

Die opstanding van Jesus Christus.
’n Histories-sistematiese ondersoek

deur

Pieter Barendse Bosch

Voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad
Philosophiae Doctor
in die
Fakulteit Teologie
Departement van Dogmatiek en Christelike Etiek
Universiteit van Pretoria

Promotor: Prof dr C J Wethmar

Augustus 2009



“Die belangrikste wat ek aan julle oorgelewer het en wat ek ook ontvang het, is dit: Christus het vir ons sondes gesterf, volgens die Skrifte; Hy is begrawe en op die derde dag opgewek, volgens die Skrifte. Hy het aan Sefas verskyn, daarna aan die twaalf, en daarna aan meer as vyf honderd broers tegelyk, van wie sommige al dood is maar die meeste nou nog lewe. Daarna het Hy aan Jakobus verskyn en toe aan al die apostels. Heel laaste het Hy ook aan my, die misgeboorte, verskyn” (1 Kor 15:3-8).

Voorwoord

Durf mens 'n onderwerp soos die opstanding van Jesus Christus aanpak en dit aan historiese navorsing onderwerp? Dit mag voorbarig voorkom en vir sommige selfs aan heiligs kennis grens.

As historiese referent in Jesus Christus het God Hom juis as 'n Persoon kom toon wat op intieme wyse by sy skepping betrokke is en veral die mens se situasie op die hart dra. Historiese ondersoek is dus nie vergesog nie en veral die grootste onsekerheid en verskrikking vir die mens – die dood – kan met sodanige navorsing aangespreek word. Die groot lewensvrae aangaande die bestaan van God en sy aard, asook die finale toekoms en doel van die heelal, kan ook langs hierdie weg op bevredigende wyse beantwoord word. Hierdie God, wat as Skepper en Onderhouer Hom op verskeie wyses aan die mens openbaar, moedig ons juis aan om Hom op voortgaande wyse te soek en voortdurend in verwondering voor sy misteries te staan – 'n voortdurende fluktuasie tussen die eenvoudige begrip soos dié van 'n kind en aspekte buite ons verstaanshorisonne waarvoor ons slegs kan terugdeins.

Met my eie lewensreis was ek nog selde met 'n fideïstiese interpretasie en berusting tevrede. Hierdie navorsing vorm dus deel van my reis wat na meerdere insig soek, asook beter fundering aan my menswees kan verskaf. Met die moontlike ontdekking van die beendere van Jesus Christus in 'n graf in Palestina sal ek nie huiwer om die Christendom vaarwel te roep nie. Waarskynlik sal ek dan 'n wêreldbeskouing aanhang wat raakpunte met die Christelike etiek het net om daarmee seker te maak dat, indien 'n ewigheid bestaan, ek dit moontlik sal “maak.”

Die tradisionele opvatting aangaande die liggaamlike opstanding van Jesus Christus, wat blyk waar te wees, verklaar die vreemdheid van lyke waarby ek al gestaan het. Telkens het ek die ervaring beleef dat ons nie gemaak is om te sterf nie en hierdie doodsituasie nie die *status quo* verteenwoordig nie. Jesus wat by Lasarus se graf gehuil het, maak vir my al meer sin. Iets drasties is fout en ek kon nog nooit iemand se dood geredelik aanvaar nie.

Ek beskou dit as 'n voorreg om in die Christendom gebore te wees – nie dat ek hierdie voorreg werklik begryp nie. Dit wek egter ontsag by my en vervul my soms met vrees weens die verantwoordelikheid daaraan geheg, asook die verantwoording wat op 'n stadium van my gevra sal word. My wêreldbeskouing behels dat ek juis só

onverdiend geseën is om dit aan ander uit te deel – hierin faal ek telkens. Hoekom het ek in ’n middelklas huis grootgeword waar beide my ouers, Jaap en Minnie, my van kindsbeen aan die Christendom blootgestel het en vir wie ek ewig dankbaar sal wees? Hoekom nie in ’n plakkerskamp waar armoede en onsekerheid hoogty vier, of selfs op die strate van ’n stad in Indië, of in ’n dorre woestynland in Noord-Afrika waar die Islam beheer het nie? Die nugter antwoord is waarskynlik: net geboorte! My eie stryd en ontnugtering met die lewe en sy teleurstellings wat soms my verhoudings met die ander persone naaste aan my – my vrou, Elise, en my twee dogters, Marielise en Susan – beïnvloed en hulle my steeds verdra en liefhet ten spyte van al my foute, spreek van genade wat my nie toekom nie.

Die armoede en lyding van mense wat nie daarvoor gevra het nie het my nog altyd na die sin van die lewe laat soek en as dit nie vir die Man van Nasaret was wat aan ons ’n God van aardsheid en betrokkenheid by ons kom toon het nie, weet ek nie wat ek sou gewees het nie. Hierdie lewens oefening sou vir my dus net ’n nare poets gewees het wat ek maar moes verduur tot die wurms my ook verteer.

Hierdie navorsing het my tot die besef gebring dat die opstanding van Jesus Christus te belangrik is om ligtelik daarmee om te gaan. Uiteindelik blyk dit of die keuse ten gunste van Jesus, as die opgestane Here, waarskynlik korrek is en dus nie bloot “veilig” gespeel word nie. Ek het weereens onder die besef van die almag en misterie van God gekom en dat sy weë en optrede met ons as sy skepsele ons denke te bowe gaan. Op daardie eerste dag van die week met die leë graf en ongesteurde grafdoeke, het iets plaasgevind wat onmoontlik is om te verwoord. Met die aanbreek van die ewigheid sal ons seker meer van hierdie gebeure verstaan waaroor ook in hierdie navorsing stamelend gepoog is om iets te verwoord.

Uiteindelik het hierdie navorsing wyer gestrek as wat ek aanvanklik beplan het. Algaande het ek besef dat hierdie tema soveel raakpunte het dat op een of ander wyse daaraan aandag geskenk sou moes word ten einde ’n histories-sistematiese verantwoording te verskaf.

Hiermee ook my dank aan Professor Conrad Wethmar vir die ondersteuning, leiding en geduld wat hy deurentyd aan my verskaf het. In my kontak met hom het ek weereens die rykdom van ons Gereformeerde belydenis besef.

Laastens my dank aan die Universiteit van Pretoria en die Fakulteit Teologie vir hul volgehoue ondersteuning.



Inhoudsopgawe

Voorwoord	i
Opsomming	ix
Inleiding en probleemstelling	1

Deel 1: Nuwere sistematies-teologiese perspektiewe rakende die opstanding

Hoofstuk 1	
Barth en die opstanding	23
1 Die opstanding verteenwoordig 'n goddelike optrede	28
2 Die opstanding verteenwoordig 'n nuwe, onderskeie en outonome daad deur God	31
3 Die opstanding verteenwoordig dieselfde God en geskiedenis as dié van die kruisiging	35
4 Die opstanding verteenwoordig 'n konkrete gebeurtenis in die geskiedenis	43
5 Hierdie nuwe historiese optrede van God vorm 'n eenheid met die voorafgaande kruisiging van Jesus Christus	56
6 Enkele slotopmerkings rakende Barth en die opstanding	62
Hoofstuk 2	
Bultmann en die opstanding	65
1 Die ontmitologisering van die Nuwe Testament	66
1.1 Probleemstelling	66
1.2 Oplossing	70
2 Basiese kenmerke van ontmitologisering	72
2.1 Die mens buite die geloof	72
2.2 Die verlossingsgebeure	73
2.3 Die Christusgebeure	75
2.3.1 Die probleem rakende ontmitologisering van die Christusgebeure	75
2.3.2 Die kruisgebeure	77
2.3.3 Die opstanding	78
3 Enkele slotopmerkings rakende Bultmann en die opstanding	95
Hoofstuk 3	
Moltmann en die opstanding	97
1 Die ontstaan asook unieke karakter van die Christelike geloof in die opstanding	99
2 Die opstanding van Christus as historiese gebeurtenis	105
3 Die rol van die Gees in Christus se opstanding	113
4 Eskatologie en die kosmiese dimensie van die opstanding	115
5 Christus lei die oorgang tot die nuwe skepping in	118
6 Die opstanding as materiële gebeure	120
7 Die Gees herenig dit wat deur die dood geskei was	121
8 Enkele slotopmerkings rakende Moltmann en die opstanding	124

Hoofstuk 4

Pannenberg en die opstanding	125
1 Die betekenis van “opstanding van die dooies”	125
2 Die opstanding van Jesus as historiese vraagstuk	135
3 Die betekenis van Jesus se opstanding	154
3.1 Die einde van die wêreld het aangebreek	155
3.2 God bevestig Jesus se vóór-Pase aktiwiteit	155
3.3 Jesus is die Seun van die mens	156
3.4 Jesus is God se finale openbaring	157
3.5 Motivering tot die sending onder die heidene	157
3.6 Die verskynings asook die woorde van die opgestane Jesus verklaar die opstanding	159
4 Die vertraging van die wêreldende en die huidige implikasie van Jesus se opstanding	160
5 Enkele slotopmerkings rakende Pannenberg en die opstanding	162

Deel 2: Nuwere apologetiese perspektiewe rakende die opstanding

Hoofstuk 5

Wonderwerke en die opstanding	166
1 Historiese agtergrond	167
1.1 Kritiek op wonderwerke	167
1.1.1 Deïstiese kritiek	167
1.1.1.1 Die Newtoniaanse wêreldmasjien	169
1.1.1.2 Benedict Spinoza	170
1.1.1.2.1 Wonderwerke skend die onveranderlike orde in die natuur	171
1.1.1.2.2 Wonderwerke is onvoldoende ten einde God se bestaan te bewys	172
1.1.1.2.3 Skrifkritiek	172
1.1.1.3 David Hume	175
1.1.1.3.1 “In beginsel” argument	175
1.1.1.3.2 “In werklikheid” argument	177
1.1.2 Immanuel Kant en agnostisisme	179
1.1.3 Charles Darwin se hipotese en ateïstiese uitvloeisels	185
1.2 Christelike verdediging van wonderwerke: historiese oorsig	196
1.2.1 Reaksie op Spinoza	197
1.2.1.1 Jean Le Clerc	197
1.2.1.2 Samuel Clarke	197
1.2.1.3 Jacob Vernet	198
1.2.1.4 Claude Francois Houtteville	199
1.2.2 Reaksie op Hume	200
1.2.2.1 Thomas Sherlock	200
1.2.2.2 Gottfried Less	201
1.2.2.3 William Paley	202
2 Beoordeling	204
2.1 Die Newtoniaanse wêreldmasjien versus kwantumteorie	205
2.2 Beoordeling van Spinoza	217
2.2.1 Kritiek op die onveranderlikheid van die natuur gegrond	217
2.2.2 Kritiek op die ontoereikendheid van wonderwerke gegrond	218



2.3	Beoordeling van Hume	222
2.3.1	“In beginsel” argument	222
2.3.2	“In werklikheid” argument	227
2.4	Naturalisme	229
3	Enkele slotopmerkings rakende wonderwerke en die opstanding	234

Hoofstuk 6

Geskiedenis en epistemologie		236
1	Die Verligting se poging tot universele geskiedenis	236
2	Openbaring en geloof versus geskiedenis	247
3	Strewe na objektiwiteit in historiese navorsing	252
4	Problematiek aangaande kennis van die geskiedenis	256
4.1	Problematiek aangaande historiese gebeurtenisse	256
4.1.1	Kennis aangaande die geskiedenis kan verkry word	259
4.1.2	Historiese feite gee betekenis weer	265
4.1.3	Historiese feite kan vir waarheid getoets word	266
4.2	Problematiek aangaande die interpretasie van historiese gebeurtenisse	267
4.3	Eksistensiële problematiek	271
5	Enkele slotopmerkings aangaande geskiedenis en epistemologie	282

Hoofstuk 7

Die opstanding en historiese navorsing		283
1	Ondersoek na die historiese Jesus	283
2	Kritiek op die historiese ondersoek van die opstanding	294
2.1	Positivistiese geskiedskrywing en die opstanding	294
2.2	Geen analogiese verskynsels tot die opstanding bestaan nie	296
2.3	Geen betroubare getuienis rakende die opstanding bestaan nie	297
2.4	Die fideïstiese uitgangspunt	298
3	Die historiese aard van die opstanding	301
3.1	Die opstanding kan histories ondersoek word	301
3.2	Die opstanding bied ’n uitdaging aan die historikus	310
4	Enkele slotopmerkings aangaande die opstanding en historiese navorsing	317

Hoofstuk 8

Die historisiteit van die Nuwe Testamentiese dokumente		318
1	Aspekte wat die Nuwe Testament as histories betroubaar stempel	318
1.1	Joodse klem op historisiteit	319
1.2	Die evangelies nie net geskryf om die behoeftes van vroeë gemeentes te vervul nie	325
1.3	Die tekstuele betroubaarheid van die Nuwe Testament	329
1.4	Die bekwaamheid van die evangelieskrywers	330
1.5	Kontrole met die oorlewering van die tekstuele materiaal	331
1.6	Betroubaarheid van die Joodse mondelinge oorlewering	336
1.7	Wonderwerke vorm deel van die historiese rapportering	339
1.8	Biografiese aard van die evangelies	342
1.9	Teologisering stempel hierdie dokumente nie as onbetroubaar nie	346
1.10	Skynbare teenstrydighede in die evangelies	349
1.11	Jesus steeds ’n verleentheid vir navorsing uit Joodse geleedere	351
1.12	Die Nuwe Testamentiese briewe	352



2 Die voorrang van die teks	355
3 Jesus se selfbewussyn	357
4 Enkele slotopmerkings aangaande die historisiteit van die Nuwe Testamentiese dokumente	371

Hoofstuk 9

Ontwikkeling van die opstandingsparadigma	372
1 Opstanding in die antiek-heidense wêreld voor en tydens Jesus se tydvak	372
2 Opstanding in die Judaïsme	376
2.1 Opstanding in die Ou Testament	379
2.2 Liggaamlike opstanding spruit uit die Joodse wêreldbeskouing	386
3 Enkele slotopmerkings rakende ontwikkeling van die opstandingsparadigma	400

Hoofstuk 10

Direkte historiese getuienis rakende die opstanding van Jesus Christus	401
1 Jesus se begrafnis	405
1.1 Die vroeë formule aan Paulus oorgelewer	406
1.2 Markus se vroeë bronmateriaal	406
1.3 Josef van Arimatea se teenwoordigheid	407
1.4 Jesus se begrafnis in Josef se graf	408
1.5 Joodse begrafnis voor die nag aanbreek	408
1.6 Geen legendariese ontwikkeling nie	408
1.7 Die waarneming van die begrafnis deur vroue	409
1.8 Geen mededingende begrafnisverhaal bestaan nie	409
1.9 Grafligging was bekend	409
1.10 Joodse begrafnisritueel	410
2 Die leë graf	411
2.1 Historiese aanwysers	411
2.1.1 Leë grafverhaal vorm deel van die pre-Markusmateriaal	412
2.1.2 Vroeë informasie in 1 Korintiërs 15 impliseer die leë graf	413
2.1.3 Gebruik van “die eerste dag van die week” dui op die oertradisie	415
2.1.4 Geen teken van legendariese verfraaiing nie	416
2.1.5 Die ontdekking van die leë graf deur vroue	416
2.1.6 Die ondersoek van die leë graf deur Petrus en Johannes	418
2.1.7 Die ongesteurde grafdoeke	418
2.1.8 Vir die verkondiging in Jerusalem moes die graf leeg wees	419
2.1.9 Vroeë Joodse aanklag dat die dissipels Jesus se liggaam gesteel het	420
2.1.10 Jesus se graf nie as heiligdom vereer nie	422
2.2 Alternatiewe verklarings vir die leë graf	426
2.2.1 Jesus se liggaam is gesteel	426
2.2.2 Jesus se liggaam verwyder en herbegrawe	429
2.2.3 Verkeerde graf	430
2.2.4 Grafrowery	430
2.2.5 Jesus in ’n algemene graf vir kriminele begrawe	431
3 Die ontmoetings met Jesus	431
3.1 Spesifieke ontmoetings met Jesus	432
3.1.1 Ontmoeting met die vroue	432
3.1.2 Ontmoeting met Petrus	433
3.1.3 Ontmoeting met die twaalf	433
3.1.4 Ontmoeting by die See van Tiberias	433



3.1.5 Ontmoeting in Galilea	434
3.1.6 Ontmoeting met die vyf honderd broers	434
3.1.7 Ontmoeting met Jakobus	435
3.1.8 Ontmoeting met Paulus	435
3.2 Alternatiewe verklarings vir die ontmoetings	438
3.2.1 Legende of mitologiese vertolking	438
3.2.2 Hallusinasie	447
3.2.3 Kognitiewe dissonansie	452
3.2.4 Verligtinghipotese	453
3.2.5 Verheerlikinghipotese	456
3.2.6 Beswying of skyndoodhipotese	459
3.2.7 Bedrog en sameswering	460
3.2.8 Illusiehipotese	463
3.2.9 Jesus se tweelingbroer	463
4 Die oorsprong van die dissipels se geloof in die opstanding	464
4.1 Die belang van die leë graf en die ontmoetings met Jesus	465
4.1.1 Die leë graf sonder ontmoetings met Jesus	465
4.1.2 Ontmoetings met Jesus sonder die leë graf	467
4.2 Leë graf en ontmoetings vorm die noodsaaklike voorwaarde	468
5 Enkele slotopmerkings rakende die direkte historiese getuienis	475

Hoofstuk 11

Indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse milieu en die fokus op Jesus Christus	476
1 Verandering van die eerste dissipels en die ontstaan van die Christendom	476
2 Verandering van die Joodse tradisies	481
3 Vroeë hoë Christologie	483
3.1 Formule in 1 Korintiërs 15	485
3.2 Paulus en die opstandingsparadigma	500
3.3 Die evangelies en die opstandingsparadigma	510
3.4 Die res van die Nuwe Testament en die opstandingsparadigma	515
3.5 Vroeë alternatiewe religieuse tekste	517
4 Enkele slotopmerkings rakende die indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse milieu en die fokus op Jesus Christus	524

Hoofstuk 12

Indirekte historiese getuienis: verandering van die Joodse messiaanse- en Godbeskouing	526
1 Jesus herdefinieer die Joodse Messiaanse verwagting	526
2 Jesus as die Here aanbid en Hy definieer die Joodse Godbeskouing	543
3 Jesus se opstanding lei God se koninkryk in	560
4 Enkele slotopmerkings rakende die verandering van die Joodse messiaanse- en Godbeskouing	562

Deel 3: Die betekenis en belang van die opstanding

Hoofstuk 13

Die belang van gefundeerde historiese opstandingsnavorsing	565
1 Die opstanding en gefundeerde historiese navorsing	565
2 Opstandingsnavorsing identifiseer die historiese Jesus en Hom as vertrekpunt	589



3	Jesus se opstanding lei die nuwe skepping in	601
4	Enkele slotopmerkings rakende die belang van gefundeerde historiese opstandingsnavorsing	609
Hoofstuk 14		
Opstanding en wêreldbeskouing		
		611
1	Die opstanding is koherent met 'n Christelik-teïstiese wêreldbeskouing	612
2	Die opstanding herdefinieer wêreldbeskouing	616
2.1	Christosentriese benadering tot God	617
2.2	Dienskneggestalte en geregtigheid is aan die orde	622
2.3	Die opstanding lei tot verwondering en sinvolheid	629
Bibliografie		
		633
Summary		
		646
Keywords		
		650
Kernbegrippe		
		650

Opsomming

Die Christendom is steeds die grootste religieuse beweging en die ontstaan daarvan word aan die historiese persoon, Jesus Christus, toegeskryf. Alhoewel talle Hom steeds as Verlosser en Here aanbid, bestaan alternatiewe opvattinge wat Hom tot 'n mens reduceer wat tot 'n verhewe geestelike vlak beweeg het. Vir die mensdom dien Hy dus slegs as voorbeeld en is teenstellend tot die tradisionele beskouing euelank deur die ortodokse Christendom voorgehou. Navorsers wat hierdie oorwegend ebionitiese opvatting jeens Jesus huldig, beweer dat die Nuwe Testament verkeerdlik goddelikheid aan Jesus toeskryf. Die wonderwerke aan Hom toegedig – veral sy geboorte uit 'n maagd asook sy liggaamlike opstanding – word veral sedert die Verligting bevraagteken of selfs verwerp. Die betroubaarheid van die Nuwe Testament, en veral die evangelies, kom dus in die gedrang. Die bewering word ook gemaak dat rasionele persone nie meer aan so 'n argaïese boodskap gehoor kan gee nie. Dié Christus in die vroeë kerk se geloof en verkondiging verwoord, is dus nie dieselfde persoon as dié een wat in die eerste eeu geleef het nie. Die Christus wat tans verkondig word, het dus nooit bestaan nie en die werklike historiese Jesus lê agter hierdie kerugmatiese Christus versluier en moet daarvan verlos word.

Die ontstaan van die Skrifkritiek het ook tot die ondersoek na die historiese Jesus gelei. In die twintigste eeu het Barth, Bultmann, Moltmann en Pannenberg nuwere sistematiese teologiese bydraes gelewer wat veral op die interpretasie van die opstanding van Jesus Christus gefokus het. Barth en Bultmann het hierin radikaal van mekaar verskil met eersgenoemde wat die belang van die liggaamlike opstanding van Jesus Christus, asook die leë graf as bevestiging daarvan, beklemtoon het. Met hierdie gebeure is Hy ook as die Seun van God aangetoon. Bultmann, aan die anderkant, het heelwat gegewens in die evangelies as van mitologiese aard beskou. Die opstanding is dus nie 'n gebeurtenis in die geskiedenis van die wêreld nie en Jesus het slegs in die bewussyn van die dissipels opgestaan. Sy invloed het teologie-beoefening daarna drasties beïnvloed. Moltmann en Pannenberg beklemtoon die belang van die liggaamlike opstanding van Jesus as gebeure in die wêreldgeskiedenis en dus vir historiese navorsing oop. Beide beklemtoon ook die kosmiese belang van die Jesusgebeure.

Die brandpunte in die teologiese debat rakende die opstanding behels

wonderwerke asook die belang van historiese navorsing. Die bewerings in die evangelies aangaande die leë graf asook Jesus se verskynings, is dus in die spervuur. 'n Fundamentele vraag is wat tot die ontstaan van die Christendom gelei het, asook die bepaalde vorm wat dit aangeneem het. Die historiese probleem bly steeds dat Jesus Christus se impak op die wêreldgeskiedenis die afgelope twee duisend jaar ongeëwenaard is. Die paradoksaliteit hiervan hang met die historiese feit saam dat Jesus na sowat drie tot vier jaar van sy bediening op 'n aaklige wyse aan 'n Romeinse kruishout gesterf het. Die verrassende was dat hy binne 'n paar dae daarna deur veral Jode as God vereer is en hierdie beweging het binne 'n kort tyd duisende volgelinge gehad. Die deurslaggewende rede vir hierdie drastiese verandering was dat 'n aantal persone vanaf die derde dag na sy kruisdood beweer het dat hulle hom lewend ervaar en met hom oor 'n periode van veertig dae ontmoetings gehad het. Hierdie persone het binne sewe weke hierdie gebeure as sentraal in hulle verkondiging beskou en dit het tot die ontstaan van die Christendom gelei. Hierdie drastiese gevolg vra na 'n buitengewone oorsaak.

Die tradisionele Christelike apologetiek aangaande die identiteit en betekenis van Jesus Christus as Seun van God is tot 'n groot mate op die getuienis rakende wonderwerke in die evangelies, met die opstanding as hoogtepunt, gefundeer. Sedert die Verligting is die moontlikheid van wonderwerke egter bevraagteken en hiertoe het veral Spinoza en Hume bydraes gelewer. Die naturalistiese uitgangspunt het voorkeur geniet en daartoe gelei dat die moontlikheid van wonderwerke apriories uitgeskakel is. Die wetenskap het veral die Newtoniaanse meganiese ordening van die heelal aangehang. Aangesien wonderwerke 'n verbreking hiervan is, is dit bevraagteken en selfs verwerp. Die betroubaarheid en die aard van die evangelies is dus aan die orde aangesien dit hierdie gebeure rapporteer. Die strewe na gelykvormigheid op alle gebiede in die wetenskap het daartoe gelei dat die opstanding van Jesus apriories uitgeskakel is aangesien ons tans geen ervaring het van dooie mense wat opstaan nie. Gevolglik is die evangelies histories onbetroubaar en heelwat gegewens daarin as van mitologiese aard beskou.

Geskiedenis word egter deur onvoorspelbaarheid gekenmerk en uit die rapportering in die evangelies blyk die opstanding van Jesus Christus histories te wees. Die Joodse wêreldbeskouing waarbinne hierdie Jesusgebeure plaasgevind het, word juis deur God se optrede in die geskiedenis gekenmerk. Aangesien die

opstanding as historiese gebeurtenis oorgedra word, blyk dit vir ondersoek oop te wees. Die literêre aard van die evangelies vergelyk met dié van Grieks-Romeinse biografieë van daardie tydperk – al is hulle met teologiese en kerugmatiese aspekte vermeng. Aangesien die Nuwe Testament en spesifiek die evangelieverhale in die Joodse wêreldbeeld veranker is, blyk die historiese betroubaarheid daarvan voorop te wees en rapporteer hulle dié Jesus van die geskiedenis. Veral die ooggetuie-aard daarvan, asook nabyheid aan die gebeure, maak hierdie dokumente betroubaar.

Die opstandingsparadigma het met verloop van tyd in die Joodse gedagtegang ontwikkel en het deurentyd met liggaamlikheid te make gehad. Die Skepper- en Verbondsgod is lief vir sy skepping en algaande het die opvatting posgevat dat Hy nie sou toelaat dat sy skepping en veral die mense met wie Hy in 'n verhouding getree het, tot niet sou gaan nie. Die term “opstanding” het in die eerste eeu vir beide Jood asook heiden liggaamlikheid beteken. Laasgenoemde het liggaamlike opstanding egter as onmoontlik beskou, maar die vroegste Christene, wat veral uit die Judaïsme gekom het, het dit aangaande Jesus Christus gesê. Met hul opmerking: “Hy is op die derde dag opgewek,” is die liggaamlike interpretasie voorop en laat reg aan die opstandingsverhale in die evangelies geskied.

Die direkte, oftewel spesifieke, historiese getuienis rakende die opstanding van Jesus Christus fokus op die leë graf, asook die ontmoetings wat talle persone daarna met Jesus gehad het. Hulle het Hom opnuut lewend ervaar, alhoewel sy liggaam verandering ondergaan het. Die eerste Christene was egter nie op hierdie gebeure voorberei nie. Enige alternatiewe verklarings vir die leë graf asook ontmoetings daarna, lei tot allerlei ingewikkelde hipoteses wat die historiese gebeure nie op koherent eenvoudige wyse verklaar nie. Van belang, egter, is dat enige historiese ondersoek nie met absolute sekerheid nie, maar met waarskynlikheid gepaardgaan.

Die indirekte historiese getuienis (omstandighedsgetuienis) aangaande die opstanding van Jesus Christus het onder andere met die verandering van die eerste dissipels, asook die ontstaan van die Christendom te make. Joodse tradisies wat vir eeue gekoester en van lewensbelang beskou is, het binne 'n kort tyd onder die eerste Christene, meestal Jode, drasties verander. 'n Hoë Christologie het ook vroeg sy beslag gekry en die Nuwe Testament reflekteer hierdie teologiese benadering tot Jesus Christus as Logos en dus deel van die Drie-eenheid – veral die vroeë formule in 1

Korintiërs 15:3-7 onderstreep dit. Jesus se sterwe is ook op hierdie vroeë stadium as soteriologies aangedui. Verdere omstandighedsgetuienis behels die herdefiniëring van die Joodse messiaanse verwagting asook die Joodse Godbeskouing. In Jesus het die God van Israel en die kosmos tussen sy skepsele kom woon.

Gefundeerde historiese opstandingsnavorsing is tans van fundamentele belang en lei tot identifisering van die historiese Jesus. Dit identifiseer Hom ook as die vertrekpunt en historiese verwysing rakende die Godvraag. Met sy opstanding het Jesus die nuwe skepping en God se koninkryk ingelei wat die vernietiging van die dood impliseer. Die soteriologie sluit ook die totale materiële werklikheid in en die liggaamlike opstanding van Jesus beklemtoon dit juis.

Die opstanding van Jesus Christus is koherent met 'n Christelik-teïstiese wêreldbeskouing en lei noodwendig tot die herdefiniëring van enige wêreldbeskouing. Die Christosentriese benadering tot God toon ook God se aard aan ons. Veral die dienskneggestalte, asook die beoefening van geregtigheid, was by Hom voorop en toon aan dat navolging van Hom hieraan voorkeur behoort te gee. Hiermee word die navolging van Christus gekonkretiseer en die Heilige Gees speel hierin 'n fundamentele rol. Verwondering en sinvolheid van die lewe word deur die opstanding van Jesus Christus daargestel.

Die opstanding van Jesus bied dus 'n fundamentele uitdaging aan enige wêreldbeskouing aangesien die mees aanvaarbare historiese verklaring vir hierdie gebeurtenis is dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het – dus 'n unieke gebeurtenis van fundamentele en kosmiese belang. Die hipotese dat Jesus van Nasaret uit die dood opgewek is, was in die eerste eeu net so kontroversieel as tans en word nie slegs deur die moderne mens bevraagteken nie. Dit verskaf egter die mees koherente en bevredigende verklaring vir die ontstaan van die Christendom asook die spesifieke vorm wat dit aangeneem het.

Summary

Christianity remains the largest religious movement and its origin is ascribed to the historical person of Jesus Christ. Although many still worship him as Saviour and Lord, alternative viewpoints reduce him to a mere human being that evolved to a highly developed spiritual plane. To humankind he is therefore nothing more than an example and contradicts the traditional viewpoint held by orthodox Christianity throughout the centuries. Researchers subscribing to this ebionitical viewpoint, is of the opinion that the New Testament wrongly depicts him as God. Since the Enlightenment, especially the miracles ascribed to him – his virginal conception and bodily resurrection – are questioned, or plainly rejected. The reliability of the New Testament, and the gospels specifically, is questioned. It is maintained that a rational person can no more adhere to such an archaic message. Therefore, the Christ of the early faith and proclamation of the church, is not the same person who lived in the first century. The Christ presently proclaimed thus never existed and the real historical Jesus should be released from captivity.

The commencement of Scriptural criticism led to the search for the historical Jesus. In the twentieth century Barth, Bultmann, Moltmann and Pannenberg produced newer systematic theological contributions that focused on the interpretation of the resurrection of Jesus Christ. In this regard Barth and Bultmann differ substantially. Barth emphasises the importance of the bodily resurrection as well as the empty tomb of Jesus Christ as its corroboration, thereby confirming Him as the Son of God. Bultmann, on the other hand, regards much of the gospels as mythology. The resurrection, therefore, is not an event in the history of the world and Jesus only arose in the minds and memories of the apostles. Bultmann had an immense influence on theological research in the twentieth century. Moltmann and Pannenberg emphasise the importance of the bodily resurrection of Jesus as an event in world history and thus open to historical verification. Both emphasise the cosmic importance of the Jesus event.

The issues in the theological debate regarding the resurrection are miracles and the importance of historical research thereof. The assertions in the gospels regarding the empty tomb and Jesus' appearances are under scrutiny. A fundamental question is what led to the origin of Christianity as well as its specific features. The

historical problem remains that the impact Jesus Christ made on world history the past two thousand years, is without parallel. Paradoxically it coheres with the historical fact that Jesus, after two to three years of ministry, was crucified by the Romans. The amazing development, however, is that within a few days mostly Jews worshipped him as God and within a short time this movement grew to multitudes praying to Jesus. The reason for this dramatic change was the announcement by a few people that on the third day after his crucifixion they had experiences of Jesus being alive and this continued for forty days. Within seven weeks these people announced this event as central to their faith and praxis and led to the origin of Christianity. Such a drastic effect cries out for a drastic cause.

The traditional Christian apologetic regarding the identity and meaning of Jesus Christ as the Son of God is to a great extent founded on miracles in the gospels with the resurrection as the ultimate example thereof. Since the Enlightenment the possibility of miracles were questioned and Spinoza, as well as Hume, played a role in this. The naturalistic viewpoint enjoyed preference and led to the prior exclusion of miracles. The Newtonian mechanical ordering of the universe was the chosen scientific paradigm. Due to the fact that miracles represent a violation thereof, it was questioned and even rejected. Thereby the reliability as well as the nature of the gospels are questioned because they report these events. The quest towards uniformity in all aspects of science led to the prior exclusion of the resurrection of Jesus because of the contemporary lack of experience of deceased people rising from the dead. Therefore the gospels are regarded as later additions to the historical Jesus and interpreted as mythology.

History is contingent and the gospels report the resurrection of Jesus as historical. The Jewish worldview that provided the setting for the events surrounding Jesus, had fundamentally been moulded by God's involvement in history. Because the resurrection is reported as an historical event, it is open to research. The literary character of the gospels resembles biographies of that time although mixed with theological and kerygmatic aspects. Due to the fact that the New Testament, and specifically the gospels, are rooted in the Jewish worldview it seems that their historical reliability is above question and they represent the Jesus of history. Their eyewitness testimony and nearness to the events, specifically, establish these documents as reliable. Jesus' selfconsciousness also comes to the fore and contributes

to the religious-historical context that signifies the high probability of the bodily resurrection and meaningfully explains it.

The resurrection paradigm developed in the Jewish mindset over time and had to do with corporeality. The Creator and God of the covenant loves his creation and the viewpoint gradually developed that He would not allow his creation, and especially the people to whom He relates, to perish. “Resurrection” in the first century to both Jew and gentile had to do with bodies. The gentiles regarded bodily resurrection as impossible, but the earliest Christians – mostly Jews – proclaimed it regarding Jesus. With their remark: “He is risen on the third day,” corporeality was foremost and reflected the resurrection narratives in the gospels.

The direct, or specific historical witness regarding the resurrection of Jesus Christ, focuses on the empty tomb, as well as meetings with Jesus following the discovery of the empty tomb. They experienced him alive again, although his body had changed. The first Christians were not prepared for these events. Any alternative explanation for the empty tomb and meetings afterwards, leads to complicated hypotheses that do not reflect the historical events in a coherent and simple way. Of importance, however, is that historical research does not lead to absolute certainty but probability.

The indirect historical evidence (circumstantial evidence) regarding the resurrection of Jesus Christ, focuses on the change the first disciples underwent, as well as the origin of Christianity. Jewish tradition for centuries regarded as of fundamental and life importance, changed dramatically within a short time period amongst Christians, mostly Jews. A high Christology developed within a very short time and the New Testament reflects this theological viewpoint with regard to Jesus Christ as Logos and thus part of the Trinity. The early formula in 1 Corinthians 15:3-7 highlights this. At an early stage Jesus’ death was also indicated to be of soteriological nature. Further circumstantial evidence consists of the redefinition of the Jewish messianic expectation as well as the Jewish view about God. In Jesus the God of Israel and the cosmos came to dwell amongst his creatures.

Thorough historical research is of fundamental importance and leads to identifying the historical Jesus. This establishes him as the historical reference point regarding the question about God. With his resurrection Jesus initiated the new creation as well as God’s kingdom and implies the annihilation of death. Soteriology

has to do with the total universe, including its materiality, and the bodily resurrection of Jesus accentuates this.

