

Die Koninkryk van God by Jesus: ’n Apokalipties-eskatologiese of eties-eskatologiese begrip?¹

G C J Nel & A G van Aarde

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap

Universiteit van Pretoria

Abstract

The Kingdom of God in Jesus’ sayings: An apocalyptic-eschatological or ethical-eschatological concept?

Drawing on the insights of Q research, the purpose of this article is to question the traditionally accepted position that the term “Kingdom of God” in Jesus’ sayings is to be understood in terms of an apocalyptic-eschatological framework. It argues that Jesus’ used “Kingdom of God” rather in an ethical-eschatological sense. Jesus’ reference to the Kingdom of God is understood as referring to an alternative lifestyle in the here and now of the life of Jesus’ followers. This insight is applied to the present-day situation of the church by describing Jesus’ view of the Kingdom of God as subversive wisdom which challenges many conventional practices.

1. INLEIDING

1.1 Koninkryk van God: ’n Apokalipties-eskatologiese begrip?

Tot so onlangs as die tagtigerjare van die vorige eeu is daar deur Nuwe-Testamentici vasgehou aan ’n apokalipties-eskatologiese interpretasie van die begrip “Koninkryk van

¹ Hierdie artikel is ’n verwerking van hoofstuk 5 en 8 van die DD-proefskrif, “Die etiese uitsprake van Jesus: Apokalipties-eskatologies of eties-eskatologies begrond?”, ingedien as deel van die vereistes vir die DD-graad (2002), Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria. Die proefskrif is voorberei onder promotorskap van prof dr A G van Aarde.

God” by Jesus. Heinz-Dietrich Wendland (1978:5) bou in sy *Ethik des Neuen Testaments* sy interpretasie van die begrip “Koninkryk van God” geheel en al op die Markus 1:15-uitspraak: “...die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie.” Hierdie uitspraak laat hom die bewering maak dat daar by Jesus ’n “streng eskatologiese etiek” bestaan. Wendland glo Jesus se prediking is net verstaanbaar vanuit sy “boodskap van ’n naderende Godsryk”. Jesus het volgens Wendland die aanbreek van die Koninkryk van God nog in sy eie dag verwag en dit is ook die rede vir die dikwels radikale etiese eise en aansporings wat by Jesus, soos in die kanonieke evangelies verhaal, teruggevind word. Uitsprake soos om alreeds strafbaar voor die hoë reg te wees deur net vir ’n broer kwaad te wees, of om die ander wang te draai as iemand jou op die regterwang sou slaan, is vir Wendland net te verstane as Jesus ’n nabye eindverwachting sou gehad het. Dit is byna ’n geval van: deurstaan die huidige, al is dit moeilik, want die einde is in elk geval voor die deur. ’n Soortgelyke gedagtegang is ook by Jack T Sanders (1975), Eduard Lohse (1988), J L Houlden (1988) te vinde en by Wolfgang Schrage (1982:18) wat die standpunt huldig dat Jesus aansluit by die tipiese tradisies Israel wat die “eschaton”, die komende Koninkryk van God, hulle vernaamste verwagting gemaak het.

Die gedagte van die Koninkryk van God as ’n “komende realiteit” het reeds so vroeg as by Johannes Weiss (1964:71) bestaan. Weiss was baie beslis oor sy siening dat die toekomstige eienskap van “Koninkryk van God” kwalitatief en saaklik voorop staan. Weiss stel naamlik: “Ihre Grundstimmung ist die Hoffnung ...” as beskrywing van die betekenis van die begrip “Koninkryk van God”.

1.2 Koninkryk van God: Nie-eskatologies

In die meer resente navorsing van mense soos John D Crossan, Robert Funk en Marcus Borg word egter beslissend wegbeweeg daarvan om “Koninkryk van God” by Jesus apokalipties-eskatologies te interpreteer. Crossan (1998:177ev) beskrywe die lewensomstandighede van die Jode in die Romeinse imperium van die eerste eeu. Hy skets ’n prentjie van onderdrukking en van sosiale en politieke spanning. Crossan stel: “The most oppressed social strata in the Roman empire were the fairly poor and impoverished sections of the rural population ... those who suffered most (was) ... the mass of

nominally free peasants, who were without means of support and who, in the province often lacked the privileged status of a Roman citizen” (Crossan 1998:178). Dit is hierdie omstandighede wat volgens Crossan by die Jode van die eerste eeu na Christus lei tot ’n “thirst for divine justice”. Teen hierdie agtergrond is die betekenis wat aan “Koninkryk van God” gegee is, ook te verstane. Die lydende en verdrukte volgelinge van Jesus sien uit na die komende *ryk* waarin God as die komende regter aan die lyndendes uitkoms sal gee. Dit is ook hierdie situasie wat in die kanonieke evangelies weerspieël word.

1.3 ’n Keuse van bronne

Crossan se beskrywing van die agtergrond waarteen “Koninkryk van God” in die eerste eeu na Christus gebruik is, ook deur die samestellers van die kanonieke evangelies, maak dit duidelik dat ten einde vas te stel wat “Koninkryk van God” by Jesus sou beteken het, die keuse van bronne belangrik is. Die vraag sou gevra moet word hoe raadsaam dit is om in die lig van die ontstaansgeskiedenis van die kanonieke evangelies, uitsprake in hierdie evangelies *ongekwalifiseerd* te gebruik, soos Eduard Lohse (1978:3-5) byvoorbeeld doen as hy Markus 1:15 (“Hy het gesê: ‘Die tyd het aangebreek, en die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie.’”) as die uitspraak beskou wat die raamwerk vorm waarbinne Jesus se prediking verstaan moet word. Is die kanonieke evangelies van Matteus, Markus, Lukas en Johannes die regte vertrekpunt as daar na die verstaan van uitsprake van Jesus gesoek word? As ons verder byvoorbeeld ’n dokument soos Q in berekening sou bring, wat sou ons daarin vind as ons die verstaan van Jesus se woorde rakende die Koninkryk van God in die oog het? Dit is presies wat resente navorsers doen en hulle resultate lei ons dan weg van ’n apokalipties-eskatologiese interpretasie van die begrip “Koninkryk van God”. Deur die Q-bron as vertrekpunt te neem, sien Crossan hoe Jesus self die Koninkryk van God as ’n immer teenwoordige werklikheid, in Homself aangebroke, verstaan en almal daarheen uitnooi (Crossan 1996:47). In hierdie koninkryk was die gemarginaliseerdes van die Israelitiese samelewing, die “nobodies”, ook welkom (Crossan 1991:266-273). Robert Funk huldig ’n soortgelyke standpunt. Hy stel hoe Jesus se taalgebruik, konkreet en in elke dag terme, daarop dui hoe Jesus die “Koninkryk van God” as ’n “nuwe realiteit” gesien het (Funk 1996:151) wat in die “hier-en-nou” geld. Marcus Borg (1994a:27) sien weer veral in

Jesus se opregte en diep sosiale betrokkenheid by die mense van sy dag 'n nie-eskatologiese ingesteldheid, ook wat sy prediking rondom die begrip “Koninkryk van God” betref.

