

# **Die *Kindheidsevangelie van Tomas* – historiese allegorie of mite in die vorm van ’n biografiese diskursiewe evangelie?<sup>1</sup>**

**Andries van Aarde**

**Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap  
Universiteit van Pretoria**

## **Abstract**

**The *Infancy Gospel of Thomas* – historical allegory or myth in the format of a biographical discursive gospel?**

*The article argues that the Greek version of the Infancy Gospel of Thomas in Codex Sinaiticus (Gr 453) represents the genre of a discursive-biographical gospel type and as a result, the narrative and argumentative structure of this infancy gospel is of importance. So too is the phenomenon that the narrative argument of the Infancy Gospel of Thomas is cast in the form of the ancient god-child myth. This article theorizes about myth by exploring it as folklorist art and its function as model for behaviour. In the Infancy Gospel of Thomas as a myth of a child-god the child Jesus acts as if he were an adult. This adult-like behaviour of the child Jesus is not interpreted in an allegorical way. Rather, as myth, the message is interpreted in a tautegoric manner and explained in a social scientific way.*

## **1. DOELSTELLING**

In sy werk, *The New Testament apocrypha*, beskryf Jacques Hervieux (1960:106) die *Kindheidsevangelie van Tomas* (=KindEvTom) as ’n versameling verhale, geheel en al buite die grense van logiese denke, waarin die kind Jesus die held van belaglike en gemene poetse word. Hervieux se

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel is ’n verwerking van ’n hoofstuk uit die skrywer se D Litt-proefskrif, “Die *Kindheidsevangelie van Tomas* as ’n heroïese mite van die god-kind Jesus in die konteks van die Ebionitiese vroeë Christendom”, ingedien in die Departement Antieke Tale, Fakulteit Geesteswetenskappe, Universiteit van Pretoria, in April 2005.

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

sentiment word in 'n sekere sin steeds aangetref in die resente werk van Fred Lapham (2003), *An introduction to the New Testament apocrypha*, waarin hy sê: "It would be impossible to appreciate this strange composition [of the *Infancy Gospel of Thomas*] without first becoming aware of its underlying Gnosticism" (Lapham 2003:130). Volgens Hans-Josef Klauck ([2002] 2003:77) was 'n "gnostic reading of IGTh ... at least a possibility", maar Klauck (2003:74) meen dat hierdie oorspronklike "gnostic tone" was "largely eliminated by an orthodox reworking of the text" en "all that was left was the narrative itself (which the gnostics viewed as only the surface)." Klauck (2003:77) meen ook dat ons "need not dispute" G Schneider (1995) se opmerking oor die teologiese inhoud van die *KindEvTom* as "extraordinary banal".

My waardering van die *KindEvTom* adem egter 'n totale ander gees en vind reliëf teen die agtergrond van die werk van Ronald Hock en Tony Chartrand-Burke. Hock (1995) se Griekse uitgawe, vertaling, en kommentaar en Chartrand-Burke (2001)<sup>2</sup> se analise van die *KindEvTom* se teks, oorsprong, en oorlewing het die rigting van die denke oor die *KindEvTom* verander. Tekskrities gesien verteenwoordig hierdie werke nie alleen 'n besliste verbetering teenoor talle vorige reproduksies van die Griekse teks nie, maar vorm ook tot op hede die hoogtepunt van die wetenskaplike studie van die *KindEvTom*. Anders as die opinie van Lapham (2003:131) ontken beide Hock en Chartrand-Burke raakpunte tussen die *KindEvTom* en die Nag Hammadiese *Evangelie van Tomas* en Gnostiek en verkies eerder vergelykings met antieke biografiese literatuur.

Hock (1995:96) verduidelik die heroïese daade van die kind Jesus in die *KindEvTom* asof hy 'n volwassene is, deur te sê dat die lesers van antieke biografieë nie sou verwag om persoonlikheidsontwikkeling by 'n karakter waar te neem nie. Henri Daniel-Rops ([1959] 1988:112) praat van "children copying grown-ups". In die antieke Mediterreense wêreld is 'n spesifieke persoonlikheid reeds sedert geboorte veronderstel. Chartrand-Burke se interpretasie is dat die skrywer van die *KindEvTom* sy "jong Jesus" nie anders as die Jesus en die apostels van die Nuwe Testament sien nie. Volgens haar is Jesus in die *KindEvTom* nie 'n "gnostiese verlosser" nie en ook nie 'n "god-kind" nie. Jesus is in die *KindEvTom* grootmensagtig en wys, omdat sy heroïese daade volgens kontemporêre sosiale verwagtings sy mens-wees bevestig.

---

<sup>2</sup> Tony Chartrand-Burke (Atkinson School of Arts and Letters, York University, Toronto, Kanada) het haar 2001 ongepubliseerde werk elektronies aan die skrywer van hierdie studie voorsien. Verwysings na bladsynommers in hierdie werk is as gevolg van die elektroniese formaat nie moontlik nie. Waar daar na voetnotas in haar werk verwys word, word die titel van die hoofstuk in haar ongepubliseerde werk bygevoeg ter wille van duideliker identifisering.

My eie interpretasie het as vertrekpunt die bestaande navorsing oor die teksreproduksie van 'n outentieke Griekse manuskrip van die *KindEvTom*. Die teks wat as die mees outentieke gereken word (kyk Van Aarde 2005, hoofstuk 3 van die D Litt-dissertasie), is 'n elfde-eeuse anonieme manuskrip van Siprus wat vandag deel uitmaak van die *Kodeks Sinaïtikus* (Gr 453). Dit bestaan bekend as die “korter redaksie” van die so genoemde drie “Tischendorf-manuskripte”.<sup>3</sup> Dit is in Grieks geskryf en was bekend aan skrywers sedert die tweede eeu nC.<sup>4</sup> Waarskynlik spruit die verhale voort uit 'n hele verskeidenheid bronne wat mondelingse gesirkuleerde stories was oor óf die volwasse óf die jong Jesus en dikwels kindheidsvertellings oor ander geëerde persone nageboots het. Sommige vertellings kon 'n eie-skepping van die outeur wees. My interpretasie is dat die verskynsel dat die outeur van die Griekse weergawe van die *KindEvTom* in *Kodeks Sinaïtikus* (Gr 453) die wonderwerke van Jesus in 'n positiewe en negatiewe lig beskryf as synde hy 'n volwassene is, verstaan behoort te word in die lig daarvan dat die *KindEvTom*, wel nie soseer in die genre van 'n gnostiese verlossersmite aangebied is nie, maar wel in dié van 'n god-kind mite. Die manuskripte- en vertalingsgeskiedenis van die *KindEvTom* bevestig my keuse (kyk Van Aarde 2005a, hoofstuk 2). Dit verskaf ook vir my die motivering waarom daar in die eksegese van die *KindEvTom* aan miteteorie en hermeneutiek aandag gegee behoort te word (kyk Van Aarde 2005a, hoofstuk 5).

In hierdie artikel word daar vervolgens eers 'n oorsig van die narratief in die *KindEvTom* aangebied en daarna word geargumenteer dat die *KindEvTom* 'n “mite” in die vorm van 'n bepaalde “evangelie-tipe” is, te wete die “biografies-diskursiewe” evangelie. Daar sal ook aangetoon word dat daar in die verlede pogings was om die *KindEvTom allegories* te verklaar. Teenoor “allegories” is “tautegories” 'n ander hermeneutiese moontlikheid. In die lig van die bespreking van mite-teorie word daar oorgegaan om die *KindEvTom*

<sup>3</sup> Constantin von Tischendorf het op grond van manuskripte aan hom beskikbaar, twee Griekse tekste ('n langer een gebaseer op twee manuskripte en 'n korter een gebaseer op een manuskrip) en 'n derde in Latyn gepubliseer (kyk respektiewelik Tischendorf ([1874] 1876):140-157 [*Evangelium Thomae graece A*], 158-163 [*Evangelium Thomae graece B*], 164-180 en bespeking van die Grieks van *Evangelium Thomae graece A* deur Weissengruber 1978:225-226) (Hock 1995:99).

<sup>4</sup> Onder andere: Irenaeus (*Haer* 1.20.1 – Griekse teks en Engelse vertaling, in Chartrand-Burke 2001, “Scholarship”), *Epistula Apostolorum* 4 (2e eeu – Clavis Apocryphorum Novi Testamenti [CANT] [onder redaksie van M Geerard 1992] 22; 2d c [uit die Engelse vertaling van die Ethiopiese weergawe]), *Handelinge van Tomas* 79 (CANT 245 – teks in Lipsius & Bonnet [1891-1903] 1959:99-291), *Evangelie van Bartholomeus* 2:11 (4e eeu – CANT 63 [teks in Vassiliev, A 1893, *Anecdota graeco-byzantina*, 1, 1, 10–22]), *Geskiedenis van Josef die Houtwerker* 17 (CANT 60 – vertaling gebaseer op J K Elliott [1993:114-117] se Engelse vertaling uit die Kopties vertaal), Chrysostomos (*Homilae in Joannem* 17 – in *Patrologia Graeca* [onder redaksie van J-P Migne] 59:410), Epiphanius (*Panarion* 51.20.2-3 – in *Patrologia Graeca* [onder redaksie van J-P Migne] 41:923D-925A).

eerder tautegories-hermeneuties te verklaar. Die bedoeling van hierdie argument is om, wat die doel van die skrywe van die *KindEvTom* betref, 'n sosiaal-psigologiese verklaring te bied van die *KindEvTom* as 'n heroïese mite van die god-kind Jesus. Hierdie bevinding word aangebied teen die agtergrond van eerstens 'n teorie van mite, tweedens 'n hermeneutiek van mite en derdens 'n beskrywing van die resultate van die ondersoek na die raakpunte tussen die wonderwerke wat deur die jong Jesus verrig is in die *KindEvTom* en sy karakterisering as god-kind. Hierdie bevinding fokus op die *crux interpretum* oor die motief waarom die *KindEvTom* se jong Jesus uitgebeeld is asof hy 'n volwassene is.

## **2. 'N SAMEVATTENDE VOORSTELLING VAN DIE KINDEVTOM**

Die *KindEvTom*<sup>5</sup> begin met Jesus wat as vyfjarige in Nasaret sy goddelike mag gebruik om vuil reënwater te suiwer. Hy skep dan voëls uit klei en maak hulle lewendig met die opdrag “weg, vlieg soos lewendes”.<sup>6</sup> Wanneer 'n ander seun, die seun van die hoëpriester Annas, die water omroer wat Jesus gesuiwer het, vervloek Jesus die seun en sy arm verskrimp dadelik. 'n Soortgelyke lot sou enigiemand anders tref wat dit sou waag om Jesus kwaad te maak. 'n Seun wat per ongeluk teen Jesus se arm gestamp het, val dood neer en wanneer die inwoners van die dorpie by sy pa Josef daarvoor kla, word hulle blind. Selfs Josef word sagkens gemaan, “Dit is vir u genoeg om my te soek en my nie te vind nie ...!” Wanneer 'n leermeester Saggeus, probeer om Jesus 'n mate van respek aan te leer, word hy deur Jesus se meerdere kennis beskaam. Hy probeer om sy eer terug te wen deur Jesus in die openbaar as “iets groots” aan te prys. Dit geval Jesus en hy verander sy houding. Jesus begin sy magte tot voordeel van sy bure gebruik en maak 'n jong man met 'n noodlottige wond gesond. As sesjarige gebruik hy slegs sy lyfrok om vir sy ma water te gaan haal. As agtjarige saai hy 'n maat graan en maai 'n wonderoes. Wanneer sy skrynwerker vader 'n bed vir 'n ryk man maak, verleng hy 'n stuk hout sodat dit dieselfde lengte as die ander plank is. Josef, wat ag slaan op die kind se wysheid, neem hom na 'n tweede leermeester toe. Jesus verseg egter om die alfabet op te sê. Wanneer sy leermeester hom oor die kop slaan, vervloek Jesus hom en hy sak inmekaar. 'n Derde onderwyser probeer hard om die seun te leer, maar Jesus lê die Tora uit aan almal teenwoordig. Soos

---

<sup>5</sup> Hierdie oorsig is reeds gepubliseer in *Acta Patristica et Byzantina* (Van Aarde 2003:266-302), maar word hier herhaal vir agtergrond. Vir volledige Griekse teks en Afrikaanse vertaling van die *KindEvTom* in Kodeks Sinaitikus (Gr 453), kyk Van Aarde (2005c).

