

---

# Die invloed van 'n eie werklikheidsverstaan op die verstaan van die opstandingsgebeure: 'n Vergelykende studie.

---

Nicolaas J S Steenekamp & J H Koekemoer  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Worldview and resurrection: A comparative study

*This article deals with the relationship between a theologian's world view and his or her view of the resurrection of Christ. The theologies of Barth, Bultmann, Pannenberg and Moltmann are compared. Their views on Scripture and revelation are compared to discover the influence of historical criticism on their different views. These views are studied to see how they contribute to clarifying their respective positions on the resurrection of Christ.*

## 1. INLEIDING

Die Christelike geloof het as historiese godsdiens sy kern in die paasgebeure. Binne die konteks van hierdie gebeure is die kruisiging as 'n historiese kontroleerbare werklikheid gevestig (Ott 1981:259). Die opstanding daarenteen word as 'n struikelblok ervaar omdat dit in botsing met die moderne mens se werklikheidsverstaan kom. Reeds in Athene byvoorbeeld, het die mense geprotesteer teen Paulus se verkondiging van die opstanding en vandag word dit steeds as die *onmoontlike* binne die werklikheidsverstaan van die mens van die twintigste eeu ervaar (Mc Donald 1989:5).

Die afwysing van die moontlikheid van die opstanding uit die dood hou verband met die mens se interpretasie en beoefening van natuurwetenskaplike gegewens. Die ordenende invloed wat natuurwetenskaplike denke op die mens se bestaan het, veroorsaak dat die moontlikheid van so 'n gebeurtenis by voorbaat ontken word. Tog is die

---

Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die M Div-graad (1994) in die Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria. Geldelike bystand gelewer deur die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie artikel uitgespreek, of gevolgtrekkings waartoe gekom is, is dié van die outeur en moet nie noodwendig aan die Sentrum vir Wetenskapontwikkeling toegeskryf word nie.

wetenskaplike uitkyk op die werklikheid nie die enigste denkwyse wat waarde het nie, en staan alles binne die natuurwetenskappe ook nie vas en seker nie (Van Huyssteen 1989:112). Insigte uit die wetenskapsfilosofie dat die navorser se vertrekpunte medebepalend is in die resultate van 'n studie, het die waarde van natuurwetenskaplike uitsprake relatiewe (Van Huyssteen 1989:112). Van Huyssteen wys in dié verband daarop dat die rasionaliteit van 'n wetenskap medebepaal word deur die ooreenstemming wat in die navorsingsgemeenskap heers oor die vertrekpunte en metodes wat hulle gebruik. Selfs die kriteria waarvolgens 'n wetenskap bepaal wat wetenskaplik is en wat nie, word deur die navorsingsgemeenskap bepaal. Die resultaat hiervan is dat die werklikheid vir die natuurwetenskappe ook nie net op die sigbare berus nie, maar ook op dit wat verstaanbaar is op grond van die algemene konsensus binne die navorsingsgemeenskap. In die gesprek oor hoe gepraat moet word oor dit wat verstaanbaar is, vind die teologie en ander wetenskappe 'n aansluiting op wetenskapsfilosofiese vlak.

Die werklikheidsbeskouing wat 'n bepaalde teoloog huldig, speel 'n rol in die siening van die betrokke oor die opstandingsgebeure. In hierdie sin word die werklikheidsbeskouing van 'n teoloog deel van die kriteria waarmee die betrokke ondersoek uitgevoer word. Dit vorm 'n epistemiese waarde wat direkte betrekking het op die resultaat van die ondersoek (Van Huyssteen 1988:849). In hierdie artikel word die bogenoemde hipotese getoets aan die hand van die werklikheidsbeskouing van Barth, Bultmann, Pannenberg en Moltmann. Hulle beskouings van die openbaring, en die werklikheid waarbinne dit na vore tree, word vergelyk om te bepaal wat die invloed daarvan op hulle sienings van die opstandingsgebeure is. Die vraag is dus wat die rol van die opstanding van Jesus binne ons werklikheid is.

## **2. SKRIFVERSTAAN EN OPENBARING**

### **2.1 Barth**

Die resultate van die historistiese ondersoek van die negentiende eeu, naamlik dat God in die geskiedenis geopenbaar is, het dit vir Barth nodig gemaak om aan te toon dat God nooit in die geskiedenis vasvangbaar is nie, al openbaar Hy Hom in die geskiedenis (Van Niftrik 1948:38).

Openbaring is die selfopenbaring van God en daarom kan dit nooit 'n stel reëls oor die wese van God wees nie. Dit kan nie berus op 'n meganiese inspirasie beskouing van die Skrif nie, want die Verligting het al die historiese aard van die Skrif se ontstaan duidelik na vore laat kom. God is ook nie gelyk aan die openbaring in die Skrif nie.

Die openbaring vind op 'n indirekte wyse in die geskiedenis plaas en kan daarom nie los van die geskiedenis verstaan word nie. Hierdie indirektheid van die openbaring blyk uit die paradoksale aard daarvan. God openbaar Hom binne die aardse milieu. Hy tree na vore in dit wat Hy nie is nie. Ten tweede tree Hy op 'n 'normale' wyse in

die sondige werklikheid in. Hy tree derhalwe na vore in dit wat Hom weerspreek. Daarom is Hy nie op 'n stralende wyse anders as die omgewing rondom Hom nie. Hy bly selfs in sy openbaring die verborgene (Barth 1975:165-181).

So gesien het die openbaring van God 'n krisis in die lewe van die mens tot gevolg, omdat die mens beseft dat God God is en die mens, mens. God is die Gans Andere, die Een wat teenoor die mens staan. Hierdie krisis word alleen opgehef deur God self wat in sy versoenende genade met die mens in verhouding tree. Hierdie verhouding kom na vore wanneer Hy Hom deur die Gees in sy Woord aan die mens openbaar. Tog beteken dit nie dat God in die skepping geopenbaardheid word nie (Barth 1975:139). Hy staan steeds teenoor sy skepping, alhoewel Hy daarbinne kan intree. Dat die mens Hom nie kan vasvat nie, is die resultaat van die mens se bestaan as skepsel. Ook wanneer God 'n menslike gestalte aanneem waardeur Hy Hom aan die mens openbaar, kan daar geen sprake van geopenbaardheid wees nie. Hy kan nie in sy openbaring vasgevang word nie. God se teenwoordigheid by ons berus altyd op die vrye betrokkenheid van God self. Dit is altyd die betrokkenheid van die Een wat Homself wil openbaar en wat nie gelyk is aan sy openbaring nie.