The resurrection of Jesus is coherent with a Christian-theistic worldview and necessarily leads to redefining any worldview. The Christological approach to God also shows his character. Servanthood, as well as righteousness, especially, was fundamental in his conduct. This implies that his followers should give this special attention. In this way the imitation of Christ becomes visible and the Holy Spirit plays a fundamental part. The resurrection of Christ accomplishes a sense of wonder as well as meaning to life.

The resurrection of Jesus challenges any worldview fundamentally because the most acceptable historical explanation for this event is that Jesus rose bodily from the dead. This signifies a unique event of cosmic importance. The hypothesis that Jesus of Nazareth rose from the dead, was in the first century just as controversial as today and not only questioned by modern man. It still provides the most coherent and satisfying explanation for the origin of Christianity as well as the specific form it took.

Keywords

Ebionitism, Enlightenment, miracles, bodily resurrection, authenticity of the gospels, Scriptural criticism, Jesus Seminar, historical Jesus, kerygmatic Christ, Barth, Bultmann, Moltmann, Pannenberg, mythology, historical research, empty tomb, meetings with Jesus, origin of Christianity, apologetics, Spinoza, Hume, naturalism, Newtonian mechanical ordering, uniformitism, worldview, biography, corporeality, resurrection, historical witness, probability, circumstantial evidence, Christology, soteriology, new creation, kingdom of God, God question, servanthood, justice.

Kernbegrippe

Ebionitisme, Verligting, wonderwerke, liggaamlike opstanding, betroubaarheid van die evangelies, Skrifkritiek, Jesus Seminaar, historiese Jesus, Christus van die geloof, Barth, Bultmann, Moltmann, Pannenberg, mitologie, historiese navorsing, leë graf, ontmoetings met Jesus, ontstaan van die Christendom, apologetiek, Spinoza, Hume, naturalisme, Newtoniaanse meganiese ordening, uniformitisme, wêreldbeskouing, biografie, opstanding, historiese getuienis, waarskynlikheid, omstandigheidsgetuienis, Christologie, soteriologie, nuwe skepping, God se koninkryk, Godvraag, Christosentriese benadering tot God, dienskneggestalte, geregtigheid.

Inleiding en probleemstelling

Die afgelope twee duisend jaar het geen persoon die geskiedenis van die wêreld só gedikteer en tot kontroversie aanleiding gegee as Jesus Christus nie – tydens sy omwandeling het immers dieselfde plaasgevind. Alhoewel die grootste religieuse beweging aan Hom toegeskryf word en talle Hom as Verlosser en Here aanbid, bestaan alternatiewe opvattinge wat Hom tot 'n mens reduceer wat tot 'n verheve geestelike vlak beweeg het. Die aanspraak word dus gemaak dat Jesus van Nasaret die teengestelde was as wat deur die Skrifdokumente, kerkgeskiedenis asook kerklike leerstellinge deur die eeue voorgehou is. Sommige navorsers beweer dat die Nuwe Testament verkeerdelik goddelikheid aan Jesus toeskryf. Die wonderwerke aan Hom toegedig – veral sy geboorte uit 'n maagd asook sy liggaamlike opstanding – word bevraagteken of selfs verwerp. Die Christus in die vroeë kerk se geloof en verkondiging verwoord, is nie dieselfde persoon as dié een wat in die eerste eeu geleef het nie. Die moderne mens mag nie meer deur die skrywers van die evangelies asook die vroeë kerk voorgeskryf word nie. Die waarheid van die Nuwe Testament, en veral die evangelies, kom dus in die gedrang. Hierdie navorsing het waarskynlik 'n invloed gehad op filosofiese aannames en uitsprake deur M. Martin (1991:3, 5) gemaak. Nadat hy die Christendom as die godsdiens met die grootste aanhang beskryf het, meld hy egter:

...the importance of a religion measured by the number of its followers and the scope of its influence does not make its doctrines true; 1.6 billion people can be wrong...My object in presenting the case against Christianity is theoretical, not practical...My claim is simply that in the light of my discussion rational people should give up these beliefs.

Sy aanname dat rasonale persone die Christendom moet verwerp, vorm deel van die postmoderne tydsgees wat teen dogmatiese uitsprake, asook die moontlike bestaan van waarheid gekant is. Wetenskaplike dissiplines soos die sosiologie en ekonomie geniet soms voorkeur in ondersoeke na die eerste eeu en lei daartoe dat die primêre kanoniese geskrifte van die Christendom gedegradeer en selfs geïgnoreer word. Jesus

behoort dus van die antieke mitologie wat Hom in sy woorde en daede omring, gestroop te word ten einde die moderne mens instaat te stel om tot sy werklike boodskap deur te dring. Hy behoort van die verhewe status waartoe veral Paulus, asook die vroeë kerk Hom verhef het, gestroop en weer “aards” gemaak word ten einde tot die begrip te kom wie Hy werklik tydens sy aardse optrede was, asook sy betekenis vir ons tans. Vir talle verteenwoordig die Jesus van die Nuwe Testament ’n fiktiewe skepping van die vroeë kerk, soos in hul kerugma gereflekteer en moet herinterpreteer word ten einde tot die werklike historiese persoon deur te dring indien Hy van enige waarde vir die mens van die een-en-twintigste eeu wil wees. Die deurslaggewende aspekte in die Gereformeerde belydenis aangaande Jesus se kruisiging en opstanding word byvoorbeeld in navorsing tans, soos dié van die Jesus Seminaar, op alternatiewe wyses gehanteer.

Volgens die Gereformeerde opvatting bestaan egter ’n onlosmaaklike eenheid tussen sy kruisiging en opstanding deurdat laasgenoemde juis te kenne gee dat die dood wat Hy gesterf het versoeningsbetekenis dra en Hom as God tipeer. In hierdie navorsing sal gepoog word om die primêr-logiese verwantskap tussen die vroeë Christendom se geloof, asook verkondiging, en die Jesus van die geskiedenis te lê met spesifieke verwysing na die opstanding as fundamentele vertrekpunt.

Die moderne wetenskaplike era bevraagteken en verwerp die wêreldbeeld in die Skrif as die reflektoring van ’n rasioneelbegronde geloof. Die aanbreek van die historiese benadering in die moderne era het daartoe gelei dat tussen feitelike en fiktiewe verslae van die verlede onderskei moet word. Vooruitgang in onder andere mediese navorsing, astronomie, landbou, fisika asook talle ander terreine het vroeëre bygelowigheid en mitologie verdryf. Op soortgelyke wyse behoort wetenskaplike metodiek in die ondersoek betreffende Jesus van Nasaret dus argaïese religieuse opvattinge uit die weg te ruim. Die Christus van die geloofsbelydenis en dogma vanuit die Middeleeue en vroeër, blyk nie meer relevansie te hê vir diegene wat die wetenskaplike revolusie meegemaak het nie. Vir die grootste gedeelte van die twintigste eeu was navorsers skepties oor die herwinning van die historiese Jesus. L. Keck (1971:9) het opgemerk dat “the search for the real Jesus’ is a dead-end street.” In veral die laat tagtigerjare van die twintigste eeu het die pendulum egter na die ander ekstreem geswaai en in 1988 het M. Borg (1988:15) opgemerk dat ’n renaissance in Jesusstudies plaasvind: “We can...know as much about Jesus as...about any figure in the ancient world.” Dit is ook lynreg teen die opmerking van R.

Bultmann (Barnett 1997:15) in 1926: “We can know almost nothing concerning the life and personality of Jesus.” Uit hierdie toevloei van wetenskaplike ondersoek het die klem op die Joodsheid van Jesus begin val en daarmee ’n belangrike fase in Jesusnavorsing ingelei.

Hierdie herinterpretasie is egter nie nuut nie en veral sedert die Verligting aan die orde. Die Jesus Seminaar, byvoorbeeld, wat in 1985 in die lewe geroep is, is daarop ingestel om die werklike, historiese Jesus op te diep. Die Jesus Seminaar het aanvanklik die woorde in die Nuwe Testament, asook ander vroeë Christelike dokumente aan Jesus toegedig, krities ondersoek en huldig die volgende akademiese mikpunt: “To assess the degree of scholarly consensus about the historical authenticity of each of the sayings of Jesus” (Borg 1994:162). Hulle het egter ’n alternatiewe agenda op die kerklike gemeenskap gerig: “...to update and then make the legacy of two hundred years of research and debate a matter of public record” (Wilkins & Moreland 1995:2). Hiermee word gepoog om die kerklike, asook breër gemeenskap, van die donker eeue se teologiese tirannie te bevry deur Jesus te herontdek, aldus R. Funk (Wilkins & Moreland 1995:2), medestigter van die Jesus Seminaar: “We want to liberate Jesus. The only Jesus most people know is the mythic one. They don’t want the real Jesus, they want the one they can worship. The cultic Jesus.” Volgens J. D. Crossan (1991; 1994) toon hierdie Nuwe Testamentiese navorsing ’n populêre gesig en kan die publiek uiteindelik tot die debat toetree. As een van die prominente figure van die Jesus Seminaar meld Hy dat Jesus se agtergrond, insluitend sy geboorte uit ’n maagd in Bethlehem, mitologisering deur die Nuwe Testamentiese skrywers is en die verhale aangaande Jesus se sterwe, begrafnis, asook opstanding latere toevoegings deur die vroeë Christelike gemeenskap was.

Twyfel rakende historiese kennis aangaande die eerste eeu en of Jesus se uitsprake en optrede met sekerheid vasgestel kan word, is tans dus aan die orde en kan veral na H. S. Reimarus en G. E. Lessing in die 1760’s en 1770’s teruggevoer word. Die meerderheid kritiek spruit uit pogings om vas te stel wat werklik histories plaasgevind het. Aan die een kant poog navorsing na objektiwiteit in hul soeke na die historiese Jesus deur kriteria daar te stel wat nie-historiese aspekte in historiese verslae van betroubare weergawes onderskei. Aan die anderkant, egter, word navorsing deur die postmoderne opvatting dat objektiwiteit onmoontlik is, beïnvloed: elke individu, of gemeenskap, het immers sy eie perspektief, vooroordeel of wêreldbeskouing waarmee gebeure waargeneem en geïnterpreteer word wat historiese

betroubaarheid ondermyn. Hierdie benadering bevorder die “cultural imperialism of the Enlightenment” en impliseer dat eers in die afgelope twee honderd jaar die werklike betekenis van geskiedenis ontdek is, “while writers in the ancient world were ignorant about these matters, freely making things up, weaving fantasy and legend together and calling it history” (Wright 1992:84). By die hantering van die evangelies word die uitspraak gemaak dat die evangeliste so deur die vroeë kerk se uitbeelding van Christus beïnvloed was dat hierdie verhale aangaande Jesus met skeptisisme bejeën moet word.

Die vraag is egter of sodanige skeptisisme ten opsigte van geskiedenis in die algemeen, en die evangelies in die besonder, geregverdig is. Standaard geskiedskrywing word immers met vrug op ander antieke geskrifte (onder andere antieke misteriegodsdienste) toegepas en soortgelyke beginsels behoort op historiese data in die Skrifdokumente toegepas te word. In hierdie navorsing wil ek hierdie aspek ook ondersoek en of ons tans met vrymoedigheid die hoë Christologie in die evangelies vermeld, kan handhaaf sonder om as “oningelig,” “onwetenskaplik” of “eenvoudig” bestempel te word, soos R. Dawkins (2006:157) dit stel:

The nineteenth century is the last time when it was possible for an educated person to admit to believing in miracles like the virgin birth without embarrassment. When pressed, many educated Christians today are too loyal to deny the virgin birth and the resurrection. But it embarrasses them because their rational minds know it is absurd, so they would much rather not be asked.

Die tipering van die opstanding van Jesus Christus as absurd en primitief, is weens die feit dat die wonderwerke in die evangelies as ’n verleentheid beskou word en die vraag ontstaan dus of intellektuele verantwoording hiervoor bestaan. Die betroubaarheid en aard van die evangelies as die primêre dokumente van die Christendom is in die spervuur: kan die Jesus van die geskiedenis hieruit geken word en reflekteer dit Jesus se optrede? Sommige moderne navorsing aanvaar apriories hierdie verslae as fiktief. Die Jesus Seminaar (Funk, Hoover & The Jesus Seminar 1993:5) stel dit as volg:

The gospels are now assumed to be narratives in which the memory of Jesus is embellished by mythic elements that express the church’s

faith in him, and by plausible fictions that enhance the telling of the gospel story for first-century listeners who knew about divine men and miracle workers firsthand.

Die las van bewyslewing word dus op die evangelies geplaas: apriories word die optrede van Jesus in hierdie dokumente as onwaar aanvaar tot die teendeel bewys kan word. Hierdie opvatting spruit uit die rigiede onderskeid tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof: die vroeë kerk se geloof in Christus het die verhaal van die historiese Jesus só beïnvloed dat hulle met hul oordrag die feitelikheid daarvan verloor het en die evangelies dus nie as histories betroubare dokumente beskou kan word nie. Die verteenwoordig denkbeeldige fiksie deur getroue volgelinge daargestel.

Aan die anderkant, egter, handhaaf talle navorsers van eerste-eeuse religieuse figure dat die vroeë Christelike skrywers daarop uit was om betroubare informasie aangaande die Jesus van die geskiedenis oor te dra. Leidende Joodse navorsers verklaar dat die Nuwe Testamentiese verslag aangaande Jesus nie deur buitensporige geloofsuitinge gereguleer is nie, maar betroubare historiese inligting bevat wat met die eerste-eeuse Palestynse milieu strook. Hierdie navorsers, onder andere G. Vermes en D. Flusser, verklaar: “We know more about Jesus than about almost any other first-century Jew.” Die Joodse navorser, J. Neusner (Wilkins & Moreland 1995:4), bestempel die wetenskaplike agenda van die Jesus Seminaar met hul historiese reconstruering van Jesus as “either the greatest scholarly hoax since the Piltdown Man or the utter bankruptcy of New Testament studies – I hope the former.” Die Jesus Seminaar verteenwoordig die klimaat van liberale Jesusstudies tans aan die orde.

Nie slegs die bevraagtekening van die historiese betroubaarheid van veral die evangelies is ter sprake nie, maar ook die vraag na hul rapportering van wonderwerke. Dit blyk dat liberale historiese Jesusnavorsing, soos die Jesus Seminaar, apriories filosofiese naturalisme aanhang. Hiervolgens toon die moderne wetenskap, asook ervaring, aan dat die bonatuurlike bevraagteken word, of selfs nie bestaan nie, en verklarings wat daarop fokus, uitgedien is. Enige verslag van bonatuurlike gebeure in die evangelies behoort dus as onbetroubaar verwerp te word en verteenwoordig mitologiese skeppinge deur die vroeë kerk en kan naturalisties verklaar word. Alle wonderwerke soos genesings, duiweluitdrywings, opwekkings uit die dood, profesie, natuurwonderwerke, asook inspirasie van die Skrifdokumente, is hierby ingesluit. Nie

alleen sluit filosofiese naturalisme outomaties beduidende gedeeltes van die evangeliemateriaal uit nie, maar het ook verreikende implikasies vir verwante aspekte. So, byvoorbeeld, word profetiese voorspellinge aan Jesus toegedig en op kennis aangaande gebeure ná sy dood dui (byvoorbeeld die verwoesting van die tempel, die sending aan die heidene asook wêreldwyd, die vervolging van die dissipels, die aankondiging van sy kruis en opstanding en die betekenis daarvan, die vervolging van die apostels), as latere toevoegings aangetoon en nie aan Jesus of ooggetuies toegeskryf nie. Met “detailed knowledge of postmortem events in sayings and parables attributed to Jesus, they are inclined to the view that the formulation of such sayings took place after the fact” (Funk, Hoover & The Jesus Seminar 1993:25). Die moontlikheid van ’n hoë Christologie word dus byvoorbaat uitgeskakel. Die aanname word byvoorbeeld gemaak dat die evangelies op ’n later stadium verskyn het (minstens ná 70 n.C.) en nie vroeg soos deur die tradisie aangetoon nie. Hiermee word die moontlikheid dat die evangeliste ooggetuies en sommige apostels was, of direk in kontak met ooggetuies was, ontken. Die betroubaarheid van die vroeë kerkvaders se getuienis aangaande apostoliese outeurskap, datering en bestemming van die evangelies word hiermee ook ontken.

Aprioriese uitsluiting van bonatuurlike elemente uit die verhale van Jesus van Nasaret weens ’n bepaalde wêreldbeeld, is wetenskaplik onaanvaarbaar. Dit hang daarmee saam dat die vermelding van wonderwerke in dokumente plaasvind wat histories skyn te wees. Dit behoort eerder aan historiese ondersoek vir betroubaarheid onderwerp te word. Indien, byvoorbeeld, genoegsame filosofiese getuienis vir die waarskynlikheid van God bestaan, kan dit in die historiese ondersoek gereflekteer word. Wanneer ’n bonatuurlike aspek en enige geloofsuitgangspunt (byvoorbeeld Jesus se voorspelling van sy kruisdood en opstanding) ondersoek word, behoort, aldus die Nuwe Testamentiese navorser, R. Brown (1994:25), die uitgangspunt as volg te wees:

Historicity, however, should be determined not by what we think possible or likely, but by the antiquity and reliability of the evidence. As we shall see as far back as we can trace, Jesus was known and remembered as one who had extraordinary powers.

Die belang van hierdie navorsing kan moeilik oorskat word. Nie alleen is die Gereformeerde belydenis en dus die leer en lewe hiervan op die spel nie, maar ook die meer fundamentele vraag na waarheid. Vir diegene met die uitgangspunt dat religieuse en geloofsaspekte bloot op geloof as subjektiewe interpretasie gefundeer is, is die vraag na die historisiteit van die Nuwe Testament en veral die evangelies dus irrelevant. Vir andere, egter, het dit verreikende implikasies en veral by laasgenoemde groepering vind die Gereformeerde belydenis sy tuiste. Volgens die Gereformeerde belydenis is 'n ware geloof juis 'n vasstaande kennis waardeur alles wat God in sy Woord geopenbaar het vir waar aanvaar word, asook 'n vaste vertroue wat die Heilige Gees deur die evangelie in die menslike hart werk dat God aan die mens uit louere genade, op grond van die verdienste van Christus vergewing van sondes, ewige geregtigheid en saligheid geskenk het (*Heidelbergse Kategismus*, vraag en antwoord 21). Die lewenseise aan die mens gestel, lei tot die soeke na sekerheid – veral in aspekte wat lewe ná die dood betref, asook die sin van die menslike bestaan. Die mees fundamentele vraag na die rede vir die bestaan van die geskape werklikheid dwing hom ook aan die mens op. Die vraag na die bestaan van God en sy betrokkenheid by die skepping tree pertinent na vore en kan nie bloot van 'n selfgefabriseerde “geloof” afhanklik gemaak word waar die geloofsobjek nie bestaansnoodsaaklikheid geniet nie. Vanuit die Gereformeerde belydenis is geloof juis op historiese waarhede gebaseer en kan dus aan wetenskaplike ondersoek onderwerp word ten einde vir waarheid te toets. Die geloofaspek is nie 'n sprong in die duister nie, maar kan en moet aan rasioneel gefundeerde ondersoek onderwerp word. In alledaagse besluitneming funksioneer ook rasioneel gefundeerde waarhede en bestaan geen rede waarom die religieuse nie op soortgelyke wyse gehanteer kan word nie. Toegepas op die Christendom is die vraag na die Nuwe Testamentiese rapportering betreffende Jesus Christus van fundamentele belang – hierdie dokumente vorm immers die basis van die geloofsuitgangspunt. Die vrae na sy werklike woorde en optrede is aan die orde en die voortspruitende aansprake dat Hy die Seun van God is, uit 'n maagd gebore is, mense genees het, talle wonderwerke verrig het, aan 'n kruishout gesterf en liggaamlik uit die dood opgestaan het, is op die spel. Aangesien die aanspraak gemaak word dat al hierdie aspekte in materie, ruimte en tyd plaasgevind het, kan en behoort dit aan wetenskaplike historiese ondersoek onderwerp te word en tot grondige redes vir die waarheid, of onwaarheid daarvan, te lei. Indien sodanige ondersoek aantoon dat hierdie Jesus inderdaad die unieke persoon is soos in die evangelies aangetoon, behoort

ongekwalifiseerde aanhang te volg. Indien sodanige ondersoek egter aantoon dat die evangelies histories onwaar is, behoort propagering van die Christelike wêreldbeskouing van minder belang te wees, of selfs ten koste van ander wêreldbeskouings verwerp te word.

Gevollik is die samehang van geloof en rasionaliteit, dus ook geloof en wetenskaplike geskiedskrywing as uitingsvorm van rasonale ondersoek, van fundamentele belang. Die modernistiese opvatting dat geloof en rasionaliteit wedersyds uitsluitend is en eersgenoemde 'n subjektiewe en private aangeleentheid is, verteenwoordig 'n wanopvatting. Die waarheid van sodanige geloof is dus relatief en nie van belang nie – blote opreg fideïstiese beoefening daarvan is deurslaggewend. Hierdie opvatting bots egter met logika asook die uitgangspunt van die Christendom. Die filosoof, R. Trigg (Wilkins & Moreland 1995:8), stel dit as volg: “Common sense tells us that any Commitment, it seems, depends on two distinct elements. It presupposes certain beliefs to be true and it also involves a personal dedication to the actions implied by them.” Die geloofsaksie impliseer vertroue in die waarheid daarvan, al heers nie absolute sekerheid nie. Die waarskynlikheidskaal neig egter na die waarheid daarvan en behoort die fokus hierop te val – soos by historiese navorsing die geval is.

Die opdrag dat die rasonale 'n fundamentele rol moet speel en fideïsme dus nie die botoon voer nie, kom pertinent in die Skrif en veral in die Nuwe Testament voor: die opdrag om die Here lief te hê met die hele hart, die hele siel en die hele verstand is die grootste en eerste gebod (Matt 22:37-38). Ook die opdrag tot voortdurende gereedheid om 'n antwoord aan elkeen te gee wat 'n verduideliking eis oor die hoop wat in die Christen lewe, dui op die belang van die rasonale aspek (1 Pet 3:15). Die Skepper wil ook in debat met sy skepsele tree (Jes 1:18) en spreek tot die rasonale komponent van die soekende mens al is dié tot 'n groot mate deur die sondeval verwing (Hand 17:27-28). Van belang is dat geloof nie irrasioneel is nie en dat moderne ontwikkelinge in die wetenskap op voortgaande wyse fundering hiervoor asook vir die bestaan van die bonatuurlike verskaf.

Die aprioriese handhawing van die naturalistiese wêreldbeskouing voordat alle moontlike getuienis, veral op historiese vlak, ingewin is, is onwetenskaplik. Veral rakende die opstanding van Jesus Christus is dit van kardinale belang aangesien die waarskynlike historisiteit daarvan Jesus as uniek mag aantoon – nie slegs in sy identiteit nie, maar ook sy teologies-historiese belang en waarde vir die moderne

mens. Dit verteenwoordig immers die tradisionele opvatting sedert die eerste eeu. Indien Jesus is wat hy beweer het Hy is en sy volgelinge die waarheid betreffende Hom gerapporteer het, word hier nie slegs met aspekte van akademiese belang gehandel nie, maar met die belangrikste vrae van die moderne mens asook sy ewigheidsbestemming. Indien Jesus egter nie is soos die Skrif hom voorhou nie, is dit irrasioneel om die tradisionele geloofsopvattinge te huldig. Was en is Jesus dus God en kan hy steeds as die messiaanse verlosser na ons gestuur ten einde sy skepsele asook sy skepping te verlos en herskep (soos hyself asook sy volgelinge geglo het), beskou word? Of was hy slegs 'n vername religieuse figuur wat nie die Messias was nie, asook nooit hierdie aanspraak gemaak het nie? Het Jesus aan die kruis die unieke, eenmalige goddelike wonderwerk verrig waardeur verlossing bewerkstellig is, of was hy slegs 'n toegewyde religieuse persoon aktief met die sosiale en geestelike aktiwiteite van sy dag gemoeid? Het Jesus op die derde dag na sy kruisiging liggaamlik uit die graf opgestaan en is dié dus leeg gevind? Is Jesus die enigste weg van verlossing in hierdie lewe, deel van die Drie-eenheid wat aanbid moet word, of verteenwoordig Hy een van talle weë waardeur die moderne mens God kan ken, ervaar en nooit aanbidding van Homself as God in menslike hoedanigheid aanvaar of aangemoedig het nie?

Ten spyte van al die uiteenlopende Jesusnavorsing tans bly 'n fundamentele vraag wat as deurslaggewende rigtingwyser kan dien: wat het op die Paasmôre plaasgevind? Hierdie historiese vraag is fundamenteel aan die rede vir die ontstaan van die Christendom asook die vorm wat dit aangeneem het. Hierdie gebeure het in die historiese arena plaasgevind, soos Paulus teenoor Festus getuig het: “Die koning weet van hierdie dinge, en daarom praat ek openhartig met hom. Ek is seker dat dit nie sy aandag ontgaan het nie, want dit het nie êrens in 'n hoekie gebeur nie” (Hand 26:26). Die God wat in die geskrifte van die Christendom tersprake kom, is dié Een wat in die geskiedenis optree. Gevolglik is die opstanding vir historiese navorsing oop. Die ontstaan van die Christendom word telkens na hierdie moment teruggevoer en kan dus histories nagevors word.

Vir meer as twee honderd jaar is gepoog om geskiedenis en teologie, asook geskiedenis en geloof uitmekaar te hou. Aanvanklike goeie bedoelings was dalk aan die orde aangesien beide dissiplines oor sy unieke karakter en logika beskik en nie tot onderafdeling van die ander gemaak kan word nie. Met die ontstaan van die Christendom, en die opstanding spesifiek, is die twee dissiplines egter vervleg. Indien

dit nie in die oog gehou word nie, bestaan die moontlikheid dat ten gunste van 'n spesifieke teologie gekies word – moontlik 'n vorm van deïsme, waar die godheid soos 'n afwesige landheer hom aan historiese betrokkenheid onttrek. Die grype na “transendensie” los nie die probleem op nie. Talle alternatiewe godsbegrippe soos by die panteïsme, panenteïsme asook prosesteologie bestaan met die godheid deel van, of nou met die tydruimtelike werklikheid asook die historiese proses verbind – immanensie is hier dus voorop.

Tans word die opvatting gehuldig dat die histories-kritiese metode die Paasgebeure gedekonstrueer het en enige historiese navorsing, veral aangaande die opstanding, dit tot alledaags menslike vlak devalueer. Historiese navorsing blyk soms aanvaarbaarder te wees indien dit met skeptiese resultate vorendag kom maar nie met die geloofsapek geïntegreer kan word nie. Selfs Barth het aan die opstanding historisiteit toegevoeg maar historici die reg ontsê om daarvoor 'n uitspraak te lewer. Die opstanding as gebeurtenis van materiële, tydruimtelike aard stel hom dus vir historiese navorsing oop, soos C. F. D. Moule (1967:78-79) meld:

The alternatives are not either mere history coupled with a rationalistic estimate of Jesus...or commitment to a preached but unauthenticated Lord. The Christian creed is not a series of assertions made in a vacuum, but relates inescapably to an event which is itself particular, yet transcendental.

Met Moule kan saamgestem word, alhoewel die gebruik van “yet transcendental” na verdeling in die wêreldbeeld van die Verligting neig. Die vroeë Christene het in die God van die Israelse patriarge en profete wat in die verlede beloftes gemaak het, geglo, en op verrassende en kragdadige wyse in Jesus vervul is.

Met die bereiking van historiese gevolgtrekkings ten opsigte van die Paasgebeure kom ook die vraag na die wêreldbeskouing en teologiese opvatting van die historikus op die spel – tensy byvoorbaat die keuse ten gunste van 'n spesifieke wêreldbeeld gemaak word, en soos tans telkens die geval is, dié van die post-Verligting skeptisisme. In opstandingsnavorsing tree veral die volgende aspekte na vore: (1) wat het die vroeë Christene bedoel met Jesus gebeur het; en (2) wat tans na die waarskynlikheid daarvan gesê kan word. Die moontlikheid bestaan dat navorsing tot die gevolgtrekking kan kom dat (1) die vroeë Christene gemeen het Jesus

liggaamlik opgestaan het, maar (2) verkeerd was. Tans is laasgenoemde 'n gewilde keuse en die onus rus op 'n alternatiewe verklaring vir die opvatting van die vroeë Christene dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het. In die soeke na 'n oplossing word tans talle alternatiewe verklarings gebied.

N. T. Wright (2003:7), as 'n leidende navorser rakende die eerste-eeuse geskiedenis, meld dat die heersende opvatting in navorsing betreffende die opstanding van Jesus, asook talle hoofstroomgroeperinge, die volgende is: (1) die Joodse konteks verskaf slegs 'n vae agtergrond waar “opstanding” talle betekenis kan hê; (2) die vroegste Christenskrywer, Paulus, het nie in 'n liggaamlike opstanding geglo nie, maar 'n meer “geestelike” opvatting gehuldig; (3) die vroeë Christene het nie in Jesus se liggaamlike opstanding nie, maar in sy verhoging of verheerliking geglo – sy “opname in die hemel” in 'n spesiale hoedanigheid – en opstandingstaal gebruik om dit aan te toon. In 'n volgende fase het hulle na 'n leë graf, of na die sigbare waarneming van die opgestane Jesus verwys; (4) die opstandingsverhale in die evangelies is latere toevoegings en ontwerp om aan hierdie tweede fase stukrag te verleen; (5) hierdie sigbare waarnemings van Jesus kan doeltreffend in terme van Paulus se bekeringservaring vertolk word en as 'n religieuse ervaring beskryf word – intern-subjektief van aard, eerder as die waarneming van 'n eksterne realiteit. Hiervolgens het die vroeë Christene dus 'n fantasie of hallusinerende ervaring gehad; (6) wat ookal met Jesus se liggaam gebeur het (Hy was moontlik nie eers begrawe nie), dit het nie bloot herlewe nie en is ongetwyfeld nie uit die dood opgewek, soos in die evangelieverhale oorgedra nie. Alhoewel die voorafgaande die hoofstroomopvatting verteenwoordig, bestaan talle opponerende stemme met genoegsame histories-gefundeerde argumente ten einde elk van genoemde aspekte te weerspreek. In hierdie navorsing sal die genoemde aspekte ook aandag geniet.

Die **hipotese** wat ek aan die orde stel, is dat die tradisionele geloofsopvatting rakende die opstanding van Jesus Christus steeds die waarskynlikste en mees wetenskaplik-koherente verklaring vir die opstanding van Jesus Christus bied. Ek is van oordeel dat hierdie hipotese gehandhaaf kan word teenoor die nuwere alternatiewe opvattinge wat sedert die Verligting ontwikkel het. Die vraag is dus of die moderne wêreld met sy wetenskaplike benadering die moontlikheid en realiteit van opstanding, soos in die evangelies en ander Nuwe Testamentiese dokumente gerapporteer, tot nietmaak. Ek handhaaf dat niks minder as die leë graf (wat dus impliseer dat die opstandingsgebeure met die liggaam van Jesus te make gehad het)

en die liggaamlike verskynings van Jesus Christus daarna tot die ontstaan en huidige vorm van die Christendom kon gelei het nie. Dit het ook binne 'n bepaalde religieus-historiese konteks plaasgevind. Die opstanding verteenwoordig dus 'n gebeurtenis wat materieel in ruimte en tyd met Jesus en nie met die dissipels nie, plaasgevind het – dit het wel drastiese gevolge op die dissipels gehad.

In hierdie navorsing sal die volgende **metodiek** gevolg word:

Deel een handel oor **vier nuwere sistematies-teologiese perspektiewe** rakende die opstanding van Jesus Christus, naamlik dié van **Barth, Bultmann, Moltmann en Pannenberg**. Met betrekking tot sekere aspekte het elkeen sy stempel afgedruk wat daaropvolgende navorsing beïnvloed het. Die temas wat volg en fundamenteel aan die opstanding is, is deur elkeen op unieke wyse aangespreek en verskaf 'n agtergrond waarvolgens sinvol na die opstanding gekyk kan word. Alhoewel hierdie gedeeltes sistematies van aard is, kom die vernaamste aspekte wat ek in die verdere navorsing ondersoek, ook uit hulle bydraes na vore – aspekte soos wonderwerke, die historiese aspek rakende die opstanding, die leë graf, die verskynings van Jesus, die ontstaan van die Christendom, asook die rol wat wêreldbeskouings speel.

In **hoofstuk een** word veral op **Barth** se sistematies-teologiese benadering rakende die opstanding gekonsentreer. Hy het onder andere op die eksistensiële benadering van Bultmann gereageer wat die opstanding van Jesus Christus aan objektiewe historiese fundering onttrek het. Alhoewel hy aanvanklik die leë graf van Jesus as van minimale belang beskou het, het hy dit later as onmisbare teken, wat alle misverstand uit die weg geruim het, geag. Die opstanding van Jesus was dus nie bloot 'n innerlike, subjektiewe gebeurtenis nie, maar het sy merk op die geskiedenis gelaat en hierin het die leë graf 'n fundamentele rol gespeel. Dit verteenwoordig dus 'n gebeurtenis wat met Jesus en sy liggaam te make gehad het en nie slegs met die dissipels nie. Ten spyte van hierdie opvatting het hy egter geweier om dit aan historiese ondersoek te onderwerp. Sy oorwegend *fideïstiese* benadering blyk hieruit. Historiese navorsing kan dus nie sodanige geloof legitimeer of daarvan afhanklik gemaak word nie. Hierdie uitgangspunt van Barth is egter onaanvaarbaar aangesien die gebeure rakende Jesus in die openbare arena plaasgevind het en dus vir historiese ondersoek oop is.

In **hoofstuk twee** val die klem op Bultmann se sistematies-teologiese benadering rakende die opstanding. **Bultmann** se opvatting is tans by die Jesus

Seminaar en ander liberale modernistiese uitgangspunte gewild. Hy het veral wonderwerke, en dus die opstanding van Jesus, as uitstaande vorm daarvan, gekritiseer. Vanweë sy vooronderstelling van 'n *mitiese wêreldbeeld* in die eerste eeu, poog hy na ontmitologisering van die Nuwe Testament. Hierin is hy veral deur D. F. Strauss beïnvloed. Die moderne mens aan wetenskap en tegnologie blootgestel, handhaaf immers nie hierdie wêreldbeeld nie. Die huidige wêreldbeskouing (werklikheidsbeskouing is variante term), is dié van geslotenheid – oorsaak en gevolg waarin bonatuurlike elemente nie insette kan lewer nie. Persone behorende tot 'n bepaalde era (soos in die eerste eeu) is egter aan 'n bepaalde wêreldbeeld uitgelewer waaraan hulle nie kan verander nie. Die moderne wetenskaplike wêreldbeeld impliseer dat dié van die Nuwe Testament uitgedien asook onverstaanbaar geword het. Gevolglik is die opstanding van Jesus 'n mitiese gebeurtenis wat in die subjektiewe ervaring van die dissipels en nie in die openbare arena van die geskiedenis plaasgevind het nie – dus nie 'n gebeurtenis uit die verlede nie. Jesus het bloot in die kerugma opgestaan en die prediking van Jesus is tot die Christelike proklamasie rakende Christus getransformeer. Die ontstaan van die opstandingsgeloof is die enigste historiese gebeurtenis waarvoor toegang bestaan. Vir hom is die historiese rekonstruksie van Jesus 'n doodloopstraat. Slegs die feit van Jesus se bestaan is van belang en die kerugma aangaande hom is op een of ander wyse in hom gefundeer. Alhoewel die kruis en die opstanding historiese verskynsels is, kan hul egter net deur die geloof as goddelike optrede, en in die kerugma as optredes van goddelike oordeel en verlossing, onderskei word. Hierdie goddelike optredes is van belang en nie die historiese gebeure waaruit dit spruit nie. Die kerugma het dus nie met historiese aspekte te make nie, maar slegs met die noodsaak van besluitneming deur die toehoorders. Jesus ontmoet ons in die kerugma en nêrens anders nie. Volgens Bultmann is dit onmoontlik om agter die kerugma te beweeg ten einde dit as bron ter rekonstruering van die historiese Jesus aan te wend. Bultmann se ontduiking van die geskiedenis verplaas dus die fokus vanaf die historiese Jesus na die verkondiging aangaande Christus en lei onder andere daartoe dat onsekerheid rakende Christologiese kontrolering ontstaan. Dit verteenwoordig 'n fundamentele fout by hom aangesien geen kontrole bestaan waarvolgens Jesus se prediking en die prediking aangaande Hom, asook die gebeure rondom Hom, gekontroleer kan word nie.