<sup>6</sup> Die aangehaalde frases in Afrikaans uit die *KindEvTom* in hierdie studie is die skrywer se vertaling van die oorspronklike Grieks, tensy anders vermeld.

Saggeus, erken hierdie onderwyser dat Jesus geen opleiding nodig het nie en Jesus gaan voort met sy heroïese daad. Hy red sy broer Jakobus van 'n slangbyt en wek beide 'n baba en huisbouer uit die dood uit op. Die *KindEvTom* eindig met die storie uit die Evangelie van Lukas dat Jesus as twaalfjarige die tempel in Jerusalem besoek. Waar Lukas skryf dat Jesus na die leermeesters luister en vrae vra, vertel die *KindEvTom* dat hy ook die Tora en die gelykenisse uitlê en verduidelik.

### 3. **KINDEV TOM – 'N BIOGRAFIES-DISKURSIWE EVANGELIE**

Volgens verskeie navorsers (bv Meyer 1904:66; Peeters 1914:lii; Mirecki 1983:196;:192) was die outeur bloot 'n samesteller wat gesteld daarop was om die individuele verhale in ongewysigde staat te laat behoue bly.<sup>7</sup> So 'n *formgeschiedliche* benadering<sup>8</sup> tot die komposisie van die *KindEvTom* lei tot die siening dat daar in hierdie kindheidsevangelie verskillende interpretasies van veelvuldige weergawes van individuele vertellings voorkom. Dit is 'n benadering wat tot 'n ander uitleg van die *KindEvTom* lei as beide die *redaktionsgeschiedliche*<sup>9</sup> en narratologiese interpretasie<sup>10</sup> van die teks. Laasgenoemde interpretasie sal van die aanname uitgaan dat die individuele mikrovertellings redaksioneel in 'n nuut gekomponeerde narratief gekombineer is, sodat die saamgevoegde kleiner vertellings inhoudelike kenmerke van 'n doelbewuste redaksionele tendens van 'n verteller vertoon.

<sup>7</sup> Dit is veral die bestaan van verskeie weergawes van die "Leermeester"-verhaal in die Griekse manuskripte en die vroeë vertalings van die *KindEvTom* wat die siening onder navorsers versterk dat hierdie kindheidsevangelie saamgestel is uit individuele mikrovertellings wat uit verskeie bronne ontstaan het en mondelings oorgelewer is (kyk Vielhauer 1975:674; Rebell 1992:37; Hock 1995:85; Voicu 1997:192). Dit is vertellings oor (a) óf die "volwasse" óf die "jong" Jesus, (b) of is nabootsings van die kindheidsverhale oor ander geëerde persone, en (c) stories van Jesus as 'n *enfant terrible* wat vrylik versin is.

<sup>8</sup> Vanuit die perspektief van die *Formgeschichte* is 'n teks soos 'n evangelie nie die skepping van 'n individuele skrywer nie. Dit word eerder gesien as die produk van 'n folkloristiese proses (kyk o a Zimmermann [1967] 1974:145; Travis 1977:153-164). Martin Dibelius (1971:1-2) het sulke literatuur wat fokus op die "volksvertellings" van 'n spesifieke persoon "biografiese *Kleinliteratur*" genoem.

<sup>9</sup> Die *Redaktionsgeschichte* is nie op sigself in die pre-literêre stadium van die mikrovertellings in tekste soos die evangelies geïnteresseerd nie, maar in die eindprodukte, die geheelopbou van die teks (kyk Perrin 1970). Dit fokus op die profiel van die redaktor as individu. Uit die redaksionele verwerking van die bronne (ordening, byvoeging, weglating, stilistiese verwerking) wat die redaktor by die komposisie van die teks gebruik het, word die redaktor se eie interpretasie deur die eksegeet afgelees (kyk Zimmermann 1974:114-130).

<sup>10</sup> Grondliggend aan narratiewe eksegeese is dat 'n teks, soos in die geval van die *redaktionsgeschiedliche* benadering, op holistiese wyse geanaliseer moet word. Sodanige analise bestaan uit 'n ondersoek van literêre gegewens met betrekking tot die skrywer, verteller, diegene oor wie die vertelling gaan, inherente leser, werklike leser, karakters, en die tyd en ruimte in hulle onderskeie verhoudings (kyk Moore 1989:41-55).

*Formgeschiedlike* eksegete van die *KindEvTom* is van mening dat, afgesien van verwysings na Jesus se ouderdom wat van tyd tot tyd voorkom, daar nie enige waarneembare beginsel van ordening of progressie is wat die verhale ineen skakel nie. Hulle vind die gebrek aan persoonlikheidontwikkeling by Jesus onverklaarbaar. Daar is die verwagting dat die *enfant terrible*, net soos die skare in sekere van die mikrovertellings, sou ophou om te vervloek en eerder sal seën. Daar word egter in die ontwikkeling van die teks nie aan hierdie verwagting voldoen nie (kyk bv *Kodeks Sinaïtikus* [Gr 453] 13).

So 'n interpretasie van sowel die literêre *vorm* (*Formgeschichte*) as die redaksionele *inhoud* (*Redaktionsgeschichte*) van die *KindEvTom* is egter problematies<sup>11</sup> en kan nie aanvaar word nie.<sup>12</sup> Die behoefte om Jesus te "rehabiliteer" is veel eerder vir moderne lesers 'n kwessie as wat dit vir die tweede-eeuse outeur van die *KindEvTom* was.

Bouend op die tekskritiese resultaat ten opsigte van die so genoemde "korter redaksie"-teorie, is dit die doel van hierdie studie om eerder te argumenteer dat die Griekse manuskrip in *Kodeks Sinaïtikus* (Gr 453), wat vorm én inhoud betref, 'n goed gestruktureerde god-kind mite in die vorm van 'n narratief is. Dit is ook my oortuiging dat die toevoeging van hoofstukke 16 en 17 tot die narratief as redaksionele deel van hierdie bedoelde struktuur

---

<sup>11</sup> In sy boek, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, het E Güttgemanns (1970) 'n saak probeer uitmaak dat die *formgeschichtliche* metode diakronies is en die *redaktionsgeschichtliche* metode sinkronies. Volgens Güttgemanns lê daar dus verskillende teksteorieë en epistemologieë ten grondslag aan hierdie twee histories-kritiese metodes (vgl Kosak [1970] 1977:170-176). Vorster (1981:13) het egter myns insiens oortuigend aangetoon dat sowel die *Formgeschichte* as die *Redaktionsgeschichte* dieselfde "evolusionistiese" (d w s "diakroniese") kenteorie en epistemologie in evangelienavorsing deel, te wete dat dit van die aanname uitgaan dat die "skrywersaktiwiteit" "heeltemal verplaas is deur die *kollektiewe skeppingskrag van die oergemeente*" (beklemtoneing deur Vorster). Bouend op hierdie insigte meen ek dat die eksegete van 'n narratief met 'n evolusionêre wordingsgeskiedenis, soos die evangelies, wel van die aanname van "skrywersaktiwiteit" uitgaan, maar dat die "verteller" as "verteller-redaktor" gewaardeer word (kyk Van Aarde [2005b]).

<sup>12</sup> Anders as beide Koester (1971) en Schniewind (1930) tref ek nie 'n teksteoretiese en epistemologiese verskil tussen die kanonieke en apokriewe evangelies nie. Volgens Schniewind verteenwoordig die *apokriewe evangelies*, wat beide vorm en inhoud betref, 'n afwykende ontwikkeling ten opsigte van die *kanonieke evangelies*. Volgens Koester (1971:147-190), weer, verteenwoordig die apokriewe evangelies 'n ander oorsprong as die kanonieke evangelies. Laasgenoemde spruit voort uit die so genoemde *Kerygma-Gattung* en eersgenoemde uit die "Spreuke" (*logoi sophōn*)-*Gattung*. Hierdie tipe *Gattung* het as inhoud 'n aretalogie waarin Jesus as *theios aner* (godmens)/wonderdoener voorgestel is. Ek oordeel dat ons in hierdie tipe literatuur nie met 'n ideologies-epistemologiese onderskeid tussen "apokrief" en "kanoniek" as sodanig te doen het nie, maar eerder met 'n kwessie van genre en sub-genre wat "evangelie-tipe" materiaal betref. Dieselfde tipe "ideologiese" onderskeid tussen "kanonieke evangelies" en "apokriewe evangelies" word ook by Hans-Josef Klauck (2003:223) aangetref wanneer hy byvoorbeeld aan die kindheidsevangelies "vroom nuuskierigheid" toedig en die "gnostiese" gebruik van kanonieke tradisies beskryf as "far from harmless". Hierdie subjektiewe, ideologies-teologiese oordeel word tereg deur Chartrand-Burke (2004:656-657) gekritiseer.

gesien moet word. Daarom kan daar vanuit 'n narratologiese perspektief selfs geargumenteer word dat die *KindEvTom* 'n narratief met 'n plot is.<sup>13</sup>

*Formgeschichtlike* navorsers is van oortuiging is dat die komposisie van die *KindEvTom* uit 'n blote samestelling van losstaande individuele mikrovertellings bestaan.<sup>14</sup> Daar bestaan wye konsensus onder navorsers op die gebied van die *Formgeschichte* dat mikrovertellings in evangeliemateriaal drie breë vorms aanneem: narratiewe, *logia* en die “lydensgeskiedenis” (Tatum 1999:46). Twee kategorieë van Jesus-tradisies kan onderskei word. Die een kategorie is gevorm in terme van die Jesus-*logia* en die ander kategorie het nie woorde van Jesus as basis nie. Eersgenoemde kategorie wat op Jesus-*logia* gebaseer is, onderverdeel weer in drie tipes: wondervertellings, strydgesprekke en deklarasie- (*pronouncement*) stories. Voorbeelde van laasgenoemde twee is die dispute tussen Jesus en die Fariseërs en onderrig van Jesus aan sy dissipels in die vorm van 'n “deklarasievertekening”. Die kategorie wat nie Jesus-*logia* as basis het nie, is vertellings wat die vorm van legende of mite het (Tatum 1999:46).<sup>15</sup>

<sup>13</sup> In narratiewe analise is dit belangrik om 'n onderskeid te tref tussen *stratagem* en *plot* wat, alhoewel onlosmaaklik verweef, nie dieselfde begrippe is nie. *Stratagem* het te make met die *spanning* in die *plot*. Dit is die gevolg van die suksesvolle of abortiewe dénouement van 'n vertelling se intrige/plot wat op die onderlinge en wedersydse verhoudings van die karakters in die vertelling gebaseer is. *Stratagem* is dít wat voortspruit uit die verhouding tussen elemente van verrassing en die elemente van spanning en onsekerheid in 'n vertelling. Soos wat die verteller die plot ontwikkel, en as 'n uitvloeisel van die verwagting wat by die implisiete leser/luisteraar gewek word, bewerkstellig hy of sy by die leser/luisteraar 'n assosiasie of 'n dissosiasie met die karakters wat in die vertelling met mekaar in interaksie verkeer. Assosiasie veronderstel simpatie en dissosiasie antipatie. Onsekerheid by die leser/luisteraar oor dít wat bestem is om te gebeur – veral met betrekking tot daardie karakters met wie die leser/hoorder assosieer of dissosieer – dra by tot die spanning, met ander woorde dit lewer 'n bydrae tot die plot van die vertelling (kyk Van Aarde [2005b]).

<sup>14</sup> Kyk Vorster (1982:94-111) vir 'n oorsig ten opsigte van evangeliemateriaal.