In die openbaring van God verkry die geskiedenis as 't ware 'n onhistoriese karakter. Die mens gaan as historiese persoon voort met die daaglikse lewe, terwyl die ingrype van God op 'n ander vlak lê. Dit vind in die daaglikse lewe van die mens plaas, maar die aard daarvan is onhistories. So gaan dit byvoorbeeld in die verhaal van Abraham nie oor allerlei historiese gegewens in die lewe van die aartsvader nie, maar daarom dat ons in sy lewe kan sien dat daar meer as bloot van die historiese sprake is. Hy vind sy lewe in die beloftes van God en alles wat oor sy lewe gesê kan word, is derhalwe nie naspeurbaar met gebruikmaking van normale historiese metodes nie. Dit is ingrype van God op 'n vlak wat ons nie kan ken nie en wat ons ook nie kan beoordeel nie. Hierdie ingrype van God in die historiese bestaan van die mens beskryf Barth met die term 'Urgeschichte' (Barth 1945:84).

Indien ons die verhaal van Abraham vanuit hierdie hoek beskou, kan gepraat word van die kerugmatiese Abraham. Dieselfde geld vir die kerugmatiese Jesus. Alles oor sy lewe en die betekenis daarvan kan ook nie op historiese wyse nagegaan word nie. Die geskiedenis is altyd oop vir herinterpretasie en daar kan altyd nog 'n mening oor die geskiedenis bygevoeg word. Die Bybel is juis die boek wat vertel van God se werksaamhede en ingrype binne hierdie geskiedenis. Dat die mens kan glo in die God wat lewe uit die dood moontlik maak is onhistories in die sin dat dit buite die normale historiese verwysingsraamwerk van die mens lê. Geloof in die opstanding van Jesus is egter 'n wyse waarop die mens betekenis in die geskiedenis kan vind.

Barth se onderskeid tussen die historiese en die onhistoriese het duidelik 'n paradoks tot gevolg. In hierdie paradoksale aard van die werklikheid lê die *σκάνδαλον* van die openbaring. Niks daarvan is kenbaar as die openbaring van God nie, indien God Homself nie so kenbaar maak nie. Jesus, die Skrif, die sakrament of prediking; dit alles is getuie van die openbaring (Van Niftrik 1948:76). Dit bly alles wyses waardeer God Hom kan openbaar en barmhartigheid bewys.

Die openbaring se hoogtepunt is Jesus. Hy is die selfopenbaring van God. God is egter steeds nie 'n gevangene in Jesus as sy openbaring nie. Dit is net wanneer 'n mens Christus as die openbaring van God leer ken dat gesê kan word dat God in Hom teenwoordig is. Die feit dat Jesus Christus die openbaring van God is, behoort dus sentraal te staan in enige teologiese arbeid (Olive 1975:25).

## 2.2 Bultmann

Die sentraliteit van Jesus Christus in die teologiese arbeid is ook vir Bultmann van betekenis. Hy vind egter, anders as Barth, die vertrekpunt vir sy arbeid in die filosofiese gedagtes van Heidegger. Dit lei tot sy siening dat die Skrif die verwoording van die mens se ervaring van God se werk in sy lewe is. Die Skrif getuig aangaande die verskil wat die boodskap van God in die lewe van mense gemaak het. Hierdie verskil is deur die hoorder ervaar as 'n eksistensiële verandering wat in die hoorder se lewe ingetree het. 'n Mens se werklikheidsbeskouing kan daarom na die hoor van die Woord nie meer dieselfde wees as daarvoor nie.

Hierdie verandering wat intree in die mens se verstaan van die werklikheid verander egter nie die situasie waarbinne dit plaasvind nie. Daarom kan die historiese omstandighede van 'n situasie wat in die Bybel beskryf word deur die normale wyse van historiese ondersoek bestudeer word.

In die historiese ondersoek laat Bultmann hom lei deur die insigte van die *Religionsgeschichtliche skool* (Vorster 1987:148). Dié skool ondersoek die Christendom vanuit die teoretiese vooronderstelling naamlik, dat alle godsdienste die resultaat van die mens se godsdienstige gerigtheid is. So kan verskynsels binne godsdienste mekaar oor en weer verklaar. Bultmann probeer dus om die aard van die oerchristendom binne sy tydshistoriese konteks as godsdienstige fenomeen te verklaar.

Bultmann wys daarop dat die werklikheidsbeskouing van die Bybelse tyd, wat vasgevang is in die taalstruktuur en uitdrukkings van daardie tyd, in die Skrif neerslag gevind het. Hierdie beskouing berus nie op 'n objektiewe kosmologiese beeld nie, maar juis op 'n antropologiese en word in mitiese taal verwoord. Dit het ten doel om die mens se posisie in die werklikheid aan te toon (Bultmann 1958:13; 1988:22). Volgens die mitiese werklikheidsbeskouing word die ruimte in drie dele verdeel. Die mens

is in die middelste gedeelte (aarde) tussen die magte van God in die hemel en die bese in die onderaardse ruimtes vasgevang. Die mens leef in hierdie aardse werklikheid. Die Bybel berig aangaande die verskil wat God se Woord vir die mens in hierdie werklikheid maak.

Bultmann sien die taak van die teologie daarin dat hierdie boodskap van verandering en ingrype deur God vir die mens in die twintigste eeu verstaanbaar gemaak moet word. Hy is van mening dat die Skrif dit van ons eis, aangesien die boodskap versluier is deur die taal waarin dit geskryf is. Verder kom daar ook botsende tradisies in die Skrif voor wat verklaar moet word. Daar is genoeg aanduiding dat al die tradisies wat in die Skrif gevind word, nie eers aan al die skrywers bekend was nie. So byvoorbeeld ken Paulus nie die maagdelike geboorte nie (Bultmann 1988:21). Ontmitologisering is daarom die noodsaaklike proses waardeur die boodskap bevry word van die taalstruktuur en mitologiese wêreldbeeld waarin dit ingebed is. Die 'positiewe' kant van ontmitologisering is eksistensiële interpretasie (Bultmann 1988:7).

### 2.3 Pannenberg

Teenoor die meer persoonlike gerigtheid van Bultmann se gedagtes, vind Pannenberg die probleem van teologie in die uitgelewerdheid aan 'n sekere spanning. Aan die een kant moet teologie daarmee rekening hou dat daar nie afgewyk mag word van die eis om aan die Woord van God getrou te wees nie. Aan die ander kant moet erns gemaak word met die feit dat teologie bedryf word in 'n universele speelveld (Van Huyssteen 1989:110). Die teologie moet immers probeer om iets aangaande die waarheid van God, soos dit in die Woord na vore kom, in die wêreld van die mens te sê.