In **hoofstuk drie** kom **Moltmann** se sistematies-teologiese benadering rakende die opstanding aan die orde. Met sy teologiese klem op hoop, aan die

eskatologie gekoppel, fokus hy op die opstanding van Jesus. Teenoor die aanvanklike sekulêre optimisme aangaande sosiale transformasie in die 1960's, asook Bultmann se ontmitologisering van die eskatologie ten einde dit meer aanvaarbaar te maak, meld hy dat die Christelike konsep van hoop as motiveringsfaktor sterker na vore behoort te tree. Sy oriëntering rakende die toekoms deur God se beloftes gedefinieer, som hy op as hoop wat na insig soek. Vir Moltmann verskaf die Christendom 'n visie van hoop deur God se transformering op kosmiese skaal. Hierdie hoop versterk die geloof en motiveer die gelowige tot liefde. Die Christelike hoop is op 'n nuwe skepping gerig deur dié God in Jesus se opstanding betrokke, daargestel. Dit open dus 'n toekomstige hoop wat alles – dus ook die dood – en die hoop op die hernuwing van lewe insluit. Hierdie hoop behoort weer aan 'n mensdom wat dit buite die Christendom soek, verkondig te word. Moltmann se beklemtoning van die belang van die skepping tree na vore uit die goedheid van die skepping deur God beklemtoon. Die opstanding as gebeure wat met die liggaam van Jesus te make het, fundeer die belang van die skepping asook die materiële. Moltmann se fokus op die lydende God aan ons in Jesus getoon, is 'n herbesinning van Luther se teologie van die kruis. Dit het daartoe bygedra dat die opvatting aangaande God se apatiese afsydigheid by die skepping en sy lyding gekritiseer is. Die klem wat die opstanding op die kruis en God se optrede en aard plaas as dié Een wat medelye het asook geregtigheid beklemtoon, kom hier aan die orde. Hy plaas dus 'n hoë premie op die historisiteit van die Jesusgebeure.

In **hoofstuk vier** kom **Pannenberg** se sistematies-teologiese benadering rakende die opstanding in die fokus. Hy verskil van Barth en Bultmann met sy klem op die *geskiedenis* wat hy as die finale horison van die Christelike teologie beskou – dié van God met die mens en deur die mens met die skepping. Die finale toekoms waarheen alles op pad is, is prolepties in Jesus Christus geopenbaar. Die Christelike teologie kan dus aan historiese navorsing onderwerp word. Pannenberg beskou openbaring as 'n openbare en universele historiese gebeurtenis wat as 'n optrede van God herken, asook sodanig geïnterpreteer kan word. Vir Pannenberg kan geskiedenis egter net verstaan word indien dit vanaf sy eindpunt beskou word en dié is prolepties in die geskiedenis van Jesus Christus geopenbaar. Vir Pannenberg is die opstanding van Jesus Christus 'n historiese gebeurtenis waarvan elkeen wat tot die getuie nis toegang gehad het, sou kon getuig. Teenoor Bultmann wat die opstanding tot die ervaring van die dissipels reduceer, meld Pannenberg dat dit tot die universele openbare geskiedenis hoort. Navorsers, soos Ernst Troeltsch, wat die wêreldbeeld van

die Verligting aanhang, bevraagteken die opstandingsverhale in die evangelies aangesien tans nie analogie bestaan nie. Die homogeniteit van die geskiedenis is weens die geslote wêreldbeeld voorop en Troeltsch het hier 'n vername rol gespeel met sy kritiek dat die opstanding van Jesus juis hierdie homogeniteit verbreek. Pannenberg bepleit egter 'n neutrale benadering tot die opstanding van Jesus Christus waar die historiese getuïenis rakende die opstanding sonder dogmatiese vooronderstellinge ondersoek word.

Deel twee handel oor **nuwere apologetiese perspektiewe rakende die opstanding** onder andere deur hierdie vier teoloë belig. Die aspekte wat uit hulle navorsing na vore tree, is veral dié rakende **wonderwerke**, asook die belang van **historiese navorsing** met betrekking tot die opstanding. Die rol wat 'n vooropgestelde wêreldbeeld speel, kom veral by Bultmann na vore en speel ook in die huidige navorsing 'n deurslaggewende rol.

In **hoofstuk vyf** word die fokus na die aspek van **wonderwerke en die opstanding** verskuif. Die tradisionele Christelike apologetiek aangaande die identiteit en betekenis van Jesus Christus is tot 'n groot mate op die getuïenis rakende wonderwerke in die Nuwe Testament, met die opstanding as hoogtepunt, gefundeer. Die tradisionele interpretasie van Jesus Christus se opstanding behels dat dit op geen ander wyse as 'n wonderwerk beskou kan word wat Jesus as Seun van God bevestig het nie (Rom 1:4). Sedert die Verligting is die moontlikheid van wonderwerke egter bevraagteken. Hierdie bevraagtekening het 'n filosofiese fundering en met die bepaalde wêreldbeskouing te make. Veral Benedict Spinoza het hier 'n vername rol gespeel en gepoog om 'n universele rasionaliteit daar te stel wat nie van die onvoorspelbare en unieke afhanklik is nie. Sedert die Verligting het die naturalistiese uitgangspunt voorkeur geniet wat daartoe gelei het dat die moontlikheid van wonderwerke apories uitgeskakel is. Die invloed van nuwe ontdekkings in die natuurwetenskap – veral die Newtoniaanse meganiese ordening van die heelal – het hieraan impetus verleen en dus 'n vraagteken oor die Nuwe Testamentiese rapportering van wonderwerke geplaas. David Hume het hierin 'n leidende rol gespeel met sy hipotese dat wonderwerke oor geen getuïenswaardes kan beskik nie. Die huidige gebruik aan analogie rakende die wonderwerke in die Nuwe Testament, en spesifiek die opstanding van Jesus Christus, dwing ons dus om ons volledig op menslike getuïenis te verlaat wat geensins voldoende is om 'n gebeurtenis as 'n wonderwerk te bestempel nie. H. S. Reimarus en G. E. Lessing het hierop voortgebou.

Aangesien die moontlikheid van wonderwerke bestaan, word in **hoofstuk ses** die moontlikheid van kennis, asook die realiteit daarvan, aan die orde gestel nie. Hét ’n bepaalde wonderwerk plaasgevind en op watter wyse kan vasgestel word dat dit wel gebeur het? **Geskiedenis en epistemologie** word dus ondersoek. Dit verteenwoordig ’n **historiese** vraag en veral sedert Lessing is hierdie problematiek voorop. Die Verligting het die epistemologiese waarde en betekenis van geskiedenis geëvalueer. Aangesien die almag van die rasonele komponent voorop was, is geskiedenis as filosofies nutteloos rakende waarheid beskou. Onvoorspelbaarheid, kenmerkend van geskiedenis, is dus waardeloos in die daarstel van betroubare waarhede. Aangesien die klassieke Christologie beweer dat Christus in die geskiedenis die waarheid aangaande God geopenbaar het, is dit verwerp. Veral die opstanding van Jesus wat as fundamenteel rakende hierdie openbaring gereken word, is op alternatiewe wyses geïnterpreteer. Die historiese ondersoek van die opstanding, asook die moontlikheid van wonderwerke is dus van die agenda verwyder.

Die tradisionele Christelike opvatting behels dat natuurlike kennis aangaande God bestaan wat vir alle mense toeganklik is. Dit is egter nie voldoende nie en moet deur bonatuurlike goddelike openbaring, soos in die Skrif vermeld, aangevul word. Laasgenoemde is veral deur Aquinas en Calvyn beklemtoon. Openbaring vind egter in die geskiedenis plaas. Die Judaïsme is volwaardig in die geskiedenis veranker met die Verbondsgod wat Homself op hierdie wyse aan hulle geopenbaar en Hom as die God van die geskiedenis getoon het. Die Verligting was toenemend krities teenoor hierdie goddelike openbaring en het met hul kritisering van geskiedenis as kennisbron aangaande waarheid (wat eerder deur die rasonele daargestel kan word) saamgehang. Veral Lessing het hierdie “aaklige groot kloof” tussen geskiedenis en rasionaliteit beklemtoon. Vir hom het die noodsaaklike waarhede van die rasonele die fundamentele vertrekpunt verskaf en nie die onvoorspelbare gebeure van die geskiedenis nie. Waarhede aangaande God is ewig van aard en dit kan op rasonele wyse ondersoek word, maar kan onmoontlik vanuit gebeurtenisse soos met Jesus van Nasaret, vasgestel word. Die vraag en problematiek aangaande geskiedenisfeite en hulle interpretasie sal dus ondersoek word.

Die eksistensiële vraag na die relevansie van so ’n “argaiëse, uitgediende” boodskap vir die moderne mens, is en word steeds gevra. ’n Vername invloed was dié van D. F. Strauss wat die evangelies aan ’n mitiese wêreldbeskouing gekoppel en die

verloop van teologiese nadenke oor Jesus en die aard van veral die evangelies, fundamenteel beïnvloed het.

In **hoofstuk sewe** kom die **opstanding en historiese navorsing** aan die orde. Die opkoms van Skrifkritiek het tot die ondersoek na die historiese Jesus gelei. Met hierdie navorsing is gepoog om die Jesus van die geskiedenis van die Christus van die geloof te onderskei en het tot allerlei uiteenlopende vertolkings aangaande Jesus gelei. Aangesien die supernaturalistiese byvoegings in die evangelies bevraagteken is, is die tradisionele opvatting rakende die opstanding van Jesus ook ondermyn en is Hy ebionities voorgestel. Die vraagtekens wat die Verligting in die moderne periode rakende die klassieke Christologie geplaas het, het verreikende implikasies. Die rasonale vermoë van die mens om die aard en doelstelling van God te ontdek, het daartoe gelei dat die historiese openbaring van God in Jesus Christus as oorbodig beskou is. Jesus as morele voorbeeld en leermeester, ten koste van Hom as verlosser, was nou voorop en sy dood dra dus geen verlossingsbetekenis nie. In plaas van 'n gewone rabbi is hy dus verkeerdelik as verlosser en opgestane Here aanbid. Hierdie waninterpretasie is aan latere byvoeginge deur veral die evangelieskrywers toegedig en het daartoe gelei dat historiese navorsing die werklike historiese Jesus ten koste van die latere mitologiese Christus van die geloof wou reconstrueer. Die Verligting se uitgangspunt dat geskiedenis homogeen is, het daartoe gelei dat die ontologiese gaping tussen Christus en ander mense uitgewis is.

Bepaalde kritiek bestaan op die historiese ondersoek van die opstanding – veral vanuit positivistiese oord. Groeiende historiese skeptisisme rakende die opstanding van Jesus Christus het op voortgaande wyse plaasgevind en veral die gebrek aan huidige ervaring rakende opstandings het ernstige twyfel aangaande die Nuwe Testamentiese rapportering van die opstanding laat ontstaan. Die klem wat die Nuwe Testament op die opstanding plaas, is dus as foutief beskou. Die fideïstiese uitgangspunt word soms as die korrekte epistemologiese benadering aangaande die opstanding voorgehou. Weens die historiese aard van die opstanding kan en behoort dit egter as sodanig ondersoek te word en bied 'n buitengewone (selfs ongemaklike) uitdaging aan die historikus. Die fundering van die Christendom in die geskiedenis stel dit vir historiese navorsing oop en dit mag nie daaraan onttrek word nie.

In **hoofstuk agt** word die **historisiteit van die Nuwe Testamentiese dokumente** kortliks ondersoek. Aangesien die Nuwe Testament en spesifiek die **evangelieverhale** in die Joodse wêreldbeeld veranker is, blyk die historiese

betroubaarheid daarvan voorop te wees. Die aard en interpretasie van die evangelieverhale is dus deurslaggewend aangesien dit die primêre bronne aangaande die opstanding verteenwoordig. Die vraag of die evangelies dié Jesus van die geskiedenis uitbeeld en die gebeure hierin met die kerugma vermeng, histories is, word ondersoek.

Dit is duidelik dat die evangelies nie geskryf is om die behoeftes van vroeë gemeentes te vervul nie. Die tekstuele betroubaarheid, asook die rol van ooggetuies in die betroubare oordrag van hierdie materiaal deur veral mondelinge oorlewering, verteenwoordig 'n aantal van die aspekte wat hierdie tekste as histories betroubaar stempel. Die feit dat hulle wonderwerke rapporteer en hierin ook geteologiseer word, doen geen afbreuk aan hul biografiese aard nie. Die teks behoort deurgaans voorkeur te geniet en oordrewe skeptisisme blyk onnodig te wees.

Uit hierdie bronne kom Jesus se selfbewussyn na vore wat die religieus-historiese konteks daarstel en die liggaamlike opstanding van Jesus dus waarskynliker maak, asook sinvol verklaar. Die betekenis van die gebeure word in hierdie basisdokumente, asook die verdere Nuwe Testament, weergegee. In hierdie navorsing word kortliks aan hierdie aspekte aandag geskenk.

In **hoofstuk nege** word aan die bepaalde ontwikkelingsgang van die **opstandingsparadigma** aandag geskenk. Die semantiek van die term “opstanding” (*anastasis*, *egeiro* in Grieks; *qum* in Hebreeus) binne die Joodse, asook heidense wêreldbeskouing, as onderbou en agtergrond vir die opstanding, is van belang. Die opstandingsgebeure het immers binne die Joodse gemeenskap plaasgevind en die Christendom het hier sy beslag gekry met die eerste Christene wat veral Jode was. Die Pauliniese asook ander vroeë Christene en nie-Christene se interpretasie van opstanding is deurslaggewend. Wat het die vroegste Christene met die aanspraak dat die Messias op die derde dag uit die dood opgewek is, bedoel? Alhoewel dit vir sommige huidiglik ooglopend mag wees, was dit nie die geval, aldus die evangeliste, met die volgelingen van Jesus asook talle hedendaagse navorsing nie. Dit wil voorkom of die algemene opvatting betreffende opstanding, asook dié van Jesus in die besonder, die navorser dwing om 'n verklaring vir die skielike en drastiese aanpassing binne die Joodse wêreldbeeld te bied. Opstandingsnavorsing vanuit die Pauliniese geskrifte, asook dié van ander Christelike skrywers (binne sowel as buite die kanon), toon eenvormigheid dat feitlik al die vroeë Christene waarvoor getuïenis bestaan, bevestig dat Jesus van Nasaret liggaamlik uit die dood opgestaan het. Met hul

opmerking: “Hy is op die derde dag opgewek,” is die liggaamlike interpretasie voorop en laat reg aan die opstandingsverhale in die evangelies geskied.

In **hoofstuk tien** word op die **direkte**, oftewel **spesifieke, historiese getuienis** rakende die opstanding van Jesus Christus gefokus en dat dit soos enige ander historiese gebeurtenis ondersoek kan word. Die hipotese dat die enigste verklaarbare rede waarom die vroeë Christendom sy beslag gekry, asook hierdie vorm aangeneem het, die **leë graf** is en mense Jesus werklik opnuut **lewend ervaar en waargeneem** het, is hier aan die orde. Alhoewel talle navorsers die historiese vraag as nutteloos beskou, kan en mag dit egter nie ontsnap word in die beantwoording van die ontstaan van die Christendom asook sy bepaalde uitingsvorm nie. Histories bly die ontstaan en spoedige uitbreiding van die Christendom in sy ortodokse vorm ’n aspek wat nie op bevredigende wyse deur sommige huidige historiese Jesusnavorsing beantwoord kan word nie. Die ontstaan en uitbreiding van die Christendom kan nie primêr vanuit die sosiale en verwante wetenskappe beantwoord word sonder grondige bestudering van die basisdokumente betreffende die Jesusgebeure nie. Die ontstaan en spoedige groei van hierdie beweging in ’n jong dinamiese Jood vanuit Nasaret gesentreer, wat op ’n skandelige, vervloekte wyse aan ’n Romeinse kruishout gesterf het, vra na bevredigende historiese beantwoording. Dit wil voorkom of die beste verklaring vir die vroeë Christelike verandering binne die Joodse opstandingsgeloof aan twee samehangende gebeurtenisse toegeskryf kan word: Jesus se graf is leeg gevind en Hy het daarna liggaamlik aan talle persone verskyn. Minstens een en moontlik meer van hierdie persone was voorheen nie volgelinge van Hom nie en hulle het daarop aanspraak gemaak dat hulle Hom lewend gesien en ervaar het. Die terminologie wat hulle gebruik het, het dié rakende spoke, geeste en soortgelyke aspekte uitgesluit. Hul voorafopvattinge betreffende lewe na die dood en opstanding in die besonder, het hulle ook nie hierop voorberei nie. Indien enige van hierdie historiese gevolgtrekkings weggeneem word, word die opvatting van die vroeë kerk onverklaarbaar. Enige alternatiewe verklarings vir die leë graf, asook ontmoetings daarna, lei tot allerlei ingewikkelde hipoteses wat die historiese gebeure nie op koherent eenvoudige wyse verklaar nie. Van belang, egter, is dat enige historiese ondersoek nie met absolute sekerheid nie, maar met waarskynlikheid gepaardgaan.

Die **indirekte historiese getuienis** (omstandighedsgetuienis) aangaande die opstanding van Jesus Christus word in **hoofstuk elf** gehanteer. Dit het met onder andere die **verandering van die eerste dissipels**, asook die **ontstaan van die**

Christendom te make. **Verandering van die Joodse tradisies** wat vir eeue gekoester, en van lewensbelang beskou is, het binne 'n kort tyd onder die eerste Christene, meestal Jode, plaasgevind. 'n **Hoë Christologie** het ook vroeg sy beslag gekry. Die Nuwe Testament reflekteer hierdie teologiese benadering tot Jesus Christus as Logos en dus deel van die Drie-eenheid (Jahwe). Veral die vroeë formule in 1 Korintiërs 15:3-7 onderstreep dit asook die feit dat Jesus se sterwe soteriologiese implikasie het.

Hoofstuk twaalf toon verdere indirekte historiese getuienis aan wat die herdefiniëring van die **Joodse messiaanse verwagting** asook die **Joodse Godbeskouing** behels. In Jesus het die God van Israel en die kosmos tussen sy skepsele beweeg en is vroeg as Here aanbid. Met die opstanding het die besef ontstaan dat Jesus ook **God se koninkryk** inlei. Die impak wat dit op die eerste-eeuse gemeenskap gehad het, asook die unieke vorm van die Christendom daaruitspruitend, is van fundamentele historiese belang.

In **deel drie** sal die **betekenis en belang** van die opstanding van Jesus Christus aan die orde kom. In **hoofstuk dertien** word die **belang van gefundeerde historiese opstandingsnavorsing** vermeld en dat sodanige navorsing die **historiese Jesus identifiseer**, asook Hom as vertrekpunt rakende die **Godvraag** beskou. Met sy opstanding het Jesus die **nuwe skepping** ingelei wat ook die vernietiging van die dood impliseer. Die soteriologie het op die totale materiële werklikheid betrekking aangesien die liggaamlike opstanding van Jesus dit beklemtoon.

In **hoofstuk veertien** kom die **opstanding en wêreldbeskouing** aan die orde. Dit blyk dat die opstanding koherent met 'n **Christelik-teïstiese wêreldbeskouing** is. Die opstanding van Jesus Christus lei noodwendig tot die herdefiniëring van enige wêreldbeskouing. Die **Christosentriese** benadering tot God kom aan die orde weens die opstandingsgebeure. Aangesien Jesus aan ons God se aard kom toon het met die **dienskneppgestalte** wat Hy aangeneem het en veral **geregtigheid** by Hom voorop was, toon dit dat navolging van Hom ook hieraan voorkeur behoort te gee. Die navolging van Christus word hiermee gekonkretiseer met die Heilige Gees wat hierin 'n fundamentele rol speel. Die opstanding behoort noodwendig tot **verwondering en sinvolheid** te lei.

Die opstanding van Jesus bied 'n fundamentele uitdaging aan enige wêreldbeskouing aangesien die mees aanvaarbare historiese verklaring vir hierdie

gebeurtenis is dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het – dus ’n unieke gebeurtenis van fundamentele en kosmiese belang.

Die hipotese dat Jesus van Nasaret uit die dood opgewek is, was twintig eeue gelede net so kontroversieel as tans en word nie slegs deur die moderne mens bevraagteken nie. Die ontdekking dat dooie mense dood bly is nie eers deur die filosowe van die Verligting gemaak nie. Die historikus wat hierdie aanname maak, daag ’n fundamentele veronderstelling uit – nie slegs, soos telkens voorgehou, die opvatting van agtiende-eeuse skeptici, of die “wetenskaplike wêreldbeeld” in teenstelling met die “voorwetenskaplike wêreldbeeld” nie, maar dié van feitlik alle antieke en moderne persone buite die Joodse en Christelike tradisies. Die opstanding van Jesus Christus daag inderdaad enige wêreldbeeld fundamenteel uit en het dus drastiese implikasies vir die leer en lewe van enigen wat hiermee erns maak.

Hierdie navorsing het ’n wyer terrein begin dek as wat ek aanvanklik beplan het. Met die navorsing het ek algaande besef dat aan al hierdie aspekte aandag geskenk sal moet word ten einde ’n histories-sistematiese verantwoording van die opstanding te verskaf. ’n Aantal gesigspunte bestaan dus wat sinvol geïnkorporeer moes word.



Deel 1

Nuwere sistematies-teologiese perspektiewe rakende die opstanding

Hoofstuk 1

Barth en die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1 Die opstanding verteenwoordig 'n goddelike optrede

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Die opstanding verteenwoordig ’n konkrete gebeurtenis in die geskiedenis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Enkele slotopmerkings rakende Barth en die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

Hoofstuk 2

Bultmann en die opstanding

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

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

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

1 Die ontmitologisering van die Nuwe Testament

1.1 Probleemstelling

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2 Oplossing

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

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

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

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

2 Basiese kenmerke van ontmitologisering

2.1 Die mens buite die geloof

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

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

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

2.2 Die verlossingsgebeure

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

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

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

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

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

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

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

2.3 Die Christusgebeure

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

2.3.1 Die probleem rakende ontmitologisering van die Christusgebeure

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

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

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

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

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

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

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

2.3.2 Die kruisgebeure

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

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

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

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

2.3.3 Die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Enkele slotopmerkings rakende Bultmann en die opstanding

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

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

Hoofstuk 3

Moltmann en die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Die opstanding van Christus as historiese gebeurtenis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Die rol van die Gees in Christus se opstanding

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

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

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

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

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

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

4 Eskatologie en die kosmiese dimensie van die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Christus lei die oorgang tot die nuwe skepping in

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

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

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

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

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

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

6 Die opstanding as materiële gebeure

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

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

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

7 Die Gees herenig dit wat deur die dood geskei was

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Enkele slotopmerkings rakende Moltmann en die opstanding

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

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

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

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

Hoofstuk 4

Pannenberg en die opstanding

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

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

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

1 Die betekenis van “opstanding van die dooies”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Die opstanding van Jesus as historiese vraagstuk

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Die betekenis van Jesus se opstanding

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

3.1 Die einde van die wêreld het aangebreek

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

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

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

3.2 God bevestig Jesus se vóór-Pase aktiwiteite

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

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

3.3 Jesus is die Seun van die mens

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

3.4 Jesus is God se finale openbaring

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

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

3.5 Motivering tot die sending onder die heidene

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Enkele slotopmerkings rakende Pannenberg en die opstanding

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

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

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

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

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

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

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

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



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 geskroom 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 rasonele 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 byvoorbeeld, 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 Viktoriaanse 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 instaat 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 vrae 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 apories waer 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 ervarings 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 hoofdenkrytings 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 hoofdenkrytings 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 Christendekers 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 rasionele 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 leerstellinge 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 oorweginge 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 getuienis ten opsigte van enige wonderwerk wat teen-Christelike aansprake ondersteun, gelyke of selfs beter bevestiging as die getuienis 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 getuienis 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 getuies hom van 'n wonderwerk sal oortuig nie. Teen die groot aantal getuies vir die Jansenitiese wonderwerke van sy dag meld hy die absolute onmoontlikheid daarvan. Dit is dus irrelevant hoeveel getuies 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 vormkritikus, 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.”

Vormkritiek 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 bose 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 metafoor 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 bevaagteken 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 sinuïglike 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. Gegronde 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 Handeling, 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 konkluderend 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 kritisering 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 voorgehou 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 herverspreking, 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 13 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 belewing.

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 verneme 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 voorgelou 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 sonder, 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, voorgelou. 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 navorsers 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 evangelieskrywers 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 leerstellinge – 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 groeperings 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 wedywering 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 alternatiewe 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 spekulasie 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 rabbyne 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 verstreke 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 vername 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 toetrede 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 kompetender 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 byvoorbeeld 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 eeu, 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 reflektoring 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 Handelingte – 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 geskryfte 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 leerstellinge 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 oortel 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 leerstelling 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 Handeling 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 Handeling 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 Handeling, 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 vooronderstellinge 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. Sowat 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.

Gevolgtik 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 reconstrueerbaar, 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 ges watter 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 watter 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 navorser, 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 blydschap. 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 opstandingedeelte 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 voorspel – 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 vrou 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 spekulاسie 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 Esegïel 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 Makkabeëertydperk 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 getuïenis rakende die opstanding van Jesus Christus

Ek gebruik die terminologie “direkte, of spesifieke, historiese getuïenis” 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 getuïenis 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 familieleden 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. beklee 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 inmeaargesak het. Die stroke om die lyf sou dus inmeaargesak 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 herbegrawe 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 gefaail. 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 sestion 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 verstrek 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 outoriteit 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 geloofshelpe soos Abel en Jeremia, byvoorbeeld, ook op verskillende 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 surprising 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 verskyningsverhale 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 naïewe 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 gekommunikeer 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 verheerlikingsverhaal beskou en die verskynings as visioene van Christus in hemelse, ewige heerlijkheid tot die teenwoordigheid van God verhoog. Indien die dood-verplasingmodel 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-verheerlikingsmodel, 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 gewet 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 omstandighedsgetuïenis 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 getuïenis

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 getuïenis 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 ouer 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 they, 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, verstrek 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 oorheersers 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 nie-liggaamlike 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 getuienis 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 geskifte, 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 waarskynklik 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 volgelingen 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 bouse 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 aanbidding 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 aantying 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 vertroue 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 spekulاسie, 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 bese 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 omstandighedsgetuienis 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 beeëndiging 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.



Deel 3

Die betekenis en belang van die opstanding

Hoofstuk 13

Die belang van gefundeerde historiese opstandingsnavorsing

Die moderne teologie word tot 'n hernieude belangstelling in die historiese navorsing opgeroep – veral wat die opstanding betref, aldus Pinnock (Henry 1966:155):

Modern theology faces its hour of decision. From its bewildered uncertainty it must forsake its neglect of history, and recommit itself to historical revelation. The resurrection is a critical point where clarity ought to be unmistakable. Elusiveness here calls into question the slogan repeated so often in current theology that “God acts in history.” Belief in the bodily resurrection affirms the biblical realism of objective revelation in history. The event-character of the resurrection is unaffected by faith or unbelief. The miracle of the resurrection stands grandly in absolute priority to faith, which is oriented to it in a wholly receptive and not creative fashion.

1 Die opstanding en gefundeerde historiese navorsing

Moderne Nuwe Testamentiese navorsing dui tot 'n groot mate die rigting na 'n hoë Christologie aan. Die weiering deur radikale kritici om die Christologiese gevolgtrekkings betreffende die outentieke gesegdes van Jesus te maak, kan nie aan die gebrek aan historiese gegewens toegeskryf word nie, maar aan hul persoonlike naturalistiese en selfs anti-Chalcedoniese vooroordeel. Die poging van die Verligting om die opstanding uit die geskiedenis te lig en as universele prinsipe en geestelike gebeure te interpreteer, plaas dit in 'n sfeer waar Jesus dus tot een van talle vooraanstaande persone in die geskiedenis gereduseer word. Betreffende die Christologie deur die Verligting gehandhaaf, meld A. E. McGrath (2001:426) as volg:

However, many Enlightenment theologians also had difficulties with the traditional “two natures” doctrine, which affirmed that Christ was at one and the same time both perfectly human and perfectly divine. The form of Christology which perhaps expresses

the spirit of the Enlightenment most faithfully is a degree Christology – that is to say, a Christology which recognizes a difference of degree, but not of nature, between Christ and other human beings. On this view, Jesus Christ was recognized as embodying certain qualities which are present, actually or potentially, in all other human beings, the difference lying in the superior extent to which he embodied them.

Die implikasie is dat Jesus se versoeningsdood aan die kruis en dus die offerkonsep wat hiermee oorgedra word, as onaanvaarbaar, premodern, barbaars en behorende tot die voorwetenskaplike era, afgemaak word. M. Borg (Wilkins & Moreland 1995:186) stel dit as volg:

The notion that God's only son came to this planet to offer his life as a sacrifice for the sins of the world, and that God could not forgive us without that having happened, and that we are saved by believing this story, is simply incredible...taken literally, it is a profound obstacle to accepting the Christian message. To many people, it simply makes no sense.

Borg erken dat Jesus 'n besonder spirituele mens was en dat sy volgelinge ongelukkig met verloop van tyd Hom met God vereenselwig het. Hierdie uitgangspunt bring dus die soteriologiese opvatting rakende die kruis van Jesus op die volgende wyses in gedrang, aldus McGrath (2001:427):

1 The cross has no transcendent reference or value; its value resides directly and solely in its impact upon humanity. Thus the cross represents a "sacrifice" only in that it represents Christ giving up his life.

2 The person who died upon the cross was a human being, and the impact of that death is upon human beings. That impact takes the form of inspiration and encouragement to model ourselves upon the moral example set us in Jesus himself.

3 The most important aspect of the cross is that it demonstrates the love of God toward us.

Hierdie uitgangspunt dat Jesus slegs van die mens in graad en nie in aard verskil nie, lei noodwendig daartoe dat sy opstanding tot onder andere mitologie gereduseer word. Die ortodoksie interpreteer Jesus se sterwe aan die kruis vanuit die opstanding as die wyse waarop God die sonde van die mensdom kon vergewe. Aangesien die Verligting die opstanding nie as 'n historiese gebeure wou aanvaar nie, het dit die deur na talle alternatiewe moontlikhede en subjektiewe interpretasies oopgemaak. Die Verligting het die versoeningsleer weens die feit gekritiseer dat dit onaanvaarbare hipoteses soos die erfsonde propageer. Die gevolg was dat Jesus se sterwe aan die kruis nou as 'n voorbeeld van selfverloëning en toewyding beskou is wat tot soortgelyke optrede by sy volgelinge sou kon lei. Met die ortodoksie wat die fokus op Jesus se sterwe en opstanding, eerder as sy lering plaas, het die Verligting laasgenoemde ten koste van sy sterwe en opstanding beklemtoon.

Dit is van belang dat voortdurend met geskiedenis as paradigma gewerk sal word – nie alleen weens die feit dat die Verbondsgod Hom op hierdie wyse geopenbaar en daarmee die Joods-Christelike tradisie gevorm het nie, maar juis dat die ontkenning daarvan dit vir allerlei vreemde moontlikhede oopstel wat nie reg aan die historiese gegewens laat geskied nie. Die gevolg is irrasionalisme, mistisisme, dekonstruering, subjektivisme en allerlei hipoteses wat die historiese data verdraai.

Die duidelike opdrag aan Christene is om die rasonele (wat immers wetenskaplike ondersoek en beantwoording impliseer) aan te wend in beantwoording van diegene wat 'n verduideliking eis van die hoop wat in hulle lewe (1 Pet 3:15). Jesus het dit as volg na die Joodse belydenis van geloof in die enigste God (*Sjema*) gestel: “Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand en met al jou krag” (Mark 12:30). Hierdie opdrag om ook ons verstand as deel van ons liefdestaak in te span, dien as waarskuwing aangesien Christene te gemaklik in fideïsme kan verval waar die geloof onaanantasbaar is en dus van wetenskaplike bevraagtekening en ondersoek weerhou word. Die pogings om die opstanding te vergeestelik is tekenend hiervan. Hierdie dualistiese denke herinner aan die Verligting wat hierdie tweedeling van geloof en geskiedenis (oftewel wetenskap) bewerkstellig het wat dit op die lange duur irrelevant maak en dus bo die alledaagse werklikheid verhef. Vir die skeptikus dien hierdie model dus tot versterking van sy eie

wêreldbeskouing wat grotendeels naturalisties is. Navorsing rakende die opstanding plaas die geloofsaspek juis binne hierdie werklikheid met al sy wetenskaplike navorsingsmetodieke.

Talle voorbeelde bestaan van persone wat deur historiese navorsing aangaande die Christendom se waarheidsaansprake oortuig is. Veral die historiese fundering van Jesus se opstanding, het hier 'n rol gespeel. A. E. McGrath (2001, *A Scientific Theology*:xiv) meld as volg rakende sy insig in die waarheid van die Christendom:

While I continue to have difficulty in identifying the factors which brought about this decisive change in my outlook, I am quite clear that by the end of my first term at Oxford, I had firmly accepted the basic ideas of the Christian faith as both intellectually persuasive and personally fulfilling.

L. Strobel (2005:206), 'n gewese skeptikus, meld ook as volg:

I spent nearly two years systematically using my journalistic and legal experience to study the evidence for the Resurrection and the credibility of Jesus' claims to being God...I emerged totally convinced and gave my life to Christ – and now...I rest in the security of knowing that Christ's resurrection is a glorious precursor of my own.

Patrick Glynn (1997:19), 'n gewese agnostikus, stel dit as volg:

I am not claiming reason can bring one to belief in God. What I am saying is this: Reason no longer stands in the way, as it once clearly did. The past two decades of research have overturned nearly all the important assumptions and predictions of an earlier generation of modern secular and atheist thinkers relating to the issue of God.

Moltmann (2000:4, 28-29), wat in 'n sekulêre omgewing grootgeword het, meld dat die God van die geskiedenis Hom aan mense in die veranderlike en dus onvoorspelbare gebeurtenisse van die geskiedenis openbaar en meld as volg:

I searched for some certainty in life, for I had lost mine. I asked about the knowledge that can sustain existence, and lost interest in the knowledge that reads and dominates nature. I needed what the Heidelberg Catechism calls “comfort in life and death”, and through the chance reading of the Bible and the undeserved kindness of Scottish and English Christians, I found that comfort in the Christ who in his passion became my brother in need, and through his resurrection from the dead awakened me too to a living hope. My experiences of death at the end of the war, the depression into which the guilt of my people plunged me, and the inner perils of utter resignation behind barbed wire: these were the places where my theology was born.