<sup>15</sup> Dibelius (1934:164-172) verwys na hierdie tipe vertellings as “sages” (“novellas”) wat 'n sub-kategorie van “legendes” vorm (Dibelius 1934:104). 'n “Legende” word soos volg beskryf: “A narrative about some sainted person. The term ‘legend’ does not in itself raise the question of historicity” (Dibelius 1934:xv). “Mite” word gesien as: “A story which deals with a *particular* relation and action of a god,” en “novella” as: “A story told *primarily* for its own sake” (Dibelius 1934:xv). Bultmann ([1921] 1931:53-64) tref 'n ander onderskeid. Hy verwys na “novellas” as “biographische Apophthegmata”, bedoelende fiksie oor historiese persoonlikhede wat ooreenkomste toon met Hellenistiese biografieë (βιοί). *Logia* is materiaal wat neerslag vind in enersyds Jesus se gelykenisse oor die koninkryk van God en andersyds in nie-beeldende aforismes waarvan die inhoud óf konvensionele wysheid bevat (bv Matt 7:12 // Luk 6:31) óf konvensionele wysheid bevraagteken (Matt 10:37 // Luk 14:26) (kyk my artikel in *Ephemerides Lovaniensis Theologicae*, “Jesus and the Son of Man: A shift from the “little tradition” to the “great tradition”, waarin die Jesus-*logion* in Q 9:58 as “subversiewe wysheid” verstaan word [Van Aarde 2004c:423-438]). Ander *logia*-materiaal sluit seëninge en vervloekings in (Matt 5:9; Lk 6:24), opdragte, vermanings, beklagings en apokaliptiese aankondigings (kyk Tatum 1999:47).

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

Die standpunt dat die *KindEvTom* 'n komposisie is wat bloot uit sulke losstaande *Gattungen* bestaan, is egter problematies in die lig van die resultate van my eie ondersoek (kyk Van Aarde 2005a, veral hoofstuk 4). Hierdie ondersoek het duidelik 'n redaksionele patroon in die *KindEvTom* geïdentifiseer, naamlik dat die god-kind Jesus hom in noue relasie met sy biologiese familie en bure asook met Israel as uitgebreide metaforiese familie bevind. Die ondersoek het verder aangetoon dat die tema “onderrig” as verbindingslyn die verskillende mikrovertellings in die *KindEvTom* met mekaar verbind. My bevinding was dat hierdie verbinding daartoe lei dat die *KindEvTom* as 'n *narratief* funksioneer en nie gesien behoort te word as bestaande uit losstaande individuele mikrovertellings nie. Hierdie *narratief* is verder gegiet in die vorm van 'n *god-mens mite* en die geheelstruktuur daarvan verteenwoordig 'n mengvorm van redevoering en narratief.

So 'n genre is nie vreemd aan vroeg-Christelike “evangelie-tipe” materiaal nie. Wat die “evangelie-tipe” tekste betref, onderskei Crossan (1998:31-40) vier verskillende “tipe” evangelies. Hy noem die vier kanonieke evangelies 'n *biografiese evangelie*. Die *Evangelie van Tomas* en *Q* verteenwoordig die tipe *spreuke evangelie*.<sup>16</sup> Die *Geheime Evangelie van Jakobus* is 'n *diskursiewe evangelie* en die *Epistula Apostolorum* en die *Handelinge van Johannes* is voorbeelde van 'n *biografies-diskursiewe evangelie*. Volgens my is die *KindEvTom* ook so 'n voorbeeld van 'n “biografies-diskursiewe evangelie”. Wat die *KindEvTom* anders maak as byvoorbeeld *Epistula Apostolorum* en die *Handelinge van Johannes*, is dat die genre van hierdie biografies-diskursiewe kindheidsevangelie in die vorm van 'n *god-kind mite* gegiet is.

My vertrekpunt is dat die *KindEvTom* 'n mite is in die sin dat dit Jesus as 'n heroïese god-kind uitbeeld – 'n vertelling wat vanuit die perspektief van 'n pre-moderne wêreldbeskouing geïnterpreteer behoort te word. Hierdie siening verskil in die opsig van dié van Chartrand-Burke dat sy nie soos ek die *KindEvTom* se Jesus as god-kind beskou nie en nie soos ek meen daar in inhoud 'n verwantskap is tussen die *KindEvTom* en die Ebionitiese evangelies nie (kyk Van Aarde 2005a, hoofstuk 4.3).

Soos Chartrand Burke, is dit my standpunt dat die *KindEvTom* se god-kind Jesus as “ten volle menslik” beskou moet word.<sup>17</sup> Ons stem ook saam dat die kind Jesus in die *KindEvTom* uitgebeeld word na aanleiding van die

---

<sup>16</sup> Wat die “spreuke evangelies” betref, is die *Evangelie van Tomas* in geskrewe vorm sedert die Nag Hammadi-ontdekking beskikbaar, terwyl die *Spreuke Evangelie Q* 'n teoretiese teks agter die Lukas- en Matteusevangelies is.

<sup>17</sup> Die oortuigings van beide van ons word egter nie beredeneer vanuit die perspektief van 'n “pre-eksistente Christologie” wat volgens Klauck (2003:77) in die *KindEvTom* ingevoer is – 'n tendens wat nog nie in die kindheidsvertellings van Matteus en Lukas aan te tref is nie.



kontemporêre sosio-historiese (en ek voeg die sosiaal-psigologiese by) verwagtings. Hierdie uitbeelding het betrekking op Jesus se rol as seun, broer, vriend, en leerling in die *KindEvTom*. Soortgelyke verwagtings oor “grootmensagtige kinders” word ook in ander Hellenisties-Semitiese en Grieks-Romeinse biografiese literatuur aangetref (kyk Van Aarde 2005a, hoofstuk 6). Ons verskil egter oor die interpretasie deurdat ek die *KindEvTom* as ’n god-kind mite verstaan en die eksistensiële betekenis daarvan binne die konteks van die Ebionitiese vroeë Christendom vind (kyk Van Aarde 2005a, hoofstuk 4.3). Hierdie interpretasie het die gevolg dat die sosiaal-wetenskaplike ondersoek daartoe lei, soos ook in die studie van Chartrand-Burke, dat die *KindEvTom* nie as ’n “historiese allegorie” verstaan word nie. Maar eers is ’n uiteensetting van my teorie van mite nodig.

## 4. MITETEORIE

### 4.1 Mite as *Kleinliteratur*

Mense mag onder die indruk verkeer dat die man of vrou op straat die term “mite” verstaan as verwysend na ’n primitiewe, ongesofistikeerde storie – ’n onwaar fabel wat in orale kultuur ontstaan het en wat deur vertellers verder oorgelewer is.<sup>18</sup> Alhoewel die verwysings “waar” en “onwaar” beslis ontoereikend is om mite te kwalifiseer (kyk Walsh 2001:128-130), sou dit nie onvanpas wees om mite as “volksvertelling” te bestempel nie – dit wil sê nie ’n produk van ’n individuele skrywer wat ’n pen opneem om ’n letterkundige monografie daar te stel nie (vgl Kirk 1984:56). Daarom behoort mite as *Kleinliteratur* waardeer te word.

Dibelius (1971:1-2) klassifiseer die literêre produkte van individuele skrywers as *Hochliteratur*. Hierdie tekssoort is bedoel om as “letterkunde” beoordeel en waardeer te word. Sogenaamde *Kleinliteratur* is die uitvloeisel van folkloristiese “kuns” en neem die vorm van spreuke, anekdotes, heroïese legendes, fabels en volksang aan (Bultmann [1921] 1931:7-8). In *Hochliteratur* skep skrywers om uitdrukking aan hulleself te verleen en in die proses te pretendeer om unieke persoonlike werke te lewer. In *Kleinliteratur* staan die enkeling nie uit nie, maar word deel van ander.

In sy bydrae “The concept of myth”, verwys die Skandinawiese Ou-Testamentikus, Benedikt Otzen ([1976] 1980:1), na die 19de-eeuse Deense priester, digter en historikus, N F S Grundtvig, wat eksegete se aandag weer

<sup>18</sup> Kyk, byvoorbeeld, leksiografiese inskrywings in onder andere *Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal [HAT]* ([1965]1988:705) en *Meriam-Webster’s Collegiate Dictionary* ([1831] 1994:770).

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

gevestig het op die insigte wat die Romantiek<sup>19</sup> bied ten opsigte van wat mite nie voorgee om te wees nie: dit is nog minderwaardige historiografie, nog natuur-allegorie. Vanuit so 'n historiografiese perspektief gesien, sou mite 'n teks wees met as inhoud die “korrupte geskiedenis” van die gode as 'n refleksie van prehistoriese helde. Vanuit 'n “natuur-religieuse” perspektief gesien, is gode die persoonifikasie van natuurverskynsels soos weerlig, donderweer en reën.

Raffaele Pettazzonni<sup>20</sup> bied egter 'n meer gesofistikeerde akademiese standpunt oor wat mite is. In 'n artikel, “The truth of myth”, sê Pettazzonni ([1954] 1984:103; vgl Gaster 1984:132-134) dat mite “ware geskiedenis” is, want dit is “heilige geskiedenis”, nie slegs op grond van die inhoud daarvan nie, maar ook vanweë die “sakrale kragte” wat daardeur in die konkrete werklikheid ontketen word. Die oorsprong van die mite se “waarheid” lê volgens Pettazzonni (1984:103) nie in logika nie; nog is dit histories van aard. Mite is by uitstek 'n teks met 'n religieuse strekking.<sup>21</sup>

David F Strauss ([1835] 1984; kyk Dawes 1999:86-111) se oorbeklemtoning van mite tot die mate dat die hele Nuwe Testament as mities bestempel sou kon word (kyk Walsh 2001:95), het daartoe gelei dat eksegete en teoloë toenemend ongemaklik met die term “mite” geraak het en selfs afwysend daarop begin reageer het. Rudolf Bultmann het egter 'n verskil gemaak (vgl Walsh 2001:105). Sy dialektiese onderskeid tussen die begrippe “mitologie” (verwysende na 'n pre-moderne paradigma) en “mite” (verwysende na die geobjektiveerde tekstuele getuigenis van die ontmoeting tussen mense en eksterne goddelike of demoniese kragte) Bultmann ([1958] 1964:15) het

---

<sup>19</sup> Die Romantiek as beweging het daartoe aanleiding gegee dat eksegete, teoloë en klassici nie net in die Bybel sprokies, mites, sages en legendes eien nie, maar dat hulle ook hierdie literatuurvorme (*Gattungen*) ag as uitdrukking van mense se eksistensiële geloof (kyk Van Aarde 1999:11-27).

<sup>20</sup> Raffaele Pettazzonni (1883-1959) is 'n wetenskaplike wat werksaam was in Rome en hom lewenslank aan kruis-kulturele antropologiese studies gewy het.

<sup>21</sup> Pettazzonni (1984:103) sê verder: “The efficacy of the myth for the ends of the cult, the preservation of the world and of life, lies in the magic of the word, in its evocative power of *mythos* in its oldest sense, of the *fa-bula* not as ‘fabulous’ narrative but as a secret and potent force ....”

veral by eksponente van die hermeneutiese benadering<sup>22</sup> positiewe byval gevind. Op die gebied van mite-teorie kom hierdie benadering in kort daarop neer dat mite, om relevant te wees, interpretasie benodig.<sup>23</sup>

Wat die omskrywing van mite betref, is daar 'n ooreenkoms tussen die Ou-Testamentikus, Hermann Gunkel en die Nuwe-Testamentikus, Rudolf Bultmann. Volgens Gunkel (1922:xiv) is *mites* stories oor gode en *sages* stories waarin mense die aktiewe *personae* is. Die verskynsel dat “mitiese figure” (oftewel *personae*) uit die ander twee dimensies buite die aarde (naamlik buite die sfeer bó en dié onder die aarde) in sages voorkom, is dus nie dié onderskeidende element wat die sage van die mite onderskei nie. Die onderskeid bestaan daaruit dat die sage pretendeer dat die storie wat deur die mite gekommunikeer word, eens op 'n tyd wel êrens plaasgevind het. 'n Sage poog dus om geskiedenis te wees (Otzen 1980:6). Daarom is sages volgens die Sweedse geleerde, C-M Edsman (1961, § 1300), volksvertellings<sup>24</sup> wat verwys na karakters (mense en mitiese figure) wat binne 'n gegewe tyd en ruimte handel en wat dus histories ondersoek kan word (kyk Otzen 1980:5-6). Dit is 'n funksie van sowel mites as sages om óf *verduidelikend*<sup>25</sup> óf *etiologies*<sup>26</sup> te wees, wat tekswetenskaplikes en teoloë uitdaag om te besin oor die presiese verhouding tussen *mite* en *geskiedenis* – wat weer die aandag vestig op die rol wat *tyd* in die interpretasie van mite speel.

