

Waarom Jesus-studies?

P A Geysler

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

Why Jesus studies?

Present-day historical Jesus studies are the epistemological product of what has become known as the New Historicism. The aim of the article is to emphasize two aspects of the New Historicism as epistemological approach. The one aspect focuses on the profitability of this endeavour and the other on the historical nature of the New Historicism. As far as profitability is concerned, the social standing and identity of the researcher are emphasized. Among otherthings, the social interests of the researcher are taken into account. Concerning the historical nature of this kind of research, a distinction is drawn between the Jesus of history and the Jesus of faith. The aim of the article is to gain clarity on the relationship between the Jesus of history (pre-Easter) and the Jesus of faith (post-Easter). J D Crossan's exposition of the reasons for Jesus studies is followed. He distinguishes three reasons: historical, ethical and theological.

1. INLEIDING

Een van die kenmerke van hedendaagse historiese Jesus-studies is die skynbaar onbeperkte proliferasie van Jesus-beelde. Cees den Heyer (1996:230, 231) praat in hierdie verband van "een veelkleurige Jezus" en dat "Jezus altijd weer anders (is)." Hy beskryf dit soos volg:

Jezus heeft vele gezichten. We kennen een Jezus van Paulus, van Marcus, van Matteüs, van Lucas, van Johannes, maar ook van Thomas. We weten dat Jezus hoopte op de spoedige komst van het Koninkrijk van God, maar we weten ook dat hij datzelfde Koninkrijk al meende te kunnen waarnemen in zijn eigen leven en wereld. Jezus zou een apokalypticus genoemd kunnen

worden, maar hij blijkt ook voor gnostiese denkers een bron van inspirasie te zijn. We kenne verhalens oor Jezus' doen en laten: bevrydend en genezend, hoopgevend en menslievend, kreatief en soms uitdagend. We wete ook dat Jezus stierf aan het kruis en we geloven dat God hem heeft opgewekt uit die dood. Het Nieuwe Testament is verrassend open en ruimdenkend. Jezus word nie vastgelegd in formules en opgesloten in uitspraken die ooral en altyd zouden moeten gelden. Wie dat doet, wek die suggestie dat hij/zij het laatste en definitiewe woord oor Jezus heeft gesproken. Het boeiende van die ontmoeting met Jezus is nu juist dat het laatste woord oor hem blykbaar nog altyd nie gesproken is en misschien wel nooit gesproken sal word.

Die relatiewiteit en onvoltooidheid van historiese ondersoekes, soos dit blyk uit bogenoemde aanhaling, bring die vraag na wat *histories* in historiese ondersoekes dan sou wees, skerp in die fokus. Die *nuwe* in die "nuwe" historiese Jesus-studies (kyk Geysers 1999) wentel dus om die twee brandpunte van 'n ellips: aan die een kant die vraag na wat deesdae as *histories* in historiese ondersoekes beskou word nou dat geskiedenis nie gelyk is aan feitelikheid nie; aan die ander kant die vraag na die *nuttigheidswaarde* van geskiedskrywing binne die huidige post-moderne konteks. Die beantwoording van die vraag na wat *histories* is (die een brandpunt van die ellips), bring 'n hele aantal ander kwessies op pad na die ander brandpunt van die ellips (die vraag na wat die *nuttigheidswaarde* van historiese ondersoekes is) na vore. In hierdie artikel word daar ingegaan op die relevansie, dit wil sê die *nuttigheidswaarde* van historiese Jesus-studies, met besondere verwysing na die sogenoemde "nuwe" historiese benadering. Wat die redes vir die wenslikheid van Jesus-studies betref, dien die insigte van J D Crossan (1998) as my vertrekpunt. Wat spesifiek die *teologiese* relevansie van sulke studies betref, steun ek besonder sterk op die werk van S J Patterson (1998:277-279).

2. "NUWE HISTORISME"

Aram Veesser, in sy boek, *The new historicism reader* (1994), beskryf die "nuwe historisme" soos volg:

NH [New Historicism] really does assume: (1) that every expressive act is embedded in a network of material practices; (2) that every act of unmasking, critique, and opposition uses the tools it condemns and risks falling prey to the practice it exposes; (3) that literary and non-literary "texts" circulate inseparably; (4) that no discourse, imaginative or archival, gives access to unchanging truths or expresses unalterable human nature; and (5) that a critical method and a language adequate to describe culture under capitalism participate in the economy they describe.

(Veeser 1994:2)

Clive Marsh (1997:416-433) het aan die hand van die vyf punte in bogenoemde definisie die verskillende kwessies van die "nuwe" historiese Jesus-studies bespreek. Die eerste het te doen met die *sosiale staanplek* en *identiteit* van die historiese Jesus-ondersoeker. Hy verwys na 'n byeenkoms van die Society of Biblical Literature se Historical Jesus Section in 1995 toe John Meier, Thomas Wright en Elisabeth Schüssler Fiorenza aan 'n paneelbespreking deelgeneem het. Hierdie gesprek het plaasgevind na aanleiding van Schüssler Fiorenza (1994) se boek, *Jesus: Miriam's child, Sophia's prophet*. Wat opvallend was, is dat vroue-onderzoekers in historiese Jesus-studies afwesig is. Wright (1992) beskou ook nie die genoemde boek van Schüssler Fiorenza as deel van Jesus-studies wat vermeld hoef te word nie. Ook Jane Schaberg (1997) in haar werk "A feminist experience of historical-Jesus scholarship" wys op die feit dat vroue se bydraes geïgnoreer word. Hierdie vermelding illustreer die punt dat, wanneer daar in die "nuwe" historiese Jesus-ondersoeke van sosiale staanplek gepraat word, die identiteit van die onderzoekers in ag geneem word. Ten spyte van besware wat andersins teen Juan Luis Segundo ([1982] 1985) se werk ingebring word, herinner hy ons tog daaraan: "... the phenomenon of ideology is to be found precisely in vaunted claims to neutrality: that is, when we do not perceive how our thinking is being influenced by interests deriving from other sources, such as our place in society and its associated advantages" (Segundo 1985:27).