Ook Pannenberg (Strobel 1998:233) bou sy teologie op die historiese getuienis vir die opstanding en het vanuit historiese ondersoek tot die oortuiging van die waarheid aangaande Jesus se opstanding gekom. Uit hierdie voorbeelde kan ook afgelei word dat gefundeerde ondersoek na die data betreffende die opstanding en historisiteit daarvan van kardinale belang is.

'n Geldige rede vir die wetenskaplik historiese navorsing aangaande Jesus, en veral sy opstanding, is dat Hy 'n historiese figuur was. Gevolglik sou dit vreemd wees indien die Christendom sodanige ondersoek na Jesus vermy, of selfs ontmoedig. Op sekulêre terrein word talle biografieë oor Jesus geskryf waarvan die swakstes soms topverkopers word (die afgelope bohaai oor die *Da Vinci Code* deur D. Brown is hiervan 'n voorbeeld). Die Christendom word veral vandag uitgedaag om op rasonale wyse 'n verduideliking van die historiese feite aangaande Jesus te gee. Die geskiedenis van die Christendom is ongelukkig met voorbeelde van mense besaai wat in die naam van Christus vanuit hulle teologiese opvattinge magismisbruik en onreg gepleeg, mense verwerp en vermoor het. Die vraag is of die opvatting van die triomfantelike Here dalk bewustelik of onbewustelik Westerse kulturele imperialisme gemotiveer het? “Of hoe die geskiedenis van die Christendom sou verloop het, indien die Bybelse

menslike Jesus, met sy liefde vir vyande, randfigure en kultureel onreines, nie so dikwels deur 'n ahistoriese en abstrakte Christus-figuur verdring is nie” (Wessels 2006:276). Met die historiese aard van die Christendom word immers aangetoon dat God Hom in die geskiedenis geopenbaar het en dit steeds doen. Die Oosterse religieë fundeer die bekendmaking aangaande die Transendente in die menslike gees en dus van die geskiedenisverloop losgemaak. Die Nuwe Testament verwys egter na 'n Jesus van vlees en bloed – dus histories en konkreet. Die gevaar tans, soos in die eerste eeu met die dosetisme, is dat Jesus van sy menswees gestroop word. Vooropgestelde opvattinge aangaande God lei dikwels tot die vraag hoe God dan mens kon word en Hom op hierdie wyse verneder het. Die bewering word dus gemaak dat dit net voorgekom het of God mens geword het. Dit dui egter op bepaalde vooronderstellinge en wêreldbeelde wat nie aan die data die voorkeur gee nie. Die navorsing na die historiese Jesus help die Christendom juis om Jesus op 'n minder lewensvreemde manier te beskou en lei ook tot eerliker en meer gefokusde, egte navolging van Hom. Vals uitbeeldinge van Jesus word ook ontmasker en verhoed dat Jesus vir eie spesifieke agendas geëskap of verkeerde navorsingsresultate tot gevolg het. Die problematiek rakende die opstanding kan slegs wetenskaplik korrek aangespreek word indien die dokumente (die Nuwe Testament en veral die evangelies) tot ons beskikking onbevooroordeeld ondersoek word. Hiermee word egter nie bedoel dat absolute neutraliteit bestaan nie, maar dat die historiese data die ondersoek moet lei en nie apriories enige eksterne opvattinge en vooronderstellinge gehandhaaf word nie. 'n Voorbeeld van hierdie aprioriese benadering is P. J. W. Schutte (2008:9-10) wat as volg in sy inleiding meld:

I consider the books of the Bible as antique documents from a bygone world. Nevertheless, I still take the Bible seriously, because I have met God in the proclamation (*kerygma*) that is to be found in the Bible.

In its preaching, the Church proclaims the death and resurrection of Christ. Yet, these events are not positivistic facts of history, but rather “mythological facts” proclaimed by Jesus’ followers, who experienced his presence in an existential way after his death. It is in this sense only that I can believe in the resurrection as a meaningful component of faith.

Hier word R. Bultmann, M. Dibelius en K. L. Schmidt se vormkritiese benadering nagevolg met die klem op mitologie, veral vanweë die Hellenistiese invloed, en dus nie vanuit die primêre Joodse wêreldbeskouing wat nie mitologies was nie (Schutte 2008: 25-40).

Die kenmerk van talle nuwere historiese navorsing (soos by die Jesus Seminaar) is dat vooronderstellings die ondersoek begelei en dus nie eerlik met historiese data omgegaan word nie. In gefundeerde wetenskaplike ondersoek word juis sover as moontlik gepoog om vooropgestelde paradigmas en wêreldbeskouings uit die ondersoek te weer. Dit is dus van kardinale belang dat die data voorkeur sal geniet – al lei sodanige ondersoek tot gevolgtrekkings wat onverwags en selfs ongemaklik kan wees. Outentieke opstandingsnavorsing is tans juis van kardinale belang.

Die gevolgtrekking dat die opstanding van Jesus Christus 'n leë graf en liggaamlike verskynings behels het, is gemaak deur die primêre bronne in die Nuwe Testament aan historiese ondersoek te onderwerp. Ook die religieus-historiese milieu waarbinne die opstandingsgebeure, asook neerskryf van die Nuwe Testament plaasgevind het, is aan historiese ondersoek onderwerp en dié het voortdurend die ondersoek begelei. Die wydverspreide geloof en praktyk van die vroeë Christene is slegs verklaarbaar indien aangeneem word dat hul geglo het dat Jesus liggaamlik opgewek is, soos in die Paasverhale oorgelewer. Die rede vir hierdie geloof was die leë graf en dat hul binne 'n kort periode Jesus weer ontmoet het en Hy met talle onbetwisbare bewyse getoon het dat Hy weer liggaamlik lewend was. Die liggaamlike opstanding volg logies uit die data, alhoewel dit vreemd aan die historiese epistemologie van die post-Verligting, asook alledaagse leefwêreld is. Die normale taalkategorieë van kennis aangaande die verlede word hier opgeskort.

Indien 'n historiese probleem soos die opstanding van Jesus opduik, die leë graf, asook ontmoetings met Jesus as afsonderlike data funksioneer en die gevolgtrekking gemaak word dat die liggaamlike opstanding van Jesus beide bevredigend verklaar, behoort dit aanvaar te word. Die liggaamlike opstanding van Jesus bied ook die mees vanselfprekende en histories bevredigende verklaring vir die data. Indien Jesus met 'n "transfisiese" liggaam opgewek is – egter dieselfde persoon as voorheen, maar tog op een of ander verborge wyse verander – is die leë graf en ontmoetings verklaar. Wat ons egter nie ken en ervaar nie, is dat iemand wat dood

was weer lewend kan word nie. Dit spruit nie uit 'n moderne wetenskaplike wêreldbeeld nie, maar die totale menslike geskiedenis vertel dieselfde verhaal. Die feit dat dooie mense gewoonlik nie opstaan nie, vorm immers deel van die vroeë Christelike geloof. Die vroeë Christene het duidelik laat blyk dat die gebeure rondom Jesus verrassend nuut was: niks minder as die aanbreek van 'n nuwe bestaanswyse en 'n nuwe skepping nie.

Die Nuwe Testament, en veral Paulus, leun sterk op getuïenis. Die moderne skeiding tussen feit en betekenis, soos veral deur Kant gepropageer, skep egter verwarring. Jesus het self verkondig dat Hy sou sterf en opstaan – ook sy apostels wat daarin onderrig was, het dit verkondig. Die ware opstandingsgeloof is oop na beide die feit asook die betekenis daarvan. Die liggaamlike opstanding is in die skeppingsleer ingebed – die verheerlikte liggaam spreek van 'n nuwe skepping wat egter in kontinuïteit met die oue staan. Die Nuwe Testamentiese opvatting rakende verlossing behels die totale skepping (Rom 8:21). Verlossing impliseer dié *van* die liggaam en nie *uit* die liggaam nie aangesien die mens in sy totaliteit van belang is. Sonder die liggaamlike opstanding word die betekenis van die evangelie verander.

T. Torrance (Polkinghorne 1994:33) beklemtoon die epistemiese primaatskap van die objek van ondersoek en behels dat teoloë ook as volg sal optree:

...the cultivation of what Clark Maxwell called a *new mathesis*, through which we allow fresh revelations of nature to call forth from our minds new modes of thought by which the process of our minds can be brought into the most complete harmony with the process of nature...in accordance with the fluid axiomatic modes of thought that have served so well to reveal the mysteries of nature...Theological science must therefore generate concepts of God that are *worthy* of him...concepts that are forced on our minds by the sheer nature of the divine Majesty...We cannot begin by forming independently a theory of how God is knowable and then seek to test it out or indeed to actualize it and fill it with material content. How God can be known must be determined from first to last by the way which He actually is known.

Die epistemiese primaatskap van die kennisobjek is van belang aangesien die ontoereikendheid van ons rasonale vooronderstellings ten einde die verrassende werklikheid te voorspel, alombekend is. Kwantumteorie dien as voorbeeld, met selfs Einstein (Kaku 2004:129) wat daaromtrent opgemerk het: “God does not play dice with the world,” waarop Bohr, as kwantumdeskundige geantwoord het: “Stop telling God what to do.” Die vreemdheid van hierdie verskynsel, fundamenteel aan die materiële werklikheid, het bewys dat die data voorrang moet geniet en die denke deur die aard van die realiteit voorhande, bepaal moet word. Thomas Huxley (Polkinghorne 1994:34) het dit as volg gestel: “Sit down before fact as a little child, prepared to give up every preconceived notion, follow humbly wherever and to whatever abysses nature leads you, or you shall learn nothing.”

Vir ’n eerste-eeuse Jood sou bekendmaking dat die aarde feitlik ’n sfeer vorm en dus nie plat is nie, onverstaanbaar en selfs belaglik voorkom. Dit het die mensdom tot die sestiende eeu geneem om tot die besef te kom dat gravitasie een van die faktore is wat dit moontlik maak. Agter al hierdie skeppingsverwonderinge sit egter dié Een wat ’n leë graf agtergelaat het. Sou dít dan te moeilik wees?! Dit sou eerder voorkom of vordering in wetenskapskennis daartoe lei dat die leë graf en dus liggaamlike opstanding minder problematies sou wees – die teendeel blyk waar te wees. Vir die mensdom in sonde vasgevang, beheer wil uitoefen en sy egosentrisme en narcisme laat hoogty vier, is dit waarskynlik veiliger dat Jesus van Nasaret in ’n rotsgraf toegemaak bly om te verrot. Hy skud ons gemaksones. En tog: die leë graf en liggaamlike verskynings staan steeds soos twee onwankelbare struikelblokke in die geskiedenis van die mensdom waarby hy nie kan verbykom nie.

Op soortgelyke wyse het navorsing en ontdekkings in die kosmologie, astronomie, astrofisika en ander verwante dissiplines veral in die afgelope eeu, aangetoon dat die heelal ’n ontstaan gehad het en tot die ongemaklike gevolgtrekking begin kom dat ’n oneindige Wese agter alles mag sit. Die term “singulariteit” is aangewend ten einde hierdie eerste moment te omskryf. Die sisteem aan ons bekend is dus nie ’n oneindige, sikliese herhaling van gebeurtenisse nie en strook al meer met die Judeo-Christelike konsep van skepping en dus ’n Skepper wat ’n eerste moment daargestel het. Ten einde aan die ongemak van ’n eerste skeppingsmoment te ontsnap, het sommige wetenskaplikes naturalistiese verklarings aan die hand gedoen aangesien die skeppingshipotese, aldus die naturalisme, onwetenskaplik is. Ook die wetenskaplike pogings ten einde aan te toon wat vóór die oerknal plaasgevind en dalk

daartoe gelei het, bereik 'n dooiepunt aangesien dit nie 'n natuurwetenskaplike vraag verteenwoordig nie, maar filosofiese spronge gemaak word wat tot allerlei hipoteses lei. So, byvoorbeeld, word die “Borrelheelaal” hipotese, spruitend uit kwantumteorie (inderwaarheid slegs van toepassing op fundamentele partikels), of ook die “Parallele” heelaal hipotese gepropageer ten einde aan te toon dat die bestaande heelaal waar die mens hom tans bevind, toevallig slegs een van 'n oneindige aantal alternatiewe verteenwoordig. Dit impliseer dat die totale sisteem 'n ewig-sikliese herhaling van toevallighede verteenwoordig. Hierdie hipotese is egter nie wetenskaplik verifieerbaar nie. Dit poog dus om aan die noodsaak van 'n Skepper te ontsnap wat teleologies hierdie heelaal daargestel het en op 'n voorafbepaalde doel afstuur – teenstellend tot die fatalistiese uitlewering aan allerlei natuurwetmatigheide.

Die Joods-Christelike benadering dat die heelaal liniêr verloop, asook die tweede wet van termodinamika, wat juis aantoon dat meer energie op 'n sekere stadium beskikbaar was en die heelaal inderwaarheid afloop, dui op 'n eerste moment in die sisteem. Entropie onderskryf die wetenskaplike hipotese dat die heelaal nie ewig bestaan, asook nie ewig sal voortbestaan nie. Vanuit die astronomie, astrofisika en verwante wetenskappe word dus sekere “wetmatigheide” aan ons deurgegee. Die opstanding beklemtoon egter dat ons nie aan 'n heelaal oorgegee is wat 'n noodwendige dood sal sterf waaraan ons fatalisties oorgegee is nie, soos T. Peters (2006:166) dit stel:

Yet, if the God of Israel described by the Bible exists, then the laws of nature as we have come to know them are not the final word. They are not ultimate. The laws of nature belong to the creation, placed there by the Creator. In the event that the divine Creator decides to change them, we can expect surprises.

Ten einde dus aan die liggaamlike opstanding te ontsnap, word na filosofiese hipoteses gegryp. Die opstanding dui op 'n bonatuurlike, bo-wetenskaplike dimensie waar die Skepper en Onderhouer van die heelaal onverwags in tydruimtelikheid en materie meer empiries waarneembaar, betrokke was. Dit verteenwoordig 'n blik op die toekomstige gebeure waar die heelaal op 'n wyse getransformeer sal word deurdat die materiële nie sal ophou bestaan nie, maar tot nuwe moontlikhede hervorm sal word. Die korrekte opvatting jeens die opstanding sal verhoed dat op dosetiese, of semi-

dosetiese, wyse met Jesus gehandel word. Die belang van sy mensheid tree in die fundamentele waarheid van sy liggaamlike opstanding na vore. Hiermee sanksioneer die Skeppergod juis die belang van die liggaamlike as skeppingsgegewe weens die onus wat die Skeppergod daarop as “baie goed” geplaas het (Gen 1:31). Dit is in teenstelling met die gnostieke opvatting wat soms populêr is. Die ebionitiese verklaring word hiermee ook weerlê. Die liggaamlike opstanding van Jesus dui juis daarop dat Hy niks minder as God was en dus nie ’n blote mens nie. In die navorsing van die Jesus Seminaar waar Jesus soms tot een van talle “geestelike leermeesters” gereduseer word, kom dit na vore en behoort in die lig van die liggaamlike opstanding van Jesus gekritiseer te word.

Absolute neutraliteit is onmoontlik maar die vraag bly of geen neutrale (sover moontlik) geskiedskrywing, waaraan die opstanding vir ’n seker uitspraak onderwerp kan word, bestaan nie – of lê dit op ’n vlak vir altyd buite ons bereik? Moet dus met twee wedersyds uitsluitend epistemologieë voortgegaan word met, aan die een kant ongelowiges wat hul ontkennde standpunt as samehangend binne hul wêreldbeeld ervaar, en aan die anderkant diegene wat in die opstanding glo en ook binne hul wêreldbeeld as samehangend ervaar, sonder moontlikheid van gesprek? Geskiedskrywing in die Verligting het hom dikwels met ’n positivistiese vertrekpunt geassosieer en dus geprotesteer dat dit nie in dieselfde Christelike ervaring van diegene wat tans glo, deel nie. Laasgenoemde word ook soms bespotlik gemaak as sou hulle in ’n wêreld van eie fabrikasie en voorwetenskaplik leef. Empiriese waarneming – dus “harde” getuienis en wetenskaplike bewysvoering – word vereis. Aan die anderkant funksioneer sekere teologies fideïstiese uitgangspunte: indien ’n persoon bewyse nodig het, of dit selfs soek, dui dit aan dat ware geloof nie ontdek is nie. Die volwasse geloof wat wel sonder aanraking of sig kan voortbestaan, is geloof en vertrouwe nie slegs in bo- en anderwêreldse realiteite nie, maar in die Woord wat *vlees* geword het en gehoor, gesien en gehanteer kon word. Johannes (1 Joh 1:1-3) beskryf dit as volg:

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. Hy is die Woord, die Lewe. Die Lewe het gekom; ons het Hom gesien en is getuie daarvan, en ons verkondig aan julle die Ewige Lewe wat by die Vader was en aan ons

geopenbaar is. Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle, sodat julle aan ons gemeenskap deel kan hê. En die gemeenskap waaraan ons deel het, is dié met die Vader en met sy Seun, Jesus Christus.

Die opvatting (vir talle jare in sommige kringe populêr) dat geloof niks met geskiedenis te make mag hê nie, kan met vrymoedigheid agtergelaat word. In historiese navorsing word gevolgtrekkings betreffende onvoorspelbare aspekte gemaak. In die geval van die natuurwetenskappe word soortgelyke gevolgtrekkings gemaak met die veronderstelling dat hul weer op grond van ooreenkomstige data herhaal sal word. Die gekoesterde ideaal, egter, dat die eenvoudigste teorie die beste verklaring vir die data, asook absolute sekerheid bied, maar telkens nie die geval is nie, word deur McGrath (1993:79) as volg uitgespel:

The idea that the laws of nature describe a situation with absolute certainty is absurd. One can certainly talk about varying degrees of *probability* in the natural sciences, but any claim to certainty is laughable. For example, an entire series of quite different “laws of nature” can be inferred from any set of facts. Inductivists, aware of this problem, appeal to the “principle of parsimony” – in other words, to the belief that the simplest theory has to be right. But sadly, the history of science shows that it is often the more complex laws that are to be preferred, leaving theory at odds with experience.

Telkens word die meer ingewikkelde hipoteses betreffende die opstanding van Jesus ook verkies. 'n Voorbeeld hiervan is die hipotese dat verwysing na opstanding aan die werksaamheid van die vroeë kerk toegeskryf moet word ten einde hul uitleg asook verdediging van teologiese, eksegetiese en kerkregeringaspekte te legitimeer. So, byvoorbeeld, handhaaf die Rooms-Katolieke teoloog, P. F. Knitter (1985:199), met sy teosentiese benadering tot die godsdienste, die mitologiese interpretasie van die opstanding:

This is not to dilute the New Testament witness but to accept it for what it is – a richly mythic account, with an amazing variety of

often contradictory detail, of experiences that could never be photographed. This understanding of the resurrection experience recognizes not only the appearances but also the resurrection model itself as symbolic attempts to express, to “picture”, what had happened...Most importantly this interpretation does justice not only to the nature of the New Testament accounts but to the nature of resurrection faith itself, which was not and is not a matter of historico-physical proofs but of deeply personal-communitarian experience and commitment.

Die fout, dus, veral in die populêre arena gemaak, is die aanname dat die wetenskap eksak en absoluut is. Hieraan het die Euklidies liniêre epistemologie skuld met sy fondament wat nie uitgedaag kan en mag word nie. Die vermelde alternatiewe meetkunde uit die negentiende eeu, asook die twintigste eeuse erkenning van die Gödeliaanse onvolledigheid betreffende aksiomatiese sisteme, het aangetoon dat hierdie uitgangspunt in die wiskunde nie pragmaties is nie (Ross 1993:85). Die implikasie van die kwantumteorie met sy radikale paradigmaskuif in die wetenskap, word deur Polkinghorne (1994:32-33) as volg beskryf:

Our access to the quantum world is restricted by the limits of Heisenberg’s uncertainty principle. If we demand the localized clarities of a Newtonian epistemology, we shall deny ourselves all knowledge of quantum entities. If we accept the veiling of that world as part of its nature, then we shall encounter its idiosyncratic reality, even if it will occasion us a good deal of ontological perplexity. It can only be met on its own terms. We cannot impose a rigid grid of expectation on the physical world, but we must allow its facticity to mould our thought and ways of knowing it.

Die vraag is immers of die verklaring van die data wat die vroeë Christene verskaf het, naamlik dat Jesus uit die dood opgewek is, die totale getuienis beter as die alternatiewe gesofistikeerde hipoteses, veral deur skeptisisme beïnvloed, beskryf. Dit blyk die geval te wees, asook die eenvoudigste en mees samehangende verklaring vir

die data, asook samehangende aspekte te verskaf en strook dus met die wyse waarop in die natuurwetenskap tot hipoteses asook wetmatighede gekom word.

A. C. Ivy (McDowell 1999:218-219), vooraanstaande fisioloog, beklemtoon die korrekte filosofiese uitgangspunt betreffende die wetenskap as volg:

I believe in the bodily resurrection of Jesus Christ. As you say, this is a “personal matter,” but I am not ashamed to let the world know what I believe, and that I can intellectually defend my belief...I cannot prove this belief as I can prove certain scientific facts in my library which one hundred years ago were almost as mysterious as the resurrection of Jesus Christ. On the basis of historical evidence of existing biological knowledge, the scientist who is true to the philosophy of science can doubt the bodily resurrection of Jesus Christ, but he cannot deny it. Because to do so means that he can prove that it *did not* occur. I can only say that present-day biological science cannot resurrect a body that has been dead and entombed for three days. To deny the resurrection of Jesus Christ on the basis of what biology now knows is to manifest an unscientific attitude according to my philosophy of the true scientific attitude.

Die liggaamlike opstanding van Jesus verskaf dus nie slegs ’n genoegsame, maar ook ’n noodsaaklike voorwaarde vir die leë graf asook die ontmoetings met Hom en hiermee val al die historiese aspekte betreffende die vroeë Christendom in plek. Uit die aard van historiese gevolgtrekkings – soos met enige wetenskap – is hierdie nie absoluut in terme van ’n neutraliteit nie, maar verskaf ’n historiese uitdaging aan alternatiewe verklarings en ander wêreldbeskouings. Hierdie gevolgtrekking dat Jesus van Nasaret liggaamlik uit die dood opgewek is, het verreikende implikasies en behoort tot verbondenheid te lei. Dit impliseer niks minder as die herorganisasie van ’n wêreldbeeld rondom die opstanding nie – dit was immers wat die vroeë Christene gedoen het. Hierdie historiese argument kan nie ’n persoon tot geloof in die opstanding van Jesus dwing nie, maar historiese argumentering is effektief ten einde aspekte waaragter skeptisisme skuil, uit die weg te ruim. Die hipotese dat Jesus liggaamlik uit die dood opgewek is, is ongeëwenaard, dog eenvoudig, ten einde die historiese data in die hart van die vroeë Christendom te verklaar.

Alhoewel die opstanding tydruimtelik en materieel plaasgevind en gevolglik vir historiese ondersoek toeganklik is, is die beswaar hierteen – spruitend uit die feit dat die opstandingsmoment as sodanig nie verifieerbaar is nie – ongegrond. Aldus hierdie uitgangspunt kan die historikus nie oorsake buite die geskiedenis oorweeg nie. Hierdie beswaar spruit waarskynlik uit die verwarring van die opstandingsgebeure met die oorsaak daarvan. Die opstandingsgebeure het wel binne die menslike geskiedenis plaasgevind, terwyl die oorsaak daarvan buite dit val. Betreffende die probleem na die oorsprong van die opstanding, kan die historiese metodologie tot die gevolgtrekking lei dat die mees aanvaarbare verklaring vir die data is dat Jesus uit die dood opgestaan het, maar nie konkludeer dat God Jesus uit die dood opgewek het nie. Niks weerhou die historikus egter om die afleiding te maak dat God hier in die geskiedenis opgetree het nie. Die situasie is feitlik dieselfde as die wetenskaplike en *creatio ex nihilo*. Die astrofisikus kan wetenskaplik-metodologies tot die moment, waarvoor hy nie empiries-voorafgaande data beskik nie, teruggaan, naamlik die ontstaan van die heelal.

Talle misleidende opvattinge betreffende geloof, asook ander aspekte, veral dié aangaande “absolute” wetenskaplike verklarings, bestaan. Natuurwetenskappe maak immers nie voortdurend van deduksie van “harde” feite gebruik nie, asook nie voortdurend deur induksie van die spesifieke na die algemene nie, maar deur gevolgtrekking tot die beste verklaring. Wetenskap is die soeke na oorsake, aldus Francis Bacon (Geisler & Brooks 1990:149). Die wetenskaplike soeke na oorsake kan in twee hoofkategorieë verdeel word: histories en empiries. Eersgenoemde het met gebeurtenisse uit die verlede te make wat nie in die hede herhaal nie en laasgenoemde met herhaalbare gebeurtenisse in die hede. Die eerste kategorie het met ’n aspek soos die oorsprong van die heelal te make en laasgenoemde met die huidige werking van die heelal. Empiriese, oftewel operatiewe wetenskap, sluit vakgebiede soos byvoorbeeld fisika, biologie, biochemie en chemie in en het met herhaling en waarneming te make – die uitgangspunt is die uniformiteit en verstaanbaarheid van die totale werklikheid.

Die wetenskaplike ondersoek van die verlede, soms historiese wetenskap (herkomswetenskap) genoem, omvat dissiplines soos byvoorbeeld argeologie, paleontologie, astronomie asook forensiese wetenskap. Laasgenoemde behels gebeurtenisse uit die verlede wat dus nie waargeneem kan word nie, onherhaalbaar en onverwags is. Aangesien die verlede, anders as die hede, nie empiries waargeneem

kan word nie, moet dit langs die weg van oorsaaklikheid en uniformiteit (analogie) afgelei word. Die beginsel van oorsaaklikheid bepaal dat elke gebeurtenis 'n oorsaak moet hê. Wanneer die oorsprong van die heelal tersprake kom, beteken dit dat daar 'n eerste oorsaak moet wees: alles wat 'n begin of oorsprong het, moet 'n oorsaak hê; die heelal het 'n oorsprong; dus, die heelal het 'n oorsaak. Die opstanding van Jesus ressorteer ook hier.

Analogie, oftewel uniformiteit, impliseer dat die hede die sleutel tot die begrip van die verlede inhou: ons ken tans die werking van die sisteem en kan daaruit aflei wat die werking in die verlede moes gewees het. Troeltsch het nie hierdie onderskeid ten opsigte van die opstanding gemaak nie en dit het dus tot verwarring gelei deurdat die onverwagsheid en uniekheid hiervan apories uitgeskakel is. Dit is immers deurgaans geldig dat dooie mense nie opstaan nie, maar in die geval van Jesus Christus het die onverwagse en unieke daarvan juis 'n magtige nuwe beweging aan die gang gesit – net 'n uiters buitengewone gebeurtenis soos hierdie kon dit realiseer.

Die historikus ontdek dus dat die opstanding van Jesus nie deur voorafgaande historiese gebeure veroorsaak is nie. As natuurwetenskaplike, of historikus, kan hy sy ondersoek weens die gebrek aan data staak, maar weens die feit dat die mens na sin en betekenis soek, behoort dit nie hier te stop nie. Dit geld veral die opstanding, gegewe die religieus-historiese konteks waarbinne dit plaasgevind het: die lewe, lering en aansprake van Jesus, asook die effek wat dit op diegene gehad het wat Hom gevolg het. In die konteks van hierdie aansprake beklee Jesus se opstanding betekenis van kardinale belang, soos Pannenberg (1968:67) dit stel:

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. If this man was raised from the dead, then that plainly means that the God whom he had supposedly blasphemed has committed himself to him...The resurrection can only be understood as the divine vindication of the man whom the Jews had rejected as a blasphemer.

In hierdie gebeure en aansprake lê niks minder as die sleutel tot menslike lewe en verlossing nie, en ignorering daarvan blyk fataal te wees (Rom 10:9).

Die metodologiese beginsel wat enige historikus verhoed om 'n bonatuurlike oorsaak vir 'n gebeurtenis in die geskiedenis aan te voer, blyk óf arbitrêr, óf op swak wetenskaplike of filosofiese gronde gebaseer te wees. Weens die moontlike bestaan van God kan die oorsaak van 'n gebeurtenis deur God gewil, nie buite rekening gelaat word nie. As metodologiese beginsel behoort die historikus eerstens na natuurlike oorsake te soek. Indien egter geen natuurlike oorsaak, as aanvaarbare verklaring vir die data, gevind word nie en 'n bonatuurlike hipotese hom as deel van die historiese konteks waarin die gebeurtenis plaasgevind het, aanbied, is die rasonale alternatief die bonatuurlike verklaring. Naturalisme het immers twee duisend jaar gehad om die opstanding van Jesus te verduidelik, maar gefaal. Die mens wat rationeel daarna kyk kan nie geblameer word as hy aflei dat by die graf van Jesus op die vroeë Paasmôre 'n goddelike wonderwerk plaasgevind het nie.

Die gevolgtrekking is dat die historiese feit van die oorsprong van die dissipels se geloof in die liggaamlike opstanding van Jesus gefundeer kan word en nie voldoende vanuit die Joodse paradigma, of die Christendom, kan spruit nie, aangesien dit juis die oorsprong van die Christendom was. Die oorsprong van die geloof in Jesus se opstanding, asook die Christelike Weg, kan nie los van die historiese feit van die liggaamlike opstanding en daaropvolgende ontmoetings met Jesus verklaar word nie. God is aan ons bekend aangesien Hy gekies het om Homself uit genade bekend te maak en dit nie langs die weg van mistieke oordrag van onbetwisbare stellings nie, maar ín die geskiedenis deur mense en gebeurtenisse wat die karakter van 'n tydelike insig in die goddelike waarheid en teenwoordigheid, asook kennis aangaande 'n ewige hoop dra. Polkinghorne (1994:35) meld die belang van navorsing: "I am certain, however, that our search for knowledge of God will have to seek an anchorage in experience; that theology stands in need of data which are not tacked down to the table by religious authority, but are open to assessment."

Die opstanding kan ook nie bloot geïnterpreteer word as 'n nuwe perspektief op die lewe weens 'n opwelling in die hart van die dissipels nie. Geloof in die opgestane Here is in die finale instansie egter die werk van die Heilige Gees, soos Pinnock (Henry 1966:153) dit stel:

The Spirit acts upon the evidence to accredit the message. This evidence consists chiefly, as historical evidence does, of the personal testimony of those close to the event. If at the outset a

person excludes the miraculous as a possibility, no amount of persuasion would be sufficient to necessitate belief. The problem then concerns, not the adequacy of the evidence, but the openness of the man to admit this fact...Faith does not claw the air. It lays hold upon saving verities planted in the fabric of history.

Vanuit historiese data kan nie bewys word dat God bestaan nie, maar verskaf egter aanwysers na sy moontlike bestaan. Ook die vraag wat met die historiese navorsing van die opstanding na vore tree, is die moontlikheid om deur sodanige ondersoek enige skeptikus van die waarheid daarvan te oortuig. Jesus se antwoord aan Tomas verskaf 'n moontlike oplossing: “Glo jy nou omdat jy My sien? Gelukkig is dié wat nie gesien het nie en tog glo” (Joh 20:29). Vir diegene wat nie daar was nie (deel van Lessing se chronologiese probleem) speel die geloofsaspek, deur die Heilige Gees gewerk, dus die deurslaggewende rol. Dit neem egter nie die feit weg dat getuienis bestaan (soos hierdie navorsing aantoon) wat 'n eerlike soeker na die werklikheid van die liggaamlike opstanding van Jesus Christus tot die oortuiging, asook die betekenis daarvan, kan bring nie. Hierdie historiese bewyse kan moontlike struikelblokke uit die weg ruim, maar kan nie geloof in Jesus Christus as die Here wek nie – alleenlik die Heilige Gees kan dit bewerkstellig. Uit die historiese ondersoek kan die liggaamlike opstanding van Jesus Christus steeds as die waarskynlikste gevolgtrekking na vore tree. Die rasonele speel 'n ondersteunende rol deurdat dit die waarheidsaansprake van die opstandingsevangelie dien en nie 'n heersersrol wat die evangelie daaraan ondergeskik maak nie. Die rasonele versterk en bevestig die waarheid van die geloofsaansprake deur die Heilige Gees bewerk. Dit sluit by Anselmus aan dat dit geloof is wat na begrip en meerdere insig soek.

Die opstanding van Jesus, en veral die liggaamlikheid daarvan, gee vanaf die eerste aankondiging daarvan deur Maria Magdalena tot huidiglik, steeds aanstoot. Deur die eeue is talle problematiek rakende die opstanding geopper. 'n Voorbeeld hiervan is dié deur H. S. Reimarus (Lapide 1983:42) geopper:

Even if we had no other scruples concerning the resurrection of Jesus, the one that he did not appear publicly would be sufficient in itself to overthrow any plausibility; for it can never be reconciled

with the purpose for which Jesus is supposed to have come into the world.

Dit strook met Celsus (Lapide 1983:42) se kritiek in die tweede eeu: “If Jesus actually possessed divine miraculous power, why did he not appear also to outsiders and opponents and especially the people as a whole?” Hierop antwoord Lapide (1983:117-118) as volg:

If Jesus had appeared to all, or to many of his Jewish contemporaries, in that feverish climate of expectation of the imminent advent of the Messiah that permeated all of Israel, then there would have been the possibility that the Jesus movement and the church which followed in its wake would have remained an intra-Jewish institution – as indeed was the case in its initial years – without the message of the one God and his gracious love being carried into the world of the Gentiles.

Vir Lapide (1983:118-119) is die geloofaspek egter nie vir wetenskaplike ondersoek oop nie:

Faith is basically a “belief-in-spite-of”; it involves the courage to endure and conquer all doubts...To forego all guarantees of tangibility...For the desire to make faith secure is nothing but unbelief which is clinging to earthly materiality...The God in whom Jews and Christians believe can neither be couched in words nor defined by visible realities, for according to Karl Jaspers, “a proven God is no God,” and this is true also of many of his deeds of salvation. “I will not be inquired of by you” (Ezek. 20:3) applies both to the Lord of the universe, to his manner of revelation and his ways of salvation whose unsearchableness Isaiah, the psalmist, and Paul underscore explicitly. In the words of Eduard Schweizer, “Proof cannot be given of Jesus’ resurrection. Here, too, very much as in the crucifixion of Jesus, God exposes himself to scepticism,

doubt, and disbelief, renouncing anything that would compel men to believe.”

Lapide se oortuiging dat God se bestaan nie empiries bewys kan word nie, is waar. Ook die opstanding van Jesus word deur hom as 'n Joodse geloofservaring beskou, maar nie vir wetenskaplike ondersoek oop nie. Alhoewel niemand by die opstandingsmoment van Jesus teenwoordig was nie, kan niemand daarvan weerhou word om die opstanding histories na te vors nie – intendeel, dit behoort aangemoedig te word. Die talle getuienis kan immers nagevors word. Die gevolge van God se optrede in die geskiedenis van die wêreld, asook die heelal, kan nagevors word en dus tot die waarskynlike bestaan van 'n alwyse, almagtige, ewige, alwetende, persoonlike Wese gekom word – soos die Christelike wêreldbeskouing aantoon. Met die agtergrondgetuienis van 'n liefdevolle God wat die heelal geskep, met presisie georden, asook die skepping van die mens impliseer, maak die spesifiek historiese getuienis van Jesus, wat as die Godmens die mens se probleem kom oplos het, sin.