## 4.2 Mitiese tyd en historiese tyd

In die algemeen gesien, verskil godsdienswetenskaplikes en tekswetenskaplikes oor wat die onderskeid tussen “mitiese tyd” en “historiese

<sup>22</sup> Hierdie benadering verteenwoordig 'n kontinuuïteit met die denkrigtings van Kant, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Ebeling en Ricoeur (kyk Grondin, J [1991] 1994).

<sup>23</sup> Otzen (1980:3) som soos dit soos volg op: “Thus, according to Bultmann, the myths of the New Testament talk about things in the beyond in an objective way, which is meaningless to ‘modern man’ whose canons of perception have been determined by a ‘scientific’ understanding of the world. If the message of the NT is so to speak to contemporary people, it must be rescued from ‘the historically conditioned form of their mythological perceptions.’”

<sup>24</sup> Folkloriste, soos byvoorbeeld A Olrik (in Otzen 1980:5, 124 nota 6) het sulke vertellings in 1921 beskryf as verslaggewing van 'n gebeurde wat op sodanige wyse mondelings oorgelewer is dat die oorsprong van die vertelling of die vroegste oorleweraars daarvan nie meer geïdentifiseer kan word nie.

<sup>25</sup> Byvoorbeeld, om die aanwesigheid van vreemde sout rotsformasies naby die Dooie See aan die “gebeure” rakende Lot se vrou toe te skryf, of om die voorkoms van 'n oase in die woestyn toe te skryf aan die “gebeure” toe Moses daar 'n rots met 'n stok geslaan het.

<sup>26</sup> Byvoorbeeld, om 'n verklaring te bied van hoe 'n kultus by 'n bepaalde “heilige plek”, waar voorvaders/moeders eens gebly en goddelike openbarings gehad het, ontstaan (Otzen 1980:6). Otzen (1980:6-7) tref ook 'n onderskeid tussen “sprokie” (*fairy tale*) en legende. Eersgenoemde het geen historiese basis nie, is tydloos en wil bloot vermaak; legende, alhoewel duidelik nie op realiteit gegrond nie (byvoorbeeld stories oor Daniël), wil inderdaad voorgee dat dit óf 'n historiese basis óf 'n bemagtigende funksie het.

tyd” behels (kyk Otzen 1980:7). Die Nederlandse godsdienstwetenskaplike, Gerardus de Leeuw (in Sløk 1960, § 1263-1268), het byvoorbeeld in die dertigerjare die mening uitgespreek dat die dimensie “tyd” in mites te doen het met óf *Urzeit* óf *Endzeit* – dus óf vóór (byvoorbeeld skeppings-en paradysvertellings) óf ná “historiese tyd” (byvoorbeeld vertellings oor die nuwe hemel en aarde, met ander woorde herskeppingsmites).

Tekswetenskaplikes, soos Gunkel en Bultmann, het “mitiese tyd” gesien as tyd wat “historiese tyd” (dit wil sê reële tyd waarin historiese gebeure plaasvind en wat as sodanig aan historiese kritiek onderworpe is) transendeer. Dit wil sê, alhoewel geartikuleer in geobjektiveerde vorm, is “mitiese tyd”<sup>27</sup> nie onderworpe aan histories-kritiese ondersoek nie, maar is wel op eksistensiële wyse<sup>28</sup> interpreteerbaar as *verduidelikende* of *etiologiese* mitiese spreke wat op hermeneutiese wyse “ontmitologiseer” behoort te word.<sup>29</sup> “Heiliges”, soos profete, gebruik nie mite om dogmatiese of historiese

---

<sup>27</sup> Die antropoloog en godsdienstwetenskaplike, Mircea Eliade (1987), het hierdie twee tydsbegrippe, mitiese tyd en historiese tyd, op sintetiese wyse op mekaar laat inwerk. Die mens leef in “profane tyd” (wat as liniêr voorgestel kan word omdat dit die lewe chronologies, van geboorte tot dood, omvat – dit wil sê normale “historiese” tyd). Mense leef terselfdertyd ook in “sakrale tyd” wat tydens godsdienstige geleenthede in hulle lewe manifesteer. “Sakrale tyd” is siklies van aard deurdat dit telkens terugkeer en “profane tyd” deurkruis. Dit het telkens ’n vertrekpunt in die so genoemde “oertyd” (*Urzeit*), waarna dit die lewensloop van die mens meermale deurkruis. Vanweë die mens se begeerte om “kongeniaal met die gode te wees” (vgl Eliade 1975), manifesteer ’n sodanige “eskatologiese” begeerte vir ’n terugkeer na ’n “primordiale situasie” (*Endzeit*) – waarin die gode en mitiese voorvaders en –moeders teenwoordig is – soms in die mens en in kultiese gemeenskappe. Daarom word skeppings- en paradysmites telkens in mites oor ’n nuwe hemel en aarde herhaal (kyk Eliade 1999).

<sup>28</sup> Die onderskeid tussen die begrippe “eksistensiël” en “eksistensiël” het ’n oorsprong wat na die filosoof Martin Heidegger ([1927] 1998:32) teruggaan en deur die Nuwe-Tetamentikus, Rudolf Bultmann ([1925] 1968:236-256) op die hermeneutiek van die Nuwe Testament toegepas is (kyk Johnson 1987:21-28; Fergusson 1992:66). Beide begrippe het op die eksistensie van die mens betrekking. Die term “eksistensiël” verwys na mens-wees as sodanig en “eksistensiël” na individuele menslike eksistensie. Die term “eksistensie” het in beide gevalle betrekking op *Dasein* (dit wil sê outentieke bestaan) en nie net op *Sein* nie (dit wil sê op blote “bestaan” sonder singewende inhoud).

<sup>29</sup> Naas *ontmitologisering* as ’n “hermeneutiese program” onderskei die Finse folkloris, Lauri Honko (1984:42-44) nog twee ander gebruike van die term “ontmitologisering”. Die een gebruik is om die woord “mite”, verwysende na die tekssoort “mite” te vermy (dit wil sê om dit te “ontmitologiseer” ter wille van die negatiewe konnotasie wat veral konserwatiewe Christene daarvan huldig as synde onwaar) en om dit eerder met terminologie soos byvoorbeeld “sakrale geskiedenis” te vervang. Die ander gebruik is om vanuit ’n positivistiese, rasionalistiese perspektief die begrip “mite” as synde agtergehaald vir die moderne wetenskaplike (soos by deur iemand soos David Bidney [1953:14] voorgestaan word) te beskou, en wat derhalwe as iets primitiefs agtergelaat moet word. Die derde moontlikheid is die hermeneutiese opsie, ingevolge waarvan mite beskou word as ’n vorm van “simboliese” taal, wat op so ’n wyse geïnterpreteer moet word om die betekenis daarvan vas te stel. Volgens Bultmann (1965:128-137) het ontmitologisering ten doel om die “objektiverende taal” van mitiese spreke af te skil om sodoende die “intensie van die mite” (die eksistensiële betekenis van die ontmoetende gebeure tussen mens en eksterne goddelike/demoniese kragte) te identifiseer (vgl ook Jaspers & Bultmann 1981).

waarhede oor God te verkondig of om op ontologiese wyse God se wese en wil te beskryf nie. Mite word gebruik om die waarheid van die verhouding tussen God en die mense van een situasie na 'n ander oor te dra en só die versmelting van die "mitiese" met die "historiese" tyd in die lewe van mense teweeg te bring (vgl Jeppeson, in Otzen, Gottlieb & Jeppesen 1980:96, 123).<sup>30</sup>

Honko (1984:49) definieer mite aan die hand van vier kriteria: vorm, inhoud, funksie en konteks. Die *vorm* is 'n narratief, 'n verbale berig oor wat bekend is van die oorsprong van wat heilig is. Mitiese prototipes, voorbeeld- en ander karakters asook die herhaling van helde- of skeppingsdade word in 'n narratiewe vorm uitgedruk (Honko 1984:49). As narratief kan 'n mite in 'n soort gekompakteerde "taalhandeling" (*enacted myth*) of in vertelde vorm (*narrated myth*) uitgedruk word. In eersgenoemde geval het 'n mens met 'n "rituele drama" (soos heilige maaltye of 'n inisiëringsdoopritueel) te make en in laasgenoemde met "liturgiese opvoering" waarin verbale en nie-verbale vorme, soos preke, himnes, gebede en danse 'n rol speel. Mites kom ook in godsdienstige kuns, soos ikone en simbole, voor. Voorts kom gekodifiseerde vorms daarvan in toesprake, denke, drome en ander gedragsvorme voor. Soos in die geval van die *KindEvTom* as 'n god-kind mite, kan die narratief ook 'n diskursiewe vorm met 'n gestruktueerde plot aanneem.

Wat *inhoud* betref, vervul die kosmogoniese komponent 'n belangrike plek in mites (Honko 1984:50-51).<sup>31</sup> Maar nie alle mites is kosmogonies van aard nie (Honko 1984:50). In Heiler (1961:283-286) se tipologisering van

<sup>30</sup> Die kultus is dus die "historiese plek" waar die ervaring van herskepping dikwels gemanifesteerd aangetref word (kyk Hooke 1958, 1966; vgl Rogerson 1984:67; 1976, 1978). Volgens Mowinckel (1953; vgl Otzen 1980:11, 125) is "ware mite gekoppel aan kultus, het daaruit ontwikkel, en verleen dit uitdrukking aan fundamentele gebeure wat plaasvind en reeds gebeur het, die verlossende aksie wat in die kultiese ervaring 'her-roep' word" (my vertaling van die formulering van Mowinckel). Tog is dit belangrik om raak te sien dat mite die grense van kultus oorskry. Grønbech (1948:60) het dit soos volg geformuleer: "Dit is so dat 'ware mite' altyd handel oor dit wat in kultus gebeur, maar dit slaan heel dikwels 'n eie koers in, omdat dit handel oor gebeure waarvan die invloed in alle lewensverhoudings gevoel kan word." Dit is derhalwe belangrik om mite as 'n entiteit *per se* te sien wat die kultus van 'n spirituele agtergrond voorsien. Hoewel dit noodsaaklik is om mite van kultus te onderskei, is die dialektiek tussen die twee konsepte ewe belangrik. Die eksistensiële teenwoordigheid van die "gans andere" ("sakrale tyd"), wat veronderstel is om deur kultiese taal gekommunikeer te word, kan nie deur die vier mure van die tempel omvat word nie. Maar ook behoort die alledaagse lewe ("historiese tyd") nie van 'n kultiese situasie geïsoleer te word nie.

<sup>31</sup> Kosmogonie het te doen met berigte oor die skepping van die wêreld, die ontstaan van die kosmos en die onderwerping van chaos (Heiler 1961:283).

mites<sup>32</sup> is die so genoemde “verlossingsmite” ’n vertelling wat handel oor die goddelike intervensie in die geskape wêreld deur die optrede van ’n reddersfiguur. Die *KindEvTom* se “diskursief-biografiese” aard vertoon die narratiewe en inhoudelike karakter van so ’n “verlossingsmite”.

### **4.3 Mite as model vir eksistensiële verstaan**

Op grond van ’n mite se narratiewe vorm, kosmogoniese inhoud, die funksie om as model van gedrag te dien en die rituele konteks waarin “historiese tyd” (“sekulêre hede”) deur “mitiese tyd” (“sakrale verlede”) gevul word, het daar in moderne diskoerse ’n hele aantal teorieë ontwikkel om mites eksistensiël te interpreteer (kyk Honko 1984:46-48). Mite dien as model vir menslike aktiwiteit, aangesien die mitiese wêreldbeskouing nie verandering of ontwikkeling veronderstel nie en as staties ervaar word. ’n Bykans uniforme verduideliking van die wêreld, wat op die kreatiewe en formatiewe aksies van die gode en van helde gebaseer is, kan van mites afgelei word. Die religieuse persoonlikheid deel in hierdie dade tot die mate as wat hulle as model in denke gevestig word en in gedrag nageboots en gevolg word.