1.4 Program van ondersoek

In 'n poging om te stel hoekom “Koninkryk van God” nie 'n apokalipties-eskatologiese strekking kan hê nie, maar eerder wat ek 'n “eties-eskatologiese” interpretasie sou noem, wil ek in hierdie artikel soos volg te werk gaan: Ek wil in die eerste plek 'n baie kort verkenning doen van hoe die begrip “Koninkryk van God” in die verlede interpreteer is. Vervolgens wil ek vra wat ons uit die voorkoms van “Koninkryk van God” uit Q kan aflei, want dit is die navorsing op Q, veral die werk van John Kloppenborg, wat die grond voorsien dat daar van die tradisionele apokaliptiese interpretasie van “Koninkryk van God” wegbeweeg kan word. Derdens wil ek gebruik maak van die insigte van Arland Jacobson, J Dominic Crossan en Richard A Horsley. Aan die hand van hierdie insigte beskryf ek die betekenis van “Koninkryk van God” by Jesus as 'n “nuwe visie”. Laastens wil ek 'n eietydse toepassing maak deur te vra na die betekenis van Jesus se beskrywing van die “Koninkryk van God” vir ons in die hede.

2. KONINKRYK VAN GOD: 'n VERKENNING

2.1 Koninkryk van God as metaforiese spreke

Die interpretasie van die begrip “Koninkryk van God” as metaforiese spreke word deur baie navorsers gedeel. Vermes (1993:121) sien die term essensieel as 'n begrip met politieke implikasies. Hy sien daarin 'n metaforiese assosiasie met die gedagte van 'n koning wat oor 'n landgebied of nasie regeer. Vermes stel ook dat laasgenoemde die mees oorspronklike betekenis van “Koninkryk van God” was, maar dat dit later in 'n meer “abstrakte” begrip verander het. Dit het naamlik later die betekenis aangeneem van 'n “universele soewereiniteit” en die “onbeperkte krag van die Godheid”. Ook Timmer (1990:15) meen dat metaforiese spreke die enigste wyse is waarop daar oor “Koninkryk van God” gehandel kan word. Timmer vergelyk dit met die wyse waarop daar oor God self gepraat word. Net soos God slegs indirek by wyse van metafore beskrywe kan word,

so is dit ook die geval met “Koninkryk van God”. Volgens Timmer (1990:15) is laasgenoemde ook dit wat Jesus self in die gelykenisse doen. Jesus stel die saak van die koninkryk op ’n indirekte wyse aan die orde. Volgens Mays (1983:118) is die historiese oorsprong van die gedagte van God as koning of van die “Koninkryk van God” geleë in die verskynsel dat mense ’n instelling wat deel is van die menslike sosiale geskiedenis, aan God toeken. Die historiese simbool van krag en beheer in menslike lewe word gebruik om te praat oor God se handelwyse in die wêreld. Die gedagte van God wat regeer, vind ons reeds in die taalwêreld van die psalmis. Die scenario waarteen die gedagte van God se koningskap na vore kom, is dié van ’n dreigende opposisie wat oorwin word. Mag word gevolglik daargestel en die regte van die oorwinnaar en regeerder kom ook ter sprake. Die kerngedagte is: “Jahwe is koning” – ’n koning wat homself in die geskiedenis en lewens van mense bekend gemaak het. Hierdie simboliese spreke oor God het later tot ’n metafisiese en transendente begrip ontwikkel.

2.2 “Koninkryk van God” in die Ou Testament

Die gedagte aan ’n “Koninkryk van God” kom in die Ou Testament na vore. In dele van die Ou Testament wat na die soeweriniteit van God verwys, byvoorbeeld Psalm 99, is die gedagte dat in die uitoefening van die koninklike krag van God, in God se handeling van oordeel en verlossing, die “Koninkryk van God” sigbaar word. Die term wat vir “koninkryk” gebruik word, is in Hebreeus “malkut”, in Aramees “malku” en in Grieks “basileia” (kyk Scott 1981:139).

2.3 ’n Nabye Oosterse mite

Perrin (in Chilton 1984:92-93) stel hoe die wortels van die begrip “Koninkryk van God” in die antieke Nabye Oosterse mite van die koningskap van God lê. Die Israeliete neem die mite van die Kanaäniete oor. In hierdie mite het die godheid opgetree deur die wêreld te skep en die oermonster te verslaan. In rituele wat as die jaarlikse vernuwning van die vrugbaarheid van die aarde gesien is, word die voortgesette koningskap van die godheid erken in die onderhouding van die volk.

Perrin dui egter ook aan dat die inhoud van die mite later in Israel se geskiedenis ’n verandering ondergaan. Waar die mite van die skeppergod wat onderhoudend en

versorgend regeer, aanvanklik die algemene was, is dit later in neerdrukkende periodes van Israel se geskiedenis verander om byvoorbeeld hoop en verwagting uit te druk (Perrin, in Chilton 1984:94). Vermes (1993:121 ev) stel die rede vir die verandering in die betekenis van “Koninkryk van God soos volg: Volgens hom is die “Koninkryk van God” gedurende die bestaan van ’n onafhanklike Israelitiese monargie (met ander woorde van die tyd van Dawid tot die val van die ryk teen die sesde eeu vC) primêr gesien as die keersy van ’n hemelse koningskap. Israel was die domein waarvoor God regeer het deur middel van ’n menslike monarg wat God self aangestel het. Hierdie perspektief ondergaan volgens Vermes ’n substansiële verandering met die omverwerping van die koninkryk van Juda deur die Babiloniërs in ongeveer 586 vC en die verlies van Judese politieke outonomie. In die afwesigheid van eie nasionale regeerders ontstaan die verwagting aan die koms van ’n koning om God se sigbare domein te herstel.