Die wyse waarop Lapide egter die bewyse ten gunste van die opstanding van Jesus hanteer, is aanvegbaar en toon waarskynlik die ongemak wat die Joodse gemeenskap steeds jeens Jesus het. Sy vooronderstelling dat Jesus nie die Messias kan wees nie en vanuit sy wêreldbeskouing dat die Messias 'n ommeswaai in die huidige bestel, asook wêreldvrede, teweeg sal bring, weerhou hom van eerlike en deurdagte ondersoek na Jesus as moontlike Messias. Enigiemand wat met 'n oop gemoed die getuienis vir die opstanding ondersoek, behoort tot die gevolgtrekking te kom dat God hier op unieke wyse opgetree het. Die getuienis dui aan dat op die derde dag na die historiese kruisiging van Jesus van Nasaret die graf leeg gevind is en ontmoetings met Hom plaasgevind het wat die beweging, as die Christendom bekend, daargestel het.

Die gevolgtrekking dat Jahwe enersyds op 'n onverwagse, selfs stille en tog verrassende wyse, sonder affrontering van die mens se vrye wil, en andersyds op 'n dinamiese wyse in die menslike geskiedenis ingespeel het en dit steeds doen, kan waarskynlik nie ontken word nie. Soos met die kruisiging van Jesus, te midde van duisende ander kruisigings wat die gemeenskap tot 'n mate kon desensiteer het, vind hierdie soveelste aaklige gebeurtenis plaas – dié keer met die rabbi van Nasaret. God laat dus toe dat die teregstellingswyse van die dag sy verlossingswerk tot 'n klimaks voer en nie op 'n alternatiewe, buitengewone wyse wat die aandag onnodig sou trek nie. Nie alleen het die opstanding die versoenende sterwe van Jesus as Messias

bevestig nie, maar is deur die Heilige Gees in die lewens van mense bewerk. Die waarskynlike voorbereidingswerk deur die Heilige Gees kom ook na vore weens die feit dat vir die Grieke en Romeine in Antiogië, Efese, Korinte, Rome en talle ander stede in die destyds heidense wêreld, die konsep van versoenende sterwe nie vreemd was nie, soos M. Hengel (1981:28-29) dit stel:

The Gentile who heard the gospel was quite familiar in his own way not only with the hero's self-chosen death as a way to apotheosis *per aspera ad astra* and the theme of vicarious dying for others out of love, but also with the notion of a voluntary death as an atoning sacrifice, and he could also understand it in his own way. True, customs of this kind might seem archaic or barbaric to him, but he knew them through myth, patriotic sagas and dramas, and they were at the same time transfigured by the heroic and mythical framework.

In hierdie proses behoort die uniekheid van die Jesusgebeure egter na vore te tree en tot die korrekte interpretasie te lei. Hengel (1981:32) waarsku ook teen die huidige afwatering van die betekenis van Jesus se sterwe deur die opstanding bevestig:

When fundamental difficulties in understanding arise, they are felt not by the audience of ancient times, Jewish or Gentile, but by us, the men of today. However, precisely because of this difficulty in understanding today, we must guard against limiting, for apologetic reasons, the fundamental significance of the soteriological interpretation of the death of Jesus as vicarious atonement in the context of the earliest Christian preaching. Today we find not only a "fundamentalist" but also a radical critical biblicism, which seeks to strip Jesus and the earliest Christian message, as far as possible, of all that it regards as "mythological" and therefore as theologically obsolete. Over against this, as scientific exegetes, we must attempt to illustrate, first of all, the origin of this central expression of the faith of the earliest church with all the philological and historical means at our disposal, so that we can understand it in terms of its earliest presuppositions.

Die God van die opstanding strook met die wyse waarop Hy Homself, as die Verbondsgod, openbaar en respekteer die vrye wil van die mens. Wanneer Hy as Skepper sy eiendom betree, doen Hy dit op gewone, nie-bedreigende wyse, veral aan diegene wat op (sover menslik moontlik) eerlike wyse na Hom soek en Hom volgens sy belofte sal kry (Luk 11:9). Dit wil dus voorkom of God Hom nie sondermeer aan die mens opdring nie maar dat hy ook 'n verantwoordelikheid het om tot die besef te kom dat Jesus die langverwagte Messias is – die eerlike ondersoeker word dus beloon.

Die aanklag deur die ateïs en agnostikus dat God Homself verberg en vir die mens onsigbaar maak, geld dus nie en verskaf 'n verskoning om nie met die historiese werklikheid van die opstanding en sy implikasies gekonfronteer te word nie. Een van die talle wyses waarop God optree, is vanuit die fluistering in die windstilte deur Elia ervaar (1 Kon 19:12). Die getuïenis van die leë graf met die grafdoeke, asook hulle spesifieke vorm, daarin, kon dalk vir 'n bepaalde tyd so 'n stille getuïenis aan diegene verskaf het wat die verbysterende boodskap van Jesus se opstanding verneem het en met besigtiging van die leë graf wou bevestig.

Die uniekheid en eenmaligheid van die inkarnasie is vir talle problematies en meld dat God Hom byvoorbeeld ook op ander plekke en wyses kon bekendgemaak het. Talle kritici vra na die lot van diegene wat voor Jesus of ver van die gebeure geleef het en dus nie daarvan sou kon hoor nie. 'n Magdom mense skyn dus uitgesluit te wees en die partikulariteit van hierdie gebeurtenis gee aanstoot. Indien God die geskiedenis as mens wou betree, moes Hy dit immers as 'n spesifieke mens op 'n bepaalde tyd en plek doen. Die toetrede van God tot die menslike geskiedenis impliseer dat die Christendom anders, asook méér, as 'n idee, filosofie, mitologie, of intuïsie is. Die inkarnasie koppel die Christelike geloof aan die historiese gebeure in Jesus Christus wat onder Pontius Pilatus gekruisig is, soos die Apostoliese Geloofsbelydenis dit stel. Die inkarnasie toon aan dat God na sy eiendom gekom het (Joh 1:11). Hy het Homself nou baie duidelik aan die mensdom bekendgemaak en die religieuse hunkering van die mens is nou in die geskiedenis bewaarheid.

Historiese partikulariteit het ook 'n beslissende voordeel bo 'n universele opvatting. Dit verander 'n moontlikheid in 'n werklikheid, hoop in 'n realiteit. Soos met die ontdekking van 'n geneesmiddel vir 'n pandemie waarsonder niemand kan genees nie – hoe vurig hulle ook daarna mag verlang – vind dit gewoonlik op 'n bepaalde lokaliteit, deur 'n spesifieke mens, of mense, plaas en die totale mensdom vind hierby

baat. Niemand sal dit as eksklusief beskou nie aangesien 'n oplossing vir die probleem gevind is. Dieselfde geld die inkarnasie aangesien niemand van die verlossing uitgesluit word nie: dit impliseer dat alle mense dít waarop hulle moontlik nog altyd gehoop het, kan ervaar.

Na die opstanding het die Heilige Gees hierdie oortuigingswerk aangaande die opstanding in die harte van mense voortgesit. Doodgewone en alledaagse mense, onder andere vissermanne, het op stamelende wyse die grootste moment in die geskiedenis van die wêreld probeer verwoord en so 'n stille revolusie, wat met die aard van Jesus van Nasaret strook, aan die gang gesit. In die geskiedenis van Israel het God Hom by verskeie geleenthede aan gewone mense, asook op alledaagse wyses geopenbaar, soos Lapide (1983:119) dit stel:

Abel, Noah, Isaac, Jacob, and Joseph, to name just a few, proved that God loves the weaker ones and that he puts the key to his miracles frequently into the hands of the humble and little ones – perhaps as an admonition that promise and fulfillment happen “not by might, nor by power, but by my Spirit, says the Lord of hosts” (Zech. 4:6).

Die deurslaggewende verklaring van die opstanding het ná hierdie gebeurtenis in die veertig dae wat Jesus met sy dissipels gespandeer het (Hand 1:3), asook deur die werk van die Heilige Gees ná die hemelvaart (Joh 14:26), plaasgevind.

Met die leë graf vir 'n tydlank as moontlike stille simbool, het die formule van 1 Korintiërs 15:3-7 ook oor die destyds bekende wêreld weerklink en kon ooggetuies hiervan dus geraadpleeg word. Met die verwyderde klip voor die rotsgraf, asook die vorm van die doeke binne die graf, het twee wêrelde ontmoet: dié van die mens en dié van God. Ten einde die mens instaat te stel om vanuit sy vierdimensionaliteit 'n blik op die goddelike dimensionaliteite te kry, móés die steen verwyder wees sodat die ongeskonde grafdoeke kon toon dat hier 'n nuwe, en tot dusver onbekende gebeurtenis, plaasgevind het.

Die bewering dat die “opstandings” van Osiris, Attis en Adonis ouer as dié van Jesus is, is ongegrond aangesien dit nie voor die laat tweede eeu n.C. vermeld word nie en moontlik vanuit die Christendom beïnvloed is, meld Habermas (1996:34). Die plaasvervangende sterwe (met die offerkultus vereenselwig) was kultureel nie

nuut nie weens die omringende volkere se beoefening daarvan (Hengel 1981:6-15).

Rakende die opstanding meld Lapide (1983:121-122) ook as volg:

In view of this “pedagogy of God,” would it not be possible that the Lord of the universe used the myth of the resurrection (which was well known to all pagans) in order “to eliminate idolatry in the pagan world” through the true resurrection of a just person and to carry “the knowledge of God” to the four corners of the earth by means of the Easter faith?

J. D. G. Dunn (1985:103-104) meld dat die Christendom en navorsing daaromtrent albei met die soeke na waarheid te make het en noodsaaklik is:

Christianity has nothing to fear from scholarship! Scholarship is concerned with truth – to discover the reality of things, of people and society, of history and religion. And Christianity is also concerned with truth. It is because Christianity claims to have found in Jesus Christ the key to a true understanding of reality that it speaks so much of that man from a small middle-eastern country nineteen and a half centuries ago. Since Christianity and scholarship share the same passion for truth, Christianity and scholarship are in fact natural allies – common foes of all forms of falsehood, distortion and obscurantism...If Christianity itself should happen to be false, they (Christians) should want to know that too. For if Jesus Christ is *not* in fact the key to a true understanding of reality, the sooner they know that the better. So Christians should welcome an open-minded and open-ended inquiry after truth, confident with the confidence of faith that any clarification of the truth, and stripping away of distorting accretions, any correction of misleading perspectives will only strengthen their hold on the truth which is in Christ Jesus.

Die geloofsdimensie deur die Heilige Gees bewerk, bring die werklikheid en betekenis van die opstanding van Jesus Christus na vore: Hy, die Seun van God, het

op die derde dag liggaamlik uit die graf opgestaan, en (soos Hy voorspel het) in 'n verheerlikte vorm aan talle persone verskyn en daarmee aangetoon dat Hy leef en God is.

2 Opstandingsnavorsing identifiseer die historiese Jesus en Hom as vertrekpunt

Die Christenbelydenisse wat reeds vroeg aangetref word, reflekteer bloot die betekenis aan die historiese Jesus geheg. Die verskil hiermee word byvoorbeeld by die Mahayana Boeddisme aangetref waar 'n histories-menslike Gautama in 'n goddelike Boeddha verander is. Die liggaamlike opstanding, binne die religieus-historiese konteks, het dus Jesus as God aangedui en daartoe gelei dat die Christendom ontstaan en Hom as sodanig aanbid.

Die liggaamlike opstanding van Jesus Christus plaas hierdie buitengewone gebeure, asook die Persoon, vierkantig in die wêreldgeskiedenis en rig dwingende vrae aan die mensdom. Die logiese gevolgtrekking, spruitend uit hierdie gebeure, stel A. E. McGrath (1993:119) as volg:

If Jesus Christ was raised from the dead, never to die again, he would instantly stand out as being distinct from every other person in history. There would be something dramatically different about him. He would be unique. The only question remaining would relate to the nature of his uniqueness – a question that Christian theology has answered in the doctrine of the Incarnation.

Die fundamentele belang van Jesus Christus vir die wêreldgeskiedenis, stel J. W. Montgomery (Henry 1966:229) as volg: “On one major point virtually all theologians of history – past and present – are in agreement: the meaning of general human history is to be found in Jesus Christ.”

Vir die eerste drie eeue, veral, het die kerk met die interpretasie aangaande Jesus geworstel en het besef om na Hom op enige ander wyse as werklik en ten volle God, asook werklik en ten volle mens, te verwys, onreg aan die Nuwe Testament doen – ten spyte van die moontlike logiese probleme wat hieruit mag spruit. Jesus het Homself immers as van gelyke aard met die Vader beskou (McGrath 2001:357-360). Die belang en betekenis van Jesus Christus het vanuit die geskiedenis na ons gekom

en verrekening daarvan moet ook langs hierdie weg plaasvind. Die liggaamlike opstanding van Jesus het aangedui dat die Christendom nie 'n verfynde filosofiese raamwerk is nie, maar in die praktyk van die alledaagse werklikheid veranker is. McGrath (2001:348) meld:

Christianity is not a set of self-contained and freestanding ideas; it represents a sustained response to the questions raised by the life, death, and resurrection of Jesus Christ. Christianity is an historical religion, which came into being in response to a specific set of events, which center upon Jesus Christ, and to which Christian theology is obliged to return in the course of its speculation and reflection.

Op die vraag wat hom na die moontlikheid van die opstanding laat neig het, het L. Wittgenstein (Copan & Tacelli 2000:7) as volg geantwoord:

It is as though I play with the thought – if he did not rise from the dead, then he decomposed in the grave like any other man. *He is dead and decomposed*. In that case he is a teacher like any other and can no longer *help*; and once more we are orphaned and alone. So we have to content ourselves with wisdom and speculation. We are in a sort of hell where we can do nothing but dream, roofed in, as it were, and cut off from heaven.

Hierdie aanhaling vergestalt die nihilistiese scenario indien Jesus se beendere êrens in 'n graf in Palestina verrot het, of sy liggaam deur wilde honde opgevreet is, soos J. D. Crossan (1994:126-127) suggereer. Alhoewel navorsers, soos Crossan en M. Borg, die belang van die liggaamlike opstanding ontken, blyk dit dat hierdie skeiding tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof tot problematiek lei. Crossan (1991:1203-4) stel dit as volg: “Is the historical Jesus in any way a criterion for Christian faith?...What does Jesus have to do with Christ? Does Jesus help us decide between Christs?” W. L. Craig (Copan 1998:43-44) antwoord:

If one makes this distinction, there are no objective constraints on who or what the Christ of faith is. Whom are we talking about as this “Christ of faith”? The Christ of National Socialist Germany or the Christ of Catholic Ireland? The Christ of Mormons or of Jehovah’s Witnesses? The Christ of Jim Jones or of David Koresh? This question is crucial. By making a dichotomy between the historical Jesus and the Christ of faith, Dr. Crossan has no way to determine objectively who the Christ of faith is...The fact is that we have to be able to critically evaluate proposed Christs of faith by how they measure up to the Jesus of history; otherwise, we may wind up sanctioning Auschwitz or Jonestown...But then we can ask further, “Why stop with Christ? Why not adopt a non-Christian myth?” Take the example of Octavius Caesar (Augustus). Dr. Crossan writes, “Jesus’ divine origins are just as fictional or mythological as those of Octavius. Neither should be taken literally, *both* must be taken metaphorically. But which metaphor do *you* believe in: Octavius-as-divine or Jesus-as-divine? Where do *you* find your God?” Dr. Crossan provides no criteria for making such a choice. In his view Christ is on a par with Thor, Zeus, and Mercury. There simply isn’t any way to decide who is the real Christ of faith.

Gevolgluk is dit van fundamentele belang dat die ondersoek na die historiese Jesus aandag sal geniet. Sonder die werklik menslike Jesus van Nasaret is die teologie aan enige interpretasie van Hom uitgelewer.

Weens die pluralisme tans aan die orde word alle religieë as variasies op die een transendente realiteit beskou. Geen absolute waarheid bestaan dus nie en die Christendom is nie eksklusief nie. Aldus J. Hick (1993:160) behels die uitdaging aan die Christendom die volgende:

The almost inevitable Christian acceptance of religious pluralism can take two different forms...One possibility, launched by Rudolf Bultmann and others more than a generation ago, is “demythologization”, stripping Christian belief of its mythological elements. This runs parallel with a movement going back to the

Reformation of the sixteenth century, the “Radical Reformation” embodied today mainly in the Unitarian movement. The other, and to many of us more attractive, possibility is to acknowledge the mythological character of myth and to affirm its positive value in touching the more poetic and creative side of our nature, and then allowing our imagination and emotion to resonate to myth as myth. Here we can learn from the Hindus, who delight in myth and are able to feed upon it spiritually without having to pretend that it is other than myth.

Volgens B. Witherington (Strobel 2006:15) is die probleem met hierdie uitgangspunt dat die Joodse gemeenskap waaronder hierdie gebeure plaasgevind het, nie ’n mitologievormende groepering was nie, maar wat plaasgevind, gerapporteer het. Indien tot ’n mitologiese figuur gewend moet word, hoekom juis Jesus en waarom tot sodanige mitologie wend? Craig (Copan 1998:44) beskryf hierdie situasie as volg:

These are fairy tales. It’s Peter Pan theology. Why should you get up on a Sunday morning and go worship and pray to somebody who isn’t really there? It seems to me that unless the Jesus of history is the Christ of faith, this whole enterprise is irrational, and we might just as well stay home and forget about it.

Die liggaamlike opstanding van Jesus wat dus tot die historiese ondersoek en fundering daarvan lei, maak die onderskeid tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof ongeldig. Hierdie tweedeling kan na onder andere die volgende vals vooronderstellinge teruggevoer word wat die metodiek beïnvloed: die bonatuurlike vooroordeel wat wonderwerke, en dus die opstanding van Jesus Christus, byvoorbeeld uitsluit, is onwetenskaplik. Onderliggend aan hierdie moderne verleentheid rakende die liggaamlike opstanding lê ’n sluimerende naturalisme wat aan God geen herkenbare optrede in sy wêreld toeken nie. Die skeptisisme rakende natuurwette wat verander word, is egter ongefundeer aangesien die Skrif getuig dat die skepping deur God daargestel en deur Hom instandgehou word (Kol 1:17; Heb 1:3). Met die opstanding is dit slegs die *wyse* en nie die *feit* van goddelike aktiwiteit wat verander nie. Verwerping van die liggaamlike opstanding impliseer ’n negatiewe

uitspraak op God se goeie skepping. Ook Immanuel Kant se aanname dat 'n tweedeling tussen 'n feit en die moontlike betekenis daarvan ingebring kan word, is ongegrond en het die navorsing na die historiese Jesus beïnvloed – die feit van Christus se sterwe en die betekenis daarvan kan immers nie geskei word nie. Onderliggend aan sommige filosofiese pogings om die historiese Jesusgebeure op ander wyses te interpreteer, het ook met die weiering om die verlossing in die Skrif voorgehou te make.

Die ontkenning van die historisiteit van die evangelies lei dus tot die ongefundeerde skeiding tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof. Die teenwoordigheid van ooggetuies tydens die ontstaan van die evangelies het 'n groot rol teen die verdraaiing van die feite gespeel. Die historiese Jesusnavorsing word ook deur 'n waninterpretasie rakende die aard van mitologie gekenmerk. Aangesien 'n gebeurtenis nie empiries waarneembaar is nie, kan nie tot die gevolgtrekking gekom word dat dit nie histories kan wees nie. Die wonderwerk van die opstanding, wat ongetwyfeld meer as die herlewing van Jesus se liggaam was, beteken nie dat dit nie vir historiese ondersoek oop is nie. Die evangelies en mitologiese geskrifte verskil fundamenteel.

Die ontkenning van die liggaamlike opstanding van Jesus is problematies. Die betekenis van die liggaamlike opstanding van Christus is verreikend en ontkenning daarvan affekteer ons verlossing aangesien die Nuwe Testament geloof in die liggaamlike opstanding van Jesus as voorwaarde vir ons verlossing (Rom 10:9, 10; 1 Kor 15:12-19; 1 Tess 4:14), asook die kern van die evangelie (1 Kor 15:1-5), beskou. Die Nuwe Testamentiese liggaam (*sōma*) verwys na liggaamlikheid en ontkenning van die liggaamlike opstanding van Christus ondermyn die evangelie. Sonder die liggaamlike opstanding bestaan dus geen kontinuïteit tussen die pre- en postopstandingsliggaam nie – dit kon net sowel twee verskillende liggame gewees het. Indien kontinuïteit slegs daarin bestaan dat die menslike gees – inderwaarheid 'n derde party – die enigste verbintenis tussen die sterflike en opgestane liggame behels, is die verhouding tussen die twee liggame uitwendig en as uitbeelding van Christus se oorwinning oor die dood, afgewater. Sonder die liggaamlike opstanding bestaan geen gronde vir die viering van oorwinning oor die liggaamlike dood nie.

Ontkenning van die liggaamlike aard van die opstandingsliggaam is leerstellig problematies en verteenwoordig 'n neo-dosetisme. Diegene wat in die eerste eeu ontken het dat Jesus mens geword het, is deur Johannes as vals profete en die “gees

van die antichris” bestempel (1 Joh 4:2; 2 Joh 7). Johannes se aanduiding dat Jesus as mens gekom het, impliseer dat Hy steeds na die opstanding as mens bestaan. A. T. Robertson (Geisler 1999:666) meld dat die Griekse konstruksie die inkarnasie as ’n voortgesette feit toon en deur die gnostisisme ontken is. Die ontkenning dat Christus ’n liggaam voor of na sy dood gehad het, lei tot dwaalleer. Die huidige postopstanding dosetisme ontken dat die een wat in die liggaam gekom het ook in dieselfde liggaam opgewek is. Die besit van ’n menslike liggaam is noodsaaklik vir die volle menslikheid van Christus en word herhaaldelik gebruik ten einde dit te beskryf (Joh 1:14; 1 Tim 3:16; 1 Joh 4:2; 2 Joh 7). Indien dit die geval is en Hy nie onsterflik in die liggaam opgestaan het nie, was Hy nie volwaardig mens nie. Immers, Christus se bediening vir ons verlossing het nie met die kruis gestop nie, maar Hy leef vir ewig om vir ons in te tree (Heb 7:24-25). Aangesien Hy ten volle mens was, kan Hy in sy hoëpriesterlike amp met ons swakhede medelye hê (Heb 4:15). Christus se volle menslikheid is dus vir ons verlossing noodsaaklik, maar volgens die Skrif was ’n menslike liggaam ’n noodsaaklike deel van sy volle mensheid. Indien Christus dus nie in die menslike liggaam opgestaan het nie, is Hy nie ten volle mens nie en dus nie effektief ten einde verlossing te bewerkstellig nie.

Ontkenning van die liggaamlike opstanding van Christus lei ook tot die morele probleem van misleiding. Die evangelieverhale stel onomwonde dat Christus met sy verskynings sy skeptiese dissipels van die liggaamlike aard van sy liggaam wou oortuig: “Kyk na my hande en my voete: dit is tog Ek self. Voel aan My en kyk! ’n Gees het tog nie vleis en bene soos julle sien dat Ek het nie” (Luk 24:39). Hy het in hulle teenwoordigheid geëet (Luk 24:41-43). Hy het Tomas ook met die uitnodiging uitgedaag: “Bring jou vinger hier en kyk na my hande; en bring jou hand en steek hom in my sy; en moenie langer ongelowig wees nie, maar wees gelowig” (Joh 20:27). Gegewe die konteks van Jesus se aanspraak, asook die Joodse geloof in die opstanding as liggaamlike gebeurtenis (Joh 11:24; Hand 23:8), bestaan geen alternatiewe rasonale indruk wat hierdie stellings op die dissipels kon laat as dat Jesus hulle wou oortuig dat Hy met dieselfde liggaam waarin Hy gesterf het, opgestaan het nie. Indien Jesus se opstandingsliggaam slegs ’n nie-materiële “liggaam” was, het Jesus sy dissipels mislei. Indien Jesus se opstandingsliggaam nie ’n tasbare liggaam was nie, was Hy ’n leuenaar en bedrieër.

Die ontkenning van die liggaamlikheid van Jesus se opstanding blyk verreikende soteriologiese implikasies te hê, soos Paulus dit stel: “En as Christus nie

opgewek is nie, is julle geloof waardeloos en is julle nog gevange in julle sondes. Dan is ook dié wat in Christus gesterf het, verlore. As ons net vir hierdie lewe ons hoop op Christus vestig, is ons die bejammerenswaardigste van alle mense” (1 Kor 15:17-19). Met die bespreking van die twee nature van Christus meld die Nederlandse Geloofsbelydenis (Artikel 19) ook, ná bespreking van die aard van die twee nature van Christus asook die substansiële behoud van die menslike natuur en sy eienskappe, as volg rakende laasgenoemde:

...dit het skepsel gebly, wat wel ’n begin van dae het, eindig van natuur is en alles behou wat by ’n ware liggaam behoort. Alhoewel Hy daaraan deur sy opstanding onsterflikheid gegee het, het Hy tog die egtheid van sy menslike natuur nie verander nie, omdat ons saligheid en ons opstanding ook van die egtheid van sy liggaam afhanklik is.

Indien Christus nie met dieselfde liggaam waarin Hy gekruisig is, opgestaan het nie, het ons ook nie die hoop dat ons oor die liggaamlike dood sal triomfeer nie. Dit is slegs weens die liggaamlike opstanding van Christus dat die gelowige triomfantlik kan uitroep: “Dood, waar is jou oorwinning? Dood, waar is jou angel?” (1 Kor 15:55). Dit is slegs met die liggaamlike opstanding dat God die mag van die dood gebreek en deur die evangelie die onverganklike lewe aan die lig gebring het (2 Tim 1:10; 1 Kor 15:17-18).

Die liggaamlike opstanding van Jesus verklaar in geen onduidelik empiriese terme dat die Goddelike versoeningsinisiatief bewerk en dus voltooi is nie. Indien dit bloot ’n geestelike “opstanding,” verheerliking, of enige alternatief tot liggaamlikheid was, kon twyfel waarskynlik rakende die werklikheid daarvan posvat. Die impak van ’n leë graf met die liggaamlike verskynings kort daarna, moes ’n onomkeerbare indruk op die getuies daarvan gelaat het – veral tydens die vervolginge en dood wat op hulle gewag het. Barth (1949:123) beklemtoon die impak van die opstanding as volg:

The Resurrection of Jesus Christ reveals, it completes this proclamation of victory. We must not transmute the Resurrection into a spiritual event. We must listen to it and let it tell us the story how there was an empty grave, that new life beyond death did

become visible. “This [man snatched from death] is my beloved Son, in whom I am well pleased.” What was announced at the Baptism in Jordan now becomes an event and manifest. To those who know this, the break between the old world and the new is proclaimed. They still have a tiny stretch to run, till it becomes visible that God in Jesus Christ *has* accomplished all for them.

J. A. Heyns (1978:266) beklemtoon ook die belang van Jesus se liggaamlike opstanding as volg:

Hy vertoon Hom nie net aan sy dissipels om hulle langs dié wyse tot insig in die kontinuïteit van die gestorwe en die opgestane Middelaar te lei nie, maar Hy rig Hom op so ’n wyse tot sy dissipels dat hulle in sy prediking oor die verborgenhede van die koninkryk tegelyk ook die sleutel kon kry vir die verstaan van sy vroeëre optrede. Daarmee is die betekende saak van die teken onthul, en het dit vir hulle duidelik geword dat sy ganse lewe, sy prediking en wonders, gestaan het onder die belofte van, en gerig was op, en sin ontvang het vanuit, die oorwinning van die dood as straf op die sonde.

Die belang van die liggaamlikheid van die opstanding van Jesus Christus kan nie as minderwaardig geag word nie. Juis in die lig van die triomf van die Skepper ten einde sy totale eiendom volkome te herstel, is dít van fundamentele belang – die oorwinning moes ten volle plaasvind en dus ook op die terrein van die materiële werklikheid. Paulus (Rom 8:19-23a) verwoord dit as volg:

Die skepping sien met gespanne verwagting daarna uit dat God bekend sal maak wie sy kinders is. Die skepping is immers nog aan verdeling onderworpe, nie uit eie keuse nie, maar omdat God dit daaraan onderwerp het. Daarby het Hy die belofte van hoop gegee: die skepping sal self ook bevry word van sy verslawing van die verganklikheid om so tot die vryheid te kom van die heerlikheid waaraan die kinders van God deel sal hê. Ons weet dat die hele

skepping tot nou toe sug in die pyne van verwagting. En nie net die skepping nie, maar ook ons wat die Gees ontvang het as die eerste gawe van God, ons sug ook.

Weens die feit dat die opstanding op 'n bepaalde tydstip, asook in Jerusalem plaasgevind het, kan en behoort die historikus dit te ondersoek. Hy sal egter daarvan bewus moet wees dat hy hier voor die grootste misterie en wonderwerk in die geskiedenis van die wêreld te staan kom. Dit moet noodwendig grense deurbreek en nuwe denkbeelde daarstel – hoe gevaarlik en ongemaklik dit ookal mag wees. Eerlikheid moet die historiese navorsingsproses kenmerk. Aan die God van skepping en geregtigheid kan egter nie ontsnap word nie.

Die alternatiewe interpretasies ten opsigte van Jesus se opstanding kompliseer die situasie aangesien dit tot uiteenlopende teorieë, asook praktyke, lei. Die ontkenning deur navorsing (soos die Jesus Seminaar) van die tradisionele opvatting dat Jesus met dieselfde liggaam waarin Hy gesterf, opgestaan het, maak dus die histories betroubare evangelies, asook die talle geloofwaardige ooggetuies, tot leuenaars. Die evangelies meld juis die belang van hierdie liggaamlikheid, asook kontinuïteit, deurdat Jesus met die wonde van die kruisiging steeds aan sy liggaam met die ooggetuies verkeer het. Aangesien dit binne die Joodse paradigma plaasgevind het, móés dit liggaamlik wees asook dieselfde liggaam behels. Alleenlik hierdie interpretasie laat reg aan die historiese data geskied. Die apologetiese waarde van Jesus se opstanding vervaag indien dit nie die liggaamlike opstanding van dieselfde liggaam was waarin Hy gesterf het nie.

Paulus meld dat die Christendom vals is indien Christus nie liggaamlik uit die graf opgestaan het nie (1 Kor 15:12-19). Ontkenning van die liggaamlike opstanding van Christus is gelykstaande aan ontkenning van die opstanding as sodanig, aangesien slegs die liggaam en nie die siel nie, sterf. Indien daardie liggaam nie tot die lewe teruggekeer het nie, het geen opstanding plaasgevind nie. Dit bly dus van belang dat die liggaamlike opstanding van Jesus nie as van mindere belang geag, of selfs geïgnoreer word nie.

Die waarheid van die Christendom is op die liggaamlike opstanding van Jesus gebaseer. Jesus het ook deurlopend in sy bediening sy opstanding as 'n bewys van sy goddelikheid beskou (Matt 12:38-40; Joh 2:19-22; 10:18). Jesus meld sy opstanding as die unieke bewys van sy identiteit aangesien sommige 'n wonderteken gevra het.

Hy het na die teken van die profeet Jona verwys wat drie dae en drie nagte in die maag van 'n groot vis was. Op soortgelyke wyse sou Hy drie dae en drie nagte binne in die aarde wees (Matt 12:38-40). Nie alleen het Jesus sy opstanding as die bewys van sy goddelikheid aangebied nie, maar vir die apostels het sy opstandingsverskynings as talle onbetwisbare bewyse van sy liggaamlike opstanding gedien (Hand 1:3). Met die vermelding van Christus se aansprake het hulle voortdurend die feit van Jesus se liggaamlike opstanding as vertrekpunt vir hulle argument aangewend (Hand 2:22-36; 4:2, 10; 13:32-41; 17:1-4, 22-31). Paulus kom tot die gevolgtrekking dat God 'n bewys daarvan vir almal daargestel het deur Jesus uit die dood te laat opstaan (Hand 17:31).

In die apostoliese prediking word die liggaamlike kontinuïteit tussen die pre- en postopstandingsliggaam van Christus beklemtoon. Petrus se eerste preek toon dit aan: "...julle het *Hom* deur heidene aan die kruis laat spyker en *Hom* doodgemaak. Maar God het *Hom* van die smarte van die dood verlos en *Hom* uit die dood laat opstaan" (Hand 2:23-24). Petrus voeg by: "Hy is nie aan die doderyk oorgelaat nie, en sy *liggaam* het nie vergaan nie. God het *hierdie Jesus* uit die dood laat opstaan; daarvan is ons almal getuies" (Hand 2:31-32). Op soortgelyke wyse tref Paulus dieselfde kontinuïteit tussen die liggaam wat in die graf geplaas en dié een wat opgewek is: "...is *Hy* van die kruis afgehaal en begrawe. Maar God het *Hom* uit die dood opgewek" (Hand 13:29-30).

Opstanding kan alleenlik tersprake wees indien Christus se opstandingsliggaam dieselfde was as wat in die graf geplaas was. Dit is van belang aangesien dit die enigste wyse was waarop die opstanding met sekerheid vasgestel kon word. Sonder hierdie liggaamlike identiteitsverbintenis tussen die pre- en postopstandingsliggaam, word die apologetiese waarde van die opstanding vernietig. Indien Christus nie met dieselfde opstandingsliggaam wat in die graf geplaas is, opgestaan het nie, kan die opstanding niks daartoe bydra om sy goddelike aanspraak te bewys nie (Joh 8:58; 10:30). Die opstanding kan slegs Jesus se aanspraak tot goddelikheid staaf indien Hy in dieselfde liggaam waarin Hy gekruisig is, opgestaan het. In 'n teïstiese konteks waar wonderwerke moontlik is, sal 'n leë graf met verskynings van *dieselfde liggaam*, wat eers dood was en nou lewend is, bewys van 'n opstandingswonderwerk wees.

Dit is dus belangrik dat kontinuïteit tussen dié Jesus voor en na die opstanding bestaan en binne die Joodse milieu met liggaamlikheid te make móét hê. By die

aanhoor van opstandingsterminologie kon hulle dit immers nie anders interpreteer nie. Indien die liggaam steeds in die graf was, of deur wilde diere opgevreet is nadat dit in die algemene graf gegooi is, sou dit teenstrydig gewees het om die opstanding te verkondig. Indien dit 'n leuen en dus 'n sameswering of misverstand deur die dissiplens was, sou hierdie opstandingverkondiging 'n soektog na die liggaam, of oorblyfsels daarvan, geïnisieer het. Die feit bly dat die liggaam nooit gevind kon word nie en tot dusver geen getuënis bestaan dat so 'n soektog wel plaasgevind het nie.

Swinburne (2003:1-2) beklemtoon die belang van die liggaamlike opstanding as volg:

But the Resurrection has – it is traditionally supposed – this cosmic significance only because of its physical core. The Word of God is risen from the dead only because the human Jesus is risen from the dead (only *qua* human can the Word rise); a human can be resurrected fully only if he is resurrected in an embodied state (for although, I believe, we can exist without bodies, bodies make for the fullness of human existence – such is the traditional Christian and Jewish view) and, although Jesus could have risen in an embodied state with a totally new body, resurrection of a changed old body would manifest “resurrection” as opposed to mere coming-to-life again most eminently. The Father accepts the sacrifice of Christ by bringing to life what had been sacrificed; thereby he proclaims that suffering and death have been overcome. To initiate the redemption of humanity and of the natural order, he needs to bring to life a previously damaged body, not only a soul. And he give his signature of approval to the teaching and sacrifice of Christ by doing an act which God alone can do – of interfering in the operation of the natural laws by which he controls the universe. For the coming-to-life again of a dead body for thirty-six hours is undoubtedly a violation of natural laws. The core physical element in the Resurrection of Jesus has for these reasons been supposed to be a very important element in the Christian creed.