Die universele speelveld waarop die teologie se stem gehoor moet word, is die gevolg van die invloed van die Christendom op die Weste. Selfs die vryheid van die wetenskap en tegnologie is die resultaat van 'n verhouding met 'n God wat los staan van sy skepping, maar tog daarmee in gesprek tree. Dit sou soveel anders gewees het in 'n samelewing waar God in die natuur vasgevang is. Teologie moet daarna streef om wetenskaplike temas te transendeer, aangesien dit tot die waarheid moet kom. Die werklikheid is immers skepping van God en as sodanig kan dit nie verstaan word sonder 'n verstaan van God nie. Verder is dit so dat God Homself in die werklikheid openbaar as die enige God wat op aarde in en deur Jesus Christus werksaam is. Dit is vir die mens wel moontlik om die werklikheid te kategoriseer ter wille van die bestudering daarvan. Volgens Pannenberg beteken dit nog glad nie dat God as realiteit in die werklikheid geïgnoreer kan word nie (Olive 1975:70). Hy is één en Hy tree hier en nou in die werklikheid op as één. Juis dit maak dit noodsaaklik dat teologie in gesprek moet wees met die ander wetenskappe en antwoorde behoort te verskaf waar die ander wetenskappe 'n grens bereik.

Pannenberg meen dus dat die teoloog 'n groot fout sal maak indien die metodes en resultate van ander wetenskappe geignoreer word (Van Schalkwyk 1990:7). Die teoloog moet daarin slaag om die Westerling se siening van die eenheid van die geskiedenis — waarin die mens die subjek geword het — op so 'n wyse te verander dat God weer die subjek van die geskiedenis word. Die mens se werklikheidsbeskouing moet weer aan God die vryheid toeken wat Hom toekom (Pannenberg 1977a:75). Hy is immers die een wat in vryheid kan intree en met die skepping onderweg is.

## 2.4 Moltmann

Moltmann gaan van die vertrekpunt uit dat die werklikheidsverstaan van die mens op 'n driedelige beskouing van tyd berus, te wete verlede, hede en toekoms. Die siening van die werklikheid staan teenoor die koms van God wat in die toekoms van die mens lê. Hy beskou die kommunikasie tussen God en mens, wat ten spyte van die mens se gevangenskap in tyd plaasvind, as openbaring.

Openbaring beskryf die identifisering van God met die werklikheid. Openbaring maak dit moontlik om te praat van waarheid. Hierdie waarheid kan nooit 'n geestelike voorstelling van die werklikheid wees soos wat ons dit ken nie, maar is altyd 'n spreke oor die komende werklikheid. Op grond van hierdie spreke kan God se toekoms vir ons 'n werklikheid word.

Binne die normale spraakgebruik beteken belofte dat 'n onderneming uitgevoer gaan word op 'n bepaalde stadium. 'n Belofte word normaalweg waar bewys wanneer dit nagekom is of uitgevoer word. Dit maak van iets wat nog nie is nie, 'n werklikheid (Moltmann 1966:92). Moltmann verbreed egter ook hierdie siening van die term belofte. Hy meen dat 'n belofte in die geskiedenis geverifieer of gefalsifiseer kan word. Hiermee maak hy dit moeilik om langer te praat van 'n direkte plasing van die openbaring in die geskiedenis. 'Damit wird von Moltmann die Möglichkeit einer direkten "Situierung" der Offenbarung Gottes in der Geschichte bestritten' (Niewiadomski 1982:18). Hierdie ont koppeling van die belofte en die geskiedenis het ten doel om die beloftes van God nie in 'n spesifieke tyd of situasie te verwag nie, maar om juis die toekoms van God vry te kan hou. Die beloftes van God is die waarneembare toekoms van God (Niewiadomski 1982:17). In die beloftes word iets van die werklikheid van God se toekoms reeds in die hede vir die mens waar.

## 3. WERKLIKHEIDSVERSTAAN

Barth se siening van die onhistoriese daad van God (*Urgeschichte*) wat intree in die mens se historiese bestaan (*Historie*), loop uit op 'n totale dualisme in sy werklikheidsverstaan. Hy sê byvoorbeeld:

Die Heilsgeschiede ist aber die Geschichte, die eigentliche Geschichte, in der alle andere Geschichte beschloßen ist, zu der sie so oder so gehört, sofern sich nämlich die Heilsgeschiede in ihr spiegelt und illustriert, sofern alle andere Geschichte die Heilsgeschiede mit Zeichen, Vor- und Nachbildern, Beispielen und Gegenbeispielen begleitet.

(Barth 1945:64)

Hierdie dualistiese geskiedenisbeskouing lei tot 'n siening dat openbaring los staan van die geskiedenis van die mens; dat openbaringsgeskiedenis los is van die sekulere geskiedenis en dat die spanning tussen hede en verlede opgehef kan word. Dit geskied omdat die tyd en omstandighede van die openbaring losgemaak kan word van die tyd van die menslike geskiedenis. Die resultaat hiervan is dat die spanning tussen die hede en verlede bloot 'n paradigma word vir die gevallenheid van die menslike posisie en dat die mens los leef van die geskiedenis van God (Olive 1975:69).

In praktyk kom dit daarop neer dat daar 'n kwalitatiewe onderskeid tussen Bybel-figure en die mens in die twintigste eeu getref kan word. Dit is van groot belang om met hierdie kwalitatiewe onderskeid rekening te hou. Die verskil tussen die historiese figure in die Bybel en ons is nie daarin geleë dat hulle meer of minder sondig was as ons of iets dergliks is nie, maar juis daarin dat hulle op 'n ander kwalitatiewe wyse in kontak met God gekom het (Barth 1975:146). Die openbaring aan hulle was anders as die openbaring wat tot die gelowige in ons tyd kom. Binne ons werklikheid is die openbaring steeds daad van God. Dit kom ook na vore in die onhistoriese moment, maar die openbaring word gedra deur die verkondiging van die Woord wat 'n historiese gebeurtenis is.

### 3.2 Pannenberg

Pannenberg verskil van Barth daarin dat sy siening van die werklikheid nie 'n dualisme in die werklikheid tot gevolg het nie. Hy sien dit as 'n universeel-historiese werklikheid. Die werklikheid kan op verskeie maniere beskryf word. Een van die wyses is om daarna te verwys as die hoogste samehang van goed wat op die mens se lewe 'n invloed uitoefen. Aan die ander kant kan dit ook verwys na die individuele sake wat juis daardie geheel opbou en in stand hou. Beide hierdie sienings poog om 'n dualisme in die werklikheidsbeskouing te ontком.

Met bogenoemde in gedagte sê Pannenberg dat die werklikheidsbeskouing wat in die Bybel beskryf word in die loop van die ontstaanstyd daarvan, verander het. Daar het verskillende perspektiewe op die mens, sonde en God na vore gekom.

Ten spyte van die veelvoud van werklikheidsbeskouings wat ons in die Bybel aantref, is dit tog ook so dat daar 'n bepaalde eenheid in dié beskouings na vore tree. Hierdie eenheid lê in die bemoeienis wat God met die mens maak.

This continuous history undergoes many changes, but there is an indisputable continuity as it runs from the earliest beginnings of Israel in the Old Testament to the event of Christ in the New Testament. It even continues beyond this to the present time, for the proclamation of God's activity in Jesus Christ and the Christian mission have led to the people of the Western world and the people all over the world becoming intimately involved in this same history of God which began three thousand years ago with the people of Israel.