2.4 “Parabele koninkryk”

Scott (1989:56) oordeel dat, ten spyte van die sentraliteit van die begrip “Koninkryk van God”, “... a debate has raged around the semantic status of the kingdom of God”. Scott stel dat daar in die verlede gepoog is om die begrip “Koninkryk van God” gelyk te stel aan die apokaliptiese gedagte van ’n verwagting aan ’n nuwe era. Later in hierdie artikel sal ek aan die hand van veral Crossan en Horsley se navorsing aantoon dat ons gereed is om hierdie ongenueanseerde apokaliptiese interpretasie nie net te bevraagteken nie, maar ook met ’n ander interpretasie te vervang.

Scott (1989:56) haal in sy bespreking die gedagte van Perrin (1983) aan wat stel dat “Koninkryk van God” nie as ’n “konsep” te verstane is nie, maar eerder as ’n “simbool”. Deur die begrip “Koninkryk van God” as ’n “simbool” te verstaan, word dit in ander “semantiese veld” geplaas as wat met “Koninkryk van God” as “konsep” die geval is. ’n “Konsep” funksioneer op die kognitiewe vlak, terwyl ’n “simbool” op die konnotatiewe vlak funksioneer.

Die belangrike verskil tussen die twee is dat die betekenis van die begrip “Koninkryk van God” as ’n “konsep” volledig in denotatiewe taal onder woorde gebring kan word, maar as “Koninkryk van God” as ’n “simbool” te verstane is, dui dit na ’n “tweede-vlak verwysing”.

Scott (1989:57) meld ook hoe Perrin in hierdie verband insigte van Philip Wheelwright gebruik. Wat “simbole” betref, onderskei Wheelwright tussen ’n sogenaamde “steno-symbol” wat ’n een-tot-een relasie het met dit wat dit beskryf. ’n Voorbeeld hiervan is die wiskundige “simbool” “pi”. Dit beteken dat die wiskundige simbool “pi” net een betekenis kan hê. Dit kan nie enige tweede of ander betekenis hê nie. Daarteenoor stel Wheelwright dan die sogenaamde “tensive symbol”. Laasgenoemde verwys nooit net na een saak nie, en geen enkele saak kan die betekenis van ’n “tensive symbol” ooit volledig omvat nie. Perrin gebruik, volgens Scott, hierdie onderskeiding van Wheelwright om te stel dat die “simbool” “Koninkryk van God” ’n apokaliptiese “steno symbol” in Israel was, met ander woorde die term “Koninkryk van God” is slegs met één spesifieke betekenisinhoud gevul. In die taalgebruik van Jesus het dieselfde begrip “Koninkryk van God” egter ’n “tensive symbol” geword “... (which) cannot be expressed by any one referent” By Jesus het “Koninkryk van God” dus volgens Perrin nie net één spesifieke betekenis gehad nie.

In die tipiese apokaliptiese literatuur sou “Koninkryk van God” dus aangewend word “... to express the expectation of God’s decisive, eschatological intervention in history, and in human experience” (Scott 1989:59), maar in die geval van die gebruik van “Koninkryk van God” deur Jesus, is dit ’n heel ander saak. Scott (1989:61) stel:

In searching diligently for the background against which to decipher Jesus’ use of “kingdom”, modern scholarship has tended to opt for apocalyptic. But this has overcoded the symbol of the kingdom of God, thus misconstruing it as an apocalyptic concept for the end time. It is not as though the kingdom of God as symbol cannot be used in an apocalyptic system; it can ... Yet as a symbol it opens on to a much wider spectrum ... All this merely points out that as a symbol it (the kingdom of God) is polyvalent ... In Jesus’ language the primary discourse for the kingdom’s implication is the parables, which set the context for discovering or interpreting the symbol ... In the Jesus tradition, parables are handles on the symbol of the Kingdom of God; they enfold and encompass the symbol. By means of parable one penetrates to the mystery of the kingdom – but only in parable

(Scott 1989:61-62)

Vir die doeleindes van hierdie studie is twee standpunte van Scott belangrik. “Koninkryk van God” by Jesus is nie, soos in die geval van die gebruik daarvan in die Israel se Tweede Tempelperiode, ’n begrip met noodwendig ’n tipiese apokaliptiese inhoud nie. Verder ook dat dit in die gelykenisse van Jesus is, dat die betekenis van die begrip “Koninkryk van God” die beste verstaan word. As ’n mens Jesus se koninkrykgelykenisse onder oë neem wat in Q na vore kom, sien ons hoe daar in die ontwikkeling van die eerste tradisielaag van Q na die tweede stratum ’n interpretasieverskil in die gebruik van die begrip in hierdie gelykenisse gekom het. Waar die tekste in die eerste laag van Q hoofsaaklik wysheidsgerig was, het dit in Q² ’n apokaliptiese kleur gekry. As verdere ondersteuning van my standpunt dat ook die term “Koninkryk van God” in Jesus se taalgebruik nie na ’n apokalipties-eskatologiese inhoud verwys nie, stel ek vervolgens die gedagtes van Arland Jacobson, John Dominic Crossan en Richard Horsley aan die orde. Aan die hand van hierdie drie skrywers se navorsing wil ek verduidelik hoe “Koninkryk van God” in Q verstaan kan word.

3. “KONINKRYK VAN GOD” IN Q

3.1 “Koninkryk van God” as “presentiese denotasie”

In die Q 16:16 uitspraak, “Tot op Johannes was dit net die wet en die profete. Van toe af word die koninkryk van God verkondig, en elkeen probeer so hard as wat hy kan om daar in te kom”, kry ons die teenoorstelling van twee duidelike tydperke (vgl Jacobson 1992:116-118). Die eerste word gekenmerk deur die wet en die profete en die tweede deur die Koninkryk van God. In laasgenoemde tydperk is daar geweld ter sprake (“... en elkeen probeer so hard hy kan om daar in te kom”). Op die draaipunt tussen hierdie twee dele staan Johannes die Doper. Jacobson glo Q 11:52 voorsien die sleutel tot die regte verstaan van bogenoemde aanhaling uit Q 16:16. In Q 11:52 staan: “Ellende wag vir julle, wetgeleerdes, want julle het die sleutel van die kennis weggeeneem. Self het julle nie ingegaan nie, en dié wat wel wou ingaan, vir hulle het julle verhinder.” Die opponente van die Koninkryk van God laat niemand toe om daar in te gaan nie. Dit dui vir Jacobson op die geweld teen die boodskappers van die Koninkryk van God. Die Q –

gemeenskap ly onder die geweld van teenstand en vervolging (vgl Hoffmann 1972:50-79). Jacobson (1992:118) konkludeer op grond van sy interpretasie van Q 16:16 en Q 11:52 dat die aktiwiteite van die Q-gemeenskap gelykgestel kan word aan die werking van die Koninkryk van God en dat laasgenoemde dus 'n teenswoordige realiteit is.