Die opstanding spreek die probleem van die dood direk aan en beklemtoon die belang van die mens holisties. Enige teorie wat die mens bloot as 'n noodwendig evolusionistiese fase ná die oerknal vanuit 'n energieke kwarksop, of die aminosuurryke vlak poele van die vroeë aarde beskou, reduceer hom tot 'n toevallige wese en dus in direkte stryd met die Christelike wêreldbeskouing. Die finaliteit van die dood word deur die opstanding aangespreek en 'n oplossing aangebied. Ons leef immers met die wete dat niemand die dood kan ontsnap nie en ten diepste rebelleer ons hierteen. J. Polkinghorne (1994:18) stel dit as volg:

Life has gone; the corpse is just the simulacrum of the person we know, and that itself will soon be dissolved into decay – “you are dust, and to dust you shall return” (Gen 3:19). Yet the human spirit defies death – Death be not proud...Thoughts of transience are the triggers of Intimations of Immortality. (It is no accident that we turn to the poets at this point.) It is not only that we encounter the vertiginous incongruity of our own extinction – My death in the world is easy to think about; the end of my world is not – but we rebel at the thought that the sun’s explosion and the eventual collapse or decay of the whole universe will render futile Shakespeare and Mozart and St Francis, and all that they achieved.

Oor die eeue het talle persone hul lewens volgens die openbaring in die Skrif georiënteer en dus die historiese opvatting dat Jesus van Nasaret, as Seun van God, liggaamlik uit die dood opgestaan het, as vertrekpunt vir hul aanbidding van Jesus beskou. Soos tans kan hulle dus voortgaan om tot Hom te bid in die geloof dat Hy luister asook betrokke is en nie twee duisend jaar gelede vergaan het nie. B. Witherington (Copan 1998:138) meld as volg:

The resurrection demonstrates that there is a power in the universe greater than death – namely, the life-giving power of God. This power means not merely that God is capable of creating new life from scratch, but that he is able to re-create life which has died. The resurrection means that God, not death, has the last word about human ends and destiny. To date, there has been only one example

of resurrection on this planet; and therefore, if Jesus is not raised, we have no concrete evidence that God really is almighty to save a person from the clutches of death and its realm. From this point of view, the resurrection of Jesus is the most important event in all of human history. It demonstrates what God is capable of beyond all human limitations and expectations.

Die val wat die totale skepping getref het en dus die materiële insluit (Rom 8:18-25), sluit met die herstel en herskepping daarvan, wat met die opstanding van Jesus 'n aanvang geneem het, ook die materiële werklikheid in. Hierdie materiële werklikheid het die Skepper immers as “goed” en “baie goed” bestempel (Gen 1). Die vloek op die materiële werklikheid kon slegs deur 'n materiële opstanding verander word. Enigiets minder as 'n opstanding van die liggaam sou nie God se volmaakte skepping as materieel van aard herstel nie. 'n Nie-materiële opstanding weerspreek dus God se kreatiewe doel. Soortgelyk aan God se herskepping van die materiële heelal (2 Pet 3:10-13; Openb 21:1-4), sal hy die materieel menslike liggaam rekonstrueer deur verlossing van dieselfde liggaam wat gesterf het. Enigiets minder as 'n materiële herskepping van die werklikheid, asook 'n materiële rekonstruering van die liggaam, toon aan dat God in sy kreatiewe doel gefaal het. Die verlosde mens beskik dus oor die liggaamlike vermoëns rakende konkrete aktiwiteit vir ewige dienslewering asook die aanbidding van God in 'n herstelde skepping. Die dematerialisering van opstanding tas die soewereiniteit van God in beide sy skeppingsdoel, asook verlossingsgenade aan.

Indien Jesus van Nasaret nie in ruimte en tyd liggaamlik opgestaan het nie, is die prentjie wat geskets word donker – 'n heelal op pad na nêrens. Niks weerhou die evolusionistiese opvatting daarvan om dan moontlik as die beste verklaring vir die bestaan van die skepping op die toneel te tree nie: geen God wat geskep en voortdurend betrokke is by dit wat Hy daargestel het nie. Geen hoop, geen toekoms nie en alles aan die toeval en noodlot oorgelaat.

3 Jesus se opstanding lei die nuwe skepping in

Vanuit die geskiedenis blyk dus dat die eerste Christene wat Jode was, die opstanding van Jesus as katalisator beskou het ten einde fundamentele veranderinge aan hulle

wêreldbeskouing te bring. Jesus is as Here van die heelal aangedui en as Seun van God van gelyke aard as die Skepper- en Verbondsgod. Deur Hom het God se koninkryk aangebreek en die nuwe skepping 'n aanvang geneem. Die Joodse Godsbeskouing het 'n definitiewe fokus vanuit Jesus verkry. Gevolglik sou alternatiewe interpretasies moeiliker wees aangesien die liggaamlike opstanding die weg daartoe bemoeilik het en dit steeds die geval is.

Wright (2000:135) beklemtoon die belang van die liggaamlike opstanding as die aankondiging van God se nuwe skepping:

To understand how you get from the unique, unrepeatable significance of Jesus' own mission and message to Israel to the calling of the Church in our own day or any day, the first thing to do is to grasp the full significance of the bodily resurrection... We have far too often flattened out the resurrection into meaning simply that there is life after death after all; this is, of course, something that few ordinary Jews of Jesus' day would have denied. Or we have seen its significance simply in the fact that Jesus is alive today and we can get to know him. That is gloriously true, but it is not the specific truth of Easter itself. The many-sided truth of Easter is set out in many passages in the New Testament, but emerges particularly in John's Gospel. And in John 20.1, 19 John tells us, quite plainly: Easter Day is the first day of the week... Easter Day is the first day of God's new creation.

Op die sesde dag, die Vrydag, het God klaar geskep en met die uitroep, *tetelesthai* (Joh 19:30), is na die aanvang van die skepping met die skepping van die mens na God se beeld, verwys (Gen 1). Nou het die werklike mens gearriveer met die nuwe skepping wat aangebreek het. Op die sewende dag, die sabbat, oftewel Saterdag, soos God gerus het, het Jesus in die graf gerus. Met Paasmôre, as die eerste dag van die week, breek die nuwe skepping aan. Met Jesus se aankondiging: "Vrede vir julle!" (Luk 24:36), het Hy die nuwe aangekondig. Met Jesus se opstanding as die eerste dag van die nuwe skepping is die toekoms in die hede getrek – in Jesus, die Messias, het die einde na ons tydsone beweeg. Die finale voltrekking lê egter nog in die toekoms wanneer ook die skepping sy finale eksodus sal beleef en van die verganklikheid

bevry sal word (Rom 8; 1 Kor 15), die dood vernietig sal word en God alles in almal sal wees en die nuwe hemel en aarde sal aanbreek (Openb 21). Prolepties het dit dus met Jesus se opstanding plaasgevind en kan die mens met verwagting na die aanbreek van die nuwe uitsien.

Met die liggaamlike opstanding van Jesus het God aangetoon dat Hy nooit van sy skepping sal afsien nie en die voortsetting van die eerste skepping op een of ander wyse plaasvind. Die distorsie hiervan vind meestal in een van twee rigtings plaas: soms word diskontinuiteit met die eerste skepping beklemtoon aangesien dié vernietig sal word en dus geen rede bestaan om dit tans van belang te ag nie. Johannes se klem op Paasmôre as die eerste dag van die nuwe skepping weerspreek egter hierdie opvatting. Aan die anderkant word die kontinuïteit só beklemtoon dat die koms van God se koninkryk van die mens afhanklik gemaak word – hiervan spreek die liberale “sosiale evangelie.”

’n Bepaalde kontinuïteit bestaan egter. Dit word in die laaste vers van 1 Korintiërs 15 aangetref en dui op die belang van die hede: “Daarom, lieve broers, wees standvastig, onwankelbaar, altyd oorvloedig in die werk van die Here, omdat julle weet dat julle inspanning in diens van die Here nie tevergeefs is nie” (1 Kor 15:58). Paulus beklemtoon dat ’n vername betekenis van die liggaamlike opstanding is dat ’n lewenskragtige en belangrike kontinuïteit sowel as diskontinuiteit tussen die huidige en die toekomstige wêreld bestaan aangesien die nuwe alreeds met die opstanding en pinkster aangebreek het. Alle optrede wat in die opstanding van Jesus, sowel as in die krag van die Heilige Gees plaasvind, behoort alreeds tot die nuwe wêreld en vorm reeds deel van God se koninkryksvorming wat in hierdie nuwe skeppingsweek daargestel word.

Die opstanding toon ook aan dat die mens tot ewige skepping verander word en nie tot godheid vanuit eie begeerte nie. Die modernisme, en ander sekulêre opvattinge, wil die mens van sy verganklikheid verlos maar nie van sy skuld nie. Die opstanding, egter, verlos die mens van sy sonde, die gevolge daarvan, asook sy skuld. Die hemelvaart van Jesus is ’n verlengstuk van die opstanding asook ’n oorgang na die onsigbare wêreld (2 Kor 4:18). Die verskil tussen die twee terreine is dié van sigbaarheid en onsigbaarheid (tans vir ons onkenbaar) en nie die dualistiese materie en gees nie. Die opstandingsliggaam word deur veral drie aspekte beskryf: onverganklikheid, heerlikheid en krag.

In plaas van 'n gerieflike, sosiale en kultureel konserwatiewe Christendom, roep die opstanding vandag, soos in die eerste eeu, juis die mees sosiale, kulturele en politieke ploffbare scenario na vore. Die tweedeling tussen die geestes- en religieuse wêreld aan die een kant, en die sosiale, kulturele en politieke aan die anderkant, deur die Verligting daargestel, word deur die opstanding van Jesus uitgedaag. Die wêreldbeeld deur die opstanding daargestel, breek deur alle grense van die gewone menslike denke en maak ongemak in diegene wakker wat dit met eerlikheid en erns benader.

Dit plaas 'n nuwe agenda op die tafel en kan nie bloot as interessantheid in 'n kwantumheelal, en noodwendig vroeër of later moes plaasvind, getipeer word nie. Indien dit wel plaasgevind het, is die wêreld en die heelal 'n ander plek as voorheen. Indien aangeneem word dat die opstanding nie plaasgevind het nie, dien dit vir die universele, antiek-heidense, die modernistiese post-Verligting wêreldbeeld, asook ander variasies, bloot tot versterking. By diegene wat die opstanding van Jesus ontken, vorm dit nie die sentrale uitgangspunt van so 'n wêreldbeeld nie, maar 'n aspek op die periferie wat gemaklik geïgnoreer kan word.

Die Christendom het altyd die aanspraak gemaak dat die aarde die lokaliteit was waar die Seun van God sy tuiste kom maak het: “Die Woord het mens geword en onder ons kom woon. Ons het sy heerlijkheid gesien, die heerlijkheid wat Hy as die enigste Seun van die Vader het, vol genade en waarheid” (Joh 1:14). Hierdie aankondiging was egter die gevolg en nie die oorsaak van hul geloof dat God op die derde dag Jesus uit die dood opgewek het nie. As ontsagwekkende gebeurtenis is die aardse en hemelse verbind. Die aardseheid van hierdie gebeurtenis word egter voortdurend beklemtoon: 'n leë graf, 'n liggaam wat in tyd, ruimte en materie beweeg, voetspore laat, brood breek, visbraai op die oewer en saamgeëet het. Die geskape werklikheid en die geskiedenis wat hom liniêr daarin afspeel, is juis die domein waar die God van Israel opgetree het en steeds teenwoordig is. Die mens as kroon van sy skepping funksioneer binne die geskiedenis en daarom is beide van belang. Die skepping en veral die mens as sy spesiale skepping is vir God belangrik. Die Skepper, aldus sommige van die mees antieke Joodse opvattinge, het oor sy skepping, wat verkeerd geloop, asook die mens in rebellie teen Hom, getreur. Onmiddellik na die hartverskeurende val van die mens en die skepping wat dorings, dissels, stof en ongenaakbare, harde arbeid, asook die finaliteit van die dood as Jahwe se oordeel tot gevolg gehad het, het Hy sy plan om dit om te keer, in werking gestel. Daarom sou

hierdie plan ook met hierdie aarde en sy stof, met dorings, verval en veral die dood as indringer in sy goeie materiële skepping, móés bots en uiteindelik uitwis. Hierdie wêreld as sý skepping met die klem op geskiedenis, wou en moes Hy as die Finale Heerser en Eienaar herstel.

Die vraag wat hom onwillekeurig opdring, is na die ophef oor die opstanding van Jesus as liggaamlik wat dus die leë graf en liggaamlike ontmoetings noodsaak. Die waarskynlikheid dat dit die gebeure korrek reflekteer, is uiters sterk en toon die betroubaarheid van die evangelies aan. Dit het verreikende implikasies en bots met opvattinge wat soms gehuldig word dat die Christen hier op aarde is om “siele te red” of hom gereed moet maak “om hemel toe te gaan ten einde met Jesus te wees.” Die liggaamlike opstanding van Jesus lei tot ’n wêreldbeskouing wat soms trompop met hierdie “geestelike” opvattinge bots. Die Nuwe Testament maak duidelik dat hierdie aarde vernuwe gaan word en dat Jesus hierheen gaan kom. Hierdie skepping en hierdie planeet is steeds goed geskape en God se eiendom wat Hy nie sal laat vergaan nie. Aangesien die opstanding ’n gebeurtenis binne ons werklikheid was, kan die implikasies en gevolge daarvan ook tans binne ons werklikheid ervaar word.

Die toekomstige hoop vind egter sy neerslag in die huidige hoop wat tans geskep word. Die hoop op ’n beter toekoms vir die arme, sieke, eensame, depressiewe, vlugteling, hongerlyer, hawelose, mishandelde, onderdrukte, randfiguur, dus enigiemand wat desperaat en verwond is, hoort tot die kern en verskaf die vitaliteit vir die voortgang na die toekoms. Met sy verlossingsaankondiging het Jesus dit met genesings asook opwekking van mense uit die dood, as tekens van hierdie ewige verlossing wat kom, aangevul, en hierdie verval sal beëindig. Jesus was dus nie op die redding van siele met die oog op ’n nie-liggaamlike toekoms gefokus nie, maar die holistiese verlossing van mense uit die verval en korrupsie van die huidige bestel sodat hulle alreeds die hernuwing van hierdie skepping as God se uiteindelijke mikpunt kan ervaar. Dit behoort dus daartoe te lei dat mense wat self in Christus nuutgemaak is in hierdie herskeppingsprogram betrokke sal raak en dit uiteindelik deel van die nuwe bestel sal vorm (1 Kor 15:58). Paulus dui hiermee aan dat die huidige liggaamlike lewe nie waardeloos is weens die feit dat dit gaan sterf nie, aangesien God dít juis tot nuwe lewe sal opwek. Wat mens tans met jou liggaam doen: prediking, sang, gebed, lering, die bou van hospitale en klinieke, mense genees, werkskepping, meewerk aan geregtigheid, kuns bedryf, sorg aan die noodlydendes, of wat ookal by die herstel van die skepping inpas, sal deel van God se toekoms vorm.

Al hierdie aktiwiteite in die gesindheid van Christus verrig, vorm deel van die koms en bou van God se koninkryk. Die ou tweedeling tussen evangelisering as die “redding van siele” en die sending, of missionêre betrokkenheid in die wêreld, wat aspekte soos onder andere geregtigheid, vrede en hoop aanspreek, is nie wat Christus bedoel het nie. Dit reflekteer eerder die skeiding wat van Plato stem en deur die Verligting gepropageer is.

Verlossing impliseer dus die materiële werklikheid en sluit die liggaam van die mens in. Dit fokus op die belofte van ’n nuwe hemel en nuwe aarde asook ons eie liggaamlike opstanding ten einde in hierdie nuwe werklikheid te deel. Dit het direk met hierdie lewe voor die dood te make. Indien ons egter op ’n nie-liggaamlike ewigheid afstuur, maak enige fisiese betrokkenheid tans nie saak nie. Verlossing het dus nie met hemel toe gaan wanneer ons sterf te make nie, maar om deur God tot ’n nuwe liggaamlike lewe in die nuwe hemel en nuwe aarde opgewek te word. Verlossing impliseer volwaardige menswees en ’n betrokkenheid by die herstel van God se skepping. Verlosde mense vorm dus deel van God se plan om die skepping te hernu.

“Vergeesteliking” van die opstanding kan daartoe lei dat op Hellenistiese asook gnostieke wyse, materie sodanig gereduseer word dat ontsnapping daaraan vooropgestel word. Die moontlikheid bestaan dus dat in dualistiese denke verval word met degradering van die materieel geskape werklikheid wat in die oë van die Skepper geensins minderwaardig is nie. Juis die opstandingswonderwerk word soms negatief beoordeel as sou dit grof, kru, aards, letterlik en materieel wees. Hiervolgens behoort die religieuse meer spiritueel, innerlik, esoteries en eties te wees. Indien religie egter iets is wat óns daarstel, kan en sal ons enigiets daarvan maak ten einde ons te pas en dus ons gekose wêreldbeskouing onderstreep. Indien dit egter is wat God daargestel het, moet ons dit aanvaar soos ons dit vind – op dieselfde wyse wat ons die heelal aanvaar soos ons dit vind. Die dood is immers grof, kru, aards, letterlik en materieel – die wêreld van *rigor mortis*, vliegeiers, larwes en verrotting. Die opstanding konfronteer die dood op sy eie terrein en oorwin dit – eerder as die daarstel van ’n onskadelike, vae en dampagtige spirituele abstraksies. Die opstanding is ook aards en grof aangesien dit met die materiële te make het.

Die vraag kan gestel word of die liggaamlike interpretasie van die opstanding nie die diepsinnige betekenisdimensies op simboliese, spirituele en mitieke wyses by ander religieë aangetref, ignoreer en dus vervlak nie. Sou die Christendom nie eng en

eksklusief wees met die gevolg dat die diepsinnige simboliek en metaforiese in die opstandingsopvatting misgekyk word nie? Die Christendom meld egter dat juis die liggaamlike opstanding hieraan 'n diepsinnigheid verleen wat enige alternatiewe interpretasie in die skadu stel. Aan die uniekheid van hierdie historiese gebeurtenis kan nie sondermeer verbygegaan word sonder om dit as fundamenteel tot die interpretasie van die Jesusgebeure en die voortspruitende wêreldbeskouing, te beskou nie. C. S. Lewis (Kreeft & Tacelli 1994:178) stel dit as volg:

The picture is not what we expected...it is not the picture of an escape from any and every kind of Nature into some unconditioned and utterly transcendent life. It is the picture of a new human nature, and a new Nature in general, being brought into existence...That is the picture – not of unmaking but of remaking. The old field of space, time, matter and the senses is to be weeded, dug, and sown for a new crop. We may be tired of that old field; God is not...A new Nature is being not merely made but made out of an old one. We live amid all the anomalies, inconveniences, hopes, and excitements of a house that is being rebuilt. Something is being pulled down and something is going up in its place. It is at this point that awe and trembling fall upon us as we read the records. If the story is false, it is at least a much stranger story than we expected, something for which philosophical “religion,” psychical research, and popular superstition have all alike failed to prepare us. If the story is true, then a wholly new mode of being has arisen in the universe.

Die opvatting in die moderne navorsing, asook op populêre gebied, dat met “opstanding,” en spesifiek dié van Jesus, die verhuising van die siel na 'n tipe lewe aan die “anderkant” en daarmee die onsterflikheid van die siel aangedui word, is dus histories verkeerd. Indien dit al was wat met Jesus plaasgevind het, is dit dieselfde wat met alle mense gebeur – hul oorleef op een of ander wyse die dood terwyl hul liggame verrot. In Jesus se geval is net 'n sekere groepering van die mensdom toegelaat om dit waar te neem as bewys dat iets tog na die dood met afgestorwenes plaasvind.

Die Nuwe Testamentiese skrywers het egter onomwonde verklaar dat Jesus se opstanding die eerste gebeurtenis van sy soort in die geskiedenis is. Hy is die

“eersteling” asook die pionier van die nuwe lewe. Hy het ’n deur oopgebreek wat sedert die afsterwe van die eerste mens gesluit was en daarmee die dood en die bese wat daarmee gewoener het, vernietig. Hierdie gebeurtenis verteenwoordig niks minder as die aanvang tot die ingrypende verandering van die heelal nie.

Bultmann (Kreeft & Tacelli 1994:176) se bewering dat die ontdekking môre van die dooie Jesus se beendere in ’n Palestynse graf nie die essensie van die Christendom sal aantast nie, bots met dit wat Paulus geskryf het:

En as Christus nie opgewek is nie is ons prediking sonder inhoud en julle geloof ook sonder inhoud. Verder sou dit beteken dat ons vals getuienis oor God afgelê het, omdat ons teen God in getuig dat Hy Christus opgewek het. As dit dan waar is dat die dooies nie opgewek word nie, het Hy Christus ook nie opgewek nie. As die dooies nie opgewek word nie, is Christus ook nie opgewek nie. En as Christus nie opgewek is nie, is julle geloof waardeloos en is julle nog gevang in julle sondes. Dan is ook dié wat in Christus gesterf het, verlore. As ons net vir hierdie lewe ons hoop op Christus vestig, is ons die bejammerenswaardigste van alle mense (1 Kor 15:14-19).

Met Jesus se kruisiging en opstanding het God se koninkryk op dramatiese wyse sy beslag gekry. Hiermee is die mag van die bese vernietig en die nuwe skepping ingelei. Jesus se volgelinge is ook hiermee die opdrag gegee om medewerkers in die implementering van hierdie oorwinning in die praktyk te wees. Ter aanvang moes hulle self eers verlos word ten einde aan hierdie verlossing in die herstel van die skepping mee te werk. Tans vind dieselfde oproep tot verlossing en medewerking plaas. Elke daad van liefde, dankbaarheid en medelye, kuns en musiek deur God se liefde geïnspireer – al soortgelyke optredes vind hulle weg na God se nuwe koninkryk. Met Jesus se koms uit die graf het God se nuwe wêreld van geregtigheid, vreugde en hoop aangebreek. Hy roep sy volgelinge op om in Hom te leef en deur die krag van sy Gees deel van die herskepping van hierdie materiële tydruimtelike skepping te wees.

Die fondasie deur Christus gelê, is uniek en onherhaalbaar en die interpretasie van die evangelies as tydlose waarhede wat op ’n nuwe wyse geïnterpreteer moet word, weerspreek dus die werklike bedoeling van hierdie dokumente. Die navoring

van Jesus in die krag van die Gees, is die kenmerk van dit wat standhoudend sal wees aangesien op die fondasie deur Christus gelê, voortgebou word. Die Christendom, as die nuwe Israel, moet tans die lig vir die wêreld wees. Die ebionitiese interpretasie van Jesus as blote voorbeeld tot navolging, vergestalt die droom van die Verligting (veral deur Lessing vergestalt) ten einde tydlose filosofiese waarhede daar te stel wat dus nie aan die onverwagsheid en unieke van die geskiedenis uitgelewer is nie. Dit verteenwoordig 'n waninterpretasie van die evangelies en is die ontkenning van God se Israel-gesentreerde plan wat Hy op unieke, deurslaggewende wyse in Jesus as die Messias daargestel het. Gevolglik is ons taak die implimentering van dit wat Jesus in die krag van die Heilige Gees alreeds met sy eiendom bereik het.

Die historiese gebeure rondom die kruis en opstanding van Jesus het buite ons om plaasgevind – al was ons as skepsele by die brutaliteit van die kruis betrokke, asook die plaas van Jesus se liggaam in die rotsgraf. Die inisiatief en uitvoering daarvan spruit uit die genadebesluit van die Drie-enige God. Aan ons verlore situasie kon ons geen bydrae lewer nie. Dit strook met die indikatief van ons geloof dat alles wat Christus verrig het, deur God se genade ons deel word (Heyns 1978:319-320). Die imperatief van ons geloof is dat ons nou al meer moet word wat ons alreeds in Christus is. Weens die feit dat die inkarnasie, kruis en opstanding van Jesus histories van aard was, maak die sekerheid van die betekenis daarvan meer sekuur – die indikatief daarvan staan dus vas. Die imperatief aan ons as skepsele gaan dus met soveel meer motivering gepaard.

4 Enkele slotopmerkings rakende die belang van gefundeerde historiese opstandingsnavorsing

Gefundeerde historiese navorsing toon dus aan dat die vroegste interpretasie van die opstanding met soteriologie en dus versoening tussen God en mens te make het. Enige opstandingsnavorsing wat hierdie aspek ignoreer, of op een of ander wyse reduceer, handel nie eerlik en wetenskaplik met die gegewens nie. Die offerkonsep dat Jesus vir die sonde van die mensdom gesterf en uit die dood opgestaan het ten einde aan te toon dat dit afgehandel is, asook geïmplementeer word, vind in die moderne sekulêre wêreld nie byval nie. Die gepaardgaande opvatting aangaande die erfsonde as immoreel, voorwetenskaplik en selfs barbaars, blyk 'n struikelblok tot die korrekte interpretasie aangaande die betekenis en belang van die opstanding te wees. Die feit

bly dat die eerste Christene hierdie betekenis daaraan geheg het aangesien dit ook so deur Jesus aan hulle oorgelewer is. Hierdie betekenis is dus aan die historiese feit van die kruis en opstanding geheg.

Die uniekheid van Jesus tree outomaties uit hierdie gebeure na vore en die beskuldiging aan die Christendom van engheid, dogmatisme en antipluralisme is onvanpas. Die eerlike hantering van die historiese gegewens lei tot die gevolgtrekking aangaande Jesus as die unieke Seun van God wat vir ons verlossing na die wêreld gestuur is. Dit is 'n fundamentele gevolgtrekking wat reg aan die data laat geskied en sistematies-konsekwent is.

Vanuit hierdie vertrekpunt maak die verbasende aanspraak aangaande die aanbreek van die nuwe skepping, asook God se koninkryk, sin aangesien dit empiries aangedui en 'n gedefinieerde gevolgtrekking daarstel wat dus nie sondermeer betwyfel kan word nie.

Hoofstuk 14

Opstanding en wêreldbeskouing

Van die mees fundamentele vrae aan die orde, is wat God se plan met sy skepping in totaliteit is. Wat is die kosmiese drama wat hom aan ons opdring? Met die opstanding van Jesus Christus is die antwoord verskaf. Ander gewilde opsies bestaan steeds soos dié van evolusionêre optimisme waar die mite van vooruitgang voorop is en die geskiedenis opwaarts beweeg. Die mens verbeter dus algaande en is nie meer van God se genade afhanklik nie. Charles Darwin se evolusionêre hipotese was deels 'n produk van die liberale modernistiese optimisme kenmerkend van sy tyd. 'n Fundamentele struikelblok met hierdie hipotese van vooruitgang is dat dit nie met die probleem van die bose kan deal en dit dus stop nie. Dit kan nie met die probleem van Hiroshjima, Auschwitz en soortgelyke gebeure deal nie – ook nie met die heelal wat vanaf die oerknal na 'n stadige koue dood oppad is, aldus die kosmologie nie. Die morele probleem van die bose kan nie aangespreek word nie aangesien hierdie God deel van die proses is en dit dus nie kan oplos nie. Die vraag na die aard van God is hier aan die orde. Die bose se mag word egter onderskat en die belang van die kruis as God se antwoord daarop, word geïgnoreer.

Die alternatiewe opsie, met die klem op 'n geestelike interpretasie van die werklikheid, is dat menslike siele tans in 'n deurgangsfase is en spruit veral uit Plato se invloed. Tesame met die Boeddha word die huidige wêreld van ruimte, tyd en materie as 'n illusie beskou en bestaan die realiteit aan die anderkant van die graf. Plato beklemtoon die bestaan van ewige vorme en Boeddha die ewige niksheid. Die gnostisisme sluit hierby aan en beskou die materiële werklikheid as minderwaardig waarvan, deur middel van kennis (*gnosis*), bevryding moet plaasvind.

Dit is juis hier waar wêreldbeeldvrae van deurslaggewende belang is en historiese ondersoek aan enige wêreldbeeld uitdagings bied. Geen neutraliteit kan hier bestaan nie. Historiese argumentering kan niemand daartoe dwing om te glo dat Jesus uit die dood opgestaan het nie. Historiese argumentering kan egter daartoe bydra dat talle struikelblokke wat tot allerlei skeptisisme lei, uit die weg geruim word. Die hipotese dat Jesus liggaamlik uit die dood opgestaan het, beskik oor ongeëwenaarde potensiaal om die historiese data in die hart van die vroeë Christendom te verklaar.

Hierdie verklaring is egter van buitengewoon uitdagende aard en kan nie in 'n sekulêre wêreld op gewildheid aanspraak maak nie.

1 Die opstanding is koherent met 'n Christelik-teïstiese wêreldbeskouing

Die spoedige ontwikkeling van die Christelike wêreldbeeld, weens die opstanding van Jesus Christus, het ook natuurlikerwys vanuit dié van die Joodse en nie die heidense (veral Hellenistiese) wêreldbeeld nie, plaasgevind. Die Joodse wêreldbeskouing is immers op hierdie unieke wyse gevorm weens hulle ervaring van Jahwe, as Skepper en Verbondsgod, wat in die geskiedenis optree en dit vorm en rig. Die populêre opvatting verskil egter hiervan. J. P. Newport (1989:13) beskryf die Christelike wêreldbeskouing as volg:

The Christian worldview is commonly believed to be a joint product of Hebraic and Hellenic cultures. But...this is true only in the sense that, beginning with the Johannine literature in the Bible, the Christian worldview sought to come to terms with the Greek concept of the permanent structure in things. This means that the Christian view embodies in its own life the permanent tension between the Greek and Hebraic ways of apprehending reality. But this does not change the fact that when it is true to itself the Christian worldview is Hebraic rather than Hellenic. It believes in a personal God even though such a belief would be an embarrassment to the Greek philosophers. It has, as has Judaism, the sense of a covenant community based on its commitments and memories of past revelations. It also relies on these basic historic revelations to penetrate the divine mystery rather than upon an analysis of the permanent or "eternal" structures from which the temporal events flow. The Christian worldview is therefore, Hebraic rather than Hellenic in its essence, even though in popular piety the Greek idea of the immortality of the soul has usurped the Hebraic idea of "resurrection of the body."

’n Christelik-teïstiese wêreldbeskouing, met klem op die Joodse wortels daarvan, verskaf die beste raamwerk asook die eenvoudigste, koherente verklaring vir al die data aangaande die opstanding van Jesus. Met W. L. Craig stem ek saam dat die teïstiese wêreldbeskouing, as agtergrondgetuïenis, tot verdere versterking van die argument ten gunste van die opstanding lei. Natuurlike teologie kan hier aangewend word ten einde die Christelik-teïstiese wêreldbeeld te ondersteun. Argumente vir ’n skepper en ontwerper van die heelal is funksioneel en die historiese wetenskap, soos astronomie, kan hier ’n beduidende rol speel. Craig (Stewart 2006:146) meld:

If one is convinced on the basis of arguments from necessary and sufficient conditions that the origin and fine-tuning of the universe are best explained by the existence of an ultra-mundane creator and designer of that universe, then the argument that Jesus’ tomb and post-mortem appearances are best explained by Jesus’ resurrection from the dead will be all the more compelling.

D. Geivett (Stewart 2006:98-99) verwys ook na die belang van die Christelik-teïstiese wêreldbeskouing waarbina hierdie gebeure sinvol geïnterpreteer kan word:

I agree, however, that the historical evidence is provocative...But I think this is better understood as a stimulus to pay renewed attention to a fuller range of evidence confirming theism over the alternatives. In other words, we should repair to the evidences of natural theology and locate the data of history for the resurrection within a properly structured cumulative case for Christian theism...A bodily resurrection set within the peculiar context of the life and teaching of Jesus implies divine action...If we know that God exists, plus a few other convenient things about God’s nature and God’s likely intentions to create the world we inhabit (part of which is the proper object of historical study), then our *historical* data may justify the conviction that Jesus rose bodily from the dead and that he was *raised from the dead by God*.

Die deurslag vir die waarskynlikheid van die liggaamlike opstanding van Jesus lê dus by die bestaan van dié God soos in die Joods-teïstiese paradigma (veral in die Ou Testament) oorgedra. Die bestaan van 'n almagtige God maak die opstanding van Jesus moontlik. Die aard van hierdie God tree ook met skeppingsnavorsing vanuit die natuurlike teologie na vore. Uit hierdie navorsing tree apriories 'n kenotiese wese na vore wat waarskynlik in die geskiedenis betrokke sou raak ten einde 'n sekere doel met sy eiendom te bereik. J. Polkinghorne (2001:90-91) meld as volg:

The act of creation, of bringing a world into being and maintaining it in being, is clearly an act of great power to which the puny powers of creatures bear no comparison. In theological discourse, only God can provide the answer to the great question, "Why is there something rather than nothing?" But that question is not solely answered by citing the divine power of radical creation out of nothing. If we may use such language, it is also necessary to consider, so to speak, what are God's motives that lie behind this great act. Pursuing that point surely involves appeal to the divine love that has willed the existence of the truly other so that, through creation, this love is also bestowed outside the perichoretic exchange between the Persons of the Holy Trinity. Creation exists because God gives to it a life and value of its own.

Met die algemene agtergrondgetuienis word 'n persoonlike Wese geïmpliseer wat nie alleen almagtig, alomteenwoordig, volmaak vry en goed is en dus uit vrye wil geskep het nie, maar ook alles voortdurend onderhou. Die bestaan van die heelal beantwoord aan sekere natuurwette. Hierdie wette asook die inisiële toestand van die heelal het die ontstaan van menslike lewe met 'n siel moontlik gemaak – die antropiese beginsel is hier geldig. Hierdie eienskappe maak ook medemenslikheid moontlik en behels 'n universele religieuse ervaring. Dit vind egter alles teen die agtergrond van lyding plaas wat 'n sekere mate van bevraagtekening van hierdie Wese tot gevolg het en daarop dui dat iets met hierdie werklikheid verkeerd is – iets waaraan die mens nie veel kan doen nie.

Die feit dat Hy as Skepper getipeer word, impliseer dus dat Hy instaat is om sy natuurwette soms aan te pas ten einde sy mikpunt(e) te bereik en word as

wonderwerke geïnterpreteer. Hierdie volmaak liefdevolle God het die keuse gemaak om die skepping en dus die mens daar te stel. Hy het vrywillig vir die mens ruimte geskep en die verwagting bestaan dus dat Hy om hierdie rede 'n verantwoordelikheid jeens hulle het indien 'n situasie sou ontstaan waaraan hulle niks weens hul onmag kon doen nie – die sondeval blyk so 'n situasie te wees. Weens sy aard as liefdevolle wese wou Hy dus hierdie oplossing en versoening bewerk, met die mens as sy beeldraer in sy lyding identifiseer, asook inligting en bemoediging aan sy gevalle skepsele daarstel. Vir hierdie doel sou Hy dus so na as moontlik aan die mens kom.