Die tweede saak in die aanhaling van Veeser hierbo handel oor "what (and whose) interests are being served" (Marsh 1997:417)? In hierdie verband sluit Marsh (1997: 419) aan by 'n opmerking wat Dieter Georgi (1992:56) gemaak het in sy werk, "The

interest in Life of Jesus theology as a paradigm for the social history of biblical criticism,” wat betekenisvol is: “Life of Jesus Theology/Life of Jesus Research developed alongside the rise of the bourgeoisie in the West. The Quest is to be viewed, according to Georgi, as the inevitable companion of the growing strength of an emerging class of skilled, responsible citizens, who thrived on access to urban trade.”

Die derde saak het te doen met “the Quest and the market.” Marsh (1997:422, 423) maak die volgende kritiese evaluasie van die hedendaagse Jesus-navorsing: “The one aspect of the Quest and the market I wish to note here, however, is the Quest’s marketability. Jesus – and even scholarly Jesus Research – is clearly big business ... The marketability of Jesus takes him to the heart of capitalist culture, where he becomes a popular consumer product.” Marsh (1997:423) wys daarop dat dit ’n belangrike kwessie is om die ambivalensie van die post-moderne klimaat in hierdie opsig te illustreer: “A popular Jesus is by definition a relatively powerless Jesus.” Dit lewer Jesus daaraan uit dat mense hulle belange vir hulleself en hulle lesers verder versterk: “Crossan’s [1991] Jesus may be misheard and simply entertain. Wright’s [1996] Jesus may challenge an emerging scholarly consensus, but, ironically, proves strangely comforting for the church” (Marsh 1997:424). Om te dink dat die kerk in óf die moderne óf post-moderne era vry sou wees van materiële en ander belange, is wensdenkery. Indien teoloë vanweë hulle professionele posisie beide finansiële voordeel uit publikasies verkry en die geloofsgemeenskap daarmee dien, hoef dit nie as ’n noodwendig onaanvaarbare kapitalistiese bedryf afgemaak te word nie. Vanuit ’n post-moderne hoek gesien, is die vraag of die dien van eie belange op onverdraagsaamheid teenoor ander standpunte en uitbuiting van gevange markte wat skade berokken, neerkom. Dan sal dit eties onaanvaarbaar wees.

Die vierde kwessie handel oor “the priority of the local over the universal.” Hierdie saak kom daarop neer dat geen enkele navorser die volledige prentjie het van die eerste-eeuse oos-Mediterreense wêreld waarin die historiese Jesus opgetree het nie. In hierdie verband kan daar verder gewys word op die Schweitzeriaanse probleem dat navorsers neig om hulle eie gesig in hulle ge(re)konstrueerde Jesus-beeld te reflekteer en te projekteer (kyk Schweitzer [1902] 1913). Om die probleem van die individuele navorser se aanbieding van ’n self-portret te vermy, is dit aanbevelenswaardig dat historiese Jesus-navorsing van multi-dissiplinêre, kruiskulturele spanwerk gebruik maak.

Die vyfde kwessie word deur Marsh (1997:417) beskryf as: “appraising the Quest’s own strategic forgetfulness.” Hierdie saak hou verband met die eerste kwessie wat bespreek is, naamlik “who has been/is contributing to the Quest?” Die vyfde oorstyg egter ook die eerste. “For here I am referring not primarily to a need to attend to the range of contemporary participants, but rather for Questers always to re-write the history of the Quest as part of their undertaking” (Marsh 1997:426). Hierdie verskynsel herinner ons daaraan dat geskiedenis altyd verband hou met opskrifstelling, en laasgenoemde behels interpretasie en konstruksie. Dit herinner ons ook daaraan dat geskiedenis ’n aanhoudende herskrywing veronderstel. “For re-writing is necessary in order to ‘write people in’ from the past, who have thus far been excluded. But it can also entail ‘writing out’ for a particular dehumanizing purpose” (Marsh 1997:426). Hy meen dat die aanduiding van die periode van die *No Quest* (Rudolf Bultmann n a v Martin Kähler – kyk Scott 1994:253-280) in die na-wêreldoorlogse era die sterkste aanduiding is van ondersoekers se “forgetfulness.” Dit is wel waar dat vir die *Formgeschichtler* die klem anders geplaas was, naamlik in die opheldering van die aard en die geskiedenis van die ewangelietradisies. Maar om met die term *No Quest* te impliseer dat daar ’n gebrek aan belangstelling was in wie en wat Jesus was, en wat dit vir die menslike eksistensie beteken het, is om die getuienis te verwing. Eweneens is die tendens van Eurosentrisme in die “nuwe” historiese Jesus-ondersoek nog ’n voorbeeld van sodanige “forgetfulness.” Dit blyk veral uit die wyse waarop “mainstream contributors” geselekteer word. Daarin word baie name van bydraers wat nie inpas in die Eurosentriese prentjie nie, gewoon weggelaat.

Die bespreking van hierdie vyf kwessies bring my uit by die ander brandpunt van die ellips: wat is die *nuttigheidswaarde* van die “nuwe” historiese Jesus-studies? Maar vereers gee ek aandag aan die probleem rakende die verhouding tussen *historisiteit* en *teologie*. Ek doen dit aan die hand van die volgende opskrifte: die verhouding tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus van die geloof; die vraag na die *waarom* van Jesus-studies; en ten slotte, die verhouding tussen geskiedenis en geloof.

3. JESUS VAN DIE GESKIEDENIS EN JESUS VAN DIE GELOOF

John Dominic Crossan (1998:20) maak in sy boek, *The birth of Christianity*, die belangwekkende opmerking oor geskiedenis: "... there is a supreme difference between actual and delusional stories. And it is necessary to decide which is which. History matters. And history is possible because its absence is intolerable." Hy gee met die oog op sy beredenering 'n werksdefinisie van "geskiedenis:" "History is the past reconstructed interactively by the present through argued evidence in public discourse." Van die implikasies hiervan is die volgende: Daar is tye wanneer ons alleen alternatiewe perspektiewe op dieselfde gebeure tot ons beskikking het. In der waarheid is daar *altyd* alternatiewe perspektiewe, selfs wanneer ons nie van hulle hoor nie. Maar geskiedenis as "argued public reconstruction" is noodsaaklik om *ons* verlede te (re)konstrueer met die oog daarop dat *ons* toekoms geprojekteer kan word.

