokaliptiek verskil grootliks van dié in 2 Makkabeërs wat opstanding met vermelding van liggaamsorgane in die oog het. Hierdie gedeelte word soms aangewend om 'n nie-materiële opstanding te toon en dus 'n moontlike voorloper van Paulus se “geestelike liggaam” in 1 Korintiërs 15, maar slaag egter nie (Carnley 1987:231). Die voorafgaande hoofstukke van 2 Barug stel duidelik dat opstanding materiële transformasie sal beteken en immaterialiteit nie in die konteks bedoel word nie. Hierdie gedeelte strook egter met wat in die Nuwe Testament gevind word: opstanding het lewensvermeerderde transformasie tot gevolg.

Die populêre opvatting dat die Grieke in onsterflikheid en die Jode in opstanding geglo het, is nie alleen histories verkeerd nie, maar konseptueel verwarrend. Die Wysheid van Salomo, wat waarskynlik uit die laaste deel van die eerste eeu voor Christus dateer, beklemtoon die onsterflikheid van die siel en word dus aanvaar dat, onder invloed van Plato, liggaamlike opstanding ontken word (Van der Watt & Tolmie 2005:275). Plato impliseer dat 'n preëksistente onsterflike siel vir 'n beperkte tydperk 'n sterflike liggaam bewoon om gelukkig weer met die dood daarvan verlos te word. Insigself beteken onsterflikheid 'n toestand waar die dood nie meer moontlik is nie. Opstanding verteenwoordig egter een vorm van “onsterflikheid” en dit is waarna Paulus in 1 Korintiërs 15:53-54 verwys as die opstanding tot 'n nuwe liggaamlike bestaan waar die dood nie meer teenwoordig is nie. Hier is nie sprake van die vermenging van twee verskillende begrippe nie. Enige Jood wat in opstanding geglo het (vanaf Daniël tot die Fariseërs en daarna), het outomaties aan 'n tussenstadium, waar persoonlike identiteit tussen die liggaamlike dood en die herbeliggaming van die opstanding gewaarborg is, geglo. Dit kan ook as 'n vorm van “onsterflikheid” bestempel word.

Die Wysheid van Salomo wat in die mond van die eens wyse koning, Salomo, gelê word, is aan wêreldheersers gerig waarin hul vermaan word, en op die optredes en uiteindelijke lot van die regverdiges en die goddeloses gewys word. Tans maak die goddeloses hulself wys dat die dood die einde van alle dinge is en gevolglik vir die oomblik moet leef. Vir hulle is die regverdiges met hul alternatiewe leefstyl 'n bron van irritasie en wil laasgenoemde se ondergang bewerkstellig. Die regverdiges maak

daarop aanspraak om kinders van die Skepper te wees en vrees nie die dood nie. Die goddelose stel hulle op die proef en staan hulle met alle mag teë. Die goddelose het met die dood 'n ooreenkoms gesluit en as hul kameraad beskou – daarenteen beskou die regverdiges die dood egter as indringer in die Skepper se wonderlike en deugsame skepping. Die dood was nooit die Skepper se intensie nie en die mens, na sy beeld geskep, is vir onverganklikheid daargestel. Die regverdiges wat intussen gesterf het, is in die hand van die Skepper tot die latere opstanding wanneer die koninkryk van God sal aanbreek. Die goddeloses wat in terminering van lewe met die dood glo, sal geskok toesien hoe die regverdiges sal heers, die finale oordeel vel, en as kinders van die Skeppergod aangedui sal word. Intussen besef die regverdiges dat hul deur 'n tyd van toetsing beweeg en as offer dien (Van der Watt & Tolmie 2005:281-296).

Met die hervertel van die Eksodusverhaal, waar Israel se God die Egiptenare gestraf het, het laasgenoemde besef dat Israel werklik God se volk is. Die geskape werklikheid is die goeie skepping deur die goeie Skepper daargestel, met Israel geïdentifiseer, en is nie soos in die opvattinge van Plato 'n donker, bose plek nie. Alles sal nuutgemaak en Jahwe se mense bevry word (Van der Watt & Tolmie 2005:297-316). Hierdie boek leer dus onsterflikheid wat deur wysheid bekom word en nie inherent in 'n preëksistente siel bestaan nie. Hierdie onsterflikheid sal in hernieude liggaamlike lewe manifesteer en nie in 'n nie-liggaamlike siel nie. Die siel wat deur die krag en liefde van Israel se God lewend gehou word, sal met die ooreenstemmende liggaam verenig word.

Die opkomende geloof in opstanding, veral in Jahwe as Skepper gefundeer, het dus verdere nadenke rakende die voortgaande identiteit van Jahwe se mense tussen liggaamlike dood en opstanding aangehelp en selfs verhaas. Hellenistiese taalgebruik rakende die siel, sonder die latente betekenis en invloed van Plato, kon aangewend word. Soortgelyk aan die martelare in 2 Makkabeërs, was die “regverdiges” hier aangetoon die getroue Jode wat aan hul God in die aangesig van marteling en dood vasgeklou het. Met die opstanding sal die uiteindelijke regstelling plaasvind en hulle verhouding met God finaal bevestig word. Die eksodus uit Egipte was hiervan 'n prototipe. Die tema wat hier na vore tree, is van kardinale belang vir die begrip van die tweede-tempel Judaïsme in die algemeen, asook die kern van sy buitengewone verandering, die vroeë Christendom (Wright 2003:175).

Josefus (Whiston 1895:824-825), in sy geskrif aan die Grieke rakende Hades, meld dat siele van afgestorwenes daar gehou word tot op 'n tyd deur God bepaal

waarna die opstanding van alle mense uit die dood sal plaasvind, wat nie die verhuising van siele van die een liggaam na die ander behels nie:

...but raising again those very bodies, which you Greeks, seeing to be dissolved, do not believe [their resurrection]: but learn not to disbelieve it; for while you believe that the soul is created, and yet is made immortal by God, according to the doctrine of Plato, and this in time, be not incredulous; but believe that God is able, when he hath raised to life that body which was made as a compound of the same elements, to make it immortal; for it must never be said of God, that he is able to do some things, and unable to do others. We have therefore believed that the body will be raised again; for although it be dissolved, it is not perished; for the earth receives its remains and preserves them; and while they are like *seed*, and are mixed among the more fruitful soil, they flourish, and what is *sown* is indeed sown *bare grain*; but at the mighty sound of God the Creator, it will sprout up and be raised in a *clothed*, and *glorious* condition, though not before it has been dissolved, and mixed [with the earth]. So that we have not rashly believed the resurrection of the body; for although it be dissolved for a time on account of the original transgression, it exists still, and is cast into the earth as into a potter's furnace, in order to be formed again, not in order to rise again as it was before, but in a state of purity, and so as never to be destroyed any more; and to every body shall its own soul be restored.

Hierdie geskrif verteenwoordig moontlik die naaste vertolking in Judaïsme aan getransformeerde beliggaming in die Christendom.

Die Fariseërs het geloof in die eeu wat kom, gekoester, waar huidige ongeregtigheid en ongerymdhede reggestel sal word (Ant. 18 hfst 1:3, Whiston 1895:484). Tot die val van Jerusalem (70 n.C.) was die Fariseërs die populêrste Joodse groepering met die rabbi's wat hul ná hierdie gebeure opgevolg het. Die twee krisisse van 70 en 135 n.C. het tot fundamentele veranderinge gelei aangesien die Joods-sosiopolitieke aspirasies tot dusver gekoester, tot dramatiese einde gekom en

die fokus al meer vanaf die koninkryk na die gehoorsaamheid aan die Tora, en dus godsdienstvroomheid, verskuif het. 'n Jood wat aan die wet van Moses gehoorsaam was, is as ortodoks beskou, selfs al het sy teologiese gedagtegang van die Joodse hoofstroom afgewyk (Ladd 1975:52). Dit het ook 'n invloed op die wydverspreide geloof in die opstanding uitgeoefen. Uit die Talmoed kom duidelik na vore dat die opstanding van die liggaam 'n algemene leerstelling was en die fundamentele eskatologiese leerstelling van die Judaïsme verteenwoordig (Ladd 1975:58).

Die Fariseërs het ook in die eeu voor en na Christus veranderinge in die wyse waarop teregstelling asook begrafnisse moes plaasvind, ingevoer: alles was gedoen ten einde die beenstruktuur intakt te hou aangesien die liggaam en veral die beendere, as die duursaamste aspek, belangrik was. Sorgvuldige preserving, vouing, asook stoor van die totale skelet het in die sekondêre begrafnis plaasgevind. Gevolglik was verassing nie gewild nie. Dit herinner aan die metaforiese vertolking van Esegïël 37 met letterlike opstanding vermeng. Opstanding moet dus nog aan die einde van die tyd plaasvind en die siel, intussen by die Skepper, sal dan met hierdie skelet herenig word. J. D. G. Dunn (1985:66) meld as volg aangaande die Joodse begrafnisritueel:

The reasoning was straightforward: the bones should be kept together so that in the resurrection God could use them to (re)construct the body for resurrection. The bones would provide the framework on which God could reconstitute the body – the process described, in fact, in Ezekiel's famous vision of the valley of dry bones (Ezek. 37.7-10). At a later date, after discussion on the subject, the rabbis concluded that God did not need the whole skeletal remains. One bone would be sufficient.

Met die aanbreek van die eerste eeu het die twee vernaamste Fariseërskole van Hillel en Sjammai die liggaamlike opstanding gehandhaaf. N. T. Wright (2003:197) meld voorts dat geregtigheid deur die Skeppergod een van die sentrale kenmerke van die rabbynse opstandingsopvatting was en het veral met die vrae na die wyse waarop Jahwe die opstanding sal bewerkstellig, hoe die opstandingsliggaam daar sal uitsien, asook die teksgedeeltes wat dit voorspel, gepaardgegaan. In die beantwoording hiervan het die twee skole talle debatte gevoer: sou Jahwe met die vel en vleis begin en dié met senings en bene vul, of met die bene begin? Dit het getoon dat die

fundamentele verskil tussen die Sjammaïete liggaamlike kontinuïteit tussen die vorige en toekomstige liggaam was en die Hilleliete dat God 'n nuwe skepping sal daarstel aangesien die vel en bene verrot het. Uit hierdie debattering blyk egter dat die eventueel materiële van die opstandingsliggaam voorop was en vir die Skeppergod geen probleem inhou nie – al lê die liggaam verspreid of selfs tot as verbrand. Die aard van die opstandingsliggaam was steeds onseker en saad wat nakend in die grond val en blyk asof geklee, bo die grond verskyn, het in die debatvoering gefunksioneer. Dit strook met die beeld deur Paulus in 1 Korintiërs 15 gebruik.

Die vraag wat veral die Sadduseërs aan die Fariseërs, asook later aan Jesus gestel het, was na die Skriffundering vir liggaamlike opstanding. Teen die eerste eeu was aanvaar dat Daniël 12, asook Esegïël, daarna verwys. Lapide (1983:57) meld dat die skole van Hillel en Sjammai as volg vanuit die Skrif geredeneer het:

Our masters taught, “I kill and I make alive” (Deut. 32:39). One might think that one person would experience the killing and the other the making alive as it is customary in the world; but the text says “I wound and I heal” (Deut. 32:39). As wounding and healing applied to one and the same person, so also killing and making alive applied to one and the same person. This provides an answer for those who say that the resurrection of the dead cannot be proved from Torah (Sanhedrin 91b).

Ook uit die profete en geskrifte word aangehaal (Jesaja 26; Hooglied 7:10; Deuteronomium 11:9 en 33:6; Numeri 18:28 en 15:31; Psalm 84:5 asook 50:4) waar die siele van die gestorwenes met die opstanding opgeroep sal word om met die liggaam herenig te word ten einde geoordeel te word.

Lapide (1983:58) meld die belang van geloof in die liggaamlike opstanding soos uitgespel in een van die vernaamste rabbynse stellings betreffende die opstanding in die Misjnaperiode (70-200 n.C.):

Faith in the resurrection was treasured so highly that its deniers were considered as without salvation: “And these are they that have no share in the world to come: he that says that no resurrection of

the dead is taught in the Law, and he that says that the Law is not from heaven, and he that is a despiser of religion.”

Die rabbynse verklarings van die opstanding, asook Skrifbewyse daarvoor, toon onomwonde wat met opstanding in hierdie tydperk bedoel is. Opstanding, as die lewendmaking van die dooies, het nie eenvoudig lewe na die dood beteken nie, maar nuwe, liggaamlike lewe ná ’n doodsbestaan. Niemand het aanvaar dat die patriarge, Moses, Reuben of enigiemand anders alreeds dit deelagtig was nie. Wat aangetoon moes word, was dat talle beloftes aan die patriarge steeds nie vervul was nie en dat God instaat was om dit in die komende wêreld te doen. Hierdie lewendmaking het ook nie met die huidige religieuse ervaring van Israel te make gehad nie. Al die Joodse literatuur betreffende meditasie, gebed en mistisisme – al die gewaarwordinge van die teenwoordigheid en hulp van Israel se God – niks hiervan is geïnterpreteer as sou opstanding reeds plaasgevind het nie. Dié sal nog aanbreek aangesien hierdie God beide Skepper en Regter is. Die oorheersende eskatologie in die apokaliptiese geskrifte, asook die Talmoed, was dié van die opstanding van die liggaam op materiële of getransformeerde wyse, en van wesenlike belang, aangesien aanvaar word dat die Nuwe Testamentiese geskrifte in die tradisie van die Joodse apokaliptiek staan (Ladd 1975:58).

Die Joodse hoop was, en is steeds eskatologies, naamlik die opstanding van die regverdiges op die laaste dag. Jesus se opstanding was egter ’n gebeurtenis in die geskiedenis en nie aan die einde daarvan nie. Parallele tussen sekere apokaliptiese opvattinge rakende die opstandingsliggaam en die wyse waarop die Nuwe Testament Jesus se opstandingsliggaam beskryf, bestaan egter. Wanneer die leermeesters van die tweede-tempelperiode en daarna, onderrig aangaande die opstanding van die dooies gegee het, was dit hierdie liggaamlike hernuwing wat hul in gedagte gehad het. In die proses het hul ’n uitdrukkingswyse aangaande die siel ontwikkel om die periode tussen dood en opstanding aan te toon. Dit was egter gestroop van enige gedagtegang deur navolgers van Plato gehuldig wat die siel ’n onsterflike komponent van alle mense gemaak het. Die siel was tot die opstanding in die hande van die Skeppergod en verskil van die preëksistente wesens wat byvoorbeeld in Plato se *Phaedrus* aangetref word. Met die aanbreek van die vroeë Christendom in die wêreld van beide Griek en Jood, het die Joodse geloof in liggaamlike opstanding alreeds die weg na die bewussyn van die Griekssprekende Bybelleser asook die Jode in Palestina en die

Diaspora gevind. Wanneer die skrywers van die Nuwe Testament na opstanding van beide hulle asook Jesus verwys het, het dit binne hierdie raamwerk plaasgevind en het hul aanvaar dat hul taalgebruik dus sin sou maak (Wright 2003:200).

Opstanding was die vernietiging van die dood as vyandige indringer in Jahwe se goeie skepping. Hy, as die Verbondsgod, sal sy volk op dramatiese, kosmiese wyse finaal uit hul ballingskap bevry – hierin kan niemand Hom keer nie aangesien Hy alleen die Skepper, Regter en Heerser oor alle dinge is. Hiermee gaan noodwendig die tweede aspek, naamlik herbeliggaming van die gestorwenes, wat vanaf hul sterwe deur die skeppingskrag van Jahwe bewaar is, saam. Met die Joodse gebruik van “opstanding” is dus nie bloot lewe na die dood aangedui nie, maar liggaamlike lewe wat op een of ander vorm van doodsbestaan volg. Die hoop dat Jahwe Israel in die nuwe skepping met verbondshernuwung sal herstel, het die doel verskaf. Die algemene opstanding uit die dood toon God se liefde vir individue asook sy goeie skepping aan en hierdie liefde het dinamiek aan hierdie opvatting verleen (Lapide 1983:61). Hierdie aardse lewe met al sy swaarkry en teleurstelling kan immers nie nihilisties in ’n graf eindig nie (Lapide 1983:65). Uit Jesaja 26:19 weerklink ’n juigkreet rakende die liggaamlike opstanding uit die dood (Lapide 1983:150). Niks vanuit die Joodse konteks gee enigsens daartoe aanleiding dat opstanding (byvoorbeeld 1 Korintiërs 15) met ’n geestelike “opstanding” in die hemel te make gehad, of dat die Joodse literatuur van hierdie tyd na beide ’n opstanding van die liggaam, asook ’n opstanding van die gees sonder die liggaam, verwys het nie. Alhoewel die meerderheid Jode met die tyd van Jesus in opstanding geglo het, was die aard van die opstandingsliggaam, die kontinuïteit of diskontinuïteit met die huidige bestaan, steeds ’n raaisel. Vir die Judaïsme van die tweede-tempelperiode het die opstanding met die herstel van Israel, asook die nuwe liggaamlike lewe van al Jahwe se mense aan die einde van die huidige tyd beteken, met noue verband tussen die twee. Vir baie Jode was dit in die verhale van die regverdige martelare, wat vir Jahwe en die Tora gesterf het, gekonsentreer. Aangesien Jahwe die Skepper, asook die God van geregtigheid was, sou die martelare opgewek en Israel in totaliteit gehandhaaf word.

Tot op hede het niemand nog beweer dat iemand uit die dood opgestaan het nie. Ook het geen tradisie aangaande die opstanding van die Messias bestaan nie. Jesus was egter as Messias aangedui en lei tot die vraag wat die verhouding van die Messias tot die opstanding binne die Joodse denke was. Is daar moontlik sprake van

‘n Messias wat sou ly, sterf en opstaan? Was dit nie moontlik van Jesus, as Messias, verwag om uit die dood op te staan nie? (Ladd 1975:58). Talle Jode het hul hoop op opstanding gevestig en talle Jode het op ‘n Messias gehoop, maar niemand het hierdie twee verwagtinge bymekaargebring, soos die vroeë Christene gedoen het nie. Die algemene hoop was daarop gevestig dat die toekomstige Messias die dooies sou opwek, maar niemand was egter op hierdie verandering voorberei nie.

3 Enkele slotopmerkings rakende ontwikkeling van die opstandingsparadigma

Dit is insiggewend dat Israel se opvatting aangaande Jahwe se aard en getrouheid as Skepper- en Verbondsgod natuurlikerwys juis vanuit hulle ervaring van sy optrede in die geskiedenis, ontwikkel het. Hieruit het die opstandingsparadigma ook sy beslag gekry. Die vervolging van Israel (veral die regverdige) tydens die Makkabeërydperk wat hieraan stimulus verleen het, toon juis aan dat hierdie ontwikkeling nie filosofies nie, maar op ervaring-historiese wyse beslag gekry het en dus nie aan leë beloftes gekoppel was nie. Die verskrikking van die dood, as terminering van lewe en genieting van Jahwe se goeie skepping, het geblyk ‘n indringer te wees – op een of ander wyse sou die Skepper- en Verbondsgod, vanweë sy aard, daarmee móés handel. Lewe is immers geskep om nie te sterf nie.

Die verlossing wat die Joodse paradigma ten grondslag gelê het, het met hulle materiële werklikheid te make gehad – enige ander opvatting, byvoorbeeld vergeesteliking daarvan, sou sondermeer afgewys word. Vanuit hierdie raamwerk sou die opstandingsgebeure dus met die materiële werklikheid te make hê en soos enige sodanige gebeurtenis aan historiese verifiëring onderwerp kan word. Vanuit die Joodse paradigma móés opstanding met niks minder as ‘n leë graf en ontmoetings te make hê nie. By die aanhoor van die term “opstanding” rakende Jesus, sou besoekers dalk nuuskierig na die graf beweeg het met die verwagting dat dit leeg sou wees.

Hoofstuk 10

Direkte historiese getuienis rakende die opstanding van Jesus

Christus

Ek gebruik die terminologie “direkte, of spesifieke, historiese getuienis” om daarmee te toon dat dit die naaste aan die historiese bewys vir die liggaamlike opstanding is waaraan ons kan kom. Niemand was immers met die opstandingsmoment binne die graf teenwoordig om dit waar te neem en eerstehands te rapporteer nie – sodanige rapportering sou as direkte getuienis beskou kon word. Dit verteenwoordig van die kritiek teen die historiese betroubaarheid van die liggaamlike opstanding van Jesus deur onder andere W. Marxen geopper. Waarskynlik net die skielike verdwyning van Jesus se liggaam en die gepaardgaande inmeekaarsak van die grafdoeke sou tydens die opstandingsmoment binne die graf waargeneem kon word. Die wagte buite die graf was dus ook nie van die spesifieke opstandingsmoment bewus nie. Die aardbewing wat met die engel se wegrol van die klip voor die graf gepaardgegaan het, het hulle soos dooies laat word en van hierdie buitengewone gebeure bewus gemaak – dit kon egter op ’n stadium ná die opstandingsmoment plaasgevind het (Matt 28:2-4).

Die belang van die opstanding en sy historiese aard, word deur M. C. Tenney (Henry 1966:135) as volg beskryf:

The resurrection of Jesus Christ is the pivotal doctrine of Christian faith, for the witness of the New Testament declares that “if Christ has not been raised, your faith is futile and you are still in your sins” (1 Cor. 15:17). Whether it be regarded as veritable history, convenient mythology, or a deliberate hoax, it is inescapable, for one can neither assert nor deny the truth of the Christian gospel without taking cognizance of this fundamental article of belief. If the New Testament message is credible, the importance of the resurrection in its total structure must be acknowledged.

To acknowledge its importance, however, is not the same as accepting its historicity. A legend may sway popular opinion irrespective of its intrinsic verity. The historicity of the resurrection implies that the body of Jesus of Nazareth which had reposed in the

tomb of Jesus of Arimathea was revived and released on the first day of the week, and that the living Lord appeared subsequently to certain of his disciples. The resurrection was an event as factual as the discovery of America by Columbus in 1492. With few exceptions every book of the New Testament affirms this fact, and the brief epistles that do not mention it (Philemon, 11 Peter, 11 and 111 John, and Jude) assume its reality. So astounding a miracle will inevitably be challenged because of its apparent impossibility, apart from any theological considerations.

J. A. Heyns (1978:266) meld: “Al is die *hoe* van die opstanding nie vas te stel nie, die *dat* van die opstanding is ’n onbetwisbare historiese werklikheid waarvan die leë graf, die weggerolde klip, en die opgerolde doeke, as tekens dien en die verskyninge van Christus as onomstootlike bewyse daarvan aanvaar kan word.” In aansluiting by Heyns word die volgende vier feite tans in Nuwe Testamentiese navorsing algemeen aanvaar, en enige voldoende historiese hipotese vir die opstanding van Jesus, moet dit koherent verreken: Jesus se begrafnis, die ontdekking van sy leë graf, sy ontmoetings met die dissipels ná sy dood, asook die oorsprong van die dissipels se geloof in sy opstanding. Craig (1994:272) meld as volg:

The case for the historicity of the resurrection of Jesus seems to me to rest upon the evidence for three great, independently established facts: the empty tomb, the resurrection appearances, and the origin of the Christian faith. If these three facts can be established and no plausible natural explanation can account for them, then one is justified in inferring Jesus’ resurrection as the most plausible explanation of the data.

Pannenberg (Wedderburn 1999:18), in ’n openbare debat met Herbert Braun, het die volgende kwytgeraak:

The traditions of Jesus’ resurrection would be subject to evaluation as unhistorical if: (a) the Easter traditions were demonstrable as *literary secondary constructions* in analogy to common comparative

religious models not only in details, but also in their kernel, (b) the *Easter appearances* were to correspond *completely* to the model of self-produced *hallucinations* (owing to organic peculiarities or medicines), (c) the tradition of the *empty tomb* of Jesus were to be evaluated as a *late* (Hellenistic) *legend*.

Indien, aldus Pannenberg, die waarheid van enigeen hiervan bewys sou word, sou dit ook die einde van die Christendom beteken.

Wanneer die leë graf van 'n vriend wat kort gelede gesterf, en by herhaalde geleenthede met hom verkeer, gepraat en geëet het, sou die interpretasie dat hy uit die dood opgewek is, nie as verregaande of bloot subjektief afgemaak kan word nie. Die vraag is egter of die historiese geloofwaardigheid van Jesus se opstanding genoegsaam is ten einde geloof daarin te waarborg. Dit is dus van belang om die historiese getuienis vir Jesus se begrafnis, die leë graf, die opstandingsverskynings van Jesus, asook die ontstaan van die Christendom, oftewel die Christelike Weg, as uitvloeisel hiervan, aan te spreek. Die vorm wat die vroeë Christendom aangeneem het, vra ook na historiese verklarings.

Al bestaan verskille ten opsigte van die historiese opstanding, gee selfs die mees skeptiese navorsers toe dat ten minste die *geloof* dat Jesus uit die dood opgestaan het, in die hart van die vroegste Christendom geleef het. Lapide (1983:30) stel dit as volg:

Perhaps the most Jewish characteristic of the Nazarene is his immortal, powerful hope which found its pinnacle, beyond cross and tomb, in the faith in his resurrection – a faith which, in the unsearchable ways of God for salvation, led to the birth of Christianity.

Bultmann (1984:39-40) meld: “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.” Lüdemann (1995:80), krities ten opsigte van die begrafnis en die leë graf, maak die gevolgtrekking: “It may be taken as historically certain that Peter and the disciples had experiences after Jesus’ death in which Jesus

appeared to them as the risen Christ.” Bornkamm (1995:180-181) kom tot die gevolgtrekking:

The event of Christ’s resurrection from the dead, his life and his eternal reign, are things removed from historical scholarship. History cannot ascertain and establish conclusively the facts about them as it can with other events of the past. The last historical fact available to them is the Easter faith of the first disciples. What the message and the experience on which it was founded mean is not hidden by the New Testament. This belief is not the particular experience of a few enthusiasts or a particular theological opinion of a few apostles, which in the course of time was fortunate enough to establish itself and make a big success. No; wherever there were early Christian witnesses and communities, and however varied their message and theology were, they are all united in believing and acknowledging the risen Lord.

Die opstanding deur God bewerkstellig, en die verskyning aan die dissipels, was die fokus van die totale Nuwe Testamentiese geloof, asook verkondiging, en daarsonder sou Jesus tot die verlede behoort het. Paulus se opmerking teenoor die gemeente in Korinte bevestig dit: “En as Christus nie opgewek is nie, is ons prediking sonder inhoud en julle geloof ook sonder inhoud” (1 Kor 15:14). Die opstanding was die grondslag vir hul geloof in Jesus as Messias, asook sy dood vir die vergiffenis van hul sondes. Die kruisdood was vir hul uiters traumaties aangesien hulle alles terwille van Hom verlaat het en nou was Hy dood. Hul het geen konsep van ’n gestorwe of ’n opgestane Messias gehad nie, aangesien die Messias vir ewig moes heers (Joh 12:34). Sonder inisiële geloof in die opstanding sou geloof in Jesus as Messias onmoontlik gewees het – veral in die lig van sy kruisdood. Die opstanding het egter katastrofe in oorwinning verander en aangesien God Jesus uit die dood opgewek het, kon Hy as Messias verkondig word (Hand 2:32, 36). Die opstanding was God se beslissende regverdiging van die persoon van Christus. Tenney (Henry 1966:140) meld ook die historiese belang en aard van die opstanding:

Obviously the resurrection was an integral part of the apostolic testimony which became the belief of the Christian community. To assert that the community created the event to account for their faith would be a reversal of the proper psychological order. Such an hypothesis cannot explain the origin of the faith.

Alhoewel Lapide (1983:125-126), net soos Bultmann (1984:37), glo dat die leë graf 'n later toevoeging tot die tradisie is, bestaan geen twyfel dat die dissipels ervarings gehad het wat hul verander het nie:

In none of the cases where rabbinic literature speaks of such visions did it result in an essential change in the life of the resuscitated or of those who had experienced the visions. Only the vision remains which was retold in believing wonderment and sometimes also embellished, but it did not have any noticeable consequences.

It is different with the disciples of Jesus on that Easter Sunday. Despite all the legendary embellishments, in the oldest records there remain a recognizable historical kernel which cannot simply be demythologized. When this scared, frightened band of the apostles which was just about to throw away everything in order to flee in despair to Galilee; when these peasants, shepherds, and fisherman, who betrayed and denied their master and then failed him miserably, suddenly could be changed overnight into a confident mission society, convinced of salvation and able to work with much more success after Easter than before Easter, then no vision or hallucination is sufficient to explain such a revolutionary transformation. For a sect or school or an order, perhaps a single vision would have been sufficient – but not for a world religion which was able to conquer the Occident thanks to the Easter faith.

1 Jesus se begrafnis

Na sy kruisiging is Jesus deur Josef van Arimatea in sy rotsgraf begrawe en toon aan dat die ligging van die graf bekend was. Dit het beteken dat die dissipels nie die

opstanding in Jerusalem sou kon verkondig indien die graf nie leeg was nie. Hierdie vroeë verkondiging, op die meeste vyftig dae na die gebeure en binne 'n kort afstand van die graf, sou nie kon voortduur indien die liggaam van Jesus na vore gebring sou word, of na die graf, wat steeds die dooie liggaam bevat, gewys kon word nie. Dit blyk onuitvoerbaar te wees om die historisiteit van die begrafnisverhaal te bevestig, maar die historisiteit van die leë graf te ontken. Die begrafnisverhaal word deur talle Nuwe Testamentiese navorsers, op grond van die volgende getuienis, as histories betroubaar bevestig:

1.1 Die vroeë formule aan Paulus oorgelewer

Jesus se begrafnis word in die vroeë formule aan Paulus oorgelewer, vermeld, en is deur hom aan die gemeente in Korinte oorgedra (1 Kor 15:3-7). Die terme “ontvang” en “oorgelewer” dui op hierdie formule wat vroeg (30-36 n.C.) sy beslag gekry het en in 1 Korintiërs 15:4 word na die begrafnis verwys. Die volgorde van die gebeurtenisse, ooreenkoms met die preek in Handeling 13, asook die verhale in die evangelies rakende die gebeure se volgorde (sterwe-begrafnis-opstanding-verskynings), toon waarskynlik aan dat die formule se verwysing na die begrafnis nie slegs sy sterwe onderskryf nie, maar ook sy plasing in die rotsgraf en versterk die feit dat Jesus hier begrawe is.

Aangesien die formule vroeg sy beslag gekry het, was daar nie genoegsame tyd vir legendevorming nie. Die vrouegetuies van die begrafnis was in die vroegste gemeente, waar die formule waarskynlik sy beslag gekry het, bekend en hul getuienis het tot die geloofwaardigheid bygedra. Paulus het ook die konteks van die tradisies wat hy oorgelewer het, geken en dus die begrafnisverhaal agter die formule. Sy besoek van twee weke aan Jerusalem (36 n.C.) versterk hierdie gevolgtrekking met die gevolg dat sy getuienis die betroubaarheid van Jesus se begrafnis in die rotsgraf bevestig (Craig 1989:353).

1.2 Markus se vroeë bronmateriaal

Die begrafnis vorm deel van vroeë bronmateriaal deur Markus met die skryf van sy evangelie gebruik. Dit word aanvaar dat die begrafnisverhaal deel van die pre-Markus kruisigingverhaal vorm (Moreland 1987:166). Dit fundeer die historisiteit van die

begrafnis aangesien nie genoegsame tydsverloop vir die vorming van 'n begrafnislegende was nie. Ooggetuies sou ook sodanige legendevorming smoor. Die ouderdom van die verhaal impliseer dat Paulus daarvan kennis moes gedra het aangesien hy met sy besoek aan Jerusalem alreeds die inhoud van die pre-Markus lydensverhaal geken het. Dit sou bevestig dat sy vermelding van die begrafnis in 1 Korintiërs 15:4 na dieselfde gebeurtenis as in die evangelies verwys. Die ouderdom van die formule, sowel as dié van die pre-Markus lydensverhaal, blyk die historisiteit van die begrafnisverhaal in sy fundamentele vorm te bevestig.

1.3 Josef van Arimatea se teenwoordigheid

As lid van die Joodse Raad wat Jesus veroordeel het, is dit hoogs onwaarskynlik dat Josef van Arimatea 'n Christelike uitvindsel sou wees. As lid van die Sanhedrin (een-en-sewentig lede) was hy algemeen bekend. Niemand sou dus 'n fiktiewe persoon kon uitdink en hom lid van die Sanhedrin maak nie. Aangesien hy 'n leiersfiguur in die gemeenskap was, sou talle ook geweet het waar sy graf was wat hy vir Jesus beskikbaar gestel het. Dit word ook vermeld dat Hy 'n ryk man was en argeologie toon dat slegs rykes sulke grafte gehad het. Die vermelding dat die graf in 'n tuin was, strook ook met argeologiese gegewens dat slegs welgestelde persone dit kon bekostig (Joh 19:41). Hierdie opmerkings word in die verbygaan vermeld en verskaf inligting waaraan die geloofwaardigheid van die gebeure getoets kan word (Moreland 1987:167).

Sy goedgesindheid teenoor Jesus word in die onafhanklike tradisies van Matteus en Johannes vermeld. Die beskrywing in Markus betreffende sy hantering van Jesus se liggaam, bevestig die waarskynlikheid daarvan. Indien dit 'n Christelike uitvindsel was, bly dit vreemd dat juis só 'n persoon, 'n aartsvyand van hierdie nuwe beweging, 'n vername Joodse ritueel op 'n veroordeelde krimineel, ook deur God verwerp, sou uitvoer. Die Sanhedrin, as trotse Joodse bewakers van hul tradisie, sou, indien dit 'n leuen was, dit gou reggestel het ten einde hul reputasie te bewaar. C. J. Hemer (Brown 1975:265) meld: "The action of Joseph of Arimathea in initiating the burial of Jesus was an act of obedience to the Jewish law and of devotion to one whom he had feared to acknowledge in his life."

1.4 Jesus se begrafnis in Josef se graf

Die begrafnis van Jesus in Josef se graf is waarskynlik histories. Argeologie het aangetoon dat grafte uit hierdie era met die beskrywings van die rotsgraf strook en dit moontlik 'n *akrosolia* was: 'n semisirkel van uitgekapte rots sowat vyf-en-sewentig sentimeter bo die grond en omtrent dieselfde diepte, uitgehol vir die plasing van die liggaam. Die moontlikheid bestaan ook dat die graf van dié soort met uitgekapte bankies teen die kante was – ook deur hooggeplaastes gebruik (Moreland 1987:167-168; Price 1997:314). Waarskynlik is Jesus in sodanige graf geplaas. Die vermelding van die graf as nuut en eiendom van Josef, is waarskynlik waar aangesien dit die liggame van familielede sou verontreinig.

1.5 Joodse begrafnis voor die nag aanbreek

Jesus is moontlik laat op die dag van die voorbereiding begrawe. Indien die begrafnisverhaal waar is, sou die prosedure betreffende hantering van Jesus se liggaam voor die verskyning van die aandster op die Vrydag afgehandel moes wees. Hemer (Brown 1975:265) meld: “Deut. 21:22-23 instructs that a man hanged on a tree shall not remain all night there, but be buried the same day, that the land be not defiled, for he is accursed.” Met die sabbat, wat spoedig sou aanbreek, moes die liggaam, voor die nag sou aanbreek, begrawe word. Met hulp sou Josef instaat wees om 'n eenvoudige begrafnis voor die aanbreek van die sabbat te verrig, soos die evangelies dit beskryf.

1.6 Geen legendariese ontwikkeling nie

Die begrafnisverhaal toon geen teken van legendariese ontwikkeling nie en in sy fundamentele vorm ontbreek teologiese refleksie of apologetiese ontwikkeling. G. Bornkamm (1995:168) meld: “The report of Jesus’ funeral is concise, unemotional and without any bias.” Die verhaal van Josef van Arimatea wat na Jesus se liggaam vra, dit versorg en in die graf lê, blyk 'n vroeë tradisie te wees nie deur enige teologiese of apologetiese motief aangedik nie, en waarskynlik histories waar.

1.7 Die waarneming van die begrafnis deur vroue

Die waarneming van die begrafnis deur vroue is waarskynlik histories. Hul getuienis word by die kruisiging, begrafnis asook die leë graf vermeld. Tensy hul ooggetuies was, is dit onverklaarbaar dat hul vermeld is en nie die dissipels nie. Hul deelname aan die begrafnis en leë grafverhale blyk wedersyds bevestigend te wees. Indien hul rol in enige van hierdie gebeurtenisse histories is, impliseer dit waarskynlik dat dit in die ander gevalle dieselfde is. Indien hul byvoorbeeld by die kruisiging was, sou hul waarskynlik by die graf teenwoordig wees, die lokaliteit daarvan geken het en dus die feit van leë graf soveel meer waarskynlik maak. Dat die rol van die vroue histories is, blyk uit die tradisionele lys name aangesien dit moeilik is om te aanvaar dat name van mense in die vroegste Christelike gemeenskap bekend, met dié gebeurtenisse geassosieer kon word indien dit nie so was nie.

1.8 Geen mededingende begrafnisverhaal bestaan nie

Indien die begrafnis deur Josef van Arimatea legende is, is dit vreemd dat geen botsende tradisie(s) bestaan nie – selfs nie in die Joodse polemieke nie. Aangesien geen oorblyfsel van die werklike verhaal, of selfs dié van 'n botsende, vals vertolking bestaan nie, is dit moeilik om te verklaar, tensy die evangelieverhaal waar is.

1.9 Grafligging was bekend

Die grafte van Joodse heiliges is sorgvuldig bewaar. Gedurende Jesus se leeftyd het buitengewone belangstelling in die grafte van Joodse martelare en heiliges bestaan en dié is met groot sorg gehanteer en vereer. Die graf van Jesus sou ook in hierdie kategorie val en 'n plek van heilige verering word. Die dissipels het immers geen opvatting betreffende 'n pre-eskatologiese opstanding gehad en sou waarskynlik nie toegelaat het dat die graf van hul meester vergete raak nie. Hierdie belangstelling sou waarskynlik daartoe gelei het dat die vroue by die graf getalm het ten einde die begrafnis dop te hou aangesien hul later wou terugkeer om Jesus se liggaam met reukolie en salf te behandel (Luk 23:55-56).

1.10 Joodse begrafnisritueel

Die wyse waarop die Joodse liggame begrawe is, het aangetoon dat die toekomstige algemeen liggaamlike opstanding verwag is. Nikodemus het mirre en aalwyn vir Jesus se begrafnis, as deel van die Joodse praktyk, aangewend (Joh 19:39). Die groot hoeveelheid het egter na 'n optrede van verering verwys, soortgelyk aan dié van Maria (Joh 12:2-11). “It was Nicodemus who ensured that Jesus’ burial was a burial fit for a king” (Bauckham & Hart 1999:107). C. J. Hemer (Brown 1975:265-266) meld die betekenis van hierdie optredes:

The Gospel tradition, both Synoptic and Johannine, seems to insist that these acts had a significance which merited their inclusion. We may compare the significant gift of myrrh to the baby Jesus (Matt. 2:11): this was early seen as symbolizing burial and the expectation of resurrection. The Jews did not embalm like the Egyptians, but myrrh and the other aromatic spices represented the preservation of the body, and this to the Jewish mind was the prerequisite of resurrection. Thus Mary and Nicodemus had performed acts more significant than they understood.

Hierdie aspekte lei dus tot hoë historiese waarskynlikheid van die begrafnisverhaal. Die meerderheid Nuwe Testamentiese navorsers maak die gevolgtrekking dat Jesus deur Josef van Arimatea in die rotsgraf begrawe is. Volgens J. A. T. Robinson (1973:131) is die begrafnis van Jesus in die rotsgraf “one of the earliest and best attested facts about Jesus.” Die lokaliteit van die graf was dus algemeen bekend en die dissipels sou nie die leë graf kon verkondig indien dit nie die geval was nie. Selfs indien die dissipels na Galilea vertrek en op 'n later stadium na Jerusalem terugkeer en die opstanding verkondig het, sou die feit van die geslote graf hul effektief stilgemaak het.

Die hermeneutiese betekenis van “opstanding” in die eerste eeu het dit ook noodsaaklik gemaak dat die graf leeg moes wees.

2 Die leë graf

Op die Sondagmôre na die kruisiging is Jesus se graf deur 'n groep van sy vroulike volgelinge – behalwe vir die grafdoeke – leeg gevind. Alhoewel die leë graf eerder as indirekte, oftewel omstandigheidsgetuïenis kon geld, lei die teenwoordigheid en vorm van die grafdoeke daartoe dat dit as direkte historiese getuïenis kan dien.

Hierdie gebeurtenis van die leë graf vorm deel van die grootste historiese gebeurtenis in die geskiedenis, wat nie net die vooraf religieus-historiese gebeurtenisse rakende Jesus in perspektief sou plaas nie, maar 'n netwerk van gebeurtenisse aan die gang gesit het wat die wêreldgeskiedenis fundamenteel sou verander.

2.1 Historiese aanwysers

Alhoewel Bultmann (1984:33) teen enige verdere historiese ondersoek na die oorsprong van die eerste dissipels se geloof protesteer, meld R. H. Fuller (1980:2) as volg:

Even the most skeptical historian has to postulate an “x”...to account for the complete change in the behavior of the disciples, who at Jesus’ arrest had fled and scattered to their own homes, but who in a few weeks were found boldly preaching their message to the very people who had sought to crush the movement launched by Jesus by disposing of its leader.

What is the precise content of this “x”? What really happened at Easter? Can the historian go any further than leaving it as an insoluble problem? The New Testament itself is quite clear on what the “x” was: the tomb of Jesus was discovered empty on Easter Sunday morning, and Jesus appeared to his disciples as one risen from the dead.

Dit is by hierdie vraag na die geheimsinnige faktor “x” dat die verskillende opvattinge na vore tree. Wat het op hierdie derde dag na die kruisiging in die vroeë oggendure hom afgespeel wat so 'n radikale invloed op die wêreldgeskiedenis gehad en die

grootste beweging ooit aan die gang gesit het? Die voorafgebeure is egter fundamenteel in die geloofwaardigheid van die opstanding, naamlik dat Jesus dood moes wees, asook in 'n graf begrawe was waarvan die ligging bekend was. Veral die volgende historiese gegewens het die meeste navorsers tot die gevolgtrekking aangaande die leë graf gebring:

2.1.1 Leë grafverhaal vorm deel van die pre-Markusmateriaal

Die leë grafverhaal was waarskynlik deel van, of selfs die slot van die pre-Markus lydensverhaal. Dit volg aangesien die leë grafperikoop met die onmiddellike konteks van die begrafnis- asook die lydensverhaal verbind is. Woordgebruik, asook sintaktiese ooreenstemmings verbind die leë graf met die begrafnisverhaal. Die lydensverhaal sou waarskynlik nie gesirkuleer word sonder 'n oorwinningseinde nie. Die ooreenkoms tussen die lydensgebeure en die formule in 1 Korintiërs 15:3-7 bevestig die insluiting van die leë grafverhaal in die pre-Markus lydensverhaal. Aangesien die opstanding onverwags, sporadies en aan verskillende persone by verskeie lokaliteite en gebeurtenisse plaasgevind het, bestaan geen kontinue en deurlopende verslag van die verskynings nie. Die leë grafverhaal het meegedeel wat die “algemene besit” van die eerste geloofsgemeenskap was.

Geografiese verwysings, persoonsname, asook verwysing na Galilea as horison op Jerusalem, dien as bron van die pre-Markus lydensverhaal. Betreffende die ouderdom van die pre-Markus lydensverhaal veronderstel Paulus se laaste nagmaaltradisie (1 Kor 11:23-25) die pre-Markus lydensverhaal: laasgenoemde moes dus binne die eerste bestaansjare van die vroeë gemeente in Jerusalem ontstaan het. Bevestiging hiervoor blyk uit die verwysing in die pre-Markus lydensverhaal na die “hoëpriester” sonder gebruik van sy naam (14:53, 54, 60, 61, 63). Dit impliseer dat Kajafas steeds die hoëpriester met die oordra van die pre-Markus lydensverhaal was aangesien die vermelding van sy naam nie nodig was nie. Kajafas het hierdie amp vanaf 18-36 n.C. bekleed en impliseer dat die tradisie teen 36 n.C. waarskynlik sy beslag gehad het. Indien dit die geval is, blyk dit nutteloos te wees om die leë grafverhaal as onhistoriese legende te beskou (Craig 1989:361).

2.1.2 Vroeë informasie in 1 Korintiërs 15 impliseer die leë graf

Die vroeë informasie deur Paulus in 1 Korintiërs 15 oorgedra, impliseer die leë graf. Nie alleen het Paulus die begrafnis aanvaar nie, maar ook die leë graf geïmpliseer. Dit blyk uit die volgorde in 1 Korintiërs 15:3-5: gesterf – begrawe – opgewek (Anderson 1985:124). Die opstandingskonsep verwys hierna, asook sy agtergrond as Fariseër en taalgebruik. F. F. Bruce (1994:66) meld as volg: “It must be remembered that to the apostles and their opponents alike resurrection meant one thing – resurrection of the body.” Die feit dat nie na die leë graf (soos in die evangelies) verwys word nie, is nie problematies nie. Die terminologiese samehang van “begrawe” en “opstaan” maak die verwysing na ’n leë graf oorbodig en toon bloot ’n logiese gevolg en samehang aan. Die feit dat opstanding binne die Joodse paradigma ’n liggaam impliseer, móés beteken dat die graf leeg was en het hierdie byvoeging dus onnodig gemaak. Dit kom op dieselfde neer as ek sê dat ek iets geruik het, en die kwalifikasie “met my neus,” daarby voeg. C. J. Hemer (Brown 1975:266) stel dit as volg:

The discovery of the empty tomb is described in all four Gospels, but the subject is not mentioned in 1 Cor. 15, the earliest surviving testimony to the resurrection. That same chapter however insists strongly on the relevance of eye-witness testimony. Paul’s argument is that the literal and theological aspects of the resurrection are inseparable. The truth of the fact that Christ is risen cannot be divorced from an event to whose objectivity such testimony was relevant. The paucity of reference to the empty tomb may be explained by the indications that its emptiness was not in dispute; indeed the notoriety of the fact is presupposed in the following narratives.

J. D. G. Dunn (1985:66) meld die natuurlike samehang tussen die opstanding en die leë graf:

Archaeology has now provided evidence that at the time of Jesus a popular understanding of resurrection in Palestine would have involved some “re-use” of the dead body. That this was indeed a

popular view at the period with which we are concerned, is confirmed by two passages in the New Testament, which seem to reflect the same popular view – Matt. 27.52-53 and John 5.28-29. In both cases the talk is of resurrection as the dead, or the bodies of the dead, “coming out the tombs.”

It follows that in Palestine the ideas of resurrection and of empty tomb would naturally go together for many people. But this also means that any assertion that Jesus had been raised would be unlikely to cut much ice *unless his tomb was empty*.

Die uitdrukking, “op die derde dag,” die frase, “uit die dood,” sy teologiese beskouing betreffende die opstanding en transformasie van die liggaam, asook sy geloof in die persoonlike terugkeer van Christus, dui op sy geloof in die leë graf.

Met die bevraagtekening van die leë graf, bly die vraag hoe Paulus daarin kon glo indien dit nie die geval was nie. Hy was in Jerusalem ses jaar na die gebeure en die graf moes toe leeg gewees het. Petrus, Jakobus, asook die ander Christene in Jerusalem met wie Paulus gesprek gevoer het, moes geglo het dat die graf leeg was en wel vanaf die oomblik van die opstanding. Indien nie, sou Pauliniese teologie ’n ander rigting ingeslaan het om die moontlikheid van opstanding, met die liggaam steeds in die graf, te verklaar. Nóg die Christelike teologie, nóg apologetiek het ooit voor hierdie probleem te staan gekom. Dit bly onverklaarbaar hoe die uiteindelijke Pauliniese teologie hierdie roete kon gevolg het indien die graf nie vanaf die begin leeg was nie. Die uitdrukking, “hy is opgewek,” verwys na die leë grafperikoop in die evangelies waar dieselfde terminologie aangewend is.

Die tradisie dat die graf leeg was, was waarskynlik betroubaar aangesien die tydsverloop vir ’n leë graflegende om sy beslag te kry, te kort was teen die tyd dat die formule daargestel is. Die teenwoordigheid van getuies in die vroeë gemeente sou dit verhoed het. Veral die teenwoordigheid van vyandige getuies sou enige moontlikheid om hierdie bewering teen te gaan, aangegryp het. Paulus het ook die leë graftradisie in die formule geïmpliseer, geken en voeg sy getuienis by die geloofwaardigheid daarvan. Indien die ontdekking van die leë graf nie histories was nie, is dit onverklaarbaar dat Paulus en die vroeë formule dit kon impliseer. Die uitdrukking “op die derde dag” is waarskynlik ’n tydsaanduiding met betrekking tot die Paasgebeure,

insluitend die ontdekking van die leë graf. Paulus se getuienis verleen sterk getuienis vir die historisiteit van die leë graf.