(Pannenberg 1977a:9)

Pannenberg toon dus aan dat Israel se werklikheidsbeskouing daarop neergekom het dat God die Skepper is wat die ganse werklikheid fundeer en altyd weer met iets nuut vorendag sal kom. Hierin skep God die geleentheid vir 'n oop toekoms met sy volk en juis daarom gebeur dit ook dat daar reeds in die Skrif dispuut bestaan oor die betrokkenheid van God in die geskiedenis.

Die gevolg van die werklikheidsverstaan van Israel is dat enige gebeurtenis wat in die Bybel plaasvind deur die gelowiges geïnterpreteer is as deel van die realiteit waarbinne hulle staan. Dit spreek vanself dat hulle op hierdie wyse telkens die hand van God in hulle werklikheid kon raaksien. In enige nuwe situasie word God se optrede geïnterpreteer in die lig van wat Hy vroeër gedoen het (Pannenberg 1977a:9). In die Griekse wêreld daarenteen, is die nuwe beskou as die chaos wat intree om die bestaande orde omvêr te werp of te bedreig. Natuurrampe en dies meer is in die Israelitiese beskouing gesien as die direkte bemoeienis van God, terwyl die Grieke so iets as 'n oorwinning van die chaos oor die orde sou geïnterpreteer het.

Die Bybelse werklikheidsbeskouing word in die verlede gefundeer. 'n Mens kan nie maklik in die hede sê waarmee en hoe God op 'n bepaalde oomblik in die lewe van die mens betrokke is nie. Dit is alleen moontlik om vanuit die hede terugskouend te kan sê hoe Hy in die verlede opgetree het. Dit is egter wel 'n moontlikheid in terme van wat ons reeds volgens die Skrif van God se wyse van optrede weet. In God se hele optrede is Hy steeds die God wat vry is en kan optree soos dit Hom behaag.

Volgens Pannenberg lei Israel se siening dat God die een is wat by magte is om in te gryp in die geskiedenis daartoe dat hulle 'n liniere geskiedsvisie ontwikkel het. Hy is die een wat 'n doel het met die geskiedenis en wat op die punt is om dit tot uitvoer te



bring. Dit weer loop uit op die belofte-en-vervulling skema. God maak die belofte en later bring Hy dit tot vervulling. 'Die Spannung von Verheißung und Erfüllung konstituiert die Geschichte'. (Pannenberg 1979:25).

Hierdie siening van Pannenberg bou voort op die gedagte van Bultmann dat 'n groep soos die volk Israel nie van die begin af 'n histories-rasionele bewussyn gehad het nie. Dit het eers ontstaan toe die fase van verhalende en mitiese beriggewing laat vaar is en met vrae oor die samehang van die gebeure wat aanleiding tot die totstandkoming van 'n volk of staat gee, vervang is (Bultmann 1958:15). So gesien het die historiese bewussyn van Israel ontstaan met die optekening van die stryd teen die Filistyne.

Israel sien die werklikheid as 'n eenheid waarbinne God betrokke is. Dit beteken egter nie dat God in die wetmatigheid van die natuur vasgevang word nie. Hy is die handelende God wat in die geskiedenis werk (Bultmann 1958:107). Die Ou Testament se gedagte is dus dat die skepping se voortgang berus op die beloftes van God.

### 3.4 Moltmann

Moltmann bring 'n ander faset in sy hantering van die werklikheid na vore. Hy wys daarop dat lyding kenmerkend is van die mens se bestaan op aarde en dat dit die gevolg van die mens se eie toedoen is. Lyding kom onder andere na vore in die uitsterf van spesies, die hongersnood wat baie moet verduur en ongeregtheid wat aan die orde van die dag is. Die hele skepping is as't ware reeds besig om te sterf.

Sieht man dieses Sterben nicht als etwas Normales oder Natürliches an, sondern im apokalyptischen Horizont, dann het das große apokalyptische Sterben, der universale Tod, schon begonnen: 'Diese Welt' vergeht.

(Moltmann 1989:178).

Moltmann meen dat waar gelowiges ookal lyding ondergaan, Christus saam met hulle ly. Gelowiges is immers deel van die liggaam van Christus. So duur die lyding van Christus voort, ten spyte van sy opstanding en hemelvaart. Die aardse werklikheid is dus oorgegee in 'n staat van kollektiewe lyding.

Angesichts dieser von Menschen gemachten und angedrohten Weltvernichtung werden die Opfer von Unrecht und Gewalt heute zu Zeugen der Anklage Gottes und zu Zeugen für die notwendige Umkehr, denn sie sind die geringsten der Brüder und Schwestern des Menschensohn-Wel-

tenrichters (Mt 25). Gehören sie aber in die Gemeinschaft Christi, dann sind ihre Leiden auch 'Leiden Christi', denn er ist einer der ihren der ihren und sie sind sein Volk.

(Moltmann 1989:178)

Tog het God, ten spyte van die mens se aandeel in die lyding van die skepping, besluit om betrokke te raak by lyding in die skepping. Hierdie besluit van Hom is die selfopenbaring van sy goedheid in die geskiedenis (Moltmann 1980:41). Hy raak as Skepper betrokke vanuit 'n magsoosisie, maar Hy tree in uit vrye wil.

Dit beteken dat die mens nie werklik die subjek van die geskiedenis is nie, maar dat God dit self is. Die aarde en werk van God met die mens word die objek van God se betrokkenheid. Geskiedenis is dus die resultaat van die Goddelike subjek se werk op aarde. Hyself, die Drie-eenheid, neem gestalte aan in sy betrokkenheid met die wêreld (Moltmann 1980:47).

God se bemoeienis met sy wêreld loop nie daarop uit dat die geskiedenis van pyn en smart op aarde opgehef word nie. God se betrokkenheid lê in die eskatologiese ingrype in Jesus Christus. Jesus se lyding met die skepping is daarom lyding 'im Horizont des Zeitendes' (Moltmann 1989:179). Dit beteken dat daar 'n beperking op tyd is. Tyd word gesien as iets wat 'n bepaalde einde het en dit is die einde in Jesus Christus. Wat ons nou het, is die belofte van God se toekoms wat aan ons bekend gemaak is (Moltmann 1975:221). Die toekoms word dus die struktuur waarbinne die werklikheid verstaanbaar word (Niewiadomski 1982:12).

Pannenberg stem in wese hiermee saam. Die Christendom setel in die algemene proses van die geskiedenis en speel daarin af. Hierdie algemene geskiedenis is die selfopenbaring van God.