Dit is vir ons nodig om saam met Crossan hierdie teoretiese notas oor historisiteit terug te voer na die vraagstellings met betrekking tot die soeke na die historiese Jesus. Hier kan die probleme vanweë my (ons) staanplek as navolger(s) van Jesus nog meer akuut word. Ons het in hoofsaak (ander bronne vir die oomblik buite rekening gelaat) vier weergawes oor die historiese Jesus, naamlik Matteus, Markus, Lukas en Johannes. Al vier vertel aan ons iets oor voortgang van voor die kruisiging tot daarna (ten minste vir die volgende paar dae). Matteus vertel van 'n Jesus wat voor-Pase én na-Pase God-met-ons is. Vir hom is die oorgang tussen voor-Pase en na-Pase daardie episode in sy vertelling waar die vindiserende Seun van die Mens met gesag die Jesus-beweging na *alle mense* toe gestuur het. Markus vertel weer van 'n Jesus wat die lydende Seun van God is. Sy oorgang van 'n voor-Pase na 'n na-Pase is om die vreesbevange Jesus-beweging tot die insig te bring dat Jesus as Israel se Messias, deur kruis en opstanding, waarlik God se Seun is. Lukas vertel van 'n Jesus wat op reis is vanaf Galilea deur Samaria na Jerusalem. Op dié reis roep hy Israel op om hulle Messias te herken en te erken. Alleen sommige onder hulle vorm die "ware Israel" wat die Jesus-reis vanaf Jerusalem deur Samaria na Rome toe voortsit. Vir hom kom die oorgang tussen voor-Pase en na-Pase neer op 'n erkenning dat Israel se Messias die Here van die wêreld is. Johannes se Jesus se herkoms is anders as die sinoptici s'n, pre-eksistent. God stuur God se Seun en Hy

neem die vorm van menslikheid in alle opsigte aan. Redding bestaan uit die oorwinning om die begrensings en beperkings van menslikheid te oorstig. Vir Johannes is die oorwinnende Jesus aan die kruis, wat die grens van die dood deur opstanding oorbrug, die Verlosser wat die pad vir ander kinders van God baan. Die oorgang tussen voor-Pase en na-Pase bestaan vir Johannes daarin dat mense die *aanstoot* van hulle menslikheid oorstig om nie net in die *mens* Jesus God te herken en te erken nie, maar ook om getuies van die singewing van so 'n oorwinning te wees.

Op 'n soortgelyke wyse het ons vier weergawes van die historiese Tiberius, die keiser in wie se tyd Jesus gekruisig is (kyk Crossan 1998:20-21). Daar is die weergawes van Velleius Paterculus, Tacitus, Suetonius en Dio Cassius. Die kanonieke verhale is almal deur anonieme outeurs (wat in die kerklike tradisie begin bekend staan het as Markus, Matteus, Lukas en Johannes) wat nie een vir Jesus persoonlik geken het nie, geskryf. Maar hulle het almal voor die einde van die eerste eeu geskryf. Die weergawes oor die keiser is geskryf deur 'n eerste-eeuse historikus wat saam met Tiberius deelgeneem het aan twee van sy veldtogte (die Duitse en Pannoniese) – die ander drie het gedurende die tweede of derde eeu geskryf. Wanneer 'n mens bewus word van die verskillende wyses waarop Jesus deur Markus en Johannes beskryf is, sou ook gewys kon word op die feit dat Tiberius verskillend voorgestel word deur Paterculus (wat die grond waarop Tiberius geloop, aanbid het) en deur Tacitus (wat nie vir Tiberius kon verdra nie).

Die “probleem” met die evangelies se “geskiedskrywing” het oor die afgelope tweehonderd jaar se navorsing duidelik geword. Hulle is presies wat hulle self openlik en eerlik voorhou om te wees. Hulle is nie geskiedskrywing nie, alhoewel hulle geskiedenis bevat. Hulle is nie biografieë nie, alhoewel hulle biografiese inligting bevat. Hulle is *evangelies* – dit beteken *goeie nuus*. Die beskrywing *goeie nuus* dui aan dat die nuus vanuit iemand se perspektief aangebied word, dit wil sê vanuit die gesigshoek van navolgers van Jesus geskryf is, teenoor (sê maar) die keiserlike kringe. Die *nuus* deel daarvan kan 'n aanduiding wees dat dit, soos nuus, telkens “opgedateer” word. Dit kan teken daarvan wees dat Jesus telkens vir nuwe tye en plekke, situasies en probleme, skrywers en gemeenskappe geaktualiseer word. Die evangelies is geskryf vir geloof, met die oog op geloof en vanuit geloof.

Vanuit die kennis dat Matteus en Lukas vir Markus as bron gebruik het, kan daar deur vergelykings duidelik gesien word met hoeveel vryheid die verskillende evangeliste inligting/tradisies aangeneem en aangepas het, hoe hulle bygevoeg en uitgelaat het, verander en geskep het, selfs aan woorde en dade van Jesus self. En indien 'n mens daarby aanvaar – soos baie geleerdes deesdae doen – dat daar tradisies in Johannes is wat tradisies in die sinoptiese evangelies ook geken en benut het, word die kreatiewe vryheid waarmee daar met die oorlewering gewerk is, onbeperk.

Dit is inderdaad *ons* probleem indien ons joernalistiek volgens moderne standarde verwag. Wat ons tot ons beskikking het, is *evangelies*. Maar dit is nou juis hierdie swaar verworwe verstaan van die aard van die evangeliegenre in die algemeen, en die verhouding tussen die evangelies onderling in die besonder, wat ons vierkantig voor die historiese probleem te staan bring: Wat weet ons oor Jesus deur historiese (re)konstruksie – dit is, wat weet ons oor Jesus deur die getuienis wat ons het as “publieke diskoers” (volgens die bogenoemde werksdefinisie)?

Crossan (1998:22) het hom vir meer as vyf-en-twintig jaar besig gehou met die ondersoek na die historiese Jesus, omdat hy van mening was (en is) dat dit “... an established part of the scholarly landscape” is. Sy boek, *The birth of Christianity* (1998), wou hy die titel *Life after Jesus* gee. Crossan verduidelik die betekenis van die titel *Life after Jesus* (die uitgewers het gemeen dat dit te “enigmaties” is) soos volg:

I liked it very much because ... I saw two others appropriately interwoven within it. The first meaning of *after* was temporal and chronological. The book is about how those who were there with Jesus before his execution continued with him after it. What happened in the interaction between Jesus and his first companions that even Roman crucifixion could not terminate forever? Josephus said their love continued. Tacitus said their contagion spread. Why? What in that original interaction made continuation from *before* to *after* possible or even inevitable? The second meaning of *after* is paradigmatic and unitive. What does it mean to go *after* Jesus or to follow *after* Jesus? Does he have some monopoly on the kingdom of God so that he alone can enter? Or is it about a way of life that he has shown as possible and invited all to continue? ... I would ask you as you read this book with that new

title [*The birth of Christianity*], to remember the old one as well. The birth of Christianity is about life *after* Jesus in *both* those senses.