Verder sien Jacobson ook in 'n uitspraak soos dié in Q 10:9b: “Die Koninkryk van God het naby gekom ...”, woorde wat gereeld as 'n “groetwoord” deur die Q-groep geuiter is. Op die spoor van Uro (1987:137) se siening van die dinamiese krag van die geuiterde woord, byvoorbeeld soos in 'n seën of vervloeking, wil Jacobson ook in die “Q-groet” van Q10:9b 'n bewys sien dat die Koninkryk van God deur die Q-groep as teenswoordig belewe is. Met die woorde van die groet: “Die Koninkryk van God het naby gekom”, het die Q-gemeenskap hulleself verstaan as draers van die dinamiese werking van die Koninkryk van God. Die koninkryk was in hulle woorde beliggaam en dus 'n teenswoordige realiteit.

'n Verdere voorbeeld van die aanduiding van die Koninkryk van God as teenwoordig, sien Jacobson (1992:203-205) in die Q-gelykenisse van die mosterdsaad (Q13:18-19) en die suurdeeg (Q13:20-21). Beide gelykenisse handel oor die Koninkryk van God. Die punt in beide die gelykenisse is die oneweredigheid tussen die klein saadjie en die groot boom in die eerste geval, en tussen die klein bietjie suurdeeg en die hele baksel brood in die tweede geval. Jacobson (1992:203-205) interpreteer dié Q-gelykenisse soos volg: Die verwagte koninkryk waarheen almal sal stroom, is reeds teenwoordig in die hede, maar nog in 'n onherkenbare vorm wat betekenisloos kan voorkom (soos die klein mosterdsaadjie en die klein hoeveelheid suurdeeg). Die Q-gemeenskap verteenwoordig egter 'n saak wat sal groot word soos die groot boom en die hele baksel gesuurdeegde brood (vgl hier Dahl 1951:147 se interpretasie van die ter saaklike gelykenisse).

3.2 'n Koninkryk van ongerekenendes en ongewenstes, anti-patriargaal en anti-familiaal

Dit is duidelik dat Crossan ook die koninkryk as 'n realiteit van hier en nou sien (Crossan 1991:282 ev). Veral in die verwysing in Q 17:20-21 van “... 'n koninkryk in julle midde ...” dui vir Crossan duidelik op die beskrywing van die Koninkryk van God as in die

hede. Crossan gee egter toe dat daar meer as genoeg klem in Palestynse literatuur in die tyd voor en tydens Jesus se lewe was wat die frase “Koninkryk van God” in ’n apokaliptiese konteks verstaanbaar kon maak. Crossan dui ook aan die hand van drie geskrifte (wat uit die jare tussen 50 vC en 50 nC dateer) aan dat “Koninkryk van God” deur dié skrywers inderdaad in ’n apokaliptiese raamwerk geplaas is (kyk Crossan 1991:284-286). Terselfertyd egter, meld Crossan (1991:287 ev) ook hoe “Koninkryk van God” wysheidsgerig verstaan kon gewees het. Die begrip “basileia” (regering) was ’n algemene uitdrukking met ’n verreikende betekenis in die Hellenistiese kultuur van die eerste eeu (vgl Mack 1987:11-12). Laasgenoemde begrip het veral die betekenis gehad van ’n koninkryk nie as ’n plek nie, maar as ’n toestand van regering. Die saak waarna dit veral verwys het, was wie regeer en hoe daar geregeer word. In die uitdrukking “Koninkryk van God” sou die gedagte dan wees dat die “koninkryk van wysheid” verwys na ’n entiteit wat ewig teenwoordig en beskikbaar is vir elkeen wat daarom vra. Hierdie koninkryk word binnegegaan deur hulle wat wysheid, deug en geregtigheid openbaar. Die koninkryk dui dus duidelik op die lewe van hier en nou (Crossan 1991:292). Crossan (kyk ook 1996:54 ev) sien die Koninkryk van God as ’n saak wat nie soseer na die hemel verwys as na die aarde nie, en wat nie handel oor die lewe hierna nie, maar oor die teenswoordige werklikheid.

Wat die aard van die koninkryk betref, beskryf Crossan (1991:247-278) die koninkryk as ’n koninkryk van “ongerekendes” en “ongewenstes”. Wat die “ongerekendes” betref, verklaar Crossan sy standpunt aan die hand van die twee Griekse terme “ptochos en “penes”. Eersgenoemde word gewoonlik gebruik met verwysing na iemand wat losgeraak het van alle familiare en sosiale bande en haweloos is en laasgenoemde verwys na iemand wat blootgestel is aan die verpligting tot harde en moeilike werk. Die lede van die Koninkryk van God is hulle wat vry is van sosiale bande en dikwels onderworpe is aan vervolging en moeilike lewensomstandighede. Crossan sien egter nie in die “ongerekendes” as lede van die koninkryk ’n verromantisering van “bedelaars” of van ’n hawelose bestaan nie (Crossan 1996:63 ev). Die toedrag van sake was bloot dat Jesus as lid van die Galilese kleinboerderygemeenskap Hom midde in ’n gestruktureerde sisteem van sosiale en politieke ongeregtigheid bevind het, en dat sy uitsprake rondom die Koninkryk van God as kritiek op ’n bouse sisteem vertolk moet word. Dit is veral in

die gelykenis van die mosterdsaad in Q 13:18-19 dat Crossan die gedagte van 'n koninkryk van “ongewenstes” raaklees. Die gedagte wat hierdie gelykenis volgens Crossan uitdruk, is dat net soos die mosterdplant as “indringerplant” aggressief die omgewing oorneem, net so het die Koninkryk van God ook ongekeende “oorneemkwaliteite” (Crossan 1991:276 ev). Dit blyk nog onbeduidend te wees en is net in die lewenstyl van die Q-groep sigbaar, maar die groei daarvan is onkeerbaar.