Met ander woorde, alhoewel mites vele funksies<sup>33</sup> en baie fasette het (Walsh 2001:55, 86), kan die funksie daarvan tot die daarstelling van ’n kognitiewe basis vir ’n praktiese gedragsmodel veralgemeen word. Volgens Honko (1984:51) kan mites as ontologies gekarakteriseer word omdat dit in ’n koherente wêreldbeeld geïntegreer is en belangrike aspekte van die lewe en die universum beskryf. Wat die *KindEvTom* betref, kom die eksegeet voor ’n uitdaging te staan hoe om so ’n “praktiese gedragsmodel” na aanleiding van hierdie kindheidsevangelie as ’n god-kind mite te beskryf.

---

<sup>32</sup> Die so genoemde *Jenseitsmites* toon ooreenkomste met “antropologiese mites”, maar is vertellings oor die onderwêreld, hemelreise en die mens se verhouding met onder andere die dood en ewige lewe, terwyl apokaliptiese eindtydmities kataklismiese berigte oor die einde van die aarde en die katastrofiese herstel van die oerbegin is. Kosmogoniese mites konsentreer op die beslissende kreatiewe “gebeure” aan die begin van tyd en daarom speel al drie hoof tipes rituele ’n rol daarin, naamlik rites van krisis, kalenderrites en *rites de passage* (Honko 1984:50). Kalenderrites het betrekking op kultiese vierings waarin soteriologiese rituele krisisse in die kollektiewe geheue van die kulturele groepering kan simboliseer. In baie godsdienste verleen kosmogoniese mites gesag aan vertellings oor die oorsprong van die bepaalde groep. Deur hierdie mites in verband te sien met ander wat deur ’n bepaalde groep aanvaar word, kan die identiteit van sodanige groep beskryf word. Daarom verwys die term “kosmogonie” in hierdie verband na al daardie vertellings wat berig hoe die wêreld en die era waarin die bepaalde groep lewe, begin het en hoe gekodifiseerde sakrale waardes die groep se ideale bepaal.

<sup>33</sup> Richard Walsh (2001:11) onderskei die volgende perspektiewe op wat mite is: vanuit die literatuurwetenskap gesien is dit ’n spesifieke genre; vanuit die epistemologie (wetenskap, dit wil sê hoe ’n mens “weet”) gesien verteenwoordig mite ’n bepaalde hermeneutiek; vanuit die religie gesien is mite middel om mag te bekom; vanuit die filosofie gesien is dit simboliese taal; vanuit die sosiologie gesien is dit ’n sosiale program (“charter”) en vanuit die psigologie gesien is mite ’n middel om self-identiteit uit te druk.

Honko (1984:46-48) het teorieë van interpretasie<sup>34</sup> geïdentifiseer waarvolgens mite op eksistensiële wyse geïnterpreteer kan word.<sup>35</sup> Een van hierdie wyses is die Jungiaanse model van uitleg. Volgens die Jungiaanse skool is mite 'n projeksie van die onderbewuste, hetsy uit genetiese erfenis (Jung) of op grond van die sosialisering in 'n kultuurgroep (neo-Jungiane). Uit die gedeelde substratum van mens-wees kom 'n vervalste (of soms versluierde) en gekondenseerde boodskap voort wat in der waarheid die projeksie van die onderbewuste is wat gedeeltelik deur tradisie en gedeeltelik deur die "elementêre feite" van die lewe beheer word.

'n Ander wyse van eksistensiële interpretasie is dat mite gesien kan word as wêreldbeeld, wat in die Kuhniaanse sin van die woord as paradigma beskryf kan word (kyk Kuhn 1977:293-339). In hierdie sin bied mites 'n verklaring vir 'n spesifieke individuele paradigma wat tegelykertyd tradisionele, kollektiewe kenmerke vertoon. Mense wat met fundamentele probleme rakende die samelewing, kultuur en natuur gekonfronteer word, word 'n geleentheid gebied om in tye van krisis daardie elemente uit hulle mitiese erfenis en paradigma wat ander individue en die gemeenskap tevrede stel, te selekteer. Mite legitimeer sosiale instellings, omdat mites 'n seremoniële substruktuur verleen aan religieuse waardes waardeur sosiale instellings in stand gehou word.

Sterk in aansluiting by Carl Jung se siening, meen Joseph Campbell (1972:13) in sy werk, *Myths to live by* dat mites vir ons in beeldspraak vertel van die mag van die psige wat in ons lewens erken en geïntegreer moet word – magte wat van altyd af eie aan die menslike gees was en wat die mens deur eeue heen in staat gestel het om te oorleef. Mites kan daarom nie deur die bevindings van wetenskap, wat eerder op die eksterne wêreld betrekking het, vervang word nie. Robert A Segal ([1978] 1984:262-263) meen egter dat die psigologiese interpretasie van mites die teorieë van historici en antropoloë ernstiger behoort te neem, sodat die betekenis van mites meer relatief tot die

---

<sup>34</sup> Hierdie teorieë kan onderverdeel word in vier subgroepe: historiese, psigologiese, sosiologiese en strukturele perspektiewe. Daar is egter heelwat oorvleueling en daarom is hierdie onderskeid in vier perspektiewe alleen van betekenis omdat dit wys op die verskynsel dat wetenskaplikes op 'n multidimensionele wyse vanuit verskillende perspektiewe verskillende vrae aan dieselfde mite kan stel. Die klassikus, G S Kirk (1984:54), is daarom skepties jeens "universalistiese teorieë" wat enersyds erken dat Griekse mitologie 'n patroon vir alle ander mites bied, maar wat andersyds nie insien dat hierdie teorieë wel geldig vir sekere tipe mites is en in die geval van andere weer misleidend is (Kirk 1984:59).

<sup>35</sup> So byvoorbeeld kan mite as bron vir kognitiewe vraagstelling beskou word. Volgens kennissosioloë is dit vir die intellek nodig dat sekere aspekte van die universum gekonseptualiseer word sodat dit 'n relasie tussen verskillende verskynsels kan skep. Mite dien as sodanige kognitiewe konsep. Mite is egter ook 'n vorm van simboliese uitdrukking. Net soos ander skeppende aktiwiteite van die mens, soos byvoorbeeld poësie en musiek, is mites (wat hulle eie reëls, realiteit en uitdrukkingsvorm het) menslike projeksies om die wêreld simbolies te orden.

bepaalde tyd en samelewing waaruit dit voortspruit, ondersoek kan word (vgl Segal 1980:3-49).

Hierdie insig met betrekking tot die relatiwiteit van betekenis is een van die fundamentele uitgangspunte in die hermeneutiese benadering tot tekste – insluitend mites. Net soos wat argetipes in mite vertaal moet word, hoe ontoereikend ook al, net so moet mite, hoe ontoereikend ook al, in die taal van diegene wie se mites dit is, vertaal word.<sup>36</sup> 'n Allegoriese interpretasie van mite (kyk later) is 'n vertolking *weg* van die “taal” van diegene wie se mite dit is. 'n Alternatief op allegoriese – ook wat die vertolking van die *KindEvTom* betref – is dus nodig.

Postmoderne interpreteerders van mite raak toenemend bewus van die oorvleueling wat bestaan tussen die interpretasie van mite en dié van metafore. Eksegete kon egter nie na die pre-moderne allegoriserings terugkeer nie. Omdat mite 'n betekenis vir volgelinge oordra, kan dit as 'n denkwys – “a way of thinking” – beskou word. Hierdie hermeneutiek verg 'n sensitiwiteit vir die kwalitatiewe verskil tussen pre-moderne en moderne “spiritualiteite”. Volgens geleerdes soos Freud ([1953] 1965) en Jung ([1956] 1967:17), asook Bultmann (1953:10) en Jonas (1969:315-329), verskil spiritualiteit in mitiese denke in die pre-moderne era fundamenteel van dié in die moderne (natuurwetenskaplike) era. Eersgenoemde kan as “fantasie-denke” (*mythos*) en laasgenoemde as “rasionalistiese denke” (*logos*) bestempel word (vgl Segal 1999:81-84). Daar moet dus in ag geneem word dat “logiese denke” by die mens in die moderne era denke is wat aangepas is by die empiriese werklikheid in dié sin dat mense hulle denke logies orden soos dinge in die empiriese werklikheid een na die ander agtereenvolgens gebeur, soos dood wat op geboorte volg.<sup>37</sup> Pre-moderne mitiese denke kan beskryf word as spontaan, assosiatief, en “rigtingloos” – dit “lei weg van die realiteit af na die fantasieë van die verlede of die toekoms.”<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Segal (1999:72-73) se formulering van hierdie belangrike eksistensiële-hermeneutiese insig van Jung ten opsigte van mite-teorie sien soos volg daaruit: “Myths for [Jung] do not merely convey meanings. They convey meanings to adherents. Myths are intended by the unconscious to reveal its contents to those whose myths they are. To reach their intended audience, myths must be translated into language the audience knows. Just as archetypes must be translated, however insufficiently, into myths, so myths must be translated, however insufficiently, into language of those whose myths they are.”

<sup>37</sup> Jung (1967:11) stel dit soos volg: “imitate the successiveness of objectively real things, so that the images inside our mind follow one another in the same strictly causal sequence as the events taking place outside it.”

<sup>38</sup> Jung (1967:17) stel dit soos volg: “leads away from reality into fantasies of the past or future.”



Segal (1999:83) som Jung se siening op deur aan te voer dat: “Meer as blote verhaal, word mite ’n wêreldbeeld.”<sup>39</sup> Binne die paradigma van ’n drievlakkige wêreldbeeld (bo in die hemel, onder op die aarde, in die waters onder die aarde) bepaal eksterne kragte (God of die bose) alle fasette van mense se lewens ten goede of ten kwade. God (as Skepper en Voorsiener) en die bose kom in die lewe in, doen hulle werk en vertrek weer. Dit gebeur deurlopend. Hierdie werkende kragte is nooit afwesig nie en hulle beïnvloeding van mens-wees en natuur gebeur deurlopend – ’n betrokkenheid wat as antrormorfies (of teriomorfies) beskryf word.<sup>40</sup>

Die “mitologiese” wêreldbeeld het in die moderne era verander en is met ’n dualistiese een vervang. In die dualistiese natuurwetenskaplike wêreldbeeld word *mythos* (die “bonatuurlike”) en *logos* (die “natuurlike”) toenemend los van mekaar gesien. Hierdie dualisme het tot ’n tipe historiese bewussyn gelei wat daartoe gelei het dat God se “bonatuurlike” werk in die geskiedenis eers verstaan kan word as dit verklaar word as deel van natuurlike prosesse.<sup>41</sup> In die geval van die *KindEvTom* het vooronderstellings wat uit die moderne paradigma voortspruit, daartoe gelei dat die teks nie na eie meriete gewaardeer is nie, maar in terme van kriteria wat aan rasionalistiese kriteria voldoen.

## 5. TAATEGORIE VERSUS ALLEGORIE

Dit het duidelik geword dat twee benaderings in mite-studies – “mite as wêreldbeeld” teenoor “mite as narratief” – soms as wedersyds uitsluitende epistemologiese perspektiewe beskou is (Schultz 2000:39). Dit is egter nie nodig om die benadering tot *mite as wêreldbeeld* en *mite as narratief* as uitsluitende perspektiewe te sien asof, aan die een kant, narratiewe teksondersoek altyd ’n empiries-positivistiese onderneming is en, aan die ander kant, ’n teoretiese fokus op wêreldbeeld positivisme in alle gevalle gaan vermy nie.

Bultmann (1964:15) se dialektiese onderskeid tussen mitologie (= wêreldbeeld) en mite (= objektiverende taalhandeling as uitdrukking van só ’n wêreldbeeld) skakel sodanige denkfout uit. Eksegese van mites kan dus op ’n nie-positivistiese wyse geskied en nie empiristies van aard wees nie. Die

<sup>39</sup> “More than a story, myth becomes a worldview” (Segal 1999:83).