(Crossan 1998:xxxii)

In sy boek bied hy drie redes waarom hy dink dat historiese navorsing oor die lewe en dood van Jesus en oor die eerste dae, maande, jare van die vroegste Christelike beweging noodsaaklik is: 'n historiese, etiese en teologiese rede.

4. WAAROM JESUS-STUDIES?

4.1 Die historiese rede

Crossan (1998:22) betoog dat die eerste rede vir navorsing oor die lewe en dood van Jesus, 'n *historiese* rede is. Dit klink so vanselfsprekend. Mense klim teen die berg Everest uit omdat Everest daar is. Mense bestudeer Jesus, omdat Hy daar is. Jesus en sy eerste metgeselle is historiese figure en daarom kan hulle histories bestudeer word deur enige iemand wat die toepaslike kompetensie besit. Dit sê niks meer of minder oor die vroeë Christelike oorspronge as wat oor Sokrates en sy teenstanders, of oor Julius Caesar en sy moordenaars gesê kan word nie.

Daar is natuurlik altyd 'n algemene probleem wanneer teenswoordige kontemporêre mense na 'n verre verlede probeer kyk. Dit is nie dat *ons* soveel verskil van *hulle* nie, so asof almal van *ons* 'n verenigde *ons* verteenwoordig, en almal van *hulle* net so 'n uniforme *hulle* is nie. Daar is waarskynlik net soveel verskille tussen die "moderne *ons*" as wat daar diepgaande verskille was tussen die "antieke *hulle*." Maar dit is nie die hoofprobleem nie. Die probleem is dat *ons* iets weet oor hoe *hulle* wêreld verloop het, iets oor wat gebeur het – ten minste van hulle tyd af tot by ons. *Ons* weet iets van die toekoms van *hulle* verlede. Ter illustrasie: hoe sou ons die kruisiging van Jesus kon rekonstrueer *asof* ons nie die beskrywings in die evangelies, kunstenaarsvoorstellings, musikale vertolkings en twee duisend jaar van aanbidding geken het nie. Wat die speelveld natuurlik weer meer gelyk maak, is dat ons nie die toekoms van ons eie hede ken nie. In die proses waarin ons die onkunde van die mense van die ou tyd oor die verlede-tot-hede verwerk, word ons bewus van ons eie onkunde oor die teenswoordige-

tot-toekoms. Maar dit is alles niks meer as die algemene probleem en die algemene geskenk van antieke geskiedenis nie.

Daar is ook die besondere probleem wanneer geloof of ongeloof, aanhang of afkeur, liefde of haat betrokke raak. Op 'n punt toe die historiese Jesus-ondersoek al reeds goed onderweg was, het Albert Schweitzer (in Crossan 1998:23) die navorsers al verdeel tussen "mense wat haat" en "mense wat liefhet."

[F]or hate as well as love can write a Life of Jesus. He first described the Jesus-haters and their work: "The greatest of them [the lives of Jesus] are written with hate" It was not so much hate of the Person of Jesus as of the supernatural nimbus with which it was so easy to surround Him, and with which He had in fact been surrounded. They were eager to picture Him as truly and purely human, to strip from Him the robes of splendour with which he had been apparelled, and clothe Him once more with the coarse garments in which He had walked in Galilee. And their hate sharpened their historical insight. They advanced the study of the subject more than all the others put together.

Schweitzer het in die besonder met die "haters" verwys na Hermann Samuel Reimarus en David Friedrich Strauss. Hy het ook die "Jesus-liefhebbers" beskryf (Schweitzer, in Crossan 1998:23): "But the others, those who tried to bring Jesus to life at the call of love, found it a cruel task to be honest. The critical study of the life of Jesus has been for theology *a school of honesty* It was fortunate for these men that their sympathies sometimes obscured their critical vision, so that, without becoming insincere, they were able to take white clouds for distant mountains."

Die vraag wat dus hierdeur opgeroep word, is of haat en liefde, polemiekk of apologetiek, onvermydelike alternatiewe in historiese Jesus-navorsing is. Indien dit wel so sou wees, staan 'n mens dan nie voor die dilemma dat elkeen van die opsies die getuienis op 'n gelyke, maar teenoorgestelde rigting bevooroordeel laat nie. Jesus was tog beantwoord met geloof en ongeloof, deur aanvaarding en onverskilligheid (verwerping). Is dit vandag moontlik om enigeen van hierdie reaksies op Jesus só te kan identifiseer dat ons in staat sou wees om hoe dit tweeduisend jaar gelede was, te kon

rekonstrueer? Wat het Hy gesê en gedoen wat sulke uiteenlopende reaksies veroorsaak het? Hierdie moeilike alternatiewe maak nie rekonstruksies noodwendig ongeldig nie. Dit maak rekonstruksie net besonder moeilik. In 'n artikel, "Jesus and the kingdom: Itinerants and householders in earliest Christianity," verwys Crossan (1997:22) na dieselfde problematiek en bring dit ook in verband met die ou strydvraag oor die verhouding tussen die *Jesus van die geskiedenis* en die *Christus van die geloof*:

For myself, I never formulate the question in terms of the Jesus of history and the Christ of faith. Instead, I formulate the question like this: What did the historical Jesus do and say in the late 20s of that first common-era century that made some people say, "He is criminal; we must execute him," and others say, "He is divine; we must follow him?" How could people look at the same Jesus and judge so divergently? If one cannot explain both those simultaneous reactions, one cannot explain the Jesus who was historically an object of condemnation for some and of adoration for others. That formulation avoids the Jesus/Christ dichotomy, with its twin extremes of pro- or antidogma, theology, or faith that simply skew the discussion in opposite ways.