Jesus se prediking van die Koninkryk van God as 'n alternatiewe lewenstyl vir sy volgelinge het Hom by kritiek op die eerste-eeuse Mediterreense patriargale familie-sisteem uitgebring. In die eerste-eeuse Nabye Ooste was daar 'n tipiese “groepsgerigtheid” (“groupism”) teenoor wat ons vandag vanuit 'n moderne Westerse samelewing as 'n “individualisme” ken. Dit beteken dat die antieke Nabye Oosterse mens hom- of haarself in terme van die groep georiënteer het en dat bloedbande, herkoms en familiewaardes deurslaggewend was (Crossan 1996:59 ev; vgl ook in hierdie verband Horsley 1999:16-17 se kritiek op Mack 1993:120, 127-128). Volgens Crossan val Jesus die Mediterreense familiewaardes aan. Dit is nie belangrik tot watter groep 'n mens op grond van herkoms behoort nie. Jesus stel in die plek van laasgenoemde 'n ander tipe “groep” wat onder andere “oop” is vir almal om aan te behoort (Crossan 1996:59). As ondersteuning vir hierdie insig haal Crossan Q 11:27-28 aan: “Terwyl Jesus nog besig was om te praat, het 'n vrou uit die menigte hardop uitgeroep en vir Hom gesê: ‘Hoe bevoorreg is die vrou wat U in haar liggaam gedra en aan haar bors gevoed het!’ Maar Hy sê: ‘nog meer bevoorreg is hulle wat die Woord van God hoor en dit onderhou.’” Die tipiese Mediterreense gedagte dat 'n vrou haar volledige doel en funksie in moederskap het, word vir Crossan hier deur Jesus verander. Die siening van 'n vrou tipies aan 'n patriargale gemeenskap word deur Jesus hier vervang deur te stel dat mense geseënd kan wees sonder onderskeid van geslag, vrugbaarheid of onvrugbaarheid, vaderskap of moederskap, bloot op grond van die feit dat hulle sy woorde onderhou.

Op dieselfde trant is dit ook hoe Crossan (1991:229 ev) Q 12:51-53 verstaan. Dit lees: “Dink julle dat Ek gekom het om vrede op aarde te bring? Nee, sê Ek vir julle, eerder verdeeldheid ... Hulle sal verdeel wees: pa teen seun en seun teen pa, ma teen dogter en dogter teen ma” Hierdie verdeeldheid sê Crossan is nie 'n verdeeldheid op grond van die vraag wie gelowig en wie ongelowig is nie. Jesus spreek hier kritiek uit

teen familiale hiërargie. Hy skeur die patriargale familiereëling in twee (Crossan 1991:299 ev). Funk (1996:197 ev) deel Crossan se siening. Funk sien ook hoe Jesus se verstaan van die Koninkryk van God die Israelitiese familie- en verwantskapsisteem kritiseer. Funk stel ook hoe Jesus 'n saak soos die belangrikheid van bloedverwantskap devalueer en dit vervang met die begrip “familie van God”. Hierdie familie bestaan vir Jesus uit die gemarginaliseerdes in die samelewing: die melaatses, tollenaars, vrouens, kinders en Samaritane (Funk 1996:197) – persone wat Crossan (1991:265; 1994:63) beskryf as “nobodies”.

Ons bespreking van resente insigte ten opsigte van die term “Koninkryk van God” het ons sover gebring by die resultaat om die Koninkryk van God as 'n teenswoordige en nie as 'n toekomstige realiteit te sien nie. Verder bring dit ons by die insig dat Jesus se beskrywing van die Koninkryk van God 'n visie van 'n alternatiewe gemeenskap of “familie” verteenwoordig. Hierdie alternatiewe “familie” staan teenoor die eerste-eeuse patriargale en familiale sisteem. Dit is vervolgens ook nodig om Richard Horsley (1999) se insigte in berekening te bring.

3.3 “Koninkryk van God” as die “hernuwing van Israel”

Horsley (1999:16-17) is krities teenoor eksegete soos Burton L Mack wat Q-uitsprake interpreteer asof dit aforismes en imperatiewe sou wees wat aan individue gerig is en nie aan 'n gemeenskap nie. Mack (1993:111) meen dat die Q-groep se propagering van 'n “nuwe lewenswyse” onder andere 'n kritiek is op rykdom (bv in Q 6:20), vrywillige armoede (bv Q 12:22-31) en die aflegging van familiebande (Q 9:59-62; Q 14:26). Horsley staan ook krities teenoor Mack (1993:113-114) se beskrywing van 'n gemeenskaplike etos of karakter wat by Q aangedui kan word. Volgens Mack (1993:113-114) sou Jesus se aforismes en etiese aansporing tot die ontstaan van 'n “teen-kulturele” lewe van “sorgvrye gelatenheid” (kyk bv Q 12:4-7; 22-31) in die Q-gemeenskap gelei het.

Horsley glo dat Von Harnack (1900:97) se gedagtes ons meer as dié van Mack en soortgelyke moderne interpreteerders in die regte rigting lei. Von Harnack het gestel dat Jesus se leringe daarop gefokus het om sy navolgers te “bevry” van die “aanvaarde wyses” van die wêreld waarin hulle woon. Jesus het die konvensionele waardes van sy

tyd gekritiseer en 'n lewenswyse met sy eie leefstyl geïllustreer wat as 'n “alternatiewe lewenstyl” kon dien (Von Harnack 1900:37). Die verskil tussen die siening van Von Harnack en die moderne interpreteerders (soos Mack), is vir Horsley dat laasgenoemde nie verklaar hoe daar ook 'n sosiale ontwikkeling in die Q-gemeenskap plaasgevind het nie. Moderne Q-ontleders teken 'n prentjie van 'n sosiale onttrekking deur die gemeenskap agter Q. Von Harnack (1900:101) daarenteen sien ook 'n sosiale komponent in die evangelie wat Jesus verkondig. Jesus verkondig ook 'n solidariteit en broederskap tussen mense. Daar is 'n belangrike gemeenskapsdimensie wat in die Q-groep behoue gebly het. Daar is klem gelê op die individu se verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap, veral teenoor die armes. Bogenoemde uitgangspunt maak dit vir Horsley (1999:87) moontlik om in die Q-uitsprake van Jesus die idee van die “hernuwing van Israel” te sien. Hiermee verstaan Horsley dat die Q-gemeenskap nie 'n “radikale bestaanswyse” uitgeleef het nie, maar eerder die verteenwoordigers was van 'n “hernieuwe sosiale orde”. Horsley (1999:87) sien aanduiding hiervan in veral Q 3:7-9, 16-17; 22:28-30.