Pannenberg se siening is 'n idealistiese beskouing en herinner aan Hegel se siening van die selfopenbaring van die Absolute Gees in die geskiedenis (Van Schalkwyk 1990:12). Vir Pannenberg loop die ganse geskiedenis ook uit in die toekoms van God. Hy kom as't ware die werklikheid vanuit die toekoms tegemoet (Pannenberg 1977a: 19).

#### 4. OPSTANDING AS WERKLIKHEIDSVERSTAAN

##### 4.1 Die rol van die historiese kritiek

Bultmann tref onderskeid tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus. Die historiese Jesus was 'n figuur wat ons leer ken op grond van die getuïenis van die Skrif en selfs uit buite-Bybelse bronne.

Die kerugmatiese Christus is die Christus, die opgestane Heer wat ons ook in die Skrif leer ken. Bultmann se vraag is nou: waar in die Skrif hou die woorde en werklike geskiedenis van die historiese Jesus op en waar begin die getuienis oor die kerugmatiese Christus? Op die ou end is die historiese Jesus soos ons Hom leer ken, ook die resultaat van die werk van gemeenteteologie. Hy is net kenbaar in die Skrif en die grens tussen wat histories van Hom waar is en wat die toevoeging tot die historiese Jesus se beeld is op grond van die invloed van die kerugma, is moeilik bepaalbaar. Bultmann se menings oor Jesus sluit onder meer in dat Hy nie 'n 'Christen' was nie, maar 'n Jood wat 'n nuwe interpretasie aan die verkondiging van God kom gee het (vgl Vorster 1987:152). Die resultate van die historiese Jesus-navorsing is volgens Bultmann nie van belang vir die Christelike geloof nie (Ashcraft 1972:20). Op grond van hierdie uitgangspunt kan gesê word dat Bultmann ook 'n onderskeid in die geskiedenis maak op bykans dieselfde wyse as wat Barth dit doen. Die geskiedenis van Jesus staan los van wat nou van Hom geglo word. Bultmann en Barth se interpretasie van die rol van Jesus binne hierdie raamwerke verskil egter.

Bultmann ontwikkel 'n Christologie van onder waarin daar nie van die belydenis van Jesus as Seun van God uitgegaan word om struktuur vir die verstaan van die aardse Jesus te verskaf nie. Hy begin juis by die aardse Jesus om van daaruit te bepaal wat sy invloed op die lewe van sy omstanders was en waarom Hy as Christus verkondig is. In sy invloed op die eksistensie van die mense wat met sy verkondiging in aanraking gekom het, is Hy geopenbaar as die Seun van God, die Messias. Hy het sy rol midde in die normale geskiedenis vervul en kon nie op die oog af gesien word as die Seun van God nie.

Barth daarenteen se geskiedbeskouing lei tot 'n Christologie van bo. 'n Mens kan God net in 'n versluiserde staat sien. Barth gaan hier van die Calvinistiese vertrekpunt uit dat die Oneindige nie deur die eindige bevat kan word nie. Tog openbaar God Homself in die geskiedenis en is die deeltjie wat wel kenbaar is nie anders kenbaar as in die historiese verhouding van mens teenoor God nie (Van Niftrik 1948:76).

Die historiese kritiek speel nie 'n groot rol in die denke van Barth nie. Die resultate waartoe die historiese kritici kom is van belang, maar op die ou end word die geskiedenis gekenmerk deur God se ingrype in 'n geslote sisteem. 'n Mens se normale bestaan word getransendeer en as't ware opgeneem in 'n groter werklikheid (Barth 1948:189). Die Christusgebeure is so 'n saak. Alle historiese ondersoek daarvoor sal net altyd die een kant van die saak — die menslike — kan belig.

Pannenberg dring aan op deeglike fundamentele ondersoek, maar stem ook met bogenoemde mening van Barth oor die ingrype van God in ons werklikheid saam. Hy sê egter verder dat gelowiges, op grond van die mens se onvermoë om die *jenseitige*

werklikheid te ken en te beskryf, geloofsbegrippe wat hulle nie verstaan nie, aan die werk van die Heilige Gees toeskryf. So 'n siening kan maklik deurgaans vir 'n tipe suprarasionalisme en word deur Pannenberg vergelyk met vorms van piëtisme (Pannenberg 1977a:26). Volgens hom behoort gelowiges wel oor sekere sake te sê dat dit waarhede is wat die geloof voorafgaan, maar geloof mag nooit verval in die blinde-linge aanname van 'n aantal irrasionele gegewens nie. Daar kan ook nie sprake wees van geloof bloot op grond van die Christendom se aanspraak op waarheid nie (Pannenberg 1977a:69). Dit sou die geloof reduseer tot bygeloof.

Pannenberg meen dus dat die opstanding van Jesus uit die dood 'n teologiese besin-nig van onder vereis om aan die gevaar van irrasionaliteit te ontkom. Die opstanding moet as historiese gebeurtenis in Jerusalem van ouds ondersoek word. Slegs indien daar erns gemaak word met die probleem van die fisiese opstanding van Jesus en die historiese gegewens daaromtrent, kan die gebeurtenis dien as 'n fondament vir die geloof. Die openbaring darf nie as 'n verskoning vir die verstaan van die opstanding aangevoer word nie. Hiervoor is die insigte van die historiese kritiek volgens Pannenberg onontbeerlik.

Tog bly die opstanding volgens Pannenberg deel van God se openbaring aan die mens in die geskiedenis. Daar kan met historiese sekerheid gesê word dat Jesus in Jerusalem gely het onder Pontius Pilatus. Wat egter 'n moeiliker saak is, is die histo-riese waarheid van die belydenis dat Hy op die derde dag uit die dood opgestaan het. Totdat alle mense uit die dood opgestaan het sal die opstanding van Jesus 'n historiese turksvy bly (Pannenberg 1988:66). 'Auch unsere teilhabe in diesem Geschehen, die Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung, ist jetzt noch verborgen unter der Erfahrung des Kreuzes' (Pannenberg 1979:43).

Pannenberg los die probleem dus deels op deur te wys op die sekondêre karakter wat die opstanding teenoor die belydenis van Jesus as die Seun van God inneem. So gesien, hang die vraag oor die opstanding af van die vraag oor die Seunskap. Eers nadat die Seunskap bely is, kan uitsprake oor die opstanding gemaak word (Pannenberg 1988:66).

#### 4.2 Opstanding as toekomstige daad in die verlede van die hede

In sy beskrywing van die toekoms onderskei Moltmann tussen twee terme. Aan die eenkant is daar die toekoms waaroor 'n mens beheer het. Dit is moontlik op grond van menslike insig in die situasie in die hede en die keuses wat op grond daarvan uitgeoefen word. Dit word *futurum* genoem.

Hierteenoor is daar die *adventus*. *Adventus* is net teologies omskryfbaar en word in hoop verwag (Niewiadomski 1982:14). Dit kan net in terme van God verstaan word, want Hy is die absolute toekoms van die wêreld en die ganse werklikheid.