R. Swinburne (2003:127) meld die aprioriese kenmerke aangaande 'n goddelike inkarnasie: Hy sal deur 'n volmaakte lewe gekenmerk word; leerstellinge daarstel wat die mensdom leefstyl aanleer; Hy sou Homself as God beskou; onderrig gee dat sy lewe en sterwe versoening daarstel en God se vergiffenis moontlik maak. Ook sou Hy vir die voortgang en uitdra van sy leerstellinge en versoeningsoptrede, asook die implikasie van sy godheid sorg – 'n instansie soos die kerk sou volg. Hiervolgens blyk Jesus uniek in die wêreldgeskiedenis te wees – nie Boeddha, Mohammed, Moses, die Hindoeïsme, Bahaïsme of enige ander persoon of groepering van watter aard ookal, beantwoord soos Jesus hieraan nie. Van hulle het wel lering nagelaat, maar niemand het 'n volmaakte lewe geleef, of beweer die inkarnasie van God te wees nie. Niemand het versoening bewerk nie, maar selfverlossing verkondig. Jesus het egter laat blyk dat Hy God is en nie geskroom om sondes te vergewe, aanbidding te aanvaar, die Mosaïese wet te herinterpreteer, duiwels uit te dryf asook ander aksies en woorde wat Hom as God aangedui het nie. Die verhoor van Jesus asook die gebeure vooraf en met die opstanding in perspektief gestel, het aan die dissipels en talle andere getoon dat Jesus goddelik moes wees. “So the events at the trial of Jesus leading to his condemnation for blasphemy as well as his actions listed earlier were such as, he could foresee, would make it natural for the disciples after his Resurrection to attribute divinity to him” (Swinburne 2003:108).

Hy het apories aangekondig dat Hy vir die sonde van die mensdom sou sterf. Deurgaans in die Nuwe Testament kom die versoening deur Christus voor en hang nou saam met sy opmerking aangaande sy liggaam as tempel wat afgebreek en binne drie dae opgebou sal word (Mark 14:58; 15:29), asook die laaste paasmaaltyd. Daarby het Hy die grootste wonderwerk verrig deur uit die dood op te staan en voldoen dus meer as enige persoon in die wêreldgeskiedenis aan die kriteria vir 'n goddelike inkarnasie en dus die onderskrywing van sy lewe deur die opstanding.

J. Polkinghorne (2001:91) meld aangaande die liefde van God vir sy skepping asook die voortgang daarvan:

The Christian hope of redemption from bondage to sin and futility, both for individual human beings and for the whole created order, is certainly founded on trust in the unfailing faithfulness of the God of love (*chesed*). Jesus made such a point in his dispute with the Sadducees about whether there is a destiny beyond death. He affirmed that the God of Abraham, Isaac, and Jacob cares everlastingly for the patriarchs and so is “not the God of the dead, but of the living” (Mark 12:18-27). Yet the context for redemption, both human and cosmic, is the new creation. The latter is not a second creative act *ex nihilo*, for it proceeds *ex vetere* as the resurrected transformation of the old creation. Differing in this respect from the initial creation, the new creation nevertheless exhibits the working of great divine power of a transcendent kind. That power has, in fact already been manifested in the resurrection of Jesus Christ (cf. Romans 1:4).

Die algemene agtergrondgetuienis met die spesifieke historiese getuienis saamgevoeg, maak die bestaan van 'n God wat in Jesus Christus geïnkarnear, asook op die derde dag uit die dood opgestaan het, waarskynlik.

2 Die opstanding herdefinieer wêreldbeskouing

Die gefundeerde geloof in die liggaamlike opstanding van Jesus het implikasies wat enige wêreldbeeld fundamenteel kan verander. Dit impliseer nie dat die opstanding die weg tot allerlei uiteenlopende opvattinge rakende die bonatuurlike baan nie. Die opstanding open 'n alternatiewe, Skrifgetroue opvatting: die Skepper van die wêreld het Israel geroep om deur hulle sy verlossing daar te stel. Hierdie God het nou in Jesus Christus Israel se lang geskiedenis tot 'n klimaks gebring deur met die bose in die wêreld te deel, asook op dramatiese wyse die skepping van 'n nuwe wêreld te inisieer. Hierdie nuwe skepping vernietig nie sondermeer die oue nie maar groei op buitengewone wyse daaruit, soos 'n plant uit die saad. Die opstanding daag dus alle

wêreldbeelde, asook geskiedenisnavorsing, uit wat alles tot materialistiese analise reduceer – dit geld ook alle opvattinge wat dit aan heidense bygeloof of magie toeskryf.

Die opstanding wat tot die finale bevestiging van die voorafgaande Jesusgebeure gelei het, vereis dat heroriëntasie rakende wêreldbeskouing plaasvind, soos A. E. McGrath (1988. *The Mystery of the Cross*:17) dit stel:

History, we are told, is irreversible, and we cannot undo her handiwork. Part of that history is the fact that Christian faith was created, aroused and shaped by the crucifixion and resurrection of Jesus Christ – a pattern of events which lay beyond its control, and to which it could only respond in increasing wonder and amazement as its implication were unfolded. Here, it seemed, was none other than God stooping to enter and redeem the tragic history of his creation. It was the action of God to which a reaction was demanded. In the crucifixion and resurrection of Jesus Christ is something “given”, something over which we have no control. We may accept it, and respond to it, attempting to work out its implications for our understanding of God and the world; we may reject it, and base this understanding upon something else. But only the former may lay claim to be an authentically *Christian* approach.

2.1 Christosentriese benadering tot God

Die opstanding van Jesus Christus lei noodwendig tot fundamentele veranderinge aan enige wêreldbeeld. Deurdat hierdie gebeurtenis Jesus as God stempel, word hiermee ontenseglik aangetoon dat God ’n menslike gestalte aangeneem en die inkarnasie in materie, ruimte en tyd plaasgevind het. Jahwe het dus die planeet op ’n tasbare, empiriese wyse betree en Hom onder andere as ’n immanente, betrokke, liefdevolle Wese getoon – nie die apatiese wese deur byvoorbeeld die deïsme geskets nie. Feuerbach se filosofiese hipotese dat God bloot ’n illusie en dus ’n projeksie van die mens is ten einde sy diepste vrese en behoeftes aan te spreek, word hiermee verkeerd bewys. Sigmund Freud se psigoanalitiese benadering het op Feuerbach gesteun en sy

aanname dat religie onder andere 'n projeksie van die vaderkompleks is, beeld sy eie vooroordeel uit.

Die Christosentriese benadering tot God is fundamenteel aan die tradisionele Christendom. Genoegsame data het ná die opstanding bestaan om die apatiese God van veral die Griekse filosofie te herdefinieer. Jesus het aangedui dat Jahwe nie afsydig tot lyding staan nie, maar in Jesus deel daarvan geword het. Die opstanding plaas ook die lyding van Christus binne 'n ewigheidsperspektief. Lyding is nie doelloos nie, maar lei tot heerlikheid. Diegene wat in die lyding van Christus deel, mag, weens die opstanding van Christus, weet wat op hul aan die einde van die tyd wag. Hiervan getuig Paulus se opmerking: “Ek is daarvan oortuig dat die lyding wat ons nou moet verduur, nie opweeg teen die heerlikheid wat God vir ons in die toekoms sal laat aanbreek nie” (Rom 8:18). Dit is dus nie vreemd dat Paulus onmiddellik 'n kosmiese afwagting beklemtoon nie – dit kon immers nie anders dat hierdie drastiese optrede deur die Skepper van die heelal op hierdie planeet kosmiese afmetings in die oog het nie. Die sondeval, wat die totale skepping getref en aan die verganklikheid onderwerp het, sal vir die nuwe plek maak waar hierdie pyne en vernietiging nie meer sal heers nie – hiervan getuig die opstanding (Rom 8:19-22). McGrath (1993:105) meld die gefundeerdheid hiervan:

This is no groundless hope, no arbitrary aspiration. It is a hardheaded realism, grounded in the reality of the suffering and resurrection of Christ and in the knowledge that faith binds believers to Christ and guarantees that we shall share in his heritage.

Religieuse pluralisme kan nie geld nie aangesien die uniekheid van Jesus dit vernietig. Geen ander religie huldig die aansprake deur die Christendom gemaak nie. Die universele kennis deur die Verligting gepropageer, word egter deur die uniekheid van Jesus weerspreek: Hy alleen verteenwoordig die weg, die waarheid en die lewe (Joh 14:6).

Die fundamentele struikelblok vir enige navorsing is dat die primêre historiese betroubare bronne van die Christendom 'n wêreldbeeld handhaaf wat die Skepper aandui as direk by sy skepping betrokke. Vir die Christelike wêreldbeeld is die volgende dus van deurslaggewende belang: “Human beings and the universe in which they reside are the creation of God who has revealed himself in Scripture” (Nash

1988:47). Indien hierdie stelling verkeerd bewys word, is die Bybelse wêreldbeeld vals en daarmee hang die volgende aspekte saam, aldus C. F. H. Henry (1976:270-271):

Evangelical theism would be falsified if one could disprove the existence of God or of the universe, since the self-revealed God is disclosed as the sovereign creator of all; or if one could disprove the bodily resurrection of Jesus of Nazareth from the dead (declared in Acts 17 to be a sign of judgement to come); or if one could prove the unqualified “success” of evil. By demonstrating that devotion to immorality and injustice is man’s wisest, happiest, and most rewarding course, by exhibiting the remains of the crucified body of Jesus, or by logically demonstrating the self-existence or nonexistence of the universe, one could theoretically demolish biblical theism by attaching to it an insuperable weight of logical inconsistency.

K. R. Samples (2007:272) sluit hierby aan:

There is a way, theoretically, to falsify the Christian religion. For example, if Jesus Christ’s bodily resurrection from the dead could be convincingly disproved, then the Christian faith would be, for all intents and purposes, falsified. The apostle Paul asserts this possibility in his writings about the importance of Jesus’ resurrection (1 Cor. 15:14).

Die Heidelbergse Kategismus (Sondag 17, vraag 45) beklemtoon die belang van die opstanding as volg:

Eerstens het Hy deur sy opstanding die dood oorwin sodat Hy ons die geregtigheid wat Hy deur sy dood verwerf het, deelagtig kon maak. Tweedens word ons nou ook deur sy krag tot ’n nuwe lewe opgewek. Derdens is die opstanding van Christus vir ons ’n betroubare waarborg van ons salige opstanding.

Hieruit blyk die belang van die opstanding as die draaipunt in die geskiedenis van die wêreld, asook die kosmos. C. F. Evans (Ladd 1975:29) meld: “To a greater extent than it is anything else, Christianity – at least the Christianity of the New Testament – is a religion of resurrection.” M. Green (1984:129) meld aangaande die deurslaggewende belang van die opstanding:

The resurrection therefore is the place for the honest enquirer to begin. He need not examine every religion under the sun from animism to Islam. Let him wrestle with the evidence for the resurrection of Jesus. Once he is persuaded, he need look no further.

Soos reeds vasgestel, verwys die stelling, “Jesus is uit die dood opgewek,” na ’n gebeurtenis op die derde dag na Jesus se teregstelling, naamlik sy liggaamlike opstanding wat ’n leë graf en ontmoetings met die dissipels impliseer. Weens die opwekking van Jesus uit die dood het die vroeë Christene verklaar dat Hy die Seun van God is en ten nouste aan die historiese vraag verwant. Die betekenis en implikasie hiervan – ook vir vandag – kom binne die wêreldbeeld aan die orde. Hierdie sentrale aanspraak rakende die opstanding dat Jesus van Nasaret op die derde dag na sy sterwe en begrafnis uit die dood opgewek is, behoort en kan dus histories geïnterpreteer word. Alternatiewe verklarings kan nie hierteen opweeg nie. Die historiese waarheid van die opstanding impliseer dat meer aspekte in die werklikheid bestaan as waaroor in die afgelope eeue, veral sedert die Verligting, filosofies gespekuleer is. Die opstanding daag alle bestaande wêreldbeskouings uit en eis dat die geslote sisteme waarmee die mensdom poog om sin aan hulle werklikheid te verleen, oopgebreek moet word. Dié Skeppergod het, nadat Hy geskep het, nie vir ’n enkele oomblik sy skepping verlaat nie en is steeds intiem daarby betrokke.

Talle opstandingsnavorsing die afgelope twee eeue wat tot die gevolgtrekking gekom het dat niks met Jesus se liggaam gebeur het nie, maar na gebeurtenisse in die gedagtes en harte van sy volgelingen verwys het, blyk dus nie die oorspronklike verwysing te wees nie. B. Witherington (Copan 1998:145) meld as volg:

Resurrection is not merely a concept or a state of mind or heart. It is a historical event, and in the life of Jesus it is an epoch-making

event. It tells us that God's evaluation of Jesus and his ministry differs from the evaluation made by many moderns, including various members of the Jesus Seminar. I see no good historical reasons to disagree with the Almighty's evaluation.

Die bedoeling van die vroegste Christene dat die opstanding Jesus as Seun van God konstitueer, asook die inhoud wat hul aan die term "God" gegee het, is belangrik. Slegs vanuit hierdie nuwe wêreldbeskouing wat met die opstanding sy beslag gekry het, kan die wonderwerke rondom Jesus gekontekstualiseer word. Binne hierdie konteks word wonderwerke moontlik weens die direkte betrokkenheid van die Skeppergod in dit wat Hy daargestel het en voortdurend onderhou. Wanneer die buitengewone dus plaasvind, impliseer dit nie sondermeer die opheffing van die natuurwette as 'n bewys van God se bestaan nie, maar as onmiddellik sigbare teken van sy omvattende liefde en genade – soos met die maagdelike bevrugting.

Die Christelike wêreldbeeld verteenwoordig die raamwerk waarbinne God se liefdevolle, skeppende en kreatiewe aktiwiteit plaasvind. Hier word Hy juis aangedui as die een waarvan die Ou Testament getuig en dat Jesus gesterf het ten einde Israel en die wêreld te verlos, asook uit die dood opgestaan het. Dit vind alles binne die skepping in die algemeen, asook die geskiedenis van Israel in die besonder, plaas. Die omvang en betekenis van 'n Persoon wat die aanspraak gemaak het Israel se bestemming midde-in die geskiedenis te verpersoonlik en uit die dood opgestaan het, kan moeilik verwoord word – ook die vreemde aanspraak in twee onafhanklike bronne vroeg in die beweging rakende Jesus se geboorte sonder die betrokkenheid van 'n aardse vader. In die lig van al hierdie gebeure en geloof in hierdie betrokke God, asook Jesus, is dit nie irrasioneel om die moontlikheid oop te hou dat die verslag rondom hierdie buitengewone bevrugting waar mag wees nie. Met hierdie rapportering het Matteus en Lukas uitsonderlik gewaag en hulself vir moontlike misverstand oopgestel. Hiermee getuig hulle egter dat hul net gerapporteer het wat werklik plaasgevind het – hoe moeilik verstaanbaar dit ookal mag wees. In die heidense wêreld was mitologiese verhale rondom maagdelike bevrugting in omloop en oop vir siniese herinterpretasie ten einde moontlike seksuele wanpraktyke te bedek. Dit is egter duidelik dat Matteus en Lukas die bedoeling gehad het dat hul verhale binne die Joodse wêreldbeeld ernstig opgeneem moes word en alleenlik hier hul regmatige betekenis sou kry. In die lig van die opstanding is die geboorte uit 'n maagd

dus koherent aangesien dit binne die Christelike wêreldbeeld pas wat die inkarnasie voorhou. Met die Skeppergod wat deurlopend direk by sy skepping betrokke is, maak hierdie wyse van Jesus se koms na die wêreld, asook sy liggaamlike verlating daarvan, sin.

Die opstanding van Jesus Christus dra ondubbelsinnig die boodskap oor dat talle dinge in die heelal bestaan wat nie bloot rasioneel beoordeel kan word nie. Dit mag wel bo die rede wees, maar nie daarmee bots nie. Dit strook ook nie analogies met dit wat die mens graag wil beheer nie. Die God wat Hom in die geskiedenis aan Abraham, Isak, Jakob en talle ander geopenbaar het, is in die finale instansie 'n Persoon wat vanuit sy skepping veral met die mens handel en geensins in enige denkraamwerk vasgevang kan word nie. Hierdie optrede gaan met verwondering gepaard. In die finale instansie bestaan 'n God wat die Skepper en Onderhouer van alles is, aan wie die heelal dus behoort en van ons, as sy skepsele, verantwoording mag eis. Die God van onder andere die opstanding het die mens “gemaak om Hom te soek, al sou hulle ook moes rondtas om Hom te vind. Hy is nie ver van enigeen van ons af nie, want deur Hom lewe ons, beweeg ons en bestaan ons... Ons stam ook van Hom af” (Hand 17:27-28).

2.2 Dienskneggestalte en geregtigheid is aan die orde

Weens die feit dat die opstanding Jesus Christus in die sentrum plaas, is die vraag na wat die Christendom tans te doen staan, aan die orde. Die hoop deur die opstanding gewek, moet nou op allerlei wyses in die praktyk realiseer. Die navolging van Christus word in die fase tussen die kruis en die opstanding beleef – in die fase van die koninkryk van God wat alreeds aangebreek het, maar steeds in die skadu van die kruis staan en dus nog nie in sy volheid gerealiseer het nie. Wat die Christen intussen in die liggaam doen, is belangrik. Die betekenis van die verlossing deur Christus bewerk, is dié van verlossing van die dood en dus 'n nuwe lewe ná 'n vorm van doodsbestaan waardeur die skepping verlos en dus op die koms van die nuwe hemel en nuwe aarde gemik is. Verlossing impliseer dus nie om hemel toe te gaan nie, maar om tot die lewe in God se nuwe hemel en aarde as die uiteindelijke verlossing, opgewek te word. Elke optrede van liefde, dankbaarheid, kuns, musiek en aktiwiteit wat vanuit die raamwerk van die aanbreek van die koninkryk verrig word, bou aan die koninkryk. Soos wat die finale verlossing die totale skepping behels, moet hierdie

aspekte van ruimte, tyd en materie intussen aan hierdie verlossing onderwerp word. Die Christendom is geroep om Jesus se opstanding te implementeer en dus die nuwe skepping te antisipeer. In die gesindheid van dienskneggestalte behoort veral die aspekte van geregtigheid, evangelisering en die daarstel van skoonheid aan die orde te kom.

Die messiaanse verwagting wat die Jode gekoester het, het met die aanbreek van die Christendom onder dié Jode wat Christene geword het, drasties verander. Dit het behels dat hul aanvanklik polities gekleurde, nasionalisties en egoïstiese beskouing rakende hul verlossing as nasie, tot dié van 'n volk, wat van die begin 'n lig vir die nasies moes wees en self van sonde gered moes word, moes verander. Hul egoïsme moes dus tot 'n uitgebuigtheid na ander verander en net 'n drastiese hartsverandering deur die werklike Messias, wat die verlossing deur wedergeboorte bring, kon dit teweegbring. Die Verbonds- en Skeppergod is immers 'n kenotiese Wese wat bestaansruimte vir ander wesens skep. Dienslewering, asook die gee van sy lewe as losprys vir baie mense, het Jesus as rede vir sy koms na die aarde aangevoer (Mark 10:45). Die opstanding plaas juis die kruis in die lig en werp sy skaduwee op 'n skepping steeds in sugtende barensnood. Die Godsbeeld wat na vore tree, kan nie anders as om verwondering by die skepsel op te roep nie. Hierdie Godsbeeld toon 'n Wese aan wat nie alleen gekroom het om materiële substansie, deur Hom op fisies-wetmatige wyse in supernovas gevorm, aan te neem nie, maar 'n dienskneg geword en sy skepsele as slaaf gedien het. Dit beeld 'n Wese uit wat Homself aan die ergste vorm van vernedering en bespotting aan 'n kruishout, onderwerp het. Hy wat die galaktiese ruimtes, verbysterend in ligjare, in sy handpalm hou en die feitlik onvoorstelbare aantal sterre by die naam roep, het sy bestaan op Godgelyke wyse met die mag wat daarmee gepaardgaan, neergelê. Hierdie Skeppergod het in Jesus van Nasaret sy aard aan die mens, in hoogmoed aan homself verslaaf, kom toon en was bereid om deur sy eie handewerk tot aan 'n kruishout verneder te word. Hierdie kenosis van Jesus behoort die mensdom steeds te verbyster. Die inkarnasie, met sy hoogtepunt in die kruisiging en opstanding van Jesus Christus, het ook aan ons kom toon wat die navolging van Jesus Christus impliseer.

Die kruis was sedert die eerste eeu 'n struikelblok vir die mensdom. Die onsin (*skandalon*) daarvan (1 Kor 1:18), in noue samehang met die opstanding as vervulling, lei noodwendig daartoe dat laasgenoemde ook 'n struikelblok is. Die historisiteit van hierdie gebeure stry teen die menslike natuur want dit spreek die

mens aan en laat nie vir onbetrokkenheid ruimte nie. Die kruis as voorbeeld van die navolging van Jesus, bots lynreg met die sekulêre benadering tot leefstyl. Dié God wat Hom aan ons geopenbaar het, word nie deur selfverheerliking (eie aan die Verligting) gekenmerk nie, maar deur onbaatsugtige liefde. Wanneer hierdie God soos in Jesus geopenbaar, aanbid en Hy dus op voortgaande wyse gereflekteer word, blyk dit dat die nederigheid van God en die edelheid van die mens saamhang.

Uit die Nuwe Testamentiese getuienis (veral Handeling) blyk dat die verkondiging aangaande die opstanding nie deurlopend met entoesiasme ontvang is nie. Talle het daarmee gespot (Hand 17:32), sommige het dit met weerstand en ongeloof begroet – veral in die Joodse gemeenskap (Hand 17:5; 28:24). Dit kan veral daaraan toegeskryf word dat hierdie verkondiging direk aan 'n persoon, Jesus van Nasaret, gekoppel was wat kort tevore aan 'n kruis gesterf het en die sonde van die mensdom as rede hiervoor vermeld is. Die opstanding van Jesus is nie bloot 'n aangename boodskap om aan te hoor dat die dood nie die einde is nie en dus die voortsetting van 'n eie gekose leefstyl nie, maar maak 'n appél rakende lewensoriëntasie wat nie selfgerig is nie. Dit daag ook alle mensgemaakte magstrukture uit wat nie wil hoor dat hul op 'n stadium na die dood wel geoordeel sal word nie. Die opstanding was nog altyd 'n ongemaklike boodskap.

Geregtigheid word ook deur die opstanding in die soeklig geplaas. Die dood word immers deur die bese en diegene wat despoties optree as hul vernaamste wapen beskou. Met die liggaamlike opstanding van Jesus Christus is hierdie situasie reggestel deurdat Hy die bese en die dood aan die kruis oorwin het. Met Jesus se opstanding het God se nuwe wêreld in die huidige ingebreek om onder andere die ongeregtigheid in die gevalle sisteem alreeds teen te werk. Indien Jesus se liggaam in die graf gebly het, word ons van die fundering en energie vir ons arbeid om liggaamlike en konkrete tekens van hoop in die huidige wêreld daar te stel, beroof. In Jesus het God alreeds sy toekoms en herskepping van die wêreld in werking gestel en wil dit in die huidige werklikheid implementeer. Liberale teologie het in die laaste twee eeue met die ontkenning van die liggaamlike opstanding, en dus God se optrede in die geskiedenis, hul veral by die Sadduseërs geskaar en sodoende God op 'n afstand gehou.

Die verhaal van Jesus Christus offer en toon Homself aan as die wyse waarop die probleem van die breuk tussen die Verbondsgod en sy skepsele opgelos is: met sy woorde, daad, liggaam en bloed. Die aanbreek van God se koninkryk het juis in

hierdie materiële, tydruimtelike wêreld plaasgevind. Binne hierdie bestel deur tirannie, onderdrukking, uitbuiting en allerlei ander vorme van ongeregtigheid gekenmerk, het die koninkryk aangebreek. Binne hierdie wêreld waar magsbehepte ryke deur kruisigings en ander vorme van dood 'n werklikheid probeer daarstel waar net die sterkste evolusionêr die reg gegun word om te oorleef, die geknakte riet gebreek en die dowwe lamppit uitgedoof word, het Jesus Christus sy koninkryk begin. Jesus, as die Here, moes die gesindheid van die hemel weer na sy eiendom, die aarde, bring. Die beeld van skepping en geregtigheid deur 'n spiritualiteit gekenmerk wat slegs ontsnapping uit die probleem, en dus uit die wêreld impliseer, is nie hier van toepassing nie. Gevolglik is dit geen verrassing dat die Herodusse, Pilatusse, keisers en Sadduseërs (ook op kulturele en intellektuele vlak) van die verlede asook tans, daarop uit was (en steeds is) om die moontlikheid van enige liggaamlike opstanding teen te staan nie. Selfsugtig beskou hulle hierdie wêreld as hul eiendom en wend die wapens van dood en dekonstruksie aan ten einde hul doel te bereik, maar vergeet in hul waansin dat ook hulle daardeur ingesluk sal word – hierdie wapens is immers nie almagtig en ewig nie. Dit is egter die werklike wêreld deur Hom gemaak waar algemeen menslike ervaring in die spel was en steeds is. Hierdie wêreld moet sonder vernietiging van die voorafgaande gerekonstrueer word – die nuwe skepping wat uit die oue tevoorskyn moet en sal tree. Die oue, aan die verderf oorgelaat, en die donkerbedompigheid van die graf móés in die oggendvarsheid van God se nuwe dag oopgebreek en minagting gestroop word van dit wat die skepping van materie, tyd en ruimte met despotiese bewaking gevange gehou het.

Die aanknopingspunt tans is dat die mens na die beeld van God geskep is en die kreatiewe en verlossende liefde van God in die wêreld reflekteer. Die mens is vir verhoudings, rentmeesterskap asook aanbidding geskep, maar weens ons sondige aard word dit verdraai om die self te aanbid en te reflekteer, die mag te verkry en andere uit te buit. Die sondeval, en dus ons sondige aard, behoort aan die arrogante modernisme verkondig te word. Ons menslike pogings is verwronge. Aan diegene wat egter hul gevallenheid ontdek, kan die verlossing en heelmaking verkondig word.

Die twee teenpole is die wil tot mag en die wil tot liefde wat in die gemeenskap sy beslag kry. Eersgenoemde verteenwoordig die mens wat op homself ingebuig is en sy eie koninkryk wil daarstel. Hierteenoor behoort die nuwe verhaal van God se nuwe skepping en fondament in Jesus gelê, verkondig te word. Die feit dat Jesus die Here van die wêreld is en nie die politici en heersers van die dag nie,

behoort beklemtoon te word. Die nuwe mens het alreeds in Christus sy beslag gekry en diegene wat krampagtig aan hulself en hul eie koninkryk vasklou, leef inderwaarheid in 'n werklikheid wat alreeds veroordeel is. Die ou werklikheid word deur die dehumanisering van die menslike ras gekenmerk en die nuwe mensdom het prolepties in Jesus as die enigste en ware Heer sy beslag gekry.

Kruisdra en teenwoordigheid waar die wêreld in pyn verkeer en gebrokenheid bestaan, is van fundamentele belang. Die feit dat die einde van hierdie bestel egter prolepties alreeds in Jesus Christus aangebreek en teologies op sy einde afstuur, verteenwoordig die motivering vir betrokkenheid daarin (Rom 8:22-23). Die kruis was egter Jesus se laaste optrede om sy liefde, wat Hy vooraf aan die siekes, armes, melaatses en ander uitgeworpenes betuig het, te toon. Wanneer dus na die navolging van Jesus verwys word, word die gekruisigde Messias bedoel. Jesus se dood behels nie slegs dat ons sondes daardeur vergewe is en die kruis agtergelaat kan word nie. Die kruis bied aan ons die mees direkte, sekerste en diepste kyk in die hart en karakter van die lewende God. Die beter begrip van die kruis met al sy historiese en teologiese dimensies behoort by ons ook tot 'n beter insig in die Een te bring na wie se beeld ons geskep is. Dit behoort aan ons 'n beter begrip te gee wat dit behels om Hom as kruisdraers te volg – herskape mense deur wie se lewens en dienslewering die lewende God bekendgemaak word. In ons betrokkenheid en vormgewing aan die nuwe wat alreeds aangebreek het, is die kruis dus nie iets wat ons bloot persoonlik red, maar ongestoord agterlaat wanneer ons met ons lewenstaak voortgaan nie. Ons taak in die vormgewing en herskepping as volgelinge van Jesus, word die beste begryp as die verlossingstaak, waardeur dít deur die kruis bereik, op die gevalle skepping van toepassing gemaak word. In hierdie taak moet die metodiek, asook die boodskap, fundamenteel deur die kruis gevorm word.

Die hermeneutiek van liefde behoort hoogty te vier en ons missionêre betrokkenheid by die wêreld moet dit reflekteer – dus nie 'n arrogante epistemologie wat voorgee om alles te weet of daartoe poog nie, maar in nederige liefde na 'n gevalle wêreldstelsel met 'n nuwe kreatiewe visie uitreik. Die evangelie van Jesus Christus is nie bloot 'n beter religieuse opsie as ander nie en vorm nie 'n onderdeel van die kulturele en sosiale verskeidenheid in die samelewing nie. Diegene wat navolgers van Jesus is, behoort op die voorpunt van onder andere kulturele aktiwiteite te wees en deur verhale, musiek, kuns, filosofie, opleiding, drama, politiek, teologie en allerlei dissiplines, 'n wêreldbeeld artikuleer wat die histories gefundeerde Christelike

uitdaging aan beide die modernisme, asook die postmodernisme rig. Werklike visie, wysheid, humor, sagsinnigheid en optrede wat die nuwe werklikheid deur Jesus ingelei, kenmerk, behoort die proses te begelei. Dit vorm die taak van diegene wat Jesus sy wêreld instuur. In die krag van die Heilige Gees behoort hierdie taak, wat ook met sondevergifenis te make het, 'n fundamentele rol te speel.

Die opstanding en die krag wat daarmee gepaardgaan, blyk in die huidige bedeling bepaalde kwalifikasie te hê en word te maklik in die Christendom met die sondige menslike drang na mag, en die vertoon daarvan, verwar. Hierdie krag van die opstanding leef steeds in die skaduwee van die kruis, in die “nog nie,” in afwagting van die finale deurbreek van die koninkryk van God. Veral vanuit Matteus 25 tree hierdie kwalifikasie sterk na vore in die gee van voedsel, water, klere, huisvesting aan vreemdelinge, verpleging van siekes asook tronkbesoeke – juis 'n verlengstuk van dit wat die Messias gekenmerk het (Luk 7:21-22). Die lewe van Jesus se volgelingen is dié van dienslewering en reflekteer sy lewe wat hieraan gewy was. Dit is egter teenstellend tot die magstrukture van die wêreld, wat op die golf van magsvertoon, ongeregtigheid en onderdrukking voortstu en diegene wat as minderwaardig en agtergeblewe (“tollenaars en sondaars”) beskou word, op die rand van die samelewing uitranger ten einde op sy ashoop te sterf. Dit is ironies dat die kruis van Jesus juis hier gestaan het. Die kruis as 'n metode om Jesus uit die gedagte te vee het egter die teendeel tot gevolg gehad.

Die opstanding wat Jesus finaal as Messias en Here aangetoon het, het die voorafgebeure as kenmerkend van die Skepper se aard bevestig. Hy het nie slegs in hierdie interimfase 'n bepaalde rol as slaaf en dienskneg kom vertolk om later weer sy ware kleure as diktatoriale keiser te toon nie, maar verteenwoordig sy wese: die Gekruisigde en Opgestane. Sonder fanfare het Hy die toneel betree en sy Christusvervulde volgelingen het met sy gesindheid sy werk begin voortsit totdat die *Grand Finale* sal aanbreek wanneer die nuwe hemel en aarde, deur verheerlikte materiële elemente gekenmerk, ewig na vore sal tree. Wanneer Hy ook diegene wat in die skadu van die kruis op die Kopbeenplek geleef het om Hom sal vergader as dié Een wat ook aan kopbene nuwe lewe skenk.

Wanneer gepoog word om deur die daarstel van geregtigheid en skoonheid deel van die koms van God se nuwe skepping te wees, is die sentrum van hierdie prentjie die persoonlike oproep van die evangelie van Jesus aan elke individu. Die evangelie behels die goeie nuus dat die Skepper in beheer van die wêreld is en dat

Jesus wat hierdie God uit die dood opgewek het, die werklike en enigste Here van die wêreld is. Die krag van die evangelie lê in die aankondiging dat God God is, Jesus die Here is, die magte van die bose verslaan is en dat God se nuwe wêreld aangebreek het. Hierdie aankondiging sal slegs aandag trek en moontlik geglo word indien die Christendom aktief by die soeke na geregtigheid betrokke is, asook God se goeie skepping deur allerlei aktiwiteite vier. Hiermee word dus 'n alternatief tot die verval en uitbuiting van die sisteem daargestel en toon dat nuwe skepping inderdaad plaasvind en sigbaar word – hierdie aankondiging word dus sinvol. Mense verander onder andere deur hulle waarneming dat die evangelie sin maak en hulle dus deel van die aanbidding van God word. Hierdie ommekeer, oftewel bekering, impliseer die nuwe geboorte en om dus in Christus te wees: die sterwe en opstanding met Jesus Christus wat Paulus in Romeine 6 asook Kolossense 2 en 3 uitspel. “Iemand wat aan Christus behoort, is 'n nuwe mens. Die oue is verby, die nuwe het gekom” (2 Kor 5:17). Hierdie persoon is alreeds in die nuwe betrokke. Die oordra van die boodskap van versoening en gevolglike deelname aan evangelisering, behels 'n volle betrokkenheid by God se skepping deurdat Jesus as die Here nagevolg word en is nie 'n private aangeleentheid nie. Die betekenis van die opstanding behels immers dat God Jesus, wat die koninkryk verkondig en as Israel se verteenwoordiger gesterf het, deur sy opstanding uit die dood gehandhaaf het, en voltooi die aanvang van God se koninkryk. God se koninkryk het dus op aarde, soos in die hemel, 'n aanvang geneem. In Jesus sien ons die ware God in menslike gedaante en is ons ook geroep en word deur die opstanding toegerus om onself te gee en nie selfsugtig te wees nie.

Paulus het aan die Korintiërs oorgedra dat indien die Messias nie opgestaan het nie, hulle geloof nutteloos was en hulle steeds in hulle sonde was (1 Kor 15:12-28). Sonde is die hooforsaak van die dood en indien die dood verslaan is, moet dit beteken dat met die sonde gehandel is. Indien die Messias egter nie opgestaan het nie, is ons steeds in 'n wêreld waar sonde heers. Die fundamentele Christelike geloof dat God met ons sonde in Christus gehandel het, is baie onseker indien Hy nie liggaamlik opgestaan het nie. Die revolusionêre nuwe wêreld het met die opstanding van Jesus begin – dié wêreld waar Jesus as Here regeer nadat Hy die oorwinning oor sonde en die dood behaal het. Die Christendom word dus deur God uitgedaag om voortdurend vir die sonde te sterf en die opstandingslewe te leef. Dit behels nie 'n esoteriese bestaan nie, maar 'n taak in hierdie wêreld wat strook met die werklike Jesus wat uit 'n graf gekom en God se nuwe skepping geïnisieer het. In hierdie nuwe skepping word

die oue nie uitgewis nie, maar ruimte, tyd en materie hernu. Dit het alles met nuwe skepping te make (Rom 8; Openb 21, 22). Elke daad van liefde in die krag van die Gees van Christus, elke optrede van werklike kreatiwiteit, elke keer dat geregtigheid en vrede verkondig en totstandkom, families genees en versoeking weerstaan word, word Jesus se opstanding in afwagting van die finale gebeure toegepas. Spruitend uit Jesus se opstanding word hiermee dus tekens van hoop daargestel wat na die finale opstanding wys.