Die *historiese* rede vir historiese Jesus-ondersoek behels dus die interesse in die vraag na die *hoekom* van die verskillende reaksies op Jesus in die onmiddellike periode na sy teregstelling. Hoewel Crossan nie 'n voorliefde het vir (wat hy noem 'n "digotomie") die onderskeid tussen 'n *Jesus van die geskiedenis* en 'n *Christus van die geloof* nie, kan hierdie interesse nie die probleem sistap rakende die verhouding tussen *geskiedenis* en *geloof* nie. Ook die *historiese* rede vir die ondersoek het dus implikasies vir die verhouding tussen *historisiteit* en *teologie*. Die "Jesus-liefhebbers" het, soos Schweitzer daarop gewys het, die gevaar geloop om in hulle teologie, met 'n ongenuanseerde historiese bewussyn, hulleself van die Jesus van die geskiedenis te vervreem. Die soeke na die historiese Jesus werp in gelyke mate 'n kritiese lig op wat die "haters" gedoen het én op wat die "Jesus-liefhebbers" gedoen het en steeds doen.

Why is Jesus, alone of all historical figures, so covered by a cloud of unknowing and a cloak of protective invisibility? That assertion of historical agnosticism seems but a negative way of asserting unique status and

transcendental dignity. If Jesus is but a figure like Zeus, historical reconstruction is quite obviously absurd. If Jesus is but a figure like Hamlet, historical reconstruction is equally absurd. The former lives only in myth, the latter only in literature. Jesus may live in both those realms too, but he also lived in history. Or that, at least, is the first historical question to be asked about him.

(Crossan 1998:26)

4.2 Die etiese rede

Wat sy *etiese* rede vir die historiese Jesus-onderzoek betref, neem Crossan (1998:26) sy vertrekpunt by wat J P Meier (1994:220) gesê het: "What the historian or exegete cannot hope to do by historical research is to resolve what are really philosophical questions (e g, whether miracles do take place) or theological questions (e g, whether God has indeed acted in this particular 'miracle', thus calling people to faith). Such questions, while important, simply go beyond the realm of history proper." Crossan se tweede rede vir die historiese ondersoek, die *etiese* rede, stel hy as werkwyse voor in debat met die voortgaande multi-volume werk van John Meier oor die historiese Jesus. Hierdie etiese rede funksioneer op twee verskillende maar samehangende vlakke. Die een vlak raak die kwessie *hoe ons as historici reconstrueer*, en dit fokus op die teenswoordige tyd. Die ander vlak raak *hoe ons as Christene glo*, en dit fokus op die verlede. Saam geneem, raak dit die etiek van die publieke interpretasie van die verlede.

Indien die evangelie soos 'n gelykenis gefunksioneer het met Jesus wat 'n uitdaging rig aan ons geloof, soos wat byvoorbeeld die Barmhartige Samaritaan doen, sou hierdie etiese rede nie geldig wees nie. Indien die evangelie *teologie* was waarin Jesus as die Goddelike wysheid vanaf die troon van God praat, sou hierdie rede nie geldig wees nie. Maar die Christelike geloof het nog altyd aanspraak gemaak op 'n historiese basis. Dit maak hierdie rede 'n dringende aangeleentheid. Dit kan toegespits word in die vraag: wanneer is die *evangeliste* besig om geskiedenis te maak en wanneer is *ons* besig om historiese uitsprake te lees; wanneer maak *hulle* teologiese uitsprake en wanneer lees *ons* teologiese uitsprake? Hierdie beklemtoonde woorde onderstreep die twee aspekte van Crossan se *teologiese* rede vir historiese Jesus-onderzoek.

Die etiese rede behels die ondersoeker se integriteit en eerlikheid oor die wesenlike kwessies van die verband tussen historiese feit, interpretasie daarvan en/of geloof wat daaruit voortvloei. Anti-Christelike “blatante rasionaliste” (“direct rationalism”) beweer dat sekere dinge nie kan gebeur nie (of stel eintlik: *gebeur* nie). Daardie soort gebeure lê sover buitekant die moontlikheid van publieke verifikasie of objektief bewysbare konsistensie binne ons wêreld dat, wat hulle waarde ook al as mite, gelykenis, fabel of storie mag wees, hulle nie as feit, gebeurtenis of geskiedenis erken kan word nie. Daarteenoor kan dit gebeur dat sommige “opregte” Christene (wat hulle skuldig maak aan “indirect rationalism”) sekere aangeleenthede byvoorraat uit enige kritiese bespreking uitsluit (*prescind*), omdat hulle nie die dialektiek tussen *teologie* en *historisiteit* erken nie. Die gevolg is dat daardie spesifieke gebeure (*events*) bokant of buitekant die kritiese diskussie val. Sodoende doen hulle nie net die gegewens (of die evangelies) geweld aan nie, maar tree in ’n bepaalde sin *oneties* op en bring die geloofwaardigheid van die getuienis in gedrang.

Hierdie “indirekte rasionalisme” erken dus dat sekere tipes gebeure (*events*) *gewoonlik* nie plaasvind of nie kan plaasvind nie, maar hulle dring tog daarop aan dat dit in een unieke instansie (die historiese Jesus) tog wel gebeur het. Albei hierdie pole word verteenwoordig deur mense wat ook deel is van hulle besondere gemeenskappe of kerklike (of anti-kerklike) groeperings. ’n Mens funksioneer baie selde buite die groep met die bepaalde dinkkategorieë en norme wat daar geld. Daarom het ek vroeër klem gelê op die belangrikheid van die *sosiale staanplek* van die navorser. Die etiese rede vir historiese Jesus-navorsing behels dus altyd dat mense met onbevangenheid luister na die getuienis oor hierdie Jesus. Dit sal verder impliseer dat ons altyd oop sal wees om vorige staanplekke te hersien en te verander as dit van ons vereis word. Crossan (1998:29) gee riglyne in hierdie verband:

When we read *them* as saying that the historical Jesus is uniquely unique and that such events happened only to him, *we* are misreading *them*. Let me be very clear, they *were* making claims for their Jesus, and those claims *were* comparative over against all other such claims. That was precisely their point. Where, they asked, do *you* find the divine especially, particularly or even uniquely present? Is it, for example, in Augustus, a Roman emperor backed

by fabulous colonial wealth and massive military power, or in Jesus, a Jewish peasant child poor enough to be born in somebody else's stable? Where do you find your God? Choose.