*Adventus* is onverstaanbaar in terme van die normale tydelike onderskeid tussen verlede, hede en toekoms. Dit is 'n toekoms wat ons tydsverstaan radikaal beëindig en deurbreek. Dit is die totstandkoming van die ryk van God en moet in apokaliptiese sin verstaan word (Niewiadomski 1982:15). Die toekoms berus op die regering en die heerskappy van God (Moltmann 1966:197). Die werklikheid word in die daad van God se ingrype daarin opgehef. Geskiedenis se sin lê nie in die mensdom se bereiking van een of ander ideaal op aarde nie, maar in die volvoering daarvan in die ryk van God.

Die komende ryk van God is die nuwe skepping — die *creatio nova*. Dit is die resultaat waarvan God die subjek van die werklikheid is, omdat Hy die werklikheid tot objek gemaak het. Die werklikheid word die nuwe skepping deur God se bemoeienis daarmee. Die doel van die skepping is God se betrokkenheid daarmee en nie die *diesewitige* verandering daarvan tot 'n volmaakte of utopiese toekoms nie (Niewiadomski 1982:15).

Die toekoms moet God se *adventus* wees en daarom mag die mens se teologiese strukture nie 'n bindende faktor in die verstaan van God wees nie.

Die historisch berekenbare Zukunft ist nicht jene, von der die Theologie spricht, wenn sie Gott als Zukunft qualifiziert. Die Verheißung darf nicht mit Prognose oder Vorausschau der Zukunft identifiziert werden.

(Niewiadomski 1982:19)

Die mens se perspektief op hede, verlede en toekoms kan nie gelykgestel word met die belofte van God nie. God se toekoms is saamgevat in God se belofte en die waarheid daarvan berus op die trou van God. Hierdie trou word sigbaar wanneer God se belofte gestand gedoen word. Dit is in die *adventus* waar die belofte waar word. Teologies gesien kan die toeëiening van die belofte net plaasvind in die verhouding tot God en kan dit nie uit die geskiedenis afgelees word nie. Die gevolg hiervan is dat die grens van die geskiedenis vergroot. Dit sluit ook God se werklikheid en toekoms in (Moltmann 1966:95).

Binne hierdie werklikheid van God geld die opstanding van Christus as openbaring van die God wat mag oor alle gebeure op hemel en aarde het. Ook Pannenberg is dit eens hiermee wanneer hy sê dat God in die einde van die lewe van Jesus — die kruis — geopenbaar is as die een wat God is oor die begin van nuwe dinge (Pannenberg

1977a:59). In die nuwe dinge wat met die opstanding van Jesus 'n begin het, het die gelowige 'n oop toekoms. Die gelowige weet nie wat op hom wag nie, want die opstandingslewe is nog in wese onbekend. Daarvoor kan net as geopenbaarde saak gepraat word.

Dit maak dat die totale paasboodskap die tekens van voorlopiegheid en eindigheid in sigself dra. Die paasboodskap vind in hierdie sin 'n volledige aansluiting by die verkondiging van die koninkryk van die hemel. Die redding is volgens die koninkryksverkondiging iets wat nog moet aanbreek, maar wat reeds in die verkondiging daarvan werklikheid is. In die opstanding het die oorwinning oor die dood reeds aangebreek, maar dit sal ook eers in die toekoms 'n werklikheid word (Pannenberg 1988:231).

Pannenberg sien ook die opstanding teen die agtergrond van die werk van die Gees (Pannenberg 1977a:22). Sy siening is nie 'n ontvlugting uit die opstandingsproblematiek nie, maar inkorporeer die opstanding in 'n pneumatologiese verband. Hiervolgens is die opstanding verstaanbaar as 'n element in die vervulling van die beloftes van die Ou Testament. (Die Gees is die gewer van lewe — Esegïël 37 beeld hierdie siening op dramatiese wyse uit. Die Gees gee nuwe lewe en maak 'n nuwe begin moontlik.) Verder is die werk en charismatiese optrede van Jesus in die Nuwe Testament net verstaanbaar teen die agtergrond van die betekenis van die Gees van God.

Hierdie nuwe begin wat in die opstanding van Jesus aangebreek het, staan teenoor die mens se lewe op aarde wat begrens word deur die dood. Dit is die toekoms wat op ons wag.

Barth meen dat daar 'n wonderwerk plaasgevind het in die opstanding van Jesus Christus. Wat werklik hier gebeur het, is dat die historiese in die gebeurtenis totaal oorwoeker word deur die onhistoriese. Nou moet die menslike vertelling en getuienis van hierdie saak uit die historiese modus en vertelruimte uitbreek om iets oor hierdie gebeurtenis gesê te kry. Dit is egter nie moontlik nie, en derhalwe veroorsaak dit bepaalde probleme.

In normale gebeurtenisse in die geskiedenis kan die mens daarin slaag om die onhistoriese moment mis te kyk, al beteken dit ook dat 'n mens die ervaringswydte van die gebeure verskraal. In die opstanding is dit nie die geval nie. Hier is sekere ooreenkomste met 'n historiese gebeurtenis, maar dit lê verskuil. 'n Mens kan nie werklikheidsuitsprake daarvoor maak nie. Ons het net tot op 'n sekere vlak te doen met historiese uitsprake.

Die opstanding en die geskiedenis waarmee dit gepaard gaan is totaal onhistories. Dit vind in die historiese plaas, maar is, soos die skepping, in wese 'n onhistoriese gebeurtenis.

Ist die Geschichte des Gnadenbundes mit ihren Wundern und mit ihrem großen Zentralwunder zweifellos nicht nur historisch, sondern (in der Maß, as sie selbst fortgesetzte Schöpfungsgeschichte ist!) auch höchst unhistorisch, so ist von der Schöpfungsgeschichte an sich und as solcher zu sagen, daß sie ihrem Wesen nach ganz und gar unhistorisch ist und daß auch die biblischen Berichte darüber ihrem Wesen nach nur als ganz und gar unhistorische Berichte gelesen und verstanden werden können.

(Barth 1945:86)

Hierdie standpunt van Barth maak die dualistiese breuk in sy werklikheidsverstaan baie duidelik. Teenoor sy siening staan die van Moltmann waarin die opstanding gesien word as die geskiedenis se samevatting.

Soos opgemerk maak die koninkryk van God volgens Moltmann 'n einde aan die geskiedenis. Hierdie einde word vooraf aangekondig in die werk en lewe van Jesus. Sy lewe is daarom die lewe van lyding. Hy gee hom oor as die een wat op *passionate* wyse die lewe leef (Moltmann 1989:172). Sy lyding is die passie wat uitloop op die kruis en dit is nie 'n lamsakkige passie nie, maar juis passie vir die wil van God.

Die koninkryk maak 'n einde aan die bestel waarbinne die mens is, maar aan die ander kant bring dit ook die nuwe tyd. Die pyne van die ou tyd is terselfdertyd die geboorte van die nuwe tyd.