<sup>40</sup> “Iedere ding was op óf antropomorfiëse wyse óf op teriomorfiëse wyse in die gelykenis van óf mens óf dier gevorm ... Hieruit het ’n beeld van die heelal voortgespruit wat heeltemal van die realiteit verwyder was, maar wat presies met die mens se subjektiewe fantasieë gekorreleer het” (my vertaling van Jung [1967:21] se formulering).

<sup>41</sup> Kyk, byvoorbeeld, D Joh Salomo Semler (1771-75) se *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, in Kümmel (1972:63-69).

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

hermeneutiese benadering interpreteer mite op 'n *tautegoriese* en nie op *allegoriese* wyse nie (kyk Cassirer 1955:62). 'n Allegoriese interpretasie van mite benader die mitiese teks vanuit die interpreteerder se epistemologiese aannames oor wat “waar” kan wees en wat as “betekenisvol” gereken kan word. Hierdie aannames spruit voort uit die interpreteerder se wêreldbeeld en vorm nie deel van die wêreldbeeld waarin die mite self as taalhandeling ingebed is nie. In sy boek, *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*, skryf Cassirer ([1944] 1945:80-81) in die hoofstuk “Myth and religion”:

What we, from our own point of view, may call irrational, prelogical, are the premises from which mythical or religious interpretation starts, but not the mode of interpretation. If we accept these premises and if we understand them aright – if we see them in the same light that primitive man does – the inferences drawn from them cease to appear illogical or antilogical. To be sure all attempts to intellectualize myth – to explain it as an allegorical expression of a theoretical or moral truth – have completely failed.

'n Tautegoriese interpretasie sien betekenis en beoordeel die waarheid daarvan aan die hand van kriteria wat die wêreldbeeld in die mite verteenwoordig wel as “anders” ervaar, maar vertolk die betekenis van die mite nie as so “vreemd” dat dit deur middel van allegoriese verander hoef te word nie (vgl Schultz 2000:162). Die vertolking beteken nie dat die mite “letterlik” net so oorgedra word nie, maar wel op so 'n wyse dat “dieselfde” boodskap gekommunikeer word.

Die term “tautegories” is afgelei van die Griekse woorde *to tauto* (τὸ ταὐτό) (= “dieselfde”) en *agoreuō* (ἀγορεύω) (= “om te praat/verkondig” – kyk Liddell & Scott ([1843] [1940] 1961:13-14) en “allegories” van die woorde *allos* (ἄλλος) (= “anders”) en *agoreuō* (ἀγορεύω) (“om te praat/verkondig”). Etimologies gesien,<sup>42</sup> beteken “tautegories” om “dieselfde te kommunikeer”<sup>43</sup> en hermeneuties gesien het dit betrekking op 'n vasstelling van betekenis van taal as simbool van kommunikasie binne die verwysingsraamwerk van die wêreldbeeld waarin dit ontstaan en vir wie dit bedoel is. “Allegories” beteken “om anders te kommunikeer” en dui op die interpretasie van taal as simbool van kommunikasie binne 'n ander wêreldbeeld. Die hermeneutiese benadering poog om die vroeëre kommunikasie in 'n antieke wêreldbeeld op

<sup>42</sup> Vir sy “verdediging” van 'n “filosofies-wetenskaplike” benutting van etimologie, kyk Cassirer (1945:115).

<sup>43</sup> In Homerus (*Ilias* 5.274) kom byvoorbeeld die uitdrukking τοιαῦτα ...ἀγόρευον voor (kyk Liddell & Scott 1961:13).

'n nie-allegoriese en nie-positivistiese wyse te “vertolk”, sodat dit op 'n eksistensiële wyse in 'n latere konteks kan kommunikeer. In hierdie sin het allegoriese interpretasie betrekking op positivism en tauteoriese interpretasie op abduktiewe beredenering wat die alternatiewe van deduktiewe en induktiewe epistemologie vervang het.

Charles Sanders Peirce, die 19de-eeuse denker oor simbole (kyk Schultz 2000:36-37), het die empiriese eensydigheid van sowel die *deduktiewe* as die *induktiewe* benaderings in positivistiese epistemologie vermy. Sy nie-positivistiese benadering staan bekend as *abduksie* (kyk Peirce 1957:236-237; vgl Reilly 1970:30-31, 37; Fann 1970:17-18; Ochs 1998:114-120). Abduksie funksioneer soos 'n vars metafoer iets nuuts rakende die konvensionele ten einde konvensionele perspektiewe te transformeer. Abduktiewe redenering begin dus met 'n skok, 'n uitdaging, disoriëntasie. Die skok breek die raamwerke van konvensionele denke af en konfronteer die leser met 'n nuwe wyse om die realiteit te konstrueer (kyk Robert Brawley 2003:605-608). Peirce (1932:152-153) beklemtoon dat 'n teken – ingebed in 'n groter netwerk van minstens 'n triadiese relasie – betekenis oordra deurdat die “teken as objek” 'n “interpretant” ('n betekenisvolle idee) produseer.<sup>44</sup>

Hierdie ontwikkeling van 'n teken na 'n ander is noodsaaklik in die proses waardeur betekenis aan begrippe en woorde toegeken word. Daarom kom *betekenis* neer op die *vertolking* van 'n teken vanuit een netwerk van tekens na 'n teken in 'n ander netwerk (Peirce 1932:136-138). Daar is dus nie iets soos 'n “finale interpretant” nie en 'n “teken as objek” kan ook nooit dieselfde “interpretant” vir een en almal in alle tye daarstel nie. Volgens Ernst Cassirer (kyk Schultz 2000:43) het die abduktiewe epistemologie die idee dat kennis relatief en dat alle tekens in taalhandelings simbole is, wesenlike implikasies vir mite-interpretasie. Dit lei onder andere daartoe dat mite nie op allegoriese of empiries-positivistiese wyse as iets nie-mities geïnterpreteer word nie.

## 6. 'N TAUTEGORIESE INTERPRETASIE VAN DIE KINDEV TOM

Ons het aan die begin van hierdie studie daarop gewys dat Chartrand-Burke (2001) die uitbeelding van Jesus in die *KindEvTom* as 'n *historiese allegorie* verstaan. Ook Klauck (2003:77) meen dat die boodskap van hierdie

<sup>44</sup> Schultz (2000:37) beskryf Charles Sanders Peirce se siening van kommunikasie as taalhandeling as 'n proses van “simboliese referensie”. In kommunikasie word idees oorgedra deurdat simbole betekenis verkry omdat dit weer nuwe simbole geword het in 'n oneindigende proses, hoewel daar aan sommige simbole betekenis toegeken is sonder “oneindigende referensie” (= “infinite referral”) – 'n opinie wat nie ten volle gesteun word deur die postmoderne Jacques Derrida (1972:264; 1976:232) nie, aangesien hy die verskynsel van “intertekstualiteit” as “*différence*” sien (kyk Butler 2002:19-21), 'n proses van immer verplasende tekens en hulle betekenis (kyk Beal 2000:128-130).

## **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

kindheidsevangelie op 'n "simboliese" manier verstaan moet word. Hiermee bedoel hy waarskynlik ook "allegories". Chartrand-Burke vertolk die outeur se boodskap as 'n "metafoor" wat *allegories* betrekking sou hê op 'n soort "personifikasie" van Christelike aansprake op meerderwaardigheid in die vroeë kerk. Die "seun Jesus" se vervloekings sou dan *allegories* dui op 'n bedekte dreigement teenoor enigeen wat hierdie vroeg-Christelike gemeenskap sou teëgaan. Omdat 'n "vervloekende" Jesus vanuit 'n hedendaagse Westerse perspektief moeilik aanvaarbaar is, maar ná empiriese ondersoek van die teks nie ontken kan word nie, word die "onaanvaarbaarheid" anders vertolk deur dit positief as allegorie van die verwerping van die kerk te verstaan.

Om mite egter vanuit 'n postmoderne perspektief te benader deur dit uit te lê op dieselfde wyse waarin nie-positivistiese hermeneutiek die begrip "metafoor" interpreteer, open die deur vir innoverende denke. Sodanige benadering is 'n begin van 'n opwindende tyd vir 'n nuwe fase in die interpretasie van mitiese elemente in vroeë Christelike werke.

Op grond van die mite-teorie wat in hierdie artikel uiteengesit is, het dit duidelik geword dat die konsep "mite" gesien kan word as beide 'n narratief en 'n wêreldbeskouing (paradigma). Hierdie siening verskaf vir my die vertrekpunt en moontlikheid om die *KindEvTom* hermeneuties te benader as synde verteenwoordigend van die held-mite en veral die god-kind mite. So 'n hermeneutiese benadering van mite verhoed dat 'n mens die *KindEvTom* enersyds aan "vroom nuuskierigheid" toedig (Klauck 2003:223) en andersyds aan historiese allegorisering onderwerp (Chartrand-Burke 2001).

Die negatiewe stories in die *KindEvTom* verteenwoordig die patroon van 'n tipies Mediterreense eer-skande konflik ("challenge-riposte") tussen Jesus en leermeesters. Indien hulle sy goddelike meerdere wysheid bevestig (soos in die tempelstorie in Lukas), tree Jesus as vriend, broer en seun tot voordeel van sy familie en bure (as uitgebreide familie) op. Indien die leermeesters nie sy wysheid erken nie, tree Jesus dienooreenkomstig met "strafwonderwerke" op.<sup>45</sup>

Tog is Jesus geen gewone kind nie. Hy pas in die model van die god-kind. Carl Jung (in Segal 1998:27) beskryf hierdie motief soos volg:

One of the essential features of the child motif is its futurity. The child is potential future ... It is therefore not surprising that so many

---

<sup>45</sup> Dit beteken nie dat daar geen ander nuanses in die *KindEvTom* is nie. Dit is byvoorbeeld moontlik om die vloek op die seun van Annas, – "jou vrug (sal wees) sonder wortel en jou spruit verdroog soos 'n tak wat deur 'n sterk wind afgebreek is" (*KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikus* [Gr 453] 3:2) – as 'n *vaticina ex eventu* vanuit 'n post-70 nC perspektief te interpreteer. Die implisiete Tora-kritiek ten opsigte van sabbatdagheiliging (*KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikus* [Gr 453] 6:4) kan ook as 'n polemiese verwysing na die wysheid van die Israelitiese tempel-élite verstaan word.

of the mythological saviours are child gods. This agrees exactly with our experience of the psychology of the individual, which shows that the “child” paves the way for a future change of personality. In the individuation process, it anticipates the figure that comes from the synthesis of conscious and unconscious elements in the personality.

Jesus se “status” van god-kind word op verskillende maniere in die *KindEvTom* betuig. Hy beskik oor ’n volwassenheid en wysheid wat nie by sy jeugdige ouderdom pas nie. Selfs op vyfjarige ouderdom, reageer Jesus met kriptiese spreuke en enigmatiese leerstellings teenoor diegene rondom hom.<sup>46</sup> Sy goddelike wysheid manifesteer veral in sy ontmoetings met leermeesters en ouer persone (*KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikos* [Gr 453] 6:8-10; 8:1; 13:2; 14:2-4; 17:2-4). Hierdie “manifestasies” wek by omstanders die gewaarwording dat Jesus op ’n manier anders is: “óf ’n god óf ’n engel” (*KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikos* [Gr 453] 7:4).

Wat die “goddelikheid” van die kind Jesus betref, toon die uitbeelding van Jesus in die *KindEvTom* ’n ooreenkoms met die jeugdige Moses, Apollonius en Herakles. Hulle beskik klaarblyklik almal oor bo-menslike wysheid, maar die bron van hulle wysheid word nooit eksplisiet geopenbaar nie. Die skildering van die kind Jesus in die *KindEvTom*, toon dus die kenmerke van ’n gangbare ideaal in die antieke tyd.