4.3 Die teologiese rede

Vir sy teologiese rede vir historiese Jesus-ondersoek tree Crossan (1998:30-46) in gesprek met Luke Timothy Johnson (1995, 1996). Die gesprek gaan in die besonder oor die debat rakende die “werklike” (*real*) Jesus en oor die epistemologiese kwessies wat aanleiding gegee het daartoe dat Johnson die Jesus-ondersoek ’n “misguided quest” genoem het. Johnson (1996:130) se standpunt word soos volg toegespits: “If it can be demonstrated that Jesus did two different things, it is not therefore legitimate to understand those things in light of each other, as though they were mutually interpretative. The reason for this is clear: we lack knowledge of all the other things Jesus said and did that provide the only real context for the interpretation of specific deeds and sayings.” In Johnson se boek, *The real Jesus*, het hy soos die subtitel aangedui het, betoog dat die soeke na die historiese Jesus “misguided” is. Daarby het hy gevoeg dat hierdie soeke die “waarheid van die tradisionele evangelies” ontken. Johnson is van mening dat die “real” ver bokant die “historical” uitstyg. Wat hy dus onder die “ware” (“werklike”) verstaan, kan nooit ten volle of behoorlik deur die beperkte strategieë van historiografie geken word nie. In sy mees resente boek, *Living Jesus: Learning the heart of the gospel*, rig Johnson (1998) hom téén wat hy noem ’n “reduksionistiese” verstaan van Jesus. Om die Jesus wat in die Nuwe Testament betuig is, te ken, is vir hom die opening tot outentieke Christelike spiritualiteit – ’n “ken” van Jesus wat ’n ontmoeting met God moontlik maak.

Crossan (1998:30) sê egter tereg dat dit waar mag wees in ’n baie algemene sin, net soos wat ons ook nie ons “ware self” ten volle ken nie. Hierby voeg Crossan (1998:30): “So, with the stipulation that the reality of *any* human being far exceeds what can be known publicly or argued historically, I prefer to retire the phrase ‘real Jesus’ and revert to what scholarship has always discussed: the ‘*historical Jesus*’ – that is, *the past Jesus reconstructed interactively by the present through argued evidence in public discourse*” (vgl die werksdefinisie hierbo).

Wat Johnson betoog, negeer nie net die moontlikheid van die rekonstruksie van die historiese Jesus nie, maar in effek, van *alle* geskiedenis, van die teenswoordige én verlede tyd. Epistemologiese onsekerhede kan tog nie daartoe lei dat die moontlikheid van kennis, op welke terrein ook al, byvoorbeeld by die wortel afgesny is nie. Ons weet nooit *alles* nie, nie van die verlede of die teenswoordige werklikheid nie, nie van ander nie en ook nie van onself nie. En tog het ons geen ander keuse nie, selfs (of in die besonder) te midde van baie onsekerhede, as om die verlede te rekonstrueer met die oog daarop dat dit ook kan dien as 'n basis vir ons vooruitskouing van die toekoms.

Crossan (1998:31-40) wys daarop dat daar verskillende tipes evangelieformate (die spreuke-evangelie [bv Tomas], die biografiese evangelie [bv Markus], die diskursiewe evangelie [bv *Apokryphon van Jakobus*] en die biografies-diskursiewe evangelie [bv *Epistula Apostolorum* en die *Acta van Johannes*]) bestaan. Vervolgens dui hy op die uiteenlopende *teologiese* interpretasies van die lewe van Jesus in hierdie evangelieformate. Teenoor Johnson se bewering dat die *Renewed Quest* (kyk Funk 1996:57-76) die normatiewiteit van die kanonieke evangelies verleen, "bely" Crossan (as 'n besondere eksponent van die *Renewed Quest*) dat hy wel die normatiewiteit van die biografiese, dit wil sê die kanonieke, evangelies handhaaf. Maar dan die evangelies só verstaan: elkeen van die kanonieke evangelies gaan terug na die historiese Jesus van die laat-twintigerjare in sy Joodse tuisland. Elkeen van die vier bring egter 'n Jesus wat direk praat met die betrokke outeur se eie onmiddellike omgewing en situasie.

Die dialektiek tussen 'n "then-and-now" en 'n "then-as-now" moet raakgesien word – wat beteken: van die historiese Jesus "then" en die opgestane Jesus "now." Dit is nooit alleen die historiese Jesus "then" en die opgestane Jesus "now" nie, maar dié twee in dialektiese verhouding met mekaar binne die raamwerk van kontemporêre geloof.

Those gospels created an interaction of historical Jesus and risen Jesus, and that interaction must be repeated again and again throughout Christian history. I take the canonical gospels as normative model for all subsequent Christian discourse – that is, for the dialectic of Jesus-then as Jesus-now. They are normative not only as product (what they do) but even more profoundly as process (how they do it) That one Jesus may be experienced as risen Jesus through divergent modes, through justice and peace, prayer and liturgy,

meditation and mysticism, but it must always be *that* Jesus and no other.
There is, in other words, ever and always only one Jesus.

(Crossan 1998:39)

5. GESKIEDENIS EN GELOOF

Wat die nuttigheidswaarde van Jesus-studies betref, word daar onder andere geworstel met die vraag na die teologiese betekenisvolheid of relevansie van Jesus. My siening oor hierdie saak, soos dit veral vervolgens verwoord word, is 'n feitelike oorstemming met die standpunte wat Stephan Patterson (1998:277-279) in sy boek *The God of Jesus: The historical Jesus and the search for meaning* uitgespel het. Wanneer daar oor die relevansie van Jesus gepraat word, vra Patterson: Van watter Jesus? Moet ons dit verstaan as Jesus wat historiese ge(re)konstrueer kan word of as Jesus van die geloof? Watter Jesus vind ons in die kerugma van die vroegste kerk? En indien wel daarin geslaag is (kon word) om Jesus na sy historisiteit – selfs al is dit dan volgens die eise van die *nuwe* historiese benadering – te (re)konstrueer, het hierdie “historiese” gegewens iets wesenlik bygedra tot of afbreuk gedoen aan die “verkondigde Christus?”