Is die opstandingsgebeure 'n korrekte wyse om die eskatologiese ervaring van die nuwe tyd mee uit te druk? Moltmann (1989:245) meen so. Solank die opstanding uit die dood net nie verskraal word tot die betekenis van 'n herlewing van 'n mens soos in die geval van Lasarus of die dogtertjie van Jairus nie. In die opstanding van Christus kom 'n ander faset na vore.

Die begrip 'opstanding uit die dood' kan net verstaan word in terme van Jesus Christus. Dit is daarom net verstaanbaar in die lig van die koninkryk van God. Dit ontken nie die dodelikheid van die dood of die finaliteit daarvan in die aardse bestel nie. Jesus Christus sterf volledig, voor God en mens. Sy opstanding dui op die nuwe daad van God. Dit is die begin van die nuwe skepping en die getuienis daarvan kom na vore in die opstanding van Jesus wat nie onder woorde gebring kan word nie. Hierdie opstanding is die korrekte wyse om oor die eskatologiese gebeure te praat, want dit ontken nie die realiteit van die opstanding van Jesus nie en ook nie die realiteit van sy lewe voor en na sy opstanding nie. Slegs binne die grense van die eskatologiese begrip, 'opstanding uit die dood', is dit moontlik om te praat oor die dood van Jesus as mens en oor sy verskyning as verheerlikte Here (Moltmann 1989:245).

Die eskatologiese verwagting oor die opstanding uit die dood is iets wat nuwe verwagtinge daarstel. Dit gaan oor die verwagting dat die dood totaal uit die skepping van God geweer sal word. Die dood is in hierdie verwagting nie langer iets waarmee rekening gehou hoef te word nie. Die dood is verslaan. Vir die gelowige bly die verwagting van die opstanding uit die dood 'n realiteit. Dit is steeds ons hoop. Almal se opstanding uit die dood is steeds iets wat voorlê, maar God het reeds in die geskiedenis met die moontlikheid daarvan ingegryp (Moltmann 1989:245).

Die nuwe skepping wat aanbreek in die werk, lyding en oorwinning van Jesus Christus lei daartoe dat die mens nou reeds iets van die nuwe wêreld kan betree. Die nuwe wêreld kom na vore in die aflê van die bande wat 'n mens bind. Nuwe verhoudings raak moontlik; 'n mens word bevry van die knellende ellende van die verlede waaraan jy vasgekluis was (Moltmann 1989:245). Hierdie nuwe verhouding waarbinne 'n mens staan kom spesifiek na vore deur die doop en die deel aan die sakrament van die Nagmaal (Moltmann 1975:253). Die mens kom so in 'n nuwe gemeenskap te staan.

Tog word die mens nie uit die aarde en die ellende daarvan bevry nie, want die wat aan Jesus behoort word bevry van die skemas waaraan hulle gebind is, net om teruggestuur te word as die skape tussen die wolwe in. Solank as wat die werklikheid van geweld en doodslag ons lewe beheers bly die realiteit van die opstanding van die gelowiges, die nuwe skepping, net hoop. Die waarheid van die opstanding van Christus bly op aarde afhanklik van die verifikasie daarvan deur God in die eskatologiese opstanding en nuwe skepping.

Ook in Bultmann se teologie word die betekenis van die opstanding gekoppel aan die kruis van Christus en die betekenis daarvan. Die verskil met die Barthiaanse beskouing is dat die opstanding nie in hierdie geval van buite die geskiedenis uit inbreek nie, maar dat dit gesien word as die resultaat van die aanvanklike gemeente se geloofsantwoord op al die dinge wat daar gebeur het. Die historiese objektiwisme van Barth word by Bultmann dus vervang met 'n historiese subjektiwisme. Hierdie situasie is ook onhoudbaar. Bultmann sien die opstanding van Christus as 'n daad in die eksistensiële geskiedenis van die mens. Opstanding is dus die eksistensiële gebeurtenis in die lewe van die dissipels wat uitloop op hulle geloof (Moltmann 1989:255).

Die radikale ontmitologisering van die teks deur Bultmann loop uit op dieselfde onthistorisering waaraan die teologie van Barth mank gaan. In die ontmoeting met die kruis wat elke mens elke dag kan teëkom, raak die kruis van Golgota op die agtergrond van die geskiedenis verlore.



Die Betonung des präsentischen Existenzsinnes der Aussagen über das Kreuz Jesu führt dazu, den historischen Realitätssinn der Aussagen unerheblich zu machen. Im existentiellen Nachvollzug der Kreuzigung Christi geht jene Heilsbedeutung seines Todes für uns, 'als wir noch Feinde waren' (Röm 5,10), verloren. Es bleibt nur der 'Christus in uns' aus der christlichen Mystik übrig.

(Moltmann 1989:256)

## 5. SLOT

Die verhouding tussen bogenoemde vier teoloë se sienings van die werklikheid en die openbaring gee aanleiding tot die verskillende menings wat hulle oor die opstandingsgebeure huldig. Barth se antwoord op die gevangenskap van God in die teologie van die negentiende eeu lei tot 'n bevryding wat God in 'n sekere sin weer verkneg: Hy staan op so 'n wyse teenoor die mens dat die mens dit moeilik vind om Hom te verstaan as Immanuel. Sy siening van die opstandingsgebeure toon dit duidelik: dit is geheel en al God se daad. Dit staan tot so 'n mate los van die geskiedenis van die mens dat daar bloot op grond van Barth se siening van die opstandingsgebeure gevra kan word of hy hom nie skuldig maak aan docetisme nie. Die probleem met Barth se siening van die opstandingsgebeure is dat dit in die laaste deel van die twintigste eeu 'n beeld van God skep wat nie maklik rym met die mens se behoefte aan 'n persoonlike God nie. Alles wat oor die opstanding gesê word, kom as vreemd en veraf voor. Dit is bykans asof dit soos 'n film voor die mens afspeel. Die vryheid van God om as die Gans Andere op te tree word in die teologie van Barth so ver gevoer dat God eintlik weer afwesig raak. Nie eers die geskiedenis kan werklik van God se daade getuig nie, aangesien God se betrokkenheid die mens se geskiedenis te bowe gaan.