Verder dui Q 7:18-35 vir Horsley (1999:96) daarop dat Jesus se prediking in hierdie teks voorgehou word as die vervulling van 'n lang verwagting wat by Israel geleef het, naamlik dat Israel hernuwe sal word. Horsley bou hierdie standpunt veral op sy verstaan van twee uitsprake in Q. Die eerste vind ons in Q 7:27: “Dit is hy van wie daar geskrywe staan: ‘Ky, Ek stuur my boodskapper voor jou uit; hy sal die pad vir jou regmaak’.” Horsley sien dan 'n verband tussen laasgenoemde Q-uitspraak en die woorde van Eks 23:20: “Ek, die Here, stuur 'n engel voor jou uit om jou op die pad te beskerm en jou na die plek te bring wat Ek vir jou reggemaak het.” Hierdie Eksodus-aanhaling is geneem uit die sogenaamde “verbondsboek” in Eksodus 21-23. 'n Verdere aanhaling uit Mal 3:1-5, uit die vroeë tweede tempel-periode, maak ook melding van 'n “boodskapper van die verbond”. Dat Q 7:27 hierdie aanhaling herhaal, dui vir Horsley (1999:65) daarop dat die koninkryk wat Jesus in Q aankondig en wat volgens Horsley (1999:87) die verenigende tema van die hele Q-dokument is, die vervulling is van 'n lang verwagte Israelitiese ideaal dat Israel hernuwe sal word. 'n Verdere aanduiding van hierdie oortuiging vind Horsley (1999:283 ev) in Q 13:28-29: “... wanneer julle Abraham en Isak en Jakob en al die profete binne-in die koninkryk van God sal sien ...” Horsley se

interpretasie van hierdie Q-spreuk is weer eens die Koninkryk van God as die beskrywing van die hernuwing van Israel.

3.4 Resultate

In my betoog dat Jesus se uitsprake nie eskatologies-apokalipties verstaan behoort te word nie, maar dat Hy eerder 'n alternatiewe lewenstyl in die hier en nou vir sy navolgers voorsien het, is dit belangrik om in gedagte te hou dat die begrip “Koninkryk van God” sentraal in Jesus se boodskap gefigureer het. Aan die hand van die betekenis wat moderne navorsers aan hierdie begrip verleen, kan myns insiens 'n alternatiewe betekenis aan Jesus se etiese uitsprake gegee word. Jesus dui met sy Koninkryk van God-spreuke aan dat die navolgers van sy woorde deel van 'n “oop” familie is (Crossan en Funk) wat nie deur bloedbande of herkoms bepaal word nie en wat juis ook die randfigure van die samelewing insluit. Sy navolgelinge illustreer met hulle lewenstyl 'n solidariteit met 'n sosiale verantwoordelikheid teenoor mekaar, veral teenoor die armes en wat 'n “hernuwing van Israel” verteenwoordig.

Dit is my oortuiging dat Jesus nie sy etiek in terme van 'n imminente koninkryksverwagting verstaan het nie. Daar kan nie van die historiese Jesus gesê word dat die “imminent kingdom of God motivates people to act in a way appropriate to this kingdom” (Schrage 1982:24) nie. Wat veral ook nie geldig is nie, is dat “... the unity of eschatology and ethics is given in the person of Jesus, who shows the way in both” (Schrage 1982:25). Jesus se uitsprake en sy handeling, veral sy subversiewe assosiasie met die gemarginaliseerdes in die destydse Israelitiese samelewing, is nie die uitsprake en handeling van een wat 'n etiek in terme van 'n imminente koninkryk huldig nie. Dit is veel eerder die uitsprake en handeling van iemand wat die Koninkryk van God in Homself in die hier en nou sien aanbreek.

4. ASPEKTE VAN JESUS EN DIE “KONINKRYK VAN GOD”

4.1 Jesus se koninkryk geld in die “hier en nou”

Die mees betekenisvolle uitsprake oor die saak van die “wanneer en waar” van die “koninkryk van God” is Tomas 113 en Lukas 17:20-21:

His disciples said to him: “When will the kingdom come?” Jesus said “It will not come by waiting for it. It will not be a matter of saying ‘Here it is’ ‘There it is’. Rather the kingdom of the father is spread upon the earth, and men do not see it.”

(Tomas 113)

Being asked by the Pharisees when the kingdom of God was coming, he answered them, “The kingdom of God is not coming with signs to be observed; nor will they say, ‘Lo, here it is’ or ‘There!’ for behold, the kingdom of God is in the midst of you.”

(Lukas 17:20-21)

Crossan (1991:283) wys daarop dat beide metaforiese uitsprake van Jesus geformuleer is in die vorm van antwoorde deur Jesus wat as korreksies op heersende persepsies dien. Die “tekens” van die toekomstige koninkryk is nie verkeerd omdat hulle onakkuraat kan wees nie, maar omdat die koninkryk reeds teenwoordig is. Die baie duidelike polemiese gerigtheid wat in bogenoemde uitsprake onderskei kan word deurdat hierdie uitsprake op verkeerde persepsies reageer en dit korrigeer, is nog meer duidelik in twee verdere weergawes van die uitspraak van Jesus:

Jesus said: “If those who lead you say to you, ‘See, the kingdom is in the sky,’ then the birds of the sky will precede you. If they say to you, ‘It is in the sea’, then the fish will precede you. Rather, the kingdom is inside of you, and it is outside of you.”

(Tomas 3:1)

His disciples said to him, “When will the repose of the dead come about, and when will the new world come?” He said to them, “What you look forward to has already come, but you do not recognize it.”

(Tomas 3:51)

In die eerste aanhaling, Tomas 3:1, word nog na die “koninkryk” verwys, maar in die tweede, Tomas 3:51, word sinonieme vir die “apokaliptiese verwagting” gebruik, naamlik “repose of the dead” en “the new world”. Wat met bogenoemde aanhalings duidelik word, is dat wat nodig is, nie die insig in ’n toekomstige koninkryk en die tyd en die aanbreek daarvan is nie, maar insig in die reeds teenswoordige koninkryk. Vir Jesus is die “Koninkryk van God” ’n saak van die “hier en nou”. Jesus sien die etiese eis as ’n appèl wat in die hede tot die hoorders spreek en wat ook in die hede verandering en vernuwing bring, sonder dat ’n komende (dreigende) einde eers ter sprake is.