Die storie van “Jesus en die Leermeester” vorm die sentrum in die struktuur van die Griekse manuskrip van die *KindEvTom*. Die eerste

---

<sup>46</sup> Die eerste aanduiding hiervan kom voor in Jesus se antwoord op sy vader se tugtiging in *KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikos* (Gr 453) 5:3:

Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἀρκεῖτο σοι τὸ ζητεῖν με καὶ εὐρίσκειν μὴ, πρὸς τοῦτο καὶ μὴ λυπίζειν. φυσικὴν ἀγνοίαν ἐπιλαβόμενος καὶ οὐκ εἶδες μετὰ φῶς τί σου εἶμι. ἴδε, οἶδας μὴ λυπεῖν με. σὸς γὰρ εἶμι. καὶ πρὸς σε ἐχειρώθη.

“En Jesus het vir hom gesê: Dit is vir u genoeg om my te soek en my nie te vind nie, maar moenie hieroor bedroef wees nie. Terwyl u ’n vanselfprekende onkunde het, u sien nie saam met die lig dat ek uit u kom nie. Kyk, u weet nie hoe om my te bedroef nie. Want ek is u s’n en ek is aan u uitgelewer.”

Kort daarna volg die “openbaringsdiskoers” van hoofstuk 6 wat almal wat geluister het, tot swye gebring het:

Ἄνεβόησαν δὲ Ἰουδαῖοι μέγα καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὡς καινοῦ καὶ παράδοξου θαύματος. τάχα πενταετὶς ἦν τὸ παιδίον, καὶ ὡς ποῖα φθέγγεται ῥήματα· τοιούτους λόγους οὐδέποτε οἶδαμεν, οὐδέενος εἰρηκότος, οὐδὲ νομοδιδασκάλου, οὐδὲ φαρισαίου τινὸς ὡς τοῦ παιδίου τούτου (*KindEvTom*, *Kodeks Sinaïtikos* [Gr 453] 6:5).

“En die Judeërs het hard uitgeroep en vir hom gesê: ‘O, wat ’n nuwe en ongelooflike wonder! Waarskynlik is die kindjie [maar net] vyf jaar oud en, o, watter woorde spreek hy nie uit nie! Hierdie woorde het ons nog nooit geken nie; niemand het [dit] ooit gesê behalwe hierdie kindjie nie – nóg ’n leermeester van die wet, nóg ’n Fariseër!’”

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

verwysing daarna beslaan ongeveer 'n derde van die geskrif, en saam met die bykomende leermeester-episodes, vorm dit 'n drieledige vertelling wat op die sentrale tema in die boodskap van dié weergawe van die *KindEvTom* dui, naamlik dat die *kind* Jesus, en nie die *volwasse* leermeesters nie, die een is wat onderrig.

Hierdie vermoë en wysheid bring Jesus soos Moses, Apollonius en Herakles in die nabyheid van die goddelike. Soos hierdie helde-figure, is Jesus 'n *god-kind*. Al die ander verhale in die *KindEvTom* weerspieël hierdie tema en funksioneer as demonstrasie van Jesus se krag en gesag as 'n god-kind. Van die oomblik dat hy die skoolvertrek binnekom, is dié seun reeds vol kennis. Hy is nooit geleer nie, maar kan nogtans onderrig. Jesus se wysheid is van goddelike oorsprong.

Wat egter belangrik is om raak te sien, is dat hierdie uitbeelding van Jesus – alhoewel konsistent na analogie van die geïdealiseerde uitbeeldings van kinders in antieke biografieë – nie op hierdie wyse geïdealiseer is omdat sy ouers hom so wou hê nie. In hierdie opsig verskil die *KindEvTom* van die kulturele konvensie ten opsigte van die samelewingsverwagting van ouers jeens kinders. Die *KindEvTom* se Jesus *is* self die grootmensagtige god-kind, ongeag wat sy familie of vriende of leermeesters verwag het hy moet wees.

Wat ons in die *KindEvTom* het, is nie 'n menslike kind wat as goddelik geïdealiseer is nie, maar 'n god-kind wat as menslik voorgestel word.<sup>47</sup> Dit gaan nie daarom dat die god-kind Jesus nie werklik mens was en daarom nou as menslik voorgestel word nie.<sup>48</sup> Vanuit die perspektief van 'n sosiaal-wetenskaplike verklaring kan ons sê dat die verteller in dié “biografies-diskursiewe” kindheidsevangelie die jong Jesus as volwasse en wys teken, nie omdat hy regtig óf menslik is óf nie is nie, maar omdat sy volwasse wysheid (terwyl hy 'n kind is) hom, die god-kind, menslik maak. Wanneer hierdie erkenning aan Jesus gegee word, naamlik dat die Jesus 'n god-kind is – soos die vertellings oor die leermeesters daarvan getuig – handel die goddelike kind as seun, broer en vriend met menslikheid teenoor familie en vriende.

Die studies oor die god-kind mite kan dus help om die *KindEvTom* eksistensiaal op 'n hermeneutiese wyse te ontsluit. Volgens Jung dien die god-kind mite om “normale volwassenes aan te spoor om hulle onbewuste te

---

<sup>47</sup> Om egter dosetiese of adoptiaanse motiewe in te lees, is om die Griekse weergawe van die *KindEvTom* in *Kodeks Sinaitikus* (Gr 453) nie te onderskei van die ander Griekse weergawes van hierdie kindheidsevangelie nie (kyk Van Aarde 2005a, hoofstukke 2 en 4).

<sup>48</sup> Hierdie Jesusbeeld is die gevolg van “gnostisering” en alle tekens daarvan in die bronne is deur die verteller in die Griekse weergawe van die *KindEvTom* in *Kodeks Sinaitikus* (Gr 453) uitgeweer.

herken en om dit met die ego-bewuste te integreer” (Segal 1998:27). Daarom, kontra Freud, bevorder mites psigologiese groei, eerder as om dit te vertraag. Die skrywer-filosof-antropoloog Roland Barthes (1957:142-143) beskryf die funksie van die mite as om “realiteit leeg te maak” en om die “leë geskiedenis” met “natuur” te vul. Dit beteken dat alledaagse ervarings na ’n verbeeldingswêreld geprojekteer word; met ander woorde, “realiteit” word “leeggemaak”. Die verbeeldingswêreld bestaan uit voorstellings wat ooreenstem met die alledaagse ervarings, anders gestel, die “leë geskiedenis” word met “natuur” gevul. Lewenskrisisse word dikwels draaglik gemaak deur in ’n alternatiewe toestand van bewussyn te leef,<sup>49</sup> of soos ’n ander navorser dit stel: “[M]yth transforms history into nature by stealing language from one context then restoring it in another so that it appears like something ‘wrestled from the gods’ when in fact it is simply recycled language” (Salyer 1995:237). Vir Jung (1967) neig die menslike verstand om simbolies uiting te gee aan wat nie intellektueel verstaan word nie. Hy redeneer dat die potensiaal om argetipiese betekenis te formuleer, reeds in mense teenwoordig is nog voor taal bemeester word. Dit blyk dat die argetipes soos bloudrukke is vir die organisering van temas wat herhaaldelik in menslike ervarings voorkom, soos die mitiese kind as simbool van die lewenslange proses van psigologiese grootwordproses (Jung 1984:164; vgl Segal 1998:28). In verskillende kulture en op verskillende tye sal ’n argetipiese inhoud, volgens Jung, simbolies op verskillende maniere uitgedruk word, maar dit sal steeds die basiese menslike ervaring wat dit onderlê, reflekteer.

Segal (1998:28) formuleer Jung se begrip van die psigologiese funksie van die mitiese kind soos volg: “Child myths depict children as both youngsters and future adults. The child is truly the father to the man.” Die *KindEvTom* se god-kind Jesus was in die konteks van vroeë Christenskap klaarblyklik so ’n simbool vir die Ebionitiese geloofsgemeenskap. Ons leef vandag nog volgens ons eie god-kind Jesus-mite – soos ons Kersfeestradië byvoorbeeld toon. Mircea Eliade se formulering is “almost identical psychologically.” Vir Eliade gee mites sakrale of religieuse betekenis aan fisiese objekte en menslike optredes. Eliade (in Meadow 1992:188-189)

---

<sup>49</sup> James ([1902] 1985:388) beskryf “alter state of consciousness” soos volg: “[O]ur normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness, whilst all about it, parted from it by the filmiest of screens, there lie potential forms of consciousness entirely different. We may go through life without suspecting their existence; but apply the requisite stimulus, and at a touch they are there in all their completeness, definite types of mentality which probably somewhere have their field of application and adaptation. No account of the universe in its totality can be final which leaves these other forms of consciousness quite disregarded. How to regard them is the question, – for they are so discontinuous with ordinary consciousness. Yet they may determine attitudes though they cannot furnish formulas, and open a region though they fail to give a map. At any rate, they forbid a premature closing of our accounts with reality.”

### **Die Kindheidsevangelie van Tomas**

formuleer dit soos volg: “They are thus exemplary models, human acts through which one relives the myths that give meaning to religious life. Reliving the myth abolishes time and puts one in touch with the real.”

Dit is argetipies dat kind-wees nie na waarde geag word nie. Ons wil altyd iemand anders as onself wees en kan nie *outentisiteit* in wat ons *is*, vind nie. Ons sukkel om goddelikheid in nie-volwassenheid raak te sien. Dit is moeilik om God in kind-wees te identifiseer. Konvensioneel is wysheid alleen by volwassenes te vind! Die god-kind mite was in die antieke Mediterreense literatuur uitdrukking van hierdie menslike optrede. Die storie oor die god-kind Jesus in die *KindEvTom* vertel 'n soortgelyke storie, maar beklemtoon die teenwoordigheid van die goddelike in kind-wees en nie in volwasse-wees nie. Hierdie kindheidsevangelie wil ons help om as volwassenes in te sien hoe ons ons kinders te gou as grootmense wil beskou, omdat kinders deur ons gemanipuleer word om ons ambisies as volwassenes te volvoer. So ontnem ons onself en ons kinders die eksistensie van om net menslik te wees. Herken egter die goddelike in die kind, en menslikheid word moontlik. Dit is die eksistensiële boodskap van die *KindEvTom* oor Jesus se weldade en genesings. Die alternatief is nie-outentieke bestaan wat in hierdie weergawe van die *KindEvTom* in stories oor “strafwonderwerke” en “doodmaak” vertel word. Die god-kind mite wil die sakrale in kind-wees herstel en wil “volwassenheid” as *menslike heelheid* uit die grootmensewêreld neem en deelmaak van die lewe van die kind.

### **Literatuurverwysings**

- Barthes, R 1957. *Mythologies*, tr by A Lavers. New York: Hill and Wang.
- Beal, T K 2000. Intertextuality, in Adam, A K M (ed), *Handbook of postmodern biblical interpretation*, 128-130. St Louis, MS: Chalice Press.
- Bidney, D 1953. The concept myth, in Bidney, D (ed), *Theoretical anthropology*, 286-326. New York: Columbia University Press.
- Brawley, R L 2003. Evocative allusions in Matthew: Matthew 5:5 as a test case. *HTS* 59(3), 579-619.
- Bultmann, R [1921] 1931. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Zweite neubearbeitete Auflage. Göttingen: Vandenhoeck.
- Bultmann, R [1925] 1968. The problem of a theological exegesis of the New Testament, tr by L de Grazia & K R Crim, in Robinson, J M (ed), *The beginnings of Dialectical Theology*, 236-256. Richmond, VA: John Knox Press.
- Bultmann, R [1958] 1964. *Jesus Christus und die Mythologie*. Hamburg: Furce. (Stundenbuch 47.)
- Bultmann, R 1965. Zum Problem der Entmythologisierung, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, IV, 128-137. Tübingen: Mohr.