Bultmann se eksistensiële beskouing verskaf 'n beter raamwerk vir die persoonlike ervaring van die opstandingsgebeure. Juis hierin lê die angel verskuil wat lei tot Moltmann se kritiek op Bultmann. Dit kom voor asof Jesus Christus ook deur Bultmann losgemaak word van die werklikheid. Die klem op die historiese ondersoek bewaar aanvanklik die skyn van 'n opregte strewe na 'n historiese verstaan van die opstandingsgebeure, maar op die ou end lei die resultate van die historiese ondersoek daartoe dat daar 'n besluit oor Jesus geneem moet word wat berus op die kerugmatiese waarde van die verkondiging van die Christus-gebeure, en nie op die werklikheid van die lewe van Jesus nie. Waarop dit afstuur, is dat dit nie meer saak maak wat 'n mens van Jesus van Nasaret dink nie, maar wat 'n mens se siening van die gemeenteteologie is wat rondom Hom ontstaan het. Die uiteindelige gevolg van hierdie beskouing kan wees dat

Jesus nie meer geld as die openbaring van God nie, maar bloot as die katalisator van 'n klompie verhewe godsdienstige idees. Aan die ander kant wys Bultmann se siening juis die opstanding uit as struikelblok vir die gelowige. Dit is die punt waarby geloof staan en val. Diegene wat die opstanding ontken, ontken Christus. Dit lyk asof die kerklike verkondiging met hierdie aspek uit die insigte van Bultmann erns kan maak: die opstanding van Christus moet verstaan en verkondig word as die groot struikelblok in die geloof. Die mens moet besef dat die belydenis dat Christus leef net moontlik is op grond daarvan dat Hy leef. Dat hierdie lewe egter die resultaat is (of kan wees) van die geloof van die gemeenskap van gelowiges, nou of in die verlede, is 'n mening wat problematies blyk te wees.

Pannenberg en Moltmann se beskouings van die werklikheid word gefundeer in hulle perspektiewe op tyd en geskiedenis. Dit maak dit vir albei moontlik om in 'n mate van die dualisme, wat kenmerkend is van die beskouings van Barth en Bultmann, te ontkom. Pannenberg se siening dat die ganse werklikheid geld as die ruimte waarin God Hom openbaar maak dit moontlik om die gesprek met ander wetenskappe te kan voer. Volgens Pannenberg darf die realiteit van God nie buite rekening gelaat te word nie. Indien dit die geval sou wees, sou dit die vooropgesteldheid van ander wetenskappe aantoon. God se betrokkenheid moet verwoord word om tot 'n verantwoordelike siening van die werklikheid te kom (Pannenberg 1977b:84vv). 'n Verdere positiese punt is die aandag wat Pannenberg skenk aan die resultate van die historiese kritiek en die hedendaagse denkers in hierdie skool. Hiermee probeer hy ontkom aan 'n vlugtelingsmentaliteit. Wat egter 'n vraag bly, is of sy pneumatologiese interpretasie van die opstandingsgebeure nie op die ou end tog maar 'n wyse is waarop hy 'n agterdeur ooplaat nie? Indien daar 'n groot probleem opduik rondom die opstanding van Christus kan daar steeds gesê word: die toekoms sal leer. Die vraag is dus of dit nie 'n misbruik van die eskatologiese perspektief is nie?

Die rol wat lyding in die werklikheidsbeskouing van Moltmann speel, het 'n direkte invloed op sy siening van die opstanding. Hy meen dat lyding in die opstanding van Jesus Christus opgehef is. Ook in sy teologie word die opstanding dan in eskatologiese sin geïnterpreteer. Die klem wat geplaas word op die deelname in die nuwe gemeenskap wat vir die gelowige aanbreek, verskuif bloot die probleem van die opstanding. Binne die nuwe gemeenskap is dit dikwels nie nodig om oor die waarheid en die aard van die gebeure te vra nie, aangesien die dinamika van die omstandighede van die nuwe gemeenskap as bewys van die waarheid van die opstanding geld. Moltmann beland hiermee in dieselfde probleem as waarvan hy Bultmann beskuldig: Bultmann gaan op in 'n mistiese subjektiwisme, terwyl Moltmann se siening van die opstanding aanleiding kan gee tot 'n gevoel van 'n nuwe skepping wat berus op die ervaring van die groep wat die gevoel deel. Die vraag kan gevra word of die oorwinningsgevoel wat te

midde van die aardse lyding bestaan, die gevolg is van die oortuigingskrag van die Heilige Gees of van 'n groepseuforie wat berus op 'n interpretasie van die opstandingsgebeure?

Die opstanding van Jesus Christus bly vir die mens binne hierdie werklikheid 'n probleem. Hierdie vier teoloë se sienings lewer elkeen bruikbare aspekte op wat tot nadenke stem. In die opstanding van Jesus Christus bly God die verborgene ook in die openbaring van God.

### Literatuurverwysings

- Ashcraft, M 1972. *Rudolf Bultmann*. Waco: Word Books.
- Barth, K 1945. Die Lehre von der Schöpfung, Erster Teil, in *Die Kirchliche Dogmatik* III, 1, 64-84, 86. Zürich-Zollikon: Evangelischer Verlag.
- 1948. Die Lehre von der Schöpfung, Zweiter Teil, in *Die Kirchliche Dogmatik* III, 2. Zürich-Zollikon: Evangelischer Verlag.
- 1975. The doctrine of the Word of God, Part 1, in *Church Dogmatics* I, 1, 165-181, translated by G W Bromiley. Edinburgh: T & T Clark.
- Bultmann, R 1958. *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: JCB Mohr.
- 1988. *Neues Testament und Mythologie*. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung herausgegeben von Eberhard Jüngel. München: Chr Kaiser Verlag.
- McDonald, J I H 1989. *The Resurrection: Narrative and belief*. London: SPCK.
- Moltmann, J 1966. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Kaiser Verlag.
- 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*. München: Kaiser Verlag.
- 1980. *The Trinity and the kingdom of God: The doctrine of God*. London: SCM Press.
- 1981. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*. München: Kaiser.
- 1989. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in Messianischen Dimensionen*. München: Kaiser.
- Niewiadomski, J 1982. *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*. Innsbruck: Tyrolia.
- Olive, D H 1975. *Wolfhart Pannenberg*. Waco: Word Books.
- Ott, H 1981. *Die Antwort des Glaubens*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Pannenberg, W 1977a. *Faith and reality*. London: Search Press.
- 1977b. *Human nature, election, and history*. Philadelphia: Westminster Press.

- Pannenberg, W 1979. *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1988. *Systematische Theologie, Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Van Huyssteen, J W V 1988. Beyond dogmatism: Rationality in theology and science. *HTS* 44, 847-863.
- 1989. Truth and commitment in theology and science: An appraisal of Wolfhart Pannenberg's perspective. *HTS* 45, 99-116.
- Van Niftrik, G C 1948. *Een Beroerder Israels — enkele hoofgedachten in de theologie van Karl Barth*. Nijkerk: Callenbach.
- Van Schalkwyk, S 1990. 'n Vergelykende studie oor die opstanding van Jesus Christus in die Christologieë van Wolfhart Pannenberg en Walter Kasper, en die implikasies daarvan vir die belydenis van die kerk. Ongepubliseerde BD-skripsie, Universiteit van Pretoria.
- Vorster, W S 1987. Rudolf Bultmann as historikus. *HTS* 43, 138-161.