4.2 Wie is God se kinders in die etiek van Jesus ?

Ons het gesien dat vir die “gelowiges” van Jesus se tyd die wet van Moses van beslissende belang was. Die streng wetsonderhouding van Israel in die Tweede-tempelperiode is tot die punt van wettisisme gevoer. In laasgenoemde sou “God se kinders” net die afstammeling van Abraham gewees het wat die Tora tot in die fynste besonderhede daarvan onderhou het. Funk (1996:196 ev) se interpretasie van Jesus se gelykenis van die Barmhartige Samaritaan (wat toon dat Jesus Homself doelbewus tot die sosiaal veragtes gerig het) en Crossan (1991:266-281) se beskrywing van hoe Jesus die Koninkryk van God kom voorstel het as ’n koninkryk vir ongewenste en gemarginaliseerde, lei egter tot ’n ander bevinding. Ook sondaars, uitgeworpenes en die ongerekenes kan *God se kinders* wees.

4.3 Vir wie en hoe is God toeganklik?

Deel van die wettiese ingesteldheid van Israel in die Tweede-tempelperiode was die oordrewe klem wat op “heiligheid” geplaas is. Sake soos toegang tot die heiligdom en tafelgemeenskap is op grond van bepaalde reinheidsvoorskrifte net tot ’n eksklusiewe groep beperk. Van Aarde (1994:111) toon aan hoe die Fariseërs op ’n stadium die streng

tempelmaatreëls oor toegang tot die tempel en tempelgemeenskap “verruim” het sodat dit ook na die gewone Israelitiese huishouding uitgebrei is. Die program van die reinheidsmaatreëls met betrekking tot die tempel is ook op die huishouding van elke wetsgetroue Jood van toepassing gemaak. Die Fariseërs het hulleself op hierdie wyse voorberei vir die toekomstige eskatologiese verandering wat deur God bewerk sou word deur middel van ’n vroom lewenswyse, gebed en vas. Hulle het geglo dat sodra mense hulleself voorberei het deur middel van heiligheid en suiwerheid, sal die messias verskyn as die Seun van Dawid. Dit het beteken dat die Fariseërs nie tafelgemeenskap met ’n “onreine” soos byvoorbeeld ’n tollenaar sou handhaaf nie. Borg (1994a:26 ev) meld Jesus se konflik met hierdie Farisese praktyk en sy radikale kritiek op die uitsluiting van mense van tempel- of tafelgemeenskap. Funk (1996:59) beskryf hoe Jesus se kritiek op die Judese tempelpraktyke die grond voorsien het vir Jesus se standpunt dat elke mens onmiddellike en onbemiddelde toegang tot God het. Daar is ook geen beperking ten opsigte van wie saam met God se kinders die tempel mag besoek of mag eet nie. Crossan (1994:66 ev) noem laasgenoemde Jesus se propagering van “open commensality”. Crossan (1994:68-69) stel dat :

... Saturday night ...supper ... a cocktail party in the office ..., a restaurant lunch ... a private dinner party ... are not just ... eating together, of simple table fellowship, but are what anthropologists call *commensality* ... *It means the rules of association and socialization*. It means table fellowship as a map of economic discrimination, social hierarchy, and political differentiation ... What Jesus ... advocates, therefore, is an open commensality, an eating together without using table as a miniature map of society’s vertical discriminations and lateral separations.

God is vir almal en altyd toeganklik. Daar kan geen uitsluiting van tempel- of tafelgemeenskap wees nie.

4.4 ’n Visie vir ’n Christelike lewe

Ek wil in die slotgedeelte van hierdie studie uitkom by die vraag wat die implikasie daarvan is van dat daar by Jesus ’n etiese (eerder as apokaliptiese) eskatologiese

perspektief aangetref word wat as 'n alternatiewe en onkonvensionele kyk na die lewe beskryf kan word, is. Ek steun in hierdie verband sterk op Marcus Borg wat in sy 1999 werk, *The meaning of Jesus – two visions*, 'n “visie vir 'n Christelike lewe” ontwerp. Hierin word die Christelike lewe bondig beskrywe as 'n verhouding met God soos God in Jesus Christus bekend geword het. Jesus Christus word hiervolgens verstaan as die beslissende bekendstelling van hoe God in verhouding met mense is en hoe 'n lewe lyk wat “vol van God” is. Hierdie twee sake (hoe God is en hoe 'n lewe wat “vol van God” is) word dan deur Borg (1999:241 ev) in bogenoemde werk beskryf. Oor hoe God is, stip Borg die volgende aan: God is in die eerste plek naby, God kan ervaar en beleef word, God is “byderhand”. Verder is God ook onmiddellik beskikbaar en toeganklik onafhanklik van gebruike, tradisie en enige instelling. God se uitstaande eienskap is God se medelye met mense. Jesus was die beliggaming van God se medelye. God as die genadige God wat lewe gee. 'n Verdere saak wat Borg uitlig, is dat God 'n “passie” het vir geregtigheid. Dit is hierdie passie vir geregtigheid wat volgens Borg daartoe gelei het dat Jesus altyd die armes, verstotenes en gemarginaliseerdes in die samelewing opgesoek het en die godsdienstige en politieke elite (insluitende die ideologie van die Jerusalem-tempel as die sentrum van diskriminasie) se konvensionele wysheid ontbloot en gekritiseer het.

Wat 'n “lewe vol van God” betref, sien Borg (1999:242 ev) Jesus se lewe as die beslissende bekendstelling van wat so 'n lewe sou wees. Borg noem vyf dinge wat hierdie lewe behels. Dit is vir hom 'n lewe wat in die Gees gesentreer is; wat gelewe word volgens alternatiewe wysheid; wat gekenmerk word deur medelye met ander mense; wat begaan is oor geregtigheid en wat gelewe word in die alternatiewe gemeenskap van die kring van volgelingen rondom Jesus. Hierdie vyf sake is onderling verbonde. Jesus se subversiewe en alternatiewe wysheid beskryf Borg as 'n uitnodiging na 'n lewe wat sentreer in die Gees. Dit beteken vir Borg 'n lewe wat nie sentreer rondom godsdienstige tradisie of instelling of gebruike nie. Die rigpunt van die lewe wat Jesus volgens Borg kom aanbied, is dat dit 'n bewuste en intensionele verhouding met God deur die Gees is. Lewe in so 'n verhouding lei daartoe dat ons alles en almal sien as manifestasies van die Gees, as skepsels van God. Dit lei noodwendig daartoe dat medelye met mense by ons wakker gemaak word.