Hieragter lê ook nog die vraag: hoe sal ons oor Jesus in sy historiese manifestasie kan praat as *Goddelike openbaring*? Indien 'n mens die epistemologiese probleme, wat deur die element van *subjektiwiteit* in historiografie ingesluit is, ernstig neem, hoe sal ons oor Jesus se transendentale Goddelikheid kan praat? Anders gesê: die subjektiwiteit wat onvermydelik deel is van enige mens se ontmoeting met 'n ander mens, is ook deel van ons ontmoeting met die historiese Jesus van die geskiedenis. Dit sou dit dus onmoontlik maak om, in historiese terme, oor Jesus se Goddelikheid enigsins in terme van *essensie* (d w s ontologies) te kan praat. Ons kan nie in terme van geskiedenis op 'n redelike wyse praat van Jesus se innerlike *natuur*, die *ontiese verhouding* waarin Hy teenoor God gestaan het en staan, of dan sy *essensie* of *ware wese* nie. Dit sou neerkom op spekulatiewe teologie wat poog om die *objektiewe* werklikheid van Jesus se Goddelike natuur te bevestig – so iets is geheel en al buite die moontlikheid van historiese diskoers. Dit sou 'n poging wees om deur middel van hipotetiese kennis aangaande Jesus se innerlike natuur die wyse waarop ons Hom in sy historiese verskyning teëkom, te verander.

Hierdie verandering sou daarop neerkom dat dit die subjektiewe ontmoeting en die uitwerking wat die ontmoeting op ons (soos op die “eerste” getuies) het, sal uitskakel. Hierop kan daar net een antwoord wees: hipotetiese kennis oor sy innerlike natuur kan nie die subjektiewe ervaring van Jesus ’n soort van “objektiewe kwaliteit” gee nie. Indien dit daartoe in staat was, sou dit daarop neerkom dat die teologiese (Goddelike) betekenisinhoud van sy woorde en dade (van sy lewe) vanselfsprekend uitkenbaar/bewysbaar (*selfevident*) sou wees. Maar nou is dit ’n onbetwisbare feit en gegewene van die getuienis wat ons daarvoor in die evangelies het, dat die teologiese betekenis van Jesus se lewe nie self-evident was nie. Trouens die meeste mense, die dissipels ingesluit, wat Hom in die dorpie en op die paaie van Galilea teengekom het, het dit hoegenaamd nie ingesien nie. Vir sommiges was Hy ’n rondreisende rabbi, vir ander ’n apokaliptiese fanatikus of wonderdoener, en vir nog ander ’n kriminele agitator of subversiewe wysheidsleraar. Daar is baie min getuienis van mense wat uit die ontmoeting met Hom tot die oortuiging gekom het dat hulle God ontmoet het.

Die vraag is derhalwe hoe dit daartoe gekom het dat sommiges God in Jesus gevind het en ander nie? Hoe kom dit daartoe dat sommiges vandag nog daardie aanspraak maak en ander nie? Om die vraag te kan beantwoord, sal ’n mens in die eerste plek moet kan onderskei wat dit beteken om hierdie soort aanspraak te maak. Dit is duidelik ’n aanspraak wat voortspruit uit *geloof*. Dit impliseer dat dit ’n aanspraak is wat van die veronderstelling uitgaan dat daar betekenis in menslike bestaan is, en dat hierdie betekenis afkomstig is van ’n *transendente werklikheid*. Ons kan dit ook herken in die beleving van sin en betekenisvolheid in die verloop van ’n mens se lewe. En ons kan in daardie ervarings wat aan ’n mens se lewe sin en betekenis gee, ’n sekere transendente waarde toeken. Dit is hierdie transendente waarde wat aan mense se lewens, waar hulle dit aangryp en hulleself daaraan oorgee, ’n dieper betekenisvolle raamwerk bied.

Godsdienstige of geloofsdiskoeers wentel altyd rondom sulke ervarings. Daar word na hierdie ervarings gesoek in die lewens van mense of in gebeure waarin sodanige transendensie herken en gesimboliseer word. In *teïstiese godsdienste* (soos die Christen-om) word hierdie *transendente werklikheid* as *God* aangedui. Waar dit dus gaan oor die ervaring van só ’n transendente werklikheid, naamlik God, gebeur dit dat sekere mense en gebeure ervaar kan word op ’n manier dat dit God openbaar. Mense of gebeure

(geskiedenis) is nie op 'n selfverklarende, self-evidente en objektief vasstelbare wyse *God* nie. Dit gebeur net dat mense in iemand of gebeure daardie absolute, *ultimate* waarde ervaar het wat in hierdie dinkwyse *God* genoem word.

Dit is ook so dat nie alle mense dieselfde absolute waarde in die lewe aanhang en beskou as god of goddelik nie. Daar is verskillende maniere waarop die goddelike gesimboliseer en beskryf kan word. So, byvoorbeeld, is daar mense en kulture waarin die waarde van *mag* as dié ervaring van absolute betekenis geag word. Ons kry dit te sien in die antieke imperiale godsdiens van Rome. In hierdie “godsdiens” is die keiser tot god verklaar, omdat hy in 'n pre-moderne, patriargale wêreld daardie absolute waarde gesimboliseer het waarin die lewe en totale menslike bestaan sin gekry het, naamlik *mag*. Ander gelowe het ander simbole na gelang van wat hulle as absolute, *ultimate* waarde beskou.

In die lig van hierdie beskouing kan 'n mens weer die vraag probeer beantwoord waarom sommige mense in Jesus God gevind het en ander nie. Hierdie beslissing om sodanige geloof in Jesus te hê, is 'n beslissing oor *ultimate* of fundamentele (absolute) waarde. Patterson (1998:278-279) wys daarop dat mense wat die aanspraak aanhang dat hulle God in Jesus ontmoet het, dit doen omdat hulle in Hom iets ervaar het wat aan hulle lewens daardie *ultimate* betekenis gegee het. Daardie betekenis, daardie waarde was so wesenlik dat hulle nie anders kon as om dit *God* te noem nie. In die woorde en daede, die lewe van Jesus het hulle 'n transendensie ervaar wat vir hulle daardie groter raamwerk geskep het waarbinne hulle die lewe kon leef met diepte en outentisiteit. Dit gaan dus om die outentisiteit van hulle eie eksistensie wat in en deur Jesus se woorde en daede vir hulle 'n moontlikheid geword het.