Die informasie in 1 Korintiërs 15:3-7, asook in die verkondiging in Handeling, suggereer die leë graf, al word dit nie eksplisiet verkondig nie. W. Künneth (1965:93) meld as volg:

It appears indeed to be as good as certain that the account of the empty tomb was definitely included in the apostolic tradition, and that it is therefore completely impossible to speak of any silence of the apostles on the matter. Paul asserts both that “he died” and that “he was buried,” and expressly affirms his agreement with these statements. Hence according to the apostolic tradition the resurrection of Jesus can hardly have been thought of otherwise than as being raised from the tomb...

Wat in die verkondiging tersprake gekom het, was Christus en dit wat Hy vermag het, naamlik sy opstanding en verskynings, en nie die leë graf nie. Al was dit nie deel van die kerugma nie, het die vroegste gemeente dit wel as kosbare herinnering gehad. Die Joodse en heidense interpretasie van opstanding het die vermelding van die leë graf immers oorbodig gemaak.

2.1.3 Gebruik van “die eerste dag van die week” dui op die oertradisie

Die gebruik van, “die eerste dag van die week,” in plaas van “op die derde dag,” dui op die oertradisie. Die tradisie rakende die ontdekking van die leë graf blyk oud te wees aangesien dit aan die derde dagmotief, in die kerugma prominent (insigself oud soos uit 1 Kor 15:4 blyk), ontbreek. Moreland (1987:169) beklemtoon dit as volg:

From 1 Corinthians 15:4, we see that the standard way of referring to the resurrection is by using the phrase *the third day*. However, the empty tomb narrative does not use this phrase. Instead it has the phrase *the first day of the week*. This phrase most likely reflects an early account of the discovery of the tomb. It is kept in the narrative

because it describes the time the women actually found the tomb empty and the way this discovery was referred to.

Indien die leë grafverhaal laat en legende was, kon dit nie verhoed gewees het deur in die prominente, antieke asook aanvaarde derde dagmotief gegiet te word nie.

2.1.4 Geen teken van legendariese verfraaiing nie

Die verhaal is eenvoudig en toon geen teken van legendariese verfraaiing nie. Geen teologiese versiering of apologetiese motief word aangetref nie. Die opstandingsmoment word nie beskryf, soos byvoorbeeld in die latere apokriewe Evangelie volgens Petrus, plaasgevind het nie. Die eenvoud van die verhaal in Markus suggereer dat dit oud en feitelik is, selfs al sou dramatisering aan die rol van die engel toegeskryf word. Bultmann (1984:37) fouteer dus met sy volgende bewering:

There are the legends of the empty tomb and the Easter stories that report demonstrations of the risen one's corporeality (especially Luke 24:39-43). But these are undoubtedly later formulations of which Paul still knows nothing. To be sure, even Paul himself once tries to guarantee the wonder of the resurrection as a historical event by enumerating eyewitnesses (1 Cor. 15:3-8).

Telkens word vermeld dat die leë graf nie as historiese bewys vir die opstanding kan dien nie aangesien dit vir die dissipels dubbelsinnig en dus onduidelik was. Dit vorm juis een goeie rede waarom die leë grafverhaal vandag so betroubaar is: dit was nie 'n apologetiese middel deur die vroeë Christendom aangewend nie – eerder 'n trofee van God se oorwinning en in sy oorspronklike vorm oorgelewer.

2.1.5 Die ontdekking van die leë graf deur vroue

Die ontdekking van die leë graf deur vroue is waarskynlik. Vroue het lae status in die Joodse gemeenskap gehad en hulle kon nie as wetlike getuies dien nie (Wright 2003:607-608). Vroue is as onbetroubaar beskou en indien 'n leuenveldtog aangaande die leë graf aan die gang gesit is, sou dit eerder aan die getuienis van vername

apostels toegeskryf word (Dunn 1985:65). Dit verskaf waarskynlik die rede waarom hul name uit die lys van ooggetuies (1 Kor 15:5-8) gelaat is (Dunn 1985:70). Lapede (1983:95-96) stel dit as volg:

In a purely fictional narrative one would have avoided making women the crown witnesses of the resurrection since they were considered in rabbinic Judaism as incapable of giving valid testimony...That one of the witnesses was Mary Magdalene “from whom seven demons had gone out” (Luke 8:2) – which might at least point to hysteria – was likely to decrease the believability of her reports. Therefore, no further explanation is needed when we hear that the first report of the resurrection met with deaf ears even in the circle of the first disciples: “But these words seemed to them an idle tale, and they did not believe them” (Luke 24:11).

Ook in die lig van die evangelies se oortuiging dat die manlike dissipels die naweek in Jerusalem was en vroue in plaas van hulle die leë graf ontdek het, blyk die mees aanvaarbare verklaring te wees dat die vroue dit ontdek het. Indien dit nie waar is nie, bestaan dus geen rede waarom die latere Christelike kerk daarop uit sou wees om hulle leiers te verneder deur hul lafhartig in Jerusalem te laat wegkruip terwyl vroue moedig hul laaste toewyding aan Jesus se liggaam sou betoon nie. Hulle motief om die liggaam met reukolie te balsem, is waarskynlik waar aangesien dit op daardie stadium die gebruik was. Die vermelding van hul name dui daarop dat dit nie ’n onhistoriese legende kon wees nie, aangesien hul in die vroeë gemeente bekend was en nie met ’n leuen vereenselwig sou kon word nie. Die sorgvuldige verslag van die vroue by die kruisiging, daarna die begrafnis en by die leë graf, dui daarop dat hul rol as historiese getuies van hierdie gebeurtenisse oorgelewer word.

Lapede (1983:96) toon ook die historiese belang van die vroue om die liggaam te behandel:

The circumstance that the same women wanted to anoint the dead Jesus shortly after his burial, as Jewish custom demanded, proves that basically none of the disciples nor the women themselves, who were certainly more inclined to believe it, expected his resurrection.

Die onverwagse opstanding van Jesus na hierdie gewelddadige dood, is met skok en ongeloof begroet.

2.1.6 Die ondersoek van die leë graf deur Petrus en Johannes

Die ondersoek van die leë graf deur Petrus en Johannes is histories waarskynlik. Die skrywer van die vierde evangelie is waarskynlik Johannes, die seun van Sebedeus, aan wie hierdie vertelling dus toegeskryf word (Bruce 1994:46-48). Die besoek van die dissipels aan die leë graf word nie alleen deur die tradisie nie, maar ook deur Johannes self bevestig en getuig van eerstehandse inligting wat nie ligtelik geïgnoreer kan word nie. Die tradisie ten opsigte van die verloëning van Jesus deur Petrus dra by tot die historisiteit van die dissipels se besoek aan die leë graf: indien hy steeds in Jerusalem was, sou hy waarskynlik die verslag van die vrou wou kontroleer. Die dissipels was waarskynlik steeds in Jerusalem en geen oortuigende getuienis bestaan dat hulle na Galilea gevlug het nie, wat dus die ondersoek na die leë graf baie waarskynlik maak.

2.1.7 Die ongesteurde grafdoeke

Die teenwoordigheid en vorm van die grafdoeke in die oop graf was 'n stille getuienis van die opstanding wat ook die buitengewone aard daarvan getoon het. Dit het ongetwyfeld van 'n gebeurtenis getuig wat vreemd aan die huidige materiële, tydruimtelike werklikheid is. Die vertelling getuig van eerstehandse, ooggetuie ervaring (Joh 20:3-9). Die ongesteurde vorm van die grafdoeke het op beide Petrus en Johannes 'n onuitwisbare indruk gelaat dat hier iets plaasgevind het wat hulle tot dusver nie begryp het nie. Dit wil voorkom of Jesus se bekendmakings vooraf aangaande sy opstanding ná die kruisiging, met hul waarneming van die grafdoeke, hierdie werklikheid by hulle ingeprent het (Joh 20:8). Die latere liggaamlike ontmoetings wat op dieselfde dag begin het, sou hierdie geloof finaal bevestig.

Met Jesus se begrafnis het Josef van Arimatea en Nidokemus sowat vyftig kilogram mirre en aalwyn aangewend en sy liggaam waarskynlik in stroke linne met speserye tussen die stroke behandel. Rondom sy kop was ook 'n kopdoek met die gevolg dat 'n gaping tussen die grafdoeke van die kop en lyf was (Joh 19:38-42). Dit het daarop gedui dat hulle nie Jesus se opstanding verwag het nie en die groot

hoeveelheid mirre en aalwyn het van 'n koninklike begrafnis getuig. Die Egiptiese gebruik van balseming was ook by die Jode afwesig aangesien laasgenoemde die liggaamlike opstanding aan die einde van die tyd verwag het.

Weens die posisie van die grafdoeke kan moontlik afgelei word wat met die opstandingsmoment plaasgevind het: Op 'n spesifieke moment sou die liggaam moontlik bloot verdwyn en deur die grafdoeke beweeg het. Weens die massa van die mirre en aalwyn sou die grafdoeke inmeekaargesak het. Die stroke om die lyf sou dus inmeekaargesak het met die doek om die kop in 'n konkaafvorm en gevolglik 'n spatie tussen die lyfdoeke en die kopdoek gelaat het. Jesus kon dus die graf verlaat het sonder dat die klip voor die graf verwyder moes word.

Jesus se latere verskyning aan die dissipels toe hulle agter geslote deure was en Hy tussen hulle kom staan het, was juis koherent met die aard van die opstanding waar die liggaam kon verskyn en verdwyn (Joh 20:19). Die buitengewone aard van Jesus se verheerlikte opstandingsliggaam het getoon dat Hy nie na hierdie lewe teruggekeer het nie maar die nuwe bestaanswyse ingelei het.

2.1.8 Vir die verkondiging in Jerusalem moes die graf leeg wees

Vir die dissipels sou dit onmoontlik gewees het om die opstanding in Jerusalem te verkondig indien die graf nie leeg was nie. Die leë graf is fundamenteel aan die opstanding van Jesus. Selfs al het die dissipels nie die leë graf gekontroleer nie, sou die Jode nie van sodanige versuim beskuldig kon word nie. Indien die begrafnisverhaal vals was en Jesus in die kriminele begraafplaas begrawe was, sou dit vir die Joodse owerheid moontlik wees om selfs na 'n paar weke 'n onlangse graf daar op te spoor. Met die opstandingsverkondiging deur die dissipels in Jerusalem en talle mense (veral Jode) wat daarop gereageer het, moes die owerheid magteloos toegekyk het omdat die graf leeg was. Aangesien die Christelike gemeenskap vanuit die geloof in die opstanding van Jesus kon totstandkom en vinnig in die stad waar Jesus tereggestel en begrawe is, kon uitbrei, blyk kragtige bewys ten gunste van die historisiteit van die leë graf te wees. Anderson (1985:125) beklemtoon dit as volg:

To a Jewish audience, however, any mention of a resurrection, or God “raising Jesus from the dead”, would inevitably have suggested to their minds something to do with the tomb; and anyone could

have walked to Joseph's tomb, from any quarter of Jerusalem in which they heard this proclamation, in under an hour. It is unbelievable that many did not do so – and that they did not find that the story was true.

2.1.9 Die vroeë Joodse aanklag dat die dissipels Jesus se liggaam gesteel het

Die vroeë Joodse aanklag dat die dissipels Jesus se liggaam gesteel het, toon aan dat die liggaam vermis was. Uit Matteus se informasie blyk dat die Joodse opponente van die Christelike Weg nie ontken het dat die graf leeg was nie. Pannenberg (1968:101) meld:

Among the general historical arguments that speak for the trustworthiness of the report about the discovery of Jesus' empty tomb is, above all, the fact that the early Jewish polemic against the Christian message about Jesus' resurrection, traces of which have already been left in the Gospels, does not offer any suggestion that Jesus' grave had remained untouched. The Jewish polemic would have had to have every interest in the preservation of such a report. However, quite to the contrary, it shared the conviction with its Christian opponents that Jesus' grave was empty. It limited itself to explaining this fact in its own way, which was detrimental to the Christian message.

Hul aanklag dat die dissipels die liggaam gesteel terwyl die wagte geslaap het, getuig dat hulle op een of ander wyse uit hierdie verknorsing moes ontsnap (Matt 28:13). Die feit van die leë graf het hul naarsdiglik na 'n alternatiewe verklaring laat soek. Met die prediking van die opstanding kon die vyandige Jode nie na die graf verwys, of die dooie liggaam na vore bring nie en is hul tot desperaatheid gedryf ten einde die leë graf weg te redeneer. F. F. Bruce (1994:66) stel dit as volg:

As it was, the public proclamation of Christ as risen, and as therefore demonstrably the Messiah and Son of God, made an immediate and deep impression on the Jerusalem populace, so much

so that the priestly authorities had soon to take steps in an attempt to check the new movement. But they were unsuccessful. If, however, Jesus had really not risen, they could surely have provided sufficient evidence to prove it. They had all the necessary power, and it was to the interest of the Roman authorities to help them. It could not have been such an insuperable difficulty to find and produce the body of Jesus, dead or (only just) alive. It was to the interest of the Sanhedrin to produce His body, or else to procure certified evidence of its disposal. The fact that the first story put about to counter the Christians' claim was that the disciples had stolen the body simply means that the Sanhedrin did not know what had happened to it. It must be remembered that to the apostles and their opponents alike resurrection meant one thing – resurrection of the body. And if we ask why the Sanhedrin did not sponsor a more convincing story than that of the disciples' theft, the answer no doubt is that...they knew what they could get away with. They must have reviewed and regretfully dismissed beautiful hypotheses before they settled on this as the least improbable one.

Aangesien die vyande van die Christendom hul verplig gevoel het om die leë graf met hierdie hipotese te verklaar, het nie slegs getoon dat die lokaliteit van die graf bekend was nie (dus bevestiging van die begrafnisverhaal), maar ook dat dit inderdaad leeg was. J. D. G. Dunn (1985:67) meld ook:

A claim made in Jerusalem within a few weeks of his crucifixion, that God had raised Jesus (that is, the body of Jesus) from death, would not have gained much credence had his tomb been undisturbed or the fate of his body known to be otherwise. The absence of any such counter claim in any available literature of the period (Christian or Jewish) is therefore important. The one exception, if “exception” is the right word, is Matt. 28.13-15 – the attempt of the Jewish authorities to put the story about that “Jesus’ disciples came by night and stole him away”. How far back the account goes is debated. But at least it is clear that at the time of

Matthew this explanation was current among the Jews (28:15). The significance is clear: even a Jewish response to the Christian claim did not dispute the testimony about the tomb being empty; on the contrary, the emptiness of the tomb was not a point of controversy, only the explanation of why it was empty.

2.1.10 Jesus se graf is nie as heiligdom vereer nie

Die feit dat Jesus se graf nie as heiligdom vereer is nie, dui daarop dat dit leeg was. Dit was immers Joodse, sowel as die vroeë Christene se gebruik om die grafte van Joodse heiliges, profete en martelare te beskerm en as heiligdom te vereer. In Jesus se tyd het verering by die grafte van gestorwe profete plaasgevind – hierna verwys Matteus 23:29. Huidiglik vind grafverering byvoorbeeld by die grafte van Abraham in Hebron, asook Dawid in Jerusalem plaas. Ook by die graf van die charismatiese rabbi, Honi, die Kringtrekker (’n naby tydgenoot van Jesus), vind hierdie verering plaas (Dunn 1985:67).

Die oorblyfsels van die betrokke persoon in die graf het aan die lokaliteit religieuse waarde toegevoeg en indien dit sonder ’n liggaam was, het dit sy waarde verloor. Dunn (1985:68) meld as volg:

The first Christians did not regard the place where Jesus had been laid as having any special significance because no grave was thought to contain Jesus’ earthly remains. The tomb was not venerated, it did not become a place of pilgrimage, because the tomb was empty!

Moreland (1987:161) meld ook:

In Palestine during the days of Jesus, at least fifty tombs of prophets or other holy persons served as sights of religious worship and veneration. However, there is no good evidence that such a practice was ever associated with Jesus’ tomb. Since this was customary, and since Jesus was a fitting object of veneration, why were such religious activities not conducted at his tomb? The most reasonable

answer must be that Jesus' body was not in his tomb, and thus the tomb was not regarded as an appropriate site for such veneration.

Anderson (1985:131-132) meld ook as volg:

It is also significant that no suggestion has come down to us that the tomb became a place of reverence or pilgrimage in the days of the early church. Even if those who were convinced Christians might have been deflected from visiting the sepulchre by their assurance that their Master had risen from the dead, what of all those who had heard his teaching, and even known the miracle of his healing touch, without joining the Christian community? They, too, it would seem, knew that his body was not there, and must have concluded that a visit to the tomb would be pointless.

Geen grafverering by Jesus se graf word enigsens in dokumentasie van die eerste twee eeue vermeld nie. Geen getuienis bestaan dat enigiemand na Jesus se graf teruggekeer het om te bid, familie of vriende te ontmoet, of selfs gedenkmaaltye te hou nie. Getuienis bestaan dat die vroeë Christene die eerste-eeuse gebruik van sekondêre begrafnisse in grotte en katakombes beoefen het. Dit het die versameling van die beendere na ses tot vier-en-twintig maande behels. Ná verrotting van die vleis sou die skelet noukeurig gevou en volgens 'n tradisionele patroon in 'n *ossuaris* verpak word wat in 'n spesiale nis in dieselfde graftombe, of iets soortgelyks daar naby, geplaas is. Dieselfde prosedure sou dus met Jesus se beendere gevolg word en impliseer dat hy vir tot twee jaar in die graf van Josef van Arimatea verrot het terwyl sy volgelinge in die onmiddellike omgewing, weens sy liggaamlike opstanding, Hom as Messias en Here verkondig het (Hand 2:25-36). Dit sou ook met die verskyning aan Paulus ooreenkom. Hierdie sekondêre begrafnisritueel het waarskynlik op die geloof in die algemene opstanding aan die einde van die tyd gedui, deurdat die beendere van die individu van belang was. Geen direkte getuienis bestaan egter betreffende die wyse waarop die vroeë Christene begrafnisse gehanteer het nie. Die eerste getuienis dateer uit die vierde eeu en was geleenthede deur vreugde gekenmerk, met diegene wat dit bygewoon het in wit gekleë – hierdie gebruik blyk nie 'n laat innovering te wees nie (Wright 2003:579).

Talle hipoteses word gehuldig ten einde die leë graf te ontken asook grafaanbidding te propageer. So huldig H. Koester (Dunn 1985:77) die opvatting dat die eerste Christene grafaanbidding by Jesus se graf beoefen het. Christene wat Jerusalem voor die Joodse revolusie in 66 n.C. verlaat het, het besluit om die gebrek aan aanbidding by Jesus se graf aan die leë graf toe te skryf. Met die neerskryf van die evangelies jare later het die verhaal dat die graf nog altyd leeg was, ontstaan. Met dieselfde motief poog sommige om alles betreffende Josef van Arimatea te ontken, die Paulusverhaal te verdraai en 'n eie narratief, sonder die noodsaaklike primêre getuïenis, daar te stel.

In die lig van die dissipels se uitsonderlike verering van Jesus was die rede vir ontbreking van aanbidding by sy graf die feit dat sy liggaam nie daar was nie. Deur die eeue heers egter 'n vreemde stilte aangaande Jesus se graf en indien Hy herbegrave was, sou verering by die nuwe graf plaasgevind het.

Hierdie aspekte verskaf genoegsame getuïenis dat die graf van Jesus die Sondagmôre deur 'n klein groepie van sy vrouevolgelinge leeg aangetref is. As historiese feit word dit ruim deur getuïenis ondersteun en dus moeilik om dit op grond van teologiese of filosofiese oorwegings te ontken. Die historikus, M. Grant (1977:176), meld as volg:

Even if the historian chooses to regard the youthful apparition as extra-historical, he cannot justifiably deny the empty tomb. True, this discovery, as so often, is differently described by the various Gospels – as critical pagans early pointed out. But if we apply the same sort of criteria that we would apply to any other ancient literary sources, then the evidence is firm and plausible enough to necessitate the conclusion that the tomb was indeed found empty.

Die getuïenis rakende die leë graf skyn soms teenstrydig te wees – byvoorbeeld, die aantal vroue met die grafbesoek; wanneer die besoek plaasgevind het; wanneer die steen weggerol is; die vraag of kommunikasie met die eerste besoek, of glad nie, plaasgevind het; hoeveel engele by die graf teenwoordig was en of die vroue die ander dissipels vertel het. Dunn (1985:64) meld egter dat konflik in getuïenis deurgaans in hofgedinge plaasvind:

But it will be impossible to eliminate all conflict...an event is experienced differently by the different participants. So their different accounts of it will not always mesh together into a single whole. Consequently a jury considering the data regarding the alleged tomb would have to ask, Does the degree of conflict here go beyond what one might expect when dealing with different testimonies to the same event? In particular, is the degree of confusion more or less than we might expect where the participants were very emotionally involved?...How many of the divergences in the accounts of the empty tomb are the result of varying emphases and embellishments of a basic account underlying them all? Under such questioning the importance of the *conflict* of testimony becomes less weighty. And the point on which they all agree if anything gains greater significance. The unanimity of the claim that the tomb was empty remains an impressive datum.

Dunn (1985:65-66) meld voorts dat die verskille eerder op geloofwaardigheid dui:

The confusion between the different accounts in the Gospels does not appear to have been contrived. The conflict of testimony is more a mark of the sincerity of those from whom the testimony was derived than a mark against their veracity. We may judge the witnesses to be confused on points of detail (as witnesses often are when they try to recall particular details), but hardly deceptive. And to describe them as untrustworthy on the basis of such differences would be ungenerous. On the contrary, the more unanimous the testimony at all points of detail, the more we would be forced to conclude that that they had all derived their testimony from a single source. In which case we would no longer have four testimonies but one testimony. But in the Gospels we must speak of at least two or three different accounts, whose measure of agreement and disagreement is sufficient to give weight to their united testimony.

Ook P. L. Maier (1973:120) meld:

If all the evidence is weighed carefully and fairly, it is indeed justifiable, according to the canons of historical research, to conclude that the tomb of Joseph of Arimathea, in which Jesus was buried, was actually empty on the morning of the first Easter. And no shred of evidence has yet been discovered in literary sources, epigraphy, or archeology that would disprove this statement.

2.2 Alternatiewe verklarings vir die leë graf

Indien dit so is dat die graf van Jesus op die eerste dag van die week leeg gevind is, wat het daartoe gelei? Alhoewel die leë graf aanvanklik vir die dissipels duister en raaiselagtig voorgekom het, is dit vandag duidelik dat die meerderheid alternatiewe verklarings vir die leë graf meer ongeloofwaardig as die opstanding is, byvoorbeeld: die dissipels wat Jesus se liggaam gesteel het; die liggaam wat byvoorbeeld deur die tuinier verwyder is; Jesus het nie gesterf nie; die vroue wat na die verkeerde graf gegaan het. Alleenlik disinformasie of teologiese vooronderstellings kan daartoe lei dat na allerlei alternatiewe verklarings gegryp word – soos die Joodse polemieke en latere anti-Christelike rasionalisme getuig.

Die ou naturalistiese verklarings ten einde aanvaarbare historiese verklarings vir die feite te verskaf, het gefaai. Die enigste natuurlike verklaring vir die leë graf wat enige oorweging kan geniet, is die hipotese dat 'n derde party die liggaam gesteel het.

2.2.1 Jesus se liggaam is gesteel

Die bekende Nasaretinskripsie impliseer dat grafrowery 'n wydverspreide probleem in eerste-eeuse Palestina was. In 1878 is 'n marmersteen in Nasaret opgegrawe wat waarskynlik uit die tydperk van keiser Claudius dateer (41-54 n.C.) en lui as volg, meld Habermas (1996:176):

Ordinance of Caesar. It is my pleasure that graves and tombs remain perpetually undisturbed for those who have made them for the cult

of their ancestors or children or members of their house. If, however, any charges that another has either demolished them, or has in any other way extracted the buried, or has maliciously transferred them to other places in order to wrong them, or has displaced the sealing on other stones, against such a one I order that a trial be instituted, as in respect of the gods, so in regard to the cult of mortals. For it shall be much more obligatory to honor the buried. Let it be absolutely forbidden for anyone to disturb them. In case of violation I desire that the offender be sentenced to capital punishment on charge of violation of sepulchre.

Vorige Romeinse beskuldigings van hierdie aard het op 'n boete vir die oortreder neergekom, maar hier is egter doodstraf tersprake. Alhoewel dit moeilik is om die presiese rede vir hierdie streng optrede, direk vanaf die keiser, te begryp, bestaan die moontlikheid dat Claudius die opvattinge van Christene ná die opstande in die Romeinse Ryk tydens sy regering, en met die verspreiding van die Christendom verband hou, ondersoek het (Hand 17:1-9). Sodanige ondersoek het waarskynlik weens die opstande in Rome (49 n.C.) plaasgevind en daartoe gelei dat die Jode uit die stad verban is (Hand 18:2).

Suetonius, die Romeinse historikus en keiserlike kroniekskrywer (ongeveer 120 n.C.), het as volg gerapporteer: “Because the Jews at Rome caused continuous disturbances at the instigation of *Chrestus*, he expelled them from the city” (Habermas 1996:191). *Chrestus* is 'n variante spelling vir Christus (Habermas 1996:191; McDowell 1988:52-53). Binne sestiën tot twintig jaar, dus, het 'n beduidende groep Christene in Rome, veral vanuit die Jodendom, alreeds bestaan wat teenoor mede-Jodegenote getuig het. Hierdie Nasaret dekreet mag dalk nie veel met die leë graf te make hê nie. Indien 'n nuwe sekte egter 'n man, nie lank gelede nie as “koning van die Jode” tereggestel, as Messias, asook die wêreld se werklike heerser vereer het, asook gerugte soos in Matteus 28:11-15 versprei is, bestaan die moontlikheid dat sodanige dekreet uitgevaardig sou word.

Die leë graf het ongetwyfeld rimpeling in Jerusalem veroorsaak. Die aantyging dat die liggaam gesteel was, het sekerlik na 'n moontlikheid gelyk. Die probleem was egter dat geen derde party enige motief gehad het om die liggaam te steel nie. Diewe sou geen motief gehad het om die liggaam te steel nie aangesien niks

van waarde daarmee saam begrawe is nie. Politieke selote sou ook niks by die steel van die liggaam en die wegsteek daarvan baat nie. Die dissipels het ook geen motief gehad om die liggaam te steel nie en sou ook nie die grafdoeke daar gelos het nie.

Niemand, behalwe Josef en diegene met hom, waaronder die vroue, was van die ligging van die graf bewus nie. Waarskynlik het Josef die owerheid verras deur die liggaam in sy eie graf te begrawe in plaas van die kriminele begraafplaas. Gevolglik is dit moeilik om te glo dat 'n derde party die liggaam kon gesteel het terwyl hulle nie by die begrafnis was nie.

Daar was ook te min tyd om die liggaam te steel aangesien dit tussen Vrydagnag en Sondagmôre gesteel moes word en in hierdie kort tydperk daarvan ontslae moes geraak het. Die teenwoordigheid en vorm van die grafdoeke in die graf en op Johannes sowel as Petrus indruk gemaak het, blyk diefstal uit te sluit (Joh 20:5-8; Luk 24:12). Die grafdoeke kon dalk later van waarde wees met die ontstaan van moontlike verering. Die verering wat tans aan die Kleed van Turyn geheg word, dui op die waarde van die grafdoeke.

Hierdie hipotese dat die dissipels in die nag gekom en die liggaam van Jesus gesteel het (Matt 28:11-15), word tans verwerp. Volgens etiese, asook sielkundige beginsels, faal hierdie hipotese en impliseer dat die dissipels in die nag die liggaam gesteel, op 'n ander plek begrawe het en die ganse wêreld met die boodskap van sy opstanding mislei het – dit sou die hoogste vorm van bedrog wees. Dit bots ook met alles van die dissipels bekend: hulle etiese lering, die kwaliteit van hul lewens, hulle standhoudendheid onder lyding en vervolging. Dit verklaar ook nie hul dramatiese lewensverandering van bang en ontnugterde swakkelling tot getuies wat nie onder dwang geswig en bereid was om as martelare te sterf nie (Anderson 1985:126-127). Sameswering was dus nie moontlik nie aangesien dit gewoonlik na 'n tyd deur ontdekking, bekendmaking of gerugte aan die lig kom. Dit is dus onwaarskynlik dat, met die aanbreek van die dissipels se prediking betreffende Jesus se opstanding uit die dood, die boosdoeners hul geheim lank kon hou. Die Joodse owerheid sou ongetwyfeld hierdie inligting aangegryp het, maar geen sodanige informasie word verstrekkend nie.

Dit bevestig egter dat die graf leeg was en die Jode dit besef het. Die ongemak van die situasie het hulle na hierdie laaste, maar onwaarskynlike uitweg laat gryp dat die dissipels die liggaam gesteel het terwyl die soldate geslaap het. Die soldate sou immers nie geweet het dat dit die dissipels was nie, aangesien hulle geslaap het. Geen

vermelding word gemaak dat die wagte ondervra is nie en hulle getuienis dat die graf leeg was, is van die mees geloofbare aangesien hul lewens op die spel was deurdat hulle aan diens geslaap het. Die dissipels was nie opgewasse daarvoor nie aangesien hulle ontnugter en bang was. Die swaar, verseëde klip voor die ingang sou hulle ook nie sonder hulp kon wegrol sonder om 'n lawaai te veroorsaak nie – dit het waarskynlik meer as een duisend kilogram massa gehad (McDowell 1999:263-270).

Die diefstalhipotese verklaar slegs die leë graf in isolasie van die verskynings. 'n Tweede hipotese sal gevind moet word ten einde beide te verklaar. Indien eenvoud 'n maatstaf ter ondersteuning van 'n hipotese is, beantwoord die opstanding as oorkoepelende verklaring vir die leë graf, sowel as die verskynings, hieraan. Dit kan dus b6 afsonderlike hipoteses vir die betrokke feite verkies word. Indien die vooronderstelling dat dooie mense nie opstaan nie, verwerp word, kan die eenvoudigste verklaring vir die feite, naamlik dat Jesus uit die dood opgestaan het, nie ontken word nie.

Met die leë graf 'n feit en die liggaam n6rens te vinde nie, sou dit dalk nie verrassend wees dat op dieselfde dag ontmoetings met Jesus begin plaasvind het nie. Die terminologie deur die eerste volgelinge, naamlik *opstanding*, het presies aangedui wat die verdere verloop van die gebeure was en 'n antwoord op die afwesigheid van die liggaam in die graf verskaf.

2.2.2 Jesus se liggaam verwyder en herbegrawe

Die hipotese dat die priesters in opdrag die liggaam herbegrawe het, strook nie met die historiese getuienis nie. Binne sewe weke het die apostels se verkondiging aangaande Jesus se opstanding Jerusalem in beroering gehad. Hulle het dit vreesloos verkondig te midde van groot ongemak van die priesters en ander Joodse leiers vir Jesus se dood verantwoordelik: “So het julle Hom, die Leidsman na die lewe toe, doodgemaak, maar God het Hom uit die dood opgewek, en daarvan is ons getuies” (Hand 3:15). Die voortbrenging van die liggaam of die aanduiding waar hulle Hom herbegrawe het, sou dit onmiddellik gestop het.

Indien die Romeinse owerheid die liggaam herbegrawe het, sou hulle hierdie boodskap aangaande 'n gekruisigde krimineel wat nou as Koning verkondig is, dadelik in die kiem gesmoor het deur die liggaam voort te bring, of die aanwys van die graf.

Josef van Arimatea sou ook nie die liggaam verskuif het sonder om die dissipels daarvan in te lig nie (Anderson 1985:127-128).

2.2.3 Verkeerde graf

Hierdie hipotese, veral deur K. Lake gepropageer, behels dat die vroue wat die begrafnis waargeneem het vreemdelinge in Jerusalem was en só deur hulle transe oorweldig was dat hulle nie die korrekte graf kon onthou nie. Met hulle koms na die graf later het 'n jong man egter gemeld dat Jesus nie in die graf is waarna hulle gekyk het nie en hulle na die korrekte graf verwys. Die vroue het egter uit vrees weggehardloop en mettertyd geglo dat die jongman wat die aankondiging gemaak het 'n engel was wat die opstanding van Jesus uit die dood aangekondig het. Hierdie hipotese beklemtoon net die eerste deel van die aankondiging deur die jongman dat Jesus nie hier is nie en na die plek gewys waar hulle Hom neergelê het – die middelgedeelte van die aankondiging dat Jesus uit die dood opgewek is, word geïgnoreer (Mark 16:6). Die dissipels wat in Galilea was, het eers na sewe weke die nuus van die vroue verneem en ná hul eie sielkundige ervarings dat Jesus steeds lewend was, dit as bevestiging daarvan beskou en die opstanding in Jerusalem begin verkondig. Dit sou egter impliseer dat die liggaam van Jesus steeds in Josef se graf gelê het en die priesters asook ander leiers net navraag kon doen – wat egter nie plaasgevind het nie. Hierdie hipotese verklaar dus nie die verskynings, die verandering van die dissipels, asook die ontstaan van die kerk in 'n politieke asook religieuse vyandige gemeenskap nie (Anderson 1985:128-129; Samples 2004:143; McDowell:279-283).

2.2.4 Grafrowery

Die graf van Jesus het niks waardevol bevat nie en die grafdoeke wat dalk van waarde vir moontlike latere verering kon wees, is agtergelaat. Geen rede bestaan dat iemand 'n liggaam wat sou verrot, steel nie. Die plek van herbegraving, of selfs die bene, grafdoeke, of kleding van Jesus, kon vir latere pelgrimstogte, verering, magie of bygelowige rituele aangewend word. Geen beskrywing van enige sodanige gebeure bestaan egter nie aangesien dit vir die Joodse outoriteite van die grootste belang sou wees (Anderson 1985:129-130).

2.2.5 Jesus in 'n algemene graf vir kriminele begrawe

Veral J. D. Crossan (Stewart 2006:33) betoog dat die verskynings van Jesus geesverskynings (“apparitions”) was nadat Jesus se liggaam in 'n vlak graf met kalk daaroor begrawe is. Hierdie graf was moontlik 'n algemene graf vir kriminele gereserveer en kon dus gou vergete geraak het. In kritiek hierop meld C. F. Evans (Stewart 2006:56-57) dat hierdie geesverskynings slegs daartoe sou lei dat Jesus in die geseënde teenwoordigheid van God beskou sou word en nie tot die geloof in opstanding sou gelei het nie:

Indeed, the singularity of the event – that it was Jesus only – would have argued against resurrection, because resurrection in the thinking of Jews who believed in such a thing was understood in terms of a *general* resurrection, that is, when *all* would be raised (as in Dan. 12:2). The widespread belief among Jesus’ original followers that their master had in fact been raised from the dead strongly suggests that there was something about the Easter and post-Easter appearances that could not be explained in the more easily accepted terms of ghostly apparitions.

Hierdie hipotese lei egter daartoe dat die evangelies grotendeels as vals beskou moet word: byvoorbeeld Josef van Arimatea se versoek om Jesus se liggaam te kry, Pilatus se verbasing oor Jesus se vroeë dood, Nikodemus se aandeel aan Jesus se begrafnis, die vroue wat die begrafnis dopgehou het en die daaropvolgende besoeke aan die graf. Die liggaam sou waarskynlik met 'n gesamentlike soektog gevind kon word en die prediking van die opstanding in die kiem gesmoor word.

3 Die ontmoetings met Jesus

By talle geleenthede en onder talle omstandighede het verskillende individue en groepe mense verskynings van Jesus lewend uit die dood ervaar. Hierdie aspek word feitlik universeel onder Nuwe Testamentiese navorsers aanvaar. J. Jeremias (1971:300-301) beskryf die aard en verskeidenheid van die ontmoetings met Jesus soos volg:

This is true, first, of the *people involved*. The Risen One appears now to an individual, now to a couple of disciples, now to a small group, now to an enormous crowd. The witnesses are mostly men, but also women; they are members of the inmost group of disciples, other followers like Joseph and Matthias; but also sceptics like the oldest of the family group, and in at least one instance we have a fanatical opponent. The earliest written account that we possess, 1 Cor. 15.5-8, shows how difficult it was even two decades later to obtain an overall view of events. Although Paul seems to be concerned to enumerate all the Christophanies, he does not succeed in giving a complete list.

The variety of locations is as great as the variety of witnesses: now the Christophany takes place in the open air, now in a house, repeatedly before the gates of the holy city, then again within Jerusalem, in a Judaeon villlage, on the shore of Lake Gennesaret, in the hill-country of Galilee, once even outside Palestine.

Bygevoeg by die aspekte vermeld, dra die opstandingsontmoetings spesifieke merktekens van historiese betroubaarheid.

3.1 Spesifieke ontmoetings met Jesus

3.1.1 Ontmoeting met die vroue

Die feit dat vroue, en nie die manlike dissipels nie, vir die eerste verskynings gekies is, verleen geloofwaardigheid aan die gebeure. Dit sou fataal wees om onbevoegde vroue as die eerste getuies van die opstanding aan te dui indien dit nie die geval was nie. Die feit dat Paulus in die formule, asook Lukas, hul nie vermeld het nie, mag weens die feit wees dat hul nie wetlike status geniet het en ook nie as betroubaar beskou is nie. Volgens die Joodse sosiale leer het hul 'n lae rang bekleed en as tweedeklas burgers beskou (Craig 1994:276). Anderson (1985:135) meld ook: "It merely indicates that the basic tradition he cites concentrated particularly on apostles, and that it took account of the fact that in the ancient world the testimony of men was accorded greater weight than that of women." 'n Verskyning aan Petrus by die graf,

byvoorbeeld, sou groter geloofwaardigheid in die eerste eeu aan die verskynings verleen het indien dit legende was.

3.1.2 Ontmoeting met Petrus

Alhoewel geen verslag van hierdie verskyning in die evangelies aangetref word nie, word dit in die ou Christelike tradisie vermeld en Paulus getuig van die waarheid daarvan. Die mees skeptiese Nuwe Testamentiese navorsers erken dat Petrus 'n ervaring gehad het wat hy as 'n verskyning van Jesus uit die dood beskryf het. Ook die tradisie deur Lukas vermeld, blyk oud te wees (Luk 24:34). Waarskynlik het Paulus met sy besoek van twee weke (rondom 36 n.C.), aan onder andere Petrus, van hom betreffende hierdie ontmoeting verneem en verleen betroubaarheid daaraan (Gal 1:18) (Craig 1994:281).

3.1.3 Ontmoeting met die twaalf

Hierdie verskyning geniet die meeste vermelding. Onafhanklike verhale hiervan word in Lukas 24:36-42, asook Johannes 20:19-20 vermeld. Die vernaamste kenmerk van hierdie ontmoeting is die liggaamlike aard daarvan: Jesus wys sy wonde en eet ook saam met hulle. Die rede vir hierdie demonstrasies is om daarmee te toon dat Hy liggaamlik opgestaan het, asook dieselfde Jesus wat gekruisig is. Dit toon dus beide die liggaamlikheid en kontinuïteit van die opstandingsliggaam aan. Die vermelding van hierdie verskyning in die pre-Pauliniese formule, sowel as Paulus se persoonlike kontak met die dissipels, verhoed dat dit 'n laat legende kon wees. Die getuïenis van die geliefde dissipel, een van die twaalf, staan agter die Johannese verslag en dien as waarborg vir die fundamentele akkuraatheid van die gebeure. In die lig van Johannes en Lukas se ooreenstemming is dit moontlik dat die verskyning in Jerusalem op die Sondag plaasgevind het.

3.1.4 Ontmoeting by die See van Tiberias

Die visvangaktiwiteit van die dissipels ná Christus se opstanding, asook die opdrag aan hulle, is buitengewoon en getuig van 'n ou en waarskynlik betroubare tradisie van 'n verskyning by die See van Tiberias. Die getuïenis van die geliefde dissipel lê ook

agter hierdie verskyning en getuig van die tradisies daarin vervat (Joh 21:1-14) (Craig 1989:390).

3.1.5 Ontmoeting in Galilea

Die tradisie van 'n verskyning van Jesus aan die dissipels in Galilea word in die pre-Markus lydensverhaal deur Jesus, asook die engel se voorspellings vervat. Aangesien Markus se bron vroeg in die oergemeente sy ontstaan gehad het, blyk dit die herinnering aan 'n werklike gebeurtenis te wees (Craig 1989:390).

3.1.6 Ontmoeting met die vyf honderd broers

Alhoewel hierdie verskyning die onwaarskynlikste van almal blyk te wees, moes dit egter plaasgevind het aangesien Paulus eerstehandse kontak met sommige van hierdie persone gehad en bewus was daarvan dat sommige van hulle alreeds gesterf het. Hy sou hom nie op hulle as ooggetuies van die opstanding beroep het indien dit nie waar was nie. Aangesien die meeste van hul nog geleef het, kon hul dus persoonlik ondervra word. Hierdie verskyning het moontlik in die buitelug in Galilea plaasgevind (Anderson 1985:136).

Die hipotese dat hierdie beskrywing dieselfde as die Pinkstergebeure verteenwoordig, kan nie waar wees nie. Wright (2003:325) meld as volg:

Experience of the Spirit and seeing the risen Jesus are never, in early Christian writings, assimilated to one another...It is far more likely that the appearance to the 500 was an occasion like that reported in Matthew 28.16-20...The crucial note here, at the end of verse 6, makes it clear why Paul (and/or the tradition he is quoting) is referring to the 500: though some are dead now, most are still alive, and – the strong implication – they could be interrogated for their own accounts of what they saw and knew.

3.1.7 Ontmoeting met Jakobus

Aanvanklik het Jakobus (Jesus se jongste broer) ’n afkeer van Jesus tydens sy aardse optrede gehad (Mark 3:21, 31-35; Joh 7:1-10). Na die hemelvaart word hy egter saam met ander volgelingen in die bovertrek aangetref (Hand 1:14) en word later leier van die gemeente in Jerusalem (Hand 21:18), waar hy hom ook as “ons Here Jesus Christus” (Jak 2:1) aangespreek het. Paulus het persoonlik kontak met Jakobus in Jerusalem gehad (36 n.C.; Gal 1:19) en hom veertien jaar later as een van die drie pilare van die gemeente beskryf (Gal 2:9). Paulus se verwysing na hom as apostel in die lys van getuies, maak dit ’n betroubare afleiding. Josefus rapporteer dat hy later (ná 60 n.C.) onwettig deur die Sanhedrin, weens sy geloof in Jesus, gestenig is (*Ant XX:IX:1*, in Whiston 1895:545). Nie slegs hy nie maar ook sy broers het gelowiges geword en as rondreisende predikers opgetree (1 Kor 9:5). Hierdie radikale ommeswaai van Jakobus het waarskynlik met Jesus se verskyning aan hom plaasgevind – of sy broers ook ’n verskynings as deel van ’n groter groep beleef het, is nie bekend nie. Hulle ommeswaai kan egter ook direk, of indirek, na Jesus se verskynings teruggevoer word. ’n Buitengewone verandering vra ’n buitengewone gebeurtenis. Hierdie omstandighedsgetuie is dui heel waarskynlik op Jesus se liggaamlike verskynings.

3.1.8 Ontmoeting met Paulus

In die briewe van Paulus word eerstehandse informasie betreffende Jesus se verskyning aan hom verstrek – ’n gebeurtenis wat die lewe van hierdie geleerde Fariseër en fanatiese vervolger van Christene, drasties verander het. Dit staan bo alle twyfel dat hierdie gebeurtenis plaasgevind het en die meerderheid navorsers is gewillig om die fundamentele historiese betroubaarheid van die verhaal in Handeling 9 te aanvaar (Craig 1989:391). Wright (2003:326-327) meld die volgende:

Paul did not regard these “sightings” or “appearances” as part of normal ongoing Christian experience. When he saw Jesus, he was only just in time; the appearances were more or less at an end, and none had occurred after his own. (Had this not been known to be the case throughout the early church, Paul could scarcely have made

this claim when writing to the Corinthians, who, in addition to their own rich variety of Christian experience, had heard several teachers who were independent of Paul.) This differentiation of Paul's seeing of Jesus from every subsequent type of vision, spiritual revelation and experience, including his own (see, for instance, 2 Corinthians 12.1-5), and this placing of it not with such multiple later events but with the "seeings" of Cephas, James and the rest, indicates not merely Paul's insistence on his own apostolic authority (that he was on a par with the other apostles) but also his sense, which he must have known would not be challenged even by those who wished to resist other aspects of his teaching, that he had seen what the other apostles had seen, namely Jesus himself, personally present.

Uit Skrifgedeeltes (Gal 1:11-17; 1 Kor 9:1, 15:8-11; 2 Kor 4:6, 12:1-4; Hand 9:3-9, 22:6-11, 26:12-19) blyk die rede vir Paulus se geloof in die opstanding: hy glo hy het die opgestane Jesus in persoon gesien en dit verskaf die primêre historiese vertrekpunt. Bespreking betreffende Paulus se bekering het in die afgelope twee eeue herhaaldelik na die vraag teruggekeer of Paulus 'n "objektiewe" of "subjektiewe" ervaring gehad het – of hy dus iemand of iets ekstern aan homself in die openbare domein gesien en gehoor het, en of sy ervaring bloot intern, sonder korrelaat in die eksterne werklikheid was. Die formulering van hierdie uitgangspunt kan moontlik na F. C. Baur herlei word (Wright 2003:377). Die modernistiese uitgangspunt van "religie," wat tot 'n groot mate kritiese navorsing beïnvloed het, het apories "religieuse ervaring," insluitend rapportering van openbaringservarings van 'n ander wêreld (bv. die "hemel"), as "innerlik" beskou. Dit getuig van die klassieke post-Verligting paradigma waar, in navolging van agtiende-eeuse deïsme, enigiets wat met "God" of "religie" te make gehad het, per definisie van kontak met die sfeer van tyd, ruimte en materie verwyder is. Dit volg noodwendig dat enigeen met hierdie wêreldbeeld die rapportering van 'n hemelvisioen as 'n "innerlike" ervaring sou klassifiseer. Vir die eerste-eeuse Jood was die "hemel," as God se sfeer, net so werklik en ekstern tot hul eie realiteit, harte, gedagtes en gevoelens, as die sfeer van die "aarde."

Die onderskeid en selfs teenstelling tussen objektief en subjektief word vereenvoudig en veral deur Bultmann op die spits gedryf. Sekere toestande skyn met

eksterne realiteit te make te hê maar kan egter aan psigologiese of fisiologiese prosesse toegeskryf word. Drome sowel as dwelmmiddels kan dit tot gevolg hê. Dit sou egter arbitrêr en onhistories wees om byvoorbeeld te aanvaar dat enige aanspraak aangaande buitengewone gebeurtenisse in die eksterne wêreld, aards of hemels, en buitengewone gevolge het op diegene wat dit rapporteer, tot die bewussynstoestand van die betrokke gereduseer kan word. Dit lê op dieselfde vlak as die toegewing dat enige verklaring ten opsigte van “hemelse” of goddelike realiteite tot ’n verklaring met betrekking tot die persoon wat aanspraak op die ervaring maak, gereduseer moet word – dit verteenwoordig Feuerbach se uitgangspunt (McGrath 1993:94-97).

Wanneer Paulus dus na “sien” of “hoor” van iets verwys wat ’n uitsonderlike effek op hom uitgeoefen het, kan dit nie beteken dat hy eenvoudig ’n “religieuse ervaring” sonder objektiewe korrelate gehad het nie. Ervaring is geïnterpreteerde ervaring maar kan nie byvoorbeeld bepaal word nie. Die ontmoeting met die opgestane Jesus op die Damaskuspad was ’n werklike ervaring en kan as ’n daadwerklike bekeringsmoment in Paulus se lewe beskryf word. Dit het daartoe gelei dat sy houding jeens die wet, asook sy nuwe aktiwiteite, aangetoon het dat hy radikaal van gedagtegang verander het. Vanuit hierdie opstandingsgebeure het Paulus onomwonde afgelei dat die God van Israel, en dus die enigste ware God, verklaar het dat Jesus werklik “sy Seun” in messianse sin van die woord is, soos uit Romeine 1:3-4 blyk. Ook Jesaja 11:10 word in Romeine 15:12 reflekteer: die opstanding toon aan dat Jesus werklik die seun van Dawid, vanuit die nakomelingskap van Isai, Israel se Messias en God se gesalfde is.

Paulus het nie in die voorreg van die meeste ander apostels gedeel deur vir ’n tydperk met Jesus voor sy sterwe en opstanding te verkeer nie. As regse Fariseër was hy glad nie op Jesus as Messias voorberei nie. Net ’n radikale gebeurtenis, soos die verskyning aan hom, kon dit bewerkstellig en hom later in Rome onder Nero as martelaar laat sterf (Neill 1964:33). Anderson (1985:146-147) meld betreffende Paulus:

How can we account for the fact that the arch-persucutor of the Christian church so soon became its greatest missionary – except on the basis of his vision of Christ on the road to Damascus? And is it conceivable that such a man as he would not have checked up on the facts regarding Joseph’s tomb, were it not that he must have known

already that it was empty? What the vision of the risen Christ showed him in a flash was *why* the tomb was empty, and who its former occupant really was.

3.2 Alternatiewe verklarings vir die ontmoetings

Dit blyk dus dat die dissipels liggaamlike verskynings van Jesus na sy dood ervaar het. Teorieë wat egter alternatiewe verklarings aanbied, huldig die standpunt dat iets met die dissipels plaasgevind het wat nie na enige materiële, drastiese gebeurtenis rakende die liggaam van Jesus teruggevoer kan word nie.