2.3 Die opstanding lei tot verwondering en sinvolheid

Die God wat in Christus na vore tree, lei tot verwondering. Die opstanding van Jesus Christus plaas die fokus op 'n God wat ons met die inkarnasie van Christus kom verras het. “Despite the variety of expectations about the kind of human who might be God’s agent, they did not expect God himself to become incarnate; nor...did they expect that his agent would behave much like Jesus” (Swinburne 2003:66). R. Swinburne (2003:115) vervolg:

It is indisputable that there was no Jewish expectation that God would become incarnate. Pagans believed that their “gods” had taken human form from time to time; but their “gods” were lesser gods with limited powers, not God, omnipotent and omniscient. There simply was no precedent, Jewish or pagan, for expecting an incarnation: God almighty truly taking a human nature. And that again is reason for supposing that the first Christians were not reading back into history something which they expected to occur.

Diegene sodanig deur hierdie verrassende gebeure geraak dat hulle wêreldbeeld en lewensoriëntasie dus verander, ontwikkel 'n behoefte om iets van hierdie nuwe verwondering en skoonheid te reflekteer. Estetika en kreatiwiteit is dus aan die orde. Die Christen se sug saam met die skepping in die pyne van verwagting (Rom 8:22) behoort op kreatiewe wyses oorgedra te word en refleksie plaas te vind sonder om in sentimentaliteit of brutaliteit te verval. Perspektiewe aangaande die kruis, asook die leë graf, behoort op verbeeldingryke wyses oorgedra te word en die misteries van God

se oordeel oor die bese, asook sy herbevestiging van sy goeie skepping deur die opstanding, is van belang.

Uit die navorsing betreffende die opstanding van Jesus van Nasaret kom die vooronderstellings van navorsers dikwels aan die lig. Die uitgangspunt deur G. E. Lessing dat dooie mense nie opstaan nie, kom bewustelik of onbewustelik in talle uitsprake aan die orde. Die een ware God van Israel en die nasies, tot alles instaat en verwondering oproep, word dus tot die verstaanbare gereduseer – die modernistiese droom deurlopend in die geskiedenis van die mensdom teenwoordig. Vanaf die eerste moment in die Tuin van Eden deur die menslike geskiedenis heen, is die versoeking steeds – aanvanklik deur die bese geïnisieer – om epistemologiese terreine waar slegs God kan funksioneer, te betree in ’n poging om menslike beperktheid te oorskry. Kennisverkryging is egter in die eerste hoofstukke van Genesis ’n opdrag deur die Skepper aan die mens en impliseer ontwikkeling op verskillende terreine tot voordeel van die mensdom. Weens die sondige aard van die mens het dit egter ’n instrument tot selfverheerliking geword waar drome, selfs van ’n meer gevorderde mensdom en die daarstel van alternatiewe heelal, gekoester word. Die droom om soos God te wees deur alles te ken en beheer, leef dus al sterker voort (Gen 3:5).

Dit wil voorkom of wetenskaplike navorsing in die kosmologie en astronomie soms onwillekeurig tot verwondering lei, terwyl die verwonderingsaspek in teologiese navorsing agterweë bly. In kosmologiese kringe word telkens die uitspraak gemaak dat dit wat tans ontdek word twintig tot honderd jaar gelede nie van gedroom is nie. Die twee relatiwiteitsteorieë deur Einstein beskryf, asook die kwantumteorie, het navorsers verstom. Waarom is die liggaamlike opstanding ’n struikelblok in die denke van navorsers in die lig van ’n heelal waar teoretiese navorsing (aanvanklik met ongeloof begroet), en latere empiriese bevestiging daarvan, verbysterende aspekte – vir die verstand steeds vergesog – aantoon?

Die Judeo-Christelike aanspraak dat Jahwe die sigbare werklikheid *ex nihilo* daargestel het, maak byvoorbeeld die maagdelike bevrugting asook die liggaamlike opstanding moontlik – selfs noodwendig in die lig van die inkarnasie. Hy is immers die Skeppergod wat alles in aansyn geroep en nie dít wat Hy geskep het as “foutief” afmaak en vernietig nie. Hy is voortdurend direk by sy skepping betrokke. Hy is die persoonlike God wat sy skepping onverwags, liggaamlik as “een van ons” binnegetree het en alles nuutmaak deur die bestaande te rekonstrueer. Hierdie optrede hoef nie ’n verrassing te wees nie, alhoewel sy optrede in Jesus steeds verstommend was. Hierdie

opvatting strook met die Skepper- en Verbondsgod wat in die Judeo-Christelike benadering deur die eeue Homself in die materiële tydruimtelike werklikheid geopenbaar het. As persoonlike Wese is Hy nie slegs immanent, asook transendent, in sy skepping teenwoordig nie, maar het dit ook uit vrye wilsbesluit as Persoon histories betree – sonder kompromittering van sy aard.

Soms blyk dit of 'n bepaalde Godsbeeld in die vooropgestelde wêreldbeeld van sommige navorsers daartoe bydra dat hierdie voorstelling beperk en dus van verwondering gestroop is. Sommige poog om die gebeure rakende Jesus binne 'n modernistiese of postmodernistiese wêreldbeeld te akkommodeer. Selfs die postmoderne era is met modernisme deurspek en beklemtoon individualisme ten einde modernistiese interpretasies te laat seëvier: elkeen se narratief word soms outoritêr geag. Met die opstanding, veral, blyk dit die geval te wees waar die data dikwels nie toegelaat word om die ondersoek te begelei nie – data wat die geboorte, optrede, kruis asook opstanding nie tot hul reg laat kom nie.

Ook P. Lapidé (1983:151), vanuit sy Joodse beskouing, beklemtoon die verwonderingsaspek, spruitend uit die opstanding, as volg:

Is not every tree, every flower, and every child a wonder of God?
But through the rust and verdigris of everyday life, we have become so hardened that we need a Shakespeare, a Johann Sebastian Bach, and a van Gogh in order to learn astonishment anew. Why should the resurrection of a personal ego after passing through death be more miraculous than the gradual awakening of a human being out of the lifeless matter of a fertilized ovum? And if the physicists affirm that in this inexhaustibly large universe not a single ounce of substance is lost but just changes its form, why should the most precious gift God wanted to give us, a spark from his fire, the breath from his spirit, disappear without a trace after our earthly decease? To argue otherwise would not only give the lie to all confidence of salvation but would also contradict the elementary logic of natural science. Thus the hope of resurrection is a reasonable faith which should be sufficient for a meaningful, fulfilling life on earth.

Die historiese feit aangaande die merkwaardige uitbreiding van die Christendom, wat binne vyftien tot twintig jaar die keiser se paleis in Rome bereik en binne drie eeue die magtige Romeinse Ryk binnegedring en oorrumpel het, kan net na 'n ingrypende historiese gebeurtenis, soos die liggaamlike opstanding van Jesus, teruggevoer word. Die waarborg van die sukses van hierdie gebeurtenis, gemeet aan die groepie dissipels wat dit eerste verkondig het, kan nie aan hul vermoëns en beplanning toegeskryf word nie, maar spreek van hierdie radikale ervaring van die leë graf, die daaropvolgende ontmoetings met Jesus Christus, asook die werking van die Heilige Gees wat hierdie gebeure verder bekragtig het. T. Aquinas (Kreeft & Tacelli 1994:185) stel dit as volg:

In the midst of the tyranny of the persecutors, an innumerable throng of people, both simple and learned, flocked to the Christian faith. In this faith there are truths proclaimed that surpass every human intellect; the pleasures of the flesh are curbed; it is taught that the things of the world should be spurned. Now, for the minds of mortal men to assent to these things is the greatest of miracles...This wonderful conversion of the world to the Christian faith is the clearest witness...For it would be truly more wonderful than all signs if the world had been led by simple and humble men to believe such lofty truths, to accomplish such difficult actions, and to have such high hopes.

Die gevolgtrekking waartoe dus gekom word, is dat die liggaamlike opstanding van Jesus Christus die mees koherente en logies-eenvoudige verklaring vir die data bied. Uiteindelik, soos met enige historiese hipotese, is hier van absolute sekerheid nie sprake nie en kom dit in die finale instansie op 'n geloofskeuse neer. Dit blyk egter dat hierdie oriëntasie ten gunste van die liggaamlike opstanding die sinvolste is en nuwe lewendinamiek kan verskaf. Dit bied ook die beste verklaring vir die ontstaan van die Christendom asook die unieke vorm wat dit aangeneem het.

Bibliografie

- Alberts, L 1996. *Geloof Versus Wetenskap?* Vereeniging: CUM.
- Allen, D 1989. *Christian Belief in a Postmodern World*. Kentucky: John Knox Press.
- Anderson, P M 1998. *Professors Who Believe*. Illinois: InterVarsity Press.
- Armstrong, D (ed) 1999. *Who Do You Say That I Am?* Michigan: Eerdmans Publishing.
- Baigent, M, Leigh, R & Lincoln, H 1986. *The Messianic Legacy*. New York: Dell.
- Barnett, P W 1997. *Jesus and the Logic of History*. Leicester: Apollos.
- Barrow, J D & Tipler, F J 1986. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press.
- Barth, K 1933. *The Resurrection of the Dead*. London: Hodder & Stoughton.
- Barth, K 1949. *Dogmatics in Outline*. London: SCM Press.
- Barth, K 1957. *Church Dogmatics*, Volume II/2. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barth, K 1956. *Church Dogmatics*, Volume IV/1. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barth, K 1958. *Church Dogmatics*, Volume IV/2. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barth, K 1961. *Church Dogmatics*, Volume IV/3. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Barth, K 1960 *Church Dogmatics*, Volume III/2. Edinburgh: T. & T. Clark
- Barth, K 1964. *Credo*. London: Hodder & Stoughton.
- Bartsch, H W (ed) 1961. *Kerygma and Myth*. New York: Harper & Row.
- Bauckham, R 1998. *God Crucified*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Bauckham, R & Hart, T 1999. *At the Cross*. Illinois: InterVarsity Press.
- Bavinck, H 1956. *Our Reasonable Faith*. Michigan: Baker Book House.
- Behe, M J 1996. *Darwin's Black Box*. New York: Touchstone.
- Bergquist, J A 1981. *The Resurrection of Jesus in the New Testament: An Exegetical Study*. Michigan: University Microfilms International.
- Blanchard, J 2000. *Does God Believe in Atheists?* Darlington: Evangelical Press.
- Blomberg, C L 1987. *The Historical Reliability of the Gospels*. Leicester: Intervarsity Press.
- Boa, K D & Bowman, R M 2001. *Faith Has Its Reasons*. Colorado: Navpress.
- Bock, D L 2002. *Studying the Historical Jesus*. Michigan: Baker Academic.
- Borg, M 1987. *Jesus, A New Vision: Spirit, Culture and the Life of Discipleship*. San Francisco: HarperCollins.

- Bornkamm, G 1995. *Jesus of Nazareth*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bowden, J 1983. *Karl Barth Theologian*. London: SCM Press.
- Boyd, G A 1995. *Jesus Under Siege*. Illinois: Victor Press.
- Braaten, C E 1992. *No Other Gospel!* Minneapolis: Fortress Press.
- Brown, C (ed) 1975. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Michigan: Zondervan.
- Brown, R E 1973. *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*. New York: Paulist Press.
- Bruce, F F 1950. *The Books and the Parchments*. London: Pickering & Inglis.
- Bruce, F F 1994. *The New Testament Documents*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Brümmer, V (ed) 1991. *Interpreting the Universe As Creation*. Kampen: Kok Pharos Publishing.
- Buitendag, J & Van der Merwe, P J 1991. *Die New Agebeweging*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Bultmann, R 1969. *Faith and Understanding*. New York: Harper & Row Publishers.
- Bultmann, R 1984. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. London: SCM Press.
- Burridge, R A 1992. *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butcher, J B 2000. *Telling the Untold Stories*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Carlson, M 1993. *No Religion Higher than Truth*. New Jersey: Princeton University Press.
- Carnley, P 1987. *The Structure of Resurrection Belief*. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, J H (ed) 2006. *Jesus and Archaeology*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Clark, D K & Geisler, N L 1990. *Apologetics in the New Age*. Michigan: Baker Books.
- Collins, F S 2007. *The Language of God*. London: Pocket Books.
- Comfort, P W (ed) 1992. *The Origin of the Bible*. Illinois: Tyndale.
- Copan, P (ed) 1998. *Will the Real Jesus Please Stand Up?* Michigan: Baker Books.
- Copan, P & Tacelli, R K (eds) 2000. *Jesus' Resurrection Fact or Figment?* Illinois: Intervarsity Press.
- Craig, W L 1989. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the*

- Resurrection of Jesus*. New York: Edwin Mellen Press.
- Craig, W L & Smith, Q 1993. *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.
- Craig, W L 1994. *Reasonable Faith*. Illinois: Crossway Books.
- Crossan, J D 1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Crossan, J D 1994. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Culver, R D 2002. *The Earthly Life of Jesus, the Christ*. Ross-shire: Christian Focus Publications.
- Davies, P C W 1983. *God and the New Physics*. London: Penguin Books.
- Davies, P C W 1988. *The Cosmic Blueprint*. New York: Touchstone.
- Davies, P C W 1994. *The Last 3 Minutes*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Dawes, G W 2001. *The Historical Jesus Question*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Dawkins, R 2006. *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Dawson, R D 2007. *The Resurrection in Karl Barth*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- De Klerk, W 1998. *Die Vreemde God en sy Mense*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Dembski, W A 1998. *Mere Creation*. Illinois: InterVarsity Press.
- Downing, L 1981. *The Aquarian Gospel of Jesus the Christ*. California: DeVorss & Co.
- Drees, W B 1990. *Beyond the Big Bang*. Illinois: Court Publishing.
- Dulles, A 1971. *A History of Apologetics*. London: Hutchinson & Co.
- Dunn, J D G 1975. *Jesus and the Spirit*. London: SCM Press.
- Dunn, J D G 1985. *The Evidence for Jesus*. London: SCM Press.
- Dunn, J D G 1992. *Jesus' Call to Discipleship*. Cambridge: University Press.
- Dunn, J D G & McKnight, S 2005. *The Historical Jesus in Recent Research*. Indiana: Eisenbrauns.
- Du Rand, J 2001. *Jesus van Nasaret: Wat Glo Ek?* Vereeniging: CUM.
- Du Toit, C W 1995. *Nature, God and Humanity*. Pretoria: Unisa.
- Edwards, J R 2005. *Is Jesus the Only Savior?* Michigan: Eerdmans Publishing.
- Ellis, G F R 1993. *Before the Beginning*. London: Boyers/Bowerdean.
- Elton, G R 1967. *The Practice of History*. Sydney: Sydney University Press.

- Ferguson, M 1980. *The Aquarian Conspiracy*. New York: Putnam.
- Flusser, D 2001. *Jezus*. Hilversum: B. Folkertsma Stichting voor Talmudica.
- Fox, M 1988. *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: Harper & Row.
- Freedman, A M, Kaplan, H I & Sadock, B J 1972. *Modern Synopsis of Psychiatry*.
Baltimore: The Williams and Wilkins Co.
- Fuchs, E & Künneht, W 1973. *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten*.
Kaiserswerth: Neukirchener Verlag.
- Fuller, R H 1980. *The Formation of the Resurrection Narratives*. London: SPCK.
- Geisler, N L 1976. *Christian Apologetics*. Michigan: Baker Book House.
- Geisler, N L (ed) 1980. *Inerrancy*. Michigan: Zondervan.
- Geisler, N L 1999. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Michigan: Baker
Books.
- Geisler, N L & Corduan, W 1988. *Philosophy of Religion*. Michigan: Baker Books.
- Geisler, N L & Brooks, R M 1990. *Come, Let Us Reason*. Michigan: Baker Books.
- Geisler, N L & Hoffman, P K (eds) 2001. *Why I am a Christian*. Michigan: Baker
Books.
- Glynn, P 1997. *God: The Evidence*. Rocklin: Prima Publishing.
- Grant, M 1977. *Jesus: An Historian's Review of the Gospels*. New York:
Macmillan.
- Green, J B & Turner, M (eds) 1994. *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*. Michigan:
Eerdmans Publishing.
- Green, M 1984. *The Empty Cross of Jesus*. London: Hodder & Stoughton.
- Green, M 1991. *You Must be Joking!* London: Hodder & Stoughton.
- Greenhalgh, J & Russell, E (eds) 1986. *'If Christ be not Risen...'*. San Francisco:
Collins.
- Groothuis, D R 1990. *Revealing the New Age Jesus*. Leicester: InterVarsity Press.
- Grudem, W 1994. *Systematic Theology*. Leicester: Intervarsity Press.
- Gruenler, R G 1992. *New Approaches to Jesus and the Gospels*. Michigan: Baker
Book House.
- Guthrie, D 1970. *New Testament Introduction*. Leicester: Intervarsity Press.
- Habermas, G R 1996. *The Historical Jesus*. Missouri: College Press.
- Hassnain, F M 1994. *A Search for the Historical Jesus*. Bath: Gateway.
- Hawking, S W 1988. *A Brief History of Time*. London: Bantam Books.
- Hayward, A 1985. *Creation and Evolution*. Minnesota: Bethany House Publishers.

- Heelas, P 1996. *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, P (ed) 1998. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Massachusetts: Blackwell.
- Heeren, F 1995. *Show Me God*. Illinois: Searchlight Publications.
- Hemer, C 1989. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Tübingen: J C B Mohr.
- Hengel, M 1977. *Crucifixion*. London: SCM Press.
- Hengel, M 1979. *Acts and the History of Earliest Christianity*. London: SCM Press.
- Hengel, M 1981. *The Atonement*. London: SCM Press.
- Hengel, M 1983. *Between Jesus and Paul*. London: SCM Press.
- Henry, C F H (ed) 1966. *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*. London: Tyndale Press.
- Henry, C F H 1976. *God, Revelation and Authority: Texas*: Word.
- Heyns, J 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Hick, J H 1976. *Death and Eternal Life*. New York: Harper & Row.
- Hick, J H 1993. *The Metaphor of God Incarnate*. Louisville: John Knox Press.
- Hume, D 1992. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 3de uitgawe. Oxford: Clarendon Press.
- Hunter, A M 1976. *Jesus – Lord and Saviour*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hurtado, L W 2003. *Lord Jesus Christ*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Jaki, S 1986. *The Road of Science and the Ways to God*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Jansen, H 2002. *Door Simon Gezien*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Jastrow, R 1992. *God And the Astronomers*. New York: W W Norton & Co.
- Jeremias, J 1966. *The Eucharistic Words of Jesus*. London: SCM Press.
- Jeremias, J 1971. *New Testament Theology, Volume 1*. London: SCM Press.
- Johnson, P E 1995. *Reason in the Balance*. Illinois: InterVarsity Press.
- Jones, P 1997. *Spirit Wars*. Mukilteo: WinePress Publishing.
- Jonker, W D 1977. *Christus, die Middelaar*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W D 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W D 1994. *Bevrydende Waarheid*. Wellington: Hugenote-Uitgewers.
- Joubert, G 1997. *Die Groot Gedagte*. Kaapstad: Tafelberg.

- Kaku, M 2004. *Einstein's Cosmos*. London: Orion Books.
- Keller, W 1956. *The Bible as History*. London: Hodder & Stoughton.
- Kersten, H & Gruber, E R 1992. *The Jesus Conspiracy*. Dorset: Element.
- Kennedy, D J 1980. *Why I Believe*. Dallas: Word Publishing.
- Kennedy, D J 1997. *Skeptics Answered*. Oregon: Multnomah Books.
- Kessler, H 1985. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Knitter, P F 1985. *No Other Name?* New York: Orbis.
- Know, T M (ed) 1956. *The Idea of History*. Oxford: Oxford.
- König, A 1982. *Hy Kan Weer en Meer*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Kreeft, P & Tacelli, R K 1994. *Handbook of Christian Apologetics*. Illinois: InterVarsity Press.
- Kuhn, A B 1930. *Theosophy*. New York: Henry Holt.
- Küng, H 1974. *On Being a Christian*. Glasgow: William Collins Sons.
- Küng, H 1984. *Eternal Life?* London: Collins Publishers.
- Küng, H 2007. *The Beginning of All Things*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Künneht, W 1965. *The Theology of the Resurrection*. London: SCM Press.
- Ladd, G E 1967. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Ladd, G E 1975. *I Believe in the Resurrection of Jesus*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Lapide, P 1983. *The Resurrection of Jesus*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Leslie, J 1989. *Universes*. London: Routledge.
- Lewis, C S 1955. *Surprised by Joy*. London: Fontana Books.
- Lewis, C S 1947. *Miracles: A Preliminary Study*. New York: Macmillan.
- Licona, M R 2008. *The Historicity of the Resurrection of Jesus: Historiographical Considerations in the Light of Recent Debates*. Ongepubliseerde proefskrif: Universiteit van Pretoria.
- Lines, D 1995. *Christianity is Larger than Fundamentalism*. Edinburgh: Pentland Press.
- Lipton, P 1991. *Inference to the Best Explanation*. London: Routledge.
- Lüdemann, G 1994. *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*. London: SCM Press.
- Lüdemann, G 1995. *What Really Happened to Jesus? A Historical Approach to the Resurrection*. Kentucky: Westminster John Knox.

- Lunny, W J 1989. *The Sociology of the Resurrection*. London: SCM Press.
- Lyons, J A 1982. *The Cosmic Christ in Origenes and Teilhard de Chardin*. New York: Oxford University Press.
- Machen, J G 1976. *The New Testament*. Southampton: Camelot Press.
- Macqarrie, J M 1990. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press.
- Maier, P L 1973. *First Easter*. New York: Harper & Row.
- Maier, P L 1991. *In the Fulness of Time: A Historian Looks at Christmas, Easter, and the Early Church*. San Francisco: HarperCollins.
- Marshall, I H 1989. *Luke: Historian and Theologian*. Michigan: Zondervan.
- Marshall, I H 1990. *Jesus the Saviour*. Illinois: InterVarsity Press.
- Marston, P & Forster, R 1999. *Reason, Science and Faith*. London: Monarch Books.
- Martin, M 1991. *The Case Against Christianity*. Philadelphia: Temple University Press.
- Marxen, W 1970. *The Resurrection of Jesus of Nazareth*. London: SCM Press
- McDowell, J D 1981. *The Resurrection Factor*. California: Here's Life Publishers.
- McDowell, J D & Wilson, B 1988. *He Walked Among Us*. San Bernardino: Here's Life Publishers.
- McDowell, J D 1999. *The New Evidence that Demands a Verdict*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- McGrath, A E 1986. *The Making of Modern German Christology*. Oxford: Basil Blackwell.
- McGrath, A E 1988. *Justification By Faith*. Michigan: Zondervan.
- McGrath, A E 1988. *The Mystery of the Cross*. Michigan: Zondervan.
- McGrath, A E 1992. *What Was God Doing on the Cross?* Michigan: Zondervan.
- McGrath, A E 1993. *Intellectuals Don't Need God and Other Modern Myths*. Michigan: Zondervan.
- McGrath, A E 1996. *A Passion for Truth*. Leicester: Apollos.
- McGrath, A E 1998. *Jezus de God die Mens Werd*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- McGrath, A E 1999. *Science and Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- McGrath, A E 2001. *A Scientific Theology*. Volume 1: Nature. Michigan: Eerdmans Publishing.
- McGrath, A E 2001. *Christian Theology*. Oxford: Blackwell Publishers.
- McGrath, A E 2004. *The Twilight of Atheism*. London: Doubleday.

- McNeill, J T (ed) 1977. *Calvin: Institutes of the Christian Religion*. Vol. 1 & 2. Philadelphia: The Westminster Press.
- Meiring, P (red) 1996. *Suid-Afrika, Land van Baie Godsdienste*. Pretoria: Kagiso.
- Metzger, B M 1968. *The Text of the New Testament*. London: Oxford University Press.
- Meyer, M & Hughes, C (eds) 2001. *Jesus Then and Now*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Moltmann, J 1967. *Theology of Hope*. London: SCM Press.
- Moltmann, J 1974. *The Crucified God*. London: SCM Press.
- Moltmann, J 1990. *The Way of Jesus Christ*. San Francisco: Harper.
- Moltmann, J 2000. *Experiences in Theology*. London: SCM Press.
- Moreland, J P 1987. *Scaling the Secular City*. Michigan: Baker Book House.
- Moreland, J P 1989. *Christianity and the Nature of Science*. Michigan: Baker Book House.
- Moreland, J P 1997. *Love Your God with All Your Mind*. Colorado: Navpress.
- Morison, F 1958. *Who Moved the Stone?* London: Faber & Faber.
- Morris, T V 1992. *Making Sense Of It All*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Mostert, C 2002. *God and the Future*. London: T & T Clark.
- Moule C F D (ed) 1965. *Miracles*. London: A R Mowbray.
- Moule, C F D 1967. *The Phenomenon of the New Testament*. London: SCM Press.
- Moule, C F D 1982. *The Birth of the New Testament*. San Francisco: Harper & Row.
- Moule, C F D 1982. *Essays in New Testament Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muller, P (red) 2002. *Die Nuwe Hervorming*. Pretoria: Protea Boekhuis.
- Müller, J 2006. *Opstanding*. Wellington: Lux Verbi.
- Nash, R H 1982. *The Word of God and the Mind of Man*. Michigan: Zondervan.
- Nash, R H 1988. *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*. Michigan: Zondervan.
- Neill, S 1964. *A History of Christian Missions*. New York: Penguin Books.
- Neill, S 1976. *Jesus Through Many Eyes*. Philadelphia: Fortress Press.
- Neill, S & Wright, N T 1988. *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford: Oxford University Press.
- Neusner, J 1993. *A Rabbi Talks with Jesus*. New York: Doubleday.
- Newport, J P 1989. *Life's Ultimate Questions*. Dallas: Word Publishing.

- Neyrey, J H 1988. *The Resurrection Stories*. Delaware: Michael Glazier.
- Nicholls, B J (ed) 1994. *The Unique Christ in our Pluralist World*. Michigan: Baker.
- Niebuhr, R R 1957. *Resurrection and Historical Reason*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Notovitch, N 1974. *The Unknown Life of Jesus Christ*. New York: Gordon.
- O'Collins, G 1978. *What Are They Saying About the Resurrection?* New York: Paulist Press.
- O'Collins, G 1980. *The Easter Jesus*. London: Darton, Longman & Todd.
- O'Collins, G 1987. *Jesus Risen*. New York: Paulist Press.
- Olive, D H 1973. *Wolfhart Pannenberg. Makers of the Modern Theological Mind*. Texas: Word books.
- Ons Glo – die Drie Formuliere van Eenheid en Ekumeniese Belydenisse* 1988. Kaapstad: N G Kerk-Uitgewers.
- Packer, J I & Howard, T 1985. *Christianity: the True Humanism*. Texas: Word.
- Pagels, E 1979. *The Gnostic Gospels*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Pannenberg, W 1968. *Jesus – God and Man*. Philadelphia: Westminster Press.
- Pannenberg, W 1972. *The Apostle's Creed*. London: SCM Press.
- Pannenberg, W 1991. *An Introduction to Systematic Theology*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Patterson, R E (ed) 1979. *Science, Faith and Revelation*. Tennessee: Broadman Press.
- Patterson, J R & Bethge, H 1998. *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*. Harrisberg, Pa.: TPI.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Peacock, A R (ed) 1981. *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Pearcey, N R & Thaxton, C B 1994. *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy*. Illinois: Crossway Books.
- Perkins, P 1993. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress.
- Perry, C A 1986. *The Resurrection Promise*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Peters, T (ed) 1989. *Cosmos As Creation*. Nashville: Abingdon Press.
- Peters, T (ed) 1993. *Wolfhart Pannenberg, Toward a Theology of Nature*. Kentucky John Knox Press.
- Phillips, W G & Brown, W E 1991. *Making Sense of Your World*. Wisconsin: Sheffield Publishing.

- Polkinghorne, J 1984. *The Quantum World*. New Jersey: Princeton University Press.
- Polkinghorne, J 1986. *One World*. London: SPCK Press.
- Polkinghorne, J 1989. *Science and Providence*. Boston: Shambhala Publications.
- Polkinghorne, J 1991. *Reason and Reality*. London: SPCK Press.
- Polkinghorne, J 1994. *The Faith of a Physicist*. New Jersey: Princeton University Press.
- Polkinghorne, J 1995. *Serious Talk*. London: SCM Press.
- Polkinghorne, J 1998. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven: Yale University Press.
- Polkinghorne, J 2001. *The Work of Love*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Pollard, N 1997. *Evangelism Made Slightly Less Difficult*. Illinois: InterVarsity Press.
- Popper, K 1957. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul
- Price, R 1997. *The Stones Cry Out*. Oregon: Harvest House Publishers.
- Ramsey, I T, Boobyer, G H, Davey, F N, Perry, M C, Cadbury, H J 1964. Theological Collections 3. *The Miracles and the Resurrection*. London: SPCK Press.
- Rees, M 1997. *Before the Beginning*. London: Simon & Schuster Ltd.
- Ridderbos, H 1975. *Paul – An Outline of his Theology*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Ridderbos, H 1976. *The Coming of the Kingdom*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company.
- Robinson, J A T 1973. *The Human Face of God*. Philadelphia: Westminster Press.
- Robinson, J A T 1977. *Can We Trust the New Testament?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Robinson, J M 1983. *A New Quest of the Historical Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Ross, H 1989. *The Fingerprint of God*. California: Promise Publishing.
- Ross, H 1993. *The Creator and the Cosmos*. Colorado: Navpress.
- Ross, H 1994. *Creation & Time*. Colorado: Navpress.
- Ross, H 1996. *Beyond the Cosmos*. Colorado: Navpress.
- Ross, H 1998. *The Genesis Question*. Colorado: Navpress.
- Ross, H 2004. *A Matter of Days*. Colorado: NavPress.
- Salibi, K 1988. *Conspiracy in Jerusalem*. London: Tauris.
- Samples, K R 2004. *Without a Doubt*. Michigan: Baker Books.
- Samples, K R 2007. *A World of Difference*. Michigan: Baker Books.
- Sanders, J 1992. *No Other Name*. Michigan: Eerdmans Publishing.

- Schaeffer, F A 1968. *Escape from Reason*. Illinois: Intervarsity.
- Schaeffer, F A 1969. *Death in the City*. London: Inter-Varsity Press.
- Scheffler, I 1982. *Science and Subjectivity*. Indianapolis: Hackett.
- Schillebeeckx, E 1979. *Jesus: An Experiment in Christology*. New York: Seabury Press.
- Scholes, A 1999. *What Christianity is all About*. Colorado: Navpress.
- Schroeder, G L 1990. *Genesis and the Big Bang*. New York: Bantam Books.
- Schulze, L F 1978. *Geloof deur die Eeue*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Schutte, P J W 2008. *Jesus' resurrection in Joseph's garden: A postmodern revisit*. Pretoria: Protea Book House.
- Schweitzer, A 2000. *The Quest of the Historical Jesus*. London: SCM Press.
- Segal, R A (ed) 1995. *The Allure of Gnosticism*. Illinois: Open Court.
- Sherwin-White, A N 1963. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Silverman, R E 1974. *Psychology*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- Sire, J W 1980. *Scripture Twisting*. Illinois: Inter-Varsity Press.
- Sire, J W 1997. *The Universe Next Door*. Illinois: InterVarsity Press.
- Slusser, G H 1986. *From Jung to Jesus*. Georgia: John Knox.
- Smoot, G 1993. *Wrinkles in Time*. London: Abacus.
- Stewart, R B (ed) 2006. *The Resurrection of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Steyn, C 1994. *Worldviews in Transition*. Pretoria: University of South Africa.
- Stott, J R W 1971. *Basic Christianity*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.
- Stott, J R W 1990. *Issues Facing Christians Today*. London: Marshall Pickering.
- Strauss, D F 1973. *The Life of Jesus Critically Examined*. London: SCM Press Ltd.
- Strobel, L 1998. *The Case for Christ*. Michigan: Zondervan.
- Strobel, L 2000. *The Case for Faith*. Michigan: Zondervan.
- Strobel, L 2004. *The Case for a Creator*. Michigan: Zondervan.
- Strobel, L 2005. *God's Outrageous Claims*. Michigan: Zondervan.
- Strobel, L & Poole, G 2006. *Faith under Fire 2*. Michigan: Zondervan.
- Swinburne, R 1979. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, R 1981. *Faith and Reason*. Oxford: University Press.
- Swinburne, R 2003. *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Clarendon Press.
- Thundy, Z P 1993. *Buddha and Christ*. Leiden: E J Brill.
- Tuckett, C M 1986. *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*. Edinburgh: T & T

Clark.

- Van Aarde, A 2001. *Fatherless in Galilee*. Pennsylvania: Trinity Press International.
- Van de Beek, A 1991. *Wonderen en Wonderverhalen*. Nijkerk: G F Callenbach.
- Van de Beek, A 1994. *Van Verlichting tot Verduistering*. Nijkerk: G F Callenbach.
- Van de Beek, A 1998. *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de theologie*.
Kampen: Kok.
- Van der Watt, J & Tolmie, F 2005. *Apokriewe Ou en Nuwe Testament*. Vereeniging:
Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Van Till, H I 1986. *The Fourth Day*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Van Voorst, R E 2000. *Jesus Outside the New Testament*. Michigan: Eerdmans
Publishing.
- Van Zyl, A H 1976. *Die Ou Testament: Net Een Boek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Verkuyl, J 1989. *De New Age Beweging*. Kampen: J H Kok.
- Vermes, G 1973. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. London:
Collins.
- Vermes, G 2003. *Jesus in His Jewish Context*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vroom, V W 1988. *Religies en de Waarheid*. Kampen: J H Kok.
- Walsh, W H 1965. *Philosophy of History: An Introduction*. New York: Harper &
Row.
- Ward, K 1996. *God, Chance & Necessity*. Oxford: Oneworld Publications.
- Ward, K 1998. *God, Faith and the New Millenium*. Oxford: Oneworld Publications.
- Watson, D 1981. *Discipleship*. London: Hodder and Stoughton.
- Wayfarer, J 1995. *Why Am I Here?* Pretoria: Helpful Books.
- Wedderburn, A J M 1999. *Beyond Resurrection*. London: SCM Press.
- Wenham, D & Blomberg, C (ed) 1986. *Gospel Perspectives. Volume 6*. Sheffield:
JSOT Press.
- Wenham, J 1984. *Easter Enigma*. Devon: Paternoster Press.
- Wenham, J 1995. *Paul Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Michigan:
Eerdmans Publishing.
- Wessels, F 2006. *Wie Was Jesus Regtig?* Wellington: Lux Verbi.
- Whiston, W 1895. *The Works of Flavius Josephus*. London: T. Nelson and Sons.
- Wilkins, M J & Moreland, J P (eds) 1995. *Jesus under Fire*. Michigan: Zondervan.
- Williams, R 2002. *Resurrection*. London: Darton, Longman & Todd.
- Wilson, I 1984. *Jesus the Evidence*. London: Weidenfeld & Nicholson.

- Witherington, B 1990. *The Christology of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Witherington, B 1995. *The Jesus Quest*. Illinois: InterVarsity Press.
- Wright, G E 1962. *Biblical Archaeology*. London: Trowbridge and Esher.
- Wright, N T 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, N T 1992. *Who Was Jesus?* Michigan: Eerdmans Publishing.
- Wright, N T 1996. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N T 1996. *The Original Jesus*. Michigan: Eerdmans Publishing.
- Wright, N T 2000. *The Challenge of Jesus*. London: SPCK Press.
- Wright, N T 2002. *The Contemporary Quest for Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N T 2003. *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wright, N T 2007. *Surprised by Hope*. London: SPCK Press.
- Zacharias, R 1990. *A Shattered Visage*. Tennessee: Wolgemuth & Hyatt Publishers Inc.
- Zacharias, R 1994. *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Incorporated.