Die aanspraak dat mense God in Jesus ontmoet het, kom in die vorm van *een* uitspraak. Volgens Patterson (1998:279) is die saak waaroor dit gaan, naamlik die ervaring van transendensie, gemoeid met *twee* vrae. Die *eerste vraag* is: wat is die *ultimate* werklikheid en absolute waarde waarmee mense te doen kry, en hierop is die antwoord in dié dinkraamwerk: *God*. En indien dit hierdie fundamentele werklikheid is wat aan alle lewe en menslike eksistensie ware betekenis gee, is die *tweede vraag* wat tegelykertyd daarmee saamgaan: wat is dit wat aan my lewe betekenis en outentisiteit gee wanneer ek my daaraan oorgee? 'n Mens kan dit ook anders formuleer: die Christo-

logiese aanspraak aangaande Jesus is 'n reaksie op twee vrae, en nie een van die twee vrae het te make met Jesus se ontiese, innerlike natuur nie. Die twee vrae is: wie/wat is God, en wie/wat word ek wanneer ek myself aan God oorgee? Myns insiens behoort Christene albei hierdie vrae te beantwoord vanuit hulle ontmoeting met en ervaring van Jesus se woorde en daede. Hierdie manier van reflekteer oor Christologie het te make met die ekistensiële appèl wat dit op mense maak, teenoor 'n hipotetiese, onhistoriese, ontologiese vraagstelling oor innerlike nature van Jesus. "This way of thinking about Christology might be called 'existential', as distinct from the 'essentialist' approach" (Patterson 1998:279).

Patterson moet dus toegee word dat eksistensiële Christologie nie in beslag geneem word deur vrae oor Jesus se innerlike natuur en pogings om iets Goddeliks daarin te bewys nie, maar met die ervaring wat mense met Jesus se woorde en daede gehad het wat hulle beweeg het tot 'n nuwe verstaan van die lewe en hulle totale eksistensie. Só 'n siening lei tot die stelling dat die begroning van enige Christologiese aansprake nie in die een of ander *objektiewe* werklikheid as bewysgrond vir die aansprake te vind is nie. Dit is juis te vind in die *subjektiewe* ervaring dat 'n mens in beweging gebring is deur wat Jesus gesê en gedoen het. Hierdie ervaring sluit ook die beslissing in om jou aan daardie *ultimate* werklikheid oor te gee waardeur/deur wie jy in beweging gebring is as die fundamentele waarde wat aan jou totale lewe ware betekenis gee.

Hierdie Christologiese begroning hang ten nouste saam met die waardering van geskiedenis en historisiteit soos ek hierbo betoog het. Dit was waar in die lewens van die mense wat Jesus se pad in Galilea gekruis het, en wat getuies geword het van die impak wat Jesus van Nasaret op hulle lewens gehad het. Dit bly nog waar vir die mense wat vandag met (die getuienis oor) sy woorde en daede in ontmoeting kom. Elke Christologiese aanspraak is in werklikheid 'n beslissing om God te herken in die ervaring van 'n ander (ware) mens, die historiese Jesus, en om jou aan God oor te gee in die vertroue dat jy deur Jesus die betekenis van jou eie lewe gevind het. Hierdie herkenning en erkenning dat 'n mens in Jesus God gevind het, gebeur ook meer dikwels binne die ruimte en raamwerk van 'n geloofsgemeenskap as daarbuite. Dit is waar mense *die gemeenskap van die geloof* beleef. Dit beteken dat mense met mekaar iets van hulle gemeenskaplike binding met God in Jesus van Nasaret, deel. Die behoefte aan eerlikheid en opregtheid

kan in hierdie gedeelde beleving nie oorbeklemtoon word nie. Dit sal van ons vereis om die historiese, etiese en teologiese implikasies van die soeke na die Jesus van die geskiedenis in onbevangeheid met mekaar te kan deel. Dit vereis die soms moeilike, maar altyd bevrydende stap wat geneem moet word, om met volkome eerlikheid geloofsinhoud en geloofsbeleving in die oopte met mekaar te deel.

We cannot live without group ideology (or, if you prefer, theology), but we must be able to keep it in dialectic with public evidence – if, that is, we make claims to such data. My own position as an historian trying to be ethical and a Christian trying to be faithful is this: I do not accept the divine conception of *either Jesus or Augustus* as factual history, but I *believe* that God is incarnate in the Jewish peasant poverty of Jesus and not in the Roman imperial power of Augustus.

(Crossan 1998:29)

Literatuurverwysings

- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Crossan, J D 1997. Jesus and the kingdom: Itinerants and householders in earliest Christianity, in Borg, M J (ed), *Jesus at 2000*, 21-53. Boulder, CO: Westview Press. (A division of Harper Collins Publishers.)
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Den Heyer, C J [1996] 1996. *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*. Zoetermeer: Meinema.
- Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*. San Francisco: Harper Collins. (A Polebridge Press Book.)
- Georgi, D 1992. The interest in Life of Jesus theology as a paradigm for the social history of biblical criticism. *Harvard Theological Review* 85, 51-83.

- Geysler, P A 1999. Die hermeneutiese uitgangspunte in die “nuwe historiese” benadering tot Jesus-studies. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Johnson, L T 1995. The search for (the wrong) Jesus. *Bible Review* December 1995, 20-44.
- 1996. *The real Jesus: The misguided quest for a historical Jesus and the truth of the traditional gospels*. San Francisco: Harper.
- 1998. *Living Jesus: Learning the heart of the gospel*. San Francisco, CA: HarperSan Francisco.
- Marsh, C 1997. Quests of the historical Jesus in new historicist perspective. *Biblical Interpretation* 5(4), 403-437.
- Meier, J P 1994. *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Vol 2: Mentor, message, and miracles*. New York, NY: Doubleday.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus & the search for meaning*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- Schaberg, J 1987. *The illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy narratives*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Schweitzer, A [1906] 1913. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Zweite, neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes Von Reimarus zu Wrede. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).
- Schüssler Fiorenza, E 1994. *Jesus – Miriam's child, Sophia's prophet: Critical issues in feminist christology*. London: SCM.
- Scott, B B 1994. From Reimarus to Crossan: Stages in a Quest. *Currents in Research: Biblical Studies* 2, 253-280.
- Segundo, J L [1982] 1985. *The historical Jesus of the synoptics*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Veeser, H A 1994. *The new historicism reader*. London: Routledge.
- Wright, N T 1992. *Who was Jesus?* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- 1996. *Christian origins and the question of God, Vol 2: Jesus and the victory of God*. London: SPCK.