3.2.1 Legende of mitologiese vertolking

Met legendes of mitologiese vertolking is die naturalistiese uitgangspunt voorop. In aansluiting by die betoog van Paulus in 1 Korintiërs 15 ten gunste van die liggaamlike opstanding van Jesus, asook die mensdom, teen diegene in die plaaslike gemeente wat liggaamlike opstanding betwyfel het, meld Lapide (1983:40) as volg:

If we add to all these disturbing factors the statement that in the ancient world there were no less than a round dozen of nature deities, heroes, philosophers, and rulers who, all long before Jesus, suffered, died, and rose again on the third day, then the scepticism of most non-Christians can easily be understood.

Ook Jeremias (1971:304) meld as volg ten opsigte van heidense verhale van opstandings op “die derde dag:”

(1) Osiris dies on 17 Athys (Nov.); the discovery and revivification of his body follows in the night of the 19th;...(2) The death of Attis is celebrated on 22 March, his return to life (Hilaria, Feas to Joy) probably on 25 March;...(3) The day of the resurrection of Adonis is not certain, but the third day is probable.

Lapide (1983:41) vervolg:

The Babylonian Tammuz, whose cult had spread to Jerusalem, the Syrian Adonis, the Phrygian Attis, the Egyptian Osiris, the Thracian Dionysos – to mention only the most important deities – all underwent suffering and martyrdom, some died on the cross. The death of some deities even had expiatory power. And in almost all cases their resurrection was connected with their hope for human immortality.

Aangesien die vroeë Christendom vanuit die Judaïsme en uiteindelik in Jesus Christus gefundeer is, het hul geskryfte uit hierdie bodem ontstaan en was die Griekse invloed minimaal (Moreland 1987:181). J. D. G. Dunn (1985:71) meld dat vergelykings wat met visioene van Isis en Asklepius, asook ander mitologiese figure uit die verre verlede getref word, verregaande is. Dunn (1985:71-72) meld voorts dat nader parallels met Joodse literatuur aangaande geloofshelde soos Abel en Jeremia, byvoorbeeld, ook op verskille dui:

In these visions the individual is seen as robed in heavenly glory, a figure of majesty, numbered with the angels, or some such language. This seems to be a much better parallel. Until we realize that in no other case did the one(s) seeing the vision conclude, “This man has been raised from the dead”. *It is not the seeing of Jesus after he was dead which was so suprising in the context of the times. It was the conclusion to which the seeing led which is without parallel.* “Visions” may be a quite appropriate description of these “sightings”. But they were visions of a peculiar sort. Paul seems to be making just this point when he distinguishes the resurrection appearances of I Cor. 15.3-8, which ended with himself (“last of all”), from the various other visionary experiences he knew thereafter (II Cor. 12.7). There was evidently a distinctiveness about “the resurrection appearances” which should not be lost sight of in the search for parallels.

Die getuienis ten gunste van die verskyningsverhale in die algemeen is sodanig dat afgelei mag word dat hierdie tradisie in die evangelies nie legende nie, maar histories betroubaar is. Veral sedert D. F. Strauss, wat die hipotese aangaande legendevorming voorstaan, asook diegene wat die invloed van veral die antieke misteriereligieë propageer, weerspreek die vroeë datering, asook die ooggetuieverslae in die formule (1 Kor 15:3-7) dit egter. Pannenberg (1968:91) meld: “Under such circumstances it is an idle venture to make parallels in the history of religions responsible for the emergence of the primitive Christian message about Jesus’ resurrection.” M. C. Tenney (Henry 1966:141) meld ook:

It is inconceivable that members of the Christian community should have risked their lives for legends which they themselves had created gratuitously. Behind the narrative of the resurrection was the conviction that Jesus had risen, and the conviction must be traced back to an adequate cause.

Die verhaal van die leë graf word ook as ’n laat legende en die gevolg van hul geloof dat Jesus opgestaan het, beskryf. Hierdie scenario bots egter met die getuienis en die vraag bly of dit moontlik kon wees.

Die verskynings het op verskillende tye en plekke plaasgevind. Talle persone, soms in groepe, soms aan individue, waarvan sommige ontvankliker as andere was, was hierby betrokke, terwyl andere (byvoorbeeld Tomas) skepties was. Soms was die verskynings in die buitelug. Talle persone het saam met Jesus geëet en die tekste maak dit duidelik dat Jesus liggaamlik teenwoordig was en dat dit oor ’n tydperk van veertig dae plaasgevind het. Rakende hierdie belangrike aspek meld Anderson (1985:144):

And one reason for his request for food seems to me clear enough. Had it not been for this, his disciples might have concluded, once his visible presence was withdrawn from the upper room, that they had merely seen a vision. But when they looked at the bones of the fish, or the plate on which it had lain, this interpretation of their experience would be impossible; they had objective proof that someone had really been there.

Hierdie aspekte toon die verskil met mitologie aan wat nie deur hierdie spesifieke historiese fundering gekenmerk word nie en dus nie toelaat dat hierdie rapporterings as legendes afgemaak kan word nie.

Talle verskille tussen die misteriegodsdienste en die ontstaan van die Christendom bestaan egter. Soms word na die beweerde terugkeer van heidensmitologiese gode op die derde dag as 'n verneme ooreenkoms met Jesus se opstanding, sonder vermelding van sommige se beweerde terugkeer tot die lewe op die eerste, tweede of vierde dae, verwys (Habermas 1996:34).

Tans bestaan geen bekende geval van 'n mitologiese godheid in die misteriereligieë waar duidelike, asook vroeë getuienis, aantoon dat 'n opstanding voor die laat tweede eeu n.C. oorlewer is nie. Alhoewel die moontlikheid bestaan dat sodanige opvatting vanuit die gebeure in die Christendom beïnvloed is, blyk die aanspraak dat die vroegste gelowiges deur hierdie latere lering geïnspireer is dus vrugteloos. Hierdie gode was ook nie historiese persone nie en duidelik te onderskei van die Christendom met sy deurlopende historiese fundering en aanspraak – veral betreffende Jesus van Nasaret. Legendes vanuit volksverhale, of selfs eietydse legendes, het selde betrekking op historiese gebeurtenisse en persone soos in die evangelies. Navorsing toon ook aan dat die minimum invloed vanuit die misteriereligieë in eerste-eeuse Palestina bestaan het en die Joodse wêreldbeskouing sluit dit uit (Habermas 1996:35). M. Grant (1977:199) meld as volg: “Judaism was a milieu to which doctrines of the deaths and rebirths of mythical gods seem so entirely foreign that the emergence of such a fabrication from its midst is very hard to credit.” Lapidé (1983:43) meld ook betreffende die aard van die geloof in die opstanding as volg: “It is a lack of empathy with the Jewish locus of that original Easter faith whose eyewitnesses and first testifiers were without exception sons and daughters of Israel.” Moreland (1987:182) meld as volg:

First, Christianity is about a real historical person who lived and the material about him functions, among other things, to give a historical account of what he was like and who he was. The stories of the mystery religions were myths that served as reenactments each year. Such reenactments were associated with the yearly cycle of spring and the coming of new crops. So such stories were never intended to be historical narratives and did not function as such.

Second, similarities between the accounts about Jesus and these religions are often apparent and not real. This becomes evident when one reads about the mystery religions. For example, in the Egyptian cult of Isis and Osiris, Osiris is killed and dismembered by the evil god Set. Isis discovers various parts of the body and places them back together in a casket. Magically, Osiris resuscitates in a crude sort of way. This is so mythical that one has to strain hard to see any significant parallels between Osiris and Jesus.

Third, differences far outweigh similarities. The mystery religions have a consort, a female deity who is central to the myth. They have no real resurrection, only a crude resuscitation. The mysteries have little or no moral context, fertility being what the mystery rites sought to induce. The mysteries are polytheistic, syncretistic legends unrelated to historical individuals. Fourth, the majority of sources which contain parallels with Christianity are dated after the Christian faith was established. This fact, coupled with the fact that the mystery religions were syncretistic, shows that if any borrowing went on, the mysteries borrowed from Christianity and not vice versa.

Die legendehipotese blyk problematies te wees. Die tydsverloop tussen Jesus se opstanding en die oordrag daarvan was dus te kort vir legendes om te vorm. Ook bestaan nie genoegsame tydsverloop tussen Jesus se kruisiging en die samestelling van die evangelieverhale vir legendevorming nie.

Apollonius van Tiana word soms aangehaal as iemand wat met Jesus vergelyk kan word – ook wat goddelike status betref. Sy verhaal is in 220 n.C. deur Flavius Philostratus geskryf (een honderd-en-twintig jaar nadat hy gesterf het) en behels biografie in fiksievorm: dit het die aura van 'n feëverhaal en 'n vampierstorie word vertel asook vermelding van slange in Indië wat olifante eet. Apollonius het van een land na 'n ander beweeg en genesings verrig. Met een so 'n genesing moes die man van 'n vrou wat 'n miskraam gehad het, 'n konyn naby hou. Die verbeelding blyk hier 'n rol te speel (Kreeft & Tacelli 1994:190).

Sedert D. F. Strauss se teorie dat die evangelieverslae betreffende Jesus se lewe en opstanding die produk van legendevorming is, was die onbeantwoorde

probleem onvoldoende tydsverloop, asook geografiese afstand tussen die gebeure en die verslae ten opsigte van die omvang van die veronderstelde ontwikkeling. J. Müller (Craig 1989:381) se kritiek op Strauss wag steeds op beantwoording:

Most decidedly must a considerable interval of time be required for such a complete transformation of a whole history by popular tradition, when the series of legends are formed in the same territory where the heroes actually lived and wrought. Here one cannot imagine how such a series of legends could arise in an historical age, obtain universal respect, and supplant the historical recollection of the true character and connexion of their heroes' lives in the midst of the community, if eye-witnesses were still at hand, who could be questioned respecting the truth of the recorded marvels. Hence, legendary fiction, as it likes not the clear present time, but prefers the mysterious gloom of grey antiquity, is wont to seek a remoteness of age, along with that of space, and to remove its boldest and more rare and wonderful creations into a very remote and unknown land.

Indien die verhale betreffende Jesus nie histories gefundeer was nie, sou die vyande van die Christendom dit aangegryp het. Lukas se gebruikmaking van ooggetuies in die besonder (Luk 1:4) het verseker dat hy nie mitologie, onder die indruk dat dit geskiedenis was, neergeskryf het nie. Lukas was ná aan die gebeurtenisse, asook 'n betroubare historikus. As outeur van Lukas-Handelinge was hy ook 'n metgesel van Paulus. Getuie is dui daarop dat Handelinge in 63-64 n.C. geskryf is, die evangelie dus vroeër en dit val binne die tydperk van die ooggetuies van die opgetekende gebeurtenisse. Weens die fyn besonderhede wat Lukas vermeld en dus eksterne verifiëring moontlik maak, word hy as historikus hoog aangeslaan en verhoog die betroubaarheid van die tradisie (Neill 1976:119-122; Marshall 1989:69). Dit beteken nie slegs dat Lukas se narratiewe histories betroubaar is nie, maar dié van die ander evangelies ook, aangesien hul tot 'n groot mate ooreenstem.

Navorsers wat 'n laat datering aan die evangelies toeskryf, huldig soms 'n naturalistiese vooroordeel wat hulle daartoe bring om die evangelies byvoorbeeld ná 70 n.C. te plaas en dus nie aan Jesus profetiese vermoëns toeken wat Hom die val

van Jerusalem kon laat voorspel het nie (Craig 1989:383). Sherwin-White (1963:188-191), as historikus van die antiek-Romeinse geskiedenis, meld dat bronne in klassieke geskiedskrywing aangewend, gewoonlik bevooroordeeld en minstens een of twee generasies, of selfs eeue van die gebeurtenis oorgelewer, verwyder is. Historici kan egter steeds die gebeure met vertroue reconstrueer. In die evangelies is die tydperk egter te kort vir legendevorming en meer generasies word hiervoor benodig. Die geskrifte van Herodotus stel navorsers instaat om die tempo van mitologievorming na te vors. Hieruit blyk dat selfs twee generasies te kort is vir die mitologiese tendens om oorhand oor die gevestigde historiese kern van mondelinge tradisie te verkry (Sherwin-White 1963:190). Müller (Craig 1989:387) het die akademici van sy dag dus uitgedaag om aan te toon waar binne dertig jaar 'n reeks legendes, waarvan die vernaamste aspekte fiksie was, enigsens rondom 'n vername historiese individu kon ontwikkel en in die algemene geloofsopvatting gevestig geraak het – die uitdaging is nog nooit die hoof gebied nie. Dibelius het 'n analogie in die *Apophthegmata Patrum* gesoek, maar die tradisie in hierdie geval het 'n eeu geneem om vorm aan te neem en nie dertig tot veertig jaar nie. Hierdie tydsgaping sou die evangelietradisie in die tydperk geplaas het toe die apokriewe evangelies hul oorsprong gekry het.

Nou verwant aan die temporele en geografiese nabyheid van die evangelies aan die gebeurtenisse wat hulle oordra, is die kontrolerende teenwoordigheid van lewende ooggetuies wat oor kennis van die gebeurtenisse beskik het en beduidende toename van legende sou vertraag en verhinder. Paulus, asook die ander apostels se ooggetuie-ervaringe, maak die moontlikheid van legendevorming, asook vals vertolking van die gebeurtenisse, onmoontlik. Skeptiese Nuwe Testamentiese navorsers ignoreer hierdie aspek en indien hul korrek is, moes die dissipels onmiddellik na die opstanding na die hemel weggeneem gewees het! (Craig 1989:387). Die getuies deur Paulus in 1 Korintiërs 15 vermeld, het in die vroeë gemeenskap geleef en beweeg en sou die verskyningstradisies gekontroleer het. Diegene wat Jesus na sy opstanding gesien het, sou spoedig “gemerkte” mense wees. So, byvoorbeeld, indien Maria Magdalena, asook die ander vroue, nie ooggetuies van Jesus se opstanding was nie, is dit moeilik om te aanvaar dat die tradisie kon ontstaan en voortgesit word indien die eerste generasie gelowiges van beter geweet het.

Die outoritêre beheer wat die apostels uitgeoefen het, sou legendetendense in bedwang hou. Weens hierdie kontrole oor die Jesustradisie, sou fiktiewe verskyningverhale in kompetisie met die apostels se eie ervaringe, moeilik kon

ontstaan en floreer solank hul geleef het, of die werklike verhaal met 'n vals vertelling kon vervang. Die apostels sou nie so onoplettend wees dat hulle nie die vorming en algemene verspreiding van legendes betreffende Jesus in die gemeenskap van Palestina sou opmerk en dit daadwerklik teenstaan nie. Künneth (1965:92-93) meld as volg:

It is extremely difficult to see how the gospel accounts of the resurrection could arise in opposition to the original apostolic preaching and that of Paul...The authority of the apostolic eyewitnesses was extraordinarily strong. It would be inconceivable how there should have arisen in opposition to the authoritative witness of the original apostles a harmonious tradition telling of an event that has no basis in the message of the eye-witnesses.

Die eerste Christene sou die tradisie met die hoogste sorg en respek hanteer aangesien dit tiperend van die Joodse oorlewering was – aangaande legendes en volksverhale kan egter nie dieselfde gesê word nie. Teenstydighede in sekondêre gegewens kon nog bestaan en die teologie van die evangeliste kon die tradisie beïnvloed, maar die basiese tradisies kon nie legende wees terwyl die dissipels in beheer van die neerslag Christelike tradisie was, asook die Christelike gemeenskap begelei het nie. Onhistoriese verslae het nie voor die tweede eeu ontstaan nie en is selfs op daardie stadium eenvormig deur die vroeë kerk verwerp.

Die mitologiese hipotese verteenwoordig twee lae waarvan die eerste die historiese Jesus verteenwoordig wat nie God is nie, nie wonderwerke verrig het nie, nie die versoeningsdood gesterf het nie, asook nie opgestaan het nie. Die tweede laag verteenwoordig die evangelies waarin Jesus juis alles verteenwoordig wat hy histories nie was nie, en dus as God aangedui word. Die probleem hiermee is dat geen getuienis vir die eerste laag bestaan nie. Buiten die evangelies, as verhaal met wonderwerke, is geen ander aan ons oorgelewer nie. Die vroeë kerkvaders en apologete, soos Barnabas, Klemens, Polikarpus, Irenaeus, Ignatius en Puadratus het oor onder andere wonderwerke en die opstanding geskryf. Talle persone deur Jesus genees, het steeds geleef terwyl Puadratus geskryf het. Geen oorblyfsel van 'n nie-wonderwerke verhaal bestaan dus nie, en dat die oorspronklike verhaal verlore sou gaan en vervang sou word, is ongelooflik – selfs met mondelinge oorlewering. Die

evangelieverhaal is fundamenteel dieselfde as wat die Christene in die begin gehad het – met die opstanding van Jesus altyd deel daarvan (Kreeft & Tacelli 1994:192). Augustinus meld hoe Elpidius hierdie mitologiehipotese weerlê het: laasgenoemde het goeie redes teen die Manigeërs verskaf ten opsigte van die betroubaarheid van die Skrif. Laasgenoemde (wat hulself as die ware Christene beskou het) het swak redes vir die onbetroubaarheid van die Skrif verskaf en gemeld dat onbekende persone dit vervals het – hul het egter nooit enige poging aangewend om onbedorwe kopieë na vore te bring nie (Kreeft & Tacelli 1994:192).

J. D. Crossan (Stewart 2006:151-154) lokaliseer Jesus waar drie onafhanklike vektore kruis: kruiskulturele antropologie, Grieks-Romeinse en veral Joodse geskiedenis, asook tekskritiek. Laasgenoemde toon aan dat die primêre Skriftekste volgens drie opeenvolgende lae gestruktureer is: (1) die retensie van die oorspronklike of historiese Jesusmateriaal; (2) die oorlewering of konfessionele ontwikkeling van hierdie materiaal; (3) redaksie, wat die daarstel van nuwe of fiktiewe materiaal insluit. Die Skrifkanon behels al drie hierdie vlakke en is die resultaat van doelbewuste teologiese of konfessionele vertolkings van Jesus. Crossan wil dus by uitskakeling van die laaste twee lae die oorspronklike Jesus vind en kom tot die gevolgtrekking dat Jesus 'n “peasant Jewish Cynic” was. Jesus het ook nie genesings verrig nie en Crossan ontken die bestaan van demone. Rakende die opstanding van Jesus meld hy: “I do not think anyone, anywhere, at any time brings dead people back to life.” Volgens Crossan het die opstandingsverhale teologiese of konfessionele mikpunte gehad wat met die toekenning van leierskapsoutoriteit gepaardgegaan het. Op redaksionele vlak het die evangelieskrywers dié Jesus wat vir gelykheid was met 'n hiërargiese model vervang. Die natuurwonders verteenwoordig geloofsverklarings rakende die outoriteit aan die kerk verleen. Op die eerste historiese vlak het nie opstanding plaasgevind nie en die woorde en optrede van Jesus is opgradeer om by die nuwe situasie aan te pas. Met verloop van tyd het 'n opstandingsgemeenskap ontwikkel wat beplan het om dit waarvoor Jesus gestaan het, voort te sit, aldus Crossan.

Aan die eindes van die negentiende asook die twintigste eeue het weergawes van hierdie hipotese sy verskynings gemaak. Sommige maak van legendariese aspekte gebruik terwyl andere radikale hipoteses daargestel het. So ontken G. A. Wells (Stewart 2006:85) die bestaan van Jesus, of dat Hy 'n onbekende, antieke individu was

wat selfs nie in die eerste eeu gedateer kan word nie. Die evangelies is grotendeels gefabriseer en die opstandingverskynings kan aan legendevorming toegeskryf word.

Gefundeerde navorsing toon egter aan dat die tradisies onderliggend aan die verskyningsverhale in die evangelies, nie onhistoriese legendes is nie en hul rapportering in die evangelies reflekteer die gebeure histories akkuraat.

3.2.2 Hallusinasie

Hierdie hipotese is ook naturalisties en G. R. Habermas (Stewart 2006:83) beskryf dit as volg:

Scholars in this category hold that Jesus' appearances are best explained as a result of the *internal, subjective* states of the early Christians. As it was at the end of the nineteenth-century German liberalism, as well as at the end of the twentieth century, probably the single most popular alternative to Jesus' resurrection was the hallucination or subjective vision, theory. The disciples became convinced that they had seen Jesus alive, even though nothing had actually happened to him.

Dit behels dus 'n vals sensoriese persepsie wat nie met werklike, eksterne stimuli verband hou nie. Lüdemann (Stewart 2006:83) verwys na "stimulus," "religious intoxication," "enthusiasm" as die geestestoestand wat tot die visioene deur Petrus en andere ervaar, gelei het.

Tans word ook geargumenteer dat die dissipels tot die opstandingsopvatting gekom het weens sekere gebeurtenisse wat op die kruisiging en begrafnis van Jesus gevolg het. Die bewering word byvoorbeeld gemaak dat die dissipels hallusinasies, oftewel subjektiewe visioene, van die eskatologiese Seun van die mens ervaar het wat hul in terme van die Joodse afwagting op die opstanding van die dooies, geïnterpreteer het.

Somtyds word die verskynings – wat immers nie ontken kan word nie – as hallusinasies beskou. Hallusinasie word deur R. E. Silverman (1974:701) gedefinieer as, "perception of stimuli in the absence of those stimuli; imaginary or unreal perceptions; often experienced by psychotic individuals, such as schizophrenics." Ook

Freedman, Kaplan en Sadock (1972:771) definieer dit as volg: “A false sensory perception without a concrete external stimulus. It can be induced by emotional and organic factors such as drugs and alcohol.” So, byvoorbeeld, word beweer dat Petrus, weens skuldgevoelens dat hy Jesus verloën het, verlossing in hallusinasie van die verheerlikte Here ervaar en die ander van Jesus se opstanding oortuig het.

Die hallusinasieteorie in die algemeen skep egter talle probleme. Indien die verskynings oorspronklik hallusinasies was, sou hierdie faktore waarskynlik verdraaiing van die verskyningsverhale in die evangelies voorkom het. Dit blyk onverklaarbaar te wees dat ’n reeks hallusinasies in so ’n kort tyd, en dus na aan die gebeurtenisse (ook geografies naby), in die teenwoordigheid van ooggetuies, asook onder kontrole van die apostels, tot die algeheel eenstemmige, liggaamlike evangelie-verskyningsverhale omvorm kon word. Die sterk teenwoordigheid en invloed van ooggetuies ten opsigte van dit wat werklik plaasgevind en nie bestaan het nie, asook die ontstaan van hierdie verhale, in opposisie tot die apostoliese tradisie, blyk onverklaarbaar te wees. Hierdie teorie kan nie rekenskap van die realisme in die evangelieverhale bied nie aangesien die eerste visioene vermoedelik “geestelik” was – ook die getuienis ten gunste van die historisiteit van sekere verskyningsverhale, soos by die See van Tiberias, of dié aan die twaalf, kan nie hierdeur verklaar word nie aangesien dit liggaamlike verskynings beskryf.

Te veel getuies was by die verskynings betrokke en steeds kon ’n groot oorblyfsel van die vyf honderd broers ondervra word. Hierdie ontmoetings het vir veertig dae voortgeduur (Hand 1:3). Gewoonlik is hallusinasie privaat en vind onder individue plaas – dit is dus subjektief en kon nie herhaaldelik terugkeer, saam eet, asook aangeraak word nie. Die getuies verskaf eenvoudige verhale, is eerlike en betroubare persone van hoë morele waardes. Die dissipels sou nie in “hallusinasie” glo indien Jesus nog in graf was nie. Indien enige hallusinasie sou plaasvind, sou onmiddellik na die lyk gesoek word en indien dit gevind sou word, sou hul nie in opstanding kon glo nie. Indien die dissipels ’n hallusinasieverhaal sou beskryf, sou die Jode dit ongetwyfeld met die vertoon van die lyk gestop het (Kreeft & Tacelli 1994:186-188).

Tweedens, die aantal en verskillende omstandighede van die verskynings, deur slegs Paulus verhaal, maak hallusinasie onwaarskynlik. Die verskynings in die lys is histories betroubaar, maar die moontlikheid dat ’n reeks hallusinasies aan verskillende individue en groepe, op verskillende tye en lokaliteite, só sou kon vermenigvuldig, is

onwaarskynlik. Die hipotese van 'n kettingreaksie faal aangesien Jakobus en Paulus nie daarin pas nie. Geen verslag bestaan wat aantoon dat Paulus 'n sielkundige krisis beleef het wat tot hallusinasie gelei het nie – inteeendeel, hy het die Christelike kettery gehaat. Hy het vol selfvertroue verklaar dat hy onberispelik onder die wet was (Fil 3:6) en geen rede bestaan waarom hy hom tot die Nasareners, wat skeuring veroorsaak het, moes wend ten einde innerlike stryd met die wet te verlig nie.

Die dissipels was ook nie in 'n toestand wat hul op hallusinasies voorberei het nie. Hulle het geensins enige opstanding van Jesus verwag nie. Hallusinasies vereis óf kunsmatige stimulus deur medisyne, óf 'n sielkundige toestand wat egter nie by die dissipels teenwoordig was nie. Die swakpunt van hierdie hipotese is dat dit nóg Jesus se dood, nóg die krisis wat die dissipels ervaar het, ernstig kan opneem. Die verandering in die dissipels moet dus op grond van faktore alreeds in hul teenwoordig, beskryf word, en dié blyk afwesig te wees.

Die vroeë Christendom het egter tussen blote visioene en verskynings onderskei. Paulus, asook die evangelies, is daarvoor eens dat die verskynings 'n addisionele aspek gehad het wat by hallusinasie ontbreek en die verskynings dus nie daarmee vergelyk kan word nie (Craig 1989:399).

Hallusinasie sou nie tot die leerstuk van die opstanding van Jesus gelei het nie. Aangesien hallusinasies blote projeksies van die individu se verstand of gees is, en dus van binne kom – vanuit dit alreeds bekend – kan dit niks nuuts bevat wat nie alreeds in die denke teenwoordig is nie. Hierdie “hallusinasie” het egter geëet en gesels! Hieruit volg al sou die dissipels hallusinasies op Jesus geprojekteer het, sou hulle Hom nie as letterlik uit die graf opgestaan, geprojekteer het nie.

Die Joodse opvatting ten opsigte van opstanding het egter in twee opsigte fundamenteel van die geloof in Jesus se opstanding verskil. Eerstens het die Joodse opvatting altyd met 'n eskatologiese opstanding te make gehad en nie dié binne die geskiedenis nie. Die Joodse opvatting het betrekking op die opstanding van die dooies ná die einde van die menslike geskiedenis. In die Ou Testament was gevalle van opwekking van die dooies maar het met die terugkeer tot die aardse lewe te make gehad en hierdie persone sou weer sterf. Die opstanding tot die heerlijkheid en onsterflikheid sou nie plaasvind tot ná God die wêreldgeskiedenis getermineer het nie.

Jeremias (1971:308-309) stel dit as volg:

Judaism did not know of any anticipated resurrection as an event in history. There is nothing comparable to the resurrection of Jesus anywhere in Jewish literature. Certainly there are mentions of raisings from the dead, but these are always resuscitations, a return to earthly life. Nowhere in Jewish literature do we have a resurrection to *doksa* as an event of history.

Die tradisionele Joodse opvatting was waarskynlik dié vooraf deur die dissipels gehuldig (Mark 9:9-13; Joh 11:24). Die opvatting dat 'n werklike opstanding voor God se eskatologiese optrede sou plaasvind, sou vir hulle vreemd wees. Met Jesus se kruisiging en dood gekonfronteer, sou die dissipels waarskynlik na die opstanding op die finale dag uitgesien en Jesus se graf as heiligdom vereer het waar sy beendere tot die algemene opstanding sou rus. Dit is onwaarskynlik dat hulle die opvatting rakende sy opstanding sou huldig.

Tweedens het die Joodse opvatting altyd 'n algemene opstanding van alle mense behels en nie dié van 'n geïsoleerde individu nie. Of dit die opstanding van die regverdiges, die totale Israel, óf dié van die totale mensdom (regverdig sowel as goddeloos) behels het, volgens Joodse denke het die opstanding deurentyd na die algemene opstanding van die dode verwys. Die opvatting dat die menslike opstanding op een of ander wyse van dié van die Messias afhang, was onbekend. Die Joodse konsep staan dus lynreg teenoor die geloof van die dissipels in die opstanding van Jesus as individu binne die geskiedenis met apokaliptiese gevolge (Craig 1989:410). Paulus stel dit as volg: “Maar nou, Christus is opgewek uit die dood, as eersteling uit dié wat gesterf het” (1 Kor 15: 20).

Vanuit Joodse tradisie was geen algemene beskouing wat tot die Christelike uitgangspunt kon aanleiding gee nie. Slegs die verwagte koms van Elia voor die einde, sy sterwe asook opstanding uit die dood, is gehuldig. Die verkondiging deur die Christene is geensins 'n verlengstuk van hierdie Joodse opvatting nie. Volgens die Joodse religieuse mentaliteit sou die dissipels na die dood en begrafnis van Jesus met verwagting na dié dag uitsien wanneer Hy saam met al die regverdiges van Israel deur God tot heerlikheid opgewek sou word. Die dissipels se geloof in Jesus se opstanding kan dus nie na voorafgaande Joodse denke teruggevoer word nie.

Laastens faal hierdie hipotese, soos met die diefstalhipotese, ten opsigte van die leë graf: dit is nie instaat om die totale getuienis te verklaar nie. Ten einde die leë graf te verklaar moet 'n ander hipotese by die hallusinasieteorie gevoeg word. Hallusinasie verklaar slegs die verskynings en nie die leë graf, die weggerolde klip, asook die onmoontlikheid om die liggaam na vore te bring nie. Op grond van hierdie aspekte blyk dit dat die getuienis vir Jesus se verskynings nie deur hallusinasie verklaar kan word nie. Die eenvoudigste verklaring is dus dat Jesus uit die dood opgestaan het en bied verklaring vir al die getuienis.

Lapide wat ook die liggaamlike opstanding van Jesus as die eenvoudigste verklaring bied, meld dat sommige moderne teologiese verklarings vir die opstanding faal. Volgens hom is hulle gevolgtrekkings te abstrak en selfs te wetenskaplik ten einde 'n verduideliking vir die drastiese verandering van hierdie eenvoudige Galiese dissipels te bied. Die kruisiging van hulle meester het hul immers ontnugter maar binne 'n kort tyd is hulle tot 'n vreugdevolle gemeenskap van gelowiges verander. Hierdie verandering wat vinnig en onverwags plaasgevind het, vra na konkrete fundering wat onder geen omstandighede die moontlikheid van 'n liggaamlike opstanding mag uitsluit nie. Lapide (1983:128-131) vervolg:

I cannot rid myself of the impression that some modern Christian theologians are ashamed of the material facticity of the resurrection. Their varying attempts at dehistoricizing the Easter experience which give the lie to all four evangelists are simply not understandable to me in any other way. Indeed, the four authors of the Gospels definitely compete with one another in illustrating the tangible, substantial dimension of this resurrection explicitly. Often it seems as if renowned New Testament scholars in our days want to insert a kind of ideological or dogmatic curtain between the pre-Easter and the risen Jesus in order to protect the latter against any kind of contamination by earthly three-dimensionality. However, for the first Christians who thought, believed, and hoped in a Jewish manner, the immediate historicity was not only a part of that happening but the indispensable precondition for the recognition of its significance for salvation. For all these Christians who believe in the incarnation (something which I am unable to do) but have

difficulty with the historically understood resurrection, the word of Jesus of the “blind guides, straining out a gnat and swallowing a camel” (Matt. 23:24) probably applies. If God’s power which was active in Elisha is great enough to resuscitate even a dead person who was thrown into the tomb of the prophet (2 Kings 13:20 ff.), then the bodily resurrection of a crucified Jew also would not be inconceivable. “Or have I no power to deliver?” (Isa. 50:2), asks the Lord of those who are hard of believing.

3.2.3 Kognitiewe dissonansie

Hierdie hipotese het ’n naturalistiese uitgangpunt wat die verskynings as subjektiewe ervarings tipeer. Dit staan as “kognitiewe dissonansie” bekend en kom veral in die sosiale sielkunde onder die soeklig. Hiervolgens kan individue of groepe nie tot akkoord met die werklikheid kom nie, maar leef in ’n fantasie wat met hul eie diep begeertes strook. Hiervolgens wou die dissipels met soveel oorgawe in Jesus glo dat hul nie sy dood in die gesig wou staar nie, maar die aanspraak gemaak het dat Hy lewend was (Wright 2003:697). Dit sluit ook aan by die hipotese deur R. Pesch gehandhaaf dat Jesus se outoriteit vóór sy kruisdood, sy lering, asook sy invloed voldoende was om sy volgelinge se geloof na sy kruisdood ongeskonde te bewaar. Op ’n later stadium (1983) het Pesch egter erken dat die verskynings van die opgestane Jesus deur sorgvuldige navorsing gestaaf kan word (Stewart 2006:84).

Die hipotese dat Jesus se beeld só op die gees en gemoed van die dissipels afgedruk was dat enige tussenbeide liggaamlike medium onnodig was, word deur M. C. Perry (Henry 1966:142) as volg gestel:

Vision and hearing were unnecessary; the impression of the living Lord was conveyed directly to their consciousness by extrasensory impulse. They “saw” Him as truly as if His physical person had stood before them, and they projected a mental picture of His body as they had known him.

Hierdie hipoteses is egter direk in stryd met die evangelies wat die liggaamlikheid beklemtoon. Hoekom het hulle Hom nie as hul eie projeksie herken toe Hy aan hulle

verskyn het nie? Die leë graf vernietig ook hierdie hipotese. Perry meld dat Jesus se liggaam vernietig is toe Hy sy geestelike bestaan betree het. Hier moes dus 'n ander wonderwerk plaasgevind het aangesien die chemiese verval van Jesus se liggaam vinnig moes realiseer.

3.2.4 Verligtinghipotese

Hierdie hipotese huldig 'n naturalistiese uitgangspunt, maar fokus op die innerlike dinamieke van 'n persoon. W. Marxen (Ladd 1975:21) beweer dat die opstanding 'n gevolgtrekking spruitend uit die persoonlike geloof van Petrus asook die ander dissipels is, of dat dit bloot herlewing van dieselfde geloof is wat die dissipels in Jesus gedurende sy bediening gehad het. Die realiteit was egter dat die dissipels deur die kruisgebeurtenis ontnugter en hoop verloor het. Slegs 'n radikale gebeurtenis sou hulle verander. Dit was nie die dissipels se geloof wat die ervaring van die verskynings bewerkstellig het nie, maar veral die verskynings wat hulle geloof in die opstanding bewerkstellig het. Die naturalistiese interpretasie van die geskiedenis wat apories die moontlikheid van opstanding uitsluit, word dus hier aangewend. Marxen (Ladd 1975:25) erken dat die opstanding 'n wonderwerk is, maar dat dit onmoontlik is om sodanige gebeurtenis uit die verlede as 'n wonderwerk te herken: "I can at most guess that it was a miracle – but only if I am acquainted with the corresponding miracle today...The miracle is the birth of faith." Marxen het geprotesteer dat die opstanding slegs die apostels se gevolgtrekking met betrekking tot die data is en tans nie op ons bindend is nie aangesien niemand die werklike opstandingsmoment waargeneem het nie. Hierdie beswaar blyk egter slegs die ou argumente teen induksie te laat herleef en kan daartoe lei dat in absolute skeptisisme verval word (Lunny 1989:30-33).

Schillebeeckx (1979:346, 383, 387, 390, 397) propageer ook die hipotese waarvolgens veral Petrus 'n wonderlike ervaring van genade en vergiffenis, van "sien" en "verligting" gehad het wat as bekering beskryf kan word. Dit het nie met 'n leë graf of verskynings van Jesus te make gehad nie. Mettertyd, egter, met onder andere die kultiese praktyk van besoeke aan die graf, het verhale betreffende die leë graf, aan die derde dagmotief gekoppel, ontstaan. Dit het niks met historiese chronologie te make nie, maar is metafories met die gewaarwording van goddelike teenwoordigheid en optrede. Geleidelik het dit ook in verhale ontwikkel betreffende die sien van Jesus met woorde van die aardse Jesus in die mond van die opgestane Here geplaas. Dit

verteenwoordig tot 'n groot mate die Bultmannhipotese. Vanaf die eerste generasie Christene met 'n basiese vroeë geloof en “bekeringservaring,” is hierdie geloof mettertyd in terme van verhale, onder invloed van Joodse opvattinge, tot nuwe, letterlike verhale wat op 'n dooie man wat na die lewe terugkeer, uitgedruk – die omgekeerde van die Nuwe Testamentiese skrywers (Schillebeeckx 1979:391). Bewus daarvan dat vir sommige Jode opstanding uit die dood 'n liggaamlike verskynsel is, meld Schillebeeckx (1979:380) egter dat opstanding niks met liggame te make het nie. Die kultiese legende aangaande pelgrims wat die graf besoek en in 'n religieuse seremonie aan die geloof van die apostels in die opstanding herinner is, beskou hy as die oorsprong van die opstandingsgeloof waaruit ook verhale van die leë graf ontwikkel het. Hierdie kultuslegende korrespondeer met 'n diepliggende behoefte in die menslike natuur en Matteus het op misleidende wyse die Joodse opvatting aangaande liggaamlikheid ingevoer (Schillebeeckx 1979: 331, 334, 336).

Tot dusver het historiese navorsing geen getuienis aangaande 'n kultus wat by Jesus se graf ontstaan het, aan die lig gebring nie. Volgens Schillebeeckx (1979:378) het Paulus dus ook 'n opstandingservaring gehad, alhoewel dit vanuit die geloof wat hy alreeds gehad, gevloei het en dus nie met sy werklike sien van Jesus gepaardgegaan het nie:

A Jesus appearance is not the object of neutral observation; it is a faith-motivated experience in response to an eschatological disclosure, expressed in a Christological affirmation of Jesus as the risen One, that is, disclosure of and faith in Jesus in his eschatological, Christological significance. This was again the sole essence of all other Christ manifestations, which have subsequently been filled out either with the theology of the communities represented by Matthew, Luke and John or with the concrete career of the apostle Paul himself.

Moderne geloofservaring word op dieselfde vlak as dié van die vroeë dissipels geplaas. Schillebeeckx faal deurdat hy nie “opstanding” as 'n definitiewe punt op die Joodse spektrum beskou nie – naamlik dié aangaande dooie mense wat ophou om liggaamlik dood te wees en dus liggaamlik lewend word nie. Hy draai die werklike skema om en laat nie reg aan die historiese getuienis geskied nie deurdat hy beweer

dat die verskynings aan mense wat alreeds gelowiges was, plaasgevind het, aldus J. M. Macquarrie (Greenhalgh & Russell 1986:21-22). Die verhale rakende Paulus, Tomas, asook Jakobus, die broer van Jesus, word gemanipuleer. Die Jakobusverhaal pas egter nie in hierdie kategorie nie aangesien hy nie 'n volgeling van Jesus tydens sy aardse optrede was nie – later was hy wel 'n leier van die gemeente in Jerusalem. Indien Jakobus 'n volgeling van Jesus was, sou dit baie onwaarskynlik wees dat die kerk verhale sou opmaak, of selfs suggereer dat hy nie was nie (Joh 7:2-5). Die geloof van die dissipels (spesifiek Jakobus, Tomas en Paulus) in die opstanding het weens die leë graf en die verskynings van Jesus ontstaan en hul voorafgaande geloof daarin kon dit nie fabriseer nie. Schillebeeckx (1979:387) erken dat hy nie kan verklaar waarom die dissipels in die eerste plek tot geloof gekom het nie, maar dit egter nie op historiese grondslag gerekonstrueer kan word nie. Hy ontken dat die Nuwe Testamentiese opstandingsverhale konkrete gebeurtenisse rapporteer waarin die onbeskryflike goddelike genade en guns, oftewel die hernieude aanbod van verlossing in Jesus, gemanifesteer het. Volgens Schillebeeckx (1979:391) het die dissipels genade in hul konkrete ervaring van vergiffenis ná Jesus se dood ervaar en onderling bespreek terwyl hul oor Jesus se lewe en woorde nagedink het:

He renews for them the offer of salvation; this they experience in their own conversion; he must therefore be alive...a dead man does not proffer forgiveness. A present fellowship with Jesus is thus restored...It is the individual's experience of new being that imparts to faith the assurance that Jesus is alive or is the coming judge of the world.

Hierdie konkrete ervaring van die dissipels se gevoel van vergiffenis, as rede vir die ontstaan van hierdie geloof, is negering van die historiese getuienis. Indien volgelinge van Bar-Giora of Bar-Kogba na hul dood verklaar het dat hy werklik die Messias op grond van hul nuwe ervaring van vergiffenis was, sou die respons wees dat die Judaïsme talle kategorieë het om na goddelike vergiffenis te verwys. Die afleiding dat hul pas tereggestelde leier die Messias is – nog minder die “Christus” – of dat hy uit die dood opgewek is, was egter nie een daarvan nie. Die uitsprake van verlossing en vergiffenis wat Jesus tydens sy aardse optrede gemaak het en deur sy volgelinge onthou en gekoester is, asook 'n sterk ervaring van goddelike teenwoordigheid in die

daaropvolgende dae, sou nie tot die bewering lei dat hy lewend was nie. Die Psalms en Jesaja het van vergiffenis gespreek en talle Jode het volgens hierdie beloftes geleef met die wete dat Dawid en Jesaja lank reeds oorlede was.

Schillebeeckx se rekonstruksie faal histories en herinner aan dié deur Albert Schweitzer daargestel: Jesus was 'n indrukwekkende persoon, maar het misluk. Weens herinnering aan wat hy gedoen en gesê het, is sy volgelinge op 'n nuwe wyse uitgedaag. God moes die laaste woord hê (al was Jesus histories 'n fiasko) en dit het die vroeë Christene met hul geloofsuitdrukkings jeens Jesus se opstanding gepoog. Dit verteenwoordig egter 'n kru en nuwe realisme – die ongelukkige geloof dat iets werklik met Pase plaasgevind het (Schillebeeckx 1979:639). Historiese ondersoek van die vroeë Christelike praktyk en hoop laat geen ander gevolgtrekking as hierdie “ongelukkige” geloof wat deur die Christene bely en as die sentrum van hul lewe beskou is nie.

Ander naturalistiese teorieë het in die laat twintigste eeu die lig gesien. Schillebeeckx is egter een van die beste eksponente hiervan. In sy basiese struktuur verskaf dit egter nie 'n verklaring vir die gebeure nie. Dit raak in allerlei ingewikkelde skemas gewikkel wat nie die eenvoudigste en mees logiese verklaring vir die historiese getuïenis bied nie. Hierdie “kognitiewe dissonansie” as die diep religieuse ervaring deur die vroegste Christene wat algaande in die misleidende taal van liggaamlike opstanding ontwikkel het, bied geen verklaring vir die ontstaan van die Christelike geloof nie.

3.2.5 Verheerlikinghipotese

Hierdie hipotese het wel 'n bonatuurlike fundering, maar fokus op die interne en soms subjektiewe aspek van die getuies en 'n leë graf is dus nie noodsaaklik nie. Die vraag is ook of die dood-verheerlikingmodel vroeër as die dood-opstandingmodel is en laasgenoemde daaruit ontwikkel het.

Aangesien die klem veral op die geloofsaspek val, word eerder na hemelse ligmanifestasies van Jesus wat nie sy liggaam behels nie, verwys (Stewart 2006:82). Hierdie fokus op die interne belewing van die opstandingsverskynings was nie slegs subjektief van aard nie. Selfs wanneer die herrese Jesus Hom aan groepe of persone gemanifesteer het, het Hy dit op 'n nie-liggaamlike wyse gedoen. Moontlik het Hy op

telepatiese wyse met elke getuie gekommikeer sonder om daarmee twyfel aangaande die werklikheid van die verskynings te saai (Stewart 2006:200).

G. R. Habermas (Stewart 2006:87) meld dat teen die einde van die negentiende eeu T. Keim die subjektiewe visioenteorie van D. F. Strauss met 'n objektiewe visioenteorie uitgedaag het waarvolgens die dissipels Jesus in 'n sekere sin steeds gesien het. Keim het egter die rol van die vroue verwerp en die verskynings na Galilea verskuif ten einde aan die probleem van die leë graf te ontsnap. Die verskynings of “visioene” moes dus die “objektiewe” optrede van God gewees het wat met die verheerlikte Jesus saamgewerk het. Jesus het dus opgestaan, aan die dissipels in die vorm van hemelse “telegramme” verskyn en op hierdie wonderwerkende wyse sy verheerlikte staat getoon en hul sodoende oortuig dat Hy lewend was.

Met die tweede helfte van die twintigste eeu het H. Grass (1956, *Ostergeschehen und Osterberichte*) die leë grafverhale as legende beskryf. Jesus het in Galilea op 'n nie-liggaamlike, maar bonatuurlike wyse verskyn wat dus nie op 'n natuurlike wyse beskryf kan word nie (Stewart 2006:87). Die leë graf word as 'n verheerlikingverhaal beskou en die verskynings as visioene van Christus in hemelse, ewige heerlijkheid tot die teenwoordigheid van God verhoog. Indien die dood-verplasingsmodel primitief was, sou die ontwikkeling van die dissipels se geloof in en verkondiging van Jesus se opstanding onverstaanbaar wees. Afgesien daarvan bestaan geen getuienis dat 'n dood-verheerlikingmodel, wat nie 'n liggaamlike opstanding insluit, primitief was nie. Die teendeel blyk eerder waar te wees, soos G. O'Collins (1980:50-51) verduidelik:

Was the more inclusive concept (exaltation) the primary one from which the claim about Christ's resurrection evolved? The New Testament fails to support an affirmative answer...The resurrection claim was not derived from the less specific assertion that God had exalted Jesus in his death...we fail to find that death-exaltation texts occur early in the New Testament, while the pattern of death-resurrection (or death-resurrection-exaltation) surfaces only later. In fact, if a pattern does exist, it is rather the opposite. The theme of “exaltation” emerges as a comment on and subsequent interpretation of the resurrection. The death-resurrection model...appears in such

earlier works as 1 Corinthians and Romans, and that in passages where Paul draws on traditional credal formulations. The earliest examples of the death-exaltation pattern come in Mark and what is probably one of Paul's last letters, Philippians when in 2:8ff. he quotes a hymn to Christ.

Die dissipels het nie die verplasing, oftewel verheerliking, van Jesus volgens 'n algemene, fundamentele Joodse kategorie, wat hul ervaring volkome sou verduidelik, verkondig nie. Teenstellend daarmee het hulle die opstanding van Jesus as individu voor die einde van die wêreld verkondig wat dus suggereer dat die oorsprong van die dissipels se geloof in Jesus se opstanding nie aan visioenervaringe van Hom toegeskryf kan word nie. Indien die dissipels visioene van Jesus geprojekteer het, sou dit met die tipiese Joodse gedagtegang gestrook en nie tot die gevolgtrekking van die opstanding gelei het nie – eerder verheerliking. Volgens eerste-eeuse Joodse opvatting betreffende onsterflikheid sou hulle visioene van Hom in heerlijkheid, in die Paradys, of in die ereplek langs Abraham geprojekteer het. Hier het die siele van die regverdige afgestorwenes op die finale opstanding gewag. Indien die dissipels visioene sou ervaar het, sou hulle dit op die Joodse model van die lewe na die dood geprojekteer het en dus onwaarskynlik dat die dissipels tot die opvatting van Jesus se opstanding sou gekom het. Selfs met die voorafontdekking van die leë graf sou die dissipels tot die gevolgtrekking gekom het dat Jesus direk na die hemel verplaas is soos met Henog en Elia gebeur het (Gen 5:24; 2 Kon 2:11-18). Die Testament volgens Job 40 toon aan dat verheerliking 'n kategorie toepaslik vir resente afgestorwenes sowel as lewende persone was. Volgens die Joodse paradigma was 'n verheerliking en 'n opstanding radikaal verskillend. 'n Verheerliking is die direkte aanvaarding van 'n persoon in die hemel, terwyl opstanding die liggaamlike opstanding van 'n dooie persoon in die graf tot eskatologiese lewe behels. Dit impliseer dat, al sou die dissipels visioene van Jesus in heerlijkheid ná die vonds van die leë graf gehad het, hul nie tot die gevolgtrekking dat Hy uit die dood opgestaan het, sou kom nie. Hulle sou eerder getuig het dat God Hom na die hemel verplaas het vanwaar Hy verskyn het en die graf gevolglik leeg was. Hierdie beswaar bots veral met diegene wat wil verklaar dat die verskynings visioene van die apokaliptiese Seun van die mens is.

J. D. G. Dunn (1985:73) meld dat hierdie opstandingsaankondiging aangaande Jesus voor die einde van die tyd, en dus voor die algemene opstanding, vreemd was.

Dit is met Daniël 12:2 in verband gebring en aangekondig dat die algemene opstanding alreeds met Jesus se opstanding as die eerste vrug van die oes begin het:

The oddness and unexpectedness of the first Christian belief that God had raised Jesus from the dead should not be discounted. A belief that God had vindicated Jesus or exalted him to heaven after death would have been more understandable. But that they should conclude from these “sightings” (and from the empty tomb) that God had actually begun the resurrection of the dead is without any real precedent. There must have been something about these first encounters (visionary or otherwise) which pushed them to what was an extraordinary conclusion in the context of that time. A careful jury would have to ask why the first Christians drew such an unusual conclusion. In the light of the considerations outlined above, the answer would be quite proper: A unique explanation for a unique event.

3.2.6 Beswying of skyndoodhipotese

Hierdie hipotese spruit uit 'n naturalisties-objektiewe uitgangpunt en het die afgelope tyd weer sy verskyning gemaak, alhoewel dit in navorsing tans nie sterk funksioneer nie. In 'n kort artikel deur M. L. Davies en T. L. Davies (“Resurrection or Resuscitation?” *Journal of the Royal College of Physicians of London* 25, April 1991:167-170, in Stewart 2006:84) word gemeld dat Jesus sy bewussyn verloor het met die gevolg dat die omstanders vermoed het dat Hy dood was. Nadat Hy van die kruis verwyder is, het Hy bygekom en behandeling ontvang. Die latere verskynings is egter nie aan sigbare verskynings van Jesus gekoppel nie, maar weens ongespesifiseerde “persepsies” ontstaan wat die moontlikheid van hallusinasies daargestel het. Medici het hierop gereageer en op talle wyses getoon dat Jesus werklik met die kruisiging gesterf het (“Letters to the Editor,” *Journal of the Royal College of Physicians of London* 25, July 1991:268-272, in Stewart 2006:84).

Die feit dat Jesus se bene nie gebreek is nie, toon aan dat Hy gesterf het. Johannes het bloed en water uit Jesus se hart weens die spieswond waargeneem. Dit het getoon dat Jesus se longe platgeval het en Hy aan versmoring gesterf het (Kreeft

& Tacelli 1994:183). Jesus se liggaam is ook in stukke linne gedraai en in die graf geplaas. 'n Halfdooie, gewonde en siek mens sou die dissipels nie kon oortuig dat Hy die Here is nie. Hy sou ook nie die swaar rots voor die graf kon wegrol en die wag by die graf oorrompel nie. Indien Jesus dus uit 'n beswyming gekom het, is die vraag waarheen Hy gegaan het? Geen dokumentasie bestaan aangaande 'n verdere lewe van Jesus na Hy uit die graf is nie. Hierdie hipotese verander noodwendig in dié van sameswering of hallusinasie aangesien die dissipels getuig het dat Jesus nie in 'n beswyming was nie, maar werklik gesterf en opgestaan het (Kreeft & Tacelli 1994:183-184).

Die beswyming, of skyndoodhipotese, het veral sy impak met die kritiek deur D. F. Strauss (1973:678-79, 734, 737-739) verloor. Na 1838 word feitlik geen spoor daarvan in navorsing verneem nie – behalwe in populêre publikasies. Met die aanbreek van die twintigste eeu is dit bloot as 'n historiese seldsaamheid beskou (Stewart 2006:84). J. N. D. Anderson (1985:130) meld dat Strauss hierdie hipotese effektief ondermyn het:

These comments were directed against the original theories of Venturini, Paulus and *possibly* Schleiermacher; but the wholly unsubstantiated “revelations” of the Ahmadiya, and the fertile imagination of Hugh Schonfield in *The Passover Plot*, do nothing to support the suggestion. This theory would leave the apostles honest but quite unbelievably stupid; the little band of conspirators – including Jesus himself – as guilty tricksters; the object of the whole exercise nebulous to a degree; and the survival of the church (together with centuries of Christian experience) wholly unexplained.

3.2.7 Bedrog en sameswering

Die bevraagtekening die afgelope dekades na die betroubaarheid van die evangelieverhale aangaande die begrafnis en leë graf, het tot allerlei hipoteses aanleiding gegee. Die naturalistiese uitgangspunt sou noodwendig daartoe lei dat die betroubaarheid van die evangelies veral, betwyfel sou word.

Tydens die deïstiese periode, in veral die agtiende eeu, het die histories-apologetiese benadering betreffende die opstanding van Jesus 'n verneme rol gespeel. Die moderne Skrifkritiek het egter 'n klemverskuiwing teweeggebring. Die tradisioneel apologetiese benadering het veral op drie aspekte gefokus: (1) Die betroubaarheid van die evangelies en die apostels, of hul metgeselle, as skrywers van die evangelies. Dit impliseer dus die bronne se betroubaarheid en dat hul ook ná aan die gebeure was. Die deïste het hiermee saamgestem, maar ontken dat hulle die waarheid verkondig het. (2) Die teks van die evangelies is as betroubaar beskou en wat ons vandag het, is dieselfde as die oorspronklike. Dit kon weens die geografiese verspreiding van talle kopieë gerealiseer en met tekstuele navorsing kon die korrekte teks daargestel word. Ook vanuit die aanhalings van die kerkvaders kan die betroubaarheid van die evangelietekste bevestig word. (3) Die evangelies kan dus as histories betroubaar beskou word. Indien die evangelieverhale van Jesus se wonderwerke en opstanding vals is, is die gevolgtrekking dat die dissipels dus óf mislei, óf bedrieërs was (Craig 1994:255-260).

Die hipotese dat die apostels mislei was, is aangevoer. Navorsing toon egter aan dat dit nie die geval kon wees nie. Indien dit so was, sou dit beteken het dat Jesus dus nie opgestaan het nie, terwyl die dissipels geglo het dit wel plaasgevind het. Die ooggetuies was gekwalifiseer om betroubare getuienis te verstrek. Die ervaring van die aantal ooggetuies oor 'n tydperk van veertig dae versprei, kon dus nie aan verbeelding of drome toegeskryf word nie (Craig 1994:260). Ook die feit dat vroue as getuies vermeld is, toon aan dat hul getuienis betroubaar was. Die dissipels het nie die opstanding verwag nie en kan dus nie van liggelowigheid beskuldig word nie (Lapide 1983:95).

Hul kon ook nie die liggaam gesteel en 'n leuenveldtog in Jerusalem geïnisieer het nie, aangesien die Joodse vyande die lyk tevoorskyn sou bring. Al waarop die Joodse leierskorps uit desperaatheid kon terugval, was die aanklag dat die dissipels die liggaam gesteel en 'n bedrogspul aan die gang gesit het (Matt 28:12-15). Jesus se liggaam is egter nooit gevind nie en die dissipels sou nie in die opstanding kon glo indien Jesus se liggaam nog in die graf was nie (Anderson 1985:141-143).

Die hipotese dat die apostels bedrieërs was, impliseer dat hul daarvan bewus was dat wonderwerke asook die opstanding nie plaasgevind het nie, maar dit steeds verkondig het. Die opregtheid van die dissipels wat vir hul geloof gely en gesterf het, maak hierdie hipotese egter problematies. Op hierdie tydstip sou juis baie teenstand

ondervind word om 'n nuwe godsdiens te vestig: die Jode het nie geglo dat Jesus die Messias was nie en die dissipels se verkondiging het getoon dat die Jode wreedaards en moordenaars was. Ook die Romeine sou die koninkrykgedagte as teenstand vir hul ryk geïnterpreteer het. Hierdie verkondiging sou ook die heidene aanstoot gee aangesien hul religie oud was. Die dissipels moes egter radikale verandering ondergaan het aangesien die geskiedenis die verhaal van hul vervolging en verwerping vertel. Die Romeinse geskiedskrywer, Tacitus, meld Nero se bloeddorstige vervolginge. Ook die geskiedskrywer, Suetonius, rapporteer vervolginge van die Christene binne een-en-dertig jaar na Jesus (Habermas 1996:187-191). Die vroeë kerkvaders verwys ook na martelaarverhale.

Die feit is dat die Christene gesterf het vir 'n verhaal deur wonderwerke, asook die opstanding, gekenmerk – geen oorblyfsel van 'n verhaal sonder wonderwerke is oorgelewer nie. Persone deur Jesus genees het steeds met die daarstel van die verhaal geleef. Die kans dat die oorspronklike verhaal deur 'n nuwe vervang sou word, is egter in die geskiedenis van mondelinge tradisie ongehoord (Moreland 1990:142-144). Ook die bestaan van die geskrewe tradisie verskaf verdere geloofwaardigheid. Die evangelieverhale is in beginsel dieselfde as dit wat die Christene gehad het en die opstanding deurlopend deel van die verhaal. W. Paley meld dat indien die verhaal nie so verloop het nie, ons met die mees unieke gebeurtenis in die geskiedenis te make het: 'n groepie mense het die opstanding van 'n dooie man verkondig en daarvoor gesterf (Craig 1994:262-263). Hierdie hipotese dat die dissipels bedrieërs was, slaag nie aangesien hul karakter aantoon dat hul eerlike mense met morele integriteit was. Hul was gewone, alledaagse mense wat niks kon wen deur hierdie boodskap te verkondig nie – die teendeel is eerder waar: sommige het alles, insluitend hul lewens, verloor. Hul boodskap was ook nie aangedik ten einde die verhaal nog meer indrukwekkend te maak nie.

Die moontlikheid van 'n sameswering is dus ook buite die kwessie. Dit sou onmoontlik wees om andere sondermeer in 'n leuen te betrek, voor leiers te staan en 'n produk van hul verbeelding te verkondig. Vyande sou dit gou kon stop aangesien hul oor die mag beskik, asook belang daarby gehad het. Ervaring toon egter dat enige sameswering gou gestop word en die waarheid binne 'n kort tyd seëvier (Craig 1994:263-264). Die feit dat die verkondiging in Jerusalem plaasgevind het, het die moontlikheid van 'n sameswering, veral betreffende die leë graf, onmoontlik gemaak en enigeen wat dit wou ondersoek, kon dit binne 'n kort tydsbestek doen. Die

evangelies is temporeel en geografies te na aan die gebeure hiervoor. Indien die dissipels die lyk sou probeer steel, sou die wagte dit keer – laasgenoemde kon ook nie geweet het wie die lyk gesteel het nie, aangesien hulle geslaap het (Matt 28:12-15). Lawaai en onrustigheid sou sodanige gebeure gekenmerk het aangesien die klip voor die graf ook buitengewoon groot was (meer as een duisend kilogram massa). Die gerug dat die dissipels die liggaam gesteel het, dui daarop dat selfs die vyande indirek die opstanding met die beskuldiging van omkoperij van die wagte, erken het. Die dissipels se dramatiese verandering van totale wanhoop tot vreugde en absolute oortuiging van die opstanding van Jesus, vra na historiese verklaring. Die gevolgtrekking waartoe dus gekom word, is dat hulle die waarheid vertel en Jesus uit die dood opgestaan het. Die dissipels was dus nie mislei of bedrieërs nie en die evangelies dra die waarheid oor.

Die ontstaan van die Christendom asook die bestaan van die kerk bevestig die opstanding. Hierdie historiese feit kon nie anders as deur wonderwerke asook die opstanding teweeggebring word nie. 'n Groepie arm en meestal ruwe vissermanne met min geleerdheid, sou nie tot so 'n beweging instaat wees nie – hul het immers voor filosowe, staatsmanne en geestelike leiers met oortuiging gestaan (Craig 1994:265)

3.2.8 Illusiehipotese

Die illusiehipotese is aan hallusinasie verwant, maar tog verskillend. Dit verteenwoordig 'n eksterne alternatiewe respons aangesien dit spesifiek met persepsies in die objektiewe werklikheid te make het. Illusie is 'n “misperception or misinterpretation of real external sensory stimuli.” Dit verskil van hallusinasie deurdat individue of groepe hulle met situasies misgis en verskynsels vir iets anders aansien as wat dit werklik is (Stewart 2006:85-86).

3.2.9 Jesus se tweelingbroer

Volgens hierdie hipotese is Jesus se tweelingbroer by sy geboorte weggeneem en het hom later as die opgestane Jesus voorgedoen. Dit impliseer egter dat hy Jesus se bediening moes navors, Jesus se dood afwag, by die wagte verbykom ten einde die klip weg te neem en Jesus se liggaam te steel. Sou mede-samesweerders hom gehelp het en sou hy die spykermerke aan sy hande, voete asook die spiesmerk in sy self

moes veroorsaak het? Ook die verskyning en verdwyning in geslote vertrekke, vra na 'n verklaring. Na veertig dae het hy egter spoorloos verdwyn sonder enige rede vir sy voorafgaande optrede (Samples 2004:145).

Teen die einde van die twintigste eeu het navorsing tot 'n groot mate die naturalistiese benaderings tot die opstanding van Jesus effektief aangespreek (Stewart 2006:86). Die vooroordeel rakende wonderwerke, en spesifiek dié van die opstanding, lei veral tot hierdie alternatiewe hipoteses.

4 Die oorsprong van die dissipels se geloof in die opstanding

Die vroeë Christendom het geglo dat Jesus van Nasaret liggaamlik uit die dood opgestaan het en het die kern van hul praxis, narratief, simboliek asook geloofsisteem gevorm. Dit was die fundering van hul opvatting dat Jesus die Messias en Here was en dat die Skeppergod die langverwagte nuwe era laat aanbreek het. Dit het veral die fundering van hul hoop op hul eie toekomstige liggaamlike opstanding verskaf.

Wat het tot hierdie geloof in die opstanding van Jesus gelei? Alhoewel sommige historici die opstanding as nie-histories teenstaan en beweer dat verdere historiese ondersoek dus onmoontlik is en sommige teoloë dit onmoontlik ag om aan historiese ondersoek te onderwerp, bly die feit egter dat hierdie gebeurtenis die gang van die geskiedenis verander het. Gevolglik is dit onlogies om die opstanding as bo-histories te beskou. Talle moderne navorsing het naturalistiese vooronderstellinge wat dus by voorbaat hulle navorsing beïnvloed en selfs bepaal.

Geskiedenis is nie (soms populêr en onomsigtig beweer) siklies nie, maar liniêr en dus nie die bestudering van herhaalbare gebeurtenisse, soos in fisika en chemie nie, maar juis onvoorspelbaar. Hiervan, byvoorbeeld, getuig Ceasar se oorsteek van die Rubicon, die vrylating van Nelson Mandela (1990), die aanslag op die "World Trade Centre" (2001, New York), die val van die Berlynse Muur (1989) en so kan 'n lys van unieke gebeurtenisse saamgestel word. Historici wat sodanige ondersoek teenstaan, sal by voorbaat meld dat niks met Jesus se liggaam gebeur het nie en dit moontlik in die graf verrot het. Dooie mense staan nie op nie, daarom het Jesus ook nie – die moderne wetenskap toon immers voortdurend aan dat die dood onomkeerbaar is (Lüdemann 1994:180-181). Hierdie uitsprake skets die antieke wêreld as agterlik – asof hulle nie ook geweet het dat die dood onomkeerbaar is nie!

Juis om hierdie rede was die opstanding 'n onverwagse skok wat tot die aanvanklike reaksie van ongeloof gelei het.

4.1 Die belang van die leë graf en die ontmoetings met Jesus

Die konsep van opstanding in die tweede-tempel Judaïsme maak dit noodsaaklik dat die graf van Jesus leeg moes wees en Hy kort daarna liggaamlik aan mense sou verskyn. Die tweede-tempel Judaïsties religieus-historiese konteks is dus van fundamentele belang en die onverwagse verandering het veral aan die een kant van die Joodse spektrum voorgekom. Die vroeë Christene se rede hiervoor was die leë graf, asook Jesus se verskynings en die voortspruitende gemeenskap met Hom ná die tyd. Behalwe hul waarneming van Hom, het hul met Hom gesels, geëet en gedrink. Swinburne (2003:145) meld:

If Jesus rose bodily from the dead and wished his Church to know about it, two things are to be expected: first, that it would seem to his Church that they saw and talked to him; and secondly, that the tomb should be empty.

Die terminologie deurgaans hiervoor aangewend (*egeiro* en *anistemi*) toon die liggaamlike aard daarvan (Swinburne 2003:145).

4.1.1 Die leë graf sonder ontmoetings met Jesus

Die leë graf sonder ontmoetings met Jesus sou 'n raaisel wees, maar nie 'n langtermyn probleem nie. Dit sou niks bewys of suggereer nie – allermens die opstanding van 'n individu met die wêreld wat normaalweg voortgaan. Die moontlikheid van grafrowery, 'n redelik algemene praktyk in die antieke wêreld, was 'n sterk moontlikheid (Habermas 1996:176-177; Wright 2003:688). Die dissipels het nie die opstanding van Jesus verwag nie en die leë graf, met geen ongewone gepaardgaande gebeurtenisse nie, sou niemand tot die gevolgtrekking gebring het dat Jesus die Messias of Here van die wêreld was, of die koninkryk aanbreek het nie. Niemand sou binne so 'n kort tyd konsekwent 'n radikale en hervormde weergawe van die Joodse hoop ten opsigte van die opstanding van die liggaam, handhaaf nie. Volgens

Wedderburn (1999:65) vereis die getuienis dat iets op die Paasdag gebeur het, maar hy bied die vrugtelose soeke na 'n liggaam as verklaring daarvoor – insigself is hierdie verklaring egter nie bevredigend nie.

Sou die waarneming en vorm van die grafdoeke met die leë graf genoegsaam wees om Johannes (dalk ook Petrus) te oortuig dat die opstanding plaasgevind het? (Joh 20:5-8). Waarskynlik nie oortuigend nie aangesien die grafdoeke 'n teken was van wat met Jesus plaasgevind het en tot 'n mate 'n funksionele ekwivalent van die werklike verskynings van Jesus (Joh 20:19-23). Johannes het tot hierdie nuwe insig gekom, nie slegs op grond van die leë graf nie (deur Maria in Joh 20:2 as die verwydering van die liggaam van Jesus na 'n onbekende plek beskryf), maar op grond van wat hy van beide die agtergelate, ongesteurde grafdoeke en dus die posisie waarin hul gelê, afgelei het. Hy, soos Tomas (Joh 20:26-28), het iets waargeneem wat geloofsreaksie gestimuleer het. Die teenwoordigheid van die grafdoeke het aangetoon dat die liggaam nie deur vriende, vyande of die tuinopsigter (Joh 20:15) weggedra is nie. S. Greenleaf (McDowell 1999:269) wat as regsgeleerde die getuienis vir die opstanding nagevors het, beskryf die vorm en belang van die grafdoeke as volg:

The grave-clothes lying orderly in their place, and the napkin folded together by itself, made it evident that the sepulchre had not been rifled nor the body stolen by violent hands; for these garments and spices would have been of more value to thieves, than merely a naked corpse; at least, they would not have taken the trouble thus to fold them together. The same circumstances showed also that the body had not been removed by friends; for they would not thus have left the grave-clothes behind. All these considerations produce in the mind of John the germ of a belief that Jesus was risen from the dead.

Jesus se liggaam het dus deur die grafdoeke beweeg, op dieselfde wyse wat Hy, alhoewel die deure gesluit was, aan die dissipels verskyn en tussen hulle kom staan het (Joh 20:19). Dit impliseer ander dimensionaliteite as die vier (tyd en ruimte) waaraan ons gewoond is. In partikelfisika word tans met minstens nege dimensies gewerk – in hierdie ekstra dimensies lê allerlei moontlikhede opgesluit wat moeilik is om te visualiseer en absurd mag voorkom (Ross 1993:73, 148). Jesus, as Skepper van

hierdie dimensionaliteite, is dus daartoe – en vele meer – instaat. Die feit bly egter dat hierdie ’n wonderwerk was wat ook nie sondermeer vanuit die partikelfisika verklaar kan word nie.

Die leë graf opsigself kon egter nie tot die geloof in die opstanding gelei het nie.

4.1.2 Ontmoetings met Jesus sonder die leë graf

Die ontmoetings met Jesus, op hul eie gereken, kon op allerlei wyses geïnterpreteer word. Talle persone in die antieke wêreld het geweet dat visioene en verskynings van pas afgestorwe mense plaasgevind het (Wright 2003:689). Talle teorieë kan aan die hand gedoen word aangaande die sielkundige toestand van die persoon wat dit ervaar het. Dit blyk of dit aan werklike gebeurtenisse gekoppel kan word (byvoorbeeld die onverwagse en onverklaarbare afsterwe van ’n geliefde) eerder as ’n projeksie van skuldgevoelens, of dié van rou. Lüdemann (1994:97-100), byvoorbeeld, bied hierdie as verklaring vir die “visioene” van Petrus en Paulus aan. Hierdie tipe waarnemings en ontmoetings deur die geskiedenis is ongetwyfeld aan die orde. Dit het egter nie so gereeld voorgekom soos sommige huidiglik beweer nie. Visioene van hierdie aard was nie liggaamlik van aard nie – gewis nie met waarneming van die betrokke persoon wat eet en drink nie. Inteendeel, rapportering van sodanige visioene van afgestorwenes het soms duidelik gemaak dat dit juis nie was wat plaasgevind het nie. Hierdie visioene kon soms as engelverskynings bestempel word, soos die dissipels gedink hul van Petrus in Handeling 12 ervaar het. Vermelding van sodanige visioene, in die antieke sowel as moderne wêreld, sou daartoe lei dat die geestestoestand van die getuies bevraagteken word. Die antieke, sowel as die moderne wêreld, het die verskil tussen visioene en wat in die “werklike” wêreld plaasvind, immers geken (Hand 12:9).

Visioene het egter plaasgevind. Juis vanweë die feit dat sodanige ontmoetings wel bekend was, kon dit alleen nie tot die geloof dat Jesus uit die dood opgewek is, aanleiding gegee het nie. Hoe meer “normaal” hierdie visioene ookal was, hoe minder kans was daar dat gesê sou word hul uit die dood opgewek is – niemand het dit nog aangaande ’n dooie persoon beweer nie. Hierdie visioene het juis aangetoon, soos persone in die antieke en moderne wêreld ontdek het, dat die persoon dood was en nie lewend nie. In die moderne era word soms ervaar dat ’n afgestorwe persoon aan ’n

vriend of familielid met afsterwe, verskyn het (Lüdemann 1995:97-100). Sodanige ervaringe, met die liggaam steeds in die graf, sou hul tot die gevolgtrekking gebring het dat uitsonderlike vreemde verskynsels en visioene plaasgevind het, maar hy steeds dood en begrawe is. Die argument kan gevoer word dat Paulus, byvoorbeeld, slegs op grond van die verskyning aan hom tot geloof in die opstanding gekom het. Die prediking in Handeling lē egter klem op die leë graf en die feit dat die liggaam nie verrot het nie. Hierdie boodskap het Paulus waarskynlik van onder andere die Christene wat hy vervolg het, verneem, en kon nooit as leuen aangetoon word nie. Sy waarneming van die opgestane Jesus het waarskynlik in die konteks van die leë graf plaasgevind. Ook Jesus se versoek aan Maria om Hom nie vas te hou nie (Joh 20:17) was nie dat Hy 'n spook of een of ander gees was nie. Met haar, wat alreeds die leë graf as konteks gesien het, is dit duidelik dat hier na 'n liggaam verwys word. Dieselfde geld vir Jesus se ete met die dissipels (Luk 24:41-43; Joh 21:1-14).

Dit wil voorkom of die verskynings deurlopend met getuienis gepaardgegaan en dus die klem daarop geplaas het dat 'n werklike liggaam opgestaan en die graf leeg móés wees. Die verskynings en die leë graf was komplementêrend en geeneen insigself sou tot die geloof in die opstanding kon lei nie. Die fokus van die leë grafverhale was dat Jesus weer lewend was en dié van die verskyningsverhale dat dié Jesus wat verskyn het, in liggaamlike kontinuïteit met die lyk was wat in die graf gelê het. Die een sonder die ander sou geen sin maak nie – dit het die vroeë Christene geglo.

4.2 Leë graf en ontmoetings vorm die noodsaaklike voorwaarde

Die samevoeging van hierdie twee voorwaardes waarborg nie sondermeer 'n klinkklare gevolgtrekking nie. J. M. Macquarrie (Greenhalgh & Russell 1986:21) meld dat in sommige gevalle, egter, sal samevoeging daarvan voldoende wees. Met die agtergrondkennis betreffende die tweede-tempel Joodse milieu, asook die oortuigings van die dissipels rakende Jesus en sy sending, kan aanvaar word, indien ontdek word dat die graf leeg was en hul hom vir 'n tyd as lewend ontmoet het, juis dié geloof sou volg wat in die vroegste Christendom ontstaan het. Die religieus-historiese konteks is dus van kardinale belang.

Dit wil egter voorkom of die teendeel ook waar kan wees. Volgens die Tomasverhaal (Joh 20:25), asook Matteus, betreffende die dissipels se ontmoeting

met Jesus op die berg (Matt 28:17), het nie almal geglo nie. In die eerste geval het mededeling rakende die leë graf met dié van verskynings gepaardgegaan en in laasgenoemde, ná ontdekking van die leë graf, het Jesus verskyn – steeds met ongeloof gepaard. Met getuies wat entoesiasties die leë graf, asook die verskynings vermeld het, het talle steeds nie geglo nie. Dit wil dus voorkom of selfs hierdie kombinasie nie ’n voldoende voorwaarde vir die ontstaan van die Christelike geloof konstitueer nie. Toegegee dat diegene wat die leë graf ontdek, asook die opgestane Jesus gesien het, tweede-tempel Jode was van wie die meerderheid Jesus gevolg, asook die hoop gekoester het dat Hy Israel se Messias was, sou hierdie twee getuienisaspekte voldoende wees om die meerderheid tot die geloof te bring dat Hy uit die dood opgewek is.

Die leë graf as sodanig bewys nie die opstanding nie – net soveel as wat ’n vermiste liggaam uit ’n lykhuis opstanding aantoon. ’n Leë graf met verskynings toon ook nie ’n opstanding aan nie. Die oorspronklike liggaam kon verdwyn het en die verskynings kon iemand anders wees, of dieselfde persoon in ’n ander liggaam, wat reïnkarnasie en dus nie opstanding is nie.

Dit kon ook nie ’n engelagtige manifestasie wees nie. Engele wat geestelike wesens is (Heb 1:14), beskik oor die vermoë om te “materialiseer” (Gen 18). Die engele wat aan Abraham verskyn het, het ’n sigbare vorm aangeneem (Gen 18:8; 19:3). Dit was egter nie ’n aanduiding dat hulle oor liggame beskik nie – intendeel, hulle is geeste (Matt 22:30; Luk 24:39; Heb 1:14). Geen liggaamlike kontinuïteit met ’n vorige aardse liggaam bestaan nie – soos die geval met Jesus se opstandingsliggaam die geval is nie. Die engelmanifestasies het slegs tydelik plaasgevind ten einde kommunikasie met mense moontlik te maak. Die poging om Jesus se verskynings in hierdie kategorie te plaas, reduceer sy opstanding tot ’n teofanie. Deur die aard van die opstandingsliggaam van Jesus as “engelagtig” te tipeer, word dit nie slegs verlaag nie, maar word die getuieniswaarde daarvan vernietig aangesien ’n verskil tussen ’n engelverskyning en ’n materiële liggaam bestaan. Opstanding in ’n nie-materiële liggaam lewer geen bewys dat Christus die dood van sy materiële liggaam oorwin het nie (1 Kor 15:54-56). ’n Nie-materiële opstandingsliggaam verskil nie wesenlik van geen opstandingsliggaam nie.

Die betekenis van “opstanding” in die antieke wêreld, asook binne die tweede-tempel Judaïsme spesifiek, skakel die meerderheid alternatiewe uit. Opstanding het met liggaamlikheid te make – al het heidene die moontlikheid ontken

en die meerderheid Jode daarop gehoop. Dit verskaf die rede waarom sommige nie-Christen historici tot die gevolgtrekking gekom het dat die graf leeg móés wees, soos Vermes (1973:41) meld:

When every argument has been considered and weighed, the only conclusion acceptable to the historian must be that the opinions of the orthodox, the liberal sympathizer and the critical agnostic alike – and even perhaps of the disciples themselves – are simply interpretations of the one disconcerting fact: namely that the women who set out to pay their last respects to Jesus found to their consternation, not a body, but an empty tomb.

Indien die liggaam van Jesus van Nasaret in die graf gebly het, sou geen vroeë Christelike geloof ontstaan en sou ons waarskynlik nie eers van Hom geweet het nie (Polkinghorne 1994:120-121). Die hipotese dat die dissipels in 'n wêreld gewoon het waar opstanding verwag is, sou steeds nie verklaar waarom die dissipels juis hierdie terminologie op Jesus van toepassing gemaak het nie. Talle ander Joodse leiers, helde en sogenaamde messiasse, het in dieselfde wêreld gesterf, maar niemand het egter beweer dat hul uit die dood opgewek is nie. Alternatiewe vorme van vroeë geloof, deur gebeure geïnisieer wat nie 'n leë graf ingesluit het nie, kan moontlik gevisualiseer word. Die spesifieke geloof van die vroegste Christene kon egter nie deur omstandighede voortgebring word waarin 'n leë graf nie 'n vername rol gespeel het nie en blyk 'n noodsaaklike voorwaarde (insigself egter onvoldoende) vir die ontstaan van 'n spesifieke vroeë Christelike geloof te wees. C. H. Pinnock (Henry 1966:152) meld die belang van die leë graf:

A mere empty tomb cannot “prove” the Christian claim. But it is certain, that if the tomb was not empty on the third day, this fact would have *disproved* it. It remains an insoluble mystery for a non-Christian to explain why the original enemies of the gospel did not succeed in exploding the fantasy of the resurrection.

As a matter of historical fact, the detail of the empty tomb does belong to the oldest tradition of the resurrection. Paul's allusion to the resurrection of Christ before the resurrection can bear

no other meaning (1 Cor. 15:4). Neither for that matter can the mentioning of His death fit symmetrically with resurrection unless the same body is meant in both cases. The empty tomb witnesses to the continuity of Jesus crucified and the risen Lord.

Die verskynings blyk 'n noodsaaklike aanvulling tot die ontdekking van die leë graf te wees. Insigself verskaf die leë graf nie genoegsame getuienis ten einde tot die geloof in die opstanding te kom nie (Polkinghorne 1994:118). Die verskynings was nodig om die leë graf te verduidelik. Laasgenoemde het as 'n skok vir die dissipels en andere daarby betrokke, gekom.

Menslike kreatiwiteit leen hom egter tot die moontlikheid van nuwe teorieë waar 'n alternatiewe gebeurtenis of verskynsel by die ontdekking van die leë graf gevoeg kan word en in kombinasie 'n voldoende voorwaarde tot die ontstaan van die vroeë Christelike geloof daarstel. Die moontlikheid dat die dissipels drome aangaande Jesus gehad het wat so realisties was dat Hy lewend voorgekom en hul só van Hom gepraat het, kon later in die taal van opstanding ontwikkel het. Dit kon egter nie die bepaalde geloof tersprake tot gevolg gehad het nie. Drome wat dikwels met droefheid aangaande afgestorwenes gepaardgegaan het, kon aantoon dat dié persoon in 'n nadoodse staat beweeg het en in sekere sin steeds "lewend" was (Lüdemann 1994:97-100). Vir heidene, of Jode, egter, kon dit nie daartoe lei dat die terminologie betreffende "opstanding" gebruik is nie. J. A. Heyns (1978:266) meld:

Om die verskyninge van Jesus as blote projeksie van die kreatiewe gees van hooggespanne gelowiges te verklaar, is 'n wyse van eksegeese wat onder geen omstandighede aanvaar kan word nie. Die Opgestane is die Gekruisigde en die Gekruisigde is die Opgestane en só vertoon Hy Hom met die tekens van die spykers aan sy verbaasde, en aanvanklik selfs twyfelende dissipels (Luk 24:39; Joh 20:27).

Een van die merkwaardige modifikasies deur die Christene op die Joodse opstandingstaal toegepas, moet ook verklaar word. Hul het nie slegs na kontinuïteit nie, maar ook na transformasie verwys. In die Paasverhale word na Jesus as ongetwyfeld liggaamlik, maar met ongeëwenaarde eienskappe (tot dusver

onvoorstelbaar) verwys. Hierdie voorstellings kan nie as fiktiewe projeksies deur vroeë Christelike teologie aangedui word nie. Die verskynings van Jesus blyk hierdie transformasie in die opstandingsbegrip te bespoedig. Die opstandingstaal in die vroeë Christendom, met spesifieke modifikasies binne die Joodse opstandingsgeloof, kon alleenlik plaasvind indien die vroeë Christene geglo het dat hul duidelike getuienis teen al hul eie, asook alle andere se verwagtinge in, gehad het.

Die kombinasie van die leë graf, asook die verskynings van die lewende Jesus, vorm 'n stel omstandighede wat noodsaaklik vir die ontstaan van die vroeë Christelike geloof is. Sonder hierdie verskynsels kan nie verklaar word waarom hierdie geloof totstandgekom, asook hierdie spesifieke vorm aangeneem het nie. Die leë graf alleenlik sou nie tot die geloof in die opstanding gelei het – Jesus moes ook gesien, aangeraak en gehoor word, meld B. Witherington (Copan 1998:136-137). Geen alternatiewe historiese hipotese tot dusver het enige bevredigende verklaring vir die historiese data gebied nie. J. N. D. Anderson (1985:144) stel die belang van hierdie interafhanklikheid as volg:

However this may be, it seems to be of fundamental importance to remember that the empty tomb and the resurrection appearances go together. It is easy to argue that all that really signifies is that the Christ of the Gospels is alive today, and that men can still come to know him. What does it matter, then, what happened to his body? In reply it must be emphasized that not only does the credibility of the apostolic witness stand or fall by the validity of their testimony on this point, but also that it is the empty tomb which decisively differentiates between the resurrection of Christ and any sort of ghost story. It is not only that Jesus is still spiritually alive and that his disciples somehow became aware of this; the evidence points to the fact that his “natural” body was transformed into a “spiritual” or celestial body (1 Corinthians 15:42-54) in which he left the tomb, “showed himself alive after his passion by many infallible proofs” (Acts 1:3, AV), and ascended to heaven; so we now have a glorified Man on the throne of the universe.

Tot absolute historiese sekerheid, soos in die geval van logika of die wiskundige wetenskap, kan nie gekom word nie. Geskiedenis kan nie met dieselfde matematiese sekerheid funksioneer soos Pythagoras, byvoorbeeld, wat met sy wiskundige teorie aangaande driehoeke, konstant dieselfde resultaat lewer nie. Geskiedenis is immers die studie van die ongewone, onherhaalbare en onvoorspelbare. Hoë waarskynlikheid kan egter verkry word deur al die moontlikhede en voorstelle te ondersoek en na hul bevredigende verklaring van die data te vra. Dit is steeds moontlik dat iemand met 'n teorie vorendag kan kom wat 'n voldoende voorwaarde kan verskaf. In die afgelope twee honderd jaar, veral, was dit nie die geval nie (McGrath 1993:78).

Die vroeë Christene het nie die leë graf, asook verskynings en ontmoetings met Jesus bedink ten einde 'n geloof wat hul alreeds gehad het, te verklaar nie. Hul geloof het ontwikkel weens die gebeure en sameloop van hierdie twee verskynsels. Niemand het dit verwag nie. Geen bekeringservaring kon hierdie aspekte fabriseer nie. Niemand, al is hoeveel skuldgevoelens of vergiffenis ervaar, kon dit bedink nie – hoeveel ure Skrifbepeinsing ookal betrokke sou wees. Die onkritiese aanvaarding van alternatiewe hipoteses impliseer egter dat historiese navorsing agterweë gelaat word en tot 'n fantasiewêreld lei met 'n nuwe kognitiewe dissonansie. Die gevaar bestaan dat die tweedeling natuurlik/bonatuurlik, asook die gelykstelling van “bonatuurlik” aan bygelowigheid en onwetenskaplikheid, aannames vanuit die denke van die Verligting verteenwoordig. Dit lei dus byvoorbeeld daartoe dat aan die gefundeerde konklusie waartoe die historiese argument en data lei, ontsnap word.

Die Jood, behorende tot die tweede-tempel era (enige mens immers), was deur hierdie gebeure geskud en het besef dat die eerste gevolgtrekking, naamlik dié van naturalisme, geensins 'n bevredigende antwoord kon verskaf nie. 'n Graf sonder die oorspronklike liggaam en verskynings deur dieselfde persoon kan net een ding beteken: hy wat dood was, leef nou weer liggaamlik. In terme van die soort bewys wat historici normaalweg aanvaar, is hierdie kombinasie van die leë graf en verskynings en tot die vroeë Christelike geloof aanleiding gegee het, oortuigend. Dit verskaf ook 'n raamwerk waarbinne ander kleiner, maar betekenisvolle historiese getuïenis, inpas. So, byvoorbeeld, kan gewilligheid tot martelaarskap van Jesus Christus se volgelinge dui op die geloof uit die opstanding van Jesus gebore.

Die historikus se aanvaarding van die leë graf en die ontmoetings met Jesus as histories blyk vanpas te wees. In terme van historiese gebeure beantwoord hul aan al die vereistes: dit was werklike gebeure wat betekenis gehad het, bewys kan word

asook gerapporteer kan word. Hierdie verhale maak binne die eerste-eeuse Judaïsme sin alhoewel niemand uit hierdie era enigiets van hierdie aard verwag het nie. Verhale soos hierdie verklaar inderdaad die ontstaan van die vroeë Christendom, maar kan nie as die gevolg van die vroeë Christelike geloof, teologie en eksegetiese beskou word nie.

Hierdie gevolgtrekking maak alternatiewe hipoteses met die verloop van die geskiedenis aangebied, tot niet. Verskeie variasies op die tema van misverstand in die vroeë mōre gemaak, slaag nie: die vroue wat na die verkeerde graf gegaan het of dat hul iemand anders vir Jesus aangesien het. Hierdie verklaring is onrealisties wanneer die gemoedstemming van Jesus se volgelingen na sy kruisiging in ag geneem word, asook die feit dat hulle dit nie verwag het nie. Enige berig op misverstande gebaseer, sou baie vinnig uitgesorteer word. Die teorie dat Jesus nie aan die kruis gesterf het nie maar in die koel van die graf herstel het, is al deur deur D. F. Strauss as onmoontlik afgemaak en selfs dié historici wat ten alle koste die opstanding wil vermy, volg nie hierdie roete nie. Hiervan is G. Lüdemann (1994) 'n voorbeeld. Bultmann, asook Lüdemann, heg egter geen waarde aan die waarheid, belang en dus die getuieniswaarde van die leë graf nie en dat die Christendom gemaklik daarsonder kan funksioneer. Lüdemann (1995:135) meld: “With the revolution of the scientific view of the world, the statements about the resurrection of Jesus have irrevocably lost their literal meaning.” Buiten die feit dat die Romeinse soldate opgelei was om mense dood te maak, sou hul nie so 'n fout begaan het om 'n rebelleier met sy lewe te laat ontsnap nie – hul eie lewens het immers daarvan afgehang. 'n Alternatiewe hipotese tans is dat Jesus ná sy kruisiging nie begrawe is nie, maar sy lyk deur die honde en roofvoëls vernietig, of dalk in 'n vlak graf saam met ander misdadigers begrawe is (Crossan 1994:126-127). Indien dit plaasgevind het, sou die dissipels nie tot die gevolgtrekking gekom het dat Jesus uit die dood opgewek is nie.

Die historiese gevolgtrekking wat gemaak kan word, is dat die graf leeg was en talle ontmoetings plaasgevind het. Hierdie ontmoetings het nie slegs tussen Jesus en sy volgelingen plaasgevind nie (minstens een was aanvanklik skepties), maar ook tussen Jesus en persone wat nie sy volgelingen was nie en waartoe Paulus en waarskynlik ook Jakobus hoort. Hierdie gevolgtrekking sorteer dus onder dieselfde kategorie as historiese waarskynlikheid – dus feitlik seker, asook op dieselfde vlak as die dood van Augustus (14 n.C.) of die val van Jerusalem (70 n.C.).

Tot dusver is aangetoon dat die direkte getuienis van Jesus se leë graf, in samehang met sy daaropvolgende liggaamlike ontmoetings met talle dissipels, tot die

geloof in die opstanding en die voortspruitende Christendom gelei het. Slegs hierdie radikale gebeurtenisse wat met Jesus plaasgevind het, kan as verklaring hiervoor aangebied word. Hierdie beweging is deur fundamentele veranderinge in die Joodse leefwêreld, waaruit dit ontstaan het, gekenmerk, asook drastiese teologiese veranderinge onder die Christene vanuit Joodse geleedere. Hierdie omstandighedsgetuienis toon aan dat alleenlik 'n monumentale gebeurtenis soos Jesus se liggaamlike opstanding tot hierdie veranderinge kon lei. Selfs die mees gekoesterde tradisies waaraan die Jode vir eeue vasgehou het, het binne 'n kort tyd onder die Jode wat Christene geword het, verander.

5 Enkele slotopmerkings rakende die direkte historiese getuienis

Die Joodse opstandingsparadigma wat met die materiële werklikheid te make het, het noodwendig binne die geskiedenis plaasgevind. Die ontmoetings na die ontdekking van die leë graf, was ook van so 'n aard dat dit 'n impak wat alle verwagtinge oortref het, tot gevolg gehad het. Die direkte historiese getuienis rakende die opstanding van Jesus Christus toon ook aan dat die dissipels na die ontdekking van die 'n leë graf, asook die teenwoordigheid en vorm van die grafdoeke, 'n volgende verbasende verwickeling verwag het. Die aard van die ontmoetings met dieselfde persoon baie gou daarna, het die radikaliteit van die opstandingsgebeure verder onderstreep. Die aaklige wyse waarop Jesus gesterf het en sy plasing in 'n graf aan sommige bekend, het waarskynlik só plaasgevind om aan te toon dat dit leeg was ten einde sy verskynings daarna bo alle twyfel te stel. Die daadwerklike belang van hierdie chronologie: sterwe – begrafnis – leë graf – ontmoetings wat op liggaamlikheid dui, het dus plaasgevind ten einde die radikaliteit van hierdie nuwe skeppingsmoment te beklemtoon en die Joodse volgelinge, as eerste dissipels, tot hierdie besef te bring.

Die religieus-historiese konteks het waarskynlik ook daartoe bygedra dat die eerste getuies tot die oortuiging van die opstanding van Jesus gekom het. Dit was juis hierdie Jesus wat opgestaan het en hulle verwagting aangaande Hom voortgesit en na 'n ander vlak van beleving gelei het. Die oorweldigende impak van Jesus Christus word moontlik in die woorde van die apostel Johannes (Joh 21:25) vervat: “Daar is nog baie ander dinge wat Jesus gedoen het. Maar as dit een vir een beskrywe moet word, dink ek, sou die hele wêreld nie genoeg plek vir die boeke hê nie.”

Hoofstuk 11

Indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse milieu en die fokus op Jesus Christus

Die direkte historiese getuienis toon dus aan dat Jesus gesterf het, begrawe is, sy graf op die derde dag daarna leeg gevind is en Hy vervolgens aan talle persone liggaamlik verskyn het. Dit het sodanige impak op die wêreld gehad dat drastiese veranderinge aanvanklik in die Joodse gemeenskap waaruit sy eerste volgelingen spruit, plaasgevind het en later na die res van die wêreld uitgebrei het. Die indirekte historiese, oftewel omstandighedsgetuienis, soek ook na 'n bevredigende verklaring en kan na die liggaamlike opstanding teruggevoer word.

1 Verandering van die eerste dissipels en die ontstaan van die Christendom

Die vinnige verandering by Petrus, en sommige van die ander dissipels, vanaf die Vrydag met die kruisiging tot die Sondag daarna en hulle later almal (met uitsondering van die apostel Johannes) as martelare vir die goeie nuus van Jesus se verlossing en versoening gesterf het, dui op die dramatiese gebeure van die kruis deur die opstanding gevolg. Die evangelie het vinnig versprei: drie duisend persone met pinkster (Hand 2:41) tot vyf duisend (Hand 4:4) kort daarna. Duisende Jode het gelowig geword (Hand 21:20). Onder die heidene het ook sodanige groei plaasgevind dat binne 'n honderd jaar lidmaatskap tot die Christendom grotendeels vanuit die heidendom plaasgevind het. Binne drie honderd jaar het dit die staatsgodsdienst van die Romeinse ryk geword – al het dit vooraf met hewige vervolging gepaardgegaan. J. D. G. Dunn (1985:60) meld as volg:

Here too we have a sequence of events of undoubted significance. The counsel for Christianity would want to argue that such a sequence requires a starting event of sufficient significance to explain what followed. The value of circumstantial evidence is that it calls for an explanation of that evidence. Whatever fits best with the set of circumstances indicated by the data is likely to be the best reconstruction of the event which gave rise to the data. From the

Christian perspective “the resurrection of Jesus” is a central part of that explanation.

Lapide (1983:126) beklemtoon:

If the defeated and depressed group of disciples overnight could change into a victorious movement of faith, based only on autosuggestion or self-deception – without a fundamental faith experience – then this would be a greater miracle than the resurrection itself.

Die vraag na die oorsprong van die geloof in die opstanding word deur J. H. Hick (1976:171) as volg beantwoord:

So long as we do not insist upon any dogmatic definition of its precise nature, we can assert that beyond all reasonable doubt what has come to be called the “resurrection of Jesus” was a real occurrence. For it can hardly be questioned that something immensely impressive, and in that sense undeniably real, happened shortly after Jesus’ death to restore and enhance his disciples’ faith in him as their living Lord and Master. If their life-situation had not been transformed by some powerfully moving event it seems very unlikely that the tiny Jesus-movement within Judaism would long have survived the execution of its leader and that there would today, nearly two thousand years later, be a christian community numbering hundreds of millions.

E. M. Yamauchi (Strobel 1998:82) bestempel die volgende aanhaling uit die annale van die Romeinse geskiedskrywer, Tacitus (115 n.C.), van kardinale belang. Hierin beskryf laasgenoemde hoe keiser Nero die Christene vir die geweldige vuur in Rome (64 n.C.) geblameer en vervolg het en dus impliseer dat binne dertig jaar ’n aansienlike Christengemeenskap in Rome bestaan het:

Nero fastened the guilt and inflicted the most exquisite tortures on a class hated for their abominations, called Christians by the populace. Christus, from whom the name had its origin, suffered the extreme penalty during the reign of Tiberius at the hands of one of our procurators, Pontius Pilatus, and a most mischievous superstition, thus checked for the moment, again broke out not only in Judaea, the first source of the evil, but even in Rome...Accordingly, an arrest was first made of all who pleaded guilty: then, upon their information, an immense multitude was convicted, not so much of the crime of firing the city, as of hatred against mankind.

Navorsers, soos J. N. D. Anderson (1985:20), spekuleer dat hierdie “mischievous superstition” wat later weer uitgebreek het, op die geloof van die vroeë Christene dui dat hierdie Jesus wat gekruisig is en gesterf het, liggaamlik uit die graf opgestaan het. Hierop reageer Yamauchi (Strobel 1998:82-83) as volg:

Regardless of whether the passage had this specifically in mind, it does provide us with a very remarkable fact, which is this: crucifixion was the most abhorrent fate that anyone could undergo, and the fact that there was a movement based on a crucified man has to be explained.

How can you explain the spread of a religion based on the worship of a man who had suffered the most ignominious death possible? Of course, the Christian answer is that he was resurrected. Others have to come up with some alternative theory if they don't believe that. But none of the alternative views, to my mind, are very persuasive.

This is an important testimony by an unsympathetic witness to the success and spread of Christianity, based on a historical figure – Jesus – who was crucified under Pontius Pilate. And it's significant that Tacitus reported that an “immense multitude” held so strongly to their beliefs that they were willing to die rather than recant.

Yamauchi (Anderson 1998:197) kom tot die gevolgtrekking:

I believe that Jesus, who was crucified, did rise from the dead on Easter morning and manifested himself to his followers. This so transformed them that they joyfully shared this good news despite opposition and obstacles, convincing more and more people that God is revealed in Jesus Christ.

Volgens C. F. D. Moule kan hierdie geloof in die opstanding nie na enige historiese faktore voor die opstanding teruggevoer word nie en heers 'n situasie waar 'n hele aantal persone gesamentlik hardnekkig aan 'n opvatting vasgehou waarvolgens hulle hul lewens georiënteer het. Hierdie oortuiging kan nie uit die Ou Testament of fariseïsme afgelei word nie en hulle het dit gehandhaaf totdat hul juis daarvoor uit die sinagoge verdryf is. Die oorsprong van hierdie geloof, aldus Moule (1967:3, 13), kan dus heel waarskynlik na die historiese opstanding van Jesus teruggevoer word:

If the coming into existence of the Nazarenes, a phenomenon undeniably attested by the New Testament, rips a great hole in history, a hole the size and shape of the Resurrection, what does the secular historian propose to stop it with?...the birth and rapid rise of the Christian Church...remain an unsolved enigma for any historian who refuses to take seriously the only explanation offered by the Church itself.

Op literêre, historiese en dus wetenskaplike terreine word aangetoon dat 'n objektiewe gebeurtenis, wat die lewens van talle radikaal verander het, plaasgevind het. M. C. Tenney (Henry 1966:144) meld as volg rakende die eerste dissipels: "Their attitudes, characters and careers were transformed, and the Church which resulted from their new faith still persists as a movement in history. The Easter faith must logically presuppose an historical event which underlies it."

Die liggaamlike opstanding van Jesus blyk die waarskynlikste verklaring vir die ontstaan van die Christelike Weg te wees. Aan hulself oorgelaat, na die aaklige dood van hul Meester, sou die dissipels waarskynlik nie die sonderlinge idee dat Hy uit die dood opgewek is, laat posvat het nie. M. Hengel (1981:66) stel dit as volg:

We can hardly envisage these first days, weeks and months of the disciples after Easter as the meditative assembly of a quietistic group with esoteric mystical experiences; rather, what they experienced ought to be compared with the violent force of an explosion which broke up all traditional conventions and bourgeois assurances. Here something new and unheard-of emerged, a new experience which radically transcended the everyday life of Palestinian fishermen, peasants and craftsmen. To some degree people lived with an enthusiastic assurance that the heavens would open and the kingdom of God would dawn. It was no accident that the appearances of the risen Jesus were connected with the eschatological experience of the Spirit which was compared with the force of heavenly fire. At the same time that means that the Jesus community which first took shape after Easter understood these events as the beginning of the end of the world and the dawn of the rule of God. The resurrection marked the beginning of the general resurrection of the dead; in Paul Jesus still appears as the “firstfruits of those who have fallen asleep” (1 Cor. 15.20), and in the Colossians hymn and in Revelation as the “firstborn from the dead” (Col. 1.18; Rev. 1.5). It was hoped that believers would be made like him when he appeared (Rom. 8.29; Phil. 3.21; cf. 1 Thess. 4.17f.).

Dunn (1975:132) meld ook rakende die impak van die opstanding:

Quite apart from such others matters as the empty tomb, the degree of independence of several at least of the appearance experiences (Peter, James and Paul), and the divine significance so quickly attributed by monotheistic Jews to one of their fellows, it remains an indisputable fact that the earliest believers (including the initial doubters), no less than Paul, were absolutely convinced that they had seen Jesus risen from the dead. And yet why should they assume that what they saw was *Jesus*? – why not an angel? And

why did they conclude that it was Jesus *risen from the dead*? – why not simply a vision of the dead man? – why not visions “fleshed out” with the apparatus of apocalyptic expectation, coming on clouds of glory and the like...? Why draw the astonishing conclusion that the *eschatological* resurrection had already taken place in the case of a *single individual* quite separate from and prior to the general resurrection? There must have been something very compelling about the appearances for such an extravagant, not to say ridiculous and outrageous conclusion to be drawn.

Dit is ook belangrik dat die periode van die veertig dae (veral ook deur Barth beklemtoon) tussen die opstanding en die hemelvaart van Christus vir hierdie ommekeer by die dissipels verreken sal word. Jesus se voortgesette lering aan sy dissipels gedurende hierdie tydperk sou die dissipels vir hulle taak op aarde voorberei het. Met sy individuele en gesamentlike pastorale sorg, vind, tydens sy verskyninge, die oorgang van die dissipelskap na die apostelskap plaas. Die eintlike inhoud waarom dit gaan het toe eers sy finale beslag gekry en het ook hulle taak en opdrag duidelike omlyning ontvang. Die betekenis van sy opstanding en sy dood, van sy kruis en lyding, van sy lewe en sy inkarnasie het hulle begin verstaan en dááran het hulle dan ook die gesag van hulle optrede ontleen. Aangaande die heilsfeite in die volheid van die tyd was hulle alleen, die oog- en oorgetuies, en kon hulle ook die mondgetuies word.

2 Verandering van die Joodse tradisies

Die Joodse volk het hulle van andere volkere onderskei deurdat hul verhouding met die Verbondsgod sekere gebruike en rituele behels het wat vir minstens een duisend vyf honderd jaar beoefen is. Alhoewel sommige van hierdie gebruike na menslike interpretasie teruggevoer kan word, en deur Jesus aan die kaak gestel is in veral sy kontak met die skrifgeleerdes, Fariseërs en andere Joodse leierskap, het dit in opdrag van die Verbondsgod ontstaan – die offerkultus, byvoorbeeld. Na die kruis en opstanding van Jesus het egter drastiese veranderinge by hierdie monoteïstiese volgelinge van Hom ingetree. Eerstens het hierdie offerkultus wat vanaf Abraham en

Moses ingestel is en telkens herhaal moes word ten einde vir hulle sonde versoening te doen (deurdat dit na die dier oorgedra is), opgehou.

Die tien gebooie wat op die berg Sinai deur die Verbondsgod aan Moses oorhandig is, het hulle fundamenteel van die heidennasies onderskei. Die ontwikkeling hiervan in die Tora sou in hulle lewe vorentoe die wyse word waarvolgens hulle hul lewens sou inrig. Kort na die opstanding, egter, het lede van dieselfde Joodse groepering die Tora anders as die meerderheid Jode gehanteer. Dit sou nog as rigsnoer dien, maar verlossing, asook lewenswyse was nou van 'n verhouding met Jesus afhanklik gemaak wat die Tora in die regte lig gestel het. Die korrekte vertolking van die Tora het nie tot die totstandkoming van hierdie verhouding met die Verbondsgod gelei nie, maar eerder die strukturering van die bestaande verhouding behels. Hierdie korrekte perspektief op die Tora en ander Joodse geskrifte het Jesus juis met onder andere sy bergpredikasie (Matt 5-7) aangedui. Hier het Hy ook sy verhewe status bo dit met sy voortdurende herhaling, “Maar Ek sê vir julle,” beklemtoon.

Een van die vernaamste veranderinge het met die Joodse sabbatsviering gepaardgegaan. Vir die Jood deur die eeue was die Saterdag, as die sabbat, dié dag waarop hulle hul religieuse toewyding beoefen het. Vir die Jood het hierdie optrede beteken dat hulle in die regte verhouding met God staan, die verlossing van hulle familie verseker, asook aanvaarding binne die wyer volksverband. Na die dood en opstanding van Jesus het hierdie gebruik van een duisend vyf honderd jaar aanvanklik onder die eerste dissipels, wat Jode was, binne 'n paar weke na Sondag verander en algemene gebruik onder die eerste volgelingen (meestal Jode) geword. Jesus het die sabbat herinterpreteer. “He personally presumed the authority of the Creator God who instituted the Sabbath” (Edwards 2005:77).

J. P. Moreland (Strobel 1998:251) meld dat minstens tien duisend Jode binne hierdie kort tyd fundamentele veranderinge aan hulle wêreldbeskouing ondergaan het. Dit kan slegs verklaar word indien hierdie fundamentele besluite en verandering van buite af gekom het, en dat niemand minder as Jahwe hulle tot hierdie besluit kon bring nie. Hierdie veranderinge het immers vir die Jood ewigheidsimplikasies gehad. Slegs die opspraakwekkende liggaamlike opstanding van hierdie Jesus wat hulle vooraf as moontlike Messias/Christus beskou het, kan histories as katalisator beskou word. Hierdie gebeure het dus drastiese gevolge gehad.

Die vroeë gebruik van die nagmaal deur die eerste Christene en deur Jesus self ingestel, was 'n vreemde verskynsel. Hiermee het hulle die wrede dood van Jesus as die draaipunt in hulle en Israel se geskiedenis, asook dié van die skepping, beskou en op hierdie wyse gevier. Vir buitestaanders het hierdie viering inderdaad vreemd voorgekom en is hulle selfs van kannibalisme beskuldig.

Die aanvanklike doop van proseliete wat tot die Joodse gemeenskap wou toetree, is deur die nuwe Christelike gemeenskap aangepas. Hierdie buitestaanders wat heidene was en hulle onder die wet van Moses wou plaas, is met die outoriteit van Israel se God gedoop. Hierdie gebruik is dus so verander dat die doop nou in die naam van die Drie-enige God: Vader, Seun en Heilige Gees, plaasgevind het. Hierdie plasing en verering van Jesus op dieselfde vlak as die Verbondsgod kan waarskynlik na die opstandingsgebeure en met wie dit plaasgevind het, teruggevoer word. Die doop, soos die nagmaal, het ook die dood van Jesus gesimboliseer. Die meer algemene gebruik van onderdompeling het met die dood van Jesus geïdentifiseer en die opkom uit die water met dié van sy opstanding tot 'n nuwe lewe.

Hierdie gebruike kan nie sondermeer na die misteriereligieë teruggevoer word nie. Sommige historici meld die “opstandings” van Osiris, Attis en Adonis wat blyk oer as dié van Jesus te wees. Habermas (1996:34) meld egter dat geen vermelding van hierdie sogenaamde “opstandings” voor die laat tweede eeu n.C. bestaan nie. Dit toon aan dat beïnvloeding waarskynlik vanuit die Christendom plaasgevind het. Die doopritueel spruit uit die Joodse invloed en hulle was teen die aanwending van enige heidense of Griekse idees of rituele in hulle godsdienstebeoefening gekant. Hierdie twee sakramente kan ook na die vroegste Christelike gemeenskap teruggevoer word – te vroeg vir die invloed van enige ander religieë op hulle interpretasie van Jesus se sterwe (Strobel 1998:253-254).

3 Vroeë hoë Christologie

Die interpretasie wat die vroegste Christene rakende Jesus weens die opstandingsgebeure gemaak het, was van fundamentele en radikale aard. Hurtado (2003:361) meld dat Jesusaanbidding vroeg en uniek was:

Indeed, from the earliest layers of extant Christian historical evidence, it appears that the devotion given to Jesus quickly

involved a distinctive innovation and intensification, especially marked in the way Jesus functioned as a recipient of worship in early Christian circles, something for which we have no clear analogy in contemporary Jewish circles and traditions.

Nuwe Testamentiese navorsers, onder andere M. Hengel (1981:1) en C. F. D. Moule (1981), toon aan dat binne twintig jaar na die kruisiging 'n ten volle ontwikkelde Christologie bestaan het wat Jesus as God geïnkarneer, verkondig het. A. E. McGrath (1993:119-120) meld ook as volg:

Jesus was worshiped and adored as the living Lord who would come again – and not merely revered as a dead super-rabbi. The tendency to “think of Jesus Christ as of God” (2 Clement 1:1) is already evident in the New Testament. It cannot be emphasized too strongly that the most important developments in the Christian understanding of the identity and significance of Jesus Christ took place, not during the patristic period as a result of the questionable influence of Greek metaphysics, but within twenty years of the Crucifixion itself.

Tot Jesus is op 'n vroeë stadium dus gebid; in sy Naam is gedoop en nagmaal gevier. Plinius, die Jongere, Romeinse goewerneur van Bitinië in Klein-Asië, meld in 'n skrywe aan keiser Trajanus (112 n.C.) dat die Christene tot Jesus soos tot 'n God gesing het (Habermas 1996:198-199). Mondelinge formules bestaan waarin Jesus as God vereer word. Geen evolusionêre ontwikkelingsgang in hierdie tendens word aangetref nie – vanaf die vroegste tye is Hy so vereer. Die titel, “Here,” aan Jesus toegevoeg, dui op die God van die Ou Testament. “The creeds attempt to *define* the nature and mission of Jesus more closely, but they do not increase it” (Edwards 2005:68-69).

Hierdie aanbidding in die vroeë kerk het immers onder monoteïstiese Jode betreffende een van hul landgenote plaasgevind en hulle het nie gekroom om die term “God” aan Jesus toe te skryf nie. J. D. G. Dunn (1985:61-62) meld ook die opspraakwekkende en verrassende aard van hierdie aanspraak:

It comes from Jews. And Jews were the most fiercely monotheistic race of that age. So resolute was their insistence that God is one and beside him is no other, that they were often regarded as atheists! – because they refused to acknowledge that their God was just one God among others, or one way of speaking of a God whom they in fact shared with others. For a *Jew* to speak of a *man*, Jesus, in terms which showed him as sharing in the deity of *God*, was a quite astonishing feature of earliest Christianity.

3.1 Formule in 1 Korintiërs 15

Hierdie pre-Pauliniese formule bevat die historiese aard van Jesus Christus se opstanding en toon Hom ook as die Christus aan. Die kern van die evangelie is hierin vervat en aan die wêreld verkondig.

Die rede vir hierdie formule kan onder andere in die daarstel en navraag van getuies ten opsigte van die opstanding van Jesus van Nasaret gesoek word. Die geloofwaardigheid van hierdie getuies, asook hul getuienis, kon dus eerstehands getoets word. Die Christendom wat sy oorsprong in hierdie gebeure gefundeer het, het nie gekroom om dit voortdurend as 'n gebeurtenis in ruimte en tyd te vermeld nie – iets wat tussen mense op 'n spesifieke tyd, asook spesifieke lokaliteit, plaasgevind het.

Die inleiding is formeel, kompleks, kontroversieel en plaas die opstanding onmiddellik in die geskiedenis en dus oop vir ondersoek. Hierdie gedeelte strook met die Paasverhale in die evangelies. Bultmann het Paulus weens sy aanwending van getuies ten gunste van Jesus se opstanding gekritiseer asof hy dit as 'n werklike gebeurtenis verstaan het. Soos reeds vermeld het Bultmann dit as 'n grafiese en mitologiese verwysing na die vroeë Christene se oortuiging dat Jesus se dood goed en nie sleg was nie, geïnterpreteer. Talle twintigste-eeuse Nuwe Testamentiese navorsers het hierdie uitgangspunt gehuldig en dus die geloofwaardigheid van die Paasverhale in gedrang gebring. Paulus was dus verkeerd met sy aanwending van “verskyningsverhale” ter versterking van opstandingsgeloof aangesien hy hiermee geïmpliseer het dat 'n werklike gebeurtenis plaasgevind het, terwyl die enigste gebeurtenis die ontstaan van die geloof van die vroeë kerk was. Bultmann, asook ander navorsers, was egter verkeerd: Paulus het die opstanding van Jesus as 'n werklike historiese gebeurtenis beskou en dit as fundering van die toekomstige

opstanding van al God se mense beskou. Die feit dat Paulus dit as 'n werklike gebeurtenis beskou het, kom deurgaans in hierdie gedeelte na vore, soos M. Hengel (1981:37) dit stel:

For Paul, the long form of 1 Cor. 15.3b is part of a “paradosis” which he handed on to the Corinthians, on the founding of the community in AD 49/50, as a “key element” (*en protois*) and summary of his gospel. For him this is a matter of objective events taking place in time and space which at the same time possess ultimate, unsurpassable, in short, “eschatological” saving significance. In 1 Cor. 15.3-5 (or –8), in essentials we have a highly compressed historical account presented in credal form, which of course is inseparably fused with theological interpretative elements. These include above all the *huper toon hamartion hemoon* but also die subject *Christos*, which in this confessional text has its original significance as a title and points to the death of the Messiah.

“Die belangrikste wat ek aan julle *oorgelewer* het en wat ek ook *ontvang* het, is dit:...” (1 Kor 15:3a) dui daarop dat Paulus gepreek het wat hy voorheen ontvang het. O. Cullmann toon aan dat die twee terme, *paralambano* en *paradidomi*, tegniese terme uit die Joodse rabbynse tradisie verteenwoordig en is gebruik om die proses van ontvangs en oorlewering van 'n normatiewe *paradosis* (tradisie, oorlewering) te beskryf. Die kerugma is dus nie oorspronklik van Paulus nie, maar uit vroeër apostoliese tradisie. *Paradidomi* vertaal die Hebreeuse *masar le*, en *paralambano* vertaal *qibbel min*. Beide verteenwoordig formules algemeen aan die rabbynse tradisie en verwys gewoonlik na die *halaka* en die *hagada*. Hul aanwending, saam met 'n ander tegniese rabbynse term *krateite tas paradoseis* (2 Tess 2:15; Mark 7:8), toon dat Paulus die *paradosis* (tradisie) op dieselfde bepalende wyse ontvang het as die tradisie wat die rabbi's ontvang en oorgelewer het. Die verskil tussen die twee lê hierin: vir Paulus is die *tanna* van die Jode deur die *apostolos* van Christus vervang (Bergquist 1981:36).

Die opstanding word deur Paulus beskryf as 'n gebeurtenis waarvoor getuies bestaan – 'n groot aantal wat egter met terminering van die verskynings beperk is. Meer as vyf honderd mense het die opgestane Jesus gesien. Sommige het al gesterf en

andere kon ondervra word. Paulus was egter die laaste om die opgestane Jesus te sien (vers 8). Hierdie verwysing na die sigbare waarneming van die opgestane Jesus het vir Paulus niks in gemeen met die normale en gereelde, of selfs buitengewone “Christelike ervaring” wat met voortgaande visioene en openbaringe, of die teenwoordigheid van Jesus in ’n geestelike sin, gepaardgaan nie. Soos uit 1 Korintiërs 9:1 blyk, het hierdie “sien” diegene as “apostels” gekonstitueer – minstens eenmalige getuies van ’n eenmalige, beperkte gebeurtenis. Alhoewel die Korintiërs allerlei geestelike ervarings gehad het, het hulle nie die opgestane Jesus gesien nie en het hulle nie hulle of Paulus verwag dat hulle dit sou ervaar nie.

Die inleiding van hierdie gedeelte (15:1-3a) beklemtoon die belangrike feit dat Paulus se evangelie, wat in Jesus se opstanding sentreer, dié een is wat hyself in die tradisie van die baie vroeë kerk “ontvang” het. Slegs hierdie evangelie verskaf vorm aan die Christelike lewe asook die fundering van die Christelike hoop. Die redding wat met geloof in hierdie evangelie gepaardgaan, staan voorop. Waarskynlik het talle apostels en leermeesters Korinte al besoek waarvan Sefas en Apollos ook deel uitmaak. Indien Paulus met betrekking tot hierdie gedeelte iets in stryd daarmee sou kwytmaak, sou dit gou deur die hoorders, waarvan sommige ooggetuies was, reggestel word. Met betrekking tot hierdie gedeelte, egter, was dit vir hom van uiterste belang dat hyself, asook sy Korintiese toehoorders, daarvan bewus sou wees dat hy op gemeenskaplike grond met al die ander apostels staan. Die inhoud dat Jesus uit die dood opgewek is, asook die fundamentele waarhede wat hieruit spruit, het hy in ’n openbaring van Jesus (Gal 1:11-12) en onafhanklik van ander mense ontvang. Die vorm, egter, waarin hierdie verhaal oorgedra is, het hy ontvang (1 Kor 15:3) en het hy na ander gemeentes oorgedra. Dit verteenwoordig die basisverhaal wat niemand kon en mag verander het nie. Paulus beklemtoon dus dat hy nie die betekenis van die dood van Jesus uitgedink en ’n nuwe interpretasie daaraan gegee het nie, maar bloot oorgedra wat hy ontvang het (McGrath 1988:34-35).

G. R. Habermas (Strobel 1998:229) meld dat die ontdekking in die twintigste eeu dat 1 Korintiërs 15:3b-7 ’n pre-Pauliniese formule uit die vroeë kerk verteenwoordig, Paulus se getuigenis betreffende die feit en aard van die opstanding, die logiese uitgangspunt van feitlik elke moderne bespreking gemaak het. Huidige ondersoek na die historisiteit van die opstanding van Jesus verskil dus van die agtiende en negentiende eeue in die voorrang aan Paulus en sy geskrifte, met hierdie formule wat pertinent aandag geniet.

P. Lapede (1983:98-99) meld as volg aangaande die struktuur van die formule:

Eight linguistic items speak in favour of the fact that Paul in this oldest faith statement about the resurrection does not pass on his own thoughts but indeed “delivers” what he himself has “received” from the first witnesses.

(1) Vocabulary, sentence structure, and diction are clearly un-Pauline.

(2) The parallelism of the three individual statements is biblically formulated.

(3) The threefold “and that” characterises the Aramaic and Mishnaic Hebrew way of narration.

(4) The “divine passive” of “being raised” paraphrases God’s action of salvation in order not to mention God, in accordance with the Jewish fear of the name.

(5) The Aramaic form of the name “Cephas,” not Simon, as Luke gives it in the parallel passage 24:34, sounds more original.

(6) The double reference “in accordance with the scriptures” supports twice in three lines both the death and resurrection of Jesus – as it probably corresponds with the faithfulness of the early church to the Hebrew Bible.

(7) “The twelve” as a closed group of the first witnesses...agrees with the consciousness of Jesus to be sent to all of Israel...

(8) Finally, the statement, which in its basic features is repeated almost in all later reports of the resurrection, narrates the course of *four* events which were understood as salvation bearing: He died for our sins...was buried...was raised...and appeared...

Although a reconstruction of the original wording is hardly possible, this unified piece of tradition which soon was solidified into a formula of faith may be considered as a statement of eyewitnesses for whom the experience of the resurrection became the turning point of their lives.

J. Jeremias (1966:101-102) beskou hierdie formule, oftewel geloofsbelydenis, as die vroegste tradisie van die Christendom en benadruk die bestaan hiervan op grond van die volgende aspekte:

(1) Die terminologie “ontvang” (*parelabon*) en “oorgelewer” (*paredoka*) deur Paulus in die inleiding tot verse 3-7 aangewend, korrespondeer op tegniese rabbynse terminologie vir die oorlewering van tradisie (vgl. 1 Kor 11:23). Waarskynlik is dit binne twee tot vyf jaar na die gebeure geformuleer aangesien dit alreeds in hierdie vorm was toe Paulus dit ontvang het. Hier is dus kontak met die vroegste Christelike tradisie wat twee dekades of meer voor Paulus hierdie brief geskryf het, sy beslag gekry het.

Hengel meld dat samehang tussen die korter formule, dat Christus vir ons gesterf het, en die opstandingsformule dat God Jesus uit die dood opgewek het, bestaan. Volgens Hengel (1981:37-38) is dit die belangrikste belydenisformule in die Pauliniese geskrifte, asook in die oudste Christelike tradisie in die Grieks onderliggend daaraan:

The significance of 1 Cor. 15.3f. lies in the fact that here two formulae were linked together in an expanded form, whereas the other relatively infrequent two-membered formulae in Paul which link statements about dying and rising again are mostly abbreviated. 1 Corinthians 15.3 is therefore nearest in content to the two-membered formula Rom. 4.25, which has an independent tradition from it.

Thus if we are concerned with the age of the paradosis 1 Cor. 15.3f., the starting point is clear. Paul passed it on in fixed form to the young Christians in Corinth on the founding of their community, and he retains it unaltered five or six years later when he writes 1 Corinthians. The christological basis of the Pauline kerygma has a firm shape and did not undergo any essential metamorphoses. Evidently the tradition of 1 Cor. 15.3 had been subjected to many tests in the long missionary activity of the apostle. In content it points back through the people it lists (leaving aside Paul himself) to Palestine and above all to Jerusalem. Thus this piece of tradition explains why, despite all difficulties, the apostle tries to hang on so

persistently, to some degree almost at any price, to the link he has with the centre of Judaism. One might assume that it had already had fundamental significance in Paul's fourteen-year-long missionary work in Syria and Cilicia, indeed that it had even provided the common starting-point for the meeting between Paul and Barnabas and the pillars in Jerusalem (Gal. 2.1-10), from which agreement might be sought. In terms of content it was the foundation of that "gospel" which Paul proclaimed to the Gentiles and which he "put before" the Jerusalem authorities (Gal. 2.2). The closing sentence in 1 Cor. 15.11 gives a specific indication of this: "Whether it then was I of them, so we preach and so you believed."

Onsekerheid bestaan oor die aantal verse vanaf 3b tot 8 wat die eintlike kern van hierdie tradisie gevorm het. Dit is moontlik dat die hele gedeelte in algemene gebruik was met die finale bewoording "aan Paulus" eerder as "aan my" (vers 8) en dat hy frases soos "van wie sommige al dood is maar die meeste nou nog lewe" (vers 6), bygevoeg het. Dit is ook moontlik dat die tradisionele formule met vers 5 ("die twaalf") geëindig het en dat Paulus verse 6-8 bygevoeg, of selfs twee of meer tradisies, saamgevoeg het. Wat egter van belang is, is dat Paulus daarvan bewus was dat die kern van hierdie formule deur andere sowel as homself aan die Korintiërs oorgedra is en hy hom op dit as onveranderlike Christelike fondasie kon beroep.

(2) Talle nie-Pauliniese eienskappe word in opeenvolgende verse hier aangetref: die meervoudige vorm, "sondes" (vers 3), dui op kerugmatiese invloed deur tradisie daargestel; die terminologie, "volgens die Skrifte" (vers 3), verskyn nêrens elders in Paulus se geskrifte nie. Die term, "is opgewek" (vers 4), word ook in 2 Timoteus 2:8 aangetref wat 'n pre-Pauliniese belydenisformule is. Die terminologie, "op die derde dag" (vers 4, rangskikkende telwoord), is nie eie aan Paulus nie. Die term, "verskyn" (vers 5), word slegs hier asook in die belydenisformule in 1 Timoteus 3:16 aangetref. "Die twaalf" (vers 5) is vreemd aan Paulus aangesien hy voortdurend na "die apostels" verwys (Gal 1:19; 1 Kor 9:5; 2 Kor 11:5; 12:11) (Jeremias 1966:101-102).

(3) Soortgelyke formules word elders in die Nuwe Testament aangetref (1 Joh 4:2; 2 Tim 2:8; Rom 1:3-4; Rom 4:25; Rom 10:9; 1 Tim 3:16; 6:13; Fil 2:6-11; 1 Kor 11:23-26) (Habermas 1996:144-150).

(4) Die inhoud van hierdie verse is vir 'n formule geskik. Habermas (1996:154) meld: “It is likely that the creed is organized in a stylized, parallel form, thereby providing a further indication of the oral and confessional nature of this material.” Fuller (1980:9-11) beklemtoon ook die mondelinge en belydenisaard hiervan.

(5) Die inhoudelike van hierdie verse oortref wat bewys moet word, naamlik die opstanding (Craig 1989:3).

Hierdie aspekte, in samehang beskou, het feitlik alle Nuwe Testamentici oortuig dat 1 Korintiërs 15:3-7 'n pre-Pauliniese formule bevat. Waarskynlik het Paulus sy byvoeging in vers 6(b) gemaak asook die verskyning aan hom in vers 8.

J. D. G. Dunn (1985:70) meld as volg:

Paul was converted within two or three years of Jesus' death, perhaps as little as eighteen months after the first reports of Jesus being seen alive after his death. And almost certainly he received this basic outline of the gospel very soon after his conversion, as part of his initial instruction. In other words, the testimony of 1 Corinthians 15:3-8 goes back to within two to three years of the events described.

Hengel (1981:38-39) meld ook:

Thus one could say that the form of the paradosis goes back to the early period of Paul's activity in Antioch and Syria, and indeed even back as far as Damascus, but that its content in nearly all its statements refers back to Jerusalem. The much disputed question whether there was an original Aramaic form loses its significance in the light of this. For the Greek-speaking Jewish-Christian community had its roots in Jerusalem itself. Jerusalem was a multilingual city with a large Greek-speaking minority. In essentials, we may assume that from the time of the formation of the community of Jerusalem by the event of the Pentecost there was also a Greek-speaking group there, which then soon became

independent and translated the new message and the still living Jesus tradition into Greek.

The long and hotly disputed contrast between “Hellenistic” and “Palestinian-Jewish” origins thus becomes a matter of only relative importance – at least as far as “Hellenistic” origins are concerned. Of course we can hardly assume that Jewish, Aramaic or Hebrew texts came into being in the Diaspora of the Roman Empire outside Palestine – even in Phoenicia and Syria people spoke Greek in the synagogues, and Mesopotamia was part of the Parthian empire – but Greek texts could very well have been written also in Jewish Palestine, in Jerusalem as well as in Tiberias or Sepphoris. “Hellenistic” and “Palestinian-Jewish” need therefore no longer be in direct opposition. In any case, we can only talk about the Aramaic-speaking community in Palestine in a very limited and indirect way, because its own tradition has largely been lost.

Die oorsprong van hierdie formule is waarskynlik Jerusalem en Paulus het dit moontlik in Damaskus onmiddellik na sy bekering ontvang. Drie jaar na sy bekering met sy besoek aan Jerusalem, waar hy Petrus en Jakobus ontmoet het (Gal 1:18-19), was die besoek, aldus A. J. B. Higgins (Craig 1989:17), waarskynlik ’n feitesending ten einde van hierdie ooggetuies eerstehandse inligting te verkry – soos die woordgebruik hier getuig. G. R. Habermas (1996:155-156) meld as volg:

A Jerusalem location would date Paul’s reception of the creed at about five to seven years after the crucifixion. But we can actually proceed back two stages earlier. Since the tradition would actually have been formulated before Paul first heard it, the creed itself would be dated even earlier. Additionally, the independent beliefs themselves, which later composed the formalized creed, would then date back to the actual historical events. Therefore, we are dealing with material that proceeds *directly* from the events in question and this creed is thus crucial in our discussion of the death and resurrection of Jesus.

Hierdie formule was moontlik in die onderrig deur Paulus, asook in die latere kategeese in Antiogië, aangewend. Die rede vir Paulus se gebruik hiervan volg uit die bewering deur die Korintiërs dat geen opstanding van die dooies moontlik is nie (1 Kor 15:12). Die logiese uitvloeisel is dat Christus dus ook nie uit die dood opgestaan het nie en die Christelike geloof dus 'n bedrogspul is. Indien Christus egter uit die dood opgestaan het, is die algemene stelling vals. Die kern van Paulus se argument is om aan te toon dat Christus uit die dood opgestaan het (vers 20). Hy beroep hom dus op die formule wat die opstanding en verskynings beklemtoon en voeg sy eie opmerking (vers 6b), asook die verskyning aan hom by. Aldus Pannenberg is Paulus se beroep op getuies ten einde 'n historiese gebeurtenis te bevestig, ook deur Griekse historici, soos Herodotus, gedoen (Craig 1989:17-19).

Met betrekking tot Paulus se opmerking in 1 Korintiërs 15:6 merk C. H. Dodd (Craig 1989:19-20) op: "There can hardly be any purpose in mentioning the fact that most of the 500 are still alive, unless Paul is saying, in effect, 'the witnesses are there to be questioned.'" Paulus se motief met vermelding van die vyf honderd getuies was waarskynlik apologeties van aard en hy het dus op historiese wyse ten gunste van die opstanding van Jesus geredeneer (Fuller 1980:29).

Paulus steun op die getuienis wat tot die verklaring in vers 20 lei en beroep hom nie op subjektiewe ervaring nie, maar historiese feite. Alhoewel die kruisiging in samehang met die opstanding 'n struikelblok is, huiwer Paulus nie om hierdie getuies as bewyse vir die waarheid daarvan aan te voer nie. In die evangelies val die klem op die korporatiewe aspek van die apostoliese getuienis terwyl Paulus die klem op die beskikbaarheid van individue vir ondervraging plaas, ook omdat die aanwending hiervan, met betrekking tot die gemeente in Korinte, binne 'n kort tyd (sewentien jaar) van die gebeure plaasgevind het.

Dit wil dus voorkom dat Paulus die opstanding van Jesus nie vanuit subjektiewe ervaring nie, maar histories benader. Pannenberg (1968:89) bevestig dit: "The intention of this enumeration is clearly to give proof by means of witnesses to the facticity of Jesus' resurrection...One will hardly be able to call into question Paul's intention of giving a convincing historical proof by the standards of that time." Paulus se gebruik, en moontlike byvoeginge tot die formule, het weens die feit plaasgevind dat hy die opstanding van Jesus op vaste historiese grondslag wou plaas.

Bultmann hanteer die teks wel as 'n poging om die opstanding van Christus as historiese feit geloofwaardig te maak, maar beskou hierdie poging as foutief

aangesien dit bewyslewing by die kerugma wil voeg. Hy erken dat Paulus “thinks he can guarantee the resurrection of Christ as an objective fact by listing the witnesses who had seen him risen” (Craig 1989:23). R. H. Fuller (1980:29) het in navolging van Bultmann beweer dat Paulus die lys van getuies as bewys vir die verskynings aanwend, maar nie vir die opstanding nie. Hierdie onderskeid tussen verskynings en opstanding is egter kunsmatig. Die getuies is juis as bewys vir die verskynings, en dus die opstanding, aangehaal. Wanneer aanvaar is dat iemand gesterf het en begrawe is, bestaan geen beter bewys dat hy opgestaan het as gebruikmaking van betroubare getuienis dat hy lewend aan persone ná sy dood verskyn het nie (Hand 1:3). In Handeling word getoon dat getuienis van die verskynings sondermeer op getuienis van die opstanding dui (Hand 2:32; 3:15; 5:30-32). Paulus se primêre mikpunt hier is weerlegging van die Korintiese dwaling, en nie blote kontinuïteit met die dissipels se lering nie. Stap vir stap toon Paulus aan dat die opstanding van Jesus die waarborg vir die algemene opstanding is en die verkondiging juis die liggaamlike opstanding van Jesus as uitgangspunt het – daarom word getuies vermeld. Die bron vir die Korintiese dwaling lê waarskynlik in die Griekse sekularisme. Beide die evangelies en Paulus wend historiese getuienis vir die opstanding aan: eersgenoemde maak op die eenvormige apostoliese getuienis appél en Paulus op die beskikbaarheid van individue wat ondervra kon word.

Paulus het die formule in hierdie vorm as ’n samehangende eenheid ontvang en dit is ook deur die vroeë kerk as sodanig gebruik. Die vermelding van getuies was vir hul in die prediking van belang. Die verskynings in die formule vermeld, is chronologies (Craig 1989:34).

Indien in gedagte gehou word dat Paulus vir twee weke in Jerusalem met Jesus se broer, Jakobus, asook een van sy vernaamste dissipels, Sefas, op die laaste ses jaar ná die gebeure tyd gespandeer het, is dit duidelik dat Paulus op hoogte van die opeenvolging van die gebeure was. Dit impliseer dat informasie deur ’n persoon wat met beide Jesus se broer, asook leierdissipel, gepraat het, verstrekkend word en elkeen beweer dat hy Jesus lewend na sy dood gesien en hiervoor gesterf het. Die historisiteit van hierdie ontmoetings kan moeilik ontken word. Hier word ’n merkwaardige aanspraak gemaak. Paulus was persoonlik met die eerste dissipels vertrou en hy rapporteer dat hul Jesus lewend na sy dood gesien het. Johannes en Lukas het ook talle ooreenkomste met eersgenoemde wat meld: “Ons het Hom self gehoor; ons het Hom met ons eie oë gesien; ja, ons het Hom gesien en met ons hande aan Hom

geraak...Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle” (1 Joh 1:1, 3). Talle ooreenkomste bestaan tussen Johannes en Lukas en die opvallendste is die aanwending van ooggetuies as bewysvoering. In 2 Petrus 1:16 word vermeld: “Toe ons aan julle die krag van ons Here Jesus Christus en sy wederkoms bekend gemaak het, het ons ons nie op versinsels of legendes verlaat nie. Nee, met ons eie oë het ons Hom in al sy majesteit gesien.” Dit blyk dat Lukas nie met enige bymotief die teorie van die dissipels as getuies van die opstanding uitgedink het nie. Intendeel, wat deur Paulus en Lukas bevestig is, blyk die waarheid te wees: die oorspronklike apostoliese prediking het as belangrike komponent hul op die ooggetuies as historiese bewys vir die opstanding beroep. Die formule verteenwoordig nie slegs ’n eenheidstradisie nie, maar is ook ’n akkurate vertolking van die apostoliese prediking. Die formule is dus daargestel om liniêr en histories die opstandingsgebeure aan te dui. Die viervoudige “dat” (*ôti*) toon chronologies, onafhanklik, asook gelykwaardig-beklemtoonde gebeure aan: Christus het gesterf, is begrawe, het opgestaan en het verskyn (Lapide 1983:99).

Die verwysing na Jesus in hierdie formule as Christus (Messias) is van kardinale belang aangesien hierdie vroeë gebruik aantoon dat die vroeë Christene daarmee koninklikheid wou aandui en dus nie as eienaam nie (Wright 2003:319). Verse 20-28 verteenwoordig Paulus se opbou van die eksplisiet messiaanse argument met die tekste wat hy aanhaal, asook sy wêreldwye koningsheerskappy. Aangesien Jesus die Messias is, verteenwoordig sy dood die draaipunt waar die huidige bese wêreld agtergelaat en diegene wat aan Jesus behoort, daarvan gered word. In Galasiërs 1:4 beklemtoon Paulus dat die “Here Jesus Christus Homself vir ons sondes gegee het om ons te verlos uit hierdie goddelose wêreld.” Hierdie optrede met betrekking tot ons sonde is die fokuspunt, die groot eskatologiese draaipunt in die goddelike plan. Die teologiese interpretasie dat Christus vir ons sondes gesterf het (vers 3), was reeds vroeg deel van die kerugma, aangesien dit in die formule, asook deurlopend in die Nuwe Testament, voorkom en nie sy oorsprong by Paulus het nie (Rom 3:25; 5:9; Ef 1:7; Kol 1:20; Heb 9:12; 10:19; 1 Pet 1:19; Openb 1:5; 5:9). C. L. Blomberg (Wilkins & Moreland 1995:43) meld as volg:

Within the first two years after his death, then, significant numbers of Jesus’ followers seem to have formulated a doctrine of the atonement, were convinced that he had been raised from the dead in

bodily form, associated Jesus with God, and believed they found support for all these convictions in the Old Testament. This is a far cry from hypotheses either of the gradual evolution of a simple Jewish rabbi into a Greek god or of the revolutionary transformation of a Cynic sage into a Jewish apocalypticist. Credible historians must find better explanations for the presence within Judaism of beliefs that struck at the core of Jewish monotheism at so early a date in Christian history. The most plausible explanation is surely that the events surrounding the life of this remarkable man, Jesus of Nazareth, made any lesser beliefs about who he was and what he did inadequate to account for what had actually happened among them.

M. Hengel (1981:70) meld die belang van die samehang van die opstandingsgebeure en die soteriologiese interpretasie van die kruis:

There is no clear way of pointing to a pure resurrection kerygma without a soteriological interpretation of the death of Jesus. Conversely it was also impossible to refer only to the death of Jesus, without confessing his resurrection: "If Christ has not been raised, your faith is futile and you are still in your sins" (1 Cor. 15.17). The content of this statement of Paul's essentially applied from the beginning: through the resurrection the death of the Messiah Jesus was manifested as valid and effective representative atonement by God himself.

Lukas beklemtoon byvoorbeeld die dood van Christus vir ons sondes met die instelling van die nagmaal, asook in Handeling 20:28. Die redevoeringe in Handeling beklemtoon die vergiffenis van ons sondes deur Jesus (Hand 2:38; 3:19; 4:12; 5:31; 10:43; 13:38-39). Lukas en Paulus is vergelykbaar in hulle aanbieding van die vroeë kerugma en dus die aanwending van ooggetuies van die opstanding.

Sonder die opstanding bestaan geen rede waarom geglo kan word dat Jesus se kruisdood met sonde gehandel het nie en staan op dieselfde vlak as die duisende wat aan kruishoute gesterf het. Hy word dus tot nog 'n vals Messias gereduseer wat vir 'n

kort periode (in sy geval naasteby drie jaar) Israel se hoop laat opvlam en toe wreed aan die hand van die werklike oorheerser gesterf het. Met die liggaamlike opstanding, egter, is die werklike betekenis van hierdie gebeurtenis as die goddelike oorwinning oor sonde – dus die dood – asook die bese, geopenbaar en gewaarborg. Hierdie opvatting van God se optrede rakende ons sonde eens en vir altyd, is in die tweede-tempel Joodse tradisie gefundeer waar “terugkeer uit ballingskap,” “verbondshernuwing” en inderdaad “opstanding,” gepaste metafore daarstel. Die oorgang van die huidige bese tyd na die toekomstige by wyse van handeling met ons sonde, is inderdaad wat in gedeeltes soos Jesaja 40:1-11, Jeremia 31:31-34, asook Esegïel 36:22-32 beloof word. Ook die fokus van die gebed in Daniël 9 is tegelykertyd vir sondevergifenis asook terugkeer uit ballingskap en hoort in die tradisie van die Joodse restourasieteologie wat die aangewese konteks vir die interpretasie daarvan verskaf.

Paulus se aanduiding, “volgens die Skrifte,” is nie gedoen om ’n paar teksgedeeltes bymekaar te skraap ten einde sy argument vir die sterf vir ons sonde te staaf nie, maar verwys na die totale Skrifnarratief wat sy hoogtepunt in die Messias bereik het. Die nuwe era in die langverwagte verhaal het met die verlossing van sonde, asook dié van die dood, aangebreek. Talle Skrifgedeeltes, insluitend sommige Psalms, asook gedeeltes uit Jesaja 40-55, dui dit aan.

Die vermelding van Jesus se begrafnis (vers 4a) in hierdie kort formule is waarskynlik weens die volgende redes van belang: Eerstens dui dit aan dat Jesus werklik gesterf het, en tweedens, wanneer Paulus opstanding binne die heidense en Joodse wêreldbeskouings vermeld, veronderstel dit die ontstaan van ’n liggaam tot nuwe lewe met die agterlating van ’n leë graf. Die ontdekking van die leë graf in die evangelies is van belang aangesien juis dít die aandag van Jesus se volgelinge daarop gevestig het dat iets buitengewoon plaasgevind het. Met die inkort tot ’n formule was dit egter nie die fokus nie. Met invoeging van, “Hy is begrawe,” in die formule, is waarskynlik gepoog om op beknopte wyse die gebeure by die graf weer te gee. “The importance there and here is that the burial was evidence of a bodily resurrection. The body was laid in the tomb, and the tomb was afterwards found to be empty” (Bergquist 1981:44). Vanweë Paulus se agtergrond en opleiding as Fariseër sou die leë graf noodwendig ’n pertinente rol speel en sy opmerking rakende die begrafnis vereis sodanige geloof (Bergquist 1981:44). Verwysing na die begrafnis met die opstanding op die derde dag, sou nie sin maak indien die graf nie leeg was nie.

Klaarblyklik het 'n groeiende groep binne die Christendom, veral in Korinte as proto-gnostici of dosetiste bekend, teen die middel van die eerste eeu na vore getree wat die idee van 'n aardse Christus wat gekruisig en verdoem is as skandalig beskou het. Ook sy sterwe en begrafnis was nie van belang geag nie. Hul belangstelling was in 'n geestelike Christus in samehang met sy onsterflike siel. Paulus se verwysing na die begrafnis was dus noodsaaklik ten einde die esoteriese, gnostieke opvatting teë te werk. Die teologiese belang van “is begrawe” dui aan dat Jesus se begrafnis volgens die wet was, deeglik, en geïmpliseer dat die graf bekend was. Dit beklemtoon ook die anti-Hellenistiese idee dat Jesus werklik dood en begrawe was en dus die weg tot die opstanding voorberei het (Bergquist 1981:46, 48). Gesterf het en begrawe hoort tot die verstaanbaar en algemene menslike domein, maar opgewek en verskyn dui op ingrypende aktiwiteit van God.

Die Griekse werkwoord *ἐγήγεραι* (“is opgewek”) is in die *perfektum* (nie *aoristus* nie) en dui op die voortgaande gevolg van 'n eenmalige gebeurtenis – hier die permanente gevolg van Jesus as die opgestane Messias en Here (1 Kor 15:20-28) (Wright 2003:321). Hierdie werkwoord, soos die ander, is in die passief en dui op grootse goddelike aksie deur die Skepper self (Rom 4:24; 6:4, 9; 1 Kor 15:15). Met “Christus het vir ons sondes gesterf” (1 Kor 15:3b) beroep Paulus hom weereens op die Skrifnarratief in totaliteit en nie slegs op 'n aantal tekste om die optrede te verklaar nie. Dit het Jahwe se vergiffenis van Israel se sondes met die aanbreek van die nuwe era in die oog, hernuwing van die verbond, asook die herstel van die skepping, wat met die opwekking van sy mense uit die dood, gepaardgaan.

Met, “op die derde dag opgewek,” word nie metafories na byvoorbeeld die hoop, soos in die Skrif vermeld en in vervulling gegaan het, verwys nie, maar na die leë graftradisie (Bergquist 1981:57). Met vermelding van hierdie tydsverloop tussen die kruis en die opstanding, word laasgenoemde as 'n dateerbare gebeurtenis in hierdie wêreld, op 'n spesifieke tydstip en dus op soortgelyke wyse as die kruisiging, histories aangedui. Dit verwys dus ook na 'n gebeurtenis wat nie dadelik op sy dood gevolg het soos met verheerliking die geval sou gewees het nie. Indien met “opstanding” die vroeë kerk bedoel het dat Jesus 'n nuwe status by God verkry het – 'n spesiale nieliggaamlike nadoodse bestaan – is dit moeilik om te begryp waarom 'n tydsverloop moes plaasvind en hy dus daarop moes wag? Indien die opstanding dus geestelik was, is die gebruik van die frase, “op die derde dag,” wat vernaam in die kerugma van die vroeë kerk was, moeilik te verklaar (Lunny 1989:109).

Indien die kerk dus besef het dat iets dramaties op die derde dag plaasgevind het, word die beroep op Hosea 6:2, asook die wyer tradisie en die skuif deur die Christene van die “dag van die Here” vanaf die sabbat na die Sondag, ten volle verklaar. Aanvanklik was dit bloot die eerste dag van die week genoem aangesien dit die Joodse sisteem van datering was (Lunny 1989:109). In die tradisie, dus universeel en vroeg, bestaan getuies dat die vroegste Christene geglo het dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het. Hierdie Skrifverhale is nie beskou as slegs dié betreffende ’n Messias wat uit die niet verskyn het nie, maar raak Israel en die wegdoen met hul tyd van verwoesting en eensaamheid, die koms van die nuwe era wat die effek van die huidige bese tyd sou omkeer. In die mid-50’s n.C. kon Paulus hom op hierdie tradisie beroep as gebeure aan alle vroeë Christene bekend. Die blote verkondiging dat die Messias opgestaan het, was egter nie voldoende nie en getuies moes geroep word aangesien die aanspraak gemaak is dat hierdie gebeurtenis materieel tydruimtelik en dus tussen mense plaasgevind het.

Die werkwoord *ophthe* word drie keer aangewend en weer met Paulus se waarneming teen die einde (vers 8). Bergquist (1981:104) meld as volg:

The special meaning of *ophthe* in the Easter tradition thus must be understood in its biblical, kerygmatic sense. Two things are clear. (1) The appearances were real and concrete; the Lord who had been raised from the dead by God was seen alive. The One who appeared was the same Jesus as was crucified and buried; He was seen alive by at least six individuals or groups of followers. (2) His appearances meant for the early church that God had shown Himself in a new act of revelation.

K. H. Rengstorf (Bergquist 1981:104) beskou die gebruik van *ophthe* as ’n vroeë protes teen die neiging om die opstandingsverkondiging van sy objektiewe aard as openbaring van God te ontnem. Hy toon aan dat die ou Palestynse tradisie van 1 Korintiërs 15:3-8 aangewend is ten einde alle pogings om die leë graftradisie te ontken, teen te werk.

Diegene wat hul fokus op die “visioenêre” aard van die verskynings wou plaas, beklemtoon die term “verskyn” ten einde ’n nie-objektiewe interpretasie van die Paasgebeure aan te dui, eerder as iets of iemand binne die normale tydruimtelike

heelal. G. Lüdemann (1994:47-49) meld egter dat dit moeilik is om met gebruikmaking van hierdie werkwoord alleen, die betrokke persone se interpretasie ten opsigte van Jesus se verskynings vas te stel – of dit “objektief” of “subjektief” was. Hierdie werkwoord kan met nie-objektiewe visioene, asook met die sien van iemand in die alledaagse gang van die lewe, aangewend word. Die betekenis in die huidige konteks – beide vir Paulus asook binne die tradisie wat hy aanhaal – moet egter aan breër kriteria as slegs die linguistiek onderwerp word.

Die lys van getuies dui daarop dat Paulus Jesus se opstanding nie as metaforisering van die dissipels se ervaring, of ’n onuitspreeklike waarheid bokant die geskiedenis beskou het nie. Sy getuienis dat hyself ’n ontmoeting met Jesus na sy dood gehad het, sy persoonlike kontak met Petrus en Jakobus, asook sommige van die vyf honderd broers, beklemtoon die historiese aard van die gebeure. Hiermee plaas hy sy geloofwaardigheid op die spel deur andere uit te daag om dit te kontroleer en dus vir hulself sekerheid aangaande hierdie buitengewone gebeurtenis te verkry. Niemand word dus genoop om slegs sy getuienis aangaande die sekerheid en aard hiervan te aanvaar nie. Hieruit blyk sy sekerheid aangaande die historiese werklikheid van die opstanding. Hierdie gedeelte strook met die gebeure in ’n hofsaal met getuienis wat gelewer word: talle ooggetuies wat eerstehands kontak met Jesus na sy opstanding gehad het en die aanvanklik ontstellende misterie van hul meester se leë graf verklaar is. Dit verskaf omstandigheidsgetuienis deur talle wat waarskynlik ná gerugte van verskynings die graf besoek en eerstehands die stille getuienis daarvan ervaar en moontlik tot eie sekerheid aangaande die opstanding gekom het. Sou Josef van Arimatea nie moontlik daarteen gewaak het dat die geordende grafdoeke aangeraak of selfs verwyder word nie – dit was immers sy privaateiendom?

Hierdie gedeelte poog nie om na allerlei fantastiese materiaal te gryp ten einde die uitsonderlikheid daarvan uit te lig nie. Die latere tweede-eeuse gnostieke Evangelie volgens Petrus sou daarvoor sorg. Die onopgesmuktheid, feitlik-werklikheid hiervan is opvallend. Met die opstanding van Jesus as goddelike inkarnasie, was hierdie optrede van ’n almagtige God inderwaarheid vanselfsprekend.

3.2 Paulus en die opstandingsparadigma

Een van die interessantste kenmerke van die vroeë Christendom was die feitlike eenstemmigheid rakende die toekomstige hoop wat liggaamlike opstanding en dus

nuwe liggaamlike lewe na 'n tydperk van doodsbestaan beteken het. Opstanding was ook nie meer op die periferie nie, maar het na die kern beweeg terwyl wesenlike variasies binne die Joodse “opstandingstroom” aan die orde was. In die besonder moet die historikus die feit verreken dat in die vroeë Christendom, wat 'n opstandingsbeweging in die Joodse sin van die woord was, die restourasie van Israel in konkreet sosiopolitieke sin feitlik afwesig was. 'n Nuwe stel metaforiese betekenis het egter ontwikkel. Die lewe-na-die-dood opvattinge van die vroeë Christendom het dus sy opstandingsopvattinge met dié van die Judaïsme laat strook – talle ooreenkomste maar ook talle verskille het geheers. Met die heidense opvattinge het egter geen raakpunte bestaan nie, al het die latere teologie Hellenistiese konsepte aangewend – soms met nadelige gevolge.

Vir opstandingsnavorsing in die vroeë Christendom is die geskrifte van Paulus die vroegste tot ons beskikking en kan tot sewentien jaar ná die kruis en opstanding van Jesus gedateer word. Sy eerste brief aan die Tessalonisense het waarskynlik in 50 n.C. verskyn met sy ander geskrifte kort daarna en het met sy marteldood onder Nero (65 n.C.) tot 'n einde gekom (Barnett 1997:41-42). Hierdie rapportering binne twee dekades van die gebeure is te kort vir mitologiese toevoeginge. Die teenwoordigheid van ooggetuies – ook van vyandige aard – het bepaal dat vals rapportering nie kon plaasvind nie.

In die moderne navorsing word in die algemeen aanvaar dat Paulus 'n “geestelike” opvatting van die opstanding gehandhaaf het. 'n Liggaam en 'n leë graf is dus irrelevant en die gevolg van 'n wanvertaling van 1 Korintiërs 15 (Carnley 1987:233). Uit die Pauliniese briewe kan afgelei word dat hy egter 'n ryk geskakeerde, maar geïntegreerde vertolking van die opstanding gehad het wat na drie momente teruggevoer kan word: die liggaamlike opstanding van Jesus, die Messias, as die magtige optrede van die Skeppergod; die toekomstige liggaamlike opstanding van diegene wat aan die Messias behoort, asook die gepaardgaande transformasie van diegene wat met hierdie gebeure leef ten einde kwalitatief aan die nuwe, onverganklike liggaamlike lewe deel te hê. Die liggaamlike opstanding van Jesus verskaf die leidende gebeure rakende die opstanding van diegene wat aan die Messias behoort en fokus op die letterlike aard daarvan. In terme van die Joodse spektrum het Paulus 'n vaste geloof in liggaamlike opstanding gehad en strook met die opvatting van sy medejodegenote, asook medefariseërs, teen die oormag heidene asook ander Jode. Hy het ook versigtig die tussenstadium rakende diegene wat alreeds gesterf het,

as “by die Messias” of “rus of slaap” in die Messias, bestempel. Vanuit sy Joodse wêreldbeeld, teenstellend tot die heidene, het Paulus gemeld dat ’n nuwe fase in die eskatologie aangebreek het. Die toekomstige eeu het alreeds met die opstanding van die Messias aangebreek en van ander Joodse groeperinge (byvoorbeeld Qumran) verskil wat ook eskatologie geartikuleer het, maar nie sodanige vertrekpunt kon verskaf nie (Wright 2003:272). ’n Meer konkrete verwysing as in die Judaïsme het vroeg ontstaan en het met die finale opstanding of huidige Christelike gehoorsaamheid, liggaamlikheid as fokus. Dit gaan egter altyd met transformasie as die deurgang deur die dood na ’n nuwe lewe aan die anderkant, eerder as blote terugkeer tot die huidige tipe bestaan gepaard. Dit verskil dus van die opwekkings deur Elia, Elisa asook wat die skrywer van 2 Makkabeërs hom voorgestel het.

Daniël 12:2-3 (van die bekendste Ou Testamentiese verwysings na opstanding) se beeldspraak en taal is geherdefinieer en Paulus gebruik die beeldspraak van “skitter soos die glans van die hemel” ten einde die Christelike getuienis in die huidige donker en bose wêreld aan te dui. Op dieselfde wyse waarmee hy opstanding metafories as die terugkeer uit ballingskap en vergiffenis van sonde aanwend, dui die nuwe betekenis ’n nuwe optrede van genade deur die Skepper- en Verbondsgod aan. Soos sy mede-Jodegenote is sy denke in die mag van die Skeppergod gefundeer en in sy voortdurende verwysing na die opstanding van gelowiges is dit ook in die opstanding van Jesus gefundeer. Op dieselfde wyse as Esegïel beskou hy die “asem” of “gees” van die Skeppergod as die persoonlike agent van die opstanding. Dit het die Genesisverhaal (Gen 2:7) asook sy opsomming in Psalm 8:4-6 in die oog. Veral sy opvatting dat die Messias alreeds uit die dood opgestaan het sodat die “seun van die mens” (Ps 8:5), wat sommige gesuggereer het op die Messias dui, die ware mens is en wie se opstanding hom as Heer van die skepping aangetoon het.

Die finale oordeel is egter nou ook chronologies in twee verdeel met veroordeling wat in een sin alreeds aan die kruis plaasgevind het (Rom 8:3) sodat daar dus nou geen veroordeling is vir dié wat aan die Messias behoort nie (Rom 8:1). Die tweefase opstanding (veral in Romeine uiteengesit) vorm die raamwerk vir Paulus se sentrale leerstuk aangaande die regverdiging deur die geloof gefokus op dit deur Jesus verrig in afwagting van die uitspraak op die laaste dag.

Die opstanding vorm by Paulus sy teologiese uitgangspunt en is met al sy temas verweef. Hy het egter betekenisvolle veranderinge en ontwikkelinge daargestel wat nie met die heidense gedagtegang strook nie, maar deur die opstanding van die

Messias bepaal is. Sy wêreldbeeld is in die Judaïsme gefundeer, maar dramaties rondom Jesus en spesifiek sy opstanding heroriënteer. Sy leidende narratiewe is skepping asook die eksodus (oftewel skepping en verlossing) wat die fundamentele verhale van die Joodse wêreldbeeld vorm. Hy wend dit egter met verwysing na die nuwe skepping, asook die nuwe eksodus, aan wat deur Jesus se dood en nuwe lewe daargestel is. Sy wêreldbeeld toon aan dat die Christene “in die Messias” is weens hul belydenis en geloof in Hom as die opgestane Here. Hulle is die nuwe verbondsvolk en bevind hul tans in die goeie skepping van die goeie God, maar hierdie skepping “sug in die pyne van verwagting” op vrymaking van die verslawing aan verganklikheid (Rom 8:18-25). Hierdie skepping (Christene dus ingesluit) is alreeds onder die heerskappy van die opgestane en verhoogde Messias maar deel nog nie in die volle verlossing nie. Die meeste mense in die wêreld, heidene en Jode, is egter steeds onbewus van dit wat Israel se God in Jesus, die Messias, gedoen het.

Die huidige wêreldheersers (die keiser en andere, asook die duister en bese geestelike magte daaragter) is slegs ’n parodie en ’n goddelose verdraaiing van die werklike geregtigheid en vrede wat die een ware God vir die wêreld beplan. Aangesien die sonde steeds die afgodiese mensdom in sy greep het, funksioneer die verskrikking van die dood steeds as heerser. Die oplossing op langtermyn behels die Skepper se magtige optrede in die daarstel van ’n nuwe skepping waardeur die heelal vrygemaak sal word, ware geregtigheid en vrede oor al sy vyande sal triomfeer, al die regverdiges uit die dood sal opstaan en gelowiges, op daardie stadium lewend, verander sal word. Op die korttermyn moet die evangelie aan die wêreld verkondig word waarmee die kragdadige werk van uitdaging, transformering, genesing asook redding gepaardgaan en dus ’n opstandingsgemeenskap in metaforiese sin daarstel. Die “era wat kom” het alreeds aangebreek, maar die huidige is steeds teenwoordig. Ons leef tans tussen die opstanding van Jesus en dié van onself; tussen die oorwinning oor die dood met Paastyd aangebreek en die finale oorwinning wanneer Jesus weer sal verskyn. Hierdie alreeds/nog nie spanning loop deur Paulus se visie en fundeer sy opvatting rakende onder andere lyding en gebed (Wright 2003:275).

Alhoewel die meerderheid van hierdie aspekte nog nie in vervulling gegaan het nie, is die enigste verklaring vir hierdie modifikasies dat Paulus geglo het dit in en met Jesus plaasgevind het. Soos in al die Pauliniese briewe word die opstanding telkens vermeld en het binne vyf-en-twintig jaar na Jesus se openbare optrede so in Paulus se denke verweef geraak dat dit die fundamentele raamwerk gevorm het

vanwaar alle ander aspekte gehanteer is. In sy briewe is die kruis en die opstanding van Jesus, met laasgenoemde aan die mag van die lewende God toegeskryf, fundamenteel. Ook is die toekomstige opstanding van die apostels asook die verbondsvolk, as deel van die nuwe skepping, eksplisiet of veronderstel. Op spesifieke wyse in 2 Korintiërs word die verhaal van die opstanding – God se kreatiewe krag te midde van lyding – die sleutel tot Paulus se eenaardige en selfs skokkende styl met verwysing na lewenswyse en werksaamheid.

In die huidige bedeling beskou hy die Heilige Gees as waarborg van die toekomstige opstanding waar gelowiges nuwe liggame sal besit. Telkens sinspeel hy op die groter prentjie (nuwe verbond, nuwe skepping) waarbinne dit wat hy aangaande die opstanding vermeld, sin maak. Paulus meld selde in hierdie gedeeltes wat werklik tydens Jesus se opstanding plaasgevind het. Aangesien hy telkens Jesus se opstanding as model vir beide die uiteindelijke toekoms, asook die huidige afwagting daarvan aanwend, kan, sover dit hom betref, afgelei word dat Jesus se opstanding 'n nuwe liggaamlike lewe impliseer en nie blote opwekking nie. Dit was 'n lewe waar die verdorwenheid van die vlees agtergelaat is en 'n lewe waar Jesus in beide dimensies van die goeie skepping – in die “hemel” en op “aarde” – tuis kan wees. Die voortdurende taalgebruik is letterlik (Wright 2003:310).

1 Korintiërs 15 is die hoogtepunt in Paulus se betoog aangaande die opstanding. Die dood is immers die grootste vyand van die mensdom en die laaste front wat vernietig moet word – niks minder as die radikale ingrype van die almagtige Skepper kan dit bewerk nie. Die nuwe skepping kom hier aan die orde en die optrede van die Skeppergod behels herskepping wat met die skeppingshoofstukke strook (Gen 1-3). Die herstel van dít deur Adam verbrou, asook die herstel van die mens na die beeld van God, word uitgeklaar. Die koms van God se koninkryk as die nuwe skepping met Hom as Heerser van die heelal wat al sy vyande finaal vernietig en geregtigheid daarstel, is aan die orde – in die finale instansie is die reg immers aan sy kant. Binne hierdie raamwerk is die dood 'n indringer en skender van die Skepper se goeie wêreld en moet ten alle koste vernietig word. Die Messias het alreeds daarvoor gesorg. Dit impliseer dat niks minder as liggaamlike opstanding verwag kan word nie aangesien juis dít met die Messias plaasgevind het as die eerste wat uit die dood opgestaan en die nuwe era ingelei het. Aangesien die Judaïsme opstanding deurgaans as liggaamlik beskou het, kon Paulus vanuit sy Joodse wêreldbeskouing, indien hy iets anders bedoel het, alternatiewe terminologie aangewend het en dus nie

beklemtoon het dat die Skepper sy skepping as baie goed beskou en dus nie tot niet sal maak nie (Gen 1:31). Indien Paulus 'n nie-liggaamlike bestaan ná die dood bedoel het, sou hy nie hierdie uitgebreide betoog aangepak het in 'n stad wat nie-liggaamlikheid alreeds vir 'n geruime tyd as deel van sy wêreldbeeld gehad het nie. Die uitgangspunt van sy argument is deurgaans die opstanding van Jesus as Messias (15:3-11) wat op verrassende wyse die wêreld geskud het. Die finale liggaam sal dus met dié van die Messias korrespondeer. Die doel van hoofstuk 15 is beantwoording van die probleemstelling (vers 12) dat sommige van die gemeente in Korinte nie in die opstanding van die dooies geglo het nie. Hulle het waarskynlik die toekomstige liggaamlike opstanding op grond van die algemene heidense opvatting ontken en die standpunt gehuldig dat dooie mense nie opstaan nie. Selfs al sou hulle verklaar dat die opstanding alreeds plaasgevind het, soos Himeneus en Filetus (2 Tim 2:17) verkondig en as 'n geestelike gebeurtenis beskou het, sou hul steeds die toekomstige liggaamlike opstanding ontken het. Hierdie proto-gnostieke geloof wat dus 'n voorloper van die gnostisisme was en waarskynlik in die mid-tweede eeu n.C. hul beslag gekry het, het eerder hul wortels in die heidendom as die Judaïsme. Dit is egter moeilik om enige getuïenis vir die gnostieke mitologie in die apostoliese of voor-Christelike era te vind, meld F. F. Bruce (Brown 1976:646).

Die deurlopende argument in 1 Korintiërs 15 is dat wat die Skeppergod vir Jesus gedoen het, beide die model en die wyse is wat Hy vir al Jesus se mense sal doen. Uit hierdie hoofstuk kom dus na vore dat die evangelie in die opstanding van Jesus gefundeer is (verse 1-11) en indien dit nie plaasgevind het nie, impliseer dit dat die evangelie met al sy voordele geen betekenis het nie (verse 12-19). Jesus se opstanding is die aanvang van die opstanding van al die dooies en die finale eskatologiese gebeurtenis. Dit is nou in twee verdeel met die opgestane Jesus as die eersteling, die inisiële prototipe, asook die wyse van die daaropvolgende opstanding van sy mense. Dit is immers deur die status en amp van die ware mens, die Messias, dat die dood asook al die ander vyande van die Skepper se sisteem, vernietig sal word (verse 20-28). Indien die opstanding nie waar sou wees nie, sou die kern van die Christelike lewe vernietig word (verse 29-34). Voorts word die opgestane Jesus as model vir die latere opgestane mensdom beskou en dat alles deur die Heilige Gees sal plaasvind (verse 35-49). Paulus eindig op triomfantlike, asook aanbiddingsnoot, met die beskrywing van die toekomstige opstanding en beklemtoon die onverganklikheid van die nuwe liggaam en dus die aard van die gebeurtenis as oorwinning oor die dood

(verse 50-58). Logieserwys kan dus afgelei word wat Paulus se denke ten opsigte van Jesus was: sy liggaam het nie in die graf agtergebly nie. Hy het ook nie bloot herleef en tot 'n lewe min of meer identies aan hierdie een, terugkeer wat impliseer dat hy die dood in die toekoms weer sou moes trotseer nie. Sy liggaam is in 'n nuwe skeppingsaksie getransformeer en nie meer aan die verganklikheid onderworpe nie. “Ons weet dat Christus wat uit die dood opgewek is, nie weer kan sterwe nie; die dood het nie meer mag oor Hom nie” (Rom 6:9), kan ook uit hierdie hoofstuk afgelei word. Paulus het ook met sy gebruik van die formule in 1 Korintiërs 15 die belang van die liggaamlik-historiese gebeurtenisse van die opstanding van Jesus beklemtoon.

Skriftuurlik beoordeel, sou dit voldoende wees om die verskynings van Christus as liggaamlik te bevestig aangesien dit vir die Nuwe Testamentiese skrywers materieel was. In die lig van nuwe inkleding van Pauliniese terminologie, moet die meer hinderlike term onafwendbaar aangewend word ten einde aan die onomwonde opvatting van die liggaamlike opstanding van Christus reg te laat geskied (Craig 1989:391-392).

Paulus het 'n aantal redes vir die bevestiging van die liggaamlike verskynings van Jesus aangevoer. Hy het geïmpliseer dat die verskynings vir sintuiglike waarneming oop was. Diegene wat die alternatiewe standpunt huldig, tref 'n onderskeid tussen Paulus en die evangeliste betreffende die aard van Christus se opstandingsliggaam. Hiervolgens is Paulus meer betroubaar aangesien hy temporeel, asook persoonlik, nader aan die gebeure was. Volgens Paulus se geskrifte, kontrasterend met die evangelies, het Jesus 'n geestelike opstandingsliggaam gehad. Hy impliseer ook dat die verskyning aan hom as subjektiewe “religieuse” ervaring gelykstaande aan dié van die dissipels is en dus nie liggaamlik van aard is nie. Wat dus ookal met Jesus se liggaam gebeur het (dalk was dit nie eers begrawe nie), dit het nie herleef of is nie uit die dood opgewek op die letterlike wyse soos die evangelies aantoon nie. Stewart (2006:155) meld:

In summary, the “dominant paradigm” assumes that Paul, with his “spiritual” view of the resurrection, is our earliest and most reliable witness, and that the Gospels, with their stories of an empty tomb and appearances by a visible, tangible Jesus, are late and unreliable.

'n Alternatiewe argument toon aan dat Paulus Jesus se opstandingsliggaam aan die toekomstige van die mens gelykgestel het en die mens 'n geestelike liggaam sal besit. Die afleiding word dus gemaak dat Jesus se opstandingsliggaam geestelik was. Hierdie afleidings is egter nie gefundeer nie. Uit die feit dat Paulus sy naam by die verskyningslys in 1 Korintiërs 15 voeg, kan nie sondermeer afgelei word dat die ander verskynings soortgelyk was nie. Paulus handel hier nie oor die aard van die verskynings nie, maar oor wie verskyn het en stel juis nie die verskyning aan hom op dieselfde vlak as die ander nie. Die verskyning aan Paulus was semi-visioenêr van aard en kan nie as visioenêr getipeer word nie aangesien dit sintuiglike komponente gehad het, naamlik die lig asook die stem wat deur Paulus se metgeselle waargeneem is (Hand 9:1-7). Die aanname dat dit uit Lukas se gedagtegang voortgekom het, is onoortuigend aangesien juis die teenoorgestelde sou plaasvind en die post-hemelvaart ervaringe van Christus tot suiwer visioene gereduseer word. Volgens Lukas was die verskyning aan Paulus uniek aangesien dit 'n post-hemelvaart ontmoeting was en niks in Paulus se briewe dui daarop dat hy dit anders gesien het nie. Volgens Paulus sal die mens se toekomstige liggaam met dié van Jesus se opstandingsliggaam ooreenstem.

Paulus het nuwe linguïstiek vanuit die Joodse opstandingsdenke ontwikkel. Sy onderskeid tussen “vlees” (*sarks*) en “liggaam” (*soma*) het hom instaatgestel om beide die kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die huidige liggaamlike en die toekomstige liggaamlike bestaan te onderskei. Die “vlees” verwys na die totale mens in sy verval, rebelse sondigheid wat op die dood afstuur en “liggaam” na die totale mens wat uit die dood opgewek sal word.

R. Gundry (McDowell & Wilson 1988:280) meld Paulus se klem op die liggaamlike aard van die opstanding:

In the further part of 1 Corinthians 15 Paul writes about the future resurrection of believers after the pattern and on the ground of Jesus' resurrection. His use of the Greek word *soma* in this discussion therefore says something about the nature of Jesus' resurrection. If the future resurrection of believers will be somatic, so also was Jesus' resurrection, as is only natural to deduce from the aforementioned juxtaposition of burial and raising. Now *soma* means the physical body. Even as a metaphor it means the physical body, only the physical body as an analogy for something else.

Right here in 1 Corinthians, for example, Paul's famous metaphor of the body for the church goes down to the physical details of different bodily parts – head, eyes, ears, nose, hands, feet, genitals (12:12-27).

Met die Griekse *sōma* het Paulus die liggaam bedoel en nie net die “ek” of die self nie, maar hierdie liggaam wat opgewek sal word. S. Wibbing (Brown 1975:235) meld dat Bultmann *sōma* bestempel as behorende tot sy essensie en nie iets wat aan die mens kleef nie: “Man does not *have* a *sōma*; he *is* *sōma*.” *Sōma* beskryf dus die totale mens en nie ’n sekere deel nie – so ook nie die terme *vlees* en *gees* nie; beide is magte wat die mens kan beheer. Vlees spruit uit Adam se sondeval en beskryf die mens in sy kreatuurlike swakheid en mortaliteit. Gees, andersinds, is die lewensmag aan die mens deur die opstanding en die Heilige Gees gegee en beskryf die mens in openheid tot God. *Sōma*, die totale mens, kan dus deur twee antitetiese magte beheer word (Bergquist 1981:109-110). J. A. T. Robinson (Bergquist 1981:110) meld: “While *sarx* stands for man, in the solidarity of creation, in his distance from God, *soma* stands for man, in the solidarity of creation, made for God.”

Die geestelike liggaam waarna Paulus verwys, beteken nie ’n nie-materiële, ontasbare en dus nie ’n verlengstuk van die aardse liggaam nie. Die transformasie tot die *sōma pneumatikon* beteken nie ’n verlossing uit die materiële nie, maar wel van sterflikheid. ’n *Sōma* wat nie ’n verlengstuk van die aardse is nie, asook ontasbaar is, sou vir die apostel terminologies kontradikties wees. Die opstandingsliggaam sal onsterflik, kragvol, verheerlik, bonatuurlik en vir die nuwe skepping geskik wees. Paulus het dus nie slegs onsterflikheid van die siel, soos die Grieks-dualistiese opvatting, voorgestaan nie. Dit verkry slegs betekenis indien hy die tasbare, fisiese, liggaamlike opstanding beklemtoon het.

Wibbing (Brown 1975:236) meld:

It is understandable why Paul in 1 Cor. 15 stresses the resurrection of the body as against his Corinthian opponents. Paul's understanding of resurrection is influenced by Jewish anthropology. Man's life is thinkable only in a body. Thus any division of man

into soul and body along the lines of Greek anthropology is precluded.

Die opstandingsliggaam as verlengstuk van die aardse word deur Wibbing (Brown 1975:236) as volg beskryf:

The former (*sōma psychikon*) represents his earthly existence and the latter (*sōma pneumatikon*) his post-resurrection life. The images are represented in spatio-temporal terms, though naturally a spiritual body cannot be conceived in terms of matter. Paul's aim is to express what is man's essential being. It is characterised by existence in a body, again using the terminology of space and time. The body in the sense of the "I", the "person", will survive death through the creative act of God. "But God gives it a body as he has chosen, and to each kind of seed its own body...So it is with the resurrection of the dead. What is sown is perishable, what is raised is imperishable...It is sown a physical body, it is raised a spiritual body" (1 Cor. 15:38, 42, 44).

Eksegetiese getuienis dui nie op 'n splitsing tussen Paulus en die evangeliste met betrekking tot die verskynings nie – eerder 'n positiewe fundering dat Paulus sintuiglike verskynings van Jesus geïmpliseer het: Paulus, sowel as die totale Nuwe Testament, onderskei tussen 'n verskyning en 'n visioen van Jesus. Visioene het in die kerk voortgeduur terwyl die verskynings onherhaalbaar was en tot 'n kort inisiële periode beperk was. 'n Visioen (subjektief of objektief) vind in die gees plaas en word deur God bewerk, terwyl 'n verskyning 'n werklike gebeurtenis in die eksterne wêreld was. Indien dit die geval was, het Paulus met vermelding van diegene in 1 Korintiërs 15, onopsetlik iets betreffende die aard van hierdie verskynings geïmpliseer: dit was sintuiglike gebeurtenisse en nie visioene nie. Aangesien Paulus se eie ervaring 'n sintuiglike karakter gehad het, kon hy homself by die lys voeg. Klaarblyklik het Paulus in 'n opstandingsliggaam geglo aangesien hy dit in, "Hy is opgewek en het verskyn," geïmpliseer en waarskynlik bedoel dat Jesus liggaamlik op dieselfde wyse wat Hy liggaamlik opgewek is, verskyn het. Paulus impliseer dus dat die verskynings liggaamlik was en minstens sintuiglik.

Indien aanvanklik nie liggaamlike verskynings nie, maar slegs visioene plaasgevind het, word Paulus se lering ten opsigte van die opstanding problematies. Hy sou nie die leerstelling kon oordra dat die mens 'n opstandingsliggaam soos Christus sou hê nie, aangesien Hy nie 'n opstanding-*sōma* gehad het nie. Dit is onwaarskynlik dat sodanige visioenêre ervaringe Paulus daartoe sou bring om van 'n opstanding te getuig. Blote visioene van Jesus na sy dood sou dus nie genoegsaam wees om die rigting en ontwikkeling van Paulus se teologie ten opsigte van die opstandingsliggaam te ontwikkel nie. Dit dui daarop dat die opstandingsverskynings sintuiglike ervaringe was. Indien Paulus geïmpliseer het dat die verskynings van Christus sintuiglik was, en in die lig van sy temporele en persoonlike nabyheid aan die betrokkenes, kan sy getuienis as geloofwaardig aanvaar word. Slegs Paulus se getuienis en leerstelling sou ons daartoe kon bring om die verskynings as gebeurtenisse in die eksterne wêreld te interpreteer.

Die dominante paradigma tans blyk te wees dat die vroeë kerk eers die verhale van die verskynings en daarna dié aangaande die leë graf geskep het. Historiese navorsing toon eerder aan dat die leë graf met die verskynings gekombineer, die Christendom daargestel het.

3.3 Die evangelies en die opstandingsparadigma

Die evangelies strook met die Joodse, en spesifiek die opvatting van die Fariseërs, rakende lewe na die dood. Die opstanding funksioneer op 'n wyer terrein as by die tweede-tempel entoesiastiese skrywers en ontwikkeling, asook herdefiniëring daarvan, word aangetref wat nie veel van Paulus verskil nie. “Opstanding” beteken steeds die Skeppergod se gawe van nuwe liggaamlike lewe aan al sy mense op die laaste dag – selfs diegene wat veroordeel moet word (Joh 5:28-29). Opstanding kan egter ook die restourasie van God se mense huidiglik aantoon soos in die gelykenis van die verlore seun wat dood was en nou lewend is (Luk 15:11-32). Dit word op dramatiese wyse met die opwekking van mense uit die dood aangetoon – byvoorbeeld dié van Lasarus. Deurgaans word Jesus as die Heer oor lewe en dood geskets en dat Hy na die beëindiging van die dood uitsien.

Op meer spesifieke wyse, soos by Paulus, word dieselfde twee aspekte uitgelig dat die opstanding in twee verdeel het. Vir die dissipels, tydens Jesus se lewe, was die aard hiervan onverstaanbaar en waarskynlik tydens die veertig dae na die

opstanding, asook Skrifnadenke, het hul begryp. Tweedens, alhoewel Jesus in elk van die evangelies iemand wat sopas gesterf het, lewend gemaak het, is egter met “opstanding” aangetoon dat dit nie die terugkeer tot dieselfde soort lewe behels nie. Die finale toekomstige lewe sal beduidend anders wees en diegene wat daarin deel sal (anders as Lasarus en andere) die dood finaal agterlaat. Die aard van die opstandingsliggaam word nie in die evangelies uitgespel nie, maar die gelykenis van die saaiër, byvoorbeeld, in die lig van die opstanding, dui op ’n verandering wat noodwendig met ontkieming van die saadkorrel volg.

Die verskyningstradisies in die evangelies verskaf talle onafhanklike bevestigings asook inligting wat histories ondersoek kan word. Elke evangelis vertel sy verhaal op sy eie wyse al het Lukas en Matteus moontlik van Markus gebruik gemaak. Hier vind nie ontwikkeling vanuit ’n oertradisie plaas nie, maar elke evangelis vertel die verhaal op so ’n wyse ten einde ’n spesifieke interpretasie van die Christelike lewe, en spesifiek die sending na die wêreld, te fundeer. Die basiese verhale van die leë graf, asook die verskynings van Jesus, toon nie tekens van latere ontwikkeling nie. Opstandingsterminologie is nie op ’n later stadium aan Jesus toegeskryf en daarmee saam legitimering van spesifieke leiers of gebruike in die vroeë kerk nie. Hierdie tipe verhale sou ook nie deur volgelinge van ’n dooie Jesus in die middel van die eerste eeu gefabriseer word ten einde sy voortgesette belang aan te toon nie. J. Jeremias (1971:300-301) meld die opvallend literêre verskil tussen die lydens- en opstandingsverhale wat die verrassende en onverwagsheid hiervan uitspel:

In the passion narrative, all the gospels, apart from some differences in detail, have a basic framework of common traditions: entry – last supper – Gethsemane – arrest – hearing before the Sanhedrin – Peter’s denial – the Barabbas story – condemnation by Pilate – crucifixion – burial – empty tomb. The Easter stories are quite different. At best, we can speak of a common framework in the sequence: empty tomb – appearances. Otherwise, the picture is quite a varied one. This is true, first, of the *people involved*. The Risen One appears now to an individual, now to a couple of disciples, now to a small group, now to an enormous crowd. The witnesses are mostly men, but also women; they are members of the inmost group of disciples, other followers like Joseph and Matthias; but also

sceptics like the oldest of the family group, and in at least one instance we have a fanatical opponent. The earliest written account that we possess, 1 Cor. 15.5-8, shows how difficult it was even two decades later to obtain an overall view of events. Although Paul seem to be concerned to enumerate all the Christophanies, he does not succeed in giving a complete list.

Een van die vernaamste moderne besware teen geloof in die opstanding is dat dit vir die eerste Christene maklik was om in opstanding te glo aangesien dit immers deel van hul wêreldbeskouing was. Dit getuig van 'n wanpersepsie rakende die betekenis van opstanding onder die eerste Joodse dissipels van Jesus. Die Sadduseërs het juis die opstanding, met die meerderheid verwagting van 'n algemene opstanding aan die einde van die tyd, ontken. Hierdie opstandingverkondiging was vreemd aangesien dit midde-in die menslike geskiedenis op 'n bepaalde tyd en plek plaasgevind het. Die ondenkbare het gerealiseer en daarom vir spesiale aandag gevra. Eerder as by die algemene verwagting in te pas, was dit inderwaarheid weerspreking daarvan en 'n ongewone, vreemde ervaring wat op hierdie tydstip onortodoks en radikaal was. Na twee duisend jaar historiese verloop het ons sensitiwiteit hiervoor afgewater en die hipotese dat die opstanding inderwaarheid simbolies was en die eerste Christene weens hul onkritiese vooronderstellings dit met 'n historiese gebeurtenis verwar het, is verkeerd. Die dissipels het nie die opstanding verwag nie. Geen rede bestaan waarom wensdenkery na die katastrofe van die kruis daartoe sou gelei het dat hulle die opstanding gefabriseer het nie. Tot op daardie stadium was dit ongehoord en die Joodse geskiedenis lê met lyke van vroom Joodse martelare besaai waarvan niemand gedink het hul op hierdie wyse uit die dood opgestaan het nie (McGrath 1993:120).

Beide die evangeliste, asook die bronne (mondeling of geskrewe) waartoe hul toegang gehad het, het na werklike gebeurtenisse op die derde dag ná Jesus se kruisiging verwys en elk van die vier evangeliste het op sy eie wyse geglo dat hulle dus nie legende of mitologie gerapporteer het nie. Hulle het geglo dat hierdie gebeurtenisse fundamenteel aan die bestaan van die kerk was en het die verhaal op 'n wyse vertel om dit aan te toon. Die fokus van hul wêreldbeeld vanuit die Joodse agtergrond, was die nuwe mensdom en skepping deur Israel se God, die Skepper, in die wêreld van ruimte, tyd en materie. Die opstanding het die onderbou vir die evangelieverhale verskaf en diegene wat dit neergeskryf, asook diegene wat die

verhale gehoor het, het dit so begryp. Die vroeë Christendom vanaf Paulus tot Tertullianus en Origenes, het konsekwent die opstanding binne die fokus van die Joodse spektrum, naamlik liggaamlikheid, geplaas. Die verskil was egter dat opstanding na die kern van hul geloofsopvatting beweeg, asook chronologies in twee verdeel het met die eerste wat alreeds in Jesus plaasgevind het. Opstanding behels transformasie en nie blote herlewing nie. Die aanvanklike opstandingsfokus op die nasionale restourasie van Israel, het nou na doop en heiligheid verwys (Wright 2003:680-681).

Sy leë graf, asook verskynings, aan talle volgelinge, waarvan sommige skepties en selfs vyandig was, het hulle oortuig dat Hy liggaamlik uit die dood opgestaan het. Hiermee is Hy as Messias, asook die Here van die wêreld aangetoon en verklaar die radikale verandering wat gevolg het.

Die moontlike latere beskuldiging dat die dissipels 'n gees of spook gesien en dus nie die werklike Jesus nie, is byvoorbeeld deur die opgestane Jesus op twee wyses teengewerk. Hy het sy identiteit met die aardse Jesus (Luk 24:39a) met die toon van die merke aan sy hande en voete (Luk 24:39a), asook die wond in sy sy (Joh 20:20), bevestig. Hy het ook die werklikheid van sy liggaamlikheid (Luk 24:39b) met die uitnodiging aan die dissipels om Hom aan te raak, bevestig (Luk 24:39b; Joh 20:27). Johannes meld hierdie liggaamlikheid: “Van die begin af was Hy daar. Ons het Hom self gehoor; ons het Hom met ons eie oë gesien; ja, ons het Hom gesien en met ons hande aan Hom geraak” (1 Joh 1:1). J. Jeremias (1971:302-303) meld:

He overcomes final doubts by eating grilled fish before the disciples' eyes, which they give him at his request (Luke 24.41-43). Docetism, which the Johannine epistles show to have been developing even in the first century, strengthened this tendency to materialize the corporeality of the Risen One to the point of coarseness. A variant on Luke 24.42f. has the disciples giving the Risen Lord a piece of honeycomb as well as the fish, the remainder of which the Risen Lord then hands back; the purpose of this is evidently that the disciples shall have a tangible piece of evidence in the form of the impression of his teeth in the honeycomb. But we should not forget that the four gospels keep strictly within limits laid down by reverence. None of them depicts the resurrection itself, not

even Matt. 28.2-4; the Gospel of Peter is the first to go beyond this limit.

Die evangelies bevestig dus dat die verskynings liggaamlik was en kan ook nie aan 'n literêre vorm van Ou Testamentiese teofanie, wat die tradisies beïnvloed het, toegeskryf word nie.

Die historiese geloofwaardigheid van die evangelies se opstandingsverhale spruit daaruit dat elke verskyningsverhaal in die evangelies 'n liggaamlike gebeurtenis was. Die eenvormigheid van die evangelies in hierdie verband is indrukwekkend wanneer in gedagte gehou word dat verskyningsperikope aanvanklik tot 'n mate aparte, onafhanklike verhale was wat deur die verskillende evangeliste versamel en gerangskik is. Die verskillende tradisies toon eenstemmig dat Jesus liggaamlik aan die verskillende getuies verskyn het. Geen sprake van nie-liggaamlike visioene word in die tradisies aangetref nie – inderdaad opvallend indien al die verskynings visioenêr was. Dit blyk ongelooflik te wees dat 'n reeks hemelse visioene tot 'n uniforme tradisie van liggaamlike verskynings omvorm kon word. Die liggaamlikheid van die verskyningsverhale is so prominent, ofskoon onopsetlik, eienskaplik aan hierdie verhale dat dit gemaklik onder hierdie algemene waarneming sorteer.

Die getuies van die evangelies blyk dus Paulus se mededeling te ondersteun. Die universele getuies bied ondersteuning vir die liggaamlike verskynings van Christus na sy dood en kan nie sondermeer op historiese grondslag verwerp word nie.

G. R. Habermas (Stewart 2006:90-91) meld as volg rakende huidige opstandingsnavorsing:

While sporting a few new wrinkles as well as some improvements, the view that Jesus was raised bodily is currently the predominant position, if judged in terms of scholarly support. Moreover, some scholars who reject this view still hold that it was at least the New Testament position, including Paul's own teaching. This is a marked change from recent decades when Paul's view was often interpreted far differently.

Hy meld voorts dat 'n naturalistiese neiging by 'n minderheid navorsers bestaan, maar dat diegene wat deel van die “derde ondersoek” na die historiese Jesus vorm, dit nie ondersteun nie en voorkeur aan die bonatuurlike uitgangspunt gee.

3.4 Die res van die Nuwe Testament en die opstandingsparadigma

Die opstanding vorm die fokuspunt van die Nuwe Testamentiese geskrifte en word deurlopend binne die raamwerk van die Joodse gedagtegang betreffende die enigste ware God as Skepper en Regter geplaas. Hierdie opstandingsgeloof word aan die een kant teenoor die heidense wêreld gestel en aan die anderkant vind herdefiniëring vanuit die opstanding van Jesus, as dramatiese modifikasie binne die Judaïsme, plaas.

Binne die Judaïsme was opstanding selde die fokus, maar uit die Nuwe Testament blyk dit die fokus van die Christendom te wees en fundeer die Nuwe Testament. Die verskeidenheid spekulasie in die laat antiek-Joodse en heidense wêreld betreffende die lewe na die dood en aanvanklik by diegene (heidene asook Jode) voor hul toetrede tot die Christendom teenwoordig, is egter nou deur 'n duidelik gedefinieerde vertolking gekenmerk. Die opstanding het as eskatologiese gebeure in dié van Jesus en met sy terugkeer dié van al sy mense verdeel. Die toekomstige opstandingsliggaam is nie instaat om te sterf of verder te verrot nie. Dit impliseer dus die transformering van diegene wat alreeds gesterf het, maar terselfdertyd ook transformering van diegene steeds lewend. Hierdie liggaam is moeilik om te beskryf en kan waarskynlik as “transfisies” bestempel word. Dit wil egter beklemtoon dat die vroeë Christene 'n liggaam voorgestel het wat steeds fundamenteel materieel is, maar tog ook betekenisvol van die huidige verskil. Die hoofverskil blyk die onverganklikheid van hierdie nuwe liggaam te wees – egter nie minder liggaamlik nie en dus nie 'n gees of een of ander spookverskynsel nie: “nie naak nie maar ten volle geklee.” Vir historici is dit moeilik verklaarbaar maar dit was wat die eerste Christene bedoel het: nie 'n nie-liggaamlike, “geestelike” oorlewing nie. Indien laasgenoemde egter was wat hulle bedoel het, was ander taalgebruik tot hul beskikking – soos ook vandag die geval is. Tans word te gemaklik 'n naturalistiese uitgangspunt op die verskynings geprojekteer en lei daartoe dat alternatiewe betekenis daargestel word. A. J. M. Wedderburn (1999:151-152), byvoorbeeld, gebruik opstandingsterminologie maar heg ander betekenis daaraan:

Again and again, then, we have seen, negatively, arguments which render resurrection (or any other alternatives) as a matter of personal survival after death questionable and, positively, various ways of speaking of “resurrection” and so reinterpreting it that it does not refer to Jesus’ personal survival after death or ours. For, from one point of view, the only logically satisfactory way to speak of individual survival seems to be in terms of a resurrection of that body which we now have, yet that does not square with the New Testament (Paul), nor is it a form of belief in the resurrection which has found much favour, even among the most conservative scholars today; and rightly so, since it may seem to solve the problem of continuity and identity, but only at the cost of raising a whole range of other problems. It would therefore be a matter of some relief, sparing us much intellectual embarrassment and bewilderment, were we to discover that indeed “resurrection” was not about personal survival after death at all. A further step beyond this would be to discard all talk of “resurrection” as potentially misleading and simply to speak, say, of “life.”

Alhoewel die meeste vroeë Christene hul op talle vanselfsprekende Bybeltekse beroep het ten einde die betekenis van wat met Jesus gebeur het, en met sy mense sal gebeur, uit te druk, het hul konsekwent sekere tekse beklemtoon en ander geïgnoreer. So, byvoorbeeld, word min van Daniël 12:1-3 gemaak (behalwe Joh 5:29; Hand 24:15; Matt 13:43; Fil 2:15). In die Judaïsme het die opstandingsgedagte as metafoor minstens vanaf Esegïël 37 vir die verwagte terugkeer uit die ballingskap gefunksioneer, maar is in die vroeë Christendom afwesig. Dit is met die metaforiese opstandingsverwysing van “sterf en opstaan” vervang wat ander, dog soortgelyke konkrete referente het: doop, heiligheid van die liggaamlike lewe asook Christelike getuïenis.

Een van die uitstaande kenmerke van hierdie nuwe beweging was die vinnige opkoms van ’n dinamiese, eensydige beweging vanuit die pluriforme Judaïsme met wesenlike impak op die pluriforme heidense wêreld. Een eksklusiewe opvatting wat met mense na die dood plaasvind, het die spilpunt vir talle ander aspekte van die beweging gebied. Betekenisvolle maar deurlopende modifikasie in spesifieke rigtings

met betrekking tot 'n wye spektrum tekstuele materiaal, het plaasgevind. Hierdie verrassend nuwe wending in die geskiedenis van die wêreld bied aan die historikus 'n besondere uitdaging. Die vroeë Christene het hierop 'n antwoord gehad en het nie beweer dat hul “signs of the heavenly presence of Christ” waargeneem het, soos P. Carnley (1987:246) beweer nie. Hulle het onomwonde verklaar dat Jesus van Nasaret uit die dood opgewek is en dat hierdie gebeurtenis 'n noodsaaklike en voldoende voorwaarde vir die bestaan van 'n opstandingsbeweging verskaf. Op die vraag deur C. F. D. Moule (1967:13) gestel, word dus nuwe inhoud verskaf: “The birth and rapid rise of the Christian Church...remain an unsolved enigma for any historian who refuses to take seriously the only explanation offered by the Church itself.”

3.5 Vroeë alternatiewe religieuse tekste

Die opkoms van die vroeë kerk, asook sy voortgang deur die tweede eeu, is 'n merkwaardige verhaal wat daarop dui dat slegs 'n uitsonderlike gebeurtenis die oorsaak daarvan kon wees en sy momentum laat behou het. Geen filosofiese ondertone (Hellenisties of watter aard ookal) word aan die wortel daarvan gevind nie, maar het in die liggaamlike opstanding van Jesus van Nasaret sy beslag gekry. Die groot dag van die opstanding het immers nie soos enige ander datum op die kalender bloot aangebreek nie; dit het as die belangrikste dag in die geskiedenis ontplof. Die kerk het allerlei wyses ontwikkel om oor aspekte soos die lewe na die dood te praat en presiesheid getoon. Die opstanding van Jesus het steeds die fokuspunt van die kerk se verkondiging gevorm, met allerlei invalshoeke vanwaar dit benader is.

Die karakteristieke kenmerk van die vroegste stratum van die opstandingstradisie, aldus J. Jeremias (1971:303), behels die volgende:

...it still preserves a recollection of the overpowering, puzzling and mysterious nature of the events: eyes opened at the breaking of the bread, beams of heavenly light, a figure on the shore at break of day, the unexpected appearance in a closed room, the outbreak of praise expressed in speaking with tongues, the sudden disappearance – all these are ways in which the earliest tradition is formulated. The same mysterious *chiaroscuro* surrounds the earliest accounts of the reactions of the witnesses: now they fail to recognize the Risen One,

now the heavenly brightness blinds them, now they believe that they have seen a ghost. Fear and trembling, anxiety, uncertainty and doubt struggle with joy and worship. “None of the disciples dared ask him, ‘Who are you?’ They knew it was the Lord” (John 21.12). “When they saw him they worshipped him; but some doubted” (Matt. 28.17). There is no hesitation in confessing, “They (simply) could not believe (it) for joy (Luke 24.41).”

Niemand was immers met die opstandingsmoment binne die graf dáár teenwoordig nie. Buite was die wagte wel aan diens en waarskynlik niksvermoedend rakende die gebeure wat binne die graf agter die klip hulle afgespeel het. Die historiese geloofwaardigheid van die evangelies lê ook daarin dat hulle nie, soos latere gnostieke geskrifte, gepoog het om die opstandingsmoment, asook ander gebeure wat daarmee saamhang, te beskryf nie. Teenoor hierdie ongekunstelde rapportering het hierdie latere gnostieke dokumente allerlei verfraaiing en fantasie aangewend ten einde die opstandingsverhaal oor te dra, soos Jeremias (1971:303) meld: “Delight in story-telling has completely gained the upper hand in the fantastic description given in the Gospel of Peter of the emergence of the three giant figures from the tomb, followed by the cross (39f.)” Een van hierdie geskrifte, die Evangelie van Tomas, geniet tans hoë aansien by onder andere die Jesus Seminaar en word selfs vroeër as die kanoniese evangelies gedateer. Aangaande die ouderdom van hierdie geskrifte meld J. D. G. Dunn (1985:97) egter as volg:

The largest consensus has now reverted to a modified version of the older view: gnostic ideas were part of the wider syncretistic religiosity of the first century; but full-blown Gnosticism appeared only in the second century. And to the extent that the Gnostic systems gave place to a divine redeemer figure they probably did in fact draw this element chiefly from Christianity. Gnostic Christianity as such does not appear until the second century.

Neill (1976:138) meld die volgende aangaande Bultmann en sy navolgers se opvatting dat die gnostieke dokumente pre-Christelik is (dus voor die Nuwe Testament geskryf)

en aangaande 'n tussenganger, 'n verlosser, rapporteer wat die gekluisterde siele uit die domein van die donkerte tot die lig verlos:

If this were so, it might not have been difficult for the early Christians, in their somewhat fumbling efforts to express their faith in Jesus, to take over the concepts of the Gnostic redeemer and to use them for the expression of a faith that had its origins in a very different world. There has been, however, in recent years an increasing consensus that, though certain elements in Gnosticism go back to very early times, Gnosticism in any systematized form did not come into existence until, at the earliest, the closing years of the first century; and that, if a redeemer is found in Gnosticism, this is due to borrowing in the reverse direction – Gnosticism found the doctrine of the redeemer already well developed in Christianity and took it over, modifying the figure considerably in the process of fitting it into its own mythological understanding of the universe.

Op 'n sekere stadium in die eerste twee eeue is opstandingsterminologie dus op 'n alternatiewe metaforiese wyse aangewend, naamlik die “geestelike” ervaring van *gnosis* of verwante denke. Veral in die tweede eeu het hierdie denke 'n uitdaging aan die Christendom gebied en in die hantering daarvan kan die gevestigde opvattinge van die hoofstroom Christendom duidelik gesien word (Brown 1975:58). Hierdie teenreaksie het dus gevolg aangesien die gnostieke dokumente nie die getuieis en werklike historiese gebeure weerspieël het nie. Die spoedige ontstaan van die kanon toon ook aan dat finalisering en sistematisering noodsaaklik geword het ten einde onwaarhede wat gedreig het om die evangelie in sy kern aan te raak, aan die kaak te stel. Die reaksie, asook dit waarteen gereageer is, toon dus die werklike gebeure aan.

Die Nag Hammadi dokumente werp lig op die gnostieke opvatting (deur Valentinus en andere gehuldig) wat veral vanaf die middel van die tweede eeu 'n invloed op die hoofstroom Christelike denke uitgeoefen het (Hurtado 2003:523-548). S. Neill (1976:137) beskryf gnostisisme as volg:

Since the beginning of the Gospel-writing period a new factor has entered the situation – the immense movement known by the

general title of Gnosticism. During the second century this new doctrine spread very widely and became the principal adversary of orthodox Christian faith. Gnosticism existed in a large variety of forms; but the following points would probably have been accepted by all Gnostics as essential to the faith as they understood it: There are two realms, the realm of light and the realm of darkness. Matter belongs wholly to the realm of darkness and is therefore in its very nature evil. Some fragments of the kingdom of light have become imprisoned, as human spirits, in the realm of darkness. Such spirits, belonging to the spiritual world of light, can be saved; for no others is salvation possible. The means by which salvation is to be obtained is knowledge (*gnosis*).

It is clear that any such scheme is dualistic – it believes in two separate and permanently hostile realms; unhistorical – it deals with principles understood to be eternal and not with events; predestinarian – only those can be saved who are already spiritual; there can be no transition from the material to the spiritual nature; pessimistic – there can be no deliverance for the material creation such as that to which Paul looks forward in Romans 8; intellectualist – everything depends on knowledge rather than on faith; and exclusive – there is a fellowship of select souls, but no place can be found in the fellowship for those who are not already saved.

“Opstanding” is dus herinterpreteer of selfs ontken: indien met “opstanding” die terugkeer na ’n liggaamlike bestaan verstaan is, is dit ontken aangesien juis aan die bese materiële bestaan ontsnap moes word. Liggaamlike opstanding word dus nie hierin vermeld nie en is nie verrassend dat die liggaamlike opstanding van Jesus ontken word nie (Habermas 1996:102-105). Die konsep van ’n staat van geluksalige onliggaamlike onsterflikheid was welbekend, maar opstandingstaal is nooit voorheen hiervoor aangewend nie. “Opstanding” (*egeiro, anastasis* en verwante terminologie) was nie in die antieke wêreld gebruik ten einde ’n onliggaamlike lewe na die dood aan te toon nie (Bergquist 1981:52-55). Dit het nie die oorgang van die siel na die lewe anderkant of onder, of selfs die verhuising van die siel na ’n ander liggaam aangedui nie. Indien opstandingsterminologie behou is, is dit herinterpreteer ten einde nie

liggaamlike gebeurtenisse van óf die uiteindelijke opstanding, óf morele gehoorsaamheid in hierdie lewe aan te dui nie. Dit het eerder op nie-liggaamlike religieuse ervaring gedurende die huidige bestaan en/of nie-liggaamlike nadoodse oorlewing en verheerliking gedui. Die Jesus Seminaar, wat die liggaamlike opstanding verwerp, sluit tot 'n groot mate by G. Riley aan: “The early idea of the resurrection of Jesus and the postmortem state of his followers was spiritual, represented in various ways by Paul, the Hellenistic church to a large extent, and Thomas Christianity.” Volgens hom was die vroegste voorstelling dat Jesus lewend as spirituele wese met 'n spirituele liggaam van lig opgestaan het en sy volgelinge hul hoop as spirituele wesens op 'n hemelse lewe hierna gevestig het waar hulle van die liggaam en sy lyding verlos sou wees (Wright 2003:552).

Die opstandingsmetafoor, soos Paulus dit gebruik (bv. Rom 6, Kol 2-3), asook herinterpretasie van Esegïel en ander gedeeltes, het konkrete verwysing na liggaamlike gehoorsaamheid wat op werklik liggaamlike aktiwiteite dui. Dit korrespondeer met Paulus se denke rakende die nuwe mensheid, die “terugkeer” of “restourasie” van Israel ná die ballingskap as Ou Testamentiese metafoor hiervan. Wanneer gnostieke tekste “opstanding” as metafoor gebruik het, het hul daarmee na 'n definitiewe nie-konkrete toestand verwys: die abstrakte (“spiritueel” soos by Plato) verhoging van die siel gedurende die huidige lewe en/of ná die dood (Wright 2003:548).

Die drie temas wat die aanbieding van die opstanding, beide van Jesus asook sy volgelinge, vanaf Paulus tot Tertullianus en selfs tot Origenes deurentyd gedomineer het, is by die gnostieke Nag Hammaditekste afwesig: eerstens is die Joodse en vroeë Christelike apologete (soos Justinus, Atenagoras, Teofilus, Minusius Feliks) asook vroeë teoloë (soos Tertullianus, Irenaeus, Hippolitus en Origenes) in die verkondiging van die skeppingsleer rakende die goedheid daarvan, die enigste ware God wat dit geskep het, asook die herskepping, afgekraak. Die gebruik van opstandingsterminologie wat met ligvisioene en ander verskynsels binne 'n ander wêreldbeeld gepaardgaan, toon nie 'n geleidelike ontwikkeling aan nie, maar 'n radikale herdefinisie van die tweede-tempel Joodse opvatting onderliggend aan Paulus en die vroeë Christendom. Die neiging ten opsigte van Jesus was ook doseties.

Tweedens is die afwesigheid van klem op die toekomstige oordeel (veral deur die Apostoliese Vaders soos Klemens, Ignatius en Polikarpus beklemtoon) merkbaar afwesig. Opstanding is juis belangrik indien regverdige oordeel moet plaasvind. In die

gnostiek (veral Nag Hammadi), egter, is die klem op die ontdekking van waarheid jeens die self as god, asook die belang van die siel, geplaas. Dit verteenwoordig dus 'n afkeer van die geskape, materiële werklikheid.

Derdens stel die opstandingsleer hom teen die korrupte politieke mag van die dag – in die gnostiek egter afwesig (Wright 2003:548). Juis die klem op die verhoging van die siel as ontsnapping aan huidige lyding deur 'n materiële wêreldbeskouing daargestel, bied geen bedreiging aan enige owerheid nie. Vanaf Daniël en 2 Makkabeërs, deur Paulus en Johannes tot Ignatius, die Openbaring van Petrus, Justinus, Tertullianus en Irenaeus, is opstanding 'n revolusionêre leerstelling aangesien dit met die omvergooi van die koninkryke van hierdie wêreld en die uiteindelijke daarstel van 'n nuwe wêreld te make het.

Soos met die Fariseërs teenoor die Sadduseërs, so ook Paulus teenoor die keiser, toon sekere teksgedeeltes die ondermyning van (korrupte) mag wat met die finale opstanding in vervulling sal gaan (1 Kor 15:20-28; Fil 3:19-21). Van die vernaamste redes vir die vervolging van die Christene was hul onwrikbare geloof in die liggaamlike opstanding. Telkens is hul liggame verbrand en die as in 'n rivier of ander plekke rondgestrooi sodat geen oorblyfsel van hierdie martelare gevind kon word nie. Wright (2003:549) meld Eusebius se opmerking dat dit gedoen is ten einde hul god te oorwin, hul opstanding te verhoed, asook enige hoop op opstanding te vernietig:

...because through trusting in this, they have introduced strange and new worship, and have despised terrors, going to death readily and joyfully. Now let us see if they will rise again, and if their god is powerful enough to help them, and to snatch them out of our hands.

Die aantyging dat die kerk vinnig gevestig, gemaksugtig, asook burgerlik geraak het en die toenemende “liggaamlikheid” van die opstandingsleer deel van hierdie proses was, is sonder fundering. Die geskiedenis toon juis die teendeel aan: geen vervolging sou gevolg het indien hierdie gnostieke geskifte voorrang geniet het nie aangesien dit op 'n bepaalde geestelikheid gefokus het wat geen bedreiging vir enige keiser of magsugtige sou inhou nie. Vanaf Paulus tot Tertullianus het die hoofeksponente van liggaamlike opstanding herhaaldelik na die Ou Testament verwys. Die uitgangspunt was dat dié God in Jesus Christus geopenbaar, en Hom uit die dood opgewek het, op

dieselfde wyse al sy mense sal opwek. Hy is ook die God van Abraham, Isak en Jakob wie se doeleindes met Jesus se dood en opstanding 'n klimaks bereik het en nou in die wêreld geïmplimenteer sal word. Die gnostieke en soortgelyke geskrifte vermy juis die Ou Testament. Die spiritualiteit daarin gereflekteer, of dié Jesus waarin hulle geglo het, asook die gebeure rondom Hom en die toekomstige hoop, het nie werklike raakpunte met Israel, die Jode, die patriarge en die Skrifte gehad nie. Hierdie dokumente is 'n laat modifikasie van Christelike terminologie en met nuwe betekenis gevul. “Opstanding” dui nie op dít deur die heidene of Jode bedoel nie. Waarskynlik wou hulle die term behou aangesien hul steeds as 'n vorm van Christendom beskou wou word. Nag Hammadi verteenwoordig egter 'n nuwe beweging wat die wortel van die opstandingsgeloof in die Judaïsme, hul geskrifte, die leerstellinge aangaande skepping en oordeel, afgesny en geen vervolging van die keiserlike owerheid ervaar het nie. Dit verteenwoordig 'n spiritualiteit binne 'n alternatiewe wêreldbeeld wat steeds die naam van Jesus gebruik maar dít wat Jesus en die vroeë Christendom uniek gemaak, agterweë gelaat het (Neill 1976:137-138).

Die verspreiding van gnostisisme in die tweede eeu het baie tot die daarstel van die Christelike ortodoksie bygedra. Teen die einde van die tweede eeu verset veral Irenaeus hom daarteen. Van die aspekte wat beslag gekry het, was die vestiging van die Nuwe Testamentiese kanon asook die daarstel van geloofsbelydensisse wat onder andere die term “Skepper van hemel en aarde” beklemtoon het om aan te toon dat materie nie boos is nie. Die Logos wat vlees geword het (Joh 1:14), was ook direk teen die gnostisisme gemik. Die Christendom is dus nie deur geheime tradisies gekenmerk nie en immers 'n openbare beweging vir gewone menslike waarneming oop, soos Neill (1976:140-141) dit stel:

This appeal to history is, as we have seen, characteristic of the New Testament church. It deals not in philosophical or mythological speculation, but with events that were known to all, with a recognizable body of believers existing in time and space, and with teachers whose credentials were open to inspection by any interested party. This being so, it is not surprising to find that a teacher of an earlier generation than that of Irenaeus, faced with Gnosticism in an incipient form, turned back to history and believed that the best antidote to false teaching would be a gospel, written

throughout in awareness of the new ideas that were beginning to circulate, but without direct confrontation with them.

Die eerste eeue is deur die deurlopende groei van die opstandingsgeloof gekenmerk wat met Jesus se opstanding 'n aanvang geneem en teenstellend tot die heidense opvatting, wat die dood as die einde van die liggaam en moontlik dié van alle dinge, beskou het. Die Christendom het dus in sy aanvangsfase, veral onder die Joodse gemeenskap, met rasse skrede veld gewen en hierdie groeiende Joodse Christendom het die toekomstige liggaamlike opstanding van al God se mense verkondig (Strobel 1998:250). Die Christendom het onwrikbaar geglo dat opstanding die deurgang deur die dood na 'n onverganklike liggaam behels. Hierdie onwrikbare geloof is in die opstanding van die Messias, wat uit die dood as voorloper van alle mense opgewek is, gefundeer. Dit het ook 'n tussenfase, waar diegene wat reeds gesterf het en met die Here tot die algemene opstanding is, toegelaat.

Soos die Jode was die Christene in die leerstelling van skepping en oordeel gefundeer en het hulle in die bestudering van die Joodse geskryfte met 'n lang geskiedenis verdiep. Hierdie profesieë het hulle nie bloot as eenmalige gebeurtenisse beskou nie, maar die fundamentele narratief verskaf wat hul geglo die hoogtepunt in Jesus bereik het. Die aanvanklike metaforiese aanwending op Israel se verlossing gefokus, was nou op konkrete aspekte soos die doop en heiligheid van die liggaam en optrede gefokus. Dit bly verbasend dat die Christendom nie na die spektrum, soos by die Jode of heidene verwys het nie, maar by die een punt op die Joodse spektrum gebly het. Die opstandingsparadigma het dus weens Jesus se liggaamlike opstanding gou gevestig geraak.

4 Enkele slotopmerkings rakende die indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse milieu en die fokus op Jesus Christus

Die radikaliteit van die opstandingsgebeure kon nie anders as om ingrypende gevolge te hê nie. Die daaropvolgende omstandighedsgetuienis toon juis dit aan: die eerste dissipels (meestal Jode) het met die kontak met Jesus vir die veertig dae na die opstanding, asook die voortgaande werk van die Heilige Gees, tot die besef van die vervulling van hulle Joodse geskryfte, tradisies en rituele gekom. Dit is fundamenteel aangepas aangesien dit in Jesus Christus hulle vervulling bereik het en dus geen doel

soos voorheen gehad het nie. Die staking van die offerkultus is een voorbeeld hiervan. Die fokus wat op Jesus Christus geplaas is, asook die hoë Christologiese ontwikkeling rondom Hom as deel van die Godheid, is dus op voortgaande wyse in die mondelinge en geskrewe tradisies deur Paulus en ander apostels, asook hulle metgeselle, gereflekteer. Hiervan getuig die evangelies en Nuwe Testament waaroor ons beskik. Dit is dus nie verbasend dat alternatiewe “Christelik” religieuse tekste (soos die gnostieke tekste van Nag Hammadi) wat nie hierdie historiese gebeure getrou gereflekteer het nie, deur die Christene verban is nie. Die besef van Jahwe se universele benadering tot verlossing waarin Israel net ’n bepaalde rol moes speel en daarin gefaal het, het spoedig posgevat en die kosmiese impak van Jesus se optrede het dus voorrang geniet.

Die Christelike leerstelling aangaande God se goeie skepping en die oordeel wat ook met die herstel daarvan gepaardgaan, het dus met die voorafgaande Joodse geskifte gestrook. Hierdie geskifte met hul profetiese inhoud verskaf dus die fundamentele narratief wat die Christene geglo in Jesus vervul is. Jesus se liggaamlike opstanding het daartoe gelei dat fokus op die een punt van die Joodse spektrum, naamlik die opstanding, gou gevestig geraak het.

Hoofstuk 12

Indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse messiaanse- en Godbeskouing

1 Jesus herdefinieer die Joodse messiaanse verwagting

Van die eerste fundamentele veranderinge in die Joodse wêreldbeeld deur die Christene hieruit aangebring, was die herdefiniëring van hul Joodse messiaanse verwagting. Vir diegene met hierdie Joodse wêreldbeskouing kon niks minder as die liggaamlike opstanding Jesus as die langverwagte Messias vestig nie. Wright (2000:68) meld die belang hiervan:

If Jesus' body had stayed in the tomb there is no explanation for why anyone would have taken seriously his claims to Messianism, or to a particularly meaningful death, for a single moment after his execution. Crucified Messiahs, as everybody knew, were failed Messiahs. So what, they might have thought, if Jesus did cherish grandiose and complex, perhaps even very pious, beliefs about his own approaching liquidation? More fool him. No: without the resurrection, all of this is just so much whistling in the dark. It is Easter that validates Jesus' interpretation of his own death...the cross, seen in the light of Easter, offers itself as the great turning point of history. If we are to follow Jesus' own understanding of his vocation, it was the moment when the evil and pain of all the world were heaped up into one place, there to be dealt with once and for all.

Die opstanding het Jesus as Messias, as Seun van God in die Dawidiese sin van 2 Samuel 7, asook Psalm 2, gekonstitueer – teksgedeeltes deur die vroeë Christene op Dawid se nakomeling wat uit die dood sou opstaan, toegepas. Na die opstanding het die konfrontasie met die Joodse owerheid gevolg weens die aanspraak dat Israel se God veral met hierdie optrede, en byvoorbeeld nie in die tempel nie, opgetree het en dat die nasies aan Israel se God gehoorsaam moes word. Die Joodse owerheid en veral

die Sadduseërs, wat Jesus weens godslastering veroordeel het, het hierdie gebeurtenis as skokkend ervaar. Veral die buitengewone aanspraak dat Jesus die verpersoonliking van die Joodse hoop en wêreldbeskouing, asook die aanbreek van die nuwe verbond was, het tot ontnugtering gelei. Dit was geen verrassing dat 'n oortuigde Fariseër, soos Saulus van Tarsus, met alle mag hierdie beweging, wat verkondig het dat juis hierdie Man uit die dood opgewek is, wou uitroei nie. Opstanding was nog altyd 'n eienaardige en revolusionêre leerstelling wat reaksie sou ontlok. “Die priesters en die ander was onthuts omdat die apostels die mense geleer het en verkondig het dat die opstanding uit die dood deur Jesus se opstanding 'n werklikheid geword het” (Hand 4:2).

Tiperend van die Judaïsme was die toekomstige hoop van die vroeë Christene op die opstanding gevestig, en aangesien dit alreeds met een Persoon plaasgevind het, het hierdie herdefiniëring met Jesus gepaardgegaan. Op Pinksterdag het Petrus onomwonde verklaar: “God het hierdie Jesus, wat julle gekruisig het, Here en Christus gemaak!” (Hand 2:36). Ook Paulus druk dit as volg uit: “Elke tong sou erken: Jesus Christus is Here!” (Fil 2:11). “Here” en “Christus” is deur die vroeë Christene aan Jesus verbind en het hul opvatting aangaande Hom uitgedruk. Alhoewel die titels Messias/Christus en Here, asook hul betekenis vervleg is, wil dit voorkom of die messiaanse konnotasie fundamenteel was en weens sy opstanding as sodanig aangedui is. Die vroeë Christendom was dus messiaans en het met talle Bybelse en post-Bybelse literatuur gestrook. Aangaande die messiaanse opvatting meld D. L. Bock (2002:132):

Important to note is that the term *messiah* (or simply “anointed one”) as an eschatological technical term is not prominent in the Old Testament. The term itself appears thirty-eight times in the Hebrew Bible but is rarely a technical term for a future figure. It often simply designates someone as anointed. It refers twice to the patriarchs, six times to the high priest, once to Cyrus (Isa. 45:1), twenty-nine times to the king (including Saul, David, and an unnamed Davidic king in Ps. 2:1-2), and once to an eschatological figure (Dan. 9:25-26). The term is absent from the Apocrypha, yet so much of the Old Testament looked forward to the eschatological day of vindication or to a period of peace through a great, victorious

rule that there always remained the hope for many that one day God would complete his promise through such a figure. This hope surely fueled some of the speculation that surrounded both Jesus and John the Baptist. It is the lack of explicit reference to this figure and the variety of images associated with the end-time hope that led to the competing views in Jewish end-time expectations.

Ten spyte van verskille onder die Jode het hulle egter die basiese hoop gekoester dat God hulle van hul vyande sou verlos en vrede daarstel. Hieromtrent meld Bock (2002:132-133) as volg:

Jesus' teaching about the kingdom and the approach of the promised blessing of God aroused in his followers this messianic hope – and also left them wondering during his lifetime about how exactly he was bringing it. The coming of John the Baptist and the general longing of Jews for release from Rome also fanned this hope. What was contemplated was deeply rooted in the Hebrew Scriptures, which promised and prophesied the day of God's decisive deliverance through God's comprehensive rule and a hoped-for shepherd (Isa. 9-11; 52:13-53:12; Amos 9:11-15; Ezekiel 34-36; Dan. 2 and 7). Exactly how Jesus related to this previously expressed hope was a burden of his ministry. The later preaching of the early church explained what God had accomplished through Jesus in a way that brought the various elements of what Jesus did into clear view. In a real sense, the key to understanding Jesus fits into this particular aspect of Jewish hope, even though the way Jesus realized such expectation differed from the way Jews had come to hope the decisive deliverance would come. The detailed treatment of the Gospel texts will show just how fundamental this background is to understanding Jesus. Indeed, one can argue that without a careful appreciation of not only the Jewish but the Old Testament backdrop to Jesus, one cannot understand the depth of his claims. The early church's claim that Jesus fulfilled prophetic expectation,

as well as the explanation of the significance of many of Jesus' actions, is rooted in this future hope.

L. W. Hurtado (2003:100) meld ook: "Amid the variations in messianic expectations in ancient Jewish texts, 'messiah' always indicates an eschatological figure." Hulle het egter nou geweet wie die Messias, asook die werklike Here van die wêreld is. Hierdie wete het skokgolwe deur die destydse wêreld gestuur aangesien dit van 'n persoon gesê is wat kort tevore op 'n brutale, vernederende wyse deur die Romeine tereggestel is. Die paradoksaliteit hiervan het skokwaarde gehad en het geblyk dat dit juis die weg van die Messias moes wees en só deur die evangelies uitgespel word. R. Bauckham en T. Hart (1999:75) meld dat die evangelieverhale rakende die kruisiging die omvattendste is wat ons in die antieke literatuur het en talle antieke skrywers dit veral weens die volgende redes nie vermeld het nie:

The first is that for most of the cultured, intellectual people who wrote the literature of the ancient world, crucifixion was simply too horrible a procedure to dwell on. It was a form of execution designed to be as painful as possible: an excruciatingly slow death from exposure and asphyxiation, with the details of the form of execution often improvised sadistically by the executioners. Crucifixion was vile torture. Everyone knew that from observing it. So, cultured, literary people wanted nothing to do with it. Not that they wanted it not to happen. They took for granted it was essential as a deterrent to maintain civilized society. But they put it out of mind. Too much attention to it would have disfigured their image of Roman rule as humane and beneficent, bringing peace and prosperity to all.

Aan die een kant het hulle hul samelewing as die draer van beskaafde waardes beskou, maar aan die anderkant besef dat dit deur hierdie marteling en skrikbewind instandgehou is. Openbare kruisiging, as afskrikmiddel, is egter uit die literatuur en kultuur van die triomfantlike Romeinse Ryk gehou. Selfs bekende generaals soos Julius Caesar, asook provinsiale goewerneys soos Plinius, wat gereeld kruisigings

beveel het, het hierdie gebeure nie vermeld nie. Bauckham en Hart (1999:76-77) meld voorts:

The second reason why ancient literature rarely dwells on crucifixion is that the people who got crucified were not people who mattered. People who mattered – Roman citizens, the social elite – could not be crucified. Crucifixion was for the lower orders, slaves and foreigners. It was the penalty especially for crimes against the state and for rebellious slaves...Crucifixion was the oppressive underside of the Pax Romana, Rome's great boast of order, peace and security within the empire. Peace and prosperity for many were secured by this barbarous cruelty to others. Crucifixion was in the interests of those who enjoyed the benefits of the civilization they idealized, and it could be forgotten precisely because it was itself a way of forgetting the people who did not matter, who could be dispensed with, who paid the price for the rest of society's comfortable illusions. So that society's victims might be well and truly forgotten, crucifixion itself was not talked about...Jesus should have been one of the forgotten victims. Crucifixion should have done to him what it did to thousands of others of whom we know nothing. But in fact Jesus was remembered. The story of *his* crucifixion was told and retold. For two centuries Roman society tried to suppress the memory of this crucified man as it did of all others, but in this case it failed.

Die rede hiervoor was dat hierdie messiaanse verwagting, wat met Jesus se voorafoptrede gestimuleer is, met sy opstanding bevestig is. Hurtado (2003:358) meld:

In fact, the Messianic claim likely has its roots in the hopes and beliefs about Jesus that were circulating among his followers during his own lifetime, and then became a basis for his arraignment and execution by the Roman authorities as a royal pretender.

Die vroegste Christene het Jesus as die langverwagte Messias erken, alhoewel die probleem was dat die verskillende opvattinge betreffende die Messias (“Gesalfde”) binne die Joodse paradigma nie met dit wat Jesus gesê en gedoen, en veral met wat met Hom gebeur het, gestrook het nie. Die Messias, volgens die Joodse verwagting, sou die heidene oorwin, die tempel reinig, of herbou, en op een of ander werklike Godgegewe wyse geregtigheid en vrede totstandbring.

Jesus se intog in Jerusalem op ’n jong donkie was ’n vervulling van die profesie in Sagaria 9:9 wat ’n verwysing na die Messias was. Die wyse waarop Hy Jerusalem binnegekom het, het wel op sy messiaanse aanspraak vir diegene wat dit kon insien, gedui. Veral in Matteus (21:9) waar Hy as die “Seun van Dawid” erken word, is sinoniem met die Messias. Nóg die priesters, nóg Pilatus het enige stappe geneem ten einde ’n dreigende messiaanse beweging te onderdruk. Die atmosfeer was egter gelade en Jesus was van die groeiende bewuswording onder die dissipels aangaande Hom as die Messias bewus. Hy het besef dat hulle verwagting nie met die werklike Messiasgebeure gestrook het nie. Met sy intog wou Jesus dus aantoon wat die aard van die Messias is: nie ’n man van oorlog nie, maar nederig op die hingsvul van ’n donkie. Die omstanders was tot ’n groot mate ontugter aangesien Hy nie die verpersoonliking van hulle messiaanse verwagting was nie en waarskynlik ook die rede waarom talle teen Hom gedraai het (Ladd 1975:37-38). Dit verskaf grootliks die rede waarom selfs sy dissipels Hom verlaat het aangesien die aakligheid van die kruisgebeure, waar Jesus as krimineel gesterf het, lynreg met hulle vooropgestelde idee gebots het. Jesus se voorspelling aangaande sy sterwe en opstanding het op dooie ore geval aangesien hulle nie vir hierdie radikale paradigmaskuif gereed was nie.

Teen alle verwagting in het Hy egter ’n simboliese aanval op die tempel geloods, asook van die komende oordeel en vernietiging daarvan gepraat. Wat gevolg het, blyk die teendeel tot die messiaanse verwagting te wees aangesien Jesus onregverdig aan die hand van die heidene gely en gesterf en hul dus nie oorwin het nie. Net soos sogenaamde Messiasse voor Hom is Hy geslaan, deur die strate gesleep en in die openbaar tereggestel wat die oorwinning deur die heidene beklemtoon het. Ten spyte hiervan het sy volgelingen Hom as Messias verkondig en hul wêreldbeeld rondom Hom georden. Oorblywende volgelingen van ander Messiasse voor en na Jesus het die revolusie gelos of hul by ’n ander Messias geskaar wat selfs uit die familie van die leier kon kom. Ná 135 n.C. het die rabbi’s verklaar dat hulle nie meer revolusie voorgestaan het nie en ’n ander weg gekies het om aan Israel se God lojaal te

wees. In Jesus se geval het vir twee generasies nog bloedfamilie bestaan wat so 'n rol kon speel en was Jakobus, Jesus se broer, 'n moontlike kandidaat (Wright 2003:560). Later is hy vir sy geloof in Jesus as Messias gestenig en was altyd as die broer van “Jesus, die Messias,” of “sogenaamde Messias” by Josefus, bekend (Ant XX.IX.1, in Whiston 1895:545).

Die kruisiging van Jesus, soos enige teregstelling van 'n profeet of sogenaamde Messias voor Hom, het aan Joodse omstanders onomwonde verklaar dat hierdie persoon (dus ook Jesus) nie die Messias was en Jahwe se koninkryk nie aangebreek het nie. Dit was ook die terminering van enige messiaanse aansprake wat sy volgelinge gekoester het. Die optrede teen twee latere “Messiasse,” Simon bar-Giora, met die eerste opstand (66-70 n.C.), asook Simeon ben Kosiba (Bar-Kogba), met die tweede opstand, toon dit duidelik: Simon is deur keiser Vespasianus in Rome tereggestel (70 n.C.) en 'n tempel van vrede opgerig aangesien die vyand verslaan is. Simeon is waarskynlik ook deur die Romeine gedood. Met hierdie teregstellings het alle hoop gesterf. Indien enige oorblywende volgelinge van hierdie twee persone sou aankondig dat hy glo Simon, of Simeon, die Messias was (al het hulle aanvanklik die tempel gereinig), sou hy as kranksinnig afgemaak word. Hulle sou egter ook as sodanig beskou word indien hulle aan mede-Jode en die wêreld sou aankondig dat Simon, byvoorbeeld, die Messias was en 'n beweging totstandbring wat hom as Jahwe se gesalfde in hul midde toon. Met die verdere aankondiging dat die koninkryk met Simon as die koning van die Jode en werklike heerser van die wêreld aangebreek het, sou hierdie volgelinge afgejak word aangesien die Romeinse oorheersing, wat op sy hoogtepunt was, juis die teendeel toon. As alternatief kon hulle beweer dat 'n visioen van Simon by hul God aan hulle 'n gewaarwording van vergiffenis verskaf het aangesien hul ondersteuning aan die Messias gefaal het. Hierdie buitengewone, opbouende geestelike ervaring met hul nadenke oor Simon sou toehoorders egter met ongeloof en droefheid begroet het. Niks hiervan sou impliseer dat Simon die Messias was, die langverwagte koninkryk van Israel se God aangebreek, en dat Simon uit die dood opgestaan het nie. Die skandelige teregstelling van 'n Messias aan die hand van die Romeinse ryk, wat steeds sy oorwinning vier, was die teendeel van die Joodse verwagting (Wright 2003:558-559). Ten spyte van Jesus se teregstelling as Messias aan die hand van die triomferende Romeinse Ryk wat juis toon dat Hy gefaal het, is Hy egter binne 'n kort bestek as die Messias beskou en het die vroegste Christene

(meestal Jode) hul hiervolgens georiënteer. Jesus se onverwagse opstanding verskaf die beste historiese verklaring hiervoor.

Pre-Paulinies, en binne twintig jaar, het die term *Christos* (Messias), weens die opstanding, feitlik 'n eienaam geword (Hurtado 2003:99, 264 nota 11). So merk Paulus op: “Op grond van sy opstanding uit die dood is Hy deur die Heilige Gees aangewys as die Seun van God wat met mag beklee is, Jesus Christus ons Here” (Rom 1:4). Ook in die vroeë verkondiging word hierdie verwysing na Jesus as Christus, en dus as Messias, aangewend: “Die hele Israel moet nou vas en seker weet: God het hierdie Jesus, wat julle gekruisig het, Here en Christus gemaak!” (Hand 2:36). Ook in die Johannes evangelie word beide hierdie terminologie op deurlopende wyse aangewend: “‘Ons het die Messias gekry!’ Messias beteken Christus” (Joh 1:41b). In Handeling word Jesus as die werklike Here van die wêreld aangedui met Paulus wat tydens sy gevangenskap in Rome, deurlopend die koninkryk van God en Jesus as koning, verkondig het. Die Joodse verwagting was dat die ware God koning sal wees wat dus op die einde van menslike konings dui.

In die vroeë Christendom (evangelies, Handeling en Paulus) was messiasskap dus voorop en Jesus as “Messias” bekend. Wright (2003:556) meld dat buite-Bybelse literatuur ook van die bloedfamilie van Jesus wat voor keiser Domitianus verskyn het, melding gemaak het aangesien agterdog bestaan het dat hulle lede van 'n sogenaamde koninklike familie was. Die volgende generasie skrywers: Ignatius, die *Didache* en *Barnabas*, ondervind geen probleem om Jesus as Messias aan te toon nie. Dit is ook nie verbasend dat die vroeë kerk nie net as volgelinge van “die Weg,” of “die leer van die Here” bekendgestaan het nie, maar ook “Christene” genoem is (“Christene”: Hand 11:26; 26:28; 1 Pet 4:16; “die Weg,” of “leer van die Here”: Hand 9:2; 18:25; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22). Ook Suetonius en Tacitus maak van hierdie terminologie gebruik (Wright 2003:556).

Hierdie vroeë aanvaarding van Hom as Messias het waarskynlik uit sy verwysing na Homself as sodanig, sy vermelding van betrokke aspekte, asook sy optrede gespruit. Jesus se lering betreffende sy messiasskap is waarskynlik onder sy volgelinge deur sy gruwelike teregstelling geskud en selfs vernietig aangesien die *status quo* geblyk onveranderd te wees. Tenspyte daarvan dat Israel nog nie gered was nie en die heidene steeds die wêreld geregeer het, was die opvatting dat Jesus die werklike Messias was in die vroegste Christendom gevestig. Die feit dat die term “Christus” teen Paulus se tyd in verskeie formules aan Jesus se naam geheg is, getuig

hiervan. Die Christene het die term met koninklike ondertone aangewend alhoewel dit verwarrend asook gevaarlik was en tot teenstand gelei het, soos Hurtado (2003:101) meld:

The prevalence of *Christos* in Paul's christological expressions can be accounted for only by positing the messianic claim as a feature of Christian proclamation for a considerable period earlier than his letters. Probably we have to take the claim back to the earliest circles, those to whom Saul/Paul the zealous Pharisee sought to gag and destroy. Their proclaiming this disgraced false teacher as Messiah would certainly help account for the outrage that seems to have prompted Saul's efforts (though I think their offence went even farther, in reverencing their Christ in ways that seemed to Saul to compromise the uniqueness of God).

The traditional designation of Jesus as Christ/Messiah is explicitly what Paul asserts in 1 Corinthians 15:1-11. In this block of material, which is commonly recognized as coming from the Jerusalem church, the kernel of the condensed expression of faith is that *Christ* "died for our sins according to the scriptures, and was buried, and was raised on the third day according to the scriptures" (15:3-4). That is, both the messianic claim and the messianic interpretation of his death and resurrection are specified as stemming from this tradition and as among the beliefs shared by Paul and the other figures connected with Jerusalem (15:11).

Die erkenning van Jesus as Messias kan egter nie net aan die opstanding toegeskryf word nie. Selfs dít opsigself sou waarskynlik nie persone in die tweede-tempel Judaïsme tot die opvatting gebring het dat hierdie persoon wat uit die dood opgestaan het, die Messias was indien hulle nie voor sy dood alreeds sodanige vermoede gehad het nie. Indien een van die martelare uit die Makkabeërtydperk na drie dae uit die dood opgestaan het, sou mense sê dat die wêreld inderdaad 'n vreemde en verrassende plek is, maar nie dat hy die Messias was nie.

Wright (2000:54) meld:

We must take seriously, then, the fact that Jesus was crucified as a would-be Messiah – as the “title” on the cross itself indicates! – and that the resurrection thus affirmed, to Jesus’ surprised followers, that he was after all Messiah, even though the crucifixion had seemed to disprove the claim. We are thus forced back to ask: what evidence is there, during Jesus’ ministry, that he launched in any sense a messianic claim?

Jesus het Homself as die Messias beskou – egter met ’n ander klem as die leidende Joodse paradigma van politieke bevryder. Jesus het gepoog om dit tot so ’n mate te verdoesel ten einde nie hierdie politieke verwagting te stimuleer nie, soos B. Witherington (1990:266) dit stel:

Jesus’ way of expressing his transcendent self-understanding was by using metaphorical language, symbolic gestures, and actions that, in the light of the Old Testament, had messianic overtones. The indirectness was necessary not only because Jesus was suggesting something that went beyond ordinary and popular understandings of what *mashiach* would be like but also because Jesus sought to provoke a mental effort on the part of his listeners to grasp the truth for themselves. Jesus believed that keen searching with the eyes of faith leads to seeing and not that seeing leads to the right and sufficient sort of believing. This means that Jesus’ implicit claim to be someone of messianic significance would not have been obvious to all his contemporaries. Only those willing to see with the eyes of faith could grasp the meaning of God’s great parable of redemption – Jesus himself. The messianic secret motif in Mark is neither a literary device to keep something hidden from the reader nor a piece of Christian apologetics; it derives from Jesus’ attempts, however unsuccessful, to avoid misunderstanding.

Jesus het dus sy messiaanse status op wyses getoon wat dit vir diegene met 'n bepaalde persepsie, duideliker gemaak het. Die opstanding sou hierdie verwagting finaal bevestig, asook in die korrekte lig stel. Jesus se optrede in die tempel toon oordeel asook sy outoriteit daaroor aan aangesien slegs die koning met sy outoriteit, wat in God se plek optree, dit mag doen. Hiermee het Jesus ook dít wat aan die tempel toegeskryf is op Homself van toepassing gemaak. “He could even have been laying a claim to royal/messianic authority to cleanse the temple to make it fit for eschatological redemption” (Hurtado 2003:196). Met die laaste paasmaaltyd het Jesus dit as 'n koningsfees en nuwe uittoegfees beskou waar God se verbond met sy volk bevestig is en met die offers in die tempel die tekens van vergiffenis en hoop was. Met die voorafgaande geskiedenis van bloedvergieting onder die Jode – veral in die tyd van die Makkabeërs – kon verwag word dat die Jode hewig ontsteld was met Jesus se oordeel oor die tempel as sentrale simbool van Jahwe se teenwoordigheid: Hy moes veroordeel word.

Jesus se intog in Jerusalem het ook koninklike ondertone gehad en het die vraag na Jesus se outoriteit aan die orde gekom. Met die verwysing in die sinoptiese evangelies na Johannes die Doper as sy voorloper, toon Jesus hom as die laaste groot profeet aan – die Elia wat moes kom. Indien Johannes Elia was, is Jesus minstens die Messias en met sy doop is Hy deur die Gees as Messias aangetoon. Ook die gelykenis van die boere en die wingerd, met die moord van die Seun wat as die hoeksteen verwerp is, dui op die messiaanse steen wat dus die vernaamste plek inneem (Mark 12:10). Jesus toon ook aan dat die Messias Dawid se seun asook sy Here is (Mark 12:35-37).

Met Jesus se verhoor voor Kajafas ná die tempeloptrede (Mark 14:53-65), het Hy die vraag aan Hom of Hy die Messias is vanuit Psalm 110 sowel as Daniël 7 beantwoord. Uit Jesus se antwoord blyk dat Kajafas Jesus se handhawing in die gebeure na die kruisiging sal sien, asook die oordeel op Kajafas se regime en die tempel. Hierdie verklaring beantwoord nie alleen die vraag rakende messiasskap nie, maar verduidelik ook wat Jesus met sy raaisels en vrae aangaande hierdie aspek bedoel het. Die hoofpriesters het dus grondige rede gehad om Jesus aan die goewerneur, Pilatus, as rebelkoning oor te lewer en met die bordjie aan die kruis: “Die koning van die Jode,” die rede vir sy teregstelling aangetoon. Histories verklaar dit ook waarom Jesus na sy opstanding deur sy volgelinge as Messias beskou is. Hurtado

(2003:57) meld dat Jesus se kruisiging saam met twee gewelddadige misdadigers (*lēstas*) daarop dui dat die aanklag teen hom van ernstige aard was:

The Gospels agree in having Jesus crucified with others who were judged guilty of serious crimes. Based on what we know of the Roman use of crucifixion as a form of capital punishment, Jesus' execution had to have been based on one or more charges of a very serious nature, perhaps involving a threat to public order, which would certainly correspond to a perceived royal-messianic claim, whether made by him or his followers.

It is also likely that the Jerusalem temple authorities, who served at the pleasure of Rome, were involved in Jesus' execution. Graham Stanton has shown that Jesus was probably held by some such contemporaries to be a false teacher/prophet, a religious deceiver, in terms of Deuteronomy 13 and 18. That is, there is good reason to think that Jesus ran afoul of both Jewish and Roman authorities and was taken to be deeply offensive on both religious and political grounds. Certainly, death by execution indicates a seriously negative construal of one's behavior! And execution by crucifixion indicates a clear intent to humiliate and eliminate an offender by the strongest measure in Roman judicial usage.

Talle aspekte van Jesus se optrede voor sy aankoms in Jerusalem dui dus daarop dat Hy geglo het Hy die Messias is, alhoewel Hy dit tot met sy optrede in Jerusalem verberg het waar dit in die openbaar na vore gekom het. Sy messiasskap het egter kosmiese dimensies waar Hy as die verteenwoordiger van Israel die einde van ballingskap in sonde en dus verlossing daaruit, bewerk het. Die vergiffenis van sonde kon nou realiseer en God se geregtigheid daarstel. Met sy koms na Jerusalem het Hy die magte van die bose ontmoet en verslaan – egter op 'n ander wyse as wat die Jode van hul Messias verwag het. Hier was die kruis die skokkende gebeure en ontugtering wat op hul gewag het.

Hierdie nuwe verbondsoptrede deur Jesus as Messias het met die fundamentele probleem van die bose gedeel. Die Joodse opvatting dat die geskape werklikheid goed is, het die verval aan die mens se afgodediens toegeskryf. Die

menslike gedrag het weens die sonde verwronge en korrup geraak en lei tot die dood. Die dood as anti-skepping, anti-mens, asook anti-god verteenwoordig dus die mens se vernaamste vyand wat hom as beeldraer van die Skepper, asook God se goeie skepping, vernietig en as finale vyand uitgewis moes word. Die almagtige Skepper as Verbondsgod het die dood as vernaamste indringer met die opstanding vernietig en Hy kon onmoontlik liggame aan die dood prysgee en die siele hou aangesien albei sy eiendom is. Die verlossing moes holisties wees en verteenwoordig 'n fundamentele rede vir die opstanding van Jesus as liggaamlik. Romeine 8, 1 Korintiërs 15:20-28, asook Openbaring is eksplisiet messiaans. Jesus, as Seun van God, is die Agent van die Skepper wat juis die wêreld van die bese, asook die dood, moes verlos. Met hulle geloof in die opstanding het hul nuwe wêreldbeeld sondevergifenis ingesluit en 'n historiese referent gehad.

Jesus sou ook nie die tempel in fisiese sin herbou nie, maar Hy sou die plek, die wyse, word waar die werklike doel van die tempel gerealiseer word. Hy sou die realiteit word waarna die offersisteem verwys het en daaraan die werklike betekenis verleen en vervul. Hy sou die messiaanse stryd op die volgende terme “veg”: hy wat sy lewe wil behou, sal dit verloor maar hy wat sy lewe ter wille van Hom verloor, sal dit behou. Jesus is na Jerusalem om te sterf en het simbolies tweërlei opgetree: die huidige sisteem is korrup, wederstrewig en reg vir oordeel, maar Jesus is die Messias deur wie God die wêreld wil red. Die tweede simbool is dié rakende die eksodus: hoe dit werklik sal plaasvind, die werklike bese oorwin en sonde vergeef sal word. S. Neill (1976:189) meld die belang van die eksodusopvatting:

With the Old Testament writers, Jesus held that the universe is at all times directly dependent on the will and actions of God. God is no “deistic” deity, who having created the world, then leaves it to run itself on inner principles that will work themselves out in predictable events. History is full of surprises. It moves from crisis to crisis, *kairoi* the Greeks would have called them, in which retrospectively the action of God can be unmistakably seen. To the prophetic writers the great *kairos* was the Exodus from Egypt, in which Israel was constituted a covenant people of God. Christians were not slow to see in the Resurrection of Jesus Christ the greater Exodus. Note the use of the word *exodos* in Luke 9:31 (RSV renders

“departure”), and the early use in Christian worship of Psalm 114, *In exitu Israel*, as the Easter Psalm.

Jesus, as vervulling van die messiasverwagting, het dus aangetoon dat die werklike oorwinning deur die Messias nie op politiese nie, maar op die diepste menslike vlak funksioneer: die oorwinning en bevryding van dié magte wat die mens se vernaamste vyand en vernietiger is, naamlik die mens in die sonde vasgevang, asook die dood as die laaste vyand. C. J. Hemer (Brown 1975:265) meld dat Jesus se optrede dit laat deurskemer het:

The raising of Lazarus is important but not without difficulty. Jesus’ deliberate delay in answering the summons for his help (Jn. 11:6) has the result that Lazarus had been four days in the tomb at Jesus’ arrival (Jn. 11:17). The lapse of time is significant. It was the custom for mourners to visit the dead for the first three days (Semahoth 47a), after which interval the progress of decomposition was thought to be irreversible (cf. SB II 544 f.). Hence the action of Jesus demonstrated his absolute mastery over death. The episode is a critical point in Jn., which polarized reactions to Jesus and pointed forward to his own resurrection.

Bauckham en Hart (1999:124) meld dat die kruisgebeure deurslaggewend in die verlossing van die mens was:

Jesus’ legs were not broken. As the Scripture said of the Passover lamb, “None of its bones shall be broken.” Jesus is therefore seen to be what John the Baptist had said at the beginning of the Gospel that he was: the Lamb of God that takes away the sin of the world. He is the new Passover lamb or rather the Passover lamb for the world. Israel’s Passover lamb had procured Israel’s great redemption from slavery and oppression in Egypt. Jesus is the world’s Passover lamb, procuring the world’s redemption, the great exodus of all humanity from slavery, oppression, sin, evil and death into the freedom of new life with God. This is the turning-point of history. This

shameful death of an obscure outcast, unnoticed by any Roman historian, is the point at which God has broken the power of evil in his world and opened the way to freedom for all.

Hierdie verdieping van die messiaanse verwagting het die Christene voortdurend in die voorspellings van die geskifte en profete ontdek. Talle verwysings word in die Nuwe Testament gemaak dat die Jesusgebeure plaasgevind het soos vooraf in die Skrif voorspel is (Matt 1:22; 2:15, 17, 23; 4:14; 8:17; 12:17; 13:35; 21:4; 26:54, 56; 27:9; Mark 14:49; 15:28; Luk 4:21; 24:44; Joh 12:38; 13:18; 15:25; 19:24, 36). Hurtado (2003:272) meld dat Paulus ook na voorspellings van Jesus se koms verwys:

From Paul's summary of early Christian proclamation in 1 Corinthians 15:1-11 we get a narrative message focused on Jesus' death and resurrection, and from other Pauline passages such as Romans 15:8 we get allusions to (probably oral) accounts of Jesus that portray him as sent to/among his own Jewish people in fulfillment of divine promises to Israel's ancestors in the biblical writings. This all corresponds very broadly to the contents and shape of the canonical Gospels, which all place Jesus clearly as sent to Israel and make his death and resurrection the culminating events of their accounts.

Aangaande 1 Korintiërs 15:1-7, as een van die vroegste opsommings van die Christenverkondiging, meld Hurtado (2003:566):

Here Jesus' messianic death "for our sins," and his resurrection as well, are both explicitly referred to as "according to the scriptures." Behind these phrases lies a body of early Christian discoveries of Jesus in the Old Testament, which includes numerous texts understood as prophecies of him.

The idea that eschatological events and figures, including the Messiah, were foretold prophetically in the Scriptures was hardly exceptional in the Jewish tradition of the time. But the particular claims that Jesus was the Messiah, that his execution was part of the

divine plan and his work as Messiah, and that God had proven Jesus' messianic status by raising him from the dead – these certainly amounted to innovative notions that required energetic effort to validate as fulfillment of Scripture. That is, in addition to appropriating various Old Testament texts that were already treated as referring to a future Messiah in pre-Christian tradition, the earliest believers in Jesus identified many additional passages as predictive of his messianic sufferings and vindication.

The claim that Jesus' appearance (including particularly his death, resurrection, and heavenly exaltation) fulfilled biblical prophecy continued to form a core aspect of Christian use of the Old Testament in the second century and thereafter.

Sommige Nuwe Testamentiese navorsing suggereer dat van hierdie verwysings as die vervulling van Ou Testamentiese profesieë op 'n later stadium deur die vroeë kerk gefabriseer is ten einde die idee te wek dat Jesus hiermee verbind is. Die vroeë kerk het ongetwyfeld die Ou Testament ná die kruis en opstanding vir profesieë rakende Jesus bestudeer. Sommige navorsing fokus dus eerder op die Hellenistiese as die Joodse agtergrond, meld D. L. Bock (2002:133):

In some critics' quest to explain the Gospels on the assumption and basis of a Hellenistic background, this Jewish and especially scriptural backdrop is often severely understated. In fact, such doubt usually reflects a worldview or belief that questions the possibility of prophecy. My view is that the record shows that what the early church developed and preached about Jesus was inherent in what he did and what he sought to accomplish. It was the expression of the realization of things God promised long ago.

Die feit dat pyn en lyding egter steeds bestaan het, het deel van die teenstand wat die eerste Christene ervaar het, uitgemaak. Hulle het self hiermee geworstel en dit het tot spanning gelei. Die opstanding het juis die klem op die belang van die kruis geplaas en tot 'n fundamentele verandering in die Joodse wêreldbeskouing gelei. Hulle het

steeds die messiaanse wortels in die Psalms, profete, asook ander Bybelse narratiewe behou, maar rondom Jesus herskryf. Die etnisiteit daarvan, as sou dit net vir die Jode geld, is na alle volke uitgebrei. Die messiaanse oorlog sou nie meer van militêre aard wees nie, maar op die bese self gemik. Die herboude tempel sou nie uit boumateriaal in Jerusalem bestaan nie, maar uit die gemeenskap van Jesus se volgelinge; die geregtigheid, vrede en verlossing wat die Messias na die wêreld sal bring, is nie 'n Joodse weergawe van Rome nie, maar God se geregtigheid, vrede en verlossing vir die wêreld deur hernuwing van die skepping. Op dieselfde wyse wat herdefiniëring rondom die opstandingsopvatting gekom het, het dit met dié rakende die Messias plaasgevind: dit is rondom Jesus herdefinieer (Hurtado 2003:264). Weens sy liggaamlike opstanding uit die dood, is Hy as die werklike, finale Messias beskou – niks minder as hierdie fenomenale gebeurtenis kon dit bewerkstellig nie en maak histories sin. Aangesien die vroeë Christene geglo het dat Israel se God Jesus uit die dood opgewek het, was hulle oortuig dat Hy daarmee as Messias aangedui is. Sy skanddood aan 'n skandpaal het op daardie stadium getoon dat Hy deur Jahwe verwerp en tog later op die mees dramatiese wyse deur Jahwe gehandhaaf is (Deut 21:22-23).

Van die eerste betekenis wat die verbaasde dissipels aan die opstanding toegedig het, was dat Israel se hoop vervul is. Die beloofde tyd wat Jesus tydens sy bediening aangekondig het, het aangebreek, maar baie anders as wat hul verwag het. Die *eschaton* en langverwagte klimaks tot Israel se geskiedenis het aangebreek en die opstanding het hierin 'n sleutelrol gespeel – indien dit met een man, wat talle as Messias bestempel het, plaasgevind het, het dit in beginsel met Israel in totaliteit plaasgevind. Die Messias het Israel op dieselfde wyse as Dawid vir Israel met sy geveg teen Goliat verteenwoordig. Jesus is as 'n messiaanse aanspraakmaker, as koning van die Jode, tereggestel en Israel se Verbondsgod het Jesus, asook sy optrede met die opstanding, gelegitimeer, soos McGrath (1996:27) dit stel: “In the case of the New Testament, the ultimate legitimating authority for Jesus Christ is God himself, who is seen as having vindicated and exalted Jesus through the resurrection, thereby retrospectively validating his ministry.”

Voortdurend het die vroeë Christene gemeld dat Israel se God, wat lewe skep en doodmaak en juis hierin van ander gode verskil, Jesus in 'n lewegewende daad uit die dood opgewek het. Op hierdie wyse het Israel se God as die enigste ware God, sy

beloftes aan Israel vervul en Homself as die unieke Skepper en soewereine Heerser van die heelal aangetoon.

2 Jesus as die Here aanbid en Hy definieer die Joodse Godbeskouing

Hurtado (2003:179) meld die drastiese en vroeë paradigmaskuif rakende Jesus:

Still more prominent and striking than the references to Jesus' messianic status, however, are the attributions to him of the title "Lord" (*Kyrios*) in the Acts descriptions of the Jerusalem believers. In fact, there is a clear emphasis on Jesus as "Lord" that associates him in astonishing ways with God. The first unambiguous use of the title comes early, in [Acts] 1:21, when Jerusalem believers seek a successor to Judas Iscariot as a witness to "the Lord Jesus." But it is really in Peter's Pentecost speech that the author commences his emphasis on this title and its significance, through a series of three biblical citations.

Die Joodse en heidense leefwêreld is fundamenteel deur die opstanding van Jesus beïnvloed en het tot heroriëntasie gelei. Die Christologiese bevestiging van die Godheid van Christus het hieruit gespruit en in die Nuwe Testament word die verhewe status van Jesus van Nasaret in die finale instansie aan sy opstanding verbind (Rom 1:4). Hierdie opstanding vervul egter 'n bykomstige funksie binne die teologie deurdat dit die Christelike hoop daarstel, asook fundeer. Die opstanding het dus beide soteriologiese asook eskatologiese implikasies: soteriologies kan die sterwe van Christus aan die kruis in terme van God se oorwinning oor die sonde, die dood asook die mag van Satan geïnterpreteer word. Eskatologies verleen dit beide die fundering asook die inhoud van die Christelike hoop op die ewige lewe. Die belang is dat hierdie soteriologiese en eskatologiese implikasies nie filosofies is nie, maar in die historiese Persoon, Jesus van Nasaret gefundeer is.

Vanuit die omstandighedsgetuienis, spruitend uit die dissipels se ervaring van Jesus se opstanding, wat met die getuienis van 'n leë graf en ontmoetings gepaardgegaan het, blyk dat die dissipels se Joodse wêreldbeskouing fundamentele verandering ondergaan het. Die opvallende is dat hierdie verandering vanuit die

binnekring van 'n streng Joods-monoteïstiese groep wat in direkte, langdurige kontak met Jesus was, ontwikkel het – anders as legende en mitologie wat jare later en moontlik ver van die gebeure ontwikkel. Hierdie dissipels se messiaanse verwagting, Godbeskouing en dus wêreldbeeld, rituele en praktyk het fundamenteel verander. Dit het uit hulle verkondiging aan die Joodse en heidense gemeenskappe geblyk. Die Christenbelydenis: “Jesus is die Here!” (Rom 10:9; 1 Kor 12:3; 2 Kor 4:5; Fil 2:11) was waarskynlik van die vroegste in die destydse samelewing en het uiterste positiewe en negatiewe reaksie weens die radikaliteit daarvan ontlok.

In die evangelies, en veral in Johannes, word Jesus alreeds as God aanbid en het binne 'n kort tyd plaasgevind. Na sy ontmoeting met die opgestane Jesus het Tomas uitgeroep: “My Here en my God!” (Joh 20:28). Ook Paulus verwys na Jesus as Here (*kurios*) en Dunn (1985:61) meld:

The significance of that title emerges when we recall that “Lord” was the way of referring to *God* among the Greek-speaking Jews of Paul’s time, at least those with whom Paul had to deal. How much weight Paul puts upon this title is indicated by another verse in Romans – “Everyone who calls upon the name of the Lord will be saved” (10.13). In the context it is clear that “the Lord” is Jesus (10.9). But verse 13 is actually a quotation from the Old Testament (Joel 2.23), where “the Lord” is God himself. Presumably then there is some merging of God and Jesus or at least of their functions in Paul’s view.

Dunn meld dat Filippense 2:9-11: “elkeen...die knie sou buig, en elke tong sou erken: ‘Jesus Christus is Here!’” op Jesaja 45:23 dui en een van die sterkste monoteïstiese verklarings in die Ou Testament is (Jes 45:22). Die “Ek” in Jesaja 45:23 is die enigste God buiten wie dus gaan ander bestaan nie en Paulus verbind hierdie gedeelte aan Jesus. Dunn (1985:62) vervolg:

In other words, within thirty years or so of Jesus’ death, Jesus was being spoken of in terms that indicate that a radical revolution was already underway in the Jewish conception of God. If we are in the business of tracing chains of cause and effect we have to recognize

here a very significant “effect”. An important part of weighing the evidence will be checking whether we can uncover a sufficient cause to explain that effect. From the Christian perspective a fundamental part of the cause must be “the resurrection of Jesus”. For Paul the Christian, confession of Jesus as Lord evidently arose out of belief that God raised Jesus from the dead (Rom. 10.9).

Die aanbidding van Jesus het dus onmiddellik ’n aanvang geneem en Hurtado (2003:2) meld as volg:

An exalted significance of Jesus appears astonishing early in Christian circles. Well within the first couple decades of the Christian movement (i.e., ca. 30-50 C.E., to make...a deliberately modest chronological claim) Jesus was treated as a recipient of religious devotion and was associated with God in striking ways. In fact, we probably have to posit a virtual explosion of devotion to Jesus toward the earlier end of this short period. I have proposed that in this development we have what amounts to a new and distinctive “mutation” or variant form of the monotheistic practice that is otherwise characteristic of the Jewish religious matrix out of which the Christian movement sprang.

Hierdie eerste groepie Jode wat Jesus as God begin aantoon het, kon nie anders as tot hierdie merkwaardige gevolgtrekking kom nie. Hurtado (2003:7) meld kenmerke wat hierdie vroeë aanbidding van Jesus as uniek aandui:

(1) It began amazingly early, and was already exhibiting signs of routinization by the time of the letters of Paul (i.e., by ca. 50 C.E.) which means that the origins of cultic veneration of Jesus have to be pushed well back into the first two decades of the Christian movement. (2) Devotion to Jesus was by no means confined to this or that conventicle but seems to have spread with impressive rapidity across the Christian movement, though there were also variations in its expression. (3) Although at a certain high level of

generalization one can draw some comparisons with other Roman-era groups and movements, we have no full analogue in the Roman world, which makes the task of historical explanation particularly difficult (the more so to the degree that historical “explanation” is seen to rest upon analogy). To cite one key matter, we have no other Roman-era example of a religious movement with similar ties to the Jewish religious tradition of exclusivistic monotheism and with a devotional pattern that involved so thoroughly a second figure in addition to God. (4) Devotion to Jesus was central in early Christian groups and of enormous significance for the historical development of Christianity.

Hurtado (2003:215-216) meld voorts dat hierdie Jesusaanbidding op natuurlike wyse sy beslag in veral die Joodse gemeenskap verkry het en Paulus in sy missionêre verkondiging bloot hierby kon aansluit:

The high place of Jesus in the beliefs and religious practices of Judean Christianity that comes across in this evidence confirms how astonishingly early and quickly an impressive devotion to Jesus appeared. This in turns helps explain why and how it all seems to have been so conventionalized and uncontroversial already by the time of the Pauline mission to the Gentiles in the 50s. As Bengt Holmberg notes, when Paul visited Jerusalem three years after his conversion (or perhaps about five years after Jesus’ execution), “he there encountered a religious group which had reached a fairly high degree of development in doctrinal tradition, teaching, cultic practice, common life and internal organization.” To be sure, there were differences and important developments, especially represented in Paul’s convictions about the programmatic conversion of Gentiles without requiring them to observe Torah. But a veritable explosion of devotion to Jesus took place so early, and was so widespread by the time of his Gentile mission, that in the main christological beliefs and devotional practices that he advocated, Paul was not an innovator but a transmitter of tradition.

Die Grieks-Romeinse samelewing het die Christelike gebruik van hierdie titel egter as 'n uitdaging aan die keiser bestempel. Israel se opvatting aangaande sy God as die ware en enigste Koning, funksioneer sterk by Paulus en met sy aanwysing van Jesus as Israel se Messias het hy aangetoon dat Hy ook die koning van die heidenwêreld is. Dit impliseer 'n aanspraak op die totale skepping, asook weiering om die skepping aan die bose en magte van vernietiging oor te gee. Dit het die aanspraak gemaak dat ook hulle aan die Messias, as die *kurios*, onderworpe is en noodwendig tot konfrontasie met die keiser sou lei (Fil 2:6-11; Kol 1:15-20) (McGrath 2001:354; Hurtado 2003:112).

Die opstanding van Jesus was deur die vroegste Christene as kragtige bevestiging deur die Skepper rakende die goedheid van die heelal met sy tydruimtelikheid en materiële aspekte, beskou – selfs nadat die sonde en dood, asook die heidense ryk, hul beste gedoen het om dit te vernietig. Laasgenoemde was immers die verpersoonliking van die magte van sonde en dood as wapens van onderdrukking en oorheersing. Die opstanding van Jesus was 'n inisiële en verteenwoordigende optrede betreffende die nuwe skepping, asook 'n brughoof binne die huidige bestel van tyd, ruimte en materie waardeur die nuwe skepping sy geboorte sal kry. Hierdie geloof het dus met die keiser asook hul wêreldbeeld gebots. Veral die Sadduseërs het hierdie nuwe wêreldbeeld as politieke dinamiet beskou. Indien egter verkondig kon word dat Jesus na die hemel weggeneem is (dus sonder liggaamlike opstanding), sou dit geen rimpelings veroorsaak het nie. Die feit dat die graf egter leeg was en die liggaam herleef het, was die teken dat die dood as finale wapen van die tiran vernietig is. Dit het tot die finale bevestiging van die Joodse wêreldbeskouing dat die skepping en beliggaamde mense groot waarde het, gelei.

Die vroeë Christelike interpretasie het hieraan buitengewone momentum verleen. Die politieke implikasie hiervan verskaf die rede waarom die Sadduseërs, asook die Verligting, dit sterk teengestaan het. Geen tiran en outoritêre heerser word immers deur 'n Jesus wat hemel toe gegaan en 'n liggaam agterlaat het, bedreig nie. Indien die kerk se prediking op die sosiaal-etiese aspekte van Jesus se lering en nie in die opstanding gefundeer was nie, sou geen despotiese of selfs regeringsmag bedreig voel nie. Dit rig geen fundamentele appél aan die mens en sy leefwêreld in die heroriëntasie daarvan nie, maar fokus op 'n rustige en gemaklike bestaan hier wat in 'n hemelse saligheid eindig. Jesus gooi hierdie beskouing egter omver en hy verteenwoordig niks minder as die aanvang van die nuwe skepping nie. Vir diegene

wat dit verwerp, hou dit ernstige bedreiging in en diegene wat die historiese gegewens eerlik ondersoek, loop die gevaar dat hulle wêreldbeskouing fundamenteel uitgedaag en tot dié van die Christendom georiënteer word.

Indien Jesus die Messias was, was Hy ook die Heer van die wêreld. Hierdie opvatting is in die Psalms gefundeer en het dus Joodse en nie Hellenistiese fundering nie. Talle Nuwe Testamentiese navorsing van die afgelope eeu handhaaf die uitgangspunt dat die *kurios*-konsep in die Griekse wêreld veral na die titel vir kultiese gode verwys en met die uitdra van die Jesusboodskap na die heidene sy beslag gekry het. Hierdie Hellenistiese, eerder as Joodse vertrekpunt, dui dus op sy aanvaarde verhoging tot die hemel, asook die vroeë Christelike ervaring van Hom, eerder as sy opstanding uit die dood. M. Borg interpreteer die vroeë Christelike uitsprake rakende Jesus as volg: "...they express the community's experience of the post-Easter Jesus" (Copan 1998:127). Gevolglik het Jesus se Heerskap min met die sosio-politieke werklikheid te make en nog minder met Joodse opvattinge aangaande die koninkryk van God. Ook wat moontlik met Jesus kort na sy dood gebeur het, word nie hiermee aangedui nie en het nie raakpunte met die werklikheid nie – dit strook met Bultmann se uitgangspunt.

Vanaf Paulus was die geloof in Jesus as Here 'n funksie van die geloof in Hom as die Messias en nie 'n beweging weg daarvan nie. Dit is in talle Skrifgedeeltes betreffende die Messias gefundeer (Ps 2:7-12; 72:1, 8-12, 17; 89:20, 22, 25-27; Jes 11:1, 4, 10; 42:1, 6; 49:1-6; Dan 7:13). Hierdie teksgedeeltes dui 'n komende koning aan wat nie net oor Israel nie, maar die hele wêreld sal regeer en hierdie Messias behoort dus nie net tot Israel nie, maar tot die ganse wêreld. Die vroeë Christene se geloof in Jesus as Here was nie die opgee van Joodse kategorieë ten gunste van die Griekse nie. Dit behels ook nie die prysgawe van God se koninkryk en die voorkeur aan religieuse ervaring, of die afsien van die politieke betekenis van universele soewereiniteit en nuwe uitdrukking daarvan in "religieuse" lojaliteit nie. Dit behels 'n nuwe uitdrukking van die Joodse hoop dat die een ware God, die Skepper, Here van die totale wêreld sou word. Die term, "Here," in die eerste eeu was toegeken aan dié een wat die soewereiniteit en heerskappy oor die koninkryke van die wêreld gehad het. Jesus se heerskappy het met die aanbreek van God se koninkryk, met Jesus as die huidige wêreldheerser, asook sy verhouding tot Jahwe te make (McGrath 2001:354).

Hierdie vroeë Christelike interpretasie wat Jesus as Here (*kurios*) aangetoon het, het beklemtoon dat die keiser dit nie was nie. Die uitspraak dat Jesus die Seun

van God is aan wie die wêreld gehoorsaamheid moet toon (Rom 1:3-5), asook die Een by wie redding en vrypraak gevind kan word (Rom 1:16-17), weerspieël die klanke van die keiserkultus en aanbidding van die tyd. In Romeine 15:12 haal Paulus uit Jesaja 11:10 aan waar die Dawidiese Messias as die wêreld se werklike heerser bestempel word. In Filippense 2:6-11 word ook weerspieël wat aangaande die keiser van die dag gesê is. 1 Tessalonisense 4:15-17 reflekteer klanke oor die koms van Jesus wat na dié van die keiser klink. Matteus (28:18) bestempel Jesus as dié Een aan wie alle mag in die hemel en op die aarde gegee is. Die vraag van die dissipels in Handeling of Jesus die koninkryk vir Israel gaan oprig, was nie die ontkenning nie, maar herdefiniëring daarvan met die dissipels wat getuies daarvan in die wêreld sal wees. In die eerste helfte van Handeling word Jesus, en nie Herodes nie, as die werklike heerser aangedui en verder in Handeling verklaar Paulus dat die keiser dit ook nie is nie, maar Jesus. Die hoogtepunt is Openbaring met Jesus as die koning van alle konings en Here van alle here geskets. Hierdie koningskap dui nie bloot 'n hemelse koningskap aan nie, maar het binne die geskape werklikheid effek met uiteindelijke hernuwing daarvan (Openb 1:5; 19:16; 5:10; 10:11; 11:15-18; 13-14; 21-22). Met die Christene se gebruik van *kurios* het hulle dit, soos hierdie term in die Septuagint vir die vertaling van Jahwe gebruik is, nou op Jesus toegepas (Hurtado 2003:110). Dit dateer uit die vroegste era van die Christendom, asook in die vroegste getuienis ingebed – tradisionele formuliere toon dit aan. Paulus haal in Filippense 2:10-11 uit Jesaja 45:23 aan wat op 'n monoteïstiese God dui en pas dit op Jesus toe. Dit vind binne 'n raamwerk plaas waar die opstanding en Heerskap van Jesus die sentrum van die Christendom, asook die verloop van die evangelie die wêreld in, verteenwoordig. Met Tomas se belydenis (Joh 20:28) voeg hy *kurios* en *theos* saam en pas beide op Jesus toe.

Die vraag is waarom die vroeë Christene nie slegs na Jesus as *kurios*, in die sin van die werklike Heerser van die wêreld, waarop die keiser slegs 'n parodie was nie, maar ook met Jahwe in Persoon, vereenselwig is. Die uitroep van Tomas, “My Here en my God!” (Joh 20:28), met Jesus se verskyning aan hom, dui daarop dat die opstanding van Jesus die deurslaggewende rol in die vroeë Christene se gevolgtrekking jeens Jesus gespeel het. Dit verteenwoordig ook die klimaks op die inleiding van die evangelie. So ook Paulus se opmerking in Romeine 1:4 waar Jesus as Seun van God weens sy opstanding aangewys is. Hierdie gedagtegang wat Israel se God in Jesus as die enigste, werklike Heerser met 'n oproep tot lojaliteit aandui, het

ondertone van ondermyning en vind in die woorde van Polikarpus uitdrukking dat hy nie sy Koning wat hom gered het, kan belaster nie (Van der Watt & Tolmie:748). Hy kon nie aan die keiser toeskryf wat hy alleenlik aan Jesus kan nie. Dit het nie beteken dat die vroeë Christene nie aan die owerheid van die dag gehoorsaam was nie, maar dat hulle trou aan Christus en nie aan die keiser nie, verskuldig was en het die politieke heerser van die dag geëer – God het hom immers daargestel. Hierdie boodskap het 'n uitdaging aan die politieke heerskappy van die dag gestel aangesien die Heerskap van Jesus nie tot “geestelik” gereduseer is nie. Indien dit so was, sou die groot vervolging in die eerste drie eeue nie plaasgevind het nie. Hierdie alternatiewe roete is egter deur die gnostisisme gevolg.

Hierdie geloof in Jesus se Heerskap, teenoor dié van die keiser, is gehandhaaf ten spyte van die feit dat laasgenoemde Jesus gekruisig het. Hierdie aanvanklike klein Christengroepering kon nie 'n bedreiging vir die Romeinse ryk inhou nie en was ook nie daarop ingestel om hierdie ryk omver te gooi nie. Teenoor die magtige ryk was hul aan Jesus getrou want sy opstanding uit die dood het Hom op 'n ander vlak geplaas.

Die opstanding van Jesus het egter die Godvraag op 'n verrassende, asook ongemaklike wyse, aan die orde gestel, soos A. E. McGrath (1988:79) aantoon:

To return to and rediscover the roots of the Christian faith is to return to the enigma of the resurrection of the one who was crucified. Christian faith had its origins in precisely this enigma – an experience of profound contradictoriness, a riddle which could not be solved in terms of any of the ideas available at the time. And by demonstrating the inadequacy of these ideas, the way was opened for a reconsideration of the way in which God is present and active in this world. How could the glory, the wisdom and the majesty of God be revealed in a condemned and dying man? How could God's chosen Messiah, the one who came to fulfill the law and redeem his people, have been condemned and executed by that people under that law? The fate of Jesus Christ did not make sense. And the enigma was merely deepened, rather than resolved, through the remarkable event which we call “the resurrection”, in which it became obvious that the same man who had been crucified had

broken free from the bonds and bounds, not only of death, but also of time and space. What was going on? And what did it mean?

Hierdie verrassende optrede deur Jahwe het dus na herbesinning en reoriëntasie rakende Hom gevra. Vir die tweede-tempel Jood was die een God, Jahwe, die Skepper van hemel en aarde. Aan Hom was hul offers en gebede gerig en hulle het uitgesien na die dag wanneer hul geluk herstel sou word. Hul beeld van Hom was veral deur die Tora, Psalms en Profete gevorm en verskil fundamenteel van die goddelike wese soos deur die post-Verligting verstaan. Jahwe was kenbaar, alhoewel misterieus, en deur optrede in die geskiedenis gekenmerk. Hy het beloftes gemaak wat op stadiums in vervulling sou gaan en geregtigheid vorm deel van sy Wese, alhoewel dit nog nie in vervulling gegaan het nie. Israel, sy uitverkose en geliefde, is toegelaat om te ly en alhoewel Hy die Skepper van alles is, spot die nie-Jode met Hom. Op talle fronte is Hy deur die Grieke, Romeine en Babiloniërs uitgedaag.

Die Joodse Godsbegrip het radikaal van dié van die omliggende volkere verskil. Dit was teenstellend tot beide die veraf wese(ns) van die antieke Epikureërs en die latere deïsme, asook die immanente god(e) van die antieke heidendom en panteïsme. Hierdie enigste spesifieke Wese wat alles geskep het, was steeds aktief in sy skepping betrokke, alhoewel soewerein en op geheimnisvolle wyse tog verskillend daarvan, soos Wright (2000:74-75) meld:

This twin belief (monotheism and election; or, if you prefer, creation and covenant) was never simply a pair of abstract propositions, arrived at by philosophical enquiry or hypothetical speculation. It was discovered through a particular history, and characteristically expressed through telling and retelling that history in one shape or another. The history was that of Abraham's family, going down into Egypt, becoming enslaved, and being dramatically rescued and given their own land. Those who lived through these events explained who they were, and gave shape to their continuing life, by telling the story and dramatically re-enacting it in various festivals. Whatever happened subsequently, whether oppression, suffering, exile, or seeming annihilation, the family of Abraham

looked back to the story of the Exodus to rediscover who their God was, and to pray that he would do for them once more that which had constituted them as his people in the first place.

Die Godvraag is dus fundamenteel aan die bestaan van die tweede-tempel Jood en die opstanding van Jesus het hierdie vraag op 'n baie direkte en indringende wyse aan die Jode asook die heidene gestel. Indien slegs een God bestaan, wat die Skepper asook die Verbondsgod van Israel is, wat behoort nou ten opsigte van Hom in die lig van die opstanding van Jesus gesê word? Die wyse waarop en wanneer Jahwe hulle sou verlos en wat hulle intussen te doen gestaan het, was voorop in hulle denke. Met die opstanding het die God van Israel, die Skepper, Homself deur Jesus van Nasaret aan Israel, asook die ganse wêreld, bekendgemaak (Hand 17:22-31; Rom 1:3-4; 1 Tess 1:9-10). Die heidengode was deur die Jode as karikature bestempel en voortdurend as vals en magteloos afgewys – mensgemaakte voorwerpe wat nie met Jahwe as Skepper vergelyk kon word nie. Hy is die Een wat lewe skep en neem.

Die terminologie “Seun van God,” asook “seun van die mens,” is op Jesus toegepas (Hurtado 2003:283-306). Veral in Romeine 1:3-4 tree die belang van die opstanding as legitimering van Jesus as Seun van God op die voorgrond. Die term, “Seun van God,” binne die era van die vroeë Christendom, het allerlei nuanses gehad. Binne die Judaïsme het “seun van God” op Israel, asook meer spesifiek die koning of Messias gedui, maar in die Christendom het hul klaarblyklik bokant hierdie betekenis uitgestyg (McGrath 2001:352-353; Hurtado 2003:106-108). In die evangelies is dit slegs Jesus wat hierdie term op Homself toepas (Neill:1976:180-183). Hierdie terminologie word ook afwisselend met vernedering en heerlikheid as betekenis aangewend (Matt 25:31; 26:24; Mark 14:21; Luk 22:22).

Die vroeë opmerking deur die Christene dat Jahwe Jesus as Seun van God en as die enigste ware Heerser aangetoon het, het Jesus in konfrontasie met die heidendom gebring. Die titel, “seun van God,” wat vir die eerste-eeuse Jood “Messias” beteken het, is deur die heidene op hul konings en spesifiek die keiser toegepas. Binne die heidendom het “seun van god” na verskillende karakters, halfgode asook helde, verwys. In die eerste eeu was die Romeinse keiser as seun van god bekend (Hurtado 2003:102-103). Alhoewel Rome in die eerste eeu aanvanklik eksplisiete aanbidding van die keiser vermy het, was dit in die oostelike deel van die

ryk met sy lang tradisie van heerseraanbidding, nie die geval nie (Hurtado 2003:108). Die nuwe keiser is as seun van god bestempel aangesien die vorige keiser vergoddelik is. Keiser Augustus het hierdie proses met sy vergoddeliking van Julius Caesar in werking gestel. Die republikeinse ingesteldheid wat Rome gehandhaaf het, het veral by twee eerste-eeuse keisers, Gaius Caligula en Nero, wat hulself as gode beskou het, nie 'n rol gespeel nie (Wright 2003:729).

Deur na Jesus as Seun van God te verwys, is die vraag watter ondersteuning dit verleen aan wie Jesus, asook die ware God is. Die vroegste Christene het immers gesê dat God Hom uit die dood opgewek het (Luk 24:6; Hand 4:10; Rom 4:24, 8:11, 10:9) – alhoewel ook vermeld is dat Jesus self by sy opstanding betrokke was (Joh 10:17-18). Van die vroegste tyd af (by Paulus vanselfsprekend) is onomwonde gestel dat dit hierdie Jesus is wat deur hierdie God opgewek is. By nabetrugting van Jesus se woorde en optrede, asook Israel se geskrifte rakende die verlossende en versoenende optrede van hierdie God, het by die vroeë Christene die geloof dat Jesus die unieke “Seun van God” is, ontlok – teenstellend tot enige ander. Alhoewel Hy Israel se Messias was (die werklike Heerser waarvan die keiser en ander soortgelyke tiranne slegs ‘n parodie was), was Hy die persoonlike beliggaming en openbaring van die een ware God. Paulus se Christologie, asook dit wat waarskynlik in die vroegste geloofsbelydenisse voor sy briewe neerslag gevind het, toon aan dat die Christene baie vroeg na hierdie God en Jesus as “Vader” en “Seun” verwys het – binne kontekste wat beide as God aangedui het. Die beredenering, asook die teksgedeeltes uit die Ou Testament deur hul aangewend, was monoteïsties. Die openingsverse in Romeine (veral Rom 1:4) verklaar dat die opstanding Jesus as Seun van God verklaar het – nie slegs as Messias of die werklike Heerser nie, maar die Een in wie die lewende God van Israel persoonlik tot die wêreld toegetree en deel van die mensdom geword het. Die mensdom was immers vanaf die begin na die beeld van hierdie God geskape. Jesus het nie adopsiaans “Seun van God” met die opstanding geword nie, maar was dit van ewigheid af. Jesus word aangedui as die enigste, unieke Seun van God, meld Hurtado (2003:106):

It is important to note that the Pauline references to Jesus as divine Son consistently use the Greek definite article, thus connoting Jesus’ unique status as “the” Son and distinguishing him from any others

referred to as sons of God(s) in Jewish or pagan sources of the time (e.g., angels, the righteous, great men or wonder-workers).

Wat Jesus in sy openbare optrede en spesifiek in sy dood gedoen het, moes verstaan word as die optrede van “God se Seun” en die opstanding het dit bevestig (Rom 5:5-11, 8:3-4; Gal 2:19-20, 4:4-7).

Die belang en samehang van die terminologie “Seun van die mens” en “Seun van God” beskryf Hurtado (2003:306) as volg:

In the “discourse world” of the canonical Gospels, this emphatic way of referring to Jesus as human functions along with the clear assertion of Jesus’ transcendent significance, even his “intrinsic divinity.” This latter emphasis is what seems to be included in the presentation of Jesus as God’s “Son,” which features prominently in all four canonical accounts. Surely, early readers of these accounts could not have avoided the pairing of these two related and contrasting ways of referring to Jesus in filial terms: as “the son of man” and God’s “Son.” The one designates Jesus operating in the human/historical sphere, and the other discloses the higher significance of who this human figure really is. This dynamic relationship of these two filial categories seems to be operative in Mark and in all the other canonical Gospels as well.

Die verering van Jesus as Seun van God word in vyftien verwysings in die sewe onbetwiste Pauliniese briewe aangetref (Hurtado 2003:101). Aangaande die uniekheid hiervan in die Christendom, meld Hurtado (2003:102-103) as volg:

But as Nock and Hengel have shown, it is hard to demonstrate the relevance of pagan references to divine sonship. There are references to the human race as offspring of Zeus or other high gods, but this hardly relates to the way Paul attaches special significance to Jesus as God’s unique Son. Great figures such as Alexander the Great might be portrayed as a son of a deity, but this was essentially an honorific gesture in recognition of some quality

such as wisdom or military prowess, and with the intention of presenting the figure as an exceptionally impressive human being. In fact, the phrase “son of god” was not common in Greco-Roman paganism. The deities of the so-called mystery cults, to which early history-of-religions scholars attached such importance for early Christianity, were not referred to as “son of god.” The title does seem to have been promoted in the Roman emperor cult, but any influence of emperor devotion upon early Christianity was probably much later than Paul and likely was considered blasphemous and rejected rather than considered something to be appropriated. The judgment of the master of the Roman period, A. D. Nock, still holds concerning the Pauline attribution of divine sonship to Jesus: “[T]he attempts which have been made to explain it from the larger Hellenistic world fail.”

Verwysings na Jesus as Seun van God toon koninklike status aan (Rom 1:3-4) en het betrekking op Dawid se nageslag waaruit 'n heerser verwerk sal word (2 Sam 7:12, 14). In 1 Tessalonisense 1:10 word na Jesus se goddelike seunskap met betrekking tot sy opstanding, asook eskatologiese rol as koninklike gesant van God se oordeel, verwys. Hurtado (2003:105) meld voorts die uniekheid van Jesus se Seunskap:

To be sure, the scope and basis of Jesus' sonship are distinguishable from that of the Davidic kings and Jewish messianic figures. There is no precedent for the idea that the Messiah was to be appointed through a resurrection from a shameful death; and the transcendent nature and cosmic scope of Jesus' sonship are approached perhaps only in references to “the Elect One” of *1 Enoch* 37-71. But in all these Pauline passages we have motifs, imagery, and terms from Jewish royal-messianic traditions adapted to express boldly beliefs about Jesus' exalted place in God's purposes.

Die feit en interpretasie van die opstanding vorm egter 'n eenheid en kry slegs sy werklike betekenis indien dit op hierdie wyse gehanteer word. Die opstanding toon

immers Jesus as Seun van God wat met mag beklee is en bevestig sy aansprake voor sy sterwe, aldus B. Witherington (Copan 1998:129-131) en hy meld ook as volg:

Paul is saying that the resurrection revealed what God really thought about Jesus, revealed who he truly was, which was obscure before that point. In other words, Paul is not making apologetic claims of an evidentialist sort; he is making apologetic claims of an ontological sort.

Jesus is as die eersteling van die nuwe skepping aangedui en dit nie weens die opstanding alleenlik nie, maar weens die aard van sy liggaam ná die opstanding – kontinuïteit asook diskontinuïteit was waarneembaar, aldus Witherington (Copan 1998:134). Die opstanding was juis niks minder as liggaamlik nie en die Christendom wou die Grieke hiervan oortuig. Witherington (Copan 1998:136) meld dat dit vir die Grieke egter belaglik voorgekom het

Die opstandingsgebeure was vir die vroegste Christendom aardskuddend, soos Wright (2000:78-79) meld:

All the signs are that the earliest Christians very quickly came to the startling conclusion that they were under obligation, without ceasing to be Jewish monotheists, to worship Jesus...This stunning adaptation of the Jewish prayer known as the *Shema* (“Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is One”), emphasizing creation and redemption as equally originating in the Father and equally implemented through Jesus, encapsulates, at the earliest stages of Christianity for which we have hard evidence, everything that later generations and centuries would struggle to say about Jesus and God. From here on, we must say that if trinitarian theology had not existed it would be necessary to invent it. That, in fact, is effectively what the first generation of Christians did, worshipping Jesus within the framework of Jewish monotheism.

Hierdie gevolgtrekking is nie outomaties deur elkeen wat dit gehoor het, gemaak nie, maar het afgehang van die wêreldbeeld waarbinne dit vertolk is. Paulus, as vroegste

getuienis van die vroegste Christenteologie, het alreeds in sy briewe binne twee tot drie dekades na Jesus se openbare optrede, verklaar dat die opstanding die optrede van Israel se God, die Skepper van alles was en daarmee aangetoon dat Jesus van Nasaret altyd sy “Seun” in hierdie sin was. Paulus sou met Johannes saamstem: “Niemand het God ooit gesien nie. Sy enigste Seun, self God, wat die naaste aan die Vader is, dié het Hom bekend gemaak” (Joh 1:18). Ook Tomas se belydenis onderstreep wat die opstanding ten opsigte van Jesus aangetoon het: “My Here en my God!”

Die Joodse tradisie het deurlopend beide Jahwe se transendensie asook immanensie tegelykertyd in sy wêreld op só ’n wyse beskryf dat dit op dieselfde God dui. Paulus en Johannes het aangekondig dat die “Seun van God” nie slegs in die vlees gekom het nie, maar ook in die vlees gesterf het. Hy het egter drie dae later uit die dood opgestaan en was die openbare aankondiging deur die een ware God dat hierdie Jesus nog altyd sy Seun in volle liggaamlike sin is. Vir sommige, soos die Aleksandryse filosoof, Philo, was hierdie opvatting rakende die persoonlike Logos egter steeds vreemd (Geisler 1999:593).

Geloof in die opstanding, dus Jesus as Seun van God, het vir die eerste Christene persoonlike geloof, asook persoonlike toewyding aan hierdie nuwe beweging beteken. Die geloof dat God Jesus uit die dood opgewek het, asook vertrouwe in Hom, het tot dissipelskap en ’n wêreldwye sending wat die aanbreek van God se Nuwe Era aangekondig het, gelei. Die verkondiging dat Jesus uit die dood opgewek is en aan die basis van hul geloofslewe lê, was nie slegs ’n vermelding dat God se saak voortduur of Jesus op een of ander mistieke wyse steeds teenwoordig was nie, maar verwysing na ’n historiese gebeurtenis drie dae na Jesus se kruisiging in Jerusalem. Hierdie aankondiging plaas die gelowige, aldus Paulus, op dieselfde vlak as Abraham en vorm die nuwe verbondsgemeenskap in die regverdiging deur die geloof gefundeer. Geloof in die opstandingskrag van God, aldus Paulus, verskaf die alternatief tot afgodediens aangesien dit aan die Skepper die mag en roem toeskryf wat slegs Hom toekom – juis dít wat die afgodediens ontken en daarmee die dood onderskryf (Rom 4:18-22, in kontras met Rom 1:18-23).

Hierdie aspekte rakende Jesus as Seun van God vorm ’n eenheid en toon die God van Israel aan. Die Nuwe Testamentiese verwysing na die Heilige Gees, wat die Christene geglo het instrumenteel in God se opwekking van Jesus uit die dood was, asook in hulle woon en hulle ook sou opwek, omvat die verlossingsgebeure. Die vermelding deur die Nuwe Testamentiese skrywers van God as Skepper, Jesus

Christus as die Seun, asook die Gees van die lewende God, was gestroop van eenvoudig-gemaklike sistematiesing en het die misterie van God beklemtoon. Hierdie drie gedifferensieerde, asook vervlegte wyses waarop die een God Hom in drie Persone geopenbaar het, het dus die grondslag vir die latere trinitariese teologiesing gelê. Vanaf die vroegste Christendokumente (Pauliniese briewe: byvoorbeeld Gal 4:1-7, 1 Kor 12:4-6, 2 Kor 13:13, asook Matt 28:19) tot die vyfde eeu en tans, worstel teologiese navorsing om hierdie misterie te verklaar: nie dat nou twee of drie verskillende Gode bestaan nie, maar dat die een, ware God Hom as Drievoudig openbaar.

Die eerste Christene, oorweldigend Joods, kon Jesus as God beskou. Die Joodse interpretasie van monoteïsme was nooit 'n poging om Jahwe se innerlike Wese op numeriese wyse te verwoord nie, maar Hom as die Een en Enigste ware God in teenstelling tot die heidense gode te stempel. Waarskynlik het die rabbi's in reaksie op die Christendom hierdie numeriese analise rakende God ontwikkel. Die Joodse verwysingsraamwerk was God as Skepper en Heerser en die Joodse monoteïsme het hiermee dus nie in die slag gebly nie (Wright 1992:49). Hy, as Skepper en Heerser is dus die enigste, die ware God wat aanbid moet word. Vanuit die Joodse literatuur van hierdie tydperk blyk dat die Jode wyses ontwikkel het om hierdie immanente en transendente monoteïstiese Wese te beskryf: as Skepper, asook voortdurend in sy skepping werksaam, het hul na God se Wysheid wat aktief in die skepping en instandhouding van sy wêreld is, verwys. Ook sy wet (*Tora*) is as entiteit, wat voor die skepping van die wêreld bestaan, asook in die geskiedenis (veral dié van Israel) bedrywig is, beskryf. Ook het hul na God se teenwoordigheid (*Sjekina*) in die tempel verwys. Ook sy aktiewe Woord (*Memra*) is aangewend as wyse om Jahwe en sy optrede te beskryf (Wright 1992:49). Hierdie begrip van die ware God wat na vore getree het, is van die karikatuuragtig almagtige, wonderwerkende en intervensiegod wat soms tussenbeide tree, gestroop. Die beeld van 'n verwaande en baasspelerige wese tree nie in die Nuwe Testament vanuit die opstanding na vore nie.

Alhoewel triomf met die opstanding voorop is en die krag van die evangelie duidelik gestel word (Rom 8:31-39; 1 Kor 15:54-57), is dit nie soortgelyk aan triomfering soos in die onstabiele wêreldbeeld van die laat-moderne of postmodernistiese kultuur wat selfverheffend hul as finaal beskou, asook neerhalend na alles vooraf verwys nie. Hierdie drievoudige vertolking betreffende Israel se God wat veral weens die opstanding na vore getree het, gooi die verwyderde en onbetrokke

god van die deïsme omver. Ook die wispelturige en verswelgde god van die panteïsme met sy intervensiegod wat die dualistiese supernaturalisme kenmerk, asook die panenteïstiese god van talle huidige spekulasie, word hiermee uitgewis. Die verset teen hierdie drievoudige vertolking spruit uit die wêreldbeeld van talle en is moontlik aan die weersin in die teenwoordigheid en optrede van God in materie, ruimte en tyd toe te skryf. Die feit dat God Homself ook kon verneder, strook met sy aard soos uit sy selfopenbaring aan Moses blyk: “Ek, die Here, is die barmhartige en genadige God, lankmoedig, vol liefde en trou” (Eks 34:6). Hy vereenselwig Hom ook met die geringste en randfigure van die samelewing (Bauckham 1998:69-77).

Die ontwikkeling van die vroegste drievoudige Christenopvatting betreffende Israel se God verteenwoordig egter nie die wegbeweging van hul Joodse wortels en aanvaarding van die spreek- en denkwysse van die heidendom nie. Hul teologie het uit een van die fundamentele Joodse opvattinge van hul tyd ontwikkel, naamlik die opstanding uit die dood, wat juis troos aan talle Jode in die aangesig van heidense onderdrukking en ongeregtigheid verskaf het. Die opstanding van Jesus het die interpretasie en werklikheid daarvan verdiep en daartoe gelei dat hul ’n messiaanse groep binne die Judaïsme geword het wat die keiserlike wêreld met die nuus van ’n ander koning binnegeval het. Hulle het nie alleen van die een ware God gepraat nie, maar Hom aangeroep en tot Hom gebid, Hom liefgehad en in terme van die Vader wat sy Seun en later die Gees van sy Seun gestuur het, gedien. Die enigste, ware God wat die andersinds onsigbare Skepper van die wêreld sigbaar gemaak het. Dit verskaf die rede waarom (met hul verwysing na die opstanding van Jesus) dit die opstanding van die Seun van God was.

Alhoewel die opstanding van Jesus Hom as minstens uniek aangetoon het, kan nie op bloot deduktiewe wyse summier vanaf die opstanding van Jesus tot sy Godheid gekom word nie. Vir die tweede-tempel Jode het hierdie verband nie bestaan nie; geeneen het verwag dat die een ware God in menslike vorm sou verskyn en sou ly nie. Niemand het gedink dat opstanding op goddelikheid sou dui nie, intendeel, hierdie Jode het dit van almal aan die einde van die tyd verwag en dui immers nie aan dat almal goddelik is nie. Opstanding insigself kon nie in die eerste eeu op Jesus se Godheid dui nie.

Alternatiewe historiese hipoteses wat voorgehou word, verskaf soms meer probleme as oplossings, soos die volgende aantoon: die eerste aspek wat die dissipels aangaande Jesus na sy dood geglo het, was dat Hy na die hemel is in ’n vorm van

verheerliking of vergoddeliking. Hierdie geloof het hul begin uitdruk as dat Hy weer lewend na sy dood was. Opstandingstaal is egter aangewend om hierdie nuwe lewe aan te dui, verhale van 'n leë graf is gefabriseer, asook verdere verhale rakende Jesus wat eet en drink en mense uitnooi om Hom aan te raak. Hierdie skema strook met wat aangaande die Grieks-Romeinse helde, veral die konings en spesifiek die Romeinse heersers en keisers vanaf Julius Ceasar, beweer is: hul is “hemel toe” na hul dood en het by die *panteon* van gode aangesluit. Dit verskil van die hedendaagse opvatting aangaande nadoodse hemelse, nie-liggaamlike geluk of rus. Die skema vanuit die Joodse tweede-tempelperiode het dit egter andersom en begin met die liggaamlikheid van die gebeure wat dus die leë graf impliseer. Geen getuienis bestaan dat Jode in hierdie periode geglo het dat iemand uit die onmiddellike verlede op hierdie gewone heidense wyse vergoddelik is nie (Wright 2003:573).

3 Jesus se opstanding lei God se koninkryk in

Wanneer na Jesus as Here verwys is, is dit in die vroeë Christendom met die koninkryk van God in verband gebring wat met Jesus, as die Messias, alreeds aangebreek het. Die afwagting het bestaan dat die finale aanbreek daarvan sal plaasvind wanneer Jesus dit op die laaste dag aan die Vader oorhandig (1 Kor 15; Fil 2-3). Die vroegste Christene het hul lewens rondom Jesus heroriënteer met die wete dat hul hoop alreeds aangebreek het – alhoewel nie in sy volheid nie. Die koninkrykstemas wat Israel se restourasie en dus die terugkeer uit die ballingskap, die oorwinning oor die heidene, asook die terugkeer van Jahwe na Sion behels het, is nou deur hulle op ander wyses aangewend. Dit het ook nie met dié van private “verligting” of religieuse “ervaring” te make gehad nie en wanneer dit wel gedoen is (soos in die gnostieke Evangelie van Tomas) is dit opvallend dat die spesifiek Joodse, hierdie-wêreldse verwysing, saam met liggaamlike opstanding verdwyn het. Hierdie nuwe aanwending het op die openbare, in hierdie-wêreldse sin, betrekking gehad en sluit beide die alledaagse lewe van die Christelike gemeenskap in, asook hul aanspraak dat Jesus hul Here was. Die bedoeling was nie dié van private, streng individualistiese en selfs esoterise aard nie, maar dat Hy alreeds die werklike soewereine Heerser van die wêreld is. Dit behels hierdie Skeppergod wat iets nuuts binne sy skepping doen en nie 'n God wat optree ten einde mense uit die skepping te red nie.

Die Joodse opvatting was dat die koninkryk nie sal nie kom voordat die Romeine verslaan en die tempel herbou is nie (Wright 2000:51). Alhoewel geeneen van hierdie aspekte aangebreek het nie, asook ongeregtigheid en goddeloosheid steeds hoogty gevier het, is die koninkryk in 'n sekere sin alreeds hier en hoopvol op toekomstige vervulling gerig. Hulle het opgetree asof hul die werklike verlore, nuwe verbondsmense, terugkeer uit die ballingskap asook die nuwe tempelmense van die God van Abraham, Isak en Jakob, was. Hulle het ook 'n nuwe “religieuse ervaring” gehad wat hul met die Heilige Gees, die vernuwing van die hart verbind het en taalgebruik daaromtrent ontwikkel het.

Die vroeë Christendom was dus nie 'n nasionalisties-Joodse beweging of private religieuse ervaring nie en het die wêreld as koninkryksgemeenskap inbeweeg met die boodskap dat dit in 'n sekere sin alreeds aangebreek het – al lê die vervulling in die toekoms. Die boodskap was dat dít wat in die kern van die Judaïsme gebeur het vir die hele wêreld belangrik was en die liggaamlike opstanding van Jesus van Nasaret was as rede vir hierdie radikale herdefinisie aangedui. Die koninkryk het in 'n sin alreeds aangebreek en is, soos die opstanding, in twee verdeel: die aanbreek met die koms van Jesus en sy wederkoms wat die finale implementering sal wees.

Die Joodse wêreldbeskouing was steeds dat hulle land en Jerusalem die sentrum van die wêreldgeskiedenis vorm en hul God die vyand asook die bose sal vernietig en wêreldvrede en geregtigheid sal daarstel. Die eerste Christene het egter geglo dat dit in Jesus plaasgevind het aangesien Hy dit self geglo het en deur Jahwe met sy opstanding bevestig is. Jesus het veral twee aspekte benadruk: (1) Die Skeppergod het vanaf die begin beplan om *deur Israel* met die probleme in sy skepping te werk. Israel is nie slegs 'n voorbeeld aan die nasies nie, maar die wyse waarop God die wêreld sal red; (2) God sou Israel se geskiedenis tot sy klimaks bring deurdat geregtigheid en genade deur Israel en die wêreld omhels sou word en tot heling in die skepping lei. Die probleem was egter dat Israel as God se volk onder beheer van heidene was en dit die situasie sedert die Babiloniese ballingskap (597 v.C.) was (Wright 2000:19).

Die oproep deur Jesus: “Bekeer julle en glo die evangelie” (Mark 1:15b), was nie bloot moralisties bedoel, soos met die wegdoen van seksuele wanpraktyke, drankmisbruik, asook allerlei negatiewe aspekte nie. Dit behels ook nie die byvoeging van religieuse of nuwe dogmatiese waarhede nie. Hierdie frase strook met Josefus se versoek aan 'n rebelleier om sy eie agenda te laat vaar, hom vir 'n nuwe te vertrou en

het 'n politieke konnotasie gehad. Wanneer Jesus rondgegaan en dieselfde gesê het, het Hy nie minder as dit bedoel nie, maar dat sy volgelinge hul agendas moet opgee en Hom vir die nuwe wyse om Israel te wees, vertrou: sý wyse van die koninkryk te bring, asook sy koninkryksagenda voorop te stel (Dunn 1992:6-7).

Jesus, sowel as Josefus, het Israel aangemoedig om hul politieke drome van nasionale revolusie te laat vaar. Josefus, egter, het dit oorgedra terwille van hom en sy eie behoud en gemak nadat hy die Romeine begin ondersteun het. Jesus het politieke ideale as dislojaleit aan Jahwe beskryf, aangesien Hy wou hê dat hulle die lig vir die wêreld moes wees. Dit het dus nie die revolusionêre agenda geïmpliseer nie, maar die koninkryksuitnodiging waar die draai van die ander wang, die tweede myl, asook die verloor van jou lewe ten einde dit te vind, aan die orde is (Dunn 1992:20-22). Sy feesviering was met die “verkeerde,” ongerespekteerde mense en in stryd met alle ander koninkrykagendas (Dunn 1992:13). Jesus se koninkryk getuig van 'n nuwe orde en wêreld waar vergiffenis en gebed die botoon voer en sou deur Hom kom. Indien Israel nie van die revolusionêre agenda afstand doen nie, sou hul geoordeel word. Indien Israel faal om die lig vir die wêreld te wees, sou die oordeel nie op die vyandige nasies nie, maar op hulle val. Israel sou dus ly maar uiteindelik gered word. Wright (2000:38) meld:

Jesus' clash with the Pharisees came about not because he was an antinomian, because he believed in justification by faith while they believed in justification by works, but because his kingdom-agenda for Israel demanded that Israel leave off her frantic and paranoid self-defence, reinforced as it now was by the ancestral codes, and embrace instead the vocation to be the light of the world, the salt of the earth.

4 Enkele slotopmerkings rakende die verandering van die Joodse messiaanse- en Godbeskouing

Hierdie verdere omstandigheidsgetuienis toon dus fundamentele veranderinge in die Joodse messiaanse verwagting aan. Die aanvanklike, en soms egoïsties Joodse messiaanse verwagting, is spoedig ná die opstanding verdiep ten einde op die beeïndiging van die dood, die vernietiging van die bose, asook die daarstel van

geregtigheid te dui. Die aanvanklike sosiopolitieke aspirasies van veral die Jode wat verlossing as selfgerig beskou het, is dus met hulle toetrede tot die Christendom fundamenteel verander. Hulle besef van die dieperliggende probleem aangaande Israel se sonde asook dié van die mens in die algemeen, het pertinent na vore getree. Die feit dat met die oorkoepelende probleem van die bose ook gedeel is en die verlossingsaksie deur Jahwe as Skepper- en Verbondsgod, het die kosmiese implikasies daarvan op die voorgrond geplaas. Wanneer Jahwe optree, het dit dus kosmiese implikasies wat net Hy kan aanspreek. Jesus het ook met sy optrede hierdie Joodse verankering in die geskiedenis en verlossing as konkreet-materieel versterk.

Die feit dat Jesus onmiddellik as God aanbid is, het dus die Godvraag op verrassende, asook ongemaklike wyse, aan die orde gestel. Die trinitariese teologie wat noodwendig moes volg – en dit onder monoteïstiese Jode as die eerste volgelinge – kon slegs deur hierdie radikale opstandingsgebeure in samehang met die religieuse-historiese konteks, bewerkstellig word. Die besef dat Jesus die koninkryk van God, asook die nuwe skepping ingelei het en niks minder as die vernietiging van die dood impliseer nie, het vinnig posgevat en hierdie boodskap is oor die wêreld versprei.