- Butler, C 2002. *Postmodernism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, J 1972. *Myths to live by*. New York: Bantam.
- Cassirer, E [1944] 1945. *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chartrand-Burke, T 2001. The Infancy Gospel of Thomas: The text, its origins, and its transmission. PhD dissertation, University of Toronto.
- Chartrand-Burke, T 2004. Review article: Klauck, H-J 2003, *Apocryphal Gospels: An introduction*. *Catholic Biblical Quarterly* 66(4), 655-657.
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Daniel-Rops, H [1959] 1988. *Palestine at the time of Christ*, tr by P O'Brian. London: Phoenix Press.
- Dawes, G W (ed) 1999. *The historical Jesus: Landmarks in the search for the Jesus of history*. Westminster: John Knox.
- Derrida, J 1972. Structure, sign, and play in the discourse of the human sciences, in Donato, E & Macksey, R (eds), *The structuralist controversy: The language of criticism and the sciences of man*. Baltimore, VA: John Hopkins University Press.
- Dibelius, M [1919] 1934. *From tradition to gospel*, tr by B L Woolf from the revised second German edition, in collaboration with the author. London: Ivor Nicholson and Watson Limited.
- Dibelius, M [1919] 1971. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Hrsg von G Bornkamm. 6.Auflage. Tübingen: Mohr.
- Edsman, C-M 1961. s v Sagen und Legenden, I: Allgemeines. *RGV* V.
- Eliade, M 1975. *Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth*, tr by W R Trask. New York: Harper & Row.
- Eliade, M 1987. *De magie van het alledaagse: De transcendentie van het dagelijks leven*, vert deur H Andrews. Katwijk: Srvire.
- Elliott, J K 1993. *The apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press.
- Fann, K 1970. *Peirce's theory of abduction*. The Hague: Martinus Nijhof.
- Fergusson, D 1992. *Bultmann*. Collegeville, MN: The Liturgical Press. (Outstanding Christian Thinkers Series.)
- Freud, S [1953] 1965. *The interpretation of dreams*, tr by J Strachey. New York: Avon Books.
- Gaster, T H 1984. Myth and story, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 110-136. Berkeley, CA: University of California Press.
- Geerard, M (ed) 1992. *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout: Brepolis.
- Grønbech, V 1967. *Götter und Menschen: Griechische Geistesgeschichte*. Hamburg: Rowohl & Reinbek. (Rowohlts Deutsche Enzyklopädie.)
- Grondin, J [1991] 1994. *Introduction to philosophical hermeneutics*. Foreword by H-G Gadamer and tr by J Weinsheimer. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gunkel, H 1922. *Genesis, übersetz und erklärt*. 5.Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (HAT 1.)

### **Die Kindheitsevangelie van Tomas**

- Güttgemanns, E 1970. *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*. München: Chr Kaiser Verlag.
- Heidegger, M [1927] 1962. *Being and time*, tr by J Macquarrie & E Robinson. Oxford: Oxford University Press.
- Heiler, F 1961. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hervieux, J 1960. *The New Testament apocrypha*, tr by D W Hibberd. New York: Hawthorn Books.
- Hock, R F 1995. The Infancy Gospel of Thomas, in Hock, R F, *The Infancy Gospels of James and Thomas: With introduction, notes, and original text featuring the new Scholars Version translation*, 84-158. Santa Rosa, CA: Polebridge Press. (The Scholars Bible.)
- Honko, L 1984. The problem of defining myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 41-52. Berkeley: University of California Press.
- Hooke, S H 1958. *Myth, ritual, and kingship: Essays on the theory and practice of kingship in the ancient Near East and in Israel*. Oxford: Clarendon.
- Hooke, S H 1966. *Middle Eastern mythology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- James, W [1902] 1985. *The varieties of religious experience*. New York: Penguin Books.
- Jaspers, K & Bultmann, R 1981. *Die Frage der Entmythologisierung*. München: Piper Mainz.
- Jonas, H 1969. Myth and mysticism: A study of objectification and interiorization in religious thought. *Journal of Religion* 49, 315-329.
- Johnson, R 1987. *Rudolf Bultmann: Interpreting faith for the modern era*. London: Collins. (The Making of Modern Theology. 19th and 20th Century Texts.)
- Jung, C G [1956] 1967. *Symbols of transformation: Collected works*, vol 5. 2nd edition. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jung, C G [1949] 1984. The psychology of the child archetype, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 244-255. Berkeley, CA: University of California Press.
- Kirk, G S 1984. On defining myths, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 53-61. Berkeley, CA: University of California Press.
- Klauck, H-J [2002] 2003. *Apocryphal Gospels: An introduction*, tr by B McNeil. London: T & T Clark.
- Koester, H 1971. Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen, in Koester, H & Robinson, J M, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 147-190. Tübingen: Mohr.
- Kosak, H [1970] 1977. *Leitfaden biblischer Hermeneutik: Eine Orientierungshilfe*. 2., erweiterte Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kuhn, T S 1977. Second thoughts on paradigms, in Kuhn, T S, *The essential tension: Selected studies in scientific tradition and change*, 293-339. Reprinted from *The structure of scientific theories*. Chicago: Chicago University Press.
- Kümmel, W G 1972. *The New Testament: The history of the investigation of its problems*, tr by S McLean Gilmour & H C Kee. London: SCM Press. (New Testament Library.)

- Lapham, F 2003. *An introduction to the New Testament apocrypha*. London: T&T Clark International. (A Continuum Imprint.)
- Lipsius, R A & Bonnet, M (eds) [1891-1903] 1959. *Acta apostolorum apocrypha*. Reprinted. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Liddell, H G & Scott, R [1843] [1940] 1961. *A Greek-English lexicon*. A new edition, revised and augmented throughout by H S Jones with the assistance of R McKenzie. New (ninth) edition. Reprinted. Oxford: Clarendon Press.
- Meadow, M J 1992. Archetypes and patriarchy: Eliade and Jung. *Journal of Religion and Health* 31(3), 187-195.
- Meriam-Webster's Collegiate Dictionary* [1831] 1994. Editor in chief: F C Mish. Tenth edition. Springfield, MA: Meriam-Webster Incorporated.
- Meyer, A 1904. Erzählung des Thomas, in Hennecke, E (Hrsg), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 63-67. Tübingen: Mohr.
- Migne, J-P [1856] 1989. *Dictionnaire des Apocryphes*, 2 vols. 1856. Reprinted. Turnhout: Brepols.
- Mirecki, P A 1983. The Infancy Gospel of Thomas, in Brookman, W R & Freeman, E R (eds), *A teacher of the true faith*, vol 1, 191-201. Minneapolis, MN: Fortress.
- Moore, S D 1989. *Literary criticism and the Gospels: The theoretical challenge*. New Haven, MA: Yale University Press.
- Mowinckel, S 1953. *Religion und Kultus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ochs, P 1998. *Peirce, pragmatism and the logic of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otzen, B [1976] 1980. The concept of myth, in Otzen, B, Gottlieb, H, Jeppesen, K, *Myths in the Old Testament*, 1-21. London: SCM Press.
- Peeters, P 1914. Introduction, in Michel, C & Paul Peeters, P (eds), *Évangiles apocryphes*, 2, i-lix. Paris: Librairie Alphonse Picard & Fils. (Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme 18.).
- Peirce, C S 1932. *Collected essays of Charles Sanders Peirce, edited by C Hartshorne & P Weiss, Volume II: Elements of logic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C 1957. The logic of abduction, in *Essays in the philosophy of science*. New York: The Liberal Arts Press.
- Pettazzoni, R [1954] 1984. The truth of myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 98-109. Berkeley, CA: University of California Press.
- Perrin, N 1970. *What is redaction criticism?* Philadelphia, PA: Fortress.
- Rebell, W 1992. *Neutestamentliche Apokryphen und apostolische Väter*. Munich: Kaiser.
- Reilly, F 1970. *Charles Peirce's theory of scientific method*. New York: Fordham University Press.
- Rogerson, J 1976. *The supernatural in the Old Testament*. Guildford: Lutterworth.
- Rogerson, J 1978. *Anthropology and the Old Testament*. Oxford: Blackwell.
- Rogerson, J 1984. *Old Testament criticism in the nineteenth century: England and Germany*. London: SPCK.
- Salyer, G 1995. Myth, magic and dread: Reading culture religiously. *Literature & Theology* 9(3), 261-277.

### **Die Kindheidsewangelie van Tomas**

- Schneider, G 1995. *Evangelica Infantiae Apocrypha/Apokryphe Kindheidsewangelien*. Freiburg i.Br.: Herder. (FC 18.)
- Schniewind, J 1930. Zur Synoptiker-Exegese. *Theologische Rundschau* (NF) 2, 129-189.
- Schultz, W 2000. *Cassirer and Langer on myth: An introduction*. New York: Garland Publishing.
- Segal, R A [1978] 1984. Joseph's Campbell's theory of myth, in Dundes, A (ed), *Sacred narrative: Readings in the theory of myth*, 256-269. Berkeley, CA: University of California Press.
- Segal, R A 1998. *Jung on mythology: Key readings selected and introduced*. London: Routledge.
- Segal, R A 1999. *Theorizing about myth*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Sløk, J 1960. s v Mythos, I: Begrifflich und Religionspsychologisch. *RGG*, IV.
- Strauss, D F [1835] 1984. *Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet*, Erster Band. Tübingen: Osiander.
- Tatum, W B 1999. *In quest of Jesus*. Revised and enlarged edition. Nashville, TN: Abingdon.
- Travis, S H 1977. Form criticism, in Marshall, I H (ed), *New Testament interpretation: Essays in principles and methods*, 153-164. Exeter: Paternoster.
- Van Aarde, A G 1999. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike, in Van Wyk, D J C (red), *20 ste eeu Hervormde teologie*, 11-27. Pretoria: Sentik.
- Van Aarde, A G, 2003. Die heroïese mite van die kind-god Jesus in die Kindheidsewangelie van Tomas. *Acta Patristica et Byzantina* 14, 266-302.
- Van Aarde, A G 2004. Jesus and the Son of Man: A shift from the "little tradition" to the "great tradition". *Ephemerides Lovaniensis Theologicae* 80, 423-438.
- Van Aarde, A G 2005a. Die Kindheidsewangelie van Tomas as 'n heroïese mite van die god-kind Jesus in die konteks van die Ebionitiese Christendom. DLitt-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G [2005b]. Narrative analysis, in Du Toit, A B (ed), *Reading the New Testament: Hermeneutics, Exegesis and Methods*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (HNT/GNT 3.) (Forthcoming.)
- Van Aarde, A G 2005c. Die Griekse manuskrip van die *Kindheidsewangelie van Tomas* in Kodeks Sinaitikus (Gr 453) vertaal in Afrikaans. *HTS* 61 (1&2).
- Vassiliev, A 1893. *Anecdota graeco-byzantina, 1*. Moscow: Universitatis Caesareae.
- Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal [HAT]* [1965] 1988, onder redaksie van F F Odendal et al. Tweede uitgawe, sewende druk. Johannesburg: Perskor-Boekdrukkery.
- Vielhauer, P 1975. *Geschichte der urchristliche Literatur*. Berlin: De Gruyter.
- Voicu, S J 1997. Histoire de l'enfance de Jésus, in Bovon, F & Geoltrain (eds), *Écrits apocryphes chrétiens, I*, 191-196, 197-204. Paris: Gallimard.
- Von Tischendorf, C 1846. Rechenschaft über meine handschriftlichen Studien auf meiner wissenschaftlichen Reise von 1840 bis 1844. *Jahrbücher der Literatur* (Vienna: Carl Gerold Anzeigebblatt) 114, 45-58.

- Von Tischendorf, C [1851] 1854. *Synopsis Evangelica*. Lipsiae: Avenarius & Mendelssohn. [Herdruk van *De evangeliorum apocryphorum origine et usu*. Den Haag: Thierry & Mensing, 1851.]
- Von Tischendorf, C [1854] 1876. *Evangelica Apocrypha*. 2.Auflage. Leipzig: Avenarius und Mendelsohn.
- Vorster, W S 1981. *Wat is 'n evangelie? Die plek van die tekssoort evangelie in die literatuurgeskiedenis*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Vorster, W S 1982. "Formgeschichte" en "Redaktionsgeschichte", in Klijn, A F J (red), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, 94-111. Kampen: Kok.
- Walsh, R G 2001. *Mapping myths of Biblical interpretation*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Playing the Texts 4.)
- Weissengruber, F 1978. Grammatische Untersuchungen zum Thomasevangelium A, in Fuchs, A & Weissengruber, F (Hrsg), *Konkordanz zum Thomasevangelium, Version A und B*, 205-226. Freistadt: Plöchl.
- Zimmermann, H [1967] 1974. *Neutestamentliche Methodenlehre: Darstellung der historisch-kritischen Methode*. 4.Aufl. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.