Lewe deur die Gees lei nie tot die verwerping van alles wat konvensioneel is, van gebruike, tradisies en konvensies nie. Dit maak net ons oë oop om nie die waarde van tradisie te verabsoluteer nie. Gebruike of tradisies is maar net middele waardeur die eintlike saak daaragter bemiddel word. Verder sal die lewe deur die Gees by ons 'n gevoel vir geregtigheid laat ontstaan. Daar sal 'n medelye wees met mense wat enige vorm van ongeregtheid ly. Lewe deur die Gees is laastens ook 'n gemeenskapgerigte lewe. Jesus se visie vir 'n Christelike lewe het nooit 'n individualistiese aard gehad nie. Alhoewel individue vir Jesus saak maak, was Jesus altyd in die gemeenskap betrokke en het Hy byvoorbeeld “oop tafelgemeenskap” beoefen.

4.5 Wat beteken hierdie visie vir ons? 'n Eietydse toepassing

In enige kultuur vervul tradisies, gebruike en konvensies 'n belangrike rol. Dit is in die wese van enige kultuur dat daar voorskrifte sal wees, grense tussen mense, gebruike, lewenswyses en lewensienings. Ook as Suid-Afrikaners en Afrikaners is daar tradisie en konvensie. Saam met wie en hoe ons eet, word volgens gebruik gereël. Hoe ons aantrek vir kerk, 'n dinee of 'n braaivleis word deur heersende gebruike gedikteer. Of ek 'n bedelaar by die deur iets in die hand gee en wegstuur of innooi om saam aan te sit vir ete word deur my lewenssiening bepaal. So lewe ook ons soos die sosiale konvensie en gebruike dikteer. Gebruike en konvensie het natuurlikerwys deel van die kerklike lewe geword. Oor byvoorbeeld hoe en wanneer ons kerk hou, bestaan daar sekere reëlings. Oor hoe ek binne die Afrikanergemeenskap aantrek vir kerk, wat in die erediens gebeur, saam wie ek kerk hou en saam wie nie, bestaan daar tradisies. Oor wie vir lidmaatskap kwalifiseer en wie nie; wie deel van my sfeer van medelye uitmaak en wie nie; oor wie se regte ek begaan is en oor wie s'n ek minder bekommerd is; oor wie deel van “my gemeenskap” uitmaak en wie nie, bestaan sienings en lewenswyses. Ook oor hoe ek aspekte van die kerklike lewe beleef, word beslissend deur tradisie bepaal. Tradisie skryf voor of ek die doop as 'n teoretiese “opneem” in 'n verbondsverhouding met God gaan beskou en of ek dit as 'n aanduiding van 'n nuwe en lewende verhouding met Jesus Christus deur die Heilige Gees gaan ervaar. Konvensie beïnvloed my of ek die Nagmaal as 'n tradisionele beoefening van 'n dogmatiese saak gaan ervaar en of ek dit as 'n lewende stuk gemeenskap en viering van die heil in Christus gaan beleef. Ek dink Borg is reg as hy sê: “Life in the Spirit grounded in the wisdom of Jesus does not mean the

complete rejection of convention. We cannot live without conventional wisdom” (Borg 1999:244). Maar ek dink Borg is ook reg as hy sê: “... religious tradition ... when it is mistaken as ‘the thing itself’ ... becomes a snare and even idolatrous” (Borg 1999:244). Ek deel Crossan (1994:73-74) se gevoel: “The open commensality and radical egalitarianism of Jesus’ Kingdom of God are more terrifying than anything we have ever imagined, and even if we can never accept it, we should not explain it away as something else.”

Literatuurverwysings

- Borg, M J 1994a. *Jesus in contemporary scholarship*. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Borg, M J 1994b. *Meeting Jesus again for the first time: The historical Jesus & the heart of contemporary faith*. San Francisco: Harper & Row.
- Borg, M J & Wright N T 1999. *The meaning of Jesus: Two visions*. San Francisco: Harper & Row.
- Cadbury, H J 1937. *The peril of modernizing Jesus*. New York: Harper & Row.
- Chilton, B 1984. *The Kingdom in the teachings of Jesus*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Crossan, J D 1973. *In parables: The challenge of the historical Jesus*. New York: Harper & Row.
- Crossan, J D 1989. *Who is Jesus? Answers to your questions about the historical Jesus*. New York: Harper & Row.
- 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: Harper.
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Dahl, N A 1951. The parables of growth. *Studia Theologia* 5, 132-166.
- Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Hoffmann, P 1972. Studien zur Theologie der Logienquelle. *NT Abh* 8, 289-295.
- Horsley, R A & Draper, J A 1999. *Whoever hears you hears me: Prophets, performance, and tradition in Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

- Houlden, J L 1988. *Ethics and the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark.
- Jacobson, A D 1992. *The first gospel: An introduction to Q*. Sonoma, CA: Polebridge.
- Kloppenborg, J S 1987. *The formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections*. Philadelphia, PA: Fortress Press. (Studies in Antiquity and Christianity.)
- Lohse, E 1988. *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Mack, B L 1987. The kingdom sayings in Mark. *Forum* 3(1), 3-47.
- Mack, B L 1993. *The lost gospel: The book of Q and Christian origins*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Mays, J L 1983. The language of the reign of God. *Interpretation* 30, 117-126.
- Perrin, N 1983. *Rediscovering the teaching of Jesus*. London: SCM.
- Perrin, N 1984. Jesus and the language of the kingdom, in Chilton, B (ed), *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Sanders, J T 1975. *Ethics in the New Testament: Change and development*. London: SCM.
- Sato, M 1987. *Q und Prophetie: Studien zur Gattung- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (WUNT 2/29.)
- Schrage, W 1982. *The ethics of the New Testament*, tr by D Green. Philadelphia, PA: Fortress.
- Scott, B B 1989. *Hear then the parable: A commentary on the parables of Jesus*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Timmer, J 1990. *The kingdom equation: A fresh look at the parables of Jesus*. Grand Rapids, MI: CRC Publications.
- Uro, R 1987. *Sheep among the wolves: A study on the mission instructions of Helsinki*: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Van Aarde, A G 1994. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- Vermes, G 1993. *The religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Von Harnack, A [1900] 1957. *What is Christianity?* New York: Harper&Row.
- Weiss, J 1964. *Die Predigt Jesu from Reiche Gottes*. Dritte Auflage. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wendland, H-D 1978. *Ethik des Neuen Testaments: Eine Einführung*. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck.