



**DIE RELEVANSIE VAN HISTORIESE JESUS-NAVORSING
VIR KERK EN TEOLOGIE:
'N HERMENEUTIESE VRAAGSTELLING**

DANIEL JOHANNES CORNELIUS VAN WYK

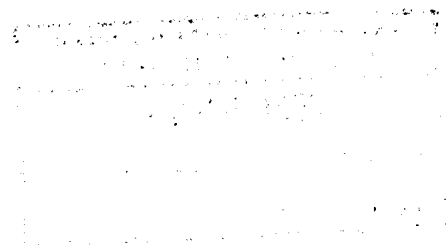
Ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad

**DOCTOR DIVINITATIS
(Nuwe Testament)**

**Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria**

2000

Promotor: Prof dr A G van Aarde



514374195



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

Opedra aan my vader en moeder, Daan en Frieda van Wyk

Finansiële bystand van die National Research Foundation (vroeër SWO) word hiermee erken. Opinies wat in hierdie navorsing uitgespreek word en gevolgtrekkings waartoe gekom word, is dié van die outeur en nie noodwendig dié van die NRF nie.

AKADEMIESE INLIGTINGSDIENS UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
2001-03-03
Klasnommer: ZAR 232.90 3
Aanwinstnommer: 114663922 VAN WYK

Aan die einde van hierdie studie is enkele woorde van dank gepas teenoor diegene wat op 'n besondere wyse daartoe bygedra het om hierdie studie tot voltooiing te sien.

Twee persone se invloed in my lewe was grootliks die inspirasie vir hierdie studie. Hulle voorbeeld en motivering het my lewe en denke beslissend beïnvloed. Ek is in dié verband onuitspreeklike dank aan en waardering teenoor my vader, D J C van Wyk verskuldig. In my ouerhuis het ek die geloofwaardige voorbeeld van geloof in God en liefde vir die kerk gesien. My vader se behoudende, dog kritiese aanslag met sy vlymskerp insig en onderskeidingsvermoë het 'n onuitwisbare stempel op my gelaat. Ek sal nooit kan of wil ontken dat hy my denke in die teologie beslissend gevorm het nie. Hy het 'n groot rol gespeel (selfs ten spyte van sy soms uitgesproke teësin in die onderwerp) in die versorging van die manuskrip.

Die ander persoon is my promotor, prof A G van Aarde. Met sy briljantheid as akademikus, sy enorme werksvermoë en sy eindelose entoesiasme vir die Nuwe-Testamentiese wetenskap het hy my belangstelling oor baie jare so geprikkel dat hy die groot inspirasie agter my studie in die Nuwe-Testamentiese wetenskap in die algemeen en die proefskrif in die besonder was. Ek is besondere dank teenoor prof Van Aarde verskuldig vir die wyse waarop hy my deurentyd aangemoedig het om my eie opinie te vorm en my eie denke te volg. Ek besef nieteenstaande dat ek vir hom tot frustrasie moes wees deur in sommige opsigte teenoor hom standpunt in te neem. Die tekortkominge in die proefskrif is derhalwe aan my eie gebrek aan insig en vermoëns toe te skryf en nie aan dié van my promotor nie.

Prof G M M Pelser het oor baie jare bygedra tot die vorming van 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van kerk en teologie. Prof C J den Heyer (Kampen, Nederland) het baie meegehelp om my denke rondom die onderwerp te vorm en rigting aan die proefskrif te gee. My dank gaan aan hom en sy vrou, Adri, wat die studie in Nederland so aangenaam gemaak het.

Ek is baie dank aan die Nederduitsch Hervormde Kerk (die Kuratorium vir Teologiese Opleiding, spesifiek) verskuldig vir finansiële steun oor soveel jare. Die Kerk het ook 'n groot bydrae gelewer om die studie in Nederland bekostigbaar te maak. My dank gaan in dié verband in die besonder aan dr. S P Pretorius, P J de Beer en mnr J F Viljoen. Finansiële steun van die Universiteit van Pretoria en die National Research Foundation (vroeër SWO) word hiermee met groot dank erken. Chris en Linda Evert van Kamelia Drukkers het die kopieer- en bindwerk gedoen sonder dat ek 'n sent daarvoor betaal het. Ek het nie woorde om dié twee mense te bedank nie.

Ek is in die besonder bevoorregte posisie om in my vrou 'n predikant en medeleer te hê. Sy het deur haar arbeid ver buite haar eie werksterrein in die Gemeente baie



dae en aande se studie vir my moontlik gemaak. My hartlike dank aan haar en my twee seuns vir wie ek baie liefhet.

Daan van Wyk

Mei 2000

HOOFSTUK 1: PROBLEEMSTELLING

1.1	ALGEMEEN.....	1
1.1.1	Die historiese Jesus, die kerk en die teologie: 'n Probleem van 150 jaar.....	1
1.1.2	Die historiese Jesus, die kerk en die teologie: Die populêre vraag na Jesus	3
1.1.3	Die historiese Jesus: 'n Uitdaging aan die kerk en teologie	5
1.2	HANTERING VAN DIE PROBLEEM: PROGRAM VAN ONDERSOEK	8
1.3	OORSIG OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE: DIE RELEVANSIE VIR KERK EN TEOLOGIE.....	12
1.3.1	Die eerste fase ("Old Quest"): Liberale Jesus-beelde, kerk en teologie.....	12
1.3.2	Die tweede fase ("No Quest"): Historiese skepsis, die kerk en teologie (Wrede, Schweitzer, Kähler, Bultmann)	16
1.3.3	Die derde fase ("New Quest"): Kontinuiteit en diskontinuiteit ter wille van kerk en teologie	30
1.3.4	Die vierde fase ("Renewed New Quest"/"Third Quest"): Die postmoderne vraag na Jesus, die kerk en die teologie	32
	Eindnotas	34

HOOFSTUK 2: GESELEKTEERDE PROFIELE VAN DIE HISTORIESE JESUS

2.1	INLEIDING.....	37
2.2	R W FUNK	39
2.2.1	Inleidend	39
2.2.2	Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing	39
2.2.3	Funk se Jesus	41
2.2.4	Vanaf Jesus tot by die kerk.....	43



2.2.5	Die rol van die belydenis en die kanon	49
2.2.6	Teologiese agenda	51
2.3	J D CROSSAN	53
2.3.1	Inleidend	53
2.3.2	Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing	54
2.3.3	Crossan se Jesus.....	56
2.3.4	Vanaf Jesus tot by die kerk.....	59
2.3.5	Die rol van die belydenis en die kanon	63
2.3.6	Teologiese agenda	64
2.4	A G VAN AARDE.....	66
2.4.1	Inleidend	66
2.4.2	Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing	67
2.4.3	Van Aarde se Jesus	67
2.4.4	Vanaf Jesus tot by die kerk.....	73
2.4.5	Die rol van die belydenis en die kanon	78
2.4.6	Teologiese agenda	82
2.5	N T WRIGHT	84
2.5.1	Inleidend	84
2.5.2	Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing	84
2.5.3	Wright se Jesus.....	89
2.5.4	Vanaf Jesus tot by die kerk.....	94
2.5.5	Die rol van die belydenis en die kanon	96
2.5.6	Teologiese agenda	97
2.6	W SCHMITHALS	99
2.6.1	Inleidend	99
2.6.2	Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing	99
2.6.3	Schmithals se visie op Jesus.....	100
2.6.4	Vanaf Jesus tot by die kerk.....	102
2.6.5	Teologiese agenda, die belydenis en die kanon.....	105
	Eindnotas	107

HOOFTUK 3: SAMEVATTENDE OPMERKINGS OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE EN IN DIE HEDE: 'N KRITIESE-TEOLOGIESE BEOORDE- LING

3.1	SAMEVATTENDE OPMERKINGS OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE EN IN DIE HEDE	109
3.1.1	Profiele van Jesus	109
3.1.2	Van Jesus tot by die kerk: Historiese en teologiese ontwikkelingstrajekte	118
3.1.2.1	Diversiteit van die begin af	118
3.1.2.2	Jesus van Nasaret - 'n enigma	119
3.1.2.3	Vroeg na-Pase: Duisternis	121
3.1.2.4	Aanvanklik twee onafhanklike tradisielyne/teologiese rigtings na-Pase.....	122
3.1.2.4.1	Die kerugmatiese tradisielyn	123
	i Die opstanding as die beslissende moment	123
	ii Die Pauliniese teologie	126
3.1.2.4.2	Die Jesus-tradisielyn.....	128
3.1.2.5	Die bymekaarkom van die twee tradisielyne	129
3.1.3	Die rol van die belydenis en die kanon	130
3.1.4	Relevansie van Jesus-navorsing vir kerk en teologie	131
3.1.4.1	Die koninkryk van God: Die Christologiese/Jesu-logiese sentrum?	132
3.1.4.2	Die vraag oor Jesus van Nasaret is 'n vraag na God.....	132
3.1.4.3	Historiese Jesus-navorsing dring die kerk en teologie tot besinning	134
3.2	'N HERMENEUTIESE DILEMMA	136
3.2.1	Teologie en/of geskiedenis	136
3.2.2	Geskiedenis	138
3.2.2.1	Voorlopigheid van uitsprake en konstruksies.....	138
3.2.2.2	'n Onbevange ondersoek van alle tekste	141
3.2.2.3	Die historiese bewussyn van die moderne mens	142
3.2.2	Teologie.....	142
3.2.3	Die wesenlike vraag: Die vraag na die waarheid.....	145
3.3	'N KRITIESE TEOLOGIESE BEOORDELING	149
3.3.1	'n Reduksionisties-positivistiese benadering	149

3.3.2	'n Fundamentalisties-positivistiese benadering	152
3.3.3	'n Dialektiese benadering	153
3.4	SAMEVATTING	155
	Eindnotas	157

HOOFSTUK 4: DIE RELEVANSIE VAN HISTORIESE JESUS-NAVORSING VIR KERK EN TEOLOGIE

4.1	KERK EN TEOLOGIE IN DIE EEN EN TWINTIGSTE EEU	159
4.2	HISTORIESE JESUS-NAVORSING EN DIE BYBEL: 'N VERDERE HERMENEUTIESE KNOOPPUNT	160
4.2.1	Historiese Jesus-navorsing en die Bybel in 'n postmoderne wêreld	160
4.3	HISTORIESE JESUS-NAVORSING EN DIE KERKLIKE BELYDENIS	165
4.3.1	Die kerklike belydenis in 'n postmoderne wêreld	165
4.3.2	Historiese Jesus-navorsing en die kerklike belydenis	166
4.3.3	Roeringe op die kerklike werf van die Nederduitsch Hervormde Kerk	167
4.3.4	'n Nuwe belydenis?	174
4.4	RELEVANSIE VAN HISTORIESE JESUS-NAVORSING VIR KERK EN TEOLOGIE	177
4.4.1	Die vraag na die historiese Jesus is onvermydelik deel van die hedendaagse teologiebeoefening	177
4.4.2	Kennis van die historiese Jesus is nie <i>sine qua non</i> vir die geloof nie ..	178
4.4.3	'n Verskuiwing in die sentrum van die Christologie?	180
4.4.4	Die verkondiging van die konsep "koninkryk van God"	182
4.4.5	'n Praktiese uitmonding van belangrike geloofskonsepte	183
4.4.5.1	Die maagdelike verwekking van Jesus	184
4.4.5.2	Die opstanding van Jesus	185
4.4.5.3	Die belydenis "Jesus is God"	189
	(i) Historiese Jesus-navorsing en die Godheid van Jesus	190
	(ii) Die Godheid van Jesus in die Konstantynse Christendom.	191
	(iii) Die Godheid van Jesus: Hernieuwe besinning	192



4.4.6	Die oorgang vanaf die historiese Jesus na die Christus van die geloof kan histories verklaar word.....	197
4.4.7	Jesus - die kanon agter die kanon?	198
4.4.8	Afskeid van die Bybels-Reformatoriese teologie?.....	201
4.5	GEVOLGTREKKING: HISTORIESE JESUS-NAVORSING - 'N UITDA- GING VIR KERK EN TEOLOGIE	203
	Eindnotas	206
	LITERATUURVERWYSINGS	211
	OPSOMMING	221
	SUMMARY	223

HOOFSTUK 1

PROBLEEMSTELLING

Die Urgemeinde hat, wie die synoptische Tradition zeigt, die Verkündigung Jesu wieder aufgenommen und weiterverkündigt. Und sofern sie das getan hat, ist Jesus für sie der Lehrer und Prophet. Aber er ist für sie mehr: er ist zugleich der Messias; und so verkündigt sie - und das ist das Entscheidene - zugleich ihn selbst. Er, früher der Träger der Botschaft, ist jetzt selbst in die Botschaft einbezogen worden, ist ihr wesentlicher Inhalt. Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden - aber in welchem Sinne? Dass ist die entscheidende Frage!

(Bultmann 1965:35)

1.1 ALGEMEEN

1.1.1 Die historiese Jesus, die kerk¹ en die teologie²: 'n Probleem van 150 jaar

Die gesprek oor Jesus van Nasaret en sy betekenis vir die mensdom in die een en twintigste eeu is en bly boeiend. Dit geld nie alleen die kerklike- en geloofswêreld wat Jesus vir tweeduisend jaar as die Christus en as God bely nie, ook nie net vir die teologies-wetenskaplike wêreld nie, maar ook vir die mensdom wat hulle buite die sferes van kerk en teologie bevind. Die gesprek oor Jesus van Nasaret en sy betekenis vir die mensdom in die een en twintigste eeu blyk egter vanuit die kerklike en teologiese sfeer 'n probleem te wees (kyk Patterson 1998:476). Dié probleem is nie nuut nie. Trouens, die probleem van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, het die Nuwe-Testamentiese wetenskap hierdie eeu oorheers.

Sedert die bewuswording van die probleem in die vorige eeu het dié vraagstelling verskillende fases ondergaan. C J den Heyer (1996) gee daarvoor 'n baie volledige, uitgebreide en gabalanseerde oorsig. Hy vestig die aandag daarop dat mense vandag in 'n gesekulariseerde wêreld opnuut intense belangstelling in Jesus van Nasaret het. Gelowiges en ander geïnteresseerdes hoop om opnuut 'n beeld te vorm van die man wat tweeduisend jaar gelede in die Joodse land geleef en aan die kruis gesterf het (Den Heyer 1996:9).

Die histories-kritiese ondersoek van die Bybel het die moderne mens daarop gewys dat die beelde van Jesus enersyds by Paulus en andersyds in die onderskeie evangelies

Probleemstelling

van mekaar verskil. Daarmee is tot die insig gekom dat elke evangelis (en elke ander skrywer van die Nuwe Testament) 'n bepaalde visie op Jesus gehad het. Die gevolg is dat die vraag na die historiese Jesus, as gevolg van die hoogbloei van die historiese bewussyn, al vir ongeveer honderd en vyftig jaar gevra word. Wie was die Jesus agter die evangeliste wat nie deur hulle [die evangeliste se] visies beïnvloed is nie?

Wanneer die Nuwe Testament en die kerklike belydenisse oor Jesus beskou word, val die veel geskakeerdheid en enigmatiese beeld van Jesus van Nasaret alreeds op: Hy is die eenvoudige Nasarener uit Galilea wat die aandag van so baie mense vasgevang het; Hy het dit buite die gebaande weë van sy dag gewaag; deur wat Hy gesê en gedoen het, het Hy mense verstom; voordat hulle sekerheid kon kry oor wat sy bedoeling presies is, het Hy hulle nadenkend agtergelaat wanneer Hy weer vertrek het; Hy was 'n onverwagte Messias, 'n Messias wat geen Messias wou wees nie; deur die Romeine is Hy as 'n bedreiging beskou en gekruisig - so sterf Hy eensaam, bespot deur omstanders, in die steek gelaat deur sy volgelinge; na sy dood bely sy volgelinge dat Hy leef; hulle bely Hom as die Messias van Israel en as die Seun van God; verhale oor Hom en verkondiging van Hom versprei oor die hele destydse wêreld; in die vierde eeu bely die kerk oor Hom dat Hy "ware mens" en "ware God" is; met verloop van tyd kry die soteriologiese betekenis van sy lewe en sterwe meer klem en betekenis. Dit alles konfronteer 'n mens met 'n baie eenvoudige vraag: Wie is Jesus (Den Heyer 1996:13-26)?

Die pendulum het oor die eeue geswaai vanaf die "hoë Christologie" van die belydenis³ en die dogma (wat vir baie eeue lank die enigste aanvaarbare verklaring van die betekenis van die lewe van Jesus gegee het) tot by die negentiende-eeuse op die voorgrond dwing van die mensheid van Jesus (Den Heyer 1996:11, 36-49). Onder invloed van die Verligting het daar, op soek na die "egte" Jesus, verskeie beelde van Jesus uit die periode van die liberale teologie na vore gekom. Op die ontdekking van die menswees van Jesus het aan die begin van die twintigste eeu die siening van Jesus as 'n apokaliptikus gevolg (Den Heyer 1996:52-58). Daarmee saam het die bestudering van die historiese Jesus egter 'n skeptiese tydperk beleef. Die historiese kritiek het die klem op die bronne-problematiek gelê. Daar is besef hoe moeilik, indien enigsins moontlik, dit is om op grond van die beskikbare literêre bronne by 'n betroubare beeld van die historiese Jesus uit te kom (Den Heyer 1996:61-70). Dit het die tydperk van die kerugmatiese Christus ingelui wat onder Rudolf Bultmann geweldige invloed op die res van die twintigste eeu uitgeoefen het (Den Heyer 1996:77-83).

Ná Bultmann kom sy studente met 'n reaksie: Die pad terug na die verlede en die historiese Jesus mag moeilik wees, maar dit kan en mag nie vermy word nie.

Het Christendom heeft zijn wortels in de geschiedenis. Zonder de historische Jezus zweeft het christelijk geloof als het ware in de lucht. Steeds opnieuw zal de weg naar het verleden bewandeld dienen te worden. Maar is de weg begaanbaar? Het gevaar is niet denkbeeldig dat de fouten uit het verleden opnieuw gemaakt zullen worden. Hoe kan vermeden worden dat ook ditmaal een beeld van Jezus wordt gereconstrueerd dat feilloos past bij onze wensen en verlangens?

(Den Heyer 1996:92-93)

Die studente van Bultmann het hierdie uitdaging aanvaar en met grade van verskil die kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die boodskap van die historiese Jesus en die verkondigde Christus probeer aandui (Den Heyer 1996:93-102; kyk ook Van Aarde 1993a:400).

In die laaste dekades van die twintigste eeu is die Joodsheid van Jesus ontdek. Nie alleen vanuit die geledere van die Christendom is dit begin beklemtoon nie, maar ook vanuit die Joodse wêreld (kyk Vorster & Botha 1992:57-59). Daarmee saam het geweldige interesse gekom in die leefwêreld van Jesus en is gepoog om Jesus as Jood volledig binne die eerste-eeuse Joodse leefwêreld te plaas (Den Heyer 1996:111-127).

Met die ontdekkings van kontemporêre bronne by Qumran en Nag Hammadi in onderskeidelik 1947 en 1945, is 'n nuwe stimilus in die bestudering van Jesus ondervind. Nuwe moontlikhede om die beperkthede van die historiese ondersoek te bowe te kom, is gesien (Den Heyer 1996:130-152). Daar het derhalwe in die onlangse tyd opnuut sterk belangstelling in Jesus van Nasaret gekom. Te veel is oor Hom geskryf om 'n behoorlike oorsig te kan gee. Soos altyd, is daar wyd uiteenlopende beelde oor Hom (Den Heyer 1996:156-170).

Met al die ontwikkeling wat die bestudering van die historiese Jesus die afgelope honderd en vyftig jaar meegebring het, het die hoë en verhewe Christus van die belydenis 'n ingrypende metamorfose ondergaan. Die vraag van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, dring tans veral op twee maniere sterk na vore: Eerstens geniet die vraagstelling na Jesus en interesse in Jesus 'n bepaalde populariteit - lank nie net onder teoloë en historici nie, maar ook onder die gewone publiek. Tweedens is daar in kerklike geledere die groeiende besef dat die vraag na die historiese Jesus byna alle gevestigde geloofswaarhede opnuut en akuut vir heroerwering op die tafel plaas.

1.1.2 Die historiese Jesus, die kerk en die teologie: Die populêre vraag na Jesus

In die postmoderne samelewing⁴ kom daar tans 'n ongekende vraag na die goddelike na vore (kyk Van Wyk 1999a:192). Mense het besondere belangstellings in die Oosterse

Probleemstelling

godsdiens. Hulle beproef verskillende konsepte uit verskillende geloofstradisies. Baie het afskeid geneem van dogmas en soek na die funksionele in enige geloofstradisie wat in hulle lewens sin kan gee. Binne hierdie klimaat kom daar ook ongekende belangstelling in en 'n popularisering van Jesus. Daarmee word nie verwys na die wetenskaplike renaissance (kyk o a Borg (1994b:3-17) in die studie oor Jesus nie. Dit is ook iets anders as die tipiese "lieuwe Jesus"-gevoel wat tradisioneel kenmerkend van die metodisme was.

'n Bewys van dié popularisering van Jesus is die talle populêre boeke, toegespits op die gewone leserspubliek, wat reeds oor Jesus (kyk byvoorbeeld Funk and the Jesus Seminar 1998; Funk & Hoover 1993; Borg 1994a; Alle 1998; Wilson 1992) en selfs oor mense rondom Jesus, soos Pilatus (kyk Wroe 1998) verskyn het. Daar verskyn toenemend tydskrifte (kyk *The Fourth R*) en veral artikels in opinie-vormende tydskrifte (kyk *Time* 8 April 1996; *Elsevier* 19 Desember 1998; *Newsweek* 5 April 1999) oor die popularisering en sensasionalisering van Jesus. Daar word TV-programme en videos oor Jesus gemaak. Volgens die internasionale tydskrif *Newsweek* (5 April 1999:46) is Jesus selfs in die sekulêre wêreld van die jaar 2000 die mees dominante figuur van die Westerse kultuur. Daar verskyn verder boeke wat toespits op Jesus en ander godsdiens (kyk Cragg 1999; Borg 1997).

Die popularisering van Jesus is nie beperk tot die geskrewe media nie. Daar verskyn films en videos wat Jesus se lewensverhaal volgens die evangeliste, Matteus en Lukas uitbeeld. Talle films oor Jesus is egter die afgelope jare vertoon wat afwyk van die tradisionele Bybelse beeld wat gelowiges van Jesus het. In *The last temptation of Christ* word die gelowige mens op 'n vreemde (skokkende) manier met die mensheid van Jesus gekonfronteer. Was Jesus so volledig mens dat daar oor sy seksualiteit dinge gesê kan word (kyk Den Heyer 1996:161)? In *Jesus Christ Superstar* word Jesus as 'n hippie-agtige figuur wat deur almal gebruik en misbruik word, uitgebeeld.

Berger (1996:14) wys op die gevolge van die popularisering van Jesus. Jesus het baie gesigte gekry waarmee die verwarde, postmoderne mens elkeen volgens eie smaak kan identifiseer. So word Jesus uitgebeeld, deur sommige as 'n koning, deur sommige as 'n martelaar, deur ander as 'n passifis, deur ander as sosialis, deur nog ander as ekoloog. Vir die onderdrukte is Hy die rewolusionêre rebel, vir die feministe word Jesus se siening oor vroue beskryf en word gevra na die relevansie van 'n "manlike verlosser" vir vroue (kyk Osiek 1997:964). Sommige skryf populêre boeke om aan te toon dat die Christendom Jesus die afgelope 2000 jaar "verkeerd" verstaan het. Hierdie "verkeerde" interpretasie bevraagteken die reg van die Christendom op voortbestaan (kyk Sheehan 1995). Ander wil hê dat die Christendom radikaal hersien moet word om aan te pas by die beeld wat van die historiese Jesus geteken word (kyk o a Funk 1996).

Veral een instansie span hulle doelbewus in om die resultate van historiese ondersoek na Jesus op 'n gepopulariseerde wyse vir die algemene publiek bekend te maak (vgl Funk & Hoover 1993:34; Funk 1996:6). Dit is die Jesus Seminar in die VSA. Daar is reeds verskeie TV- en radio-programme wat handel oor die navorsingsresultate van hierdie groep historiese Jesus-navorsers oor die historiese Jesus. Die navorsing is die afgelope dekade gedoen deur 'n groep Nuwe-Testamentici wat vanoor die wêreld in die VSA bymekaarkom en ten doel het om sover as moontlik die Jesus wat werklik histories geleef en sekere dinge gedoen en gesê het, te "rekonstrueer". Die Jesus Seminar is betrokke by die skryf van die draaiboek van 'n film onder leiding van die internasionaal Nederlandse bekende regisseur Paul van der Hoeven. Die doel van die film is nie alleen om Jesus verder te populariseer nie, maar ook om die wêreld se aandag te vestig op die historiese Jesus - 'n ander Jesus as waaraan gelowiges tradisioneel gewoond is. Een van die aktiewe lede van die Jesus Seminar is die Suid-Afrikaner, Andries van Aarde, professor in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Universiteit van Pretoria en geordende predikant van die Nederduitsch Hervormde Kerk!

'n Groot deel van die popularisering van Jesus laat by die kerk en die tradisionele gelowige ongemak. Vir baie kom elemente daarvan neer op Godslastering en 'n radikale aantasting van dit wat tot hiertoe oor Jesus geglo is. Dit roep vrae na vore en dit dwing die kerk tot reaksie. Dit is egter veral die wetenskaplike navorsingsresultate van die historiese Jesus-navorsing wat die gesprek lewendig aan die kerk opdring en daarmee aan die kerk en teologie 'n uitdaging rig.

1.1.3 Die historiese Jesus: 'n Uitdaging aan die kerk en teologie

Resente historiese Jesus-navorsing wat veral gedoen word deur die Jesus Seminar van die Westar Institute in die VSA en ander navorsers, dra daartoe by dat die probleem van die historiese Jesus en die Christus van die geloof opnuut en akuut op die voorgrond gedwing word. Die resultate van hierdie navorsing veroorsaak toenemend beroeringe in bepaalde teologiese en kerklike kringe (kyk Pelsers 1997:455). Navorsers op die gebied van die ondersoek na die historiese Jesus produseer resultate wat blyk om radikaal anders daar uit te sien as dit wat die teologie, die kerk en geloofsgemeenskap tradisioneel oor Jesus glo. So kom daar in die wetenskaplik-teologiese wêreld 'n steeds groeiende en tans baie prominente onderskeid tussen die "historiese Jesus" en die "Christus van die geloof" na vore.

Wanneer vanuit 'n kritiese teologiese perspektief oor die resultate van die historiese Jesus-navorsing besin word, val die diskrepansie (of diskontinuiteit soos dit tradisioneel genoem is), tussen hierdie resultate en dit wat die kerk en geloofsgemeenskap oor Jesus glo, duidelik op. Marcus Borg (1994b:182-183) stel dit soos volg:

Probleemstelling

Within Christian devotion, worship and belief, Jesus is regularly spoken of as divine, indeed as the second person of the Trinity. The Nicene Creed, the great creed of the church formulated in the fourth century, speaks of him in the most exalted language.... Yet historical scholarship about the pre-Easter Jesus affirms essentially none of this. We are quite certain that Jesus did not think of himself as divine or as the Son of God in any unique sense, if at all. If one of the disciples had responded to the question reportedly asked by Jesus in Mark's Gospel, "Who do the people say that I am?", with words like those used in the Nicene Creed, we can well imagine that Jesus would have said: "What???".

Daar bestaan verder 'n redelike mate van konsensus onder historiese Jesus-navorsers oor die volgende (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998):

- * Jesus is nie uit 'n maagd gebore nie;
- * Hy het nie op sigbare wyse na die hemel opgevaar nie;
- * Daar gaan nie letterlik 'n tweede koms (wederkoms) van Jesus wees nie;
- * Jesus het Homself nie as God gesien nie;
- * Jesus het self nooit daarop aanspraak gemaak om God te wees in die sin van pre-eksistensie nie;
- * Die konsep "koninkryk van God" was die sentrale saak in die prediking van Jesus;
- * Die "kerk" het Jesus Goddelik begin noem. Daarom sê Christene steeds Jesus is Goddelik.

Sommige van hierdie navorsers bevraagteken derhalwe die tradisionele (konfessionele) beskouing oor Jesus. Dit hou in dat Hy die Goddelike Redder is wat as die Goddelike Seun van God gekom het om te sterf vir die sonde van die wêreld. Dit hou ook die oortuiging in dat sy boodskap primêr daarop gerig was om die mense te ooreed van hoe belangrik dit is om in Hom en in die reddende betekenis van sy dood te glo. Hierdie oortuigings word op grond van die historiese Jesus-navorsing as histories onakkuraat beskou en behoort as onvoldoende vir die geloof van die Christen beskou te word (kyk Borg 1994a:2). (Kyk ook die pleidooi van C J den Heyer [1998a] dat die tradisionele versoeningsleer wat begrond word in die offerdood van Christus, nie meer tot die moderne mens spreek nie.)

Dit is opmerklik dat tradisionele geloofs- en kerklike taal en begrippe onder historiese Jesus-navorsers dikwels óf negatief waardeur word óf heeltemal ontbreek (kyk Den Heyer 1996:36). Die meeste van hierdie navorsers maak baie min van 'n verlore

mensdom wat aan die sonde uitgelewer is. In hulle teologie is daar byna niks van sondaarmense wat op grond van hulle sonde van God vervreem is nie. Daar word weinig gepraat oor verlossing, oor versoening, oor God se genade vir die sondaarmens. Daar is net baie oor die mens en oor die voorbeeldige mens: Jesus.

Volgens die internasionale tydskrif *Time* (1996) kan die stand van sake oor Jesusnavorsing wat deur die Jesus Seminar gedoen is, soos volg saamgevat word:

- * Van die lewe en werk van die historiese Jesus het min oorgebly nadat die Jesus Seminar alles aan historiese kriteria onderwerp het. Dit geld trouens vir die meeste van dit wat Jesus volgens die evangelies gesê en geleer het. Slegs sowat 18% van dit wat Jesus in die evangelies leer, gaan op die historiese Jesus terug (kyk Funk & Hoover 1993). Van dit wat Hy gedoen en wat met Hom volgens die evangelies gebeur het, gaan slegs sowat 16% na die historiese Jesus terug (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:1). Hiervolgens het daardie dinge wat tradisioneel as die sentrale aspekte in die lewe van Jesus beskou is (byvoorbeeld die geboorteverhale, die bergprediking as 'n een, volledige toespraak, die meeste wondervertellings, die opstanding) geen historiese basis nie.
- * Volgens die Jesus Seminar is byna niks van die materiaal in die geboortevertellings van Jesus werklik histories betroubaar nie, behalwe dat die naam van die moeder van Jesus waarskynlik Maria was. Verder gaan geeneen van die natuurwondervertellings terug op die historiese Jesus nie. Jesus het dissipels gehad waarvan ten minste een 'n vrou met die naam Maria Magdalena was. Jesus het ten minste by een geleentheid 'n "sinagoge" binnegegaan en met Fariseërs te doen gehad. Alhoewel die "feit" van Jesus se kruisiging histories vasstaan, word die historisiteit van die meeste detail rondom die lydens- en sterwensgeskiedenis betwyfel. Volgens die Jesus Seminar is baie Christene se beeld van Christus radikaal misplaas aangesien die meeste van die materiaal in die evangelies nie betroubare geskiedenis is nie.

Die probleem van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, of die diskrepansie tussen die "Jesus van die geskiedenis" en die "Christus van die geloof", kom nie net na vore wanneer die resultate van die historiese Jesusnavorsing met die kerk se belydenisse vergelyk word nie. Ook wanneer verskillende navorsers se profiele van die historiese Jesus met mekaar vergelyk word, val nie alleen die verskeidenheid van profiele op nie, maar ook die kontras in profiele (kyk Den Heyer 1996:218; Geysler 2000:63-65). Daarom sal in die tweede hoofstuk van hierdie studie vyf navorsers se

Probleemstelling

Jesus-profiel ondersoek word. Dit word gedoen met die oog op 'n evaluering van die navorsing ter wille van die bepaling van die relevansie daarvan vir kerk en teologie.

Die intensie van hierdie studie is om in te gaan op die hermeneutiese gesprek oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie. Die studie wil nóg die historiese Jesus aan die kerk opdring, nóg 'n apologie wees vir die verdediging van dit wat die kerk altyd geglo het, en in die toekoms nog moet glo. Die doel van die studie is om te betoog dat historiese Jesus-navorsing op die teologiese agenda *is* en daarmee op die kerklike agenda *is*. Historiese Jesus-navorsing is nie meer 'n historiese aangeleentheid wat net tot die akademiese arbeidsveld van sekere navorsers beperk is nie. Aangesien Jesus-navorsing nie die probleem kan oorkom om die verhouding tussen geskiedenis en teologie bevredigend te verklaar nie, vorder die kerklike gesprek nie. Dit gee net oor 'n wye terrein aanleiding tot misverstande, beroerings in die kerk en die inhibering van die historiese navorsing.

Die studie betoog dat indien die hermeneutiese dilemma ten opsigte van die verhouding tussen geskiedenis en teologie wel verdiskonteer kan word, kerk en teologie moontlik 'n meer gebalanseerde oordeel kan maak oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie. In die onlangse verlede is die probleem rakende die verhouding geskiedenis-teologie aan die Universiteit van Pretoria in 'n doktorsale dissertasie hanteer (kyk Geysers 1999). Hierdie studie poog om 'n tree verder te gee deur te pleit vir 'n hermeneutiese benadering wat kerk en teologie moontlik in staat kan stel om die *relevansie* van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie gebalanseerd te peil.

1.2 HANTERING VAN DIE PROBLEEM: PROGRAM VAN ONDERSOEK

Die vertrekpunt van hierdie studie is die kontras tussen die resultate van die historiese Jesus-navorsing en dit wat die kerk en die geloofsgemeenskap tradisioneel oor Jesus glo. Uit die studie sal dit telkens blyk dat die resultate van die historiese Jesus-navorsing, juis vanweë genoemde kontras, deur die kerk en teologie op die oog af negatief beoordeel en as bedreigend ervaar word. Die gevolg is dat die kerklike en teologiese gesprek oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing nie vorder nie. Dit juis in 'n tyd waarin die kerk en teologie dringend aan dié debat behoort deel te neem. Dat dit vanuit 'n teologiese oogpunt tyd is en nodig is om oor die resultate van hierdie navorsing te reflekteer, is voor die hand liggend. Die resultate van die historiese Jesus-navorsing is nie meer beperk tot die studeerkamers van die betrokke navorsers nie. Volgens die Jesus Seminar is dit nodig dat die publiek hieroor ingelig moet word (kyk Funk 1996:1-14). Die toenemende verskyning van populêre boeke, films, TV-programme en tydskrifte wat die publiek aan hierdie navorsing blootstel, vra van die kerk

leiding. Dit is vir die breër teologiese gemeenskap en uiteindelik ook vir die kerk nodig om daarvoor standpunt in te neem.

Die studie wil aantoon dat die rede waarom die debat vanuit kerklike en teologiese sfeer nie behoorlik op gang kom nie, hermeneuties van aard is. Die probleem is dat daar nie klaarheid is oor die hermeneutiese verhouding tussen geskiedenis en teologie nie. Ten grondslag van hierdie probleem lê waarskynlik die moderne, positivistiese beskouing dat teologie en geloof histories (wetenskaplik) gefundeer word. Teen dié agtergrond raak die hermeneutiese vraagstelling die vraag na die waarheid. Die studie lewer 'n pleidooi daarvoor dat daar binne die historiese, maar ook binne die kerklike en teologiese kringe 'n hermeneutiese benadering behoort te kom wat rekening hou daarmee dat resultate van die historiese ondersoek nog lank nie die waarheidsgestalte van die teologiese- en/of geloofskonsepte bepaal nie. Binne die dampkring van die postmoderne denke oor die waarheid bied die hermeneutiese benadering van die dialektiek moontlik 'n oplossing vir die dilemma. Die studie pleit derhalwe daarvoor dat kerk en teologie die relevansie van historiese Jesus-navorsing vanuit 'n postmoderne dialektiese waarheidsbegrip hermeneuties sal beoordeel⁵. Indien die kerk en teologie bereid is om hierdie hermeneutiese verskuiwing te maak, kan die debat oor die relevansie van die navorsing vir kerk en teologie moontlik behoorlik op gang kom.

In die laaste deel van hierdie inleidende hoofstuk word daartoe oorgegaan om die hantering van die (hermeneutiese en historiese) probleem (hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het), sedert die bewuswording daarvan 150 jaar gelede tot en met die huidige navorsing, onder die loep te neem. Dit sou immers nie moontlik wees om die huidige navorsing na behore te peil, indien die agtergrond en geskiedenis van die probleemstelling nie in hooftrekke aandag geniet nie.

Ten einde 'n deeglike en verteenwoordigende oorsig oor huidige historiese Jesus-navorsing te verkry, word in hoofstuk 2 vyf prominente navorsers se navorsingsresultate beskryf. Daar is gepoog om 'n gebalanseerde seleksie van navorsers te maak, sodat verskillende teologiese kontekste en agtergronde verteenwoordig word. Die navorsing van R W Funk en J D Crossan uit die VSA, A G van Aarde uit Suid-Afrika, N T Wright uit Engeland en W Schmithals uit Duitsland word in terme van verskillende fasette beskryf. Ten einde die relevansie van dié navorsing vir kerk en teologie te probeer beoordeel, sou dit nie die saak dien deur maar net 'n samevatting van elke navorsers se werk te gee nie. Daarom is gepoog om telkens die betrokke navorsers se navorsing ten opsigte van die volgende temas te presiseer: Die navorsers se persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing; die persoon se spesifieke (en onderskeidende) profiel van Jesus; die navorsers se siening van die historiese en teologiese ontwikkeling vanaf Jesus tot by die kerk; die rol wat die kerklike belydenisse en die kanon in die navorsers

Probleemstelling

se navorsing speel; en ten slotte die navorser se siening oor die relevansie wat die navorsing vir kerk en teologie kan hê.

Die derde hoofstuk fokus aanvanklik op samevattende opmerkings ten opsigte van die debat in die verlede en in die hede. Dit kom neer op punte van ooreenkoms en verskil tussen die gemelde navorsers ten opsigte van hulle Jesus-profiële, hulle sienings oor hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, hulle houding ten opsigte van die kerklike belydenisse en die kanon en die teologiese relevansie van die navorsing vir kerk en teologie. In die res van die derde hoofstuk word hierdie stand van sake teologies geïnterpreteer. Die swaartepunt in die studie kom hier na vore wanneer betoog word dat historiese Jesus-navorsing die teologie in 'n hermeneutiese dilemma plaas. Hierdie dilemma kom voort uit die historiese bewussyn van die moderne mens en is daarin geleë dat die moderne mens geloofwaardigheid en waarheid afhanklik maak van historiese bewysbaarheid. Dit beteken dat die resultate van die historiese Jesus-ondersoek tans op hoofsaaklik drie wyses hanteer word.

Eerstens is daar vanuit die geledere van die historiese Jesus-navorsers dié wat hulle skuldig maak aan teologiese reduksionisme wanneer hulle die resultate van hulle navorsing teologies interpreteer. Hierdie navorsers gaan histories positivisties te werk vir sover 'n historiese konstruk van die historiese Jesus vir hulle die "werklike" Jesus is en vir sover hulle teologiese uitsprake op dié betrokke konstruk van die historiese Jesus baseer. Daar word betoog dat hierdie omgaan met die resultate van die historiese Jesus-navorsing vanuit 'n teologiese perspektief onaanvaarbaar is.

Tweedens word daarop gewys dat sommige navorsers op fundamentalistiese wyse reageer op historiese Jesus-navorsing en op die resultate van hierdie navorsing. Hierdie navorsers, wat veral uit kerklike kringe kom, is geneig om met verbygaan van die insigte van die historiese kritiek, en met 'n onkritiese omgaan met Bybeltekste, argumente aan te voer om die onderskeid tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof te ontken of om gevestigde dogmatiese geloofswaarhede te verdedig. Ook hierdie omgaan met die resultate van die historiese Jesus-ondersoek behoort vanuit 'n kritiese teologiese perspektief onaanvaarbaar te wees.

In die proefskrif word betoog dat hierdie twee uiterste wyses van omgaan met die vraag hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, die teologie (en die kerklike verkondiging) in 'n dilemma plaas. Hierdie dilemma is hermeneuties van aard. Dit is naamlik 'n vraag na die verhouding tussen teologie en geskiedenis. Dit is derhalwe opnuut 'n vraag na die waarheid. Is waarheid afhanklik van historiese bewysbaarheid? Wat is die norm vir kerk en teologie in die beoordeling van historiese Jesus-navorsing? Waarop rig gelowige mense in die een en twintigste eeu hulle in die geloof? Op dit wat histories, empiries betroubaar en bewysbaar is? Of op dit wat die Woord van God as

die waarheid verkondig ten spyte daarvan dat die historiese, empiriese betroubaarheid daarvan nie bewysbaar is nie? Kan 'n postmoderne waarheidsbegrip ons uit die dilemma help?

In die studie word betoog dat albei dié uiterste wyses van omgaan met historiese Jesus-navorsing op die hermeneutiese dwaling van historiese positivisme neerkom en dat dít vir die kerk en teologie onaanvaarbaar is. Dat die historiese Jesus-navorsing relevant is, en deur die navorsing aan kerk en teologie opgedring word, kan nie langer ontken word nie. Waar dit oor Jesus van Nasaret gaan, het kerk en teologie belang.

Langzamerhand beseft ik dat het de moeite waard is zich in deze opmerkelijke ontwikkeling [die historiese vraagstelling - DJCvW] te verdiepen: de historische Jezus staat weer in het middelpunt van de belangstelling. Het blijkt zelfs mogelijk te zijn naar hem "met nieuwe ogen" te kijken.

(Den Heyer 1996:12)

Gevolgtrekkend word in hoofstuk 4 daarop gewys dat die historiese Jesus nie net opnuut in die middelpunt van belangstelling is nie. Die resultate van die navorsing vra opnuut die vraag na Skrifbeskouing en na die moderne/postmoderne hantering van die kerklike belydenis. Historiese Jesus-navorsing plaas alle gevestigde dogmatiese, belydenismatige en geloofsuitgangspunte van voor af op die tafel. Die vraag na Jesus as die Christus en na sy (dogmaties-ontologiese) twee nature word van vooraf gevra. Dit beteken die vraag na die Drie-eenige God word van voor af gevra. Die vraag na die kanon is daarmee heropen. Dit geld ook vrae oor die inspirasieleer, die beskouing oor die Bybel en die besinning oor die kerklike belydenisse oor eeue heen. Die kerk en die teologie kan daarom die vraagstelling nie ignoreer nie. Die kerk en teologie kan veral ook nie op fundamentalistiese wyse die historiese vraagstelling en resultate ignoreer nie. Aan die ander kant kan die kerk en die teologie nie by die geskiedenis (en daarmee by die historiese Jesus) bly vassteek nie.

Hierdie studie lewer derhalwe 'n betoog dat die kerk en teologie die vraagstelling wat die historiese Jesus-navorsing op die tafel geplaas het, as 'n uitdaging moet beskou en daarvoor moet handel. Die kerk en teologie kan daarmee die positiewe en bruikbare van die navorsing ontdek en ontgin. Veral die nadruk wat Jesus op die "koninkryk van God" gelê het, kan baie sinvol deur kerk en teologie ontgin word. Die kerk en teologie kan daarmee ook afwysend staan teenoor 'n bedenklike omgaan met die resultate van historiese Jesus-navorsing wat destruktief vir kerk, teologie en helaas, vir die geloof is. Daar word onder andere gewys op tendense in dié navorsing wat finaal afskeid neem

Probleemstelling

van die Bybels-Reformatoriese Teologie. Die studie vra daarmee ook 'n vraag aan die kerk wat binne die Bybels-Reformatoriese tradisie staan, of die huidige belydenisse van die kerk nog die geloof van moderne en postmoderne mense in die een en twintigste eeu onder woorde bring. Die belydenis verteenwoordig die geloof van mense uit 'n vorige denkparadigma en verwoord nie die veranderings (wetenskaplik, epistemologies en hermeneuties) wat intussen plaasgevind het nie. Dit roep óf om 'n interpretasie van die belydenis óf om 'n nuwe belydenis. Drie sake wat in die kern van die Christelike teologie, geloof en belydenis staan (die maagdelike verwekking van Jesus, die opstanding van Jesus en die belydenis "Jesus is God"), word teen die agtergrond van die historiese ondersoek, dialekties-teologies met 'n postmoderne waarheidsbegrip bekyk.

1.3 OORSIG OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE: DIE RELEVANSIE VIR KERK EN TEOLOGIE

Die probleem rakende die ontwikkeling van die evangeliese boodskap vanaf Jesus tot by die kerk, is geen nuwe probleem binne die Nuwe-Testamentiese wetenskap as sodanig nie. Tradisioneel het die probleem gemanifesteer in die vraag: Hoe het die Verkondiger die Verkondigde geword? Daar is egter steeds verskil van opinie en onsekerheid oor hoe selfs 'n monumentale figuur soos Rudolf Bultmann hierdie sentrale vraag binne die Nuwe-Testamentiese wetenskap hanteer het. Verder is dit moeilik om in die huidige tydgewrig navorsers na behore te begryp en te beoordeel, indien die verskillende groeibodems van waaruit hulle gegroei het, nie beskryf word nie. Elke kontemporêre navorser plaas immers sy of haar eie denke en navorsing binne perspektief: óf in sekere opsigte in die verlengstuk van die verlede óf om in sekere opsigte te breek met die verlede. Daarom is dit goed om ook in hierdie studie in te gaan op die bewuswording van die probleem sedert Reimarus en die perspektiewe van die liberale teologie uit die vorige eeu op die probleem (Fase 1). Vervolgens sal gewys word op die verset teen die liberale Jesus-beelde soos dit by Wrede en Schweitzer begin het, en uiteindelik by Kähler en Bultmann in die sogenaamde "No Quest" geëindig het (Fase 2). Daarna sal gefokus word op enkele eksponente van die "New Quest" en hulle bydrae tot die verstaan van die probleem (Fase 3). Die hoofstuk sal afsluit met 'n kort verwysing na die herlewing van die probleem in die sogenaamde "Renewed New Quest" en die "Third Quest" (Fase 4).

1.3.1 Die eerste fase ("Old Quest"): Liberale Jesus-beelde, kerk en teologie

Op voetspoor van die Reformasie se erkenning van die persoonlike karakter van elke individu se geloof, het die Verligting verder gegaan en 'n sterk verband tussen geloof en verstand gelê. "Het geloof van mense mocht op geen enkele manier in stryd

komen met de 'rede'" (Den Heyer 1996:30 - oor die verband tussen rede en geloof tydens die Verligting). Saam met die klem op die rede van die mens het die historiese bewussyn gekom. Die verligte mens het diep bewus geword van die afstand tussen die wêreld van die teks en die wêreld van die leser. Die lees van die tekste (die evangelies) soos enige ander literatuur het die bewussyn van die historiese Jesus na vore gedring. So is daar binne die Verligting op 'n duidelike "historiese" manier na die historiese Jesus verwys: "Het leven van Jezus was 'historisch', omdat het beschreven kan worden als een 'echte', reële en waarneembare werkelijkheid, zonder bovennatuurlijke ingrepen" (Den Heyer 1996:36). So is in die negentiende eeu bewustelik gebruik gemaak van die term "historiese Jesus" in konfrontasie met die ortodokse, dogmatiese beeld van Christus (Den Heyer 1996:36).

* **Hermann Reimarus (1694-1768)**

Reimarus word allerweë bestempel as die "vader van historiese Jesus-navorsing" (Borg 1991:7; kyk ook Wright 1992a:2-3). Hy bevind homself in Duitsland ten volle binne die dampkring van die Verligting van die agtiende-eeuse Europa.⁶

Reimarus het homself veral besig gehou met die ondersoek van sommige detail in die evangelies. Kenmerkend van die Verligting hanteer hy die Bybel anders as wat in die Bybelwetenskap voor hom gedoen is. Vóór die Verligting is die Goddelike oorsprong van die Bybel sonder enige bevraagtekening aanvaar. Dit was 'n tydperk waarna Paul Ricoeur verwys het as die *voor-kritiese naïvete*: Wanneer die Skrif sê iets het gebeur, dan het dit gebeur. Die gesag van die Goddelike openbaring het die waarheidskarakter van die Bybel en die evangelies gewaarborg. Die Verligting het hierdie siening van die Bybel verander. Die onwilligheid van die Verligting om aansprake wat op tradisionele gesag berus, te aanvaar, en die afwysing van die bo-natuurlike betrokkenheid in die wêreld, het beteken dat die Bybel as geheel en die evangelies in die besonder gesien is as menslike dokumente wat histories bepaalde produkte is van mense wat in die antieke tyd geleef het. As sodanig is die Bybelse geskifte sedert die tyd van die Verligting onderwerp aan dieselfde metodes van ondersoek as enige ander tipe geskifte. Reimarus het onder andere die mening gehuldig dat die sinoptiese evangelies histories meer betroubaar beskou moet word as die Johannesevangelie (Borg 1991:9; kyk ook Veitch 1998:10).

Binne die dampkring van die verligtingsdenke onderneem Reimarus sy navorsing na die historiese Jesus.⁷ Samevattend het Reimarus se navorsing daarop neergekom dat die intensie wat Jesus tydens sy lewe gehad het, en die intensie van die dissipels na die dood van Jesus, radikaal van mekaar verskil het (kyk Funk & Hoover 1993:2; Borg 1991:8). Jesus se eie intensie was toegespits op die tot stand bring ("establishing") van

Probleemstelling

die koninkryk van God. Volgens Reimarus het Jesus egter nie die inhoud of aard van dié koninkryk gedefinieer nie. Dit sou beteken het dat die tot stand bring van die koninkryk in die verkondiging van Jesus die normale en verwagte betekenis sou hê wat dit binne die leëwêreld van daardie tyd sou gehad het. Volgens Reimarus was dit 'n politieke koninkryk wat die omverwerp van die Romeinse owerheid ingehou het en die vestiging van 'n aardse, messiaanse koninkryk wat in Jerusalem gesentreer is. Teen hierdie agtergrond het Jesus tydens die Paasfees doelbewus Jerusalem toe gegaan om opstand teen die Romeinse oorheersing te instig. Hy het egter sy populariteit oorskakel, is gearresteer, deur sy volgelingen verlaat en tereggestel. Reimarus was die mening toegedaan dat die historiese Jesus politieke revolusionêr was. Hy het gesterf in 'n mislukte poging om 'n groot rebellie teen Rome te begin.

Jesus se onverwagte dood het die dissipels met 'n verleentheid gelaat. Hulle het voor die haas ondenkbare keuse gestaan om óf na hulle vorige lewens terug te keer óf om met die beweging voort te gaan. Uiteindelik het hulle vir laasgenoemde opsie gekies en die beweging probeer lewendig hou. Ten einde dit reg te kry, het hulle twee belangrike dinge gedoen: Eerstens het hulle die verhale oor die opstanding van Jesus uitgedink ("invent") en verkondig (kyk Wright 1992a:2). Om geloofwaardigheid daaraan te gee, het hulle waarskynlik die lyk van Jesus gesterf en seker gemaak dat niemand dit weer sou kry nie. Tweedens het hulle die konsep van die tweede koms van Jesus uitgedink en verkondig. Jesus sou weer kom om die koninkryk wat Hy verkondig het, te kom vestig. Om stukrag aan hulle verhale te gee, het hulle verkondig dat die tweede koms spoedig sal wees, en dat mense dringend by die beweging moes aansluit. Op dié manier was die Christendom vir Reimarus 'n beweging wat deur die innoverende denke van Jesus se volgelingen tot stand gekom het. Hierdie standpunt van Reimarus het die konsekwensie dat hy meen dat die na-Pase boodskap van die kerk 'n radikale afwyking ("pervasive distortion") van die boodskap van Jesus beteken het (Borg 1991:9). So was Reimarus die mening toegedaan dat die ontstaan van die Christendom in feite op bedrog berus (kyk Den Heyer 1996:38; Patterson 1998:479).

Reimarus kom verder tot die volgende historiese konklusies (kyk Veitch 1998:10): Baie min van dit wat in die evangelies vertel word, het werklik [histories - DJCvW] gebeur. Nie veel van dit wat in die evangelies voorkom, kan aan die historiese Jesus toegeskryf word nie. Hy was verder daarvan oortuig dat daar geen liggaamlike opstanding van Jesus was nie.

Ná Reimarus was daar etlike ander Nuwe-Testamentici uit die dampkring van die Verligting wat met behulp van 'n radikaal histories-kritiese ondersoek van die tekste profiele van die historiese Jesus geteken het. D F Strauss het byvoorbeeld in sy boek, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, die *mitiese* (gedefinieer as enigiets legendaries of

bonatuurliks) van die *historiese* probeer onderskei (kyk Wright 1992a:3; Patterson 1998:480). Dit het uitloop op 'n onderskeid tussen 'n "historiese" Jesus en 'n "bonatuurlike" Christus. 'n Ander invloedryke navorser wie se profiel van Jesus groot invloed uitgeoefen het, was E Renan (kyk Den Heyer 1996:39). Sy romantiese profiel van Jesus is deur baie skilders in die pre-Raphael periode in skilderye vasgelê (kyk Wright 1992a:3). Renan se Jesus was die groot morele leraar ("teacher") en voorbeeld, wat die harte van die massas in die Galilese lentetyd "gewen" het, maar dit weer verloor het toe sy uitsprake te militant begin raak het en sy visie uiteindelik tragies misluk het toe Hy deur die Romeine gekruisig is (kyk Wright 1992a:3-4). Johannes Weiss (1892 [1971]) het 'n profiel van Jesus geteken wat deur Schweitzer (1906) verder uitgewerk en vir 'n groot deel van die twintigste eeu sterk invloed uitgeoefen het. Dit was die klem op Jesus as 'n apokaliptikus. Volgens Weiss was Jesus 'n prediker van apokaliptiese oordeel, 'n profeet van die eindtyd, wat geglo het dat die einde van die wêreld in sy eie leeftyd sou plaasvind (kyk ook Patterson 1998:482).

Die denke van die Verligting het 'n besonder optimistiese mens- en wêreldbeskouing tot gevolg gehad. Die liberale teologie het klakkeloos met dié rigting saamgegaan. Binne die navorsing op die gebied van die Nuwe Testament is tot die slotsom gekom dat die mens, Jesus van Nasaret, 'n besondere begaafde persoonlikheid gehad het. Hy was as 't ware 'n religieuse genie, 'n man in wie die Gees van God werksaam was. Hy was die groot leraar van die koninkryk van God. Die kerk het egter probeer walgooi teen die gevolge van die liberale teologie. Die gevolg was 'n skeiding tussen twee pole. As gevolg van die resultate van historiese Jesus-navorsing was daar aan die einde van die negentiende eeu 'n enorme kloof tussen die histories-kritiese ondersoek van die Bybel en die kerklike dogma, tussen geloof en rede, tussen die historiese Jesus en die dogmatiese Christus.

Dit het beteken dat die navorsers van die liberale teologie met hulle navorsing onrus in kerklike kringe laat ontstaan het. Sommige is uit hulle leerstoele gesit (vgl Funk & Hoover 1993:3). Die stryd wat in die tyd van die Verligting tussen kerk en wetenskap gewoed het, was 'n vraag om die waarheid. Die kerk het vir die kerk die reg opgeëis om te beslis wat die waarheid is. Die wetenskap het aan die ander kant die reg opgeëis om volgens die natuurwetenskaplike metode of die historiese metode (of watter ander geldige positivistiese argument ook al) te beslis wat die waarheid is (kyk Patterson 1998:477-478). Kortom het dit beteken dat kerk en teologie nie bereid was om die historiese Jesus-navorsing te duld nie. Dit is as bedreiging van die sekerheid van die geloof beskou en daarom verwerp (kyk Wright 1992a:3).

Probleemstelling

1.3.2 Die tweede fase ("No Quest"):⁸ Historiese skepsis, die kerk en teologie (Wrede, Schweitzer, Kähler, Bultmann)

Die negentiende-eeuse liberale teologie het met die aanname gewerk dat daar bronne beskikbaar sou wees op grond waarvan 'n betroubare ondersoek na die historiese Jesus gedoen kon word (vgl Den Heyer 1996:76). Aan die begin van die twintigste eeu blyk dit dat dié aanname 'n idealistiese hersenskim was. Die beskikbare bronne blyk verder histories onbetroubaar te wees. Daar is tot die onomkeerbare insig gekom dat die evangeliste geruime tyd na-Pase geskryf het. As gelowiges wat geglo het dat God Jesus uit die dood laat opstaan het, het hulle na die verlede (die tyd voor-Pase, d w s na die lewe van Jesus) teruggekyk. Die belangrikste was dat hulle na die lewe van Jesus teruggekyk het vanuit die oortuiging dat Hy uit die dood opgewek is. Dit het beteken dat hulle nie kon terugkyk en die lewe van Jesus "objektief" kon beskryf nie. Hulle wou ook nie die verlede objektief beskryf nie. Hulle wou in hulle eie tyd vir verwarde mense 'n boodskap bring wat geloof in Jesus as die Christus wek en versterk.

Sodoende het daar aan die einde van die negentiende eeu die besef al sterker na vore gekom dat die historiese ondersoek in die duister tas. Jesus het wel geleef, maar die historiese Jesus bly ongrypbaar en kan nie in 'n afgeronde beeld saamgevat word nie. Die historikus staan met leë hande. Die eerste fase van die ondersoek na die historiese Jesus is gebore uit die positivistiese siening van geskiedenis. Die Christendom moes teruggaan op die historiese Jesus om op geldigheid aanspraak te maak (kyk Marsh 1997:405).

In die tweede fase van ondersoek, het die positivistiese siening van die geskiedenis plek gemaak vir 'n ander benadering, te wete historiese skepsis. Die skepsis oor die historiese ondersoek is deur William Wrede (1906/[1969]) en Albert Schweitzer (1906) ingelui en is in die werk van Martin Kähler en Rudolf Bultmann in die volle konsekwensies voltrek. Met die tweede fase van ondersoek na Jesus het daar aan die begin van die twintigste eeu 'n belangrike insig deurgebreek: Anders as tevore, is Jesus volledig binne sy Joodse konteks verstaan.

Since Weiss and Schweitzer at the turn of the century, it has been realized that Jesus must be understood in his Jewish context. The only sense in which the old nineteenth-century "Quest" had really attempted this was by producing a sharp contrast. The Jews had the wrong sort of religion; Jesus came to bring the right sort...Weiss and Schweitzer, however, rightly insisted that the historical jigsaw must portray Jesus as a credible and recognizable first-century Jew, relating comprehensibly in speech and action to other first-century Jews.

(Wright 1996a:5-6)

* **William Wrede (1859-1906)**

H J Holtzmann het die twee-bronne teorie aan die einde van die vorige eeu baie oortuigend geformuleer. Die teorie het vinnig veld gewen (kyk Funk & Hoover 1993:3). Daarvolgens is Markus beskou as die oudste van die sinoptiese evangelies. As sodanig is Markus in sommige kringe beskou as 'n betroubare historiese dokument en kan as basis dien vir 'n konstruksie van die historiese Jesus.

Wrede (1906 [1969]) in sy boek, *Das Messiasgeheimniß in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, sien die saak egter anders. Hy het die opinie gehuldig dat daar in die evangelies min is van historiese betekenis aangaande Jesus die Jood. Hy beskou die vier evangelies - ook Markus as die oudste evangelie - as nie-historiese dokumente, maar as geloofsgetuïenisse. Onder invloed van die twee-bronne-teorie het Wrede tot die insig gekom dat daar bronne agter Markus is. Markus as die oudste evangelie bevat derhalwe egter geen objektiewe, historiese beskrywing van die verlede nie. Die Messiasgeheim as eie teologiese konstruksie van Markus dien as voorbeeld (kyk Den Heyer 1996:74). Dit het beteken dat Markus reeds as teoloog beskou moet word wat bronne geïnterpreteer het. Volgens Wrede was Markus "...niet bijster geïnteresseerd in een naukeurige beschrijving van historische gebeurtenissen, maar dat hij, op grond van zijn geloof in de Opgestane Heer, een theologisch gekleurde interpretatie van het verlede gaf" (Den Heyer 1996:74).

Al wat ons van Jesus weet, is dat Hy 'n tipe profeet was. Volgens Wrede was dit die nabye vriende van Jesus wat van Hom die verwagte Joodse Messias gemaak het, en wat oor Jesus in dié terme geskryf het. Dit beteken vir Wrede dat nie alleen die Jesus-figuur van die evangelies grootliks fiksie is nie, maar so ook die liggaamlike opstanding. Wrede meen wel dat hierdie fiksie getrou is aan die godsdienstige oortuigings van die volgelinge van Jesus.

* **Albert Schweitzer (1875-1965)**

Schweitzer tore down the sentimental portraits of Jesus and, like a revolutionary replacing the monarch's portrait on the schoolroom wall with that of the new leader, put up instead the sharp, indeed shocking, drawing of Jesus the towering prophetic genius, the enigmatic hero-figure, totally unlike "modern man", yet strangely summoning him to follow in the noble path that would bring in the kingdom.

(Wright 1996a:4)

Probleemstelling

Die skepsis oor die moontlikheid van historiese navorsing op grond van die beperkte bronne is deur Schweitzer (1906) in sy epogmakende boek, *Von Reimarus zu Wrede*, verder gevoer. Hy maak dié belangrike opmerking wat tot vandag toe die ondersoek na Jesus beslissend beïnvloed: navorsers uit die negentiende eeu het maar net profiele van Jesus geteken, wat niks anders is as profiele van hulleself nie (Den Heyer 1996:52).

Historiese ondersoek na die bronne het Schweitzer daartoe gebring om Markus as die oudste teks en daarom as die mees betroubare teks te beskou. As student van H J Holtzmann, wat die eerste was om baie oortuigend die twee-bronne teorie te bereken, maak Schweitzer dit baie duidelik dat hy Holtzmann nie op dié punt volg nie. Hy aanvaar wel die prioriteit van Markus ten opsigte van die ander evangelies (kyk Den Heyer 1996:54). Dit beteken dat hy Markus as die gesaghebbende bron op die historiese Jesus beskou. Nietemin is die Jesus van Markus nog nie die historiese Jesus nie.

Schweitzer kom tot die hermeneutiese konklusie dat navorsing wat op die rede gebaseer is, totaal verwerplik is. Daarmee kom hy ook tot 'n teologiese konklusie: Die ontdekking van dié Jesus wat werklik geleef het, en wat later die Christus van die geloof geword het, sal nie vir die kerk en die geloof van die kerk aanvaarbaar wees nie. Volgens Schweitzer het ons in die evangelies 'n Jesus-figuur wat deur die geloof geskep is en wat beklee ("fashioned") is met religieuse idees en ervarings van die latere volgelinge van Jesus. Die kerk het die teologiese betekenis van daardie figuur aanvaar en verder ontwikkel, sodat dit neerslag gevind het in dit wat Christene vir geslagte en geslagte oor Jesus glo. Kerkleiers en teoloë het dié figuur vasgelê in konkrete leerstellige formules, definisies van die ortodoksie en organisatoriese strukture. Daar moes die saak tot rus kom tensy die kerk een of ander tyd gereed is om die grootste "opheaval" en rewolusie in die kerk se ganse geskiedenis in die gesig te staar - dit is om terug te keer na die historiese Jesus. Schweitzer was daarvan oortuig dat die kerk enersyds nie gereed was nie en andersyds onwillig was om so 'n radikale verandering teweeg te bring (Veitch 1998:12).

Volgens Schweitzer kan die geestelik verrese Jesus spiritueel ervaar word wanneer mens die evangelies lees. Hierdie ervaring is iets onafhanklik van historiese kennis, maar uiters belangrik vir die menslike ervaring van die Goddelike teenwoordigheid in ons wêreld. Schweitzer was verder die mening toegedaan dat die historiese Jesus van die eerste eeu 'n totale vreemdeling is vir die mens van die twintigste eeu en daarmee saam 'n bedreiging vir sowel die Westerse Christelike bewussyn as vir die vroomheid van die kerk (Den Heyer 1996:53). Schweitzer is hierin beïnvloed deur die eskatologiese interpretasie van die evangelies sedert Johannes Weiss (1863-1914). Schweitzer se konklusie in dié verband is dat die Jesus van die geskiedenis 'n apokaliptiese profeet

was wat onder die indruk was dat wanneer Hy onder die Romeine sou sterf, Hy God sou kon uitlok om die wêreld tot 'n einde te bring. So wou Jesus deur sy dood die koninkryk van God afdwing (Veitch 1998:12; Den Heyer 1996:54). Jesus het Homself hieroor egter heeltemal vergis. Die gevolg was dat sy dood niks anders as 'n verskriklike tragedie was nie. Sy tragiese dood het God nie daartoe gebring om die koninkryk te laat kom soos wat Jesus verwag het nie. Die lewe van Jesus was daarom 'n totale mislukking. Schweitzer meen verder dat Jesus juis dít besef het wanneer Hy sterf.

Die Jesus van die geskiedenis is vir Schweitzer daarom 'n skokkende figuur vir die twintigste-eeuse verstand en een waarvan dit beter is as die kerk nie te veel van Hom weet nie. Veitch (1998:13) som Schweitzer se indrukke en dit wat daarop sou volg, treffend op: "Schweitzer, seeing this figure emerge from his studies, backed away. But is was not all that easy to put the lid back on Pandora's box."

Deur die werk van Schweitzer is die optimisme van die negentiende eeu aan die begin van die twintigste eeu afgesluit (vgl Van Aarde [2000b]:82; Den Heyer 1996:69; Vorster & Botha 1992:22). Hy het die vele tekortkomings van die historiese ondersoek te skerp aangetoon. In die plek van die romantiese Jesus van die negentiende-eeuse liberale teologie, het hy die apokaliptiese Jesus geplaas wat deur sy optrede 'n einde aan hierdie wêreld wou bring. Die imminente *eschaton* van alles is verwag. Die siening van die koninkryk van God wat uitsluitlik in die toekoms lê en nog moet aanbreek, het sterk in die kerklike teologie tereg gekom en talle generasies se predikers is sterk daardeur beïnvloed (Veitch 1998:3). Naas die beduidende invloed wat dié profiel van Jesus op die kerk gehad het, het dié Jesus-profiel die Jesus-ondersoek tot diep in die twintigste eeu besig gehou (vgl Borg 1994b:48vv).

* **Martin Kähler (1835-1912)**

Teen die agtergrond van die negentiende-eeuse diskussie oor die historiese Jesus soek Kähler na moontlikhede om te ontkom aan die dilemma van die verligtingsdenke wat die "egte historiese Jesus" teenoor die "dogmatiese Christus" gestel het. Kähler ([1892] 1964) het in sy boek *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* enige poging afgewys om 'n meer "historiese" beeld van Jesus te konstrueer deur tussen die lyne te lees of om agter die tekste te gaan soek. Dit is volgens hom andersyds onmoontlik en andersyds nie noodsaaklik om die historiese Jesus te konstrueer nie. Die historiese Jesus is in die Christus van die geloof geïnkorporeer (vgl Veitch 1998:12). Die Christelike geloof kan en mag nie afhanklik gemaak word van die historiese ondersoek nie.

Kähler kom tot die konklusie dat die evangelies nie fiksie is nie, maar die waarheid bevat ten opsigte van die werklikheid van die wêreld waarin hulle tot stand gekom het

Probleemstelling

(kyk Veitch 1998:12). Die evangeliste het welliswaar nie historiese studie oor Jesus gedoen nie, maar hulle het gehoop om deur die evangelies die geloof in Jesus te wek en te versterk (kyk Den Heyer 1996:77). Daarom moet die kerk en die teologie hulle volgens Kähler nie laat meesleep in die debat oor die "sogenaamde historiese Jesus" nie.⁹ Die historiese ondersoek is net so min die fondament van die Christelike geloof as wat die latere dogmatiese besinning van die kerk dit is. Die fondament van die Christelike geloof is die Bybelse getuienis oor Jesus Christus. Wie dié weg volg, word bevry uit die keurslyf van sowel die geskiedenis as die dogma (Den Heyer 1996:77). In die Nuwe Testament staan uiteindelik nie die prediking van Jesus sentraal nie, maar die boodskap van die gekruisigde Christus. Kähler het met dié belangrike insig die positivistiese vooronderstelling van die liberale teologie, naamlik dat dit nodig is om die Christelike geloof in die historiese Jesus te fundeer, die nek ingeslaan.

* **Rudolf Bultmann (1884-1976)**

Die formidabele figuur van Rudolf Bultmann het die twintigste-eeuse Nuwe-Testamentiese wetenskap só beslissend beïnvloed dat dit onmoontlik is om kursories by sy werk en insigte verby te gaan. Daarom word ietwat meer volledig op sy werk ingegaan. Wanneer die resultate van resente historiese Jesus-navorsing later in hierdie studie beoordeel word, sal dit ook nie anders kan om Bultmann telkens as vertrekpunt te neem en as maatstaf te gebruik om te sien in watter mate die ontwikkeling sedert hom gevorder het of nie gevorder het nie.

** **Die ontmitologisering van die Nuwe Testament**

Op grond van die negentiende-eeuse liberale teologie het navorsers bewus geword van die mitiese wêreldbeeld van die Bybel. Hulle het die mites as agterhaald beskou sonder enige relevansie vir die moderne "verligte" mens. Alhoewel Bultmann sterk deur die verligtingsdenke beïnvloed is, en self van 'n natuurwetenskaplike wêreldbeeld uitgaan, wou hy egter nie wegdoen met die waarde wat die mite vir die verstaan van die Nuwe Testament en vir die geloof kan hê nie. Wie met die mite wegdoen, hou baie weinig van die geloof oor. Wie egter die mitiese verhale ontmitologiseer, ontdek 'n kern, 'n boodskap wat nie langer tydsgebonde is nie, maar verrassend aktueel vir die moderne Bybelleser blyk te wees (kyk Den Heyer 1996:86).

Bultmann (1948) het in sy epogmakende studie *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* hierdie saak in diepte hanteer toe hy die kritiese vraag gevra het of daar van gelowiges [lesers van die Nuwe Testament - DJCvW] verwag kan word om nie alleen die evangelie soos dit daar staan, te aanvaar nie, maar ook die mitiese beskouing van die wêreld waar-

binne dit tot stand gekom het. Volgens Funk (1997:7) kan dié studie van Bultmann beskou word as die teologiese waterskeiding van die twintigste eeu. Indien die antwoord op dié vraag "ja" sou wees, loop die kerk die risiko om meer en meer anakronisties en irrelevant te raak. Die mitiese wêreld van die Nuwe Testament maak immers baie min sin vir gelowiges van die twintigste eeu. Indien die antwoord op die gestelde vraag "nee" sou wees, dan is een of ander vorm van interpretasie en reïnterpretasie (deontmitologisering en re-ontmitologisering) nie alleen nodig nie, maar noodsaaklik (Veitch 1998:14). Die boodskap van die Nuwe Testament bevat immers 'n waarheid wat geheel onafhanklik is van die mitiese "dop" waarin dit gegiet is. Dit is daarom die taak van Nuwe-Testamentici om die boodskap te stroop van die mitiese omhulsel, of, om dit meer duidelik te stel, om die boodskap van die Nuwe Testament in nie-mitiese terme te vertaal.

So het daar alreeds voor Bultmann, maar veral sedert hom, histories-kritiese metodes ontwikkel om die tekste van die Nuwe Testament te interpreteer binne die konteks van die eerste eeu. Bultmann se insigte het waarskynlik daartoe gelei dat 'n toeneemend wyer kloof sigbaar geword het tussen die moderne Westerse bewussyn en die wêreld van die Bybel. Dít het dit vir die moderne leser van die Bybel steeds moeiliker gemaak om die betekenis van die Bybel te begryp (vgl Veitch 1998:14).

Volgens Funk (1997:7) was Bultmann se poging om die Nuwe Testament te ontmitologiseer niks anders nie as 'n beskermingsaksie met die intensie om die geloofwaardigheid van die "ongeloofwaardige" kerugma te red. Daarmee kon Bultmann vashou aan die kerugma van die gekruisigde en opgestane Here as dit wat belangrik is vir die geloof (kyk egter Van Aarde [2000b]:45).

**** Bultmann se Jesus**

Dit is welbekend dat Bultmann die mening toegedaan was dat ons van die lewe en persoonlikheid van Jesus baie min weet. As inleiding tot sy Jesus-boek (Bultmann [1926] 1977:10) skryf hy:

Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesus so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.

Die gevolg is dat wanneer Bultmann (1977:12) met sy ondersoek na die historiese Jesus besig is, hy voortdurend bewus is van die problematiek van die bronne. Wat die

Probleemstelling

bronne aan ons bied, is in die eerste plek die boodskap van die eerste Christelike gemeenskap wat die vroeë kerk grootliks vryelik aan Jesus toegedig het. Dit spreek daarom vanself dat nie al die woorde van Jesus waarvan ons in die evangelies lees, werklik deur Hom uitgespreek is nie. Dit kan trouens gemaklik bewys word dat baie Jesus-woorde volgens die evangeliste in die kerk self ontstaan het, terwyl ander deur die kerk aangepas is (Bultmann 1977:14).

Bultmann het in terme van die ontstaan en ontwikkeling van die tekste visies geopen en verruim wat tot vandag toe die bestudering en verstaan van die Nuwe Testament ingrypend beïnvloed. Die evangelies is losse perikope, soms mondelinge, soms skriftelike tekste wat, met die uitsondering van die lydensverhaal, deur die evangeliste versamel, redaksioneel verwerk en as 'n lewe van Jesus neergeskryf is. Die evangeliste was dus nie geskiedenis-krywers nie. Min in die evangelies gaan terug na die tyd voor-Pase. Die evangelies is eerder 'n refleksie van die gemeentes se geloofsvrae (kyk Den Heyer 1996:78).

Vir Bultmann (1977:12) gaan dit dus in die vraag na Jesus nie om die persoonlikheid van Jesus nie. Hy beskou dit duidelik as van sekondêre belang. Soos in die geval van ander beroemde persone (Plato, Dante, Luther, Napoleon, Goethe) gaan dit ook in dié geval van Jesus nie oor sy persoonlikheid nie, maar oor sy werk en die betekenis daarvan. Wanneer hy dan die vraag na Jesus vra, dan vra hy nie na die lewe en persoonlikheid van Jesus nie, maar na dit wat Jesus geleer het, sy boodskap (Bultmann 1977:13). Waar ons van die lewe en persoonlikheid van Jesus baie min weet, daar weet ons van die boodskap van Jesus wel genoeg om 'n konsistente prentjie te vorm.

**** Fasette van Jesus se lewe volgens Bultmann**

Alhoewel Bultmann gemeen het dat ons van die lewe en persoonlikheid van Jesus baie min weet, het hy tog sy boek oor Jesus geskryf. Daaruit blyk dit dat hy wel bereid was om sekere historiese uitsprake oor Jesus te maak. Enkele uitsprake kan soos volg aangestip word.

- Volgens Bultmann (1977:21) het Jesus aanvanklik behoort tot die sekte van Johannes die Doper. Die beweging wat met Jesus begin het, moet beskou word as 'n afsplintering van die beweging van Johannes.
- Soos die beweging van Johannes die Doper, moet ook die ontstaan en ontwikkeling van die Jesus-beweging gesien word teen die agtergrond van baie messiaanse bewegings en woelinge van die eerste-eeuse Palestina (Bultmann 1977:21). In dié opsig was beide die bewegings van die Doper en dié van Jesus messiaans. Dit kom

onder andere daarin na vore dat daar vrye heen-en-weer beweging tussen die twee groepe was en dat daar onder Jesus se volgelingen onder andere ook 'n seloot¹⁰ was.

- Beide Johannes die Doper en Jesus het merkbare populariteit onder die mense geniet.
- Beide die bewegings is spoedig doodgedruk deurdat hulle leiers tereggestel is. Dit sou immers vir 'n buitestaander moeilik wees om die a-politiese karakter (agenda) van die twee leiers te begryp. In dié verband beskou Bultmann (1977:21) die gebeure in Markus 6:17-29 in verband met Antipas se teregstelling van Johannes as legendaries. Hy meen dat Josefus korrek is wanneer hy stel dat Antipas gevrees het dat Johannes opstand sou instigeer onder die groot aantal mense wat hy getrek het. Dít was die eintlike rede waarom Antipas vir Johannes laat teregstel het.
- Anders as Johannes die Doper het Jesus nie 'n asketiese leefstyl gevolg nie. Hy het geëet en wyn gedrink (Bultmann 1977:37).
- Op grond van die inhoud van dit wat Jesus geleer het, is Hy deur baie as profeet beskou (Bultmann 1977:43).
- Bultmann (1977:43vv) aanvaar dat mense Jesus as "Rabbi" aangespreek het. Dit beteken vir Bultmann dat Jesus tot die klas van die Skrifgeleerdes behoort het, dat Hy die nodige opleiding as Skrifgeleerde gehad het. Dit staan teenoor die indrukke wat mens van Hom kry as 'n profeet wanneer na sy eskatologiese verkondiging gekyk word. As Skrifgeleerde is Hy as leraar in die Sinagoge teenwoordig. Bultmann hanteer talle tekste wat op Jesus teruggaan en wat kenmerkend is van die styl van 'n Skrifgeleerde (Mark 12:28-34; Matt 6:26; 6:34; 7:2; 7:7; Luk 17:7-10; 7:24-27). Dit is ook nie sonder rede dat die volgelingen van Jesus dissipels genoem word nie. Dit is volgens Bultmann 'n tegniese term wat gebruik is om te verwys na die leelinge van 'n Joodse Rabbi.
- Jesus het sonder voorbehoud saam met die Skrifgeleerdes van sy tyd die gesag van die Wet (die Ou Testament) gehandhaaf (Bultmann 1977:46vv). Jesus het die Wet nie teëgegaan nie, maar die gesag daarvan aanvaar en dit geïnterpreteer. Sy interpretasie van die Wet het Hom somtyds daartoe gebring dat dit in stryd was met die oorspronklike bedoeling daarvan. "Denn nicht der Übernahme einer autoritativen

Probleemstelling

Grösse der Tradition ist für einen Lehrer das Wesentliche, sondern die Art, wie er sie deutet" (Bultmann 1977:48). Dit het egter niks verander daaraan dat Jesus geglo het dat Hy die wil van God in die Wet vind nie.

- Volgens Bultmann (1977:47) was Jesus ook nie gekant teen die aanbidding in die tempel nie. Verder het Jesus ook nie ander bekende religieuse praktyke van die Jode teengestaan nie, mits dit in stilte en met 'n opregte hart gedoen is. Dit sluit onder ander in: die betaal van tempelbelasting, die gee van aalmoese, gebed en vas. Hy het hierdie praktyke alleen teengestaan wanneer dit gegaan het om mense te beïndruk.
- Jesus het bemoeienis gemaak met sondaars, prostitute, en met vroue en kinders (Bultmann 1977:45-46).
- Bultmann het dit duidelik gestel dat ons van die selfbewussyn van Jesus nie veel kan weet nie. Ons kan baie min aflei van die "psigologiese" ervarings van Jesus, ontwikkelings in sy denke, of van 'n groeiproses in sy bewussyn ten opsigte van 'n besondere relasie met God (kyk Den Heyer 1996:78). Wat ons wel weet, is dat Jesus self nie geglo het dat Hy die Messias is nie (Bultmann 1977:10-11). Trouens, teen die agtergrond van die eerste-eeuse messiaanse verwagtings van 'n koninklike Messias wat die wapen teen die Romeine sou opneem, het Jesus Homself uitdruklik verset. Jesus se volgelingen het Hom na-Pase as die Messias beskou (Bultmann 1977:43). Spoedig na-Pase word die titel "Christus" by die naam van Jesus bygevoeg. In dié lig het sy volgelingen verwag dat Hy weer sou terugkeer (Bultmann 1977:21).

Daß das Leben Jesu ein unmessianisches war, ist bald nicht mehr verständlich gewesen - wenigstens in den Kreisen des Hellenistischen Christentums, in denen die synoptische Tradition ihre Gestaltung gefunden haben. Daß Jesus Christus der Gottessohn sich als solchen auch in einem irdischen Wirken ausgewiesen habe, erschien als selbstverständlich, und so wurde der evangelische Bericht von seinem Wirken in das Licht des messianischen Glauben gestellt.

(Bultmann 1968:33)

- Jesus het nie sy lyding en sterwe in Jerusalem voorsien of aangekondig nie. Sy dood moet dus as 'n tragiese vergissing beskou word. Hy word tereggestel soos 'n

politieke rebel, terwyl Hy dit juis nie wou wees nie. Wanneer die volgelinge van Jesus op sy dood terugkyk, kan daar volgens Bultmann (1977:22) geen twyfel wees oor die feit dat Jesus, volgens hulle, soos ander agitators aan die kruis gesterf het as 'n messiaanse profeet nie. Dit staan vas dat Jesus onder die Romeinse prokurator Pontius Pilatus gekruisig is. Watter rol die Joodse owerhede werklik in die dood van Jesus gespeel het, is moeilik om te bepaal. Dit is wel moontlik dat hulle ter wille van politieke gewin met die Romeine hand aan hand saamgewerk het.

**** Die boodskap van Jesus: Die koninkryk van God is hier!**

Volgens Bultmann (1977:23vv) was die boodskap van Jesus eskatologies van aard. Bultmann breek op dié punt met Schweitzer wat Jesus uit en uit as 'n apokaliptikus sien. Bultmann kies eerder vir die term dat Jesus die koninkryk van God eskatologies sien. Met 'n eskatologiese verwagting van die koninkryk van God bedoel hy dat Jesus nie in die tipies apokaliptiese sin van die Jode die "tekens van die tye" in die "vernietiging van die wêreld verwag het nie". Hy het nadruk gelê op die doen en late van mense hier en nou (kyk Den Heyer 1996:81). Daarmee het Hy verkondig dat die beloftes vervul word en dat die koninkryk aanbreek, hier en nou (kyk o a Luk 10:23-24).

Met die koms van die koninkryk van God moes die ryk van die Satan wyk. Met hierdie bewussyn dat die demone op die vlug is, omdat hulle die stryd verloor het, dryf Jesus en sy dissipels demone uit en maak siek mense gesond. As bewys van die koninkryk wat op hande is, is Bultmann die mening toegedaan dat Jesus Jerusalem met 'n skare entoesiastiese volgelinge binnegegaan het. Hierdie skare was inderdaad vol van blydschap en opwinding dat die koninkryk van God nou aanbreek. Nadat Jesus Jerusalem op dié manier binnegegaan het, het Hy en sy volgelinge beheer oor die tempel oorgeneem ("take possession of") ten einde dit te reinig van alle boosheid ter voorbereiding vir die koms van die koninkryk. Ook die vertelling van die laaste maaltyd saam met die dissipels in Lukas 22:15-18 vertel iets hiervan. Alhoewel elemente in die vertelling legendaries is, is Bultmann (1977:29) oortuig daarvan dat daar outentieke Jesus-logia bestaan waarin Jesus aan die dissipels bekend maak dat Hy die volgende (Paas)maal saam met hulle in die koninkryk van God gaan vier. Jesus se eie aktiwiteite is vir Hom en sy volgelinge die teken dat die koninkryk imminent is.

Jesus se verkondiging van die koms van die koninkryk en die appèl daarvan op die mens was kompromisloos. In hierdie laat uur, die uur van finale keuse, is Jesus gestuur met die finale, beslissende woord: "En gelukkig is elkeen wat nie aan My begin twyfel nie" (Matt 11:6). Keuse is onafwendbaar - vir Hom of teen Hom. Die oproep

Probleemstelling

tot keuse en beslissing is 'n oproep tot bekering. Mense klou vas aan dié wêreld en kom nie so ver om hulle volledig aan God oor te gee nie. Teen die agtergrond van die gelykenis van die bruilofsmaal in Lukas 14:16-24 is Jesus se oproep om deel te hê aan die koninkryk nie net 'n oproep nie, dit is 'n opdrag. Dié wat uitgenooi is, moet die koninkryk van God bo alle ander dinge stel. Die uitnodiging om deel te hê aan die koninkryk, is egter ook 'n waarskuwing (Luk 14:28-32). Wie eenmaal by die koninkryk van God betrokke raak, moet enduit daarmee volhou.

Volgens Bultmann (1977:28vv) moet die konsep "koninkryk van God" dus op die mees eenvoudige manier verstaan word, en wel as "die heil vir die mens". Dit is die *eskatologiese* heil wat 'n einde maak aan alle aardse dinge. Die heil is in dié opsig uitsluitend. Dit is nie iets wat mens kan besit naas ander goeie en mooi dinge nie. Die heil konfronteer mens met 'n óf...óf keuse (*either-or, entweder-oder*). Daarom kan daar ook nie na die koninkryk van God verwys word as die "hoogste waarde" wat nagestreef moet word nie. As eskatologiese konsep staan dit teenoor alle ander waardes en kan dit nie die hoogste wees nie. Hiermee wou Bultmann veral wegkom van die interpretasie van die koninkryk van God as 'n etiese konsep van die "hoogste goed". Teen hierdie agtergrond spreek dit vanself dat die koninkryk van God nie 'n ding is waarna mens streef as 'n ideaal wat deur menslike vermoë verwesenlik of verwerp kan word nie. Alhoewel mens deel kan hê aan dié heil, alhoewel mens die koninkryk kan binnegaan, is dit nie die mens wat die koninkryk binnegaan nie. Dit is nooit die aktiwiteit van die mens wat die koninkryk konstitueer nie, dit is die krag van God alleen. Wanneer mens eenmaal daaraan deel het, omvat dit jou hele wese.

Die Gottesherrschaft ist also etwas Wunderbares, und zwar das "wunderbare" schlechthin, das allem Jetzigen und Heisigen Entgegengesetzte, "Ganz andere", Himmlische (R Otto). Wer nach ihr trachtet, der muß wissen, daß er damit einen Schnitt zwischen sich und der Welt macht, sonst gehört er zu denen, die nicht tauchen, die Hand an den Pflug legen und rückwärts schauen.

(Bultmann 1977:29)

Wat die koms van die koninkryk van God betref, meen Bultmann (1977:30) dat Jesus en sy volgelinge 'n groot eskatologiese drama verwag het. Die Seun van die Mens sal kom. Dit sal daardie hemelse messiaanse figuur van die laat-Judaïsme wees wat in 'n sekere sin die Dawidiese koninklike messiaanse figuur vervang het. Daarna sal die dooies opgewek word. Die oordeel sal plaasvind. Aan sommige sal die hemelse glorie geopenbaar word, terwyl ander in die vlamme van die hel gewerp sal word.

Jesus het hierdie dinge saam met sy tydgenote geglo. Tog is dit noodsaaklik om daarop te let dat Jesus nie die straf in die hel of die hemelse glorie in enige opsig beskryf het nie (Bultmann 1977:30-31). In dié opsig het Jesus die inhoud van die apokaliptiese spekulاسie verwerp. Daarmee saam het Hy die berekening van die tyd van die wederkoms verwerp asook die uitkyk vir vooraf tekens daarvan.

Die werklike betekenis van die "koninkryk van God" vir die boodskap van Jesus het in geen opsig gelê in die dramatiese gebeure van die koms daarvan nie. Dit gaan alleen oor die transendente gebeure daarvan wat die mens dwing tot keuse vór of téén die koninkryk. Die betekenis van hierdie keuse moet ook gesien word teen die agtergrond van Jesus se siening oor die *Joodse eskatologiese hoop*. Die Jode het duidelik in die hoop geleef op 'n Messias wat in Dawidiese terme politieke uitkoms vir die onderdrukte Jode sou bring. Die hoop van die Jode was dus gerig op die heil vir die Jode alleen. Jesus het Hom in sy tekening van die koms van die koninkryk duidelik gedistansieer van die nasionale hoop van die Jode en 'n herstelde koninkryk in die Dawidiese sin daarvan. Dít spreek uit verskeie uitsprake van Jesus, onder andere dié oor die betaal van belasting aan die keiser in Markus 12:13-17. Wat egter wel duidelik is, is dat Jesus se beskouing oor die koninkryk beperk was tot die heil vir die Jode (Bultmann 1977:33-34).

Dit beteken egter nie dat heidene volgens Jesus se verkondiging van die koninkryk uitgesluit is nie. Volgens Bultmann (1977:36-37) is daar tekste (kyk Luk 13:28-29; Matt 8:11-12) wat daarop dui dat Jesus ook aangedui het dat heidene die ongelowige Jode sal beskaam en eerder aan die koninkryk sal deelhê. Om Jood te wees, beteken nie om vanselfsprekend te kan aanspraak maak op die koninkryk nie. Geen mens kan aanspraak maak op die koninkryk nie. Jesus se verkondiging roep die mens op tot keuse en tot bekering. Hierin kan ook 'n Samaritaan deel hê wanneer die Jood nie bekeer wil word nie (Luk 10:29-37).

Die koninkryk van God is 'n eskatologiese gebeure. Dit word deur God gekonstitueer en aan die mense (die volk van God) gegee. So wil Bultmann (1977:37-38) die "universaliteit" van die koninkryk beklemtoon. Dié wat aan die koninkryk deel het, het dit nie op grond van hulle menswees van watter aard ook al nie. Hulle het deel aan die koninkryk omdat hulle deur God geroep is. Nie die individu nie, maar die "kerk" is geroep. Aan die kerk behoort die beloftes. Die oproep tot bekering lei tot 'n keuse. Dit vrywaar mense daarvan dat hulle op grond van hulle roeping die keuse kan versaaak en net op die roeping kan staatmaak. Die keuse dui uiteindelik aan of die persoon tot die koninkryk behoort of dit verwerp.

Volgens Bultmann het Jesus nie aansluiting gevind by die Hellenistiese idee van die antropologiese dualisme in die mens nie. Hy praat niks van die onsterflikheid van die

Probleemstelling

siel wat op tragiese wyse in die aardse liggaam vasgekleuister is nie. Die koninkryk van God is ook nie 'n geestelike krag of sfeer waar die hoogste in die mens sou kon tuis-kom nie. Piëtistiese vorms van religieuse ervarings het nie vir Jesus bestaan nie. Dit sou weer kon beteken dat mens deur een of ander vorm van piëtisme die persoonlikheid so kan ontwikkel dat jy self by God kan uitkom. Die mens staan as totale mens voor God. In totaliteit is die mens boos. Die wêreld is nie boos nie. Die mens dra die boosheid in die mens self - daarom Jesus se oproep tot bekering. Jesus ken net een gesindheid van wat daar by die mens teenoor God behoort te wees: dié van gehoorsaamheid (Bultmann 1977:36-37).

Die komende koninkryk van God is nie 'n realiteit in die toekoms waarvoor die mens nou vooruit gereed moet maak en moet verseker deur byvoorbeeld gebed en goeie werke nie. Die koninkryk van God is 'n krag wat, alhoewel dit volkome in die toekoms lê, die hede ten volle determineer. Dit determineer die hede daarin dat dit die mens tot keuse dwing: daarvóór of daartéén. Die koninkryk van God lê volledig in die toekoms. Tog is dit nie 'n metafisiese entiteit of kondisie wat kom nie. Dit is die toekomstige handeling van God wat op geen manier in die hede ervaar kan word nie. Nietemin is dit iets wat die mens se hede determineer, omdat dit mense tot keuse dwing. Wanneer Jesus die mens dan in die krisis van beslissing en keuse indwing, breek die koninkryk aan. In die krisis van beslissing is elke uur vir die mens die laaste uur. Die koninkryk van God is hier (Bultmann 1977:38-39).

**** Die historiese Jesus en geloof**

In die openingsin van sy *Theologie des Neuen Testaments* skryf Bultmann (1968:1): "Die Verkündigung Jesus gehört zu den Voraussetzung der Theologie des Neuen Testaments und ist nicht ein Teil dieser selbst." Hierdie standpunt het hy konsistent gehandhaaf. Die verkondiging van Jesus is nie die hart van die Nuwe Testament nie, maar slegs die vooronderstelling daarvan. Naas die verkondiging van Jesus is daar egter ook nog ander vooronderstellings, byvoorbeeld die geloof van die dissipels in die opstanding van Jesus en die vroeg-Joodse verwagting van die koms van die Messias (kyk Den Heyer 1996:88).

Bultmann het nie die vraag na die historiese Jesus as van essensiële betekenis vir die Christelike geloof geag nie. Historiese ondersoek kan nóg 'n bevestiging, nóg 'n ontkenning van die geloof tot gevolg hê. In die konfrontasie tussen die historiese Jesus en die Bybelse Christus (spesifiek soos deur Paulus verkondig) kies Bultmann dus pertinent vir laasgenoemde.

For Bultmann, Paul's genius was his realization that historical knowledge of Jesus' own life neither eases nor controls the decision one is called to make about Jesus as the eschatological in-breaking of God's reign. The decision whether to accept the Jesus event as the turning point of God's history in the world, and thus as crucial for ordering one's own existence accordingly, is a matter of faith. Knowledge about the historical Jesus is neither necessary nor helpful to this act of faith. The great chasm between Paul and Jesus opened up by Baur and Wrede, had a theological home once again. This time, however, Paul stood in the limelight, while Jesus stepped back into the shadows.

(Patterson 1991:25)

Op grond van die geloof in die opgestane Here het die Christelike gemeentes (waarbinne die evangelies tot stand gekom het) hulle nie beroep op die verlede nie, maar op die hede. As onderbou vir hierdie standpunt verwys Bultmann (1933:207; 1965:239) telkens weer na Paulus (vgl 2 Kor 5:16). Onder die gerig van die kruis val alles wat menslik is, ook die mens Jesus Christus (kyk Bultmann 1933:208). Volgens Bultmann moet gelowiges hulle op Paulus beroep deur nie op die historiese Jesus te konsentreer nie, maar op die kruis. Die kruis is die einde van alle menslike sekerhede. Wie dit op voetspoor van Paulus met die gekruisigde Christus waag, ontdek wat geloof werklik is (kyk Den Heyer 1996:83).

In feite mogen we van geluk spreken dat de evangeliën ons geen historisch betroubaar beeld van Jezus kunnen geven, want volgens Paulus zouden wij ons op een dwaalweg begeven wanneer wij ons geloof afhankelijk maken van historisch onderzoek. In feite verbiedt de boodschap van het kruis ons in het geloof waarde te hechten aan het mens-zijn van Jezus. Om het met de woorden van Bultmann te zeggen: "Daß Gericht über alles Menschliche ist im Kreuz vollzogen".

(Den Heyer 1996:82)

Vir Bultmann was die saak van die historiese Jesus en die geloof dus duidelik: Wie met die historiese metode na die verlede kyk, ontdek 'n Joodse profeet wat in die eerste eeu geleef het. Hy het die nabyheid van die koninkryk van God verkondig en aan 'n Romeinse kruis gesterf. Dit mag interessante historiese gegewens wees, maar die Christelike geloof kan nie daarvan lewe nie. Daarom kan die teoloog hom of haar nie laat verlei om agter een of ander konstruk van die historiese Jesus aan te jaag nie. Die

Probleemstelling

teoloog fokus op die kerugma. Die teks word uitgelê en die kerugma word verkondig. Volgens Bultmann is die kerugma deur Paulus kort saamgevat: die regverdiging van die sondaar (kyk Den Heyer 1996:88-89). Hierdie insigte van Bultmann het wyd weerklank gevind, selfs onder dogmatici (kyk Den Heyer 1996:89).

Wat die verhouding tussen geskiedenis en geloof betref, is Bultmann (1965:9) bekend vir sy standpunt dat die "dat" (*daß*) van Jesus genoeg vir die geloof is en dat die "wat" (*was*) nie vir die geloof saakmaak nie. Die kerugma is die "dat" van die dood en opstanding van Jesus waarop die geloof rig. Dit is God se koms in Jesus Christus, die basis van die geloof. Volgens Van Aarde (2000b:43) het hier egter reeds by die studente van Bultmann 'n verwarring ontstaan as sou Bultmann beweer het dat die historiese Jesus daarom van geen belang hoegenaamd sou wees nie. Dit is volgens Van Aarde nie die geval nie. Alhoewel toegegee word dat daar nie 'n *historiese relasie* tussen Jesus en Christus bestaan nie - die kerugma fokus op die verlossende betekenis van die dood van Jesus, terwyl Jesus nie geloof in Homself gevra het nie, is daar egter wel duidelik 'n *saaklike kontinuïteit* tussen die boodskap van Jesus en die kerklike kerugma: beide kondig aan dat lewe in die koninkryk van God kwalitatief en radikaal anders is as wat mense in die normale kulturele lewe ondervind - lewe in die koninkryk van God is lewe volgens die Gees en nie lewe volgens die vlees nie (Rom 9:5).

1.3.3 Die derde fase ("New Quest"): Kontinuïteit en diskontinuïteit ter wille van kerk en teologie

Die studente van Bultmann, wat ewe goed geskool was in die histories-kritiese ondersoek van die Bybel, kon nie verlief neem met die standpunt van hulle leermeester oor die betekenis van die historiese Jesus vir die Christelike geloof nie (kyk Geysler 1999:159).

Hulle wou steeds sterker beklemtoon dat die wortels van die Christendom in die geskiedenis lê. Sonder die historiese Jesus sweef die Christelike geloof in die lug. Al is die weg na die verlede moeilik begaanbaar, sal dit bewandel móét word. Jeremias het Bultmann gewaarsku teen 'n teologie wat uitsluitlik op die kerugmatiese Christus gebou is. Dit kan lei tot dosetisme. Daar moet balans wees. Eensydige klem op die historiese Jesus kan weer lei tot ebionisme (kyk Den Heyer 1996:94). Die vraag was egter hoe moet die ondersoek gedoen word teen die agtergrond van die foute wat in die verlede (deur die liberale teologie) gemaak is? Hoe kan dit vermy word dat daar telkens maar net 'n profiel van Jesus getrek word wat pas by daardie mens se beeld van hom- of haarself?

By die studente van Bultmann is daar groter optimisme oor die bronne en die moontlikheid van die historiese ondersoek as by die tweede fase van ondersoek. Veral

Käsemann het Bultmann se skepsis oor die bronne en die betroubaarheid daarvan bevestig. Alhoewel die evangelies nie toegang tot 'n tipe biografie van Jesus gee nie, is daar tog in die evangelies historiese baie te vind. Daar kan wel deeglik 'n ondersoek na die historiese Jesus gedoen word en die resultate kan tog op 'n bepaalde vlak betroubaar wees. Hierdie optimisme het veral na die Tweede Wêreldoorlog opgevlam. Veral twee sake het hiertoe bygedra. Eerstens het die kennis van die wêreld van die Nuwe Testament sterk toegeneem. Dit het onder andere gebeur deurdat Joodse navorsers interesse in Jesus van Nasaret begin toon het. Binne die Christendom het daar begrip gekom van die voordeel wat Joodse navorsers het om Jesus as Jood binne sy konteks te verstaan. In die tweede plek het die nuwe vraag na die historiese Jesus wat met die "New Quest" begin het, verder momentum gekry met die ontdekking van nuwe bronne by Nag Hammadi (1945) en Qumran (1947).¹¹

Die onderskeidende kenmerk van hierdie derde fase van ondersoek was dat die studente van Bultmann wegbeweeg het van Bultmann se klem op die diskontinuiteit en die klem sterk gelê het op kontinuïteit. Vir Jeremias (wat konsentreer op die woorde van Jesus) is die verhouding tussen voor- en na-Pase 'n kwessie van *oproep* en *antwoord*. Die openbaring het in die historiese Jesus plaasgevind en nie in die vroeë Christelike gemeente nie.

Hans Conzelmann en Ernst Fuchs (wat konsentreer op die daad van Jesus) het gewys op die kontinuïteit tussen die daad van Jesus en die na-Pase boodskap van die kerk (kyk Den Heyer 1996:97). Käsemann het nie van Bultmann verskil dat die geloof nie op histories-kritiese ondersoek kan berus nie. Hy wil net meer positief as sy leermeester op die resultate van die historiese ondersoek let. Die historiese staan nie so teenoor die teologiese soos Bultmann beweer nie. Daar is 'n sekere kontinuïteit tussen die voor-Pase Jesus en die na-Pase Christus (kyk Den Heyer 1996:96). Volgens Van Aarde (1995c:624) wou Käsemann (1954:125-153) hê dat die kerugmatiese Christus in die historiese Jesus geanker bly. Indien ons nie die vraag na die historiese Jesus vra nie, kan die kerugma en die kerklike belydenis volgens Käsemann 'n ideologie word wat gemanipuleer word net soos mense wil (Van Aarde 1995c:625).

Waar die eerste fase van ondersoek na die historiese Jesus *histories* gedryf is (deur die positivistiese inslag dat die Christendom nie op geldigheid aanspraak kan maak, indien dit nie in die historiese Jesus geanker is nie), was die derde fase *teologies* gedryf. Die primêre dryfveer was om 'n Jesus te vind wat relevant vir die Christelike geloof is (kyk Marsh 1997:405).

Probleemstelling

1.3.4 Die vierde fase ("Renewed New Quest"/"Third Quest"): Die postmoderne vraag na Jesus, die kerk en die teologie

Daar word geruime tyd reeds gewys op 'n renaissance in Jesus-studies (Borg 1994a:3-17; Botha & Vorster 1992:33; kyk ook Marsh 1997:403). Die herlewing van Jesus-studies in wetenskaplike kringe is egter andermaal nie eenvormig en simplisties nie. Wright (1996a:28-121) betoog uitgebreid dat veral twee hoofrigtings in die huidige ondersoek sigbaar word: Die sogenaamde "Renewed New Quest" (die Jesus Seminar - by name J D Crossan en B Mack), wat sterk op die insigte van William Wrede bou en in die verlengstuk van die "New Quest" staan. Hierdie rigting is egter volgens Wright in 'n doodloopstraat. Daarteenoor sien hy homself en andere (o a M J Borg; E P Sanders) as eksponente van die "Third Quest" wat wel 'n toekoms aan die vraagstelling kan gee.

Schweitzer brought down the curtain on the "Old Quest". The "New Quest" has rumbled on for nearly thirty years without producing much in the way of solid results. Now, in the last twenty years or so, we have had a quite different movement, which has emerged without anyone co-ordinating it and without any particular theological agenda, but with a definite shape none the less. I have called this the "Third Quest".

(Wright 1992a:12)

Aangesien die res van hierdie studie hoofsaaklik op hierdie vierde vraag na die historiese Jesus fokus, word daar nie hier verder op die vierde vraagstelling ingegaan nie. Slegs enkele karakteristieke kenmerke van die vierde fase van Jesus-navorsing kan, baie oorsigtelik, soos volg aangestip word:

- * 'n Lang pad is sedert die vorige vraagstellings met betrekking tot die historiese ondersoek afgelê. In die eerste fase was daar optimisme oor die moontlikhede van die historiese ondersoek. In die tweede fase was daar skeptisime, selfs oor die moontlikheid van die ondersoek. Die derde fase was versigtig vir die slaggate wat die tweede fase uitgewys het, maar het daarin geslaag om die skeptisime te oorkom. Die gevolg is dat daar met 'n baie duidelike en versigtige historiese bewussyn in die vierde fase van die Jesus-ondersoek te werk gegaan word. Teen die agtergrond van die voorlopigheid van die historiese metode en die beperkings wat die bronne die ondersoek oplê, is daar algemene instemming dat dit nie moontlik is om 'n afgeronde, akkurate profiel van die historiese Jesus te teken nie (kyk Geysers

2000:63-67). Die vooronderstelling dat elke navorser se profiel van Jesus nie los kan wees van hoe daardie persoon hom-/haarself sien nie, geniet wye erkenning.¹²

- * 'n Verdere duidelike kenmerk van die vierde fase van die ondersoek is dat die ondersoek nie gedryf word deur teologiese belange nie (Evans 1995:8-12). Hierdie kenmerk van die vierde fase kan ook nie los gesien word van die vorige fases waartydens veral die teologiese dryffere oorheersend was nie. Die vierde fase van die vraag na Jesus het 'n duidelike historiese intensie en fokus.

Life of Jesus research is characterized today more by an interest in history rather than in faith...The Third Quest is not a quest for a Jesus that is relevant for Christian faith, which is what drove the Old and New Quests. The Third Quest is a historically-driven interest in understanding Jesus and the emergence of what would become Christianity.

(Evans 1995:46)

Dit lyk dus asof die vierde fase van ondersoek na Jesus met 'n skoon historiese agenda en metode wil werk (vgl Marsh 1997:405, n4, kyk egter Geysers 2000:76ev).

- * Kenmerkend van die vierde fase van die ondersoek is dat dit hoofsaaklik binne die dampkring van die postmoderne lewens- en wêreldbeskouing verrig word. Dit beteken dat interdisiplinêre, interdenominasionele en intergodsdienstige ondersoek die historiese ondersoek kenmerk en komplimenteer. Dit beteken onder andere ook 'n herwaardering vir mites, metafore, en simbole (kyk Evans 1995:46).

Teen die agtergrond van hierdie enkele inleidende opmerkings kan die navorsing van sommige toonaangewende navorsers uit die gelede van die vierde fase van historiese ondersoek van naderby bekyk word.

Probleemstelling

Eindnotas

1. Wanneer in hierdie studie na die "kerk" verwys word, word die kerk wat in die Bybels-Reformatoriese tradisie staan, bedoel. Hierdie studie wil egter ten opsigte van die probleemstelling spesifiek toespits op die situasie in die Nederduitsch Hervormde Kerk.
2. Wanneer in hierdie studie ongekwalifiseerd na die term "teologie" verwys word, word die Bybels-Reformatoriese Teologie bedoel. Ek kwalifiseer die term verder deur daarop te wys dat ek nie teologie anders kan verstaan as dat dit in diens van die kerk en die kerklike verkondiging staan nie. Ek het my in 'n vorige studie (kyk Van Wyk 1999a:185) op voetspoor van Karl Barth se verstaan van teologie meer breedvoerig daarvoor uitgelaat. Uit die innerlike stryd om die verkondiging van die Bybelse boodskap aan die mense van sy tyd het Barth in 1919 die eerste uitgawe van sy kommentaar op die brief aan die Romeine gepubliseer (Kupisch 1972:46-47). Deur sy hele lewe sou Barth die taak van die teologie sien as toegespits op en in diens van die verkondiging van die Bybelse boodskap.

Barth heeft er herhaaldelijk en met nadruk op gewezen dat de voornaamste taak van de theologie is te zorgen, dat de dominees vreugde kunnen beleven aan hun preken. Het moet een theologie zijn voor predikanten. Zo heeft Barth zelf altijd graag gepreekt, ook als hoogleraar en bij allerlei voorkomende gelegenheden.

(Kupisch 1972:154)

3. Wanneer in hierdie studie ongekwalifiseerd na "belydenis" verwys word, word die geskrewe kerklike belydenisse van die Nederduitsch Hervormde Kerk bedoel. Dit is die drie ekumeniese simbole, naamlik die Apostoliese Geloofsbelydenis, die Geloofsbelydenis van Nicea en die Geloofsbelydenis van Atanasius; asook die drie Reformatoriese belydenisskrifte, die drie formuliere vir eenheid, te wete: die Nederlandse Geloofsbelydenis, die Heidelbergse Kategismus en die Dordtse Leerreëls.
4. Daar word vandag te maklik en te ongenueanseerd van die "postmoderne" gepraat. Wanneer die geloofsgemeenskap wêreldwyd, maar in die besonder in Suid-Afrika bekyk word, blyk dit dat alle samelewings nie eenvormig as "postmodern" getipeer kan word nie. Intendeel, talle mense bevind hulle steeds in die premoderne en nog ander in die moderne paradigma. In 'n vorige studie (vgl Van Wyk 1999a) het ek uitgebreid hieroor gehandel. Wanneer die terme premodern, modern, postmodern in hierdie studie gebruik word, word dit genuanseerd in terme van dié studie gebruik.
5. Daar sal in dié verband verder in hierdie studie gepraat word van 'n "postmoderne dialektiese waarheidsbegrip". Ek is goed bewus daarvan dat die koppeling tussen dialektiek en postmoderniteit in die filosofie (soos onder andere deur filosowe soos Foucault, Lyotard, Derrida en selfs Habermas gehanteer) nie sonder probleme is nie (kyk o a Schoeman 1999:848-862; Beukes 2000a:17-34; 2000b:205-232). Vir my gaan dit egter in die gebruik van die gekoppelde terminologie in hierdie studie oor die breë verskuiwing in waarheidsbegrip soos dit vanaf moderniteit na postmoderniteit plaasgevind het en onder andere in die dialektiese teologie neerslag gevind het in die relasionele waarheidsbegrip (vir 'n oorsigtelike beskrywing van hierdie verskuiwing in waarheidsbegrip vanaf die moderne na die postmoderne, kyk Van Wyk 1999a:186-192). In hoofstuk 3 van hierdie studie sal die semantiese en inhoudelike drakrag van die terminologie in diepte bespreek word.
6. Op twintigjarige ouderdom het Reimarus byvoorbeeld vir 'n tydperk in Engeland en Holland gestudeer waar hy blootgestel was aan die sogenaamde deïstiese denkers wat wel die bestaan van God aanvaar het, maar wat verder enige bowe natuurlike ingrype van God of enige vorm van algemene openbaring verwerp het. Hy word beskryf as 'n entoesias vir die "nuwe denke" van die Verligting (Borg 1991:7). Binne hierdie raamwerk was daar 'n uitdaging van tradisionele gesag en dogma, en 'n besondere soeke na "natuurlike" en "rasionele" verklarings. As professor in Oosterse Tale aan 'n gimnasium in Hamburg, was Reimarus se huis bekend as die sentrum van die intellektuele lewe in Hamburg.

7. Die meeste van dié navorsing is eers etlike jare na Reimarus se dood gepubliseer. Weens die kontroversiële aard daarvan, selfs in daardie tyd, het hy nie werklik die intensie gehad om die resultate van sy ondersoek te publiseer nie (kyk Patterson 1998:478-479). Hy het dit in die vorm van 'n omvattende publikasie (1300 handgeskrewe bladsye) onder sy vriende gesirkuleer ter wille van gesprek. Eers na sy dood is die manuskrip deur die inisiatief van Gotthold Lessing vir publikasie gereed gemaak en anoniem gepubliseer (uit vrees van Reimarus se familie oor die kontroversiële aard daarvan). Die vertaalde Engelse titel het gelui "On the intention/purpose/aim of Jesus and his disciples" (kyk Borg 1991:8).
8. Tradisioneel is die "No Quest" nie werklik as 'n "Quest" beskou nie. Vir duidelike beredenering dat dit wel die geval was, kyk Marsh (1997:414).
9. Vgl Van Aarde (1995d:626) wat daarop wys dat die terme *historische Jesus (wirkliche Christus)* en die *geschichtliche, biblische Christus (gepredigte Christus)* die eerste keer deur Kähler ([1892] 1964) gebruik is.
10. Kyk Van Aarde (1994c:155-157) wat wys op die misverstande wat in die navorsingsgeskiedenis oor die "selote" voorkom. Die selote as militante groep, soos hulle normaalweg bekend is, ontstaan waarskynlik eers tydens die Joodse oorlog in 66-70 n C. Vóór die periode verwys die term "seloot" waarskynlik na 'n yweraar vir die Tora.
11. Alhoewel die waarde van hierdie ontdekkings lank sou neem om behoorlik deur te dring, gee dit inderdaad nuwe momentum aan die vraag na die historiese Jesus. Dit geld veral die bestudering van die Evangelie van Tomas as bron vir historiese navorsing en die ontdekkings by Qumran as bron vir die bestudering van die kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament.
12. Kyk die pleidooi van Marsh (1997:415vv) dat die insigte van die Nuwe Historisme (as benadering) wel die navorser uit dié dilemma kan uitlei.



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

HOOFSTUK 2

GESELEKTEERDE PROFIELE VAN DIE HISTORIESE JESUS

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 gnostische denkers een bron van inspiratie te zijn. Wij kennen verhalen over Jezus' doen en laten: bevrijdend en genezend, hoopgevend en menslievend, creatief en soms uitdagend. We weten ook dat Jezus stierf aan het kruis en wij geloven dat God hem heeft opgewekt uit de dood. Het Nieuwe Testament is verrassend open en ruimdenkend. Jezus wordt niet vastgelegd in formules en opgesloten in uitspraken die overal en altijd zouden moeten gelden. Wie dat doet, wekt de suggestie dat hij/zij het laatste en definitieve woord over Jezus heeft gesproken. Het boeiende van de ontmoeting met Jezus is nu juist dat het laatste woord over hem blijkbaar nog altijd niet gesproken is en misschien wel nooit gesproken zal worden. Jezus is altijd weer anders, verrassend en verwarrend, bekend en vertrouwd en toch weer een vreemde dwarsligger en onverwacht nieuw. Zo leefde Jezus in het Joodse land en zo leeft hij ook vandaag.

(Den Heyer 1996:231-232)

2.1 INLEIDING

Verskeie navorsers wat hulle met die vraag na die historiese Jesus besig hou, het hulle eie profiel van die historiese Jesus geteken. Dit is opmerklik dat daar 'n groot variasie voorkom in die konstrukte wat van Jesus deur hierdie navorsers getrek word. Dit is duidelik dat die agtergrond (persoonlike, kerklike tradisie, dogmatiese oortuigings) van elke navorser meespeel in die profiel wat van Jesus geteken word. Die oorsaak dat daar verskillende profiele van Jesus is, kan toegeskryf word aan die feit dat verskillende navorsers van verskillende metodes van historiese ondersoek gebruik maak. Hulle selekteer die bronne verskillend en hanteer ook die bronne verskillend.

Profiele

Wanneer daar vervolgens aan die Jesus-profiel van enkele geselekteerde navorsers aandag gegee word, sal gepoog word om telkens die volgende sake ten opsigte van agtergrond, benadering en inhoud van dié navorsing te omlyn:

- * *Inleidend.* Inleidend sal daar kortliks gefokus word op elke navorsers se eiesoortige perspektief op Jesus.
- * *Persoonlike betrokkenheid by die Jesus-navorsing.* Daar sal aandag gegee word aan die navorsers se persoonlike betrokkenheid by die Jesus-vraag. Dit sluit die vraag in hoekom die ondersoeker die vraag na die historiese Jesus vra. Watter persoonlike en/of ander omstandighede het daartoe aanleiding gegee dat die betrokke navorsers die vraag vra?
- * *Jesus-profiel.* Daar sal kortliks aandag gegee word aan 'n profiel van die historiese Jesus volgens die betrokke navorsers. In elke profiel sal onderskeidelik gepoog word om aandag te gee aan die navorsers se siening van die volgende aspekte van die lewe van Jesus (waar van toepassing): Jesus se lewe vóór Johannes die Doper, Jesus in verhouding tot Johannes die Doper, die woorde van Jesus, die dae van Jesus, die konsep "koninkryk van God" in die woorde en dae van Jesus, die dood van Jesus.
- * *Teologiese geskiedenis.* Hoe sien die navorsers die ontwikkeling vanaf die historiese Jesus tot by die vroegste katolieke kerk se verstaan van Jesus (wat vir die kerk Christus en God is)? In dié verband sal veral gefokus word op die navorsers se siening van die opstanding en die trajekte en verskillende Jesus-bewegings wat daaruit voortgevloei het.
- * *Die rol van die kanon en kerklike belydenisse.* Watter rol speel die kanon en die kerklike belydenisse in die betrokke navorsers se konstruksie van die historiese Jesus en in hulle interpretasie van hierdie konstruksie?
- * *Relevansie van die navorsing vir kerk en teologie.* Wat is die onderskeie navorsers se sienings oor die verband tussen hulle navorsing en die kerk? Is die navorsing vir hulle 'n suiwer historiese aangeleentheid of het dit implikasies vir die teologie en/of die geloof en/of die kerk? Het die navorsers 'n teologiese agenda?

In die seleksie van navorsers (wat oor die onderwerp van die historiese Jesus en die beweging vanaf Jesus na die kerk navorsing doen) is daar gepoog om te kyk na ondersoekers wat 'n breë spektrum van kerklike, akademiese en geografiese terreine verteenwoordig. Die volgende navorsers is geïdentifiseer: R W Funk, J D Crossan, A G van Aarde, N T Wright, W Schmithals.

2.2 R W FUNK

2.2.1 Inleidend

Die boek van Robert W Funk (1996), *Honest to Jesus: Jesus for a new millenium*, dra sterk daartoe by dat die resultate van die historiese Jesus-navorsing in skerp reliëf met teologiese besinning oor Jesus Christus tot op hede te staan kom. Funk is die stigter en voorsitter van die *Jesus Seminar*¹ in die VSA. Volgens Funk moet Jesus beskou word as een van die groot wysheidsleraars wat die wêreld opgelewer het. Volgens hom moet die insigte van Jesus steeds vandag ernstig opgeneem word.

2.2.2 Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing

Funk skets 'n interessante prentjie van die pad wat hy met die geloof, die kerk en Jesus gestap het en wat hom uitgebring het by sy persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing. As kind het hy, soos ander Christene, begin met 'n reeks geloofswaarhede en baie min geloof ("a string of beliefs and very little faith"). Self het hy nie altyd die "geloofswaarhede" begryp nie, maar ander mense het klaarblyklik wel en omdat dit vir hom belangrik was om ook daaraan vas te hou, het hy dit met vrymoedigheid aanvaar. Die belangrikste hiervan was die belydenis: Jesus was my persoonlike redder (Funk 1996:4). Dit het hom egter jare gevat om die werklike betekenis te snap van wat dit beteken.

Hy het 'n goeie opvoeding gehad. Op skool het hy goeie onderwysers gehad wat hom in staat gestel het om die tonnelvisie, waarin so baie Amerikaners opgegroeï het, te deurbreek. Hulle het hom blootgestel aan 'n verruimde uitkyk op die lewe en 'n breë visie op die wêreld gegee. Aanvanklik was hy jeugevangelië en, toegerus met sy retoriese begaafdheid, het hy maklik daarin geslaag om mense te beïndruk. Hiermee was hy egter nie gediend nie. Die ingeperktheid binne 'n dogma-bepaalde bediening het hom nie gepas nie. Straks het hy uitbeweeg in die wêreld op soek na kennis en die waarheid - 'n soektog wat hom sy lewe lank sou besighou. Geestelik het sy jeugoortuigings plek gemaak vir 'n sekere mate van geloof ("a certain amount of faith"). "By faith I do not mean 'belief'; I mean 'trust'" (Funk 1996:9).

Teen hierdie agtergrond verklaar Funk (1996:5) dat hy 'n passie vir die waarheid het. In sy ondersoek na die geskiedenis van die Christelike tradisie was hy erg teleurgesteld. As jong predikant in die kerk moes hy baie gou agterkom dat sy passie vir die waarheid nie verenigbaar met dié beroep was nie. In selfverdediging het hy eerder die pad van navorsing gekies en aanvanklik nog naby die kerk gebly deur in seminaries te doseer. Daar het hy finaal besef dat die ou teologiese vrae ("issues") finaal uitgedien was en dat teoloë die gekluisterde vooropgesteldheid van die kerke behoort te verlaat waar daar buitendien nie veel op die agenda was nie. Die verlange na intellektuele vryheid het hom uit die seminarie na die sekulêre universiteit gedryf. Aan die universiteit moes hy egter 'n ander belangrike les leer. Soos die seminarie deur die kerk gebind en voorgeskryf word, so word die universiteit deur die politiek van die dag gebind en voorgeskryf.

...[U]niversities are much like churches, replete with orthodoxies of various kinds, courts of inquisition, and severe penalties for those who do not embrace mediocrity and teacher's union. Preoccupation with political trivia and insulation from the real world eventually pushed me to abandon that final sanctuary.

(Funk 1996:5)

Die gevolg was dat Funk so spoedig moontlik in Santa Rosa (Kalifornië) afgetree het en sy eie uitgewer Polebridge Press gevestig het en ook die Westar Institute gestig het. Hier kon hy onbelemmerd met sy navorsing voortgaan. Deur die universiteit, die kerk en grootliks die publiek uitgestoot, voel hy geïsoleerd met betrekking tot sy soeke na die waarheid en die strewe na intellektuele vryheid. Met die Westar Institute het hy egter nuwe uitdagings aanvaar. Dit is om die beste navorsers na religieuse projekte te trek wat vir die hedendaagse publieke interesse relevant is. Hy wil veral Bybelwetenskaplike navorsing vir die publiek toeganklik maak. Hy stel dit uitdruklik dat dit die bedoeling is om 'n frontale aanslag te loods op die religieuse ongeletterdheid wat mense verblind en intimideer, selfs op dié wat hulle in gesagsposisies in die kerk en samelewing bevind (Funk 1996:6-7).

Omdat Jesus 'n onderwerp van wye publieke interesse is, en omdat die antieke evangelies die subjek is van "profound public ignorance", was die Jesus Seminar van die eerste projekte van die Westar Institute. Dit val saam met die nuwe rigting wat die afgelope jare rondom Jesus-navorsing en die ondersoek na die Jesus-tradisie ingeslaan is (Funk 1996:7). Dit is die doel van die ondersoek om die "parochial" en denominasionele en konfessionele inslag wat lank die Bybelwetenskap gekenmerk het, agter te

laat en een gemeenskaplike doel voor oë te hê: die historiese waarheid ten alle koste (Funk 1996:8).

Funk se oogmerk is om by die historiese Jesus uit te kom wat 'n blik gehad het op die koninkryk van God. Hierdie visie het Jesus met groot entoesiasme met ander gedeel. Tog kon hulle dit nie raaksien nie. Wie só by Jesus kan uitkom en die koninkryk en die wêreld só deur Jesus se oë kan sien, sien as 't ware die wêreld deur God se oë (Funk 1996:11). Hy is dus geïnteresseerd in Jesus en nie in die eerste plek in Petrus en Paulus se weergawes van Jesus nie; ook nie in dié van die evangeliste nie. Hy is oortuig daarvan dat die Nuwe Testament Jesus net so dikwels versluier as wat dit Jesus openbaar (Funk 1996:11).

2.2.3 Funk se Jesus

Oor die lewe van Jesus vóór Johannes die Doper sê Funk nie veel nie, behalwe enkele algemene opmerkings: Jesus was 'n Jood wat gedurende 6/7 v C tot ongeveer 36 n C (Pilatus se regeertyd) in die semi-heidense Galilea in die dorpie Nasaret geleef het. Sy huistaal was Aramees, 'n Galilese dialek. Hy het sosiaal en ekonomies gesproke behoort tot die kleinboerderygemeenskap ("peasantry") wat beteken dat Hy waarskynlik nie kon lees of skryf nie. Jesus is deur Johannes die Doper gedoop. Self het Hy egter nie die praktyk van die doop beoefen nie en ook nie van mense verwag om hulle te bekeer nie. Jesus was 'n rondreisende wysheidsleraar ("itinerant sage") wat van plek tot plek gegaan het, mense geleer het, hulle gesond gemaak het, eksorsismes beoefen het en van aalmoese geleef het.

Kenmerkend van die vorm waarin Jesus geleer het, was sy aforismes en gelykenisse. 'n Aforisme is 'n kort, kernagtige spreuk waarin 'n bepaalde "waarheid" gekommunikeer is. 'n Gelykenis is 'n aforisme wat uitgebrei is in 'n verhaalvorm na aanleiding van 'n bepaalde beeld uit die alledaagse wêreld. Inhoudelik was Jesus se aforismes en gelykenisse gevul met die aankondiging van die goeie nuus vir "sondaars" en sosiaal veragtes ("outcasts"). Hierdie goeie nuus het ingehou dat hulle deel was van God se koninkryk. Die konsep "koninkryk van God" ("God's reïgn" or "God's estate") was ongetwyfeld dié sentrale tema in die prediking van Jesus (kyk o a Luk 11:5; Matt 18:12). Daar was egter 'n anomalie in die manier hoe Hy oor die koninkryk van God gepraat het.

While he spoke unceasingly in mundane terms, his listeners must have perceived that he always had some other subject in mind, to judge by their reported reactions...[T]o speak of God's rule - something not immediately observable - in trobes of figures of speech drawn from the

Profiele

sensible world around him is to speak obliquely or indirectly. We know that this was his strategy because his followers remember him warning them about misunderstanding his words.

(Funk 1996:150)

Die koninkryk van God het vir Jesus altyd in die hier en die nou gelê. Dit was 'n wêreld wat altyd nuut geskep moes word. Dit het altyd uitgebly. 'n Mens kan nooit volledig eksplisiet oor dié wêreld wees nie. Die oomblik wanneer jy dink jy weet wat dit is, is jy reeds verkeerd. Die toekoms sal daarom altyd 'n verrassing bly. As dit nie so was nie, sou die mense hulleself vertrou het en nie vir God nie (Funk 1996:160). Vanuit die koninkryk wat Jesus raakgesien het, was alles in die alledaagse lewe vals en misleidend. Vir die mense rondom Jesus was die sigbare wêreld die enigste realiteit. Hierdie realiteit het egter die wêreld waarin God regeer (die koninkryk van God) verduister.

Jesus se opvatting oor die koninkryk van God het in sy optrede weerklank gevind. Hy het 'n "oop tafel" gehandhaaf (Funk 1996:310). Hy het openlik omgegaan en saamgeëet met "sondaars", mense soos tollenaars, prostitute en siekes. Hy het verder onvoorwaardelike vergiffenis van sonde verkondig. Hy het klem daarop gelê dat God mense vergewe sonder om belofte of straf daaraan te koppel (Funk 1996:310). Hy het alleen van die mense verwag om aan ander dieselfde te doen as wat God aan hulle doen. Dit is om mense onvoorwaardelik te aanvaar en te vergewe.

Hy het Hom uitgespreek téén die sentrale simbole van die godsdiens van sy dag: Hy het die tempel en die Sabbatdag ontheilig, die reinheidswette verbreek en die koninkryk van God in profane terme beskryf. Hy het Hom duidelik uitgespreek teen dié wat geroem het op uiterlike godsdienstigheid en dit as skynheilig afgewys (Funk 1996:311). In dié opsig was Hy non-konformisties, soos baie van die profete voor Hom. Die betekenis van Jesus behoort dus losgemaak te word van enige tipe eksklusiwistiese godsdienstige konteks en dit behoort oorweeg te word binne 'n breër kulturele raamwerk (Funk 1996:302). In dié opsig was Jesus nie alleen 'n subversiewe wysheidsleraar nie; Hy was ook 'n sekulêre wysheidsleraar. Hiervolgens het Jesus eintlik baie min te doen gehad met konvensionele godsdiens en piëteit. Funk beskryf Jesus teen dié agtergrond as "a troublemaker".

Jesus was nie van die oortuiging dat die wêreld vinnig tot 'n einde sou kom nie. In dié opsig was Jesus nóg eskatologies, nóg apokalipties georiënteerd. Hy het 'n direkte verhouding tussen God en mens verkondig. Elke mens het onmiddellike en onvoorwaardelike toegang tot God (Funk 1996:311). In dié opsig het die koninkryk van God nie êrens in die toekoms aangebreek nie. Die vorige tydperk ("old age") het reeds

geëindig en die nuwe tydperk ("new age") het reeds begin. In dié opsig was Jesus oortuig daarvan dat God se beheer ("God's rule") alreeds teenwoordig was. Mense kon dit net nie sien nie.

Dit is vir Funk (1996:313) duidelik dat groot dele van die lewe van Jesus waarvan ons in die evangelies lees, geen historiese basis het nie. Dit sluit in die maagdelike verwekking, die verhale rondom die lydens- en sterwensgeskiedenis en die opstanding. In Jerusalem het Jesus Hom op een of ander manier teen die tempelowerhede uitgespreek of op 'n manier 'n daad teenoor die tempel en tempelowerhede gepleeg. Jesus het waarskynlik 'n laaste maaltyd saam met sy dissipels geëet, maar dit moet nie gesien word as die instelling van die Nagmaal nie.

Jesus is, ten minste as gevolg van sy optrede by die tempel aan die einde van sy lewe, in die tyd van Pontius Pilatus tydens die paasfees in Jerusalem gekruisig. Sy kruisiging was heel waarskynlik as gevolg van die feit dat Hy deur die Romeine beskou was as 'n bedreiging vir die openbare orde, veral gesien in die lig van die plofbare situasie tydens paasfees. Die tempelhoofde was waarskynlik ontsteld oor Jesus se optrede by die tempel en wou Jesus uit die weg ruim, maar het Pilatus se sanksie daarvoor nodig gehad. Heel waarskynlik het Jesus nie voor Pilatus verskyn nie. Pilatus het op sanksie van Kajafas se woord opgetree. Jesus se verhoor voor die Joodse Raad, soos dit deur die evangeliste vertel is, is ook fiksie. Met Jesus se gevangening het die dissipels Hom in die steek gelaat en gevlug (Mark 14:50). Moontlik was van die vroue, in die besonder Maria Magdalena, wel 'n ooggetuie van die kruisweg en die kruisiging. Of hulle weergawes daarvan hoegenaamd in die evangelies neerslag gevind het, is sterk te betwyfel. Vir 'n groot deel is die lydens- en sterwensgeskiedenis dus fiktief (Funk 1996:220). Dit het agterna gestalte gevind toe die Ou-Testamentiese geskifte ondersoek is en profesie tot geskiedenis gemaak is (Funk 1996:223).

Jesus is waarskynlik nie begrawe nie. Die verhaal van die vroue wat die leë graf ontdek het (Mark 16:1-8), is ongetwyfeld 'n literêre skepping van Markus en het ten doel om te probeer aantoon dat Jesus wel begrawe is (Funk 1996:221). Indien Jesus wel begrawe is, was dit in 'n gemeenskaplike graf waarvan niemand later geweet het nie.

2.2.4 Vanaf Jesus tot by die kerk

Volgens Funk (1996:31) het die Christendom nie by Jesus van Nasaret begin nie. Volgens tradisie was Petrus die eerste om Jesus na-Pase met die verwagte Messias te identifiseer. Die eerste oortuiging van die vroegste Christene was dat Jesus met sy dood verhoog is tot aan die regterhand van God en dat Hy as die hemelse "seun van Adam" (Seun van die mens) sal terugkeer om aan die einde van die tyd oor die kosmos te oor-

deel. Van hierdie beginpunt was Jesus stelselmatig verhoog tot Godheid in die tweede en derde eeu. In die vierde eeu is die Christendom "ortodoks" gevestig deur die toedoen van die keiser en kerkvergaderings wat verantwoordelik was vir die totstandkoming van die eerste belydenisse en kanon (Funk 1996:31). Só gesien, is die onderskeid duidelik: Die historiese Jesus is die voor-Pase Jesus van Nasaret. Die Christus van die geloof is die Christus wat voortkom uit die eerste belydenisse van Petrus en Paulus sedert ongeveer 30 n C, en soos wat daar oor Jesus gepraat en later bely is tot en met 325 n C tydens die konsilie van Nicea. In die *Apostolicum* (ontstaan in die tweede eeu na Christus en voltooi in die elfde eeu na Christus) is die skakel tussen Jesus van Nasaret en die Christus van die geloof beperk tot die geboorte en dood van Jesus.

Funk (1996:10) gebruik 'n interessante beeld om die dilemma van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, onder woorde te bring. Jesus het met sy gelykenisse en verkondiging iets groots voor Hom gesien. Dit was die koninkryk van God wat op hande was. Hy het daarvan vertel en as 't ware met sy vinger daarna gewys. Sy doel was om vir die mense saam met Hom te sê: "Sien die koninkryk van God saam met my raak. Kyk daar, dit is wonderlik en dit is hier". Sy volgelinge het Hom egter verkeerd verstaan. Hulle kon nie daarin slaag om van Jesus af weg te draai en die rigting van die wysende vinger te volg en die koninkryk raak te sien nie. Hulle aandag was op Jesus en op die wysende vinger. Na die dood van Jesus het hulle aandag op Jesus en op die wysende vinger gebly en hulle het nouliks die koninkryk wat Hy in die oog gehad het, raakgesien.

Die vroeë volgelinge van Jesus het daarom baie gou die visie van Jesus verruil vir die persoon van Jesus self. Jesus het deur onder andere sy aforismes en gelykenisse gewys na iets wat Hy die "koninkryk van God" ("God's domain") genoem het. Dit was iets wat Hy nie geskep het nie en waarvoor Hy geen beheer gehad het nie (Funk 1996:305). Dit was wel iets wat Hyself gesien het, maar waarvoor die ander nog blind was. Spoedig het die "blinde" volgelinge van Jesus egter begin om die boodskap van Jesus oor die koninkryk te verander en te vul met Jesus, die Verkondiger, self.

The Jesus movement very early on exchanged the vision for the visionary. Those first enthusiastic followers were enthralled by the world Jesus encapsulated in the parables and aphorisms, but, since they were unable to hold on to the vision embodied in those verbal vehicles, they turned from the story to the storyteller. They didn't know how else to celebrate the revelation. They turned the iconoclast into the icon.

(Funk 1996:10-11)

Jesus het nie doelbewus 'n groep mense rondom Hom versamel nie. 'n Groep het Hom wel spontaan gevolg. Hy het nie van dié wat Hom gevolg het, verwag om die wêreld te bekeer of om 'n kerk te stig nie (Funk 1996:41). Vóór Paulus het die beweging eerstens vanaf Jerusalem na Galilea versprei, daarna na Antiogië in Sirië. Met Paulus en Petrus, as die twee hooffigure van die vroeë Christelike beweging, het dit egter onderling, volgens Funk (1996:35-36), nie goed gegaan nie. 1 Korintiërs en Galasiërs beskryf iets van die konflik tussen hulle. Die konflik tussen Petrus en Paulus het daarop uitgeloop dat Paulus (wat Jesus self nie geken het nie), van die Jesus-tradisie vervreem is (terwyl Petrus self daarmee bekend was).

Die verspreiding en sukses van die Christendom kan aan die ywer van Paulus en later Konstantyn die Grote toegeskryf word. Paulus het deur sy ywerige sendingwerk die beweging versprei vanaf Antiogië in Sirië oor Klein-Asië, Griekeland en tot in Rome. Deur sy verkondiging en briewe het hy ook in 'n sekere sin die fondasie vir die eerste belydenisse gelê. Paulus kom inderdaad as die reus onder die eerste kerkleiers voor as gevolg van die korrespondensie wat hy nagelaat het.

Paulus het Jesus geïdentifiseer met 'n tipe Hellenistiese reddersfiguur, 'n sterwende/herlewende god, soos Osiris in die Isis-kultus. Dit was nie die lewe en leringe van Jesus nie, maar die dood van Jesus en sy verskyning aan Paulus op die pad na Damaskus wat die fokuspunt in Paulus se evangelie oor Jesus geword het (Funk 1996:35). Die "evangelie van Paulus", wat bestaan het uit die klem op die dood en opstanding van Jesus, is aanvanklik van veral Paulus se voorgangers in Antiogië in Sirië verneem. Die ontwikkeling daarvan moet egter volledig aan Paulus se eie kreatiewe denke toegeskryf word (Funk 1996:37).

Dieselfde tyd (die vyftigerjare van die eerste eeu) waarin Paulus sy eerste briewe geskryf het, het die eerste evangelies vanuit mondelinge oorlewering skriftelik neerslag gevind. Soos wat die verwagting verflou het dat Jesus spoedig sou terugkeer, het die volgelingen van Jesus besef dat die tradisie skriftelik neerslag moes vind. Die eerste hiervan was die spreuke-agtige evangelies, Tomas en Q. Hierdie tipe evangelie het nie 'n narratiewe struktuur of 'n passievertelling gehad nie. Tomas en Q moes mededingers gewees het met die evangelie van Paulus, want albei hierdie spreuke-agtige evangelies en die geskrifte van Paulus het gedurende dieselfde tyd tot stand gekom (Funk 1996:38).

Alhoewel die kanonieke evangelies sedert die jare 70 tot stand gekom het, met hoofsaaklik 'n narratiewe inslag oor die lewe van Jesus, het die "evangelie van Paulus" die grootste indruk gemaak. Die wortels van die latere belydenisse word teruggevind in die pre-Pauliniese belydenisse soos onder andere 1 Korintiërs 15:3-5. Die agtergrond van hierdie formule gaan terug op profetiese tekste soos Jesaja 53 en Psalm 16,

Profiele

en die mite van die sterwende en opgestane vors in die Hellenistiese misteriekultusse. Dit was die grondslag van wat later bekend sou word as die "Christelike evangelie". Die tegniese naam wat navorsers daarvoor gebruik, is die "kerugma". Die kern van hierdie weergawe van die evangelie bestaan uit twee momente, oftewel een moment wat bestaan uit 'n ongeïnterrupteerde afwaartse en opwaartse beweging. Jesus as die Christus het *afgedaal* tot in die graf en daarna *opgegaan* ("ascends") vanuit die graf tot in die hemel waar Hy aan die regterhand van die Vader sit (Funk 1996:39). Die kort vorm van hierdie belydenisformule noem Funk 'n V-vorm trajek. In 'n meer uitgebreide vorm kom hierdie V-vorm trajek duidelik in Filippense 2:5-11 en later Johannes 1:1-18 voor (vir 'n volledige uiteensetting van hierdie V-vorm trajek en die Christologiese implikasie daarvan, kyk Van Wyk 1997:730-731). Hierdie trajek het die basis van die Apostoliese Geloofsbelijdenis gevorm.

Die historiese gebeure agter hierdie trajek beskryf Funk (1996:280-295) as 'n *vier stadia Christologie*. *Stadium 1* het aanvang geneem kort na die kruisiging van Jesus. Die kruisdood van Jesus het die dissipels van Jesus in teleurstelling en selfs vrees (Funk 1996:40, 280) laat terugvlug na Galilea waar hulle hulle vorige lewens as vissermanne weer opgeneem het. Die kruisdood het egter gesorg dat die Jesus-gebeure in die geskiedenis veranker bly. Die kruisdood was 'n aaklige werklikheid waarmee hulle moes rekening hou.

Die oortuiging dat Jesus nie langer dood was nie, maar uit die dood opgewek is, het begin as 'n reeks visioene ["visions"] van Petrus en ook Paulus en andere (Funk 1996:40, 280) Dit het die volgelinge van Jesus aan Hom laat dink as die "seun van Adam" in die sin van Daniël 7: 'n Kosmiese regter wat op die wolke van die hemel sou kom om 'n einde aan die wêreld te maak en om mense te oordeel. Aangesien Jesus nie as die verwagte Messias opgetree en oorwin het nie, het die volgelinge van Jesus verwag dat Hy wel in die voorsienbare toekoms sou terugkeer om dit te kom doen. Die vroeë Christelike formule in Romeine 1:3 is vir Funk (1996:280) bewys daarvan dat die opstanding van Jesus die beslissende moment was in die Christologiese ontwikkeling wat sou volg. Hiervolgens was die opstanding beskou as die moment waarin Jesus verhoog is tot Seun van God (Funk 1996:280).

The conviction that Jesus, who had once lived among them, was now risen from the dead and seated at the right hand of God became the cornerstone of the confession that he was the son of God, a heavenly savior figure who had come to earth incognito to perform his redemptive task. This conviction was an intermediate stage on the way to the later affirmation that Jesus was divine.

(Funk 1996:40)

As *Kurios* en Messias sal Jesus weer op die wolke van die hemel kom om die Daniël-profesie waar te maak (Hand 2:36; Mark 14:62). Alhoewel die volgelinge van Jesus Hom as 'n eskatologiese profeet tydens sy aardse lewe beskou het, het hulle nou daarvan oortuig geraak dat Hy sy eintlike funksie in die toekoms sou vervul (Funk (1996:280). Tydens hierdie eerste stadium was die woorde en dade van Jesus irrelevant, want sy eintlike werk wat Hy moes kom doen, moes nog plaasvind - dit lê in die toekoms.

Stadium twee van die Christologiese proses neem 'n aanvang wanneer Jesus as die verwagte Messias, wat moes kom om sy werk klaar te maak, nie kom nie. Die Jesus-beweging het begin momentum en selfvertroue gekry. Meer en meer mense het deel van die beweging geword (Funk 1996:294). Toe die wederkoms nie plaasvind nie, het sy volgelinge begin om terug te dink aan sy woorde en wat Hy gedoen het en daarin besondere betekenis gesoek. Hierdie "herinnerings" het hulle laat neerslag vind in die Spreuke Evangelie Q. Dit begin met die waarskuwende woorde van Johannes die Doper en eindig met die komende oordeel waar hulleself die regters sou wees (Luk 3:7-9 en 22:28-30 resp; kyk Funk 1996:281). Hieruit het hulle die adopsiaanse Christologie ontwikkel. Jesus is aangewys as Seun van God, nie met sy opstanding nie, maar met sy doop. Jesus se aanwysing as Messias en Seun van God is nou teruggeskuif na die begin van sy openbare optrede. Hierdie ontwikkeling word weerspieël in Markus 1:10-11 en moes teen die sewentigerjare van die eerste eeu voltooi gewees het.

Die *derde stadium* van die Christologiese proses het gekom met die Evangelies van Matteus en Lukas aan die einde van die eerste eeu. Hulle het die Messiaanse status van Jesus teruggeskuif na sy geboorte. Die betekenis van hierdie verskuiwing moet gesien word teen die agtergrond van die konvensionele Hellenisme se neiging om aan bekende en belangrike mense wonderbaarlike geboortes toe te skryf (kyk Funk 1996:281-294 oor die vergelyking van die wonderbaarlike verwekking van Jesus met ander bekende figure soos Aleksander die Grote en Plato). Die ywer om Jesus se Messiaanse geboorte en sy staanplek tussen belangrike mense te verseker, het derhalwe die tradisie oor sy wonderbaarlike verwekking tot gevolg gehad.

Die *vierde stadium* in die chronologiese Christologiese proses word weerspieël in die proloog van die Johannesevangelie en die Christushimne in Filippense 2:5-11. Hier val die klem op die pre-eksistente bestaan van die Messias wat van die begin af saam met God skeppingsagent was en wat geïnkarneer het in die mens Jesus van Nasaret. In die Christus-himne is Jesus pre-eksistent Goddelik in sy natuur ("divine by nature") (Funk 1996:295), en op grond van die oorwinning aan die kruis, ontvang Hy van God die titel *Here*, 'n titel wat later gemoduleer is as die *Pantokrator*. Op grond van hierdie

Profiele

tekste het die Konsilie van Nicea uiteindelik die volledige gelykheid tussen Jesus en die Vader bely (Funk 1996:295).

Los van hierdie kerugmatiese tradisielyn, wat Funk in terme van die vier stadia Christologie beskryf, hanteer hy ook die ander tradisielyn, naamlik die Jesus-tradisie. Die herinnering aan wat Jesus gesê het, is binne die orale kultuur van die tyd vir twee dekades van mond tot mond oorgelewer. Die gevolg van die mondelinge oorlewering was dat kort ("pithy") en onthoubare ("memorable") gesegdes oorgelewer is. Binne die orale kultuur het talle van Jesus se woorde en leringe egter verlore gegaan. Aan die ander kant is daar ruim toegevoeg en aan Hom toegeskryf. Die twee spreuke-evangelies, Q en Tomas, het in 'n beperkte mate die woorde en verkondiging van Jesus die mees getroue oorgelewer. Hierdie twee dokumente stel ons daarom in staat om die "evangelie van Jesus" te onderskei van die "evangelie oor Jesus", die kerugma (Funk 1996:41).

Die evangeliste het die *Jesus van die geskiedenis* en die *Christus van die geloof* bymekaargebring en vermeng ("merged"). Die evangelie van Jesus is vermeng met die kerugma van die apostels en die kerk. Hierdie vermenging moes logies by Markus begin het, en is deur Matteus en Lukas voortgesit wanneer hulle beide Markus en Q respektiewelik in hulle evangelies opneem (Funk 1996:42).

Die kompetisie tussen die "evangelie van Jesus" soos vergestalt in die spreuke-evangelies (die Jesus-tradisie) en die "evangelie van Paulus", soos verteenwoordig deur sy briewe (die kerugmatiese tradisie), is so ontlont (Funk 1996:42). Die historiese Jesus het in die narratiewe evangelies reeds 'n meer verhewe rol wanneer Hy as die Christus van die geloof uitgebeeld word. Hy vertel steeds aforismes en gelykenisse, maar Hy word voorgestel as die een wat praat soos die verwagte Messias waarvan die wonderbaarlike verwekking, en die nog meer wonderbaarlike opstanding, Hom as die hemelse verlosser identifiseer. In die Evangelie van Johannes word die voorstelling van vlees-en-bloed-figuur laat vaar. Die geskiedenis van die mens Jesus het opgegaan in die Christus van die geloof (Funk 1996:42).

Die versmelting van die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof wat die evangeliste bewerk het, het egter op die duur nie gehou nie. Die Christus van die geloof het spoedig die Jesus van die geskiedenis oorwoeker. Dit spreek duidelik uit die wortels van die Apostoliese Geloofsbelydenis wat teruggaan na die tweede eeu - 'n dokument wat Funk (1996:43) "the Creed with the empty centre noem", as gevolg van die gebrek aan enige verwysing na die historiese Jesus.

Dit is duidelik dat daar volgens Funk radikale diskontinuiteit tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof voorkom. Deur die toedoen van Paulus en andere het die kerugma van Jesus se edele dood en opstanding alles geword waaroor dit gegaan

het. Jesus het die objek geword van 'n kultus waarin Hy as 'n nuwe, "vars" God aanbid is. So het Jesus, "the iconoclast", "the icon" geword. Die historiese Jesus is baie ver verwyderd van die Christus van die geloof. Die apostels en die kerk het die evangelie van Jesus nie verdiep nie, maar vervreem.

Die latere ontwikkeling wat Funk (1996:241vv) voorstel, is ietwat onsamehangend. Hy gaan uitgebreid in op die vraag hoe die kerk en die evangeliste te werk gegaan het om die Messias te "bemark". Hy beskryf hoe Jesus, die visie van Jesus en dit wat Hy gesê het, deur die kerk verwerk en aangepas is om hulle oogmerk te pas, as synde die bemerking van die Messias. Hierdie bemerking val waarskynlik binne die tydgleuf na die skryf van ten minste Markus, anders sou dit nie sin maak teen die agtergrond van sy uiteensetting van die aanvanklike aparte oorlewering (en wedywing) van die Jesus-tradisie en die kerugmatiese tradisie nie.

2.2.5 Die rol van die belydenis en die kanon

Vir Funk (1996:301) is dit belangrik dat die Christendom dit moet uitmaak dat die oorsprong van die Christelike tradisie by Jesus self lê en nie in die eerste plek by die apostels, Paulus of die kerk nie. Soos wat dit tans is, het die Christendom inderdaad ontstaan by die geloof en verkondiging van die apostels en die kerk. Indien 'n saak egter daarvoor uitgemaak kan word dat die Christendom by Jesus ontstaan het, sal dit nodig wees dat die Christendom radikaal hersien moet word tot dit wat Jesus was en wat sy visie was. Hiervolgens sal die praktyke en geloof van die eerste Christene grondig getoets moet word aan die intensies [sic] van Jesus om te sien of dit in lyn met dié van Jesus was. Vir Funk (1996:301) is een saak dus kardinaal: Jesus, eerder as die Bybel of die belydenisse, is die norm waaraan die Christendom gemeet moet word.

This agenda takes us back to the beginnings of Christianity, to a time well before it assumed its classical form at Nicea. Just as the first believers did, we will have to start all over again with a clean theological slate with only the parables, aphorisms, parabolic acts, and deeds of Jesus as the basis on which to formulate a new version of the faith.

(Funk 1996:301)

Funk (1996:303) het dit veral daaroor dat Pase die groot struikelblok was wat die betekenis van Jesus en die interpretasie daarvan in die verkeerde rigting gestuur het. Die basis van die belydenismatige Christendom is dat Jesus gesterf het, begrawe is en op die derde dag in heerlijkheid opgestaan het (1 Kor 15:3-7). Hierdie kerugmatiese interpretasie grond in die geloof, oortuigings en belydenisse van Petrus, Paulus en van

Profiele

die ander vroeë kerkleiers, maar gaan nie terug na Jesus toe nie. Hierdie gebeure, tesame met die maagdelike verwekking, is later deur die belydenisse (die *Apostolicum* en Geloofsbelydenis van Nicea) van die kerk bely as die mees beslissende gebeure vir die Christelike geloof. Die implikasie daarvan is dat daar vóór hierdie beslissende gebeure van kruis en opstanding nie veel gebeur het wat van werklike betekenis was nie. Daarom praat Funk (1996:303) van die "Easter barrier" wat die vraag na die historiese Jesus in 'n nuttelose oefening laat.

Funk is die mening toegedaan dat "neo-ortodokse teoloë" soos Karl Barth en Rudolf Bultmann, op subtiële wyse wou walgooi teen die destruktiewe uitwerking en negatiewe invloed van die historiese kritiek en moderne wetenskaplike benaderings tot die Bybel. Hulle het die uitweg gevind in 'n skeptisisme oor dit wat histories gesê kan word en hulle berus in die essensie van die Christendom wat volgens hulle geleë is in die belydenisse en die ervaring van Jesus as die opgestane Here. Die gevolg van dit alles is dat ons vandag steeds 'n sogenaamde "popular creedalism" het wat grond in die wonderbaarlike verwekking, wonders, die dood aan die kruis wat verstaan word as 'n bloedoffer, die liggaamlike opstanding en Jesus se toekomstige terugkeer om te oordeel. Volgens Funk (1996:304) is dít alles mitiese reste wat Jesus se vroeë bewonderaars uitgedink het op voetspoor van ander godsdienstige tradisies. Dit het niks te doen met die historiese Jesus nie. Hierdie vorm van *belydenismatige godsdiens* ("creedal religion") het die historiese Jesus nie nodig nie en dit kan ook nie daarop aanspraak maak dat dit met Jesus iets te doen het nie. Dit geld met die uitsondering van die kruisiging as die enigste historiese gebeure in die lewe van Jesus wat as van teologiese belang geag word.

Volgens Funk moet daar vandag aanvaar word dat die "nuwe ortodoksie" van Bultmann en Barth, as die laaste stuiptrekking van 'n belydenismatige Christendom ("creedal Christianity"), dood is. Die enigste oplossing is om terug te keer na die historiese Jesus en dit wat Hy gedoen en gesê het. Die Christene behoort nie langer hulle geloof afhanklik te maak van dit wat onder andere Petrus en Paulus gesê en geglo het nie. Dit sou tweedehandse geloof wees. Geloof moet op een of ander manier herleibaar wees na Jesus self. Die gevolg van hierdie benadering van Funk (1996:304vv) is dat hy verklaar dat Jesus self nie die "objek" van geloof kan wees nie.

Funk (1996:11) is daarvan oortuig dat die Nuwe Testament die historiese Jesus net so gereeld verduister en verdraai as wat dit Hom getrou openbaar. Daarom sluit hy sy boek af met die stelling: "Declare the New Testament a highly uneven and biased record of various attempts to invent Christianity" (Funk 1996:314). Hy pleit daarvoor dat die vraag na watter getuies die mees geloofwaardigste is, heropen moet word. Dit gaan veral vir Funk daaroor dat die inspirasieteorie agterhaal is (Funk 1996:94-97). "If

canonical boundaries are meaningless from the perspective of the critical scholar, has the time not come to reopen the question of what book belongs to the biblical canon? Is it not time to think of adopting a new New Testament?" (Funk 1996:99).

Vir die kerk is die basiese konstituerende element vir die kanon die belydenis dat Jesus die Christus, die gekruisigde en opgestane Here is. Hieraan het Luther ook uitdrukking probeer gee met sy "was Christum treibet"-kriterium. Volgens Funk sal die konstituerende element in die kanon egter die historiese Jesus moet wees. Vir 'n begin sal daar 'n groot verruiming moet kom sodat daar nie net na enkele geselekteerde tekste gekyk word nie, maar sodat alle ter sake tekste en tradisies aan die ondersoekproses onderwerp word. Uiteindelik sal die tekste wat die historiese Jesus betroubaar oorlewer, die enigste tekste wees wat vir kerk en teologie van betekenis kan wees.

2.2.6 Teologiese agenda

Uit die geheel van Funk se werk kom daar baie duidelike teologie konsekwensies na vore, alhoewel hy dit soms wil ontken.¹ Uit die uiteensetting van hoe hy by die Jesusvraag betrokke geraak het, is dit meteen duidelik dat die kerk en die dogma van die kerk vir hom 'n steen des aanstoots is. Die institusionele kerk was oor eeue heen ontrou aan Jesus deurdat die kerk meer op die geloof van Petrus en Paulus gebou het as op Jesus self. Dit beteken dat die kerk ook, veral deur middel van die dogma, Jesus ontrou aan mense oorlewer en verkondig het en dit boonop binne 'n ortodokse milieu op mense afgedwing het. Funk lewer derhalwe in verskeie opsette 'n betoog vir teologiese relevansie van Jesus-navorsing.

Dit is vir Funk (1996:300-301) belangrik dat daar nie net historiese konstruksies van Jesus gemaak sal word nie, maar dat die konstruksie teologiese relevansie moet hê. Een van die dramatiese teologiese konsekwensies wat uit Funk (1996:312) se konstruksie van Jesus voortspruit, is dat die Christendom finaal sal moet wegdoen met die *leer van die bloedoffer* van Christus ("the doctrine of the blood atonement"). Jesus het dit nie verkondig nie en dit is ongeloofwaardige mitologie om nog te glo dat God tevrede gestel word met bloedoffers. 'n Duidelike teologiese konsekwensie van Funk se benadering is dat die Christendom nie langer daarop aanspraak kan maak dat dit alleen oor die waarheid beskik nie (Funk 1996:297-299). Wat meer is, dit is belangrik dat teologie in die sogenaamde post-Auschwitz era bedryf word. Dit beteken dat daar in die postmoderne periode 'n wantroue bestaan in die outoritêre strukture van die kerklike tradisie (Funk 1996:299).

Volgens Funk (1996:302) moet Jesus beskou word as een van die groot wysheidsleraars van die geskiedenis. Die insigte van Jesus behoort ernstig geneem te word. Daarom moet dit getoets word aan dié van ander groot geeste wat sowel tot die antieke

Profiele

as die moderne wêreld behoort en wat soos Jesus visies ("glimpses") gehad het op die ewige en die goddelike. Teen hierdie agtergrond is dit belangrik dat daar 'n totaal nuwe visie op Jesus moet kom (Funk 1996:17vv). Dit het tyd geword dat baie dinge wat tot hiertoe oor Jesus gesê en bely is, hersien moet word en aangepas behoort te word by die historiese beeld van Jesus. In die grond van die saak gaan dit daarvoor dat Christene moet terugkeer na die "visie" wat Jesus gehad het, en dat Christene moet ophou om van Jesus iets te maak wat Hy nie was nie.

Die Christendom in die derde millenium sal 'n slag eerlik teenoor Jesus moet wees. Hierdie eerlikheid impliseer dat Jesus "vrygelaat" moet word uit die Skriftuurlike en belydende kerkers en ander ervarings waarin die kerk Hom vir so lank vasgekluiser het (Funk 1996:300). Nie alleen het Christene vandag 'n totaal misplaasde beeld van Jesus nie. Ook die kerklike belydenisse het dit gehad. Verder behoort dit in ag geneem te word dat die evangeliste en Paulus reeds 'n verkeerde interpretasie aan Jesus gegee het. "It is also a good thing that the true historical Jesus should overthrow the Christ of Christian orthodoxy, the Christ of the creeds. The credal Christ, no less than the best scholarly reconstructions of Jesus, is an idol that invites shattering" (Funk 1996:20). Hieruit volg vir Funk (1996:304-305) 'n belangrike gevolgtrekking wat radikaal afwyk van dit wat tradisioneel oor Jesus geglo word: Jesus self is nie die korrekte ("proper") objek van die geloof nie. "Jesus himself should not be, must not be, the object of faith. That would be to repeat the idolatry of the first believers" (Funk 1996:305).

Funk (1996:306) stel vervolgens voor dat ons, as ons eerlik teenoor Jesus wil wees, aan Hom 'n *verlaging in status* ("demotion") moet gee (Funk 1996:306). Jesus het klaarblyklik implisiet self daarvoor gevra en ons is dit aan Hom verskuldig. Die volgelingen van Jesus het Hom ten onregte eers Christus (Funk 1996:309) en toe God (Funk 1996:279vv) gemaak. As die Goddelike Seun van God, van ewigheid af saam met die Vader, komende regter aan God se regterhand, is Jesus deur die kerk en die belydenisse vervreem en geïsoleer van sy persoon as die nederige wysheidsleer van Galilea.

There is nothing in the creed, in the gospels, in Christian tradition and in the historical and scientific methodologies with which we study them that is immune to critical assessment and reformulation. We cannot put a protective shield around any part of the Christian heritage if we aspire to set Jesus free. Everything is on the table.

(Funk 1996:299)

'n Verdere baie belangrike teologiese konsekwensie wat Funk se benadering meebring en wat sekerlik gegrond is in sy konstruk van Jesus, is sy negering van die transendente en die eskatologie. Jesus, die geloof en God word geheel binne die immanente ingetrek. Insgelyks word die boodskap van Jesus geheel in terme van die hierdie-wêreldse ingetrek en toegepas.

Humankind is arrogant enough to think it should be immortal like the gods....Jesus did not have much to say about what lies on the other side of that ultimate temporal barrier, death. But he did say this: "Whoever tries to hang on to life will forfeit it, but whoever forfeits life will preserve it (Luk 17:33). That surely is a paradox....[I]n the paradox about losing and gaining life, he is probably not talking about some future life beyond the veil of death but about the here and now.

(Funk 1996:214-215)

2.3 J D CROSSAN

The Kingdom of God movement was Jesus' program of empowerment for a peasantry becoming steadily more hard-pressed, in that first-century Jewish homeland, through existent taxation, attendant indebtedness, and eventual land expropriation, all within increasing commercialization in the booming colonial economy of a Roman empire under Augustan peace and a lower Galilee under Herodian urbanization. Jesus *lived*, against the systemic injustice and structural evil of that situation an alternative open to all who would accept it: a life of open healing and shared eating, of radical itinerancy and fundamental egalitarianism, of human contact without discrimination and divine contact without hierarchy. That, he said, was how God would run the world if God, not Caesar, sat on its imperial throne. That was how God's will was to be done on earth - as in heaven...He also died for that vision and that program.

(Crossan 1995:211)

2.3.1 Inleidend

Die mees kenmerkende van die Jesus waarvan Crossan (1991a) 'n beeld teken, kom in die titel van sy Jesus-boek na vore: *The historical Jesus: The life of a Mediterranean*

Jewish peasant. Die onderskeidende kenmerk van die Jesus-profiel van Crossan is dat Jesus verstaan word binne die kleinboerderygemeenskap van eerste-eeuse Galilea.

2.3.2 Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing

Vir Crossan het sy omgaan met en sy bestudering van 'n groot verskeidenheid van die geskrifte van die vroeë Christendom sy aandag gevestig op die groot aantal interpretasies wat daar van Jesus gemaak is.

My own interest grows primarily out of a fascination with the variety of ways in which Jesus was represented in the first 200 years or so after his death. Almost from the very beginning, interpretations of Jesus went in all kinds of directions and it all happened so fast. Paul sees Jesus from one perspective, the gospels from other perspectives, and all from this one figure. What on earth was this person like who could have created the potential for such extremely diverse interpretations? That, for me, is the fascinating hermeneutical problem.

(Crossan 1991c:1200)

Crossan soek na die historiese Jesus wat die sentrum is van al die verskillende interpretasies wat van Hom gemaak is en wat die inspirasie was tot al hierdie interpretasies. In hierdie soeke is die *metode* van historiese navorsing van groot belang. "If you look at the entire Jesus tradition, there is a wealth of historical data about Jesus which, in its raw form, can support just about any interpretation of Jesus you'd like. The challenge is to approach this material in a disciplined way" (Crossan 1991c:1200). Dit is dus uiters noodsaaklik dat daar sekerheid gekry moet word oor die vraag wat geskiedenis is. Hy definieer sy verstaan van geskiedenis eksplisiet: "This is my working definition of history: *History is the past reconstructed interactively by the present through argued evidence in public discourse*" (Crossan 1998:20).

Wanneer nie erns gemaak word met die metode van ondersoek nie, is die Jesus wat gekonstrueer word, inderdaad maar net die verlengstuk van die betrokke navorser se diepste begeertes en het dit 'n totaal subjektiewe aard. Daardeur word die historiese ondersoek en gesprek nie gedien nie. Die metode waarmee Crossan (1991a:xxvii) 'n bepaalde standaard gestel het waarby ander historici nie sondermeer kan verbygaan nie, sien kortliks soos volg daar uit: Stratigrafie van dokumente is van die grootste belang. Sonder so 'n stratigrafie waar elke brokkie inligting chronologies gestratifiseer word en binne dáárdie konteks betekenis het, is die redes waarom sekere keuses vir 'n historiese

konstruksie van aspekte van die lewe van Jesus gemaak word, onduidelik en willekeurig (kyk Crossan 1991a:xxviii).

Die metode van ondersoek vind hoofsaaklik op drie vlakke plaas: Op die makrovlak word met kruis-kulturele, sosiale antropologie gewerk. Op die meso-vlak word daar op die Hellenistiese en Grieks-Romeinse geskiedenis gekonsentreer. Op die mikro-vlak word gebruik gemaak van spesifieke gestratifiseerde tekste wat betrekking het op die historiese Jesus (Crossan 1991a:xxviii). Hierdie ondersoek vind nie op die drie vlakke onafhanklik van mekaar plaas nie maar wel as 'n geïntegreerde eenheid, sodat al drie vlakke — antropologies, histories en literêr — tot 'n effektiewe sintese kan kom (Crossan 1991a:xxix). Indien erns gemaak word met metode, kan meer algemeen geldige resultate verkry word en kan die gesprek en soeke na die historiese Jesus lewendig bly. Dit neem natuurlik nie weg nie dat Crossan (1991c:1201) volledig toegee dat absolute objektiwiteit nooit moontlik is nie.

Die uiteinde van sy studie is om die koninkryk van God te probeer sien soos wat Jesus en Jesus se kontemporêre gehoor dit gesien, verstaan en verkondig het. Daardie historiese beeld moet verstaan word deur die gelowige hier en nou. Hy staan dus 'n dialektiek voor tussen die historiese Jesus *toe* en die opgestane Jesus *nou*.

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 and 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)

Crossan (1995:212-214) hantêer ook die vraag of sy "peasant" Jesus met sy verset teen die imperiale Romeinse onderdrukking, nie inderdaad maar net 'n verlengstuk van sy eie [Crossan se] denke en agtergrond is nie. Teen sy Ierse agtergrond het hy voorouers aan vaderskant gehad wat uit die kleinboerderygemeenskap afkomstig was. Veral die eenvoud van dié mense het van kleins af 'n indruk op hom gemaak. Sy grootouers aan moederskant was egter meer gegoede besigheidsmense met 'n winkel uit die dorpsgemeenskap van Ierland. Crossan laat die suggestie dat as sy ervarings aan dié groot-

Profiele

ouers 'n invloed op sy konstruk van Jesus gehad het, moes dié aan moederskant met hulle winkel waarskynlik die naaste aan Jesus as timmerman gewees het. Dit het egter nie gebeur nie. Hy gee toe dat sy eerste ervarings met die "peasant"-gemeenskap aan vaderskant hom waarskynlik meer sensitief gemaak het vir wat hy in Jesus as "peasant" herken het.

Hy het binne die dampkring van die eerste post-koloniale generasie van Ierland grootgeword. Op skool is hy blootgestel aan al die "slegte dinge" wat die Britse Ryk oor baie jare aan die Iere gedoen het. Het dit hom beïnvloed om in Jesus iets van anti-imperialisme te herken? Crossan (1995:213-214) ontken dit. Hy het spoedig 'n gevoel ontwikkel dat alhoewel die Britte erge dinge aan die Iere gedoen het, die Iere ewe erge dinge aan die Britte sou doen, indien dié die mag en geleentheid daartoe gehad het.

As priester binne die Rooms-Katolieke Kerk het hy later in sy lewe die "drang" gehad om hom van sy priesterskap los te maak en onbevange navorser te wees. Dit beteken vir geen oomblik dat hy van die kerk wou afskeid neem, op die kerk wil wraak neem, óf die Bybel wil verdag maak nie.

I have deliberately kept my distance from the Roman Catholic *hierarchy* in the last twenty-five years lest I get trapped in such negativity, but I could never think of myself as outside the Roman Catholic or Christian tradition. Others, of course, can so think, but that is their problem, not mine.

(Crossan 1995:214)

2.3.3 Crossan se Jesus

Die erns maak met die historiese metode het Crossan daartoe gebring om te aanvaar dat baie van die lewe van Jesus waarvan ons in die evangelies lees, beskou moet word as Ou-Testamentiese profesie wat deur die volgelingen van Jesus tot geskiedenis gemaak is (*prophecy historized*), en nie geskiedenis wat onthou en verhaal is nie (not *history remembered*).

Jesus is in ongeveer 4 v C as die kind van Josef en Maria in die klein Galilese dorp (ongeveer 200 inwoners) Nasaret gebore. Die gesin waarvan Jesus deel was, het waarskynlik uiteindelik uit ses kinders (vier broers en twee susters) bestaan. Jesus was nie noodwendig die oudste nie. Alles wat in die evangelies verder oor die verwekking en kindwees van Jesus gesê word, is mitologie en die historisering van profesie uit die Ou Testament (Crossan 1994a:26). Die verhale in Lukas 1 en 2 oor die maagdelike verwekking van Jesus moet gesien word teen die agtergrond van die keiserkultus in Rome waarvolgens Augustus vergoddelik is (kyk Crossan 1994a:5-10). Matteus 1:18-

2:23 moet gesien word teen die agtergrond van Jesus wat as 'n tweede Moses gekom het (kyk Crossan 1994a:10-15). Albei die verhale dui op latere, onafhanklike ontwikkeling in die kerk en beskryf geloofsoortuigings oor Jesus in sy volwasse lewe wat op sy verwekking teruggeprojekteer word. Daar is dus geen historiese gronde vir wat in die tekste beskryf word nie. Tog is daar 'n gemeenskaplikheid in wat die evangeliste daardeur wou bereik: "But on a more profound level they adopted exactly the same strategy. The past was used to ground the present and found the future, but in the process Jesus became incomparably greater than any predecessor on which he was being modeled" (Crossan 1994a:15-16).

Jesus is deur Johannes die Doper in die Jordaan gedoop. Saam met die doop van Johannes het Hy ook die apokaliptiese boodskap van God as die imminente regter ontvang. Jesus het aanvanklik hierdie apokaliptiese program van Johannes gedeel. Nadat Antipas vir Johannes laat doodmaak het en daar geen apokaliptiese inbreek was nie, het Jesus egter sy eie pad (en kop) begin volg. "...[H]e began to speak of God not as imminently future inevitability, but as permanently present possibility" (Crossan 1991b:1194).

Die swaartepunt in die profiel wat Crossan van Jesus teken, kom voort uit sy kruiskulturele antropologiese bestudering van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Moderne Christene moet beseef dat hulle anders na Jesus moet kyk as in terme van die intellektuele, literêre Westerse samelewing. Mense moet in die Mediterreense wêreld van Jesus probeer inkom om Hom daar raak te sien en te verstaan. Hy teken Jesus volledig as "peasant" wat onder die "peasants" van eerste-eeuse Galilea die koninkryk van God verkondig het. Hy was 'n ongeletterde "peasant", maar met 'n orale/mondelinge briljantheid waarby min van dié wat onderlê was in die literêre en skriftuurlike ("scribal") dissiplines van die dag, kon bykom.

Hy het Hom met onrein mense bemoei (aan huis gegaan) en vrylik met hulle omgegaan. Hy het duiwels uitgedryf en daarmee mense onderrig oor die *ander* koninkryk wat Hy verkondig het. Dit was 'n koninkryk van radikale egalitariteit van alle mense. Van hierdie koninkryk het Jesus gepraat as die "heerskappy van God" of die "teenwoordigheid van God". Die konsep "koninkryk van God" kan dus verstaan word teen die agtergrond van dit wat Jesus daarvoor gesê en geleer het. Dit kan onder andere gesien word in Jesus se onkonvensionele onderrig deur middel van gelykenisse (vgl bv die gelykenis oor die mosterdsaad in Mark 4:30-32, Crossan 1994a:64-65). Die konsep "koninkryk van God" kan ook verstaan word in die handeling van Jesus waarmee Hy aan dié begrip koninkryk uitdrukking gegee het. "To remove, however, that which is radically subversive, socially revolutionary, and politically dangerous from Jesus' actions is to leave his life meaningless and his death inexplicable" (Crossan 1994a:93).

Die teenwoordigheid van die koninkryk van God het vorm aangeneem in die *oop tafel* ("open table") en *onbeperkte gesondmaak* ("open healing") van alle mense. Dít het volgens Jesus die betekenis gehad van radikale egalitariteit (*radical egalitarianism*) sonder dat hiërargie in dié koninkryk tot diskriminasie lei (Crossan 1994a:71). Dit kom neer op die droom wat in elke terneergedrukte "peasant"-gemeenskap leef: 'n Regverdige en gelyke wêreld vir elke mens. "On the socioeconomic level their egalitarianism can be seen in Jesus' particular practice of *eating*. On the religiopolitical level it can be seen in his particular practice of *healing*" (Crossan 1991b:1195; my kursivering - DJCvW). Die konsep "koninkryk van God" is hoe die wêreld sou wees as God direk en onmiddellik in beheer daarvan sou wees (Crossan 1994a:55). "Here is the heart of the original Jesus movement, a shared egalitarianism of spirtual (healing) and material (eating) resources" (Crossan 1994a:107).

Crossan maak dus 'n sterk saak daarvoor uit dat Jesus nie apokalipties georiënteerd was nie. Hy het 'n koninkryk in gedagte gehad wat hier en nou vir mense onder neerdrukkende omstandighede sin sou maak. Daarmee kom Crossan (1994a:105) telkens terug op die vraag: Was Jesus se optrede en die inhoud van sy prediking suiwer 'n visie op die mens in nood van sy tyd, of het Hy 'n doelbewuste agenda, plan, prosedure gehad wat Hy binne die gemeenskap sou wou implementeer? Was sy visie van radikale egalitariteit (*egalitarianism*) waarvan sy gelykenisse en aforismes so kragtig getuig het, onderbou deur 'n doelbewuste sosiale program? Hierop antwoord hy bevestigend. Jesus het immers self die voorbeeld gestel in die manier hoe Hy die visie wat Hy van die koninkryk van God gehad het, in sy eie lewe in daad om te sit. Hiertoe het Hy ook sy volgelingen opgeroep. 'n Mens het hierdie koninkryk binnegegaan (deel geword daarvan) deur die manier waarop jy lewe. Elkeen wat dit geleef het, het dit op dié manier weer aan ander gebring (verkondig). In dié opsig was die koninkryk van God nie vir Jesus 'n konsep wat uitsluitlik aan Hom as persoon gekoppel was nie (Crossan 1994a:113).

As gevolg van Jesus se sosiale program het Hy noodwendig in botsing met die Joodse owerhede gekom. Hy het in sy lewe waarskynlik een keer na Jerusalem gegaan tydens geleentheid van die Paasfees. Dáár het die geestelike en ekonomiese egalitariteit wat Hy in Galilea verkondig en geleef het, by die tempel as simbool van die misbruik van hiërargiese mag, ongelykheid en onderdrukking, simbolies en fisies tot uitbarsting gelei. "Jesus' symbolic destruction [of the temple- DJCvW] simply actualised what he had already said in his teachings, effected in his healings, and realized in his mission of open commensality" (Crossan 1994a:133). Jesus se sosiale program, wat God se direkte teenwoordigheid sonder die tempel voorgestel het, het die religieus-politieke owerhede van die dag tot in hulle fundamente geskud en aangetas.

Die situasie rondom Paasfees in Jerusalem het egter daartoe gelei dat Hy gearresteer is. Pilatus, wat min geduld met enige vorm van opstand gehad het, het nie gehuiwer om dié opstandeling gevange te neem en te laat kruisig nie. Crossan betwyfel dit of die vertellings in die evangelies rondom die verhoor van Jesus enigsins histories is.

...[H]e was executed in Jerusalem through a conjunction of the highest Jewish and Roman authorities. The elimination of a dangerous peasant nuisance like Jesus need not have involved any official trials or even consultations between Temple and Roman authorities. It was, in my view, handled under general procedures for maintaining crowd control during Passover. If individuals cause serious trouble in the Temple, crucify them immediately as a warning.

(Crossan 1995:212)

Jesus se dissipels het met sy arrestasie op die vlug geslaan. Hulle het niks geweet van sy verhoor, lyding, kruisiging, dood en begrafnis nie. Wat ons daarvoor in die evangelies lees, is profesie wat as geskiedenis verhaal is (Crossan 1994a:143-150; 1995).

Jesus is waarskynlik nie begrawe nie. Sy liggaam het aan die kruis bly hang en kon soos baie ander kruiselinges as voedsel vir wilde diere (voëls en honde) dien, of Hy is moontlik in 'n vlak graf begrawe waarvan niemand van sy volgelinge in elke geval kennis gedra het nie. Ook in dié geval kon sy liggaam waarskynlik die prooi van die wilde diere geword het (Crossan 1994a:124-126). Hierdie moontlikheid baseer Crossan op Martin Hengel se uitgebreide navorsing oor die wyd verbreide kruisigingspraktiek van die Romeine.

Die klem op die opstanding van Jesus word veral in die geskrifte van Paulus aange-tref (1 Kor 15). Hy het daarmee 'n bloudruk daargestel van die enigste legitieme manier van hoe Christenwees moontlik is. Dit is deur partisipasie in die opstanding van Christus (Crossan 1994a:165). Volgens Crossan was dit net 'n bepaalde interpretasie ('n fout) gewees. Daar was baie wat voor-Pase in Jesus "geglo" het, en wat na-Pase met dié "geloof" voortgegaan het.

2.3.4 Vanaf Jesus tot by die kerk

Na die dood van Jesus het sy volgelinge wat sy sosiale program tydens sy lewe tot op 'n sekere hoogte verstaan en nagevolg het en wat deur sy voorbeeld en visie Goddelike krag ervaar het, sy voortgaande teenwoordigheid by hulle beleef. Daar was dus dié

wat voor-Pase in Jesus geglo het, en na-Pase met die geloof voortgegaan het. "Easter is not about the start of a new faith but about the continuation of an old one" (Crossan 1994a:190). Hierdie geloof in Jesus het gou in verskillende rigtings gegaan, is deur verskillende groepe verskillend beleef en gedefinieer en het so verskillend neerslag gevind in die dokumente van die vroeë Christendom.

Die bronne stel ons in staat om ten opsigte van dié ontwikkeling veral twee tradisielyne ('n verdeelde tradisie [Crossan 1998:407vv]) te onderskei, te wete die eksegetiese en die mimetiese Christendomme. In sy onlangse boek, *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, verwys Crossan (1998:415vv) na hierdie twee tradisielyne as die "Death Tradition" (met verwysing na wat hy vroeër die "eksegetiese Christendom" genoem het), en die "Life Tradition" (met verwysing na wat hy vroeër as die "mimetiese Christendom" genoem het). Ter wille van die onderhawige uiteensetting word die vroeëre benamings gebruik.

* **Mimetiese Christendom**

Crossan verwys na die eerste groep wat hy die *nabootsende Christendom* ("mimetic Christianity") noem en wat in die vyftigerjare bestaan het. Hulle het Jesus as Goddelike figuur "aanbid". Hulle het op die woorde van Jesus gefokus, maar sy dood het vir hulle geen betekenis gehad nie. Hierdie Christene was ongeletterde mense in die nie-stedelike platteland van Galilea en Judea.

Daar was ook 'n *nabootsende Christendom* in onder andere Korinte wat die *eksegetiese Christendom* van Paulus geopponeer het. Volgens Crossan (1994b:4-11) laat die Tomasevangelie ons die stem van Paulus se opponente in Korinte hoor (ongeveer 53/54 n C). Hierdie groep was 'n nabootsende Jesus-beweging wat die woorde van Jesus in die vyftigerjare van die eerste eeu wou naleef, eerder as om sy dood in die lig van die Ou Testament te interpreteer. Insgelyks kan 1 Korintiërs 15:12-20 volgens Crossan verstaan word as Paulus se reaksie op Jesus-volgelingen wat niks van Jesus se opstanding maak nie. Wat vir hierdie groep belangrik was, is die "lewende Jesus" wat as Wysheid 'n anti-apokaliptiese boodskap verkondig met 'n gepaardgaande etiek van seksuele askese. As verteenwoordiger van die "eksegetiese Christendom" (vir wie dit nie gegaan het om die lewe en woorde van Jesus nie, maar om die betekenis van sy dood en opstanding in die lig van die Ou Testament), reageer Paulus teen hierdie nabootsende Christendom in Korinte.

Crossan (1998:415) is dit met ander navorsers eens dat die dood en opstanding van Jesus geen rol in die Spreuke-evangelie Q speel nie (Crossan gebruik hier die insigte van John Kloppenborg). Dit is alleen 'n versameling Jesus-woorde wat bestaan uit drie opeenvolgende stadia en wat die sosiale geskiedenis van die Q-gemeenskap reflekteer.

Q1 reflekteer 'n wysheidslaag wat 'n radikaal kontra-kulturele lewenstyl beveel. Hierdie gemeenskap word gesien as 'n voorbeeld van die nabootsende tipe Christendom waar eksegetiese aktiwiteit nie 'n sentrale rol gespeel het nie. Daar het 'n mondelinge kultuur onder hierdie ongeletterde Christene in die nie-stedelike gebiede van Galilea en Suid-Sirië geleef. Vir hierdie Christene het dit gegaan om die naleef van Jesus se woorde. Die struktuur van Q1 dui volgens Crossan op die oorgang vanaf mondelinge na skriftelike oorlewering. Hierdie gemeenskap het bestaan uit sowel rondreisende Christene as huisgemeentes. Aanvanklik het dit vir die Q1-Christene nog gegaan oor die koninkryk van God wat hier en nou teenwoordig is in en deur hulle woorde en daade, genesings en eksorsismes (wat op dié van Jesus gemodelleer is). Hierdie boodskap is radikaal en dit moet aanvaar of verwerp word. Later in Q1 berispe die rondreisende "sendelinge" wat alles opgegee het, die "huiseienaars" dat hulle nie genoeg opgeoffer het nie. Hierin haal hulle Jesus se woorde as outoriteit aan. Dit is dus op hierdie stadium waar daar meer op Jesus gefokus word en oor Hom gepraat word, as op die koninkryk van God. Die woorde wat hulle aanhaal, is nie gememoriseerde Jesuswoorde nie. Dit is eerder 'n uitdrukking van hulle lewenswyse wat by implikasie 'n nabootsing van dié van Jesus is (Crossan 1993a:7).

Wat die historiese Jesus betref, fokus Crossan hoofsaaklik op hierdie eerste stratum in Q. Q2 is 'n apokaliptiese laag wat die oordeel van God oor diegene wat die siening van die Q1-gemeenskap verwerp het, verkondig. Q3 is 'n eksegetiese laag wat die Q-Christene terugneem na groter kontinuïteit met die wetsgetroue Jodedom.

* Eksegetiese Christendom

Teenoor die "mimetiese Christendom" was daar gedurende die vyftigerjare van die eerste eeu die *eksegetiese Christendom* ("Exegetical Christianity"). Hulle het deur die lees van die Ou Testament sin probeer maak uit die lewe (dade) en dood van Jesus. Hulle was hoogs-geletterde stedelike Christene. Een van hierdie groepe identifiseer Crossan (1998:462-476; 1993a:16-21; 1994b:15-20) as die Jerusalem-gemeente wat in Jerusalem rondom Jakobus, die broer van Jesus gesentreer het. Ter wille van 'n eie eksistensiële sinvolle lewe, kon hulle nie anders as om te reflekteer oor die dood van Jesus nie. Uit hierdie refleksie is 'n kerugmatiese mite geskep. Hulle doel was "...not just to find apologetical or polemical ammunition against others but to find foundational and textual understanding for themselves" (Crossan 1994b:15). Hulle het bewustelik oor die dood van Jesus gereflekteer en dit geïnterpreteer as 'n nuwe begin deur die sondebokritueel uit die Ou Testament tipologies toe te pas op die dood van Jesus en sy apokaliptiese paroesie (kyk Strijdom 1995:111). "...it was passion-parousia rather than passion-resurrection on which they were concentrating" (Crossan 1994b:19). Hierdie gemeente

Profiele

het reeds vanaf ongeveer 30 n C bestaan. Jakobus was moontlik 'n Fariseër wat apokalipties en eksegeties georiënteerd was, met 'n vroom houding teenoor die Wet. Hierdie konstruksie begrond Crossan (1998:462-469) op Galasiërs 1-2, Tomas 12, die Kruis-evangelie, Barnabas 7:6-12, en Josefus se verwysing na die dood van Jakobus (*Antiquitates* 20.197-203).

Die "bloedfamilie" van Jesus was ook ingetrek in die Jerusalem-gemeente (Crossan 1973:113; *contra* Mack 1988a:90-91). Die Jerusalem-gemeente, wat 'n *teologia gloriae* verkondig het, was in polemieë met die Markaanse gemeente wat 'n *teologia crucis* verkondig het. In dié verband lees 'n mens van die Markaanse kritiek teen die familie van Jesus, sy broer Jakobus en ook Petrus. Wanneer Crossan (1993a:22) in 1993 hieroor skryf, meen hy verder dat die eksegetiese aktiwiteit onder hierdie Christene alreeds tydens die lewe van Jesus begin het. Dit kan gesien word in die wondervertellings en die samestelling van lyste wonders. Soos wat die "eksegete" die detail van die dood van Jesus aan die hand van profetiese tekste ingekleur het, so het hulle lyste wat die wonders van Jesus opsom, geskep op grond van die Ou Testament. Die begin hiervan kan teruggaan na die tyd toe Jesus nog geleef het. So kan die kruisparoesie kerugma en die wonderinterpretasies saamgelees word as 'n *theologiae gloriae* wat kenmerkend van die Jerusalem-gemeente was (kyk Strijdom 1995:120).

'n Probleem met Crossan se konstruksie van die "eksegetiese Christendom" lê bepaald daarin dat dit moeilik verklaarbaar is waarom geleerde "eksegete" in Jerusalem so spoedig na die dood van Jesus (of selfs nog vroeër, tydens sy lewe met betrekking tot die wonders) in 'n *peasant nobody* (Crossan se eie konstruk van die historiese Jesus) belang sou stel. Crossan vermoed dat Jakobus na die dood van Jesus die skakeling tussen die ongeletterde Christene in nie-stedelike Galilea aan die een kant en die geletterde, eksegetiese Christene in Jerusalem aan die ander kant was (kyk Strijdom 1995:121). (Funk meen egter dat dit meer tyd sou gevat het om so 'n geletterde groep mense binne die vroeë Christendom bymekaar te kry. Hy meen dat dit eers teen die tyd van Markus, wat in ongeveer 70 n C geskryf is, moontlik was.)

Naas die kerugmatiese groep Christene in Jerusalem, was daar ook nog die Pauliniese Christendom wat gemanifesteer het as 'n kerugmatiese groep. Soos ons reeds daarop gewys het, laat die Tomasevangelie ons die stem van Paulus se opponente in Korinte hoor (ongeveer 53/54 n C - Crossan 1994b:4-11). Hierdie groep was 'n mimetiese Jesus-beweging wat die woorde van Jesus in die vyftigerjare wil naleef eerder as om sy dood in die lig van die Ou Testament te interpreteer. Insgelyks, soos ons gesien het, kan 1 Korintiërs 15:12-20 volgens Crossan verstaan word as Paulus se reaksie op Jesus-volgelingen wat niks van Christus se opstanding maak nie. Wat vir hierdie groep belangrik was, is die "lewende Jesus" wat as Wysheid 'n anti-apokaliptiese boodskap

verkondig met 'n gepaardgaande etiek van seksuele askese. As verteenwoordiger van die "eksegetiese Christendom" (vir wie dit nie gegaan het om die lewe en woorde van Jesus nie, maar om die betekenis van sy dood en opstanding in die lig van die Ou Testament) reageer Paulus teen hierdie "mimetiese Christendom" in Korinte.

Dit is volgens Crossan (1994b:10) tog belangrik om daarop te let dat Paulus wel 'n enkele aspek van die lewe van die historiese Jesus as uiters belangrik beskou, en dit is die *skandelige manier* waarop Jesus gesterf het (1 Kor 1:17-31). Volgens Crossan (1995:204) was daar op grond van Paulus se weergawe in 1 Korintiërs 15:3-5 'n groot gemeenskap van Christene (die 500 broers wat volgens Handeling 2:1-13 die ontvangers van die Heilige Gees was). Daar was twee leiersgroepe: die twaalf en die apostels.² Daar was drie spesifieke leiers: Petrus, Jakobus en Paulus self.

Crossan (1995:195; 1998:407vv) verwys dus na twee onafhanklike tradisielyne na-Pase. Hy konstrueer 'n bron agter die passievertellings van die evangelies wat hy die "Cross Gospel" noem. Hierdie bron kom byna in geheel in die Evangelie van Petrus voor.³ Crossan stel dit dus duidelik dat twee onafhanklike tradisies na-Pase ontwikkel het: Die spreuke-tradisie (Q en Tomas) wat die woorde van Jesus bevat het (die mimetiese Christendom), en die passie-tradisie (*Cross Gospel* - die eksegetiese Christendom). Hierdie twee tradisies vind tydens die vyftigerjare skriftelik neerslag en bestaan onafhanklik van mekaar. Dit is in elke geval ondenkbaar dat dié wat net die woorde van Jesus oorgelewer het (Q en Tomas) en nie in die daade van Jesus as sodanig belang gestel het nie, interesse in die passie en opstanding sou gehad het (Crossan 1995:192).

Met betrekking tot die twee tradisies meen Crossan (1995:192) egter wel dat dit die wysheid van die Ou-Testamentiese tradisie is wat die tradisie ten grondslag lê. Terselfdertyd het die dreigende moontlikheid dat die Romeinse keiser Caligula (37-41 n C) 'n beeld van hom as godefiguur in die tempel sou oprig, apokaliptiese gevoelens laat opjaag. Dit het ook in die tweede eeu voor Christus gebeur toe die Siriese vors Antiochus Epifanes (IV) 'n beeld van homself in die Jerusalemse tempel opgerig het en wat tot onder andere die skrywe van die boek Daniël aanleiding gegee het. Nou, in die eerste eeu na Christus, het dit weer gebeur. Volgens Crossan was dit die skok van die Caligula-beeld wat (apokaliptiese) geskrifte tot gevolg gehad het.

2.3.5 Die rol van die belydenis en die kanon

Crossan spreek hom nie veel uit oor die rol van die belydenis en die kanon in sy werk oor die historiese Jesus nie. Aangesien hy dit uitdruklik stel dat sy interesse primêr histories van aard is, en hy verder nie 'n kontradiksie tussen die historiese Jesus en die teologies erkende Christus sien nie, dryf hy die saak nie verder op die spits nie. Om

Profiele

voor te gee dat enige historiese konstruk pro- of anti-dogmaties is, sou volgens hom belaglik wees. Dit sou alleen beteken dat die historikus in die een of ander agenda vasgevang is (Crossan 1995:214). Dit blyk dus dat hy nie pertinent met die kerklike belydenis in gesprek wil gaan nie. Hy wil alleen onbevange histories te werk gaan.

Hierdie standpunt van hom reflekteer veral in sy verstaan van die tradisioneel Christologiese vraag na die Godheid en mensheid van Jesus. Jesus het op paradoksale wyse aangetoon dat niks die mens van God kan skei nie. In dié opsig het Jesus as mens tussen mense geleef en die direkte toegang van die mens tot God binne die koninkryk van God verkondig en uitgeleef. Wanneer die Christendom die verhouding tussen Jesus en die Goddelike definieer, dan verklaar hulle dat Jesus tussen mense geleef het as die direkte en onbemiddelde teenwoordigheid van God (*unmediated presence of God*). "What else does it mean to say that Jesus was 'wholly divine' and 'wholly human?'" (Crossan 1991c:1203).

Crossan hanteer ook die vraag na die kanon en die normatiwiteit daarvan. Hy handhaaf wel die normatiwiteit van byvoorbeeld die kanonieke evangelies. Maar dan kwalifiseer hy dié evangelies op 'n bepaalde manier: elkeen van die kanonieke evangelies gaan terug na die historiese Jesus van die laat-twintigerjare. Elkeen van die vier evangelies bring egter 'n Jesus wat direk praat met die betrokke outeur se eie onmiddellike omgewing en situasie.

...[T]he gospels are exactly what they openly and honestly claim they are. They are not history, though they contain history. They are not biography, though they contain biography. They are gospel - that is, good news. *Good* indicates that the news is seen from somebody's point of view - from, for example, the Christian rather than the imperial interpretation. *News* indicates that a regular update is involved. It indicates that Jesus is constantly being actualized for new times and places, situations and problems, authors and communities. The gospels are written for faith, to faith, and from faith.

(Crossan 1998:21)

Hierdie standpunt oor die normatiwiteit van sommige geskrifte neem egter nie weg nie dat Crossan se eksplisering van die historiese metode dit duidelik maak dat *alle tekste* vir die historiese konstruksie relevant is.

2.3.6 Teologiese agenda

Crossan voel ernstig daarvoor dat daar 'n duidelike onderskeid gemaak moet word tussen

teologie en geskiedenis. Daar moet onderskei word tussen die beoefening van teologie en die historiese ondersoek. Party sê hulle teologiseer (beoefen teologie) terwyl hulle met geskiedenis besig is. Ander doen die teenoorgestelde. Volgens Crossan (1991c: 1200) was sy interesse in Jesus nog altyd histories van aard en nie teologies nie. Tog waak hy met nougesetheid teen enige moontlikheid om die geskiedenis te objektiveer asof dit los van die geskiedskrywer se eie konteks gedoen kan word. Daarom kan hy hom nie losmaak van die teologiese vraagstelling nie. Hy probeer egter altyd trou wees daaraan om 'n spanningsvolle dialektiese verhouding te handhaaf tussen rede en openbaring, geskiedenis en geloof, historiese konstruksie en belydende artikulasie (Crossan 1995:214).

I take, in other words, that dialectic of reason and revelation straight through from one end of the Bible to the other and from one end of Jesus' life to the other. Another word for that dialectic of reason and revelation is divine consistency. It does not concern what God *can* do, but what God *does* do, in the first century or the twentieth century or any century.

(Crossan 1995:215)

Crossan ontken in 'n sekere sin die geforseerde onderskeid tussen die *Jesus van die geskiedenis* en die *Jesus van die geloof*. Vir die mense van sy tyd was Jesus 'n misterie. Hy het in die wêreld waarbinne Hy geleef het, anders opgetree as wat van Hom verwag is. Deur wat Hy gedoen en gesê het, het Hy mense verstom agtergelaat (Crossan 1991b:1194). Party mense het Hom geïgnoreer, ander het Hom aanbid en nog ander het Hom gekruisig.

Vanuit 'n teologiese oogpunt moet die vraag na die historiese Jesus gewoon gevra word op grond van die feit dat ons in die vier kanonieke evangelies vier verskillende interpretasies van Jesus het. Dit val duidelik en helder op, die oomblik wanneer die vier evangelies parallel langs mekaar gelees word, en daar gelet word op die eenheid, harmonie en ooreenstemming tussen dié geskrifte (Crossan 1994a:x; 1998:31-40). Die probleem kry verder reliëf wanneer die ander buite-kanonieke evangelies en nog ander interpretasies van Jesus gelees word. Die vraag kan dan nie ontduik word nie: Hoe en wie was die historiese Jesus agter die geskrifte?

Tog is daar nie 'n kontras tussen die historiese Jesus en die Christus wat deur gelowiges bely word nie. Ons moet egter begrip hê daarvoor dat ons in die historiese Jesus met 'n "feit" (Jesus van Nasaret) te doen het (wat in beginsel oop is vir toetsing en die

Profiel

waarskynlikheid van bewysbaarheid), terwyl ons in Christus met 'n "interpretasie" te doen het (wat nie oop is vir toetsing of onderwerp kan word aan bewysbaarheid nie). Daar het van die begin van die Christendom af 'n dinamiese verhouding bestaan tussen die historiese Jesus en die teologies geïnterpreteerde Christus. Die Nuwe Testament vertoon self 'n verskeidenheid van teologiese interpretasies van Jesus en elkeen van hulle selekteer verskillende aspekte van die historiese Jesus (Crossan 1991c:1202). Die Christendom beweeg altyd in die dialektiese spanning van 'n "Jesus toe" en 'n "Christus nou".

Dit staan vir Crossan (1994a:199vv) bo twyfel vas dat die historiese konstruk van Jesus teologiese relevansie het en vir die Christendom beslis nie net van historiese waarde is nie, maar ook van geloofswaarde.

Granted, of course, that the historical Jesus is always an interpretive construct of its own time and place, but open to all of that time and place, is such a construct always a dialectical tension with faith itself? Bluntly: Is faith always (1) an act of faith (2) in the historical Jesus (3) as the manifestation of God?

(Crossan 1994a:199)

Op hierdie vrae antwoord hy dan positief. Die historiese konstruk van Jesus moet in elke geslag weer gedoen word in 'n poging om nader en meer akkuraat vir dáárdie geslag by dié Jesus van "toe" uit te kom. Op grond van dié konstruk vorm elke geslag Christene hulle belydenis van Christus "nou" (Crossan 1994a:200). 'n Mens glo nie in 'n *feit* nie, maar in 'n *interpretasie* (Crossan 1995:217). Tog het elke geslag Christene net daardie beste historiese konstruk om in te glo. Wie nie in so 'n konstruk van die historiese Jesus kan glo nie, het nie iets om in te glo nie!

2.4 A G VAN AARDE

2.4.1 Inleidend

Jare se navorsing op talle terreine van die Nuwe-Testamentiese wetenskap in die algemeen en op die gebied van die historiese Jesus-navorsing in die besonder, het vir Andries van Aarde [2000b] uitgeloop op sy Jesus-boek, getiteld *Fatherless in Galilee: The search for Jesus Child of God*. Die boek het 'n duidelike eksistensiële stempel van 'n gelowige navorser wat voluit erns maak met die wetenskaplike, historiese omgaan

met die geskifte van die vroeë Christendom. In die boek beskryf Van Aarde iets van sy eie reis op die lewenspad en toon hy aan hoe sy ervaring van die reis van Jesus sy eie lewe en sy verstaan van Jesus beïnvloed het.

2.4.2 Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing

Van Aarde ([2000b]:6-7) wil, op voetspoor van Albert Schweitzer, rekening hou daarmee dat navorsers (en nie-eksegetiese gelowiges) se profiele van Jesus sterk verband hou met daardie persoon se eie lewe, persoonlikheid en omstandighede. Navorsing vanuit die godsdienspsigologie dui daarop dat daar 'n duidelike verband bestaan tussen die beeld wat mense van God het en die beeld wat hulle van hulle ouers het. Insgelyks is daar 'n duidelike verband tussen hoe Christengelowiges se konsep van Jesus en hoe hulle hulle konsep van hulleself vorm en ontwikkel. "There is no doubt, profiles of Jesus are constructed according to someone's own likeness" (Van Aarde [2000b]:7). Dit hoef derhalwe nie as 'n swakheid beskou te word wanneer hyself erken dat sy eie lewe en agtergrond 'n beduidende rol in sy konstruk van die historiese Jesus speel nie. Daar sal nietemin altyd beperkings (*constraints*) wees. 'n Bepaalde beeld van Jesus kan óf 'n vervreemding óf 'n verdieping van Jesus wees. Daar is met ander woorde perke aan persoonlike vormgewing van 'n bepaalde Jesus-beeld.

Teen hierdie agtergrond is dit belangrik om te let op die invloed wat ingespeel het op Van Aarde se lewe en wat meegewerk het om sy beeld van die historiese Jesus te vorm. Van Aarde ([2000b]:10) het oor jare op 'n baie besondere manier by Jesus-navorsing betrokke geraak. Om Jesus te ken, was van kleins af vir hom 'n besondere ervaring. Self het hy nie in 'n goeie verhouding met sy eie vader geleef nie. Daarteenoor het hy as kind en as volwassene die warmte en geborgenheid van die geloofsgemeenskap ervaar.⁴ Van Aarde se eie ervaring van vaderloosheid het vir hom, in 'n sekere sin, die onderwerp van die vaderloosheid van Jesus aktueel gemaak en hom gedryf tot die Jesus-studies waarmee hy besig is. Daarmee kwalifiseer hy wel dat hy nie sy navorsing begin het met die tema van vaderloosheid in sy gedagtes nie, maar dat sy navorsing hom eventueel daarvan oortuig het dat Jesus as 'n vaderlose seun opgegroeï het. Hierdie bevinding het hom wel eksistensiële aangegryp op grond van sy eie lewensomstandighede en ervarings.

2.4.3 Van Aarde se Jesus

'n Onderskeidende kenmerk van die navorsing van Van Aarde ([2000b]:11, 112), is dat hy van mening is dat daar op 'n spesifieke terrein histories méér oor die lewe van Jesus gesê kan word as wat tot dusver die geval was. In die verlede het historiese Jesus-

Profiele

navorsing gefokus op die lewe van Jesus nadat Hy by Johannes die Doper betrokke geraak het. Daar is algemeen aanvaar dat die geboorteverhale te veel legendariese stof bevat om daadwerklik iets histories daarvan te maak. In dié verband wil Van Aarde 'n nuwe bydrae lewer. Daar kan volgens hom wel historiese uitsprake oor die lewe van Jesus vóórdat sy paaie met dié van Johannes die Doper gekruis het, gemaak word (Van Aarde [2000b]:143).

* **Jesus se lewe vóór Johannes die Doper: Josef - 'n legendariese vader**

Alhoewel byna al die verhale oor die geboorte en daaropvolgende gebeure onhistories is (Van Aarde [2000b]:143), staan een ding vas: Jesus was vaderloos. Die Josef-figuur is opmerklik afwesig tydens die openbare optrede van Jesus (terwyl sy moeder en res van die familie telkens gespesifiseer word - vgl Mark 3:31-34). Die figuur van Josef kom glad nie in die vroeë bronne agter Matteus en Lukas voor nie. Daar is geen vermelding van Josef in Paulus se briewe nie, ook nie in Markus, Q of die Evangelie van Tomas nie. Josef speel ook geen rol in die dokumente wat op Paulus bou nie. Dit is duidelik dat die Josef-figuur die eerste keer voorkom in daardie dokumente waarin die Jesus-beweging die eerste keer te doen gekry het met onvleiende konfrontasies oor waar Jesus vandaan gekom het. "In the Christian tradition the role of Joseph is part and parcel of either the polemics against Jesus' alleged scandalous birth or the underpinning of Mary's (perpetual) virginity and Jesus' two 'natures' being God and human" (Van Aarde [2000b]:128). Verwysings na Josef as die vader van Jesus moet dus veel eerder gesien word as "konfessionele kommentaar" op onder andere die beledigende berigte oor Jesus se herkoms en oor Jesus se (histories) barmhartige houding teenoor vrouens en kinders (Van Aarde [2000b]:129).

Die gebrek aan onafhanklike, meervoudige betuiging rakende die Josef-figuur dui waarskynlik daarop dat Jesus vaderloos grootgeword het (Van Aarde [2000b]:128). Josef moet teen dié agtergrond waarskynlik beskou word as 'n legendariese figuur. In die wysheidsliteratuur van die Ou Testament word die Josef-figuur aangetref. Hy is die weggooikind wat 'n Israelitiese wysheidsleraar in Egipte geword het. Josef word in die Ou Testament as 'n Moses-prototipe voorgestel wat tot Israel se redding kom in 'n tyd van nood (Van Aarde [2000b]:36). Uit tradisies van die Pentateug (Deut 33:13-17; Gen 37:1-11) blyk dit dat Josef, en nie Juda nie, gesien is as die legitieme opvolger van hulle vader Jakob. Binne die Jakob-tradisie is Betel gesien as die heilige plek waar hemel en aarde ontmoet het, en God met Jakob (en sy nageslag) 'n verbond gesluit het. Met die sentralisasie van die kultus in Jerusalem is reeds gepoog om van die Betel-tradisie as fokuspunt ontslae te raak (kyk Hos 1:4-5). Met die ballingskap is die tradisie

egter finaal die nekslag toegedien toe mense uit die Noordryk gebrandmerk is as buitestaanders en later ontwikkel het in die Samaritane (Van Aarde [2000b]:318). Die nageslag van Josef is derhalwe beskou as die voorvaders van die Samaritane (Van Aarde [2000b]:319vv). Die Samaritane is in die tyd van Jesus deur die Judeërs (*Judeans*) gemarginaliseer as onwettige kinders van Israel. Die Josef-figuur was vir die Griekssprekende Israëliete 'n etiese paradigma. Vir die Judeërs was hy egter die teënstander van Juda en die Judeërs. Die Josef-mense is deur die Judeërs as basters beskou.

Deur Goddelike ingrype word Josef (die seun van Jakob, volgens Matt 1:16) egter in die Nuwe Testament die redder van Maria en haar kind. So word die Noorde (Israel) en die Suide (Juda) weer bymekaargebring en kry Jesus se inklusiewe houding teenoor die Samaritane meer perspektief. Terselfdertyd is die verhale oor die maagdelike verwekking van Jesus apologie teenoor die beskuldiging deur die Fariseërs dat Jesus 'n illegitieme herkoms het. Dit verteenwoordig iets van die Christene se verstaan van Jesus se subversiewe beoordeling van die Jerusalemse tempelidéologie (Van Aarde [2000b]:201). Dit alles beteken dat die figuur van Josef as die vader van Jesus niks meer as 'n legende is nie. Die konsekwensie dáárvan is dat die vaderloosheid van Jesus ernstig geneem moet word (Van Aarde [2000b]:210).

* 'n Mitiese maagdelike verwekking

Die geboortevertellings in Matteus 1:18-25 en Lukas 2:1-7 moet albei duidelik binne bepaalde kontekste gesien word. Matteus het die intensie gehad om Jesus as 'n tipe Moses-figuur te teken (vgl Allison 1993). Op voetspoor van post-Ou-Testamentiese vertellings oor die maagdelike verwekking van Moses (kyk Van Aarde [2000b]:188) toon Matteus dié en verskillende ander parallele tussen Jesus en Moses aan (kyk Matt 2:16-20; Matt 5:1-7:27). Die geboortevertellings in Lukas moet gesien word teen die agtergrond van die legende van die goddelike geboortes van keisers en ander gode-seuns, onder andere die verhaal van Perseus se maagdelike verwekking en die implikasie daarvan as kind van Zeus (Van Aarde [2000b]:275-309). Dit is byvoorbeeld interessant om daarop te let dat die tweede-eeuse filosoof Celsus die Christene daarvan beskuldig het dat hulle die legende van Perseus as kind van Zeus oorgeneem het en op hulle verhaal van Jesus toegepas het (Van Aarde [2000b]:111vv).

Van Aarde neem ook die mites rondom Herakles in oënskou. Soos in die geval van Perseus, is daar ook by Herakles sprake van 'n goddelike konsepsie. Binne die konsep van Herakles se aanneming as kind van Zeus (wat sy vergoddeliking impliseer) vertel Seneca van 'n "leë graf" en Herakles se hemelvaart. Jesus se volgelingen het Hom "Seun van God" genoem (vgl Rom 1:4). Paulus is bekend vir sy gebruik van die

Profiele

term "aanneming tot kindskap" (Van Aarde [2000b]:12; Rom 8:23; Gal 4:5). Hierdie konsep van Paulus moet volgens Van Aarde ([2000b]:287vv) gesien word as 'n parallel met onder andere Seneca se vertelling van Herakles en die Romeinse aannemingspraktyk. Soos Paulus, argumenteer ook die evangelis Johannes dat die gelowige in enige mate deel kan hê aan die seunskap van Jesus (vgl Joh 3:16 met 1 Joh 4:7-9).

In die verlede is hierdie mites afgemaak as irrelevant vir die historiese ondersoek na Jesus. Van Aarde ([2000b]:114) wil egter aantoon dat die mites die intensie gehad het om Jesus enersyds as 'n tipe Moses-figuur in die Matteusevangelie uit te beeld en andersyds in die Lukasevangelie as polemieks teen die keiserkultus. Dié insigte lei daartoe dat 'n besondere aspek in Jesus se lewe, te wete sy vaderloosheid, uitstaan.

* 'n Vaderlose Jesus

In antieke tye was die "mite van die afwesige vader" 'n bekende en algemene konsep. Die stelling dat Jesus as 'n vaderlose seun opgegroeï het, stel Van Aarde ([2000b]:14, 36) as 'n waarskynlike historiese feit. In eerste-eeuse Galilea het dít verreikende betekenis gehad. In sosiaal-wetenskaplike terme, met die hulp van kruis-kulturele antropologie en sosiale psigologie, kan 'n ideaal-tipiese situasie beskryf word. In terme van só 'n ideaal-tipe kan verduidelik word hoe 'n persoon wat die stigma van vaderloosheid het, vir God as sy Vader aanneem en vertrou (kyk Van Aarde [2000b]:79, 101). Teen die agtergrond van die Jerusalemse tempelkultus het die vaderloosheid van Jesus verreikende implikasies vir Hom as mens ingehou. Hy was sonder enige vorm van sosiale identiteit. Sonder 'n vader het Hy nie toegang tot die tempel gehad nie, kon Hy nie 'n kind van Abraham wees nie, en gevolglik ook nie 'n "kind van God" genoem word nie (Van Aarde [2000b]:238).

Navorsing (vgl ook Jacobs-Malina, in Van Aarde [2000b]:228) het getoon dat Jesus, die "vaderlose seun", nie opgetree het volgens die rolverwachting van die oudste seun in 'n patriargale familie nie. Sy optrede kan eerder vergelyk word met dié van 'n vrou.⁵ Die hart van Jesus se boodskap was sy siening van hoe God as Vader by mense in nood teenwoordig is (Van Aarde [2000b]:302). Jesus het die metafoor "koninkryk van God" as 'n beeld gebruik om hierdie boodskap te kommunikeer (vgl o a Matt 6:9-10; Luk 13:18). In dié opsig was Jesus se alternatiewe definisie van die "koninkryk van God" nie 'n konsep in futuristiese apokaliptiese simbole nie. Aan die een kant was die koninkryk van God vir Jesus soos 'n "uitgebreide familie" met God as die "familiehoof" (dws *pater familias*). Aan die ander kant gaan die koninkryk van God nie eers, in apokalipties-katastrofale wyse, aan die einde van hierdie-wêreldse bedeling verwerklik nie. God se domein was vir Jesus iets wat reeds teenwoordig was.

Uiteindelik het die vaderloosheid van Jesus ook sy optrede teenoor sy medemens bepaal. Binne 'n ideaal-tipe situasie het 'n weggooikind 'n anti-patriargale temperament ontwikkel wat tot redding van veral vrouens en kinders gekom het (Van Aarde [2000b]:11, 95).

Jesus' subjective identity seems to consist in the status he saw himself occupying: the protector and defender of the honor of outcasts, like abandoned woman and children, giving the homeless a fictive home. And finally, Jesus' optative identity, which consists in that status he wished he could occupy but from which he was debarred, seems to be a child of Abraham, child of God -- that could be the reason why the fatherless Jesus called upon God as his father.

(Van Aarde [2000b]:240)

Jesus se ernstige erbarming oor "vaderlose straatkinders" kom duidelik uit die onafhanklike, meervoudige tekste na vore (ThomEvang 22:1-2; Mark 10:13-16 = Matt 19:13-15 = Luk 18:15-17; Matt 18:13; Joh 3:1-10). Jesus het die kind, en nie die vader nie, model gemaak vir die een wat die koninkryk van God binnegaan. Daardeur het die vaderlose Jesus die hiërgargiese uitgangspunte van die totale samelewing van sy tyd onderstebo gekeer. Terselfdertyd het dit uitgesproke in die selfverstaan van die Jesus-beweging as die nuut totstandgekome fiktiewe familie van God (Matt 23:9; Van Aarde [2000b]:266). Jesus se eksistensiële belewenis van wat dit beteken om kind van God te wees, het uitgeloop op die belydenis van Christene dat Jesus op 'n metaforiese manier God se seun is (Rom 3:4). Hierdie eksistensiële belewenis van Jesus blyk onder andere uit sy gebruik van die woord "Abba" vir sy hemelse Vader. Alhoewel Paulus nie die woord "Abba" (wat gelowiges vir God in Romeine 8 gebruik) in presies dieselfde sin gebruik nie, is daar nietemin 'n belangrike raakpunt: Kinders van God is nie noodwendig biologiese kinders van Abraham nie.

...[B]y means of the term adoption as child, Paul gives expression to the conviction that believers are not by nature children of God, but on the basis of their being bound to Jesus, the Child of God. The concept of adoption as God's child is a recurrent theme in Greco-Roman and Hellenistic Semitic literature.

(Van Aarde [2000b]:276)

Profiele

Kort en kernagtig kan die volgende beeld van die historiese Jesus, vóór sy bemoeienis met Johannes die Doper, gegee word (Van Aarde [2000b]:97): Jesus, die Seun van Maria, was 'n plattelander (*peasant*) uit die Galilese dorp Nasaret. Hy het vaderloos grootgeword, was waarskynlik 'n skrynwerker van beroep wat jukke en deurrame gemaak het. Hy was ongeletterd in die sin dat Hy nie kon lees of skryf nie.⁶ Hy het in konflik met sy familie geleef.

* **Jesus en Johannes die Doper**

Jesus het bewustelik bande met die volgelinge van Johannes die Doper gesoek en dit ook gevind. Later het Hy egter van die Doper wegbeweeg en sy eie groep volgelinge rondom Hom versamel. Die bewustelike breuk met Johannes die Doper kom na vore in die onderskeidende betekenis wat die doop-rite vir die Jerusalem-gemeente gehad het.

The baptism by John the Baptist was a water ritual that initiated a lifestyle to be lived when and where God reigns. The fellows of the Jesus movement in Jerusalem institutionalized a "spiritual baptism" in the name of the Father, and the Son and the Spirit of God as sign of initiation into a discipleship of the "heavenly kingdom".

(Van Aarde [2000b]:320)

Jesus het die betekenis van sy doop (deur Johannes) in die lig van onder andere Jesaja 1:16-17 in Galilea gaan uitleef (kontinuïteit), maar Jesus het nie die dooppraktyk gaan voortsit nie (diskontinuïteit). Jesus het presenties inhoud gegee aan Johannes se boodskap van 'n naderende "futuristiese" koninkryk van God (dws kontinuïteit én diskontinuïteit).

* **Die lewe van Jesus**

Jesus se lewe kan gekarakteriseer word deur die absolute vertroue wat Hy in God as sy Vader gehad het. Veral die "nobodies" van die plattelandse Galilea was diegene wat graag na Hom geluister het. Wat die verkondiging van Jesus betref, was dit wat Hy geleer het, in die woorde van Robert Funk, kort, skerp en gemaklik om te onthou. Sy verhale was simbolies van aard, met 'n oop einde en skokkend. Sy dae en optrede was dieselfde en is beskou as metafories in hulleself, toegespits op *resosialisering*. Beide sy woorde en sy dae was radikaal onkonvensioneel in die sin dat dit die *kulturele grense* van sy tyd oorskry het.

Die konsep "koninkryk van God", as sentrale element in sy prediking, was nie apokalipties georiënteerd nie, maar wel daarop afgestem om vertroebelde verhoudings te heel deur middel van 'n "ethos of compassion" en die onbemiddelde teenwoordigheid van God.

* Die dood van Jesus

Jesus se alternatiewe wysheid het Hom in stryd gebring met die tempelideologie van sy dag. Dit het Hom ook in konflik gebring met die Fariseërs. Hy is deur die Sadduseërs en die priesterlike elite as 'n bedreiging beskou en uiteindelik deur die Romeine soos 'n krimineel gekruisig. Jesus het Homself waarskynlik nie as 'n martelaar gesien nie. Hy was 'n sosiaal-veragte en beslis nie 'n tipe Robin Hood-figuur wat tot die adel behoort het en vanuit 'n posisie van bo tot redding van die armes gekom het nie (Van Aarde [2000b]:99).

Na sy dood is daar nie sorg gedra vir wat met sy liggaam gebeur het nie. Indien Hy begrawe sou gewees het, het dit allermens in 'n respektabele familiegraf plaasgevind. "Jesus of Nazareth died as he was born - a nobody among nobodies." Nadat sy vergruisde liggaam nie behoorlik versorg en begrawe is nie, het Hy in die kerugma opgestaan. Met ander woorde, Hy het voortgeleef in die oortel van sy saak (die *Jesus-saak*). Hierdie voortleef van Jesus gaan steeds voort wanneer Hy in die kerugma gehonoreer word as die kind van God (Van Aarde [2000b]:138).

Verskillende persone in die vroeë kerk het later deur middel van 'n "altered state of consciousness" ervarings van die opgestane Jesus as die "kind van die mensdom" [*Child of Humanity*] gehad (vgl *inter alia* Matt 24:30; 27:52-53; 28:16-20). Petrus, Paulus en van die ander dissiples het hierdie ervarings gehad waarskynlik op grond van 'n skuldgevoel, Maria Magdalena waarskynlik op grond van intense verlange na Jesus (kyk Mark 16:1; Matt 28:1; Luk 24:10; Joh 20:1; Evang van Petrus 12:50; Van Aarde [2000b]:138vv).

2.4.4 Vanaf Jesus tot by die kerk

Jesus is in die na-Pase periode deur die verskillende Jesus-bewegings "verchristelik". Uit die dokumente van die Nuwe Testament is klemtone van hierdie "verchristeliking" aan te toon (Van Aarde [2000b]:29). Hierdie verhoging van Jesus deur die kerk kan onder andere duidelik gesien word wanneer gelet word op die gebruik van eretitels in die geskrifte van die Nuwe Testament (Van Aarde [2000b]:275-309).

Profiele

Oor die na-Pase ontwikkeling van die Jesus-beweging trek Van Aarde (kyk o a Van Aarde [2000b]:320-332) die volgende breë lyne om die oorgang vanaf Jesus tot by die kerk aan te dui:

- * Die vroegste Jesus-beweging in Jerusalem het ontstaan op grond van ervarings wat mense van die opstanding van Jesus gehad het. Na die afgryse van die kruisdood is Jesus se liggaam nie in 'n familiegraf begrawe nie (kyk Van Aarde [2000b]:138). Na sy dood het Hy egter in die kerugma opgestaan en Hy het voortgeleef in die verhale waarin sy *saak* oorvertel is.

Oor die opstanding skryf Van Aarde ([2000b]:138) soos volg:

For some in the early church, it was as if they experienced in an altered state of consciousness the appearance of the resurrected Jesus in the form of the Child of Humanity (*inter alia* Mt 24:30; 27:52-53; 28:16-20) - that triumphant *apocalyptic* figure who had been expected to come at that point in history when the experiences in this world would be almost unendurable so that God's people began to fantasize the inauguration of the kingdom of God transcending experienced time (see *inter alia* Dn 7:13-14). Others could only hold on to a kerygma of those who said that they had been sent by the exalted Jesus to convey his cause (cf Jn 20:29). One said explicitly that God sent him to become an apostle for the gentiles (see Gl 2:8). It is reported that it happened to him while he was transformed by an experience of an divine performance of light in which the risen Jesus appeared while he only could hear his voice (see Acts 9:3-4; 22:6-7; 26:13-14; cf Gl 1:25-27).

In dié verband verwys Van Aarde ook nog na ander wat volgens Paulus *alter-bewussynervarings* van die opgestane Jesus gehad het, soos byvoorbeeld Maria Magdalena, Petrus, die twaalf, Jakobus en die broer van Jesus.

- * Jesus het nie die kerk bedink, gewil, of gestig nie (Van Aarde [2000b]:323vv). In dié opsig mag die oorgang vanaf Jesus na die kerk na 'n *historiese diskontinuiteit* lyk. Tog beredeneer Van Aarde 'n *saaklike relasie* tussen die *Jesus-saak* en die

teologie van *Paulus* (kyk hieronder). Die Jesus-beweging en die kerk hoef/kan daarom nie totaal van mekaar losgemaak word nie.

Jesus het ook nie sy dood in enige opsig verstaan as 'n kerugma, as 'n evangelie of as 'n goeie tyding nie. Die vroegste gelowiges in Jerusalem het wel die dood van Jesus gesien as 'n gebeure wat deur Homself bewerk is. Hulle het bewys daarvoor gevind in die Ou-Testamentiese geskrifte (Van Aarde [2000b]:325). In dié geskrifte het hulle bewyse daarvoor gevind dat Jesus deur God aangeneem is as die Messias van Israel. Vanuit hierdie Messiaanse beskouing oor Jesus en met 'n apokaliptiese inslag ("mind-set"), het hulle waarskynlik begin met 'n institusionalisering van Jesus se laaste maaltyd. Vir hulle was dit 'n tafelgemeenskap wat hulle deelname aan God se spirituele koninkryk gesimboliseer het. Ook 'n dooppraktyk het in hierdie kring ontstaan as 'n "a "spiritual baptism" in the name of the Father, and the Son and the Spirit of God as sign of initiation into a discipleship of the heavenly kingdom" (Van Aarde [2000b]:320). (Kyk egter Schmithals [1994:182-223] wat die mening toegedaan is dat sowel die Nagmaal as die doop eers later in die gemeente van Damaskus ontstaan en ontwikkel het.)

- * Die vroeë Jerusalemse geloofsgemeenskap het voortgekom uit 'n geloof wat gebaseer is op die opstandingsgeloof. Die ontstaan van dié gemeenskap kan gevolglik nie teruggevoer word na 'n spesifieke gebeure of moment in die lewe van die historiese Jesus nie. Dit was eerder 'n proses van ontwikkeling wat teruggaan op die volgelingen van Jesus wat ervarings van opstandingsverskynings gehad het, te wete Maria Magdalena, Petrus, Jakobus en Paulus. Die eerste geloofsuitsprake oor Jesus kom van volgelingen van Jesus terwyl Hy nog gelewe het, Petrus en Maria Magdalena. Dit kom ook van mense wat Jesus persoonlik geken het, maar nie noodwendig volgelingen van Hom was nie (Jakobus, die broer van Jesus). Verder kom dit ook van mense wat Jesus nie persoonlik geken het nie (Paulus) (Van Aarde [2000b]:48).
- * Daar is geen historiese bewys aan te voer dat Jesus verantwoordelik was vir die konsep "die twaalf" of "die apostels" volgens 1 Korintiërs 15:1-7 nie. Hierdie twee konsepte is uitruilbaar gebruik op grond van die invloed van die Jerusalem-gemeente wat self daaraan vorm gegee het (Van Aarde 2000a:795-826).
- * Hoogs waarskynlik het daar met die dood van Jesus los groepe volgelingen van Jesus bestaan. Na hierdie groepe wil Van Aarde ([2000b]:323) verwys as die

Profiele

Jesus-bewegings. Diversiteit is in dié opsig 'n onbetwisbare uitgangspunt van die begin af (Van Aarde [2000b]:48). Die diversiteit hou gewoon verband met groeivorming en die soek na identiteit van 'n nuwe groep (kyk Van Aarde [2000b]:328vv).

- * Die Jerusalem-gemeente het aanvanklik deel van die tempelkultus gebly. Hulle het na hulleself as "die twaalf" of "die apostels" verwys en nie as die kerk nie. Hulle het 'n apokaliptiese visie op Jesus se werk en die betekenis daarvan vir die gelowiges daarop nagehou. Hierdie kerugma is oorgedra na Paulus en na Markus toe en van hulle af na die ander skrywers van die Nuwe Testament.
- * Daarteenoor het Paulus na groepe volgelinge van Jesus as die "kerk" verwys wat los gestaan het van die sinagoge en die tempelkultus. Tussen Paulus en die Jesus-beweging in Jerusalem het die Hellenistiese kerke in Antiogië, Damaskus en Tarsus gestaan (Van Aarde [2000b]:326).
- * Daar was egter ander groepe Jesus-vogelinge, byvoorbeeld dié groepe aan wie die Spreuke Evangelie Q en die Evangelie van Tomas geskryf is. Hulle het Jesus suiwer as 'n etiese model voorgehou en gevolg. Hulle het nie die apokaliptiese kerugma van Jesus as die sterwende en opgestane in hulle Jesu-ologie opgeneem nie en ook nie die betekenis van kruis en opstanding bedink, geglo of verkondig nie. Van hierdie groepe (vgl die Ebioniete as 'n na-70 n C voortsetting hiervan) was baie sterk partikulier ingestel. Hierdie Jesus-vogelinge, en ook ander askeetiese (later dosetiese), nie-kerugmatiese groeperings is later deur die kerklike konsillies gekonfronteer met die vraag na die kanon en die ontologiese dogma van die twee-nature van Jesus (Van Aarde [2000b]:331).
- * Alhoewel die vroeë Christendom as 'n faksie binne Israel beskou moet word, het die Christelike beweging met verloop van tyd 'n duidelike aparte groep los van die sinagoge begin vorm aanneem. Spesifieke sake, soos die opstandingsgeloof, die geloof in die wonderbaarlike verwekking van Jesus, en die nie-fisiese verstaan van die konsep "kinders van Abraham", het die Christendom teenoor (*opposing*) die sinagoge te staan gebring.

Dit bly egter 'n ope vraag of die kerk 'n kontinuïteit of 'n diskontinuïteit met die *Jesus-saak* reflekteer (Van Aarde [2000b]:320). Die onderskeidende kwaliteit van die

Jesus-saak is die inklusiwiteit en die anti-hiërargiese tendens daarvan. Die Jerusalemse gemeente het byvoorbeeld nie dieselfde openheid vir die heidene en ander gemarginaliseerdes gehad nie. Hulle het wel die Ou-Testamentiese geskrifte bestudeer en bevind dat Jesus deur God as die Messias van Israel aangeneem is.

Spoedig egter het die beweging ook wyer gegaan as net die Jerusalem-gemeente met hulle inperking tot Israel. Hierin het veral die interpretasie van Paulus 'n oorheersende rol in die Christelike tradisie oor Jesus gespeel. Hierdie interpretasie was egter net 'n deel van die "entire tradition of Christian witness". Dit het tot gevolg gehad dat slegs 'n gedeelte van die getuienis van geloof van die vroeë Christendom in die Nuwe Testament opgeneem is (Van Aarde [2000b]:48).

Sedert die tyd van Konstantyn die Grote in die vierde eeu het daar met die hulp van gekompliseerde Grieks-filosofiese metafisika en Romeinse regsterminologie (kyk Van Wyk 1997:727-729) 'n beeld van Jesus ontwikkel wat bekend staan as die klassieke ontologiese Christologie.

* **Kontinuiteit en diskontinuiteit**

Van Aarde begrond die saak van kontinuïteit-diskontinuiteit sterk histories en teologies (saaklik) in terme van die *Jesus-saak* en die kern van Paulus se teologie. Paulus het 'n teologiese konstruk ontwikkel van deelname in die opgestane Christus Jesus. Hierdie eenheid met die *Jesus-saak* is 'n geloofservaring wat beskryf kan word as 'n *alter*-staat van bewussyn as gevolg van die spirituele aard daarvan. Hierdie spiritualiteit word deur Paulus beskryf met die formule om "in Christus te wees" (kyk Van Aarde [2000b]:321). Deur die voortdurende ervaring van die betekenis van Jesus se lewe deur die opstandingsgeloof het Paulus dáárin van die Jerusalem-gemeente verskil deurdat hy verkondig het dat Israel ook (saam met Christus) gesterf het (vgl Rom 6). Vir Paulus het dit beteken dat die "Israel van God" geheel getransformeer is na 'n geestelike entiteit. Dit beteken dat die kerk, as so 'n "*alter*-Israel", beskou is as 'n beweging van mense wat glo in *Christus* en in die *Kurios* - die Jesus van geloof vir beide Israëliete en nie-Israëliete. Alhoewel die historiese Jesus nie voorsien het dat 'n entiteit soos die kerk gebou sal word op só 'n interpretasie van sy dood nie, was Paulus se *alter*-visie van egalitarisme en kulturele subversiwiteit in kontinuïteit met Jesus se *alter*-houding met God as die Vader van "nobodies".

According to the core of the Pauline and gospel tradition in the New Testament, Jesus' interpretation of the kingdom of God, his wisdom, his

Profiel

redefinition of the concept "children of Abraham" ("children of God") constituted the essence of human self-understanding.

(Van Aarde [2000b]:321)

Die essensie van die godsdiens is vir Paulus om te doen wat inpas by God (Rom 12:1-2). Indien verwerping en dood gesien moet word as mislukking, dwaasheid (*folly*) of belediging (*offense*), dan sou die visie van Jesus as 'n mislukking gesien moes word. Maar hierdie paradoksale persepsie is wat die lewe van Jesus was. Die Pauliniese tradisie sit hierdie visie voort en wel binne 'n kontra-kulturele perspektief, sonder om te ontvlug van realiteite of om te vlug in 'n fantasiewêreld (Van Aarde [2000b]:322). Dit versterk die visie dat krag moontlik is in swakheid, wysheid in dwaasheid, eer in skande en lewe in dood. Aangesien God skande in eer omkeer, is die opstandingsgeloof volgens Paulus die teken van 'n nuwe geboorte, 'n nuwe skepping (2 Kor 5:17; Gal 6:15) die geboorte van die "ware Israel", die "Israel van God" (Gal 6:16). "According to Jesus' gospel, an 'altered' vision, not arrogant egotism, constitutes the self-understanding of human beings" (Van Aarde [2000b]:322).

Om die fondament van die kerk in die *Jesus-saak* te ontken, is om die historiese wieg van die kerk te ontken. Dit veroorsaak dat die essensie van die kerk verdamp (*evaporate*) in 'n ekklesiologiese ideologie. Daarom moet die kern van die Pauliniese evangelie met betrekking to die gekruisigde Jesus (1 Kor 1:17-31) verstaan word as gekondenseerde geskiedenis van die historiese Jesus (Van Aarde [2000b]:322).

Anders as ander historiese Jesus-navorsers (kyk Funk 1996:314) is Van Aarde dus nie van mening dat die tyd vir die kerk uitgedien is nie. Deur die geskiedenis heen is die kerk deur talle "ander" sake as die *Jesus-saak* beproef. In die postmoderne wêreld word die kerk en die Christendom deur institusionalisme en sekularisasie bedreig. Met dié bedreiging op hande, behoort die kerk die *Jesus-saak* opnuut verder te laat gaan (Van Aarde [2000b]:332).

2.4.5 Die rol van die belydenis en die kanon

Van Aarde handel eksplisiet oor sy binding aan die kerklike belydenis en leer. Hy wil as deel van sy ondersoek na die historiese Jesus die dogma dekonstrueer en met behulp van 'n wetenskapsteoretiese *betrokke hermeneutiek* die *Jesus-saak* by die mens van vandag tuisbring.

Dit beteken egter nie dat my program om die dogma te dekonstrueer 'n keuse vir relativisme is wat oordeel dat enigiets aanvaarbaar is nie. Ek

gebruik die woord "dekonstueer"...met die klem nie op "afbrekende vernietiging" nie, maar op "analitiese konstruksie". Die program wat ek binne die raamwerk van my historiese Jesus-navorsing as "betrokke hermeneutiek" beskryf het..., veronderstel nie 'n gesindheid van om absoluut vry van kerklike konfessies te wees nie. So 'n vrysinnigheid is die kenmerk van die liberale teologie. Vir my is betrokke hermeneutiek van Christelike dokumente kritiese teologie wat geloof ernstig opneem. Wat geloofsdokumente van die kerk betref, respekteer ek met hierdie hermeneutiese program die konfessionele formules in terme van hulle bedoeling. Betrokke hermeneutiek is vir my die kritiese ondersoek na wat fundamenteel ten grondslag van die artikulasie van geloof kon lê. Omdat ek nie meen dat daar so iets soos *die* waarheid is nie, of dat "waarheid" eens-en-vir-altyd in formules vasgeskryf kan word nie, bestaan hierdie ondersoek vir my uit 'n oneindige soeke - 'n reis wat nie eindig nie.

(Van Aarde 1999a:457-458)

Wanneer hy handel oor verskillende weë waardeur mense God ontmoet, merk hy soos volg op: "I would like to emphasize that, to me, Jesus Christ is not only *a* but *the* manifestation of God" (Van Aarde [2000b]:16). In dié verband verwys hy na "Jesus as God" [waarskynlik eerder as na *Jesus is God*], maar dan nie noodwendig in die ontologiese sin van die woord nie (Van Aarde [2000b]:45).

In sy soeke na en die formulering van die *Jesus-saak* het Van Aarde ([2000b]:45) saam met Funk (1996:11) tot die slotsom gekom dat hy nie langer sy geloof kan laat berus op die geloofsoortuiging van ander (d i Petrus en Paulus - DJCvW) nie, maar op die *Jesus-saak* as sodanig. In dié verband beklemtoon hy dat die Christendom nie 'n godsdiens is wat gebaseer is op 'n boek nie, maar op die historiese persoon, Jesus van Nasaret. Hierdie standpunte het verreikende implikasies vir die hantering van die belydenis en die vraag na die kanon.

Die bestudering van die geskrifte van die vroeë Christendom met 'n sterk historiese bewussyn het hom sensitief gemaak vir die bestaan van trajekte van geloofsoortuigings binne die vroeë Christendom. 'n Sterk historiese bewussyn het by hom die oortuiging gevestig dat geloofstradisies (nie alleen dié wat lank deur die kerk as "waarheid" voorgelê is om daarvolgens te leef nie) nie noodwendig korrespondeer met Bybelse idees nie. Maar die saak gaan nog verder. Daar is selfs sommige van daardie Bybelse idees wat trajekte tot gevolg gehad het wat die *Jesus-saak* nie verdiep het nie, maar vervreem het (Van Aarde [2000b]:51).

Profiele

Van Aarde se siening van die Christendom wat grond in die *Jesus-saak*, beïnvloed dus sowel sy opinie oor die kerklike belydenis as sy kanonbeskouing. Ten opsigte van die belydenis en die dekonstruksie daarvan onderskei hy vier fases van belydenisvorming wat Hy aan die hand van die twee nature-leer oor Jesus demonstreer (kyk Van Aarde 1999a:438vv). Die *eerste fase* is om 'n fundamentele religieuse ervaring te verbaliseer. Dit het in die lewe van Jesus vergestalt toe Jesus God "Vader" genoem het op grond van die individuele religieuse ervaring van God se onbegrensde en direkte teenwoordigheid in sy eie (en ander) se lewens. *Fase twee* is metaforiese taalgebruik waardeur ander op grond van die aanvanklike religieuse ervaring gelei word tot soortgelyke religieuse ervarings. In terme van belydenisvorming binne die vroeë kerk het dit gebeur toe die *Jesus-saak* uitgekring het en die metafoer "seun (= kind) van God" deel geword het van Christene se taalgebruik. Ander gelowiges is ook kinders van God genoem. Christene ervaar God se teenwoordigheid op grond van hulle "deelhê aan" Jesus, Seun van God (Van Aarde 1999a:462]. Hierdie metafoer waarin Jesus as die "Seun van God" beskryf word, is in die Nuwe Testament uit en uit *funksioneel* en nie *ontologies* nie. Paulus en Johannes beskryf die "twee nature" wat sulke kinders van God het in terme van 'n "vleeslike geboorte" (as mens) en 'n "geestelike geboorte" (vanweë God). *Fase drie* is wanneer die gemeenskaplike metafoer in konfessionele formules vasgelê word. Dit kan gesien word in die gebruik van die uitdrukking "Seun van God" as 'n "konfessionele waarde-oordeel" (*Würdeprädikation*), dit wil sê as 'n "Christologiese titel". Ná die Nuwe Testament het Jesus se "Seun van God"-skap in 'n dogma ontwikkel. 'n Funksionele metafoer het 'n ontologiese metafoer geword. Funksionele Christologie het ontologiese Christologie geword. Die konsep "twee nature" het dus aanvanklik as 'n metaforiese taalgebruik ontstaan. Dit was uitdrukking van die *fundamentele ervaring* dat niks wat fisies of kultureel van aard was, God se geestelike en onmiddellike teenwoordigheid kon verhinder nie. 'n Mensekind is "weergebore" as kind van God. Hierdie twee nature-metafoer het ontwikkel in 'n konfessionele formule (wat in Fase 4 by Nicea in Neoplatoniese synsfilosofiese en regs-terminologiese begrippe dogmaties vasgelê is). Dit beteken daar het afstand gekom tussen die oorspronklike konteks en die latere konteks waarin die formule vasgelê is. So het dit in 'n onbevoegte, vaste dogma van Jesus se "twee nature" gestalte gevind. In die periode van die Protestantse skolastiek ná *Fase 4* vind daar vervreemding plaas wanneer die dogma nie meer die bedoeling van die oorspronklike verbaliseer nie (Van Aarde 1999a:464). Die Niceense Geloofsbelijdenis wat ontologies gehandel het oor die twee nature van Jesus, het die bedoeling gehad om die *menslikheid* van Jesus te beklemtoon. Die dogma wat binne die sestiende- en sewentiende-eeuse Rooms-Katolieke en

Protestantse tradisies ontwikkel het, het dié tendens voortgesit. Ortodokse fundamentalisme [Van Aarde beskryf nêrens wie of wat hierdie Gereformeerde, ortodokse fundamentalisme is nie - DJCvW] het egter die rigting omgekeer en begin om die *Godheid* van Jesus te beklemtoon. Sodoende het vervreemding van die oorspronklike geloofservaring ontstaan. Dogma kan (en het) teen dié agtergrond in die hand van magsbelange gespeel. Die dogma behoort dus gedekonstrueer te word om die *vervreemding* uit te skakel en te vra of die metafore waarin die oorspronklike religieuse ervaring verwoord is, steeds funksioneel vir die gelowige vandag is. Uiteindelik betoog Van Aarde dat die metafoor "kind van God" steeds funksioneel en relevant is om 'n fundamentele geloofservaring van God se teenwoordigheid uit te druk (Van Aarde 1999a:465-466).

Van Aarde se siening van die *Jesus-saak* beïnvloed egter ook sy kanonbeskouing. As gevolg van die feit dat daar so 'n magdom van probleme ten opsigte van teksoorlewering is, en vanweë die feit dat daar vandag invloedryke historici en eksegete is wat betoog dat sommige van die geskrifte wat nie in die kanon opgeneem is nie, outentieke Jesus-woorde bevat of ten minste op trajekte dui wat verder teruggaan as die Nuwe-Testamentiese evangeliemateriaal, behoort tekshistoriese én historiese Jesus-navorsing nie beperk te word tot die manuskripte van die Nuwe Testament nie (Van Aarde [2000b]:23-24).

'n Noukeurige lees van alle relevante tekste dui daarop dat uitsprake van Jesus die geloofsoortuiging van na-Pase Christene reflekteer. Dit kom onder andere na vore in apologetiese tendense by Jesus wat 'n refleksie van apologie teenoor na-Pase opponente van die Christelike gemeenskap verteenwoordig. Die ondersoek na onder andere die Evangelies van Tomas en Petrus help om die historiese Jesus te onderskei van die beelde wat die kanonieke evangelies van Jesus teken (Van Aarde [2000b]:29). Om by die "werklike" boodskap van Jesus uit te kom, is daar geen ander manier as om die pad te volg deur die literêre getuienis van gelowiges wat self begin verkondig het dat Jesus die Messias is, die kind van die mens (*child of humanity*) is, die Here is, die Kind van God is, God is nie (Van Aarde [2000b]:33).

Wetende dat hierdie benadering tot die kanon en buite-kanonieke tekste reperkusies in sy eie kerk kan veroorsaak, stem Van Aarde ([2000b]:24) met Willi Marxsen saam dat die Nuwe-Testamentiese kanon self nie die primêre en formeel prinsipiële Christelike getuienis van God se komende gebeure (heil) is nie. Op voetspoor van Martin Luther (sy *Was Christum treibet*-beginsel) beskou Van Aarde die *Jesus-saak* as die kanon agter die kanon. Trouens, wat Luther bedoel het met *Was Christum treibet* as kriterium vir die kanon, is dieselfde wat Van Aarde ([2000b]:53) verstaan as die *Jesus-saak*. "For Christians it is the very first aspect of what the authority of the Scrip-

Profiele

tures ought to be. This foundation is the Jesus event, in other words the *cause of Jesus* which precedes the kerygma of the church, although it goes dialectically together with the kerygma" (Van Aarde [2000b]:53).

Die *Jesus-saak* moet dus beskou word as die *kanon agter die kanon*. Dít is terselfdertyd ook die wieg van die kerk. Wat gesagsvol vir die Christen is, is nie die gegevenheid van 'n sogenaamde "foutlose" Bybel, of 'n "foutlose" kerk of 'n inherente rasionaliteit van die menslike verstand nie. Die "gesag" van die skriftelike getuienis lê daarin dat dit gelowiges uitnooi om hulle woorde en dade te laat ooreenstem met die *Jesus-saak*. Al lesende en/of luisterende gaan die gelowige op weg - soos die Ethiopiër van ouds - 'n reis wat 'n soeke veronderstel. Die *soektog* na dit wat fundamenteel in die geloof is, is derhalwe nie 'n *soektog* na tradisies en die ontwikkeling daarvan nie, maar die *soektog* na die *Jesus-saak*. Die feit dat die tekste 'n appèl op die leser maak om *aan te hou soek* na die *Jesus-saak*, gee aan die tekste gesag (Van Aarde [2000b]:56)

Alhoewel dit nie sy oogmerk is om die Christelike kanon te destabiliseer nie, of om dit met 'n ander kanon te probeer vervang nie, verwelkom hy die debat oor die besinning van die worstels van die Christendom en die implikasies daarvan vir die kanonbeskouing van die kerk. Die Nuwe Testament verteenwoordig immers maar enkele perspektiewe op die totaal van getuienisse oor Jesus en is dus lank nie omvattend ten opsigte van die *Jesus-saak* nie (Van Aarde [2000b]:55). Hy verwelkom die moontlikheid van 'n "scholars canon" wat sal bestaan uit al die geskrifte van die eerste twee eeue wat konsistent en lojaal fokus op die *Jesus-saak* (Van Aarde [2000b]:49). So 'n kanon langs die huidige kanon kan Christene help om die oorsprong van hulle geloof beter te begryp.

2.4.6 Teologiese agenda

Anders as die *Jesus Seminar* wat as sodanig nie interesse in die teologiese relevansie van hulle historiese navorsing gehad het nie, wil Van Aarde ([2000b]:35) bewustelik oor teologiese kwessies reflekteer. Uit die boek as geheel spreek die indruk van nie net die saak van die historiese Jesus wat hanteer word nie, maar ook die vraag na geloof, na God en die verhouding tussen God en mens. Daar is veral twee teologiese redes waarom Van Aarde ([2000b]:10-11) meen die vraag na die historiese Jesus nie ontduik kan word nie.

Eerstens is daar onder navorsers die groeiende bewussyn dat wanneer jy die vraag na die historiese Jesus by die voordeur weier, die twyfel oor die vraag na God by die agterdeur inkom (Van Aarde [2000b]:73). Binne dié konteks word die moeilike vraag oor geloof in Jesus as die Christus hanteer (Van Aarde [2000b]:39vv). Daar kan nie

sprake wees van geloof *in* die historiese Jesus nie. God word bekend deur God se eie inisiatief van selfbekendmaking deur die medium van die geskiedenis.

By this I mean that, for Christian believers, God is manifested in the human Jesus of Nazareth...[A]lthough God's becoming event in Jesus of Nazareth occurred historically, and is therefore in principle open to historical investigation, the act of faith that confesses that Jesus is the Christ, the Lord, the Child of God, God self, is not grounded in historiography as such: "no one can say that 'Jesus is the Lord' but by the Holy Spirit" (1 Cor 12:3). But "(i)f God has made *this* human being - and not just any other human being - to be the Christ, as faith confesses, the faith must be interested to know what can be known about this person: but not in order to *ground* faith in Jesus Christ historically, but rather to guard it from docetic selfmisunderstanding".

(Van Aarde [2000b]:41)

Die materiële verband tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof (veral soos deur Paulus geformuleer) moet gesoek word in die *Jesus-saak*. Hierdie materiële verband kan onder andere gesien word in Jesus se prediking oor die koninkryk van God en Paulus se verstaan van die gelowige se lewe "in Christus". Deur en in Christus het elke mens onmiddellike toegang tot God (kyk Van Aarde [2000b]:45).

Tweedens werk navorsers vandag binne 'n veel wyer verwysingsraamwerk as vroeër. Die historiese metode en die gebruikmaking van die sosiale wetenskappe laat navorsers toe om histories baie verder te vorder as in die verlede. Hedendaagse historiese Jesus-navorsing word trouens gekenmerk deur die multidissiplinêre aard daarvan (Van Aarde [2000b]:32, 79, 84). So is die multidissiplinêre aspekte tipies van Van Aarde ([2000b]:35) se historiese navorsing.

Volgens Van Aarde ([2000b]:12) moet die vraag na die historiese Jesus as betrokke hermeneutiek (*engaged hermeneutics*) voortgang vind op grond van die kultuur-kritiese waarde daarvan. Vandag is daar in die "global village" miljoene kinders wat vaderloos opgroei. Die vaderloosheid van Jesus en die metafoor van God as Vader kan vir hierdie kinders van ryke singewende betekenis wees.

My book is about the historical Jesus who filled the emptiness caused by his fatherlessness by his trust in God as his father. Among the earliest faith assertions of Christians which gave them authentic existence was

Profiele

their believe in Jesus as child of God. Searching for Jesus as child of God could also restore authenticity in the lives of many people today.

(Van Aarde [2000b]:13)

Dat Jesus as 'n vaderlose kind opgegroeï het, behoort verder in berekening gebring te word wanneer gepoog word om die optrede van Jesus te verduidelik soos dit opgeteken is in die dokumente van die vroegste Christendom (Van Aarde [1999a]:14). Van Aarde se hele boek het ongetwyfeld 'n duidelike nie-seksistiese inslag. Dit spreek vanself uit die titel en die res van die boek waar daar nie van Jesus gepraat word as "Seun van God" en "Seun van die Mens" nie, maar as "kind van God" en "kind van die mens" (*child of humanity* - Van Aarde [2000b]:33).

2.5 N T WRIGHT

2.5.1 Inleidend

Wright is onder huidige historiese Jesus-navorsers waarskynlik die persoon wie se profiel van Jesus die meeste ooreenstem met die Christendom se tradisionele beeld van Jesus. Aan die een kant onderskei hy hom uitdruklik van rigtings binne die huidige historiese Jesus-navorsing (soos onder andere die Jesus Seminar en van die Seminar se eksponente, na wie hy verwys as die "Renewed New Quest"). Aan die ander kant voel hy hom volledig deel van die nuwe vraag na Jesus. Hy identifiseer 'n sekere groep Jesus-navorsers, onder andere hyself, wat hy as die "Third Quest" bestempel.

2.5.2 Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing

Veral twee oorwegings het daartoe meegespeel dat Wright intensief by Jesus-navorsing betrokke geraak het. Eerstens was dit sy intensiewe studie van die eerste-eeuse leefwêreld wat uitgemond het in die eerste van sy multi-volume werk: *Christian origins and the people of God (Vol 1): The New Testament and the people of God*⁷.

The historian of the first century...cannot shrink from the question of Jesus....[T]he study of first-century Judaism and first-century Christianity forces us to raise certain specific questions about Jesus: who was he? What were his aims? Why did he die? and why did early Christianity begin in the way it did?

(Wright 1992b:196)

Wright (1996a:xiii) besef dat sy eie verstaan van Jesus, en daarmee ook van die Christendom, diepgaande en ingrypend deur sy historiese studie beïnvloed is. Hy wil egter baie bewustelik as 'n "praktiserende Christen" en 'n "praktiserende historikus" met die vraag na Jesus omgaan (Wright 1996a:xiv). Dit beteken hy wil voluit erns maak, in die eerste plek met die uitgangspunt van die geloof, en aan die ander kant met die onbevange historiese ondersoek. Daarmee ontken Wright (1996a:xv) dat hy met 'n vooropgestelde beeld van Jesus begin het en seker gemaak het dat hy ook daarmee geeëndig het (kyk Veitch 1998:13-14). "The closer I get to Jesus within his historical context, the more I find my previous ideas, and indeed my previous self, radically subverted" (Wright 1992a:ix).

Dit beteken dat Wright (1992b:7) met 'n sterk historiese bewussyn wil werk. Hy doen, soos Crossan, baie moeite om die historiese metode waarmee hy werk, te ekspliseer. Deur die geskiedenis heen, is daar verskillende klemtone in die bestudering van die Nuwe Testament gelê. As gevolg van die Reformasie was daar 'n pre-kritiese fase waartydens daar baie klem op die gesag van die teks gelê is. Later het daar as gevolg van die invloed van die Verligting 'n sterk historiese bewussyn gekom en die klem is gelê op die histories-kritiese lees van die tekste. As korrektief op die Verligting en die klem op die historiese, het in die twintigste eeu die teologiese lees van die tekste gekom wat op soek was na die teologiese kerugma wat die teks ten grondslag lê. Tans word die Nuwe Testament postmodern gelees. Daar word gefokus op die teks op sigself, die rol van vooronderstellings en dies meer, sonder om die vrae wat die Verligting op die tafel geplaas het, af te vee.

In resente benaderings onderskei Wright (1992b:4) hoofsaaklik twee groeperings. Daar is diegene wat die tekste hoofsaaklik histories wil lees (veral historiese Jesusnavorsers). Die meeste van hulle beklee gesagsposisies aan universiteite. Vir diegene staan die teologies-normatiewe agterop. Hulle kom volgens Wright soms arrogant voor. Daarteenoor is daar steeds diegene wat die Nuwe Testament as 'n soort "magic book" beskou. Hulle laat min ruimte vir die bedoelinge van die eerste-eeuse skrywers. Hierdie benadering bly fundamentalisties. Hulle is geneig om eersgenoemdes met krag te beveg. Wright (1992b:5) pleit egter vir 'n nuwe benadering. "The New Testament must be read so as to be understood, within appropriate contexts, within an acoustic which will allow its full overtones to be heard".

In hierdie opsig kies hy vir die epistemologiese benadering van wat hy noem die *kritiese realisme*. Hy stel die probleem waarin die epistemologie verkeer in twee uiterstes. Ten eerste is daar die *positivistiese* benadering. Hiervolgens word geglo dat "objektiewe" kennis van 'n objek of onderwerp moontlik is. Hierdie benadering eindig

Profiele

in 'n naïwe realisme. Aan die ander kant wil hy waak teen 'n benadering wat hy die *fenominalisme* noem. Dit is die opvatting dat die enigste waarvan die subjek seker kan wees, is sy of haar eie ervaring van die werklikheid. Hier eindig die mens in 'n relativisme en, helaas, in 'n skeptisisme. Teenoor hierdie twee uiterste epistemologiese benaderings, stel Wright sy epistemologie van *kritiese realisme*: Dit wil sowel objek as subjek in die verstaansproses verdiskonteer, maar sonder dat die proses ooit tot stilstand kom. In die voortdurend wisselwerking tussen objek en subjek, word tot kennis gekom.

This is the way of describing the process of "knowing" that acknowledges the *reality of the thing known, as something other than the knower*, while fully acknowledging that the only access we have to this reality lies along the spiralling path of *appropriate dialogue or conversation between the knower and the thing known*.

Vir sy benadering tot die tekste van die Nuwe Testament het hierdie epistemologie besondere betekenis. Daar behoort 'n besondere verhouding tussen die literêre, die historiese en teologiese lees van die tekste te bestaan. Die gevaar is altyd wesentlik dat die drie, veral die historiese en teologiese, los van mekaar kan raak. Geskiedenis is 'n openbare saak. Dit het gewoon op 'n sekere tydperk in die geskiedenis van die mensdom betrekking en dit is daar vir enigeen om dit te bestudeer. Teologie is egter 'n kerklike aangeleentheid. Tog moet die drie aspekte altyd met mekaar geïntegreer bly. Jesus-studies word hoofsaaklik histories gedoen met noodsaaklike gebruikmaking van die teologiese en literêre. Paulus daarenteen moet hoofsaaklik teologies benader word met genoeg aandag aan die historiese en literêre, terwyl die evangelies hoofsaaklik literêr bestudeer word maar natuurlik nie sonder behoorlike aandag van die historiese en teologiese nie.

Wright ekspliseer verder sy metode deur homself duidelik te onderskei van die Jesus Seminar. Die Jesus Seminar wil begin met alle relevante bronne oor Jesus. Dit sluit nie-kononieke materiaal in. Van daar af werk hulle metodies-krities om dié materiaal wat nie outentiek is nie, uit te skakel sodat hulle met net die outentieke Jesus-materiaal oorbly. In dié opsig is verteenwoordigers van die Renewed New Quest (bv Mack en Crossan) duidelik "onBultmanians". Bultmann en veral die New Quest het by die kerugma van kruis en opstanding begin en van daar af wyer gewerk na die lewe van Jesus. Wright (1996a:34vv) wil hierby aansluit. Hy werk vanaf die data na die formulering van 'n hipotese. Dit kom dus op 'n deduktiewe werkswyse neer. Hy wil

al die getuienis as 'n geheel in ag neem, terwyl hy nie voortdurend keuses wil maak van dít aanvaar hy en dát aanvaar hy nie.⁸ Volgens Wright moet 'n navorser op soek na die historiese Jesus met die relevante Nuwe Testament as geheel begin en dit van voor tot agter bestudeer. Dááruit maak hy brokstukke bymekaar vir die historiese beeld van Jesus. (Dit is wel interessant om daarop te let dat hy in die bymekaarmaak van die getuienis oor Jesus hom uitdruklik [en waarskynlik redelik uitsluitend] toespits op die sinoptiese evangelies [Wright 1996a:xvi]). Die betroubaarheid van die skrywers van die Bybel is volgens Wright gewaarborg. Anders as die Jesus Seminar en die verteenwoordigers van die "Renewed New Quest", gaan hy dus nie van 'n *twyfelende* aanname op grond van die *kritiese* aspek van die historiese kritiek uit nie. Volgens hom sou die skrywers van die Bybel nie enigiemand wou mislei nie, want hulle rapporteer alleen oor dit wat hulle gesien het, ervaar het, en vertel is deur betroubare getuies.

Hoewel Wright bewustelik vir die *kritiese realisme* as kenteoretiese benadering kies, kom sy uitgangspunt waarskynlik neer op wat bekend staan as die twintigste-eeuse logiese positiwisme. Deur met 'n oop gemoed, nadenkend en biddend te lees, en nie toe te laat dat kritiese vrae jou van stryk bring nie, kan daar volgens Wright meer van die teks geleer kan word. Wright se klem op die lees van die Nuwe Testament as geheel, is 'n bewys van sy siening dat die geskiedenis die hele prentjie omvou. Gedeeltes behoort nie gefragmenteer te word nie, en daar behoort nie onafhanklike analyses gedoen te word nie. Teen hierdie agtergrond is hy ook onwillig om skeiding te maak tussen die woorde wat aan Jesus toegesê word, en dae wat aan Hom toegesê word. Alleen die geheelprentjie verskaf die konteks om betekenis te gee aan die fyner detail.

Ten spyte van die sterk historiese bewussyn waarmee hy werk, is die interessante egter dat Wright, anders as sy tydgenote, meen dat hy, met behulp van sy metode daaraan kan ontkom om sy profiel van Jesus volgens sy eie selfverstaan te teken.

All writers about Jesus have to live with the old jibe that the historian is inclined to see his or her face at the bottom of a deep well and mistake it for the face of Jesus. I have to say that the face I describe in this book always was, and still remains, disturbingly unlike my own...it is not a self-portrait. I wish it were.

(Wright 1996a:xv)

Die ander saak wat hom intensief by Jesus-navorsing betrokke laat raak het, is die kontroversiële resultate van huidige historiese Jesus-navorsing en in besonder van die Jesus Seminar. Hy is byvoorbeeld krities ten opsigte van die Jesus Seminar en die

Profiele

resultate wat hulle lewer (kyk *Time* 1996:46; Wright 1996a:29-34). Daar leef by die Jesus Seminar 'n duidelike positivistiese inslag vir sover hulle onderskei tussen hulle navorsing wat op "feite", "geskiedenis", "eerlikheid" en "waarheid" gebaseer is, terwyl ander se navorsing spruit uit "fantasie" en "bygeloof" (Wright 1996a:34). Aan die ander kant meen hy dat dit 'n swakheid is dat daar onder die lede van die Jesus Seminar nie eenstemmigheid bestaan oor die historiese metode wat gevolg moet word nie. "The Seminar appears, then, to hover uneasily between a positivistic public image and an inner methodological uncertainty" (Wright 1996a:31). Wright meen dat die Jesus Seminar skeptisisme as 'n kuns aanbied wanneer hulle net 18% van die woorde van Jesus wat in die evangelies voorkom as histories betroubaar aanvaar en net 17% van dit wat Jesus volgens die evangeliste gedoen het. Hierdie optrede van die Jesus Seminar lei volgens Wright daartoe dat vertrouwe in die evangelies ondermyn word. Hy spreek onder andere sterk kritiek uit teen die Jesus Seminar se openbare hantering van die provokatiewe resultate van hulle navorsing (kyk Veitch 1998:10).

Volgens Wright behoort navorsers eerder in die gang van die ondersoek die resultate van hulle navorsing in-huis te hou en die sensasionalisering van hulle idees uit die openbare oog te hou. Die openbare benaderingswyse van die Jesus Seminar dring Wright (1992a) uiteindelik daartoe om op dieselfde manier deur die media te werk te gaan, om so die invloed van die Jesus Seminar op die lewe en getuienis van die kerk te oorkom. Wright maak teen dié agtergrond geen geheim daarvan nie dat hy in die eerste plek 'n kerkmens is wat sy teologie beoefen ter wille van die kerk en die geloof. Daarmee het Wright se werk oor Jesus in sommige opsigte 'n sterk polemiese karakter. "Among other beliefs, I hold more firmly than ever to the conviction that serious study of Jesus and the gospels is best done within the context of an worshipping community" (Wright 1992a:ix).

Wanneer Wright daarvan bewus is dat hy doelbewus vir die geloof 'n lans wil breek teen die sensasionele resultate van byvoorbeeld die Jesus Seminar, dring hy egter nie daarop aan dat die Christendom in 'n ivoortoring gehou moet word nie.

It is important to set right from the outset that Christians do not seek a save haven....Christianity takes its place in the marketplace of ideas and is open to public scrutiny and debate. Jesus himself, on the strictly orthodox view, laid himself wide open to misunderstanding, ridicule, abuse and even death. The church has no vested interest in preventing people coming up with new ideas about Jesus. Indeed, I shall myself be

arguing later on that, to this extend...the real, historical Jesus still has many surprises in store for institutional Christianity.

(Wright 1992a:viii)

Wright identifiseer sterk met die insigte van Schweitzer.⁹ Schweitzer (en na hom Bultmann) het die insig gehad dat Jesus binne die Joodse konteks van die eerste-eeuse Palestina verstaan moet word. Hierop wil Wright (1996a:5-6) binne die perspektief van die "Third Quest" voortbou.

Volgens Wright behoort mense soos Crossan en Mack (en die meeste eksponente van die Jesus Seminar) tot 'n tweede tipe "New Quest" (Renewed New Quest). Dit hang onder andere saam met hulle opvatting dat daar (op voetspoor van Wrede) van hipotetiese bronne agter die evangelies gebruik gemaak word, omdat Markus in byna elke opsig net fiksie bevat (Wright 1996a:34-35). Dit het ook daarop uitgeloop dat hulle ten opsigte van Jesus afgesien het van 'n eskatologiese Jesus. Dié konklusies verwerp Wright¹⁰. Hierdie tweede "New Quest" het ook baie min opgelewer wat van blywende waarde kan wees (Wright 1992a:12).

The "Jesus Seminar" has rejected Jewish eschatology, particularly apocalyptic, as an appropriate context for understanding Jesus himself, and in order to do so has declared the Markan narrative a fiction. The "Third Quest", without validating Mark in any simplistic way, has placed Jesus precisely within his Jewish eschatological context, and has found in consequence new avenues of secure historical investigation opening up before it.

(Wright 1996a:81)

Kenmerke van hierdie "Third Quest" is volgens Wright (1992a:13) eerstens die poging om Jesus volledig binne sy Joodse konteks te plaas. Tweedens is dit om nie soos die "New Quest" fragmentaries byna net op die woorde van Jesus te fokus nie, maar om 'n geheelbeeld van die lewe van Jesus te probeer weergee. Die mees prominente eksponente van die "Third Quest" is B F Meyer, M J Borg (wat volgens Wright [1996a:75] 'n oorgang vanaf die "Renewed New Quest" na die "Third Quest" verteenwoordig) en E P Sanders (kyk Wright 1992a:14).

2.5.3 Wright se Jesus

Wanneer Wright homself volledig binne die dampkring van (wat hy noem) die "Third

Profiele

Quest" plaas, dan poog hy nie om 'n afgeronde profiel van Jesus daar te stel nie. Veral teen die agtergrond van die voorlopigheid van die historiese ondersoek, verkies hy om op voetspoor van Schweitzer eerder die buitelyne van die enigmatiese figuur van Jesus te teken as om op die detail te konsentreer. "The silhouette has obvious advantages over the full-face portrait. It is appealing and evocative. The onlooker needs room for imagination, and loses interest if the artist leaves no room for it" (Wright 1996a:3). Sy profiel van Jesus neem gestalte aan na aanleiding van sekere vrae oor die lewe van Jesus wat volgens hom deur die "Third Quest" geïdentifiseer is (Wright 1996a:89-121). Hierdie vrae is: Hoe pas Jesus binne die eerste-eeuse Judaïsme in? Watter doelstellings (*aims*) het Jesus gehad? Waarom het Jesus gesterf? Hoe en waarom het die vroeë kerk begin? Hoekom is die evangelies wat dit is? Teologiese konsekwensies uit die voorafgaande.

In die bespreking van die Jesus-profiel van Wright wat volg, sal hierdie vrae en die antwoorde daarop duidelik reflekteer. Dit spreek dus vanself dat Wright se profiel nie in alle opsigte in dieselfde kategorieë ingedeel kan word as die vorige drie navorsers se werk nie. Soos reeds gesê, word Wright se verstaan van Jesus primêr bepaal deur Jesus volledig binne die eerste-eeuse Joodse leefwêreld te plaas. Wright (1992b) het onomwonde tot die konklusie gekom dat daardie leefwêreld die gees van die Joodse eskatologie (apokaliptiek?) geadem het. Daarom is sy vertrekpunt ten opsigte van Jesus nie anders as om Jesus binne die Joodse eskatologie van die eerste eeu te plaas nie. "The Third Quest, then, is the basic starting-point of this book. It correctly highlights Jewish eschatology as the key to understanding Jesus" (Wright 1996a:123).

Oor die geboorte van Jesus laat Wright homself nouliks uit. Jesus is waarskynlik gebore in 4 v C. Hy het in Galilea in Nasaret opgegroei. In ongeveer 28 n C het Hy in die geselskap van Johannes die Doper na vore getree. Hy het die visie en program van Johannes gedeel totdat dié deur Antipas gearresteer is. Dié gebeure het Jesus gedwing om te besin oor sy eie roeping en toekoms. Hy het besef dat die tyd van voorbereiding verby is en dat Hy die sentrale rol moes speel om die geskiedenis van God met Israel tot 'n hoogtepunt te voer (Wright 1996a:155; 1996b:31).

Geen beeld van Jesus is moontlik los van die eerste-eeuse Joodse wêreld nie (Wright 1996a:91-98, 150-159). Dit was 'n tyd van sosiale onrus. Dit is gekenmerk deur turbulente teologiese en politieke ontwikkelings en hoogspannende toekomsverwagtings. Uit die onrus is verwagtings gebore dat God een of ander tyd gaan ingryp deur middel van 'n koninklike Messias om die vyande van Israel se ondergang te bewerk. Wright se beeld van Jesus sentreer rondom hierdie verwagtings wat daar by die Joodse volk geleef het. Dit het gegaan oor 'n "drama" waardeur die God van Israel

God se plan met die mensdom wou vervul. Daarmee het Jesus midde-in die Joodse eskatologie van die eerste eeu gestaan (Wright 1997:182). Die eskatologiese hoop het veral akuit opgevlam rondom die simbole van die Judaïsme en veral die jaarlikse Paasfees.

Midde-in hierdie onrustige gemeenskap het Jesus grootgeword en met sy arbeid begin (Wright 1992a:95). Hy het die fluistering van hoop by hierdie mense gehoor. Hy het in die gang van sy lewe van die roeping bewus geword dat Hy die een was wat moes kom om God se plan te kom vervul. In dié verband het Wright (kyk o a 1997: 182vv) merkwaardig baie oor die selfbewussyn van Jesus te sê. Jesus het geglo dat Hy deur God geroep was om 'n spesifieke rol te vervul in die eskatologiese drama tussen God en die mensdom. Jesus het inderdaad geglo dat God deur Hom met Israel op 'n klimaks afstuur. Wright gebruik byvoorbeeld die gelykenis van die verlore seun (Luk 15:11-32) om aan te dui hoe die Joodse volk van die eerste eeu oor hulleself gedink het. Die bewoë geskiedenis wat agter die rug is wanneer die Jode van die eerste eeu op die eeue wat agter die rug is, terugkyk, het daartoe gelei dat die volk hulle verwyderd van die vader en ver in die vreemde (in ballingskap) bevind. Dit is egter nou tyd om na die vader terug te keer. God is self op die punt om hierdie terugkeer uit die ballingskap moontlik te maak (kyk Wright 1996a:125-131). Hierin het Jesus vir Homself 'n duidelike rol gesien.

...Jesus himself believed that he was the agent of this strange return from exile, and that he lived and acted accordingly. His welcome to all and sundry, that free commensality...was a sign that resurrection - forgiveness - restoration - return from exile - the reign of YHWH - were all happening under the noses of the elder brothers, the self-appointed stay-at-home guardians of the father's house. The covenant was being renewed, and Jesus' welcome to the outcasts was a vital part of that renewal.

(Wright 1996a:128-129)

Tog was die paradoksale manier waarop Jesus inhoud gegee het aan die koninkryk die mees onbegryplike in die lang en ingewikkelde geskiedenis van Israel. Die tydgenote van Jesus het hulle die koninkryk en die koms daarvan anders voorgestel. In hulle ywer het hulle 'n radikale en eksklusiewe verering van God nagestreef. Hulle houding was een van "alles of niks" vir God, vir die Tora, vir die land, vir die tempel. Dit was 'n houding wat vroeër of later noodwendig moes lei tot konfrontasie en oorlog met die

Profiele

Romeine. Jesus het egter gewaarsku teen die weg wat die Jode wou inslaan. Dit sou lei tot 'n verskriklike ramp wat Israel uiteindelik oor hulleself sou bring en wat gesien moes word as God se toorn teen sy volk. Op dié manier het Jesus 'n vinger gewys na die Jodedom van sy dag. Hulle het hulle roeping om lig vir die wêreld te wees, versaak en hulleself as regters oor die wêreld aangestel (Wright 1996a:322vv). Dááror het Jesus gesê: "Wie oor 'n ander oordeel, sal self geoordeel word (Matt 7:1//Luk 6:37).

Maar Jesus het nie net die inhoud van die koninkryk van God verkondig nie. In sy lewe van elke dag het Hy ook in sy daade daaraan vorm en uiting gegee. Jesus het as 't ware die koninkryk wat Hy verkondig het, gevier (Wright 1996a:246-268). Hy het "sondaars" saam met Hom aan tafel genooi en hulle daarvan verseker dat hulle sondes vergewe is.

"No King, but God" was the revolutionary slogan of the day. If you had been a Galilean peasant, your impression of Jesus would have been that he was a prophet who was announcing that God was now at last becoming King. This could only mean one thing: Israel was at last going to be redeemed, rescued from oppression. God's kingdom wasn't a state of mind, or a sense of inward peace. It was concrete, historical, real.

Die eienaardige van die manier waarop Jesus die koninkryk kom aankondig het, het dus daarin gelê dat Hy enersyds daarop aanspraak gemaak het dat Hy die ou profesieë en hoop van Israel kom vervul het. Andersyds sou Hy dit op so 'n manier doen dat dié profesieë en hoop onderstebo gekeer word. "The kingdom of God is here, he seemed to be saying, but it 's not like you thought it was going to be" (Wright 1992a: 98). So het Jesus die wydverbreide en gelaaide messiasverwagting van sy tyd opge- neem en dit op Homself toegepas. Deur sondaars en uitgestotenes in die koninkryk welkom te heet, het Hy die koninkryk in terme van Homself hergedefinieer (Wright 1997:182). Hiervolgens het Hy Israel tot "bekering" opgeroep. Dit was 'n oproep om terug te keer na die Skepper en Verbondsgod (Wright 1996a:99-105).

Ten einde homself in die sentrum van die huidige vraagstelling te plaas, begin Wright met 'n herdefinisie van die eskatologie soos wat Schweitzer dit gesien het. Ver- volgens pas Wright hierdie herdefinisie van die eskatologiese toe op die oorspronklike profeet-tipe figuur van Schweitzer en bevestig daarmee 'n nuwe begin in die vraag na die historiese Jesus.

Volgens Wright (1996a:202vv) dui die gegewens in die evangelies oorweldigend daarop dat Jesus 'n apokaliptiese profeet was en nie 'n siniese filosoof óf 'n plattelandse wysheidsleraar uit die Galilese Judaïsme nie. In dié opsig wil Wright wel die apokaliptiek herdefinieer ten einde die eerste-eeuse betekenis meer tot reg te laat kom. Die apokaliptiese konsep van die eerste eeu het inderdaad nie soseer gegaan oor die einde van die wêreld nie, maar oor hierdie teenswoordige wêreld (kyk Wright 1992b:280-299; 1996:81, 94-98, 513-516). Wright sluit aan by die konsep van Jesus as 'n tipe profeet wat hy by Wrede vind. Hy identifiseer ook met Albert Schweitzer se konsep van Jesus as 'n eskatologies profeet wat met sy tydgenote oor die einde van die wêreld gepraat het. Wright onderskei sy siening van Jesus as 'n eskatologiese profeet egter van dié van Schweitzer daarin dat Jesus volgens Wright nie gedink het aan die einde van die wêreld wat binne tyd en ruimte sou aanbreek nie (Wright 1996a:202-214).

Volgens Wright (1996a:540vv) het Jesus gemeen dat die geskiedenis tot 'n einde kom in en deur sy eie lewe terwyl Hy die mantel van God aangetrek het, geïdentifiseer het met die lyding van sy tydgenote en daardie lyding en hulle geskiedenis tot 'n klimaks gevoer het (Wright 1992a:101-102). Die eskatologie is nie iets wat aan die einde gebeur nie - dit was iets wat in die lewe van Jesus gebeur/plaasgevind het, vernameklik in sy dood en liggaamlike opstanding.

Jesus se siening van Homself as die verwagte Messias wat die hoofrol moes speel in God se herskepping van die mensdom het hoogtepunt bereik toe Jesus aan die einde van sy lewe Jerusalem toe is. Met sy intog in Jerusalem het sy Messiasskap begin duidelik word (kyk Luk 19:18-44). Sy optrede tydens die "tempelreiniging" het sy oortuiging gesimboliseer dat Hy Homself geroepe gesien het as die Messias deur wie Israel hulle bestemming moes bereik. Jesus het daarmee bevestig dat Hy gesag het oor die tempel (Wright 1996a:510-518).

Jesus het ook sy lyding en dood vooruitgesien. Soos soveel Joodse martelare sou ook Hy dié pad moes loop. Hy sou deur die heidene gedood moes word. Omdat Hy van sy roeping sowel as sy dood bewus was, het Hy voor sy dood nog 'n ander simboliese handeling verrig. Hy wou daarmee 'n nuwe eksodus, die groot bevryding simboliseer. Dit het Hy gedoen deur die laaste paasmaaltyd met sy volgelinge te vier.

Hij zou het komende onheil op zich nemen om zo een uitweg te kreëren waardoor het kwaad verslagen zou worden, Israel verlost zou worden en het plan van de God van Israël om te wêreld te redden uiteindelijk gerealiseerd zou worden.

(Wright 1997:183)

Profiele

In die bewandeling van dié weg was Jesus Hom bewus van 'n nog veel groter roeping as net dié van die Messias. Die grootste verwagting van die volk Israel was dat die Here, hulle God, in eie persoon na Sion sou terugkeer as regter en verlosser. Met die drie hoofmomente in Jesus se laaste paar dae het Hy hierdie verwagting vervul: die intog in Jerusalem, sy optrede in die tempel en in die bokamer saam met sy dissipels (Wright 1996a:538). "Wij krijgen de indruk dat Hij heel bewust datgene belichaamde en uitvoerde waarvan de schriften van Israël zeiden dat de HERE dat in eigen persoon zou zijn en doen. Dit was de hoogste claim die iemand kon maken" (Wright 1997:183). Jesus het dus sy dood bewustelik tegemoet gegaan in die oortuiging dat daarin die hoop en vrees vir Israel en die wêreld vir eens en altyd saamgevat sou word. Daarmee sou die koninkryk aanbreek (Wright 1996a:539).

2.5.4 Vanaf Jesus tot by die kerk

Wright (1996a:109-112) beskou die opstanding van Jesus as dié beslissende moment in die ontstaan van die Christendom en die kerk. Hy aanvaar ook die uitdaging om aan te toon hoe Jesus liggaamlik opgestaan het.

Konsekwent aan sy metode ondersoek Wright egter eers die fenomeen van die opstandingsgeloof in die Joodse wêreld van die tyd van Jesus. Hy koppel dit aan die sterk verwagting binne die Jodedom dat die monoteïstiese Skeppergod vasberade (*determined*) was om die skepping te herskep ("to renew his creation"). Net soos alle ander Joodse martelare uit dié tyd het ook Jesus geglo dat indien Hy sou sterf in gehoorsaamheid aan die wil van God, God Hom uit die dood sou opwek. Anders as die martelare het Jesus egter nie geglo dat sy opstanding aan die einde van die tyd sou plaasvind nie, maar onmiddellik omdat sy dood die eenmalige hoogtepunt gevorm het in die verlossing van Israel. Hy sou opgewek word op die derde dag. Net soos alle ander dinge waarvan Jesus bewus was, het ook die bewussyn van sy eie opstanding volkome ingepas by die bewussyn van 'n eerste-eeuse Jood wat sou geglo het dat Hy deur God geroep is om God se beloftes aan sy volk waar te maak (Wright 1997:184):

Resurrection would be, in one and the same moment, the reaffirmation of the covenant and the reaffirmation of the creation...Monotheism and election, taken together with the tension between election and exile, demands resurrection and a new world.

(Wright 1992b:332)

Wright maak dus 'n sterk saak uit vir die historiese voortgang van die Christus-beweging op grond van die opstanding. Volgens Paulus is die enigste rede vir die bestaan en voortgang van die Christendom die feit [sic!] dat Jesus weer lewe (1 Kor 15:9). As Jesus gewoon aan die Romeinse kruis as 'n messiaanse "voordoener" gesterf het, sou Hy maar net vergete geraak het soos baie ander messiaanse "voordoeners" wat tot Israel se redding wou kom. "This needs to be stressed most emphatically: there was no reason whatever for Paul to follow, preach about, or celebrate a Jesus who had simply been crucified. Lots of other people were crucified in the first century. Nobody ever hailed them subsequently as the living Lord" (Wright 1992a:34).

Sedert die opstandingsgebeure is die saak van die opstanding absoluut sentraal in die Christendom. Wright staan verder sterk op die liggaamlike opstanding van Jesus. Tog kwalifiseer hy dit deur daarop te wys dat vir die Jode in die eerste eeu "opstanding" niks te doen gehad het met "resussitasie" nie. Dit was beslis nie 'n kwessie van terugkeer na hierdie lewe nie. Dit het gegaan oor die "deur die dood gaan" tot in 'n ander wêreld, 'n wêreld waarvan ons natuurlik nie iets weet nie. Wat ons wel weet, is dat in dié nuwe wêreld daar liggaamlike eksistensie is. Dit sal 'n fisiese toestand wees, al verskil dit ook aansienlik van die huidige fisiese toestand (vgl 1 Kor 15:35-38; Wright 1992a:61).

Wright laat hom nie uitgebreid uit oor die historiese en teologiese ontwikkelings-trajekte binne die vroegste Christendom nie. Naas die swaar klem wat hy lê op die opstanding as die beslissende moment vir die voortgang van die kerk na die dood van Jesus, dui hy in sy boek oor Paulus (Wright 1997) die kontinuïteit tussen Jesus en Paulus aan. Die oorgang vanaf Jesus tot by die kerk kan verklaar word in terme van die vervulling van die verwagtings van die koninkryk van God wat met die dood van Jesus aangebreek het. Wright lewer in dié verband 'n uitgebreide betoog teenoor diegene wat wil beweer dat Paulus, en nie Jesus nie, die stigter van die Christendom was (kyk o a Wilson 1997).

Jesus het Homself beskou as die een deur wie die bedoeling van God met Israel 'n klimaks sou bereik het. Paulus was daarvan oortuig dat Jesus geslaag het in die roeping wat Hy gevisualiseer het.

Jezus sag het als zijn roeping de geschiedenis van Israël tot haar hoogtepunt te brengen. Paulus was ervan overtuigd dat Jezus daarin geslaagd was. Uit die overtuiging kwam zijn eigen roeping voort: de roeping om in de hele wêreld bekend te maken dat de geschiedenis van Israël door Jezus op die manier tot haar hoogtepunt was gebracht.

(Wright 1997:184)

Profiel

Daar is eenvoudig kontinuïteit én diskontinuïteit tussen Jesus en Paulus. Omdat God in Jesus se kruis en opstanding die geskiedenis van Israel en die mensdom tot 'n klimaks gevoer het, is dit onsinnig om te dink dat Paulus Jesus sou napraat en dieselfde gelykenisse sou vertel. Dit sou beteken dat hy, soos Jesus, die koninkryk weer aangekondig het. Daarmee sou hy juis vir Jesus en die bedoeling van sy koms verloor. Daarom moet daar nie gesoek word na parallels tussen die boodskap van Jesus en dié van Paulus nie. Die kontinuïteit lê in die twee persone se verstaan van die Christusgebeure. Bewustelik wou Paulus dus die boodskap van Jesus verder dra. Hy wou nie 'n nuwe fondament lê nie. Hy wou alleen verder bou op die fondament wat Jesus reeds gelê het (1 Kor 3:11).

Paulus het dus nie 'n nuwe godsdiens gestig nie. Hy het wel 'n nuwe etiek bedink wat sou pas by die koninkryk van God wat in die kruis en opstanding van Jesus aangebreek het. Daarmee roep Paulus die wêreld op om trou te sweer aan die regmatige Here, die Joodse Messias, wat nou verhoog was in die posisie wat van altyd af aan die Joodse Messias toegebring is (Fil 2:11). Die sentrale gedagte in Israël, in die boodskap van Jesus en in die verkondiging van Paulus, is dat die mens uitgenooi word tot 'n nuwe manier van menswees wat die beeld van God sou weerspieël in elke aspek van die lewe. "Jezus en Paulus hadden het over Leven, over menszijn, over een kind van God zijn" (Wright 1997:186).

Wanneer die oorgang vanaf Jesus na die kerk bedink word, is dit dus uiters noodsaaklik dat die teologieë van Jesus en Paulus nie teen mekaar afgespeel word nie. Ons moet eerder die gemeenskaplike waarheid sien wat hulle albei voorgestaan het:

...[D]at in hun dagen en door hun toedoen - de één als hoofdpersoon, de ander als iemand die naar hem verwees - de enig ware en levende God beslissend had ingegrepen om Israël en de wereld te verlossen. Hij heeft zijn Koninkrijk van liefde gegrondvest, een Koninkrijk waardoor de wereld vanuit de lange winter van zonde en dood zou kommen in de volle zon van de toekomstige eeuw.

(Wright 1997:186)

2.5.5 Die rol van die belydenis en die kanon

Wright (1996a:30) oordeel klaarblyklik positief oor die poging van die Jesus Seminar om nie-kanonieke materiaal in te sluit in hulle konstruksie van die historiese Jesus. Die vraag is egter of hy by dié basiese oordeel bly. Wright (1992a:95-96) grens hom byvoorbeeld af teen diegene wat die historiese betroubaarheid van die evangelies en die

betroubaarheid van die evangelies as bron vir Jesus-navorsing in twyfel trek. Dit blyk veral in sy beoordeling van Reimarus en Wrede. Wright aanvaar die vroeë en uitdagings wat Reimarus op die tafel geplaas het om die onderskeid tussen die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof te probeer peil. Hy spreek hom egter skerp uit teen die skeptisisme van Reimarus.

Daarenteen bou Wright voort op dié navorsers wat in watter opsig ook al die historiese betroubaarheid van die evangelies voorstaan. So sluit hy onder andere sterk aan by Martin Kähler se konklusie dat die evangelies nie fiksie is nie, maar die waarheid bevat ten opsigte van die werklikheid van die wêreld waarin hulle tot stand gekom het. Kähler het hiervolgens enige poging afgewys om 'n meer "historiese" beeld van Jesus te konstrueer deur tussen die lyne te lees of om agter die tekste te gaan soek. Wright neem dus in 'n groot mate Kähler se standpunt oor dat die historiese Jesus geïnkorporeer is in die Christus van die geloof (kyk Wright 1997:196-187; vgl Veitch 1998:12).

Wright verwerp Bultmann se insigte dat die Nuwe Testament ontmitologiseer moet word ter wille daarvan dat dit nie vir die moderne mens van die twintigste eeu anakronisties is nie. Volgens Wright kan die Bybel in vandag se wêreld voorop gestel word sonder dat dit herinterpreteer hoef te word. Teen hierdie agtergrond blyk dit asof Wright op geen manier sy profiel van Jesus en sy navorsing in die breë sien as in stryd met dit wat die kerk tradisioneel oor Jesus verkondig nie. "Wright simply defines what he means by history to include the gospel accounts of the life of Jesus as they stand (Veitch 1998:14).

2.5.6 Teologiese agenda

Voortspruitend uit sy navorsing wil Wright (1997:185) daarop wys dat nóg vir Jesus, nóg vir Paulus die boodskap van "die evangelie" alleen maar 'n kwessie van godsdiens (meer spesifiek: 'n nuwe godsdiens) was. Dit is eers sedert die Verligting dat "godsdiens" in 'n aparte hokkie geplaas is. Wright se siening van die Christus-gebeure, en Paulus wat daarvoor getuig, laat hom met 'n boodskap aan die kerk dat die kerk sal kom tot volledige insig van enersyds die inhoud van die Christus-gebeure en andersyds die kerk se verstaan daarvan.

Paulus het geglo dat hy in die lente van die nuwe era leef. Die winter en dood is verby. Met die Christus-gebeure het die seisoene gedraai. Ons is op pad na die lewe van die somer. Ongelukkig het die kerk nog nie ver gevorder nie.

Als we nu, tweeduizend jaar later, naar de wereld kijken, dan zijn we noch niet veel verder dan Maart...Op sommige plaatsen is de zon al

Profiel

doorgebroken en laten de bloemen en bloesems zien dat de winter voorbij is. Op andere plaatsen ligt nog steeds ijs. Op sommige plaatsen hebben al krokussen gestaan, maar die zijn inmiddels weer verborgen onder een laagje sneeuw....

(Wright 1997:186)

Wright se historiese benadering loop uit op die teologiese relevansie wat hy glo die navorsing vir kerk en teologie moet hê. Dít blyk duidelik wanneer hy eksplisiet die taak van die "Third Quest", soos hy dit sien, in die vorm van die vrae omlin soos hierbo reeds gestel is (Wright 1992a:17-18): Wat was Jesus se verhouding met die Judaïsme van sy dag? Op watter punte het sy oogmerke daarmee ooreengestem en in watter opsigte het Hy daarvan verskil? Wat was Jesus se aktuele doelwitte? Wat was die doelwitte wat Hy van dag tot dag voor oë gehad het wanneer Hy met sy bediening (*ministry*) besig was? Waarom is Jesus doodgemaak? In die besonder moet die vraag fokus op die selfbewussyn van Jesus met betrekking tot sy dood. Het Jesus geglo dat Hy geroep is om 'n gewelddadige dood te sterf ter wille van sy roeping? Waarom het die kerk begin? Wat het werklik met Pase gebeur? Waarom is die evangelies soos hulle is?

These, I suggest, are the questions that ought now to be addressed in serious historical study of Jesus. They are also the starting-point for serious theological study of Jesus. It will not do, as we have seen many writers try to do, to separate the historical from the theological. Jesus is either the flesh-and-blood individual who walked and talked, and lived and died, in first century Palestine, or he is merely a creature of our own imagination, able to be manipulated this way and that.

(Wright 1992a:18)

'n Belangrike teologiese keuse wat Wright maak, is dat hy op voetspoor van Albert Schweitzer die ervaring wat mens van die opgestane Here kry wanneer jy die evangelies lees, los moet maak van die resultate van historiese navorsing. Vir Wright is juis dít 'n kardinale benadering wat hy verder wil ontwikkel (Veitch 1998:12). Dit is vir Wright onaanvaarbaar om die "ongewone" dade van Jesus (byvoorbeeld sy wonders en liggaamlike opstanding) binne 'n mitiese raamwerk weg te praat as egte historiese gebeure, net omdat moderne, rasonale mense nie kan aanvaar dat sulke dinge kan gebeur nie. Hy verkies om die mitiese raamwerk te behou en die mite as geskiedenis te lees.¹¹

2.6 W SCHMITHALS

2.6.1 Inleidend

Schmithals is nie 'n historiese Jesus-navorsers wat hom besighou met die resente (vierde fase) vraag na die historiese Jesus nie. Hy is waarskynlik veel meer teologies as histories geïnteresseerd (kyk Boshoff 1991:24-44). Tog wil hy erns maak met die historiese lees en verstaan van die Nuwe Testament. Hy beskou saam met sy leermeester, Bultmann, die probleem van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, as dié sentrale probleem van die teologie van die Nuwe Testament. Hy verdiskonteer die probleem egter meer deur te fokus, nie soseer op primêr die historiese Jesus nie, maar op die vraag na die kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die voor-Pase Jesus en die na-Pase Christus. Sy siening van dié saak is bepalend daarvoor dat hy nie verder terugvra na die historiese Jesus nie, maar meer konsentreer op die historiese en teologiese ontwikkelingsstrajekte wat in die Nuwe Testament aangetref word (Schmithals 1994). Aangesien hy op dié terrein uiters insiggewende bydraes gelewer het, en aangesien ook dié terrein integraal deel is van hierdie studie, word dié problematiek soos Schmithals dit dek, ook hier onder oë geneem.

2.6.2 Persoonlike betrokkenheid by Jesus-navorsing

Schmithals (1994:7) stel dit in die voorwoord van sy boek, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine Problemgeschichtliche Darstellung*, duidelik dat die onvolledigheid van die oorlewering van die teologiegeskiedenis ons nie toelaat om 'n eenvoudige, afgeslote ontwikkelingsgeskiedenis van die vroeg-Christelike teologie daar te stel nie. Veral die insigte van die *Religionsgeschichtliche Schule* dat die grondliggende oorsake van die teologiese ontwikkeling gesoek moet word in die ontwikkeling vanaf Palestynse Christendom na Hellenistiese Christendom en verder tot by die Pauliniese Christendom, terwyl Palestina in 'n groot mate gehelleniseerd was, het die problematiek sterk belig. Daarom is dit verstandig dat, wanneer afgesien is van die beskrywing van 'n enkele geslote ontwikkelingsgang van die vroeë teologiegeskiedenis, daar gepoog sal word om wel enkele "ontwikkelingslyne" te illustreer deur telkens die draers of "skole" van daardie ontwikkelingslyne aan te toon. Schmithals beskryf dit egter steeds as 'n "dapper" onderneming om, met die min bronne en gebrekkige oorlewering tot ons beskikking, hierdie ontwikkelingslyne te probeer aantoon.

Daar kan verskillende ontwikkelingslyne aangetoon word binne die mondelinge oorleweringstradisies, die Johannese geskrifte, die Pauliniese tradisie en dies meer. Die briewe van Paulus dui daarop dat die mees fundamentele ontwikkeling reeds in die

Profiele

vroegste apostoliese tyd en in die driehoek tussen Jerusalem, Damaskus en Antiogië plaasgevind het. Schmithals wys daarop dat die vraag na die ontwikkeling van die teologie in die vroeë Christendom inderdaad teruggaan na Reimarus wat eerste gewys het op die oorgang vanaf Jesus na Jesus Christus, vanaf Verkondiger na Verkondigde, vanaf die boodskap van Jesus na die Christelike kerugma en die vraag hoe hierdie ontwikkeling histories verklaar kan word. Met hierdie vraagstelling ontstaan die vraag na die oorsprong van dié twee lyne. Dit blyk dat die vroeë *woordoorlewering* (*Logienüberlieferung*) nie verwysing bevat na die *kerugmatiese Christologiese oorlewering* nie. Die twee lyne kan nie dieselfde oorsprong hê nie. Dit is egter ook nie onproblematies en eenvoudig om hierdie twee lyne binne die vroeë Christelike ontwikkeling te identifiseer nie. In die Markusewangelie is die twee lyne reeds gekombineer. Die vraag wat na vore dring, is: Watter teologiese en/of historiese proses(se) het die vereniging van hierdie totaal onderskeibare teologiese tradisielyne bewerk?

Hierdie historiese en teologiese vraagstellings het Schmithals (1994:8) se persoonlike betrokkenheid by die navorsing gestimuleer en hom met die volgende vraag gelaat: In watter mate het Paulus by die tradisies (oor Jesus) aangesluit of in watter mate het hy dit gebruik en 'n eie rigting daaraan in sy eie teologiese ontwerp gegee?¹²

2.6.3 Schmithals se visie op Jesus

Volgens Schmithals is daar nie veel oor die historiese Jesus te sê nie. Wat wel te sê is, lê volgens hom volledig ingebed binne die beskouing van Jesus as 'n apokaliptikus. Die probleem om die verhouding tussen Jesus en die apokaliptiek te beskryf, het veral daarmee te doen dat die fenomeen apokaliptiek nie eenduidig en presies gedefinieer kan word nie. Dit gaan in die apokaliptiek om 'n eenduidige religieuse fenomeen van twee antagonistiese teenoormekaarstaande aeone en 'n nabye aeonwending. Hiermee is dit meteen duidelik dat daar verskillend inhoud gegee kan word aan die verskynsel van die apokaliptiek.

Wat die saak verder bemoeilik, is die swak oorlewering van bronne. Word daar gevra na die verhouding tussen die outentieke fragmente van die Jesus-oorlewering en die apokaliptiek, kan nie ontken word dat daar in Jesus se leer wesentlike elemente van die apokaliptiek teenwoordig is nie. Daarteenoor kan nie ontken word dat daar in die leer van Jesus ook wesentlike elemente van Hom as *Rabbi* en wysheidsleraar voorkom nie. Verskeie navorsers het 'n sintese tussen hierdie twee tradisie-oorleweringe bepleit (bv Schweitzer met sy interimsetiek en Bultmann met sy eksistensiële interpretasie). Schmithals (1994:15) meen egter dat die twee nie in 'n sintese met mekaar verenigbaar is nie. Die erkenning van 'n wysheidsinslag of etiese inslag by Jesus sluit 'n apokalip-

tiese inslag by implikasie uit. Dit blyk volgens Schmithals egter dat ons van die openbare werksaamhede van Jesus veels te min weet om klinkklare uitsprake hieroor te maak.

Hy meen ons kan wel die volgende sê (Schmithals 1994:16-18):

- * Jesus het van die apokalipties bestemde boodskap van Johannes die Doper uitgegaan. Die feit dat Jesus deur Johannes gedoop is, beteken ten minste dat Jesus in daardie stadium die leer van Johannes ondersteun het. Indien totaal afgesien sal wil word van 'n apokaliptiese boodskap van Jesus, sal 'n diepgrypende ontwikkeling by Jesus aangetoon moet word. Die harmonie in die vertellings oor Jesus en Johannes toon geen sodanige ontwikkeling (of enigiets van 'n breuk) aan nie.
- * Die werke van Jesus het uitgeloop op die belydenis van sy opwekking. Die belydenis van die opwekking uit die dood is egter 'n sentrale uitgangspunt van die apokaliptiek. Die oudste Paasgeloof verwys na die opstanding van Jesus as die aanbreek van die algemene opstanding uit die dood (1 Kor 15:20). Hierdie koppeling is nie deur Paulus gemaak nie, maar moes 'n veel vroeër ontwikkeling gewees het. Dit wil dus lyk asof daar in die werke en prediking van Jesus iets oor die apokaliptiese verwagting oor die opstanding uit die dood was, wat later met sy eie opstanding gekoppel is as die "eersteling van die ontslapenes".
- * Romeine 1:3 maak 'n verdere koppeling met die aardse Jesus (van wie enkel en alleen net gesê word dat Hy uit die geslag van Dawid gebore is en wat die nodige vooronderstelling vir die messiasskap meebring). As mens was Hy soos enige ander mens. By sy opstanding uit die dood word Hy egter deur die Heilige Gees verklaar tot die Seun van God. Dit spruit uit die algemene opstanding uit die dood wat met Jesus begin het, maar nog nie verder voortgegaan het nie. Die gedagtegang is duidelik: Die aardse Jesus word, as die nakomeling van Dawid, die bestemde Godseun, binne die raamwerk van die algemene opstanding uit die dood as die eerste uit die dood opgewek en tegelyk deur die Gees tot Messiaanse Seun aangeneem. Die Christusbelydenis berus op die sentrale uitgangspunt van die apokaliptiek: die nabye aeonwending.
- * Jesus is deur die Romeine gekruisig. Indien aanvaar word dat Jesus deur die Romeine gekruisig is as gevolg daarvan dat hulle sy optrede misverstaan het en as politieke aspirasies gesien het, volg dit dat hierdie misverstand ten minste uit sy

Profiele

optrede voortgespruit het. Wat anders kon hierdie misverstand ten gronde lê as die verwagting van die onmiddellike aanbreek van die Godsheerskappy? Die Romeine kon nie onderskeid tref tussen die selotiese hoop van 'n Dawidseun wat Israel sal verlos aan die een kant en die apokaliptiese verwagting van die Godsheerskappy aan die ander kant nie. Die grense van hierdie twee verwagtings het eenvoudig te veel saamgeval.

- * In al die tradisielae van die Nuwe Testament speel die Gees 'n belangrike rol. Dit kom ook voor in die voor-kerugmatiese *Logien*-oorlewing. Eskatologiese en apokaliptiese uitsprake soos Markus 3:28vv; 9:1; Matteus 10:23; 12:28; Lukas 10:18 trek die lyn tussen die Ou-Testamentiese profetiese tradisies wat die einde van die tyd verwag het en die werking van die Gees. Die Gees is die eerstelingsgawe van die heilsvoleinding en die aanbreek van die Godsheerskappy. So het die profete dit ervaar. So moes dit 'n rol in die leer van Jesus gespeel het. So is dit deur Paulus voortgedra (Rom 5:5; 8:23vv; 1 Kor 12:1vv; 1 Tess 5:19vv; 1 Joh 4:1vv).

"Die Auftreten Jesu ist also so eng wie nur denkbar von apokalyptischen Motiven umschlossen" (Schmithals 1994:18). Dit sal 'n eksegetiese bedenklieke daad wees om Jesus uit hierdie apokaliptiese denkskema uit te laat. Schmithals kan nie aanvaar dat die apokaliptiese tydsbegrip en *Logien*-oorlewing alles terughertei kan word na die teologie van die "oergemeente" nie. Daar sal trouens eerder geargumenteer kan word dat die wysheidsuitsprake van Jesus redelik laat ingang in die oorgelewerde woorde van Jesus gevind het (Schmithals 1994:19). Jesus het in die sin van die apokaliptiek die komende ryk van God verkondig. Dat Jesus nie net die kring van die uitverkorenes oor die einde onderrig nie, maar almal oproep tot bekering en prontuit aan die sondaars en dié vir wie die Godsryk klaarblyklik nie beskore was nie, die heil aanbied, is volgens Schmithals nie 'n afwyking van die apokaliptiek nie, maar wel 'n uitbreiding daarvan. Jesus het die onmiddellike aard van die Godsheerskappy verkondig, en Hy het Homself hierdie nabyheid in terme van tyd voorgestel.

2.6.4 Vanaf Jesus tot by die kerk

Vir Schmithals is die oorgang vanaf die apokaliptiese boodskap van Jesus na die Christusbelydenis van die gemeente nie 'n probleem nie - die kontinuïteit is trouens voor-die-hand-liggend. Die verkondiging van Jesus was apokalipties. Deur die opwekking van Jesus, opsigself ingebed in die apokaliptiek, word die Christusbelydenis/Christologie

van die gemeente moontlik. Die kerugma van die vroeë Christendom is eksplisiet of implisiet Paaskerugma. "Durch das Ostergeschehen wird also die Botschaft des irdischen Jesus durch seine Person ersetzt: An die Stelle der Erinnerung und Überlieferung seiner Worte tritt das Bekenntnis zu ihm selbst als dem erhöhten Christus" (Schmithals 1994:20). Die Paasgeloof in die verhoogde Christus, wat die apokaliptiese prediking van Jesus oplos, sluit natuurlik by die boodskap van Jesus aan. Daarmee het die gemeente die verhouding van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die verkondiging van Jesus enersyds en die Christus-verkondiging van die gemeente andersyds daargestel as die verhouding tussen *verwagting* en *vervulling*. Jesus het die voor hande eskatologiese heilshandeling van God apokalipties beskou. Hy het die krisis van die Ou Aeon en die aanbreek van die Godsheerskappy verwag. "Was Jesus 'als offenbare Tat Gottes erwartet', wird 'von der Urgemeinde als verborgene, aber reale Tat Gottes verkündigt und erfahren'" (Schmithals 1994:21). Aan die kruis vind die krisis plaas wat Jesus verwag het. Hier breek die Godsheerskappy aan.

Die na-Pase dissipelgemeente het hulleself derhalwe as heilsgemeente verstaan. Die Gees wat in hulle werk, het hulle begryp as die beloofde Gees van die nuwe Aeon. Die charisma is die gawes van die heilstyd. Op hierdie wyse was nie meer die aardse Jesus die vooronderstelling vir die bestaan van die kerk nie, maar die Paasgebeure. God word nou Christelik geïdentifiseer as die God wat Jesus uit die dood opgewek het (Rom 4:24; 8:11; 2 Kor 4:14; Gal:1:1). Die Christelike teologie het daarom by die Paasgebeure ontstaan. Die teologiese inhoud van hierdie teologie is om die teologie en verkondiging aan dié Jesus te bind wat nie net soos die historiese Jesus die heil beloof het nie, maar dit ook gebring het. Waar die Paasgebeure die uitgangspunt van die Christelike geloof bly, gee hierdie geloof aandeel in die eskatologiese heil in die sin van 2 Korintiërs 5:17.

Die oorwinning van die apokaliptiek as die vervulling van die apokaliptiese verwagting van die voor hande handeling van God, is die moeder van alle Christelike teologie. 'n Blote terugval in die apokaliptiese verwagtings self kom nou neer op 'n afwyking van die Christus-gebeure, omdat dit die uitgangspunt van die een-vir-almal van die Christus-gebeure verloën. Die belydenis dat Jesus opgewek is as die eersteling van die gestorwenes is die naaste wat ons aan historiese sekerheid van die vroegste kerklike gebeure kan kom. In die ommekeer vanaf verwagting na vervulling van die apokaliptiese boodskap van Jesus na die eskatologiese Christus-geloof, val die blik eerste op die rol van Petrus. Dit staan volgens Schmithals (1994:23) vas dat Petrus die eerste opstandingsgetuie was. Net so is die eerste messiasbelydenis aan die persoon van Petrus gekoppel.

Profiele

Volgens Schmithals moet aanvaar word dat die messiasbelydenis 'n na-Pase belydenis is. Daar is nie aanduidings dat die volgelingskring van Jesus Hom voor-Pase as Messias beskou het nie. Die voor-Pauliniese tradisies in Romeine 1:3 en Filippense 2:6-11 asook die "grondskrif" van Markus bevestig hierdie uitgangspunt. Die messiasbelydenis van Petrus is na-Pase en eers Markus het hierdie belydenis in die voor-Pase tradisie ingebed. Hieruit volg dit dat die Paaservaring van Petrus die geboorte-oomblik van die messiasgeloof van die "oergemeente" was. Die oorlewering van die Paasgeloof en die messiasbelydenis is egter duidelik geïsoleerde tradisies wat nie dieselfde gebeure beskryf nie. Die gebeure wat in Markus 9:6 beskryf word, waar Petrus vir Jesus, Moses en Elia hutte op die berg wil bou, is aanduiding van 'n verskil in ontwikkeling van die tradisies. Die betekenis van die opstanding word uit die raamwerk van die apokaliptiese algemene opstanding uitgehaal en teruggeprojekteer op die lewe van Jesus. Die betekenis van die opstanding gee dus aanleiding daartoe dat die teenwoordigheid van Jesus in die Ou Aeon in eskatologiese sin verstaan moet word. In die woorde van Simon word dus 'n fundamentele teologiese ontwikkeling weerspieël: Die apokaliptiese *intermezzo* word oorwin deur die belydenis dat Jesus die Messias en die Seun van God is. Die messiasbelydenis van Petrus was dus die eintlike wending vanaf die apokaliptiek na die soteriologie. Hierdie wending word onder andere in Lukas 22:31 weerspieël. Die apokaliptiese opstandingsverstaan van Petrus en die twaalf moes tot 'n krisis lei wanneer die opstanding van die eersteling, Jesus, nie gevolg word deur die opstanding van die ander dooies nie, maar die wêreldgeskiedenis normaal verder verloop. Simon gee aan die apokaliptiese Paasverstaan 'n eskatologiese nuwe interpretasie wat gereflekteer word in Matteus 16:17 (die belydenis dat Jesus "Messias" en "Seun van God" is) asook in Matteus 27:52 (die rapport oor die "opstanding van die ander dooies").

In die voor-Christologiese mondelinge oorlewering het die begrip "geloof" nog ontbreek. Die voor-Pauliniese formules praat van geloof in God wat Jesus uit die dood opgewek het (Rom 4:24; 10:9), terwyl die ontwikkeling later kom van die geloof dat Jesus gesterf en opgestaan het (1 Tess 4:14). Die Apostel Paulus is gestuur om mense op te roep tot 'n lewe "waardig volgens die evangelie van Christus" (Fil 1:27).

Met die messiasbelydenis van Petrus begin die Christologiese belydenis ontwikkeling, alhoewel dit aanvanklik geskei was. Dit vloei saam met Paulus se verkondiging van Jesus as die "gekruisigde en opgestane" (1 Kor 15:3) of as die "vernederde en verhoogde" (Fil 2:5-11). Hierdie ontwikkeling met 'n eskatologiese inslag het nie alleen afstand gedoen van die apokaliptiese elemente nie, maar ook van die verkondiging en werke van Jesus. Die gevolg was dat dié oorlewering wat wel nog as inhoud gehad het

die woorde en werke van Jesus, geklee is in die raamwerk van 'n Christologies-kerugmatiese tradisie. Die vroeg-Christelike gemeente kon in hulle Christologies-soteriologiese kerugma nie direk teruggryp na die verkondiging en werke van Jesus wat ingebed was in die *verwagting*-skema nie. Die na-Pase belydenis wat van die *vervulling* van die verwagting uitgaan, het die "opheffing" daarvan in die oog gehad. "Das bedeutet aber: Nicht das *Fehlen* der Überlieferungen vom uns über dem Irdischen Jesus im nachösterlichen Kerygma bedarf einer Erklärung, sondern ihr Aufkommen" (Schmithals 1994: 29).

Schmithals het in sy kommentaar op Markus (Schmithals 1986, kyk ook Schmithals 1994:30-48) die antwoord gegee oor hoe die twee lyne, die Christologies-kerugmatiese en die Jesus-tradisie bymekaar uitgekome het. Die twee lyne is deur die evangelis Markus gekombineer.¹³

2.6.5 Teologiese agenda, die belydenis en die kanon

In die voorafgaande is reeds daarop gewys dat Schmithals nie 'n historiese Jesus-navorsers is in dieselfde sin as wat die ander navorsers se navorsing in hierdie hoofstuk aan die orde gestel kon word nie. Daarom is dit ook nie werklik moontlik om sy spesifieke standpunte te meet aan 'n bepaalde beskouing ten opsigte van kanon en belydenis nie.

Schmithals staan, anders as ander resente historiese Jesus-navorsers van die vierde fase waarskynlik steeds baie sterk in die Bultmann-tradisie. Dit beteken dat sy navorsing van meet af aan meer teologies as histories bepaald is. Dit beteken egter nie dat hy terugdeins vir die historiese vraag nie. Intendeel, die groot vraag bly steeds vir Schmithals die vraag na die eenheid van die historiese en teologiese verstaan van die Nuwe Testament (kyk Boshoff 1991). Hierdie vraagstelling wat Schmithals as die groot uitdaging vir die teologie en die eksegeese sien, het hy ook op die taak van die kerk toegepas. Hy lê hom daarop toe om aan te toon dat teologie en eksegeese met die oog op die prediking gedoen word. Hy het dan ook 'n groot deel van sy arbeid daaraan gewy om aan te toon hoe die histories-kritiese eksegeese in die kerklike praktyk (spesifiek die prediking) van die dag terreg kan kom (kyk Boshoff 1991:110ev).

Die lyn vanaf eksegeese en teologie na prediking verklaar ook Schmithals se beskouing ten opsigte van belydenis en kanon:

Die Bybelse tekste is vir Schmithals...die enigste grondslag vir die prediking, want daarin is die getuienis van die Goddelike openbaring. Die Skrif bind die kerk aan die oorspronklike saak: Jesus Christus. Die saak waarvan die ou tekste getuig, bly onaangetas, al kyk die nuutste weten-

Profiele

skap meer gedistansieerd daarna. Schmithals kan geen toegewing maak dat die gesag van die Skrif aangetas sou wees nie....Die Skrif roep die kerk toe dat die eskatologiese heilshandeling van God die daad is waardeur God die kerk in die lewe roep en stel die kerk daarmee in verband. Die *sola Scriptura* bewaar die *solus Christus* en bewaar die kerk.

(Boshoff 1991:112)

As gesagsvorm vir die kerk en die teologie is die Kanon vir Schmithals (1970:45) van primêre belang. Met die kanonvorming het die kerk teruggegryp na die eerste getuïenisse aangaande die grondliggende Christus-gebeure (die evangelie). Die evangelie is nie dogmaties dieselfde as die Bybelteks nie en kan ook nie daarmee geïdentifiseer word nie. Die dogmatiese waarheid word wel deur die historiese tekste betuig. Op geen ander manier is daar toegang tot die evangelie as in die gestalte van die histories-bepaalde tekste wat daarvan getuig nie. In die tekste van die kanon artikuleer die evangelie die evangelie self (Schmithals 1970:45).

Schmithals tel dus die evangelie self as die kriterium vir die kerklike verkondiging. Nie die kerk wat die kanon vasstel, beskik oor die waarheid waarvan die kerk getuig nie. Deur die kanon word die kerk aan die evangelie gebind. As daar dus sprake sou wees van 'n kanon binne die kanon, is dit die evangelie self. Vanuit die evangelie self moet daar binne die kanon self onderskei word. So stel hy vas dat die Hebreërbrief en Jakobus nie die Christelike geloof in die geloof se volle drakrag gehandhaaf het nie (Schmithals 1986:158). In die voltrekking van hierdie proses van "innerlike kanonkritiek" handhaaf die evangelie die evangelie self (Schmithals 1970:45). Die Bybelse tekste vorm die kanon as die resultaat van 'n keuse wat die vroeë kerk uit die beskikbare kerugmatiese tekste gemaak het. Hoewel die kanon in beginsel oop is, is die kanon feitlik onvervangbaar vir die oordra van die oer-Christelike boodskap.

So word die kerk ook vir die toekoms in terme van hierdie fundamentele insig bewaar. Die bedoeling van die teks (en die prediking) is om die kerk op die kerk se blywende oorsprong, die Christus-belydenis, te grond. Die teks is daarop uit om geloof by die leser te stig en daarom dring dit tot verkondiging (kyk Boshoff 1991:113).

Eindnotas

1. Ten spyte van die ingrypende teologiese implikasies van sy werk, lyk dit soms of hy nie teologiese gevolgtrekkings wil maak nie:

How the scholarly investigation of the gospels affects Christian convictions cannot be the immediate concern of this study or of the work of the Jesus Seminar. Our allegiance is to history - to the historical data we collect and to their interpretation - and not to particular religious interests, not to the Apostle's Creed or the Westminster Confession of Faith.

(Funk 1996:22)

Hierdie stelling van hom is duidelik weersprekend teen die agtergrond van die res van sy boek.

2. Volgens die Pauliniese tradisie moet "die twaalfstal" geskei word van hulle wat as "apostels" bekendgestaan het. 'n Gerekonstrueerde tradisie agter die sinoptiese evangelies toon egter dat die Jerusalemse groep onder leierskap van Petrus en Jakobus die konsepte twaalfstal en apostels uitruilbaar gebruik het. Paulus, egter, sien homself wel in onderskeid met "die twaalfstal" as een van die apostels (1 Kor 15:9).
3. Hierdie hipotetiese dokument was egter volgens Crossan (1998:486) 'n vroeëre weergawe van die Evangelie van Petrus en nie die ekwivalent van die meer volledige Evangelie van Petrus wat ons vandag het nie.
4. Dit lyk asof hierdie gevoel teenoor die geloofsgemeenskap (die Nederduitsch Hervormde Kerk - DJCvW) in die onlangse tyd nie meer in alle opsigte dieselfde kan wees nie, weens opposisie van sommige in die kerklike leierstrukture (kyk ook Van Aarde [2000b]:41]).
5. Van Aarde ([2000b]:228) verwys na die standpunt van Jacobs-Malina (1993) in dié verband. Hiervolgens identifiseer die seun met die moeder wanneer die vader afwesig is. Volgens Jacobs-Malina het Jesus as vaderlose seun sy moeder geïdealiseer terwyl Hy in God 'n Vader gevind het. In patriargale gemeenskappe kon die vader afwesig wees, en nietemin deur middel van die moeder by die gesin teenwoordig wees. Teen hierdie agtergrond het Jesus sy rol gesien as die onderhouding van God se huishouding op aarde terwyl God deur Hom by die huishouding teenwoordig was (vgl 2 Kor 6:16). Van Aarde begrond egter nie Jesus se tipiese "vroulike optrede" op die idee van 'n assosiasie met die moeder wanneer haar man afwesig (dood?) is nie. Van Aarde meen nie dat daar 'n simpatieke relasie tussen die historiese Jesus en Maria bestaan het nie. Hy gebruik die sosio-psigologiese teorie van "status-envy" om te help verklaar waarom Jesus tegelykertyd anti-patriargaal in optrede was en tog na die teenwoordigheid van 'n vader "in fantasie" (d w s "simbolies") verlang het. Daarom dat God as "hemelse Vader" in Jesus se "simboliese universum" die plek van 'n aardse vader inneem.
6. As tipies Joodse seun van sy tyd kan waarskynlik wel aanvaar word dat Hy deur die mondelinge oorlewering geletterd was in die sin dat Hy dele van die Tora kon resiteer.
7. Die boek was die eerste van 'n vyf-volume reeks. Dit is bedoel om as inleiding te dien wat die basiese agtergrond van die Nuwe Testament beskryf sonder om die gebiede van die ander vier boeke te betree. Die volgende vier boeke in die reeks sal as temas hê: Jesus (Wright 1996a); Paulus; Die evangelies; 'n Konklusie wat die lyne van die verskillende boeke bymekaar sal trek. Die skrywer het as doel met die reeks om 'n konsistente hipotese aan te bied oor die oorsprong van die Christendom.
8. Sommige navorsers kritiseer Wright omdat hy volgens hulle te onkrities met die bronne omgaan. Volgens Veitch (1998:13) leef daar by Wright duidelike vertroue om dié Jesus van die evangelies te

Profiele

lees as die historiese Jesus. Wright verdedig die beskouing dat die evangelies betroubaar is as weergawes van gebeure wat werklik (histories) plaasgevind het. Hy doen dit op die basis dat dit presies is wat die evangeliste wou verkondig het, en dat hulle nie die intensie sou gehad het om te lieg of om hulle lesers doelbewus te mislei nie (Veitch 1998:10). Volgens Veitch (1998:13-14) is Wright nie trou aan die metode wat hy daarstel nie. Hy het 'n spesifieke beeld van Jesus in gedagte vóórdat hy die tekste ondersoek en uiteindelik vind hy natuurlik daardie presiese beeld van die historiese Jesus in die evangelies.

9. Kritiek word teen Wright uitgespreek dat hy hierdie aansluiting by Schweitzer soek om klaarblyklik sy eie vraagstelling en sy eie beeld van die historiese Jesus te probeer legitimeer. Terselfdertyd verskaf dit aan Wright die fondasie en die geloofwaardigheid van sy kritiek op die huidige vraagstelling. Hy toon in dié verband graag aan waar van die ander huidige navorsers hulle onderskeidelike voorgangers (Schweitzer - DJCvW) verkeerd geïnterpreteer het en selfs verwronge weergegee het. Op dié manier, nadat hy soveel geloofwaardigheid opgebou het en aangetoon het waar al die ander die pad byster geraak het, stel hy met vertroue sy profiel van die historiese Jesus daar, opsoek na die publieke endossement van sy program en sy Jesus-beeld (kyk Veitch 1998:13).
10. Kyk Marsh (1997:403) wat beweer dat dit vir Wright in sy keuse vir die term "Third Quest" meer oor konklusie as oor metode gaan.
11. Op dié punt haal Wright hom kritiek op die hals. Volgens Veitch (1998:14) tas Wright mis wanneer hy by die insigte van Bultmann verbygaan en weer die mitiese raamwerk van die Bybel op ons Westerse bewussyn afforseer om die twee sake te probeer harmonieer. Die twee sake is onharmonieerbaar. Hierdie benadering van Wright is nie alleen grootliks misleidend nie, maar dit is ook potensieel ramspoedig vir die kerk, want dit plaas die kerk net nog meer uit voeling met die moderne intellektuele wêreld.
12. Hy hanteer ook die verdere twee vrae: Waar lê die oorsprong van Paulus se regverdigingsleer en wat is die betekenis daarvan in die geheel van sy teologie? Wat was die invloed van die Joodse oorlog en die daaropvolgende reorganisasie van die Jode en die uiteindelijke uitsluiting van die Christene uit die Sinagoge?
13. Vergelyk Schmithals (1994:30-48) wat op briljante wyse 'n hipotese daarstel van hoe die evangelis Markus die twee tradisielyne bymekaargebring het.

HOOFSTUK 3

SAMEVATTENDE OPMERKINGS OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE EN IN DIE HEDE: 'N KRITIESS- TEOLOGIESE BEOORDELING

Historical Jesus research is becoming something of a scholarly bad joke. There were always historians who said it could not be done because of historical problems. There were always theologians who said it should not be done because of theological objections. And there were always scholars who said the former, when they meant the latter.

(Crossan 1991a:xxvii)

...[W]e have as many pictures as there are exegetes... But that stunning diversity is an academic embarrassment. It is impossible to avoid the suspicion that historical Jesus research is a very safe place to do theology and call it history, to do autobiography and call it biography.

(Crossan 1991a:xxviii)

3.1 SAMEVATTENDE OPMERKINGS OOR DIE DEBAT IN DIE VERLEDE EN IN DIE HEDE

3.1.1 Profiele van Jesus

In 'n poging om die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie te peil, word vervolgens samevattende opmerkings gemaak oor die stand van sekere sake op die terrein van Jesus-navorsing in die verlede en in die hede. Daar word hoofsaaklik gekonsentreer op die vyf Jesus-profiel wat in die vorige hoofstuk aan die orde gekom het. Ander historiese Jesus-navorsers se werk word oorsigtelik in ag geneem asook die publikasies van die resultate van die Jesus Seminar (kyk Funk & Hoover 1993; Funk and the Jesus Seminar 1998).

Self het ek nie die historiese ondersoek gedoen om daarmee 'n eie profiel van die historiese Jesus te probeer teken nie. Die profiele van die onderskeie navorsers word ook nie krities beskou, bevraagteken of aan historiese metodes¹ of kriteria getoets nie. Sodanige evaluering sal 'n historiese intensie hê wat as sodanig buite die skopus van hierdie studie val. Die skopus van die studie is immers nie histories van aard nie, maar teologies reflektierend van aard. In hierdie hoofstuk val die fokus derhalwe op 'n

poging om 'n samevattende beeld te gee van die stand van die navorsing van diegene wat wel die ondersoek gedoen het en tot uitsprake gekom het. My refleksie is gerig op sekere sake wat vir kerk en teologie relevant kan wees.

Wanneer oorsigtelik na die verskillende profiele van hedendaagse historiese Jesus-navorsers gekyk word, kan dit nie anders as om telkens die insigte van Bultmann na vore te roep nie. Talle van die sake wat hy op die tafel geplaas het, is steeds die onderwerpe van diskussie - of daar met hom saamgestem word en of daar met hom verskil word.² Dit sal dus telkens die moeite loon om ook na die insigte van Bultmann te kyk en te meet op watter punte die huidige vraagstelling verskil en/of verder beweeg het (kyk ook Pelser 1997:456, wat as Nuwe-Testamentikus op Suid-Afrikaanse bodem, daarop wys dat Bultmann nie alleen in baie opsigte tot vandag toe die toon in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap aangee nie, maar ook op baie punte verkeerd verstaan is). Wat duidelik is, is dat daar punte van ooreenkoms en verskil tussen die verskillende Jesus-ondersoeke voorkom. Die eerste saak wat opval, is die *diversiteit* in Jesus-profiele.

Volgens Funk (1996) was Jesus 'n subversiewe wysheidsleraar wat teenoor die gangbare, konfessionele wysheid 'n alternatiewe lewenswyse onder gemarginaliseerdes voorgestaan het. Crossan (1991a) beskryf Jesus as 'n plattelandse Galileër wat met sy prediking en dade (sy inhoudgewing van die konsep "koninkryk van God") 'n nuwe bestel van radikale gelykheid van alle mense wou moontlik maak (kyk ook Burton Mack [1988a]). Van Aarde ([2000b]) praat van 'n gemarginaliseerde, vaderlose Jesus wat die onmiddellike teenwoordigheid van God in so 'n mate ervaar het, dat Hy 'n nuwe koninkryk gevisualiseer het in terme van 'n uitgebreide familie wat as 't ware in 'n plattelandse dorpie woon. In hierdie gemeenskap ervaar *almal* God as Vader - ook dié wat normaalweg as uitgestotenes die sorg van 'n vader sou moes ontbeer. Wright (1996a) se Jesus is 'n eskatologiese profeet (kyk ook Sanders 1993) in lyn met die profete van die Ou Testament wat Homself as die Messias beskou het en waarin die bemoeienis van God met die mensdom 'n hoogtepunt bereik het. Schmithals (1994) sien Jesus as 'n apokaliptikus wat onwetend die heil van God vir die mens gerealiseer het sonder dat dit sy doelbewuste bedoeling was.

Hierdie diversiteit val verder op wanneer wyer gekyk word na die beelde van ander navorsers. Volgens Marcus Borg (1994a) was Jesus 'n geesvervulde wysheidsleraar soos 'n mens "heiliges" ook in ander godsdienste aantref (bv 'n "shaman"; vgl ook Vermes 1983 wat Jesus in terme van die *hasidim* verstaan). Volgens Gerd Theissen (1987) was Jesus 'n charismatiese figuur wat saam met 'n groep huislose en swerwende volgelingen radikale sosiale verandering verkondig het (kyk ook Horsley & Silberman 1997). Die omvang en wyduiteenlopendheid van die diversiteit van Jesus-profiele her-

inner 'n mens aan die waarskuwing wat Schweitzer reeds 'n eeu gelede gemaak het: Die bronne en metode van historiese ondersoek is nie betroubaar genoeg om die historici daarvan te vrywaar dat hulle profiele van Jesus op een of ander manier 'n spieëlbeeld is van hulle eie lewe en omstandighede nie (kyk Den Heyer 1996:156). Met die uitsondering van Wright wat dié gevaar ten opsigte van homself ontken (kyk Veitch 1998:13-14), is ander navorsers intens bewus van juis dié gevaar. Hulle erken selfs dat hulle dit nooit ten volle sal kan vryspring nie. Dié tendens wys opnuut op die relatiwiteit van die historiese metode en die voorlopigheid van elke ondersoek.

Verskeie navorsers verklaar dat hulle volgens 'n spesifieke metode te werk gaan in hulle onderskeie konstruksies van Jesus. Beide Crossan en Wright het uitgewerkte en verklaarde metodes aan die hand waarvan hulle die geskiedenis bestudeer. Crossan het waarskynlik die meeste invloed. Sy metode het 'n bepaalde standaard daargestel.

Die volgende samevattende opmerkings oor die lewe van Jesus kan gemaak word:

*** Die lewe van Jesus vóór Johannes die Doper**

'n Datering van Jesus se geboorte gedurende die regering van Herodes die Grote (Matt 2:1) word lank reeds aanvaar (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:165). Sy moeder se naam was Maria (Mark 6:3; Matt 13:55). Hy het 'n menslike vader gehad (Hy was nie maagdelik verwek nie) wie se naam waarskynlik nie Josef was nie (kyk Van Aarde [2000b]:167-241; vgl Funk and the Jesus Seminar 1998:515-516; Borg 1994a:24). Die verhale oor die maagdelike verwekking van Jesus (Matt 1:18-25; Luk 1 en 2) het eers laat in die eerste eeu deel van die tradisie geword. Die twee verhale is onafhanklik van mekaar en kan nie geharmonieer word nie. Hierdie twee verhale in die Nuwe Testament oor die maagdelike verwekking word onderskeidelik verklaar teen die agtergrond van 'n Moses-tipologie (Matteus 1:18vv; kyk Allison 1993) en 'n polemieë teen die keiserkultus en die maagdelike verwekking van ander godeseuns (Luk 1 en 2). Dit moet waarskynlik beskou word as Christelike apologie teenoor die Joodse beskuldiging van die illegitimiteit van Jesus (kyk Van Aarde [2000b]:201). Die feit dat die maagdelike verwekking net in Matteus en Lukas voorkom en in ander belangrike korpusse van die Nuwe Testament (die Pauliniese briewe, Markus, Johannes) ontbreek, dui daarop dat dié saak nie sentraal in die vroegste kerk gestaan het nie (Borg 1994a:23). Selfs Wright (1992b:65-92), wat homself duidelik polemieë rig teen persone (bv Spong 1992)³ wat op "onhistoriese" wyse die maagdelike verwekking ontken, is duidelik huiwerig daarvoor om te poog om historiese gronde vir die maagdelike verwekking van Jesus aan te voer.

Van Aarde ([2000b]:165vv) meen dat daar histories meer oor die verwekking en kindheidslewe van Jesus gesê kan word as wat tot dusver gemeen is. Josef moet as 'n

Teologiese beoordeling

legendariese figuur beskou word. Daar word volgens Van Aarde nêrens in die beskikbare getuienis na 'n vader-substituutfiguur verwys nie. Jesus het derhalwe vaderloos grootgeword. Die gevolg was dat Jesus God op 'n besondere metaforiese manier as Vader ervaar het - 'n ervaring wat aanleiding gegee het tot Jesus se definisie van die koninkryk van God (Van Aarde [2000b]:302).

Daar is verder redelike eenstemmigheid dat Jesus in Nasaret gebore is en nie in Betlehem nie. Die ander verhale oor die geboorte- en kindheidsvertellings kan, soos die geboorte in Betlehem, beskou word as "profesie" uit die Ou Testament wat deur die vroeë kerk gehistoriseer is (Crossan 1989:26; Funk and the Jesus Seminar 1998:498-499).

Jesus het broers (Mark 6:3) en susters (Mark 6:3; Matt 13:56) gehad. Hy het klaarblyklik in spanning met sy familie geleef (Mark 3:21, 31; Joh 7:5). Later, na sy dood, het hulle deel van die Christelike beweging geword (Funk and the Jesus Seminar 1998:529).

*** Jesus en Johannes die Doper**

Sedert Bultmann (1977:24) word algemeen aanvaar dat die verbintenis tussen Jesus en Johannes die Doper op vaste historiese gronde staan (Mark 1:9; Matt 3:1; Luk 3:21 en ander nie-kanonieke materiaal; kyk ook Funk and the Jesus Seminar 1998:51vv). Volgens Bultmann (kyk ook die besprekings oor Crossan, Van Aarde, Schmithals, Funk hierbo) het Jesus aanvanklik behoort tot die beweging van Johannes die Doper. Hy was dus 'n volgeling van Johannes (wat Johannes se apokaliptiese siening gedeel het) en is deur hom gedoop (Matt 3:13). Die beweging wat met Jesus begin het, kan beskou word as 'n kontra-beweging teenoor dié van Johannes. Jesus en sy volgelinge het egter self nie gedoop nie (Van Aarde [2000b]:320).

*** Die lewe van Jesus**

Jesus was 'n rondreisende wysheidsleraar ("itinerant sage"). Hierdie openbare lewe van Jesus het begin met die verkondiging van die koninkryk van God aan mense in Galilea (Mark 1:14). Hy het waarskynlik ook in "sinagoges"⁴ in Galilea gepreek (Funk and the Jesus Seminar 1998:61). As prediker het Hy veral in die plattelandse dorpie van Galilea rondgereis en daar gepreek oor die koninkryk van God (Mark 6:62; Luk 8:1vv).

Jesus het met sosiaal veragte mense omgegaan en saam met hulle geëet (Mark 2:15-17; Matt 9:10-11). Op dié manier het Jesus doelbewus bemoeienis gemaak met sondaars, tollenaars, prostitute en ook met vroue en kinders (Mark 10:14; vgl Bultmann 1977:61). Anders as Johannes die Doper het Jesus nie 'n "asketiese" lewenstyl

gevolg nie (Hy het nie van woestynkos geëet of Hom op enige ander manier uit die samelewing teruggetrek nie). Hy het vryelik aan maaltye deelgeneem en wyn gedrink (vgl Matt 11:19; Bultmann 1977:49). Daar is eenstemmigheid daaroor dat Jesus nie die reinheidskodes van sy dag gerespekteer het nie. Hy het nie gehuiwer om die Sabbatsgebod te oortree nie. Hy was krities ten opsigte van die reinheidsvoorskrifte met betrekking tot wat geëet word. Hy het klem daarop gelê dat dit nie dit is wat in die mond van die mens ingaan wat jou onrein maak nie, maar wat uit die liggaam van die mens uitkom (vgl Mark 7:14-15; Matt 15:10-11). Oor hierdie houding van Jesus teenoor die reinheidskodes is Hy fel deur die handhawers van die reinheidsideologie gekritiseer en dit het Hom onvermydelik in botsing met die tempelowerhede van die dag gebring (Borg 1994a:56).

Jesus was bekend daarvoor dat Hy in afsondering gebid het en dat gebed 'n weselike deel van sy spiritualiteit uitgemaak het (Borg 1994a:35; Funk and the Jesus Seminar 1998:61). Hy het God as "Vader" aangespreek (kyk Van Aarde [2000b]:301vv).

Jesus het mense gesond gemaak sonder die gebruik van antieke medisyne of toewery. Daardeur het Hy siektes ("afflictions") genees wat vandag as psigosomaties beskou word (vgl Mark 1:40-45; 2:1-12; 8:22; Luk 4:38-39; 5:12; 8:34). Hy het soms deur woorde alleen genees. Die heling het dikwels onmiddellik gevolg (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:531). Jesus het (wat geglo is) demone uitgedryf. Hy is selfs daarvan beskuldig dat Hy 'n agent van Beëlsebul is (Luk 11:15-17). Die verhale oor die natuurwonders word nie as histories geag nie. Jesus het nie op water geloop nie; Hy het nie massas mense kos gegee met brood en vis nie; Hy het nie water in wyn verander nie; en Hy het nie vir Lasarus uit die dood opgewek nie (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:531).

Bultmann (1977:57vv) het aanvaar dat mense vir Jesus as "Rabbi" aangespreek het. Dit beteken vir Bultmann dat Jesus tot die klas van die Skrifgeleerdes behoort het, dat Hy die nodige opleiding as Skrifgeleerde gehad het, en dies meer. Dit staan teenoor die indrukke wat mens van Hom kry as 'n profeet wanneer na sy "eskatologiese" verkondiging gekyk word. As Skrifgeleerde is Hy as leraar in die Sinagoge teenwoordig. Bultmann wys op talle tekste wat na Jesus teruggaan en wat kenmerkend is van die styl van 'n Skrifgeleerde (Mark 12:28-34; Matt 6:26; 6:34; 7:2; 7:7; Luk 17:7-10; 7:24-27). Dit is ook nie sonder rede dat 'n "volgeling" van Jesus 'n "dissipel" genoem word nie. Dit is volgens Bultmann (1977:60) 'n tegniese term wat gebruik is om te verwys na die leerlinge van 'n Joodse Rabbi. Hierteenoor betoog Van Aarde ([2000b]:97) dat Jesus ongeletterd was in die sin dat Hy nie kon lees en skryf nie (kyk egter Borg 1994a:26). Hy was as Joodse seun wel deur die mondelinge oorlewering "geletterd" in die sin dat Hy uit die Ou Testament kon resiteer. Kennis van die Ou Testament was

Teologiese beoordeling

immers deel van die kultuurlewe. Maar om die vermoë te besit om soos 'n Skrifgeleerde tekste volgens bepaalde "eksegetiese tegnieke" uit te lê, veronderstel "opleiding" in 'n Toraskool. Só 'n opleiding veronderstel weer die teenwoordigheid van 'n vader wie se rol dit was om sy kinders sulke opleiding te laat gee. Dit is daarom volgens Van Aarde ondenkbaar om te verwag dat 'n "vaderlose kind" só 'n opleiding sou ontvang - net soos dit onmoontlik vir 'n dogter sou wees om die Toraskool by te woon.

Tog het Jesus sonder voorbehoud, soos die Skrifgeleerdes van sy tyd, die gesag van die Wet (die Ou Testament) gehandhaaf (Bultmann 1977:61ev). Jesus het die Wet nie teëgegaan nie, maar die gesag daarvan aanvaar en dit geïnterpreteer. "For the essential fact about a teacher is not his acceptance of an authoritative mass of tradition, but the way in which he interprets it" (Bultmann 1977:64) Jesus se interpretasie van die Wet het Hom somtyds daartoe gebring dat dit in stryd was met die gangbare betekenis wat Skrifgeleerdes daaraan geheg het. Dit het egter niks verander aan die feit dat Jesus geglo het dat Hy die wil van God in die Wet vind nie. Volgens Bultmann (1977: 63-64) was Jesus ook nie gekant teen die aanbidding in die tempel nie. Verder het Jesus ook nie ander bekende religieuse praktyke van die Jode teengestaan nie, mits dit sonder ophef én met 'n opregte hart gedoen is. Dit sluit onder andere in: die betaal van tempelbelasting (Matt 22:19-21), die gee van aalmoese, gebed en vas. Hy het hierdie praktyke wel teengestaan wanneer dit om eiebelang gegaan het en wanneer ander mense daardeur beïndruk wou word (Funk 1996:311).

Borg (1994a:31) en verskeie ander betoog egter uitgebreid dat Jesus bewustelik teen die grein van die sosiale orde van sy dag ingegaan het. Hy het dit veral teen die tempelideologie (Van Aarde 1996b:846; [2000b]:97; kyk ook Crossan 1991a:355) en die reinheidskodes gehad (vgl Borg 1994a:53vv). Die betekenis van Jesus behoort dus losgemaak te word van enige tipe eksklusiwistiese godsdienstige konteks en dit behoort bedink te word binne 'n breër kulturele raamwerk (Funk 1996:302). Deur die subversiewe wysheid wat Jesus verkondig het, het Hy mense aangemoedig om nie gewelddadig te reageer wanneer hulle deur ander te na gekom word nie (Matt 5:39-42). Hulle moet hulle vyande liefhê (Matt 5:44). Hierdie benadering van Jesus het waarskynlik provokatief voorgedoen. "Jesus spoke most characteristically of God's rule as close or already present but unrecognised, and thus in a way that challenged both apocalyptic and nationalistic expectations" (Funk & Hoover 1993:40).

Jesus het volgelingen gehad. Dit is histories nie moontlik om te sê of Hy hulle doelbewus bymekaargemaak het nie. Mense het Hom egter spontaan gevolg. Daar was nie net twaalf dissipels nie.⁵ Vrouens was prominent onder die mense wat Jesus gevolg het. Dit was moontlik dat daar vrye heen-en-weer beweging tussen die twee groepe volgelingen van Jesus en Johannes die Doper was. Onder Jesus se volgelingen was daar

moontlik onder andere ook 'n "seloot" (Luk 6:15). Met sy gevangening en kruisiging het al Jesus se volgelinge Hom in die steek gelaat en weggehardloop (Mark 14:50).

Hoe Jesus presies deur die Joodse volk beskou en ervaar is, is onseker. Beide Johannes die Doper en Jesus het merkbare populariteit onder die mense geniet (alhoewel Jesus waarskynlik nie in sy eie tuisdorp goed ontvang is nie [Funk and the Jesus Seminar 1998:529]). As gevolg van die onkonvensionaliteit van sy optrede het sommige Hom wel daarvan beskuldig dat Hy die aanvoerder van die bose is (Q = Luk 11:15//Matt 12:24). Ander het gedink Hy het van sy kop af geraak het (vgl Mark 3:21; Funk and the Jesus Seminar 1998:50).

* **Jesus en die koninkryk van God**

Daar word algemeen aanvaar dat Jesus deur sy woorde en dae uitdrukking gegee het aan wat Hy genoem het die "koninkryk van God". Dit was dié sentrale element in die prediking van Jesus (vgl Mark 4:26-29; 4:30-32; Matt 13:44-45; 18:23-34; Matt 20:1-15; Luk 10:30-35). In sy dae het Hy dít wat Hy gepreek het, sigbaar uitdrukking laat vind.

Die prediking van Jesus oor die koninkryk van God was in die vorm van gelykenisse, aforismes en dialoë (Funk and the Jesus Seminar 1998:533). Deur hierdie vorme het Hy kort, treffende, maar skokkende waarhede oor hoe Hy die koninkryk van God gesien het, oorgedra. Die manier en inhoud van hierdie prediking het mense dikwels onseker gelaat oor die werklike betekenis daarvan (Funk 1996:150). Oor die presiese aard van hoe Jesus die koninkryk gevisualiseer het, loop die menings egter steeds wyd uiteen.

In die tradisie van Schweitzer en Bultmann staan Schmithals daarop dat die koninkryk van God vir Jesus 'n apokaliptiese konsep was (kyk ook Sanders 1993). Wright (1992a:98vv) deel hierdie standpunt, maar lê, soos Bultmann, meer klem op 'n eskatologiese konsep wat die werklikheid van God se verlossing in Jesus Christus in die lewe van gelowiges realiseer. Daarteenoor het verskeie navorsers (vgl Funk & Hoover 1993:114) daarvan afgesien dat Jesus 'n apokalipties-eskatologiese konsep van die koninkryk van God gehuldig het (kyk Borg 1994a:29). Volgens Funk (1996:311) het Jesus die koninkryk van God gesien as iets buite Homself. Dit was 'n visie op 'n "ander" lewe, wat God se direkte teenwoordigheid in die lewe van gelowiges behels het en waartoe Jesus mense uitgenooi het. Volgens Crossan (1993b:107) kom Jesus se visie op die koninkryk van God neer op 'n program wat Jesus gehad het om die ongelikheid van die samelewing te herstel tot 'n gemeenskap van radikale egalitariteit van alle mense. Volgens Van Aarde ([2000b]:302) het Jesus die konsep gebruik as meta-

foor om 'n boodskap te kommunikeer van hoe God as Vader direk by mense in nood teenwoordig is. In laasgenoemde drie gevalle is God se domein volgens Jesus dus reeds teenwoordig en sal dit nie eers op apokalipties-katastrofale wyse in die toekoms realiseer nie.

*** Die dood van Jesus**

Dit staan histories so naby aan vas as wat kan kom dat Jesus onder die Romeinse prokurator Pontius Pilatus deur Romeinse soldate (Mark 15:24) gekruisig is. Die onderliggende struktuur en inligting van die lydensverhaal is egter nie histories nie. Dit is hoofsaaklik geïnnoveer uit profesieë uit die Ou Testament wat uit die Septuaginta geneem en van vroeg af deel van die tradisie gemaak is (kyk Crossan 1995; Funk and the Jesus Seminar 1998:133). Jesus is waarskynlik wel gegésel voor sy terregstelling, aangesien dit deel van die proses van kruisiging was (vgl Matt 27:26; Joh 19:1).

Daar kan volgens Bultmann (1977:26) nie veel twyfel wees oor die feit dat Jesus, soos ander agitators, aan die kruis as 'n "messiaanse profeet" gesterf het nie. Onder huidige historiese Jesus-navorsers kom daar egter 'n fyner nuansering vir die oorsaak van Jesus se dood na vore. Dat Hy dié uiterste vorm van Romeinse teregstelling moes ondergaan, dui allerweë op 'n misverstand dat die Romeine sy prediking en optrede as politieke aspirasies beskou het. Hy is tereggestel omdat Hy as 'n bedreiging vir die publieke orde gesien is en nie omdat Hy daarop aanspraak sou gemaak het om die Seun van God te wees nie (Funk and the Jesus Seminar 1998:133).

Watter rol die Joodse owerhede werklik in die dood van Jesus gespeel het, is moeilik om te bepaal. Dit is wel moontlik dat hulle ter wille van politieke gewin met die Romeine hand aan hand saamgewerk het (Bultmann 1977:26). Crossan (1995) minimaliseer die aandeel van die Jode in die dood van Jesus. Dit is anti-Joodse propaganda wat later deel van die tradisie geword het. Die poging om die Romeine onskuldig te verklaar (vgl Matt 27:24; Joh 19:16), is suiwer Christelike propaganda. Daar is egter tot 'n groot mate konsensus oor die spesifieke gebeure wat aanleiding kon gee (of ten minste kon bydra) tot die dood van Jesus. Dit is dat daar een of ander vorm van 'n tempelinsident was (vgl Mark 11:15; Matt 21:12; Luk 19:45). Hierdie tempelinsident het sommige Jode, waarskynlik die hoëpriester en sy gevolg, Pilatus laat oortuig om Jesus tereg te stel (Funk & Hoover 1993:97; kyk ook Crossan 1993b:133; Wright 1997:183). Vanuit 'n ander hoek redeneer Wright (waarskynlik nog deels op voetspoor van Schweitzer) dat Jesus sy dood bewustelik tegemoetgegaan het - Schweitzer beklemtoon Jesus se bewuste apokaliptiese martelaarskap en Wright Jesus se bewuste plaasvervangende verlossingshandeling (kyk verder hieronder oor die selfbewussyn van Jesus).

Wat die begrafnis van Jesus betref, heers daar duidelik groot historiese onsekerheid. Volgens die Jesus Seminar is die leë graf-vertellings fiksie. Dit beteken dat Jesus nie liggaamlik uit die dood opgestaan het nie. Crossan (1994a:124-127) suggereer op voetspoor van Hengel dat die liggaam van Jesus moontlik aan die kruis bly hang het as voedsel vir wilde diere, of dat Jesus in 'n vlak, onbekende graf saam met ander gestorwe misdadigers begrawe is. Sy volgelingen, wat voor sy dood gevlug het (vgl Mark 15:50), het nie geweet wat met sy liggaam gebeur het nie. Beide Funk en Van Aarde deel dié standpunt as die mees waarskynlike wat histories gebeur het. Van Aarde wys op die gemeenskaplike tradisie in die destydse Grieks-Romeinse wêreld en die Christendom oor die "leë-graf"-tradisie waarvolgens Herakles (seun van Zeus) en Jesus (Seun van God) as "seuns" van onderskeidelik Zeus en God aangeneem is op grond van die opstanding uit die dood én 'n leë graf. Hierdie twee tradisies uit één gemeenskaplike wêreld word deur onder andere onderskeidelik Seneca en Paulus berig. Volgens Van Aarde is die leë graf-tradisie nie terug te voer na die vroegste Jerusalemse Christelike gemeenskap nie, maar wel die "begrawe"-motief.

* **Die selfbewussyn van Jesus**

Bultmann is bekend daarvoor dat hy reeds die belangrike uitspraak gemaak het dat ons histories van die selfbewussyn van Jesus in psigologiese sin niks weet nie. Tog laat hy wel iets oor die selfbewussyn van Jesus deurskemer, maar nie op die wyse waarop "sielkundiges" Jesus se geestestoestand in die negentiende eeu probeer beskryf het nie (kyk Van Aarde 1999b). Soos die beweging van Johannes die Doper, moet ook die ontstaan en ontwikkeling van die Jesus-beweging gesien word teen die agtergrond van die baie messiaanse bewegings en woelinge van die eerste-eeuse Palestina (Bultmann 1977:25). In dié opsig was beide die bewegings van die Doper en dié van Jesus messiaans. Sedert Bultmann is daar 'n groot mate konsensus dat daar, as gevolg van onvoldoende en "onbetroubare" bronne, nie histories oor die selfbewussyn van Jesus iets gesê kan word nie. Die Jesus Seminar (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:34) gaan egter verder as om die saak histories onseker daar te laat. Volgens hulle het Jesus selde dinge voorspel of oor Homself in die eerste persoon gepraat. Alles dui daarop dat Jesus konsistent weggevoer het van Homself na God toe (kyk ook Borg 1994a:29). Dit laat hulle met die gevolgtrekking dat Jesus nie daarop aanspraak gemaak het om die gesalfde Messias te wees nie.

Wright (1997:182ev) is egter die mening toegedaan dat Jesus se selfbewussyn uit die bronne afgelei kan word. In ooreenstemming met die kerklike geloofstradisie het Jesus Homself as die Messias beskou wat deur sy dood God se heilsplan voltrek het.

3.1.2 Van Jesus tot by die kerk: Historiese en teologiese ontwikkelingstrajekte⁶

Uit die verskillende konstruksies van die navorsers wat in die vorige hoofstuk onder oë geneem is, blyk dit dat daar nie eenstemmigheid is oor die inhoud en ontwikkeling van die teologiese geskiedenis van die vroegste Jesus en Christelike bewegings nie. Dit geld ook ten opsigte van tyd en lokalisering van hierdie groepe Jesus- en Christusbewegings. Alhoewel daar merkbare ooreenkomste in die verskillende konstruksies voorkom, is daar ook drastiese verskille. Die rede vir die verskillende konstruksies is andermaal die begrensde aard van die historiese ondersoek en metode. Die rede is egter ook dat navorsers nie van dieselfde historiese uitgangspunte en metodes gebruik maak nie. In dié verband het, wat Jesus-navorsing in Suid-Afrika betref, Johan Strijdom (1995:108-133) 'n pleidooi gelewer vir die eksplisiering van 'n historiese metodologie ten einde te strew na meer algemeen geldige resultate (kyk ook Van Wyk 1997).

Hoe dit ook al sy, die huidige konstruksies van die vroegste Jesus- en Christusbewegings is en bly uiters problematies as gevolg van die gebrekkigheid aan meervoudige, onafhanklike bronne. Verder het alle konstruksies in 'n groot mate 'n voorlopigheidskarakter. Teen die agtergrond van dié voorlopigheidskarakter maak navorsers in meerdere of mindere mate waarskynlikheidsuitsprake. Die volgende samevattende opmerkings met betrekking tot sekere momente in die ontwikkeling kan in terme van breë kontoere gemaak word.

3.1.2.1 Diversiteit van die begin af

Verskeie navorsers het reeds eksplisiet gewys op die diversiteit wat van die begin af binne die vroegste Christendom bestaan het (kyk Mack 1988a; 1993; Crossan 1998; Strijdom 1995; Van Aarde 1995c:625). Dit sou dwaas wees om voor te gee dat die probleem rakende die diversiteit en die ontwikkeling van die vroeë Jesus- en Christelike bewegings simplisties verklaarbaar is. Verskillende nie-kerugmatiese groepe Jesus-volgelinge word onderskei (kyk Mack en Crossan). Daar word ook verskillende groepe kerugmatiese Christus-bewegings onderskei. Tog blyk daar redelike eenstemmigheid dat breedweg gepraat sou kon word van twee hoof teologiese rigtings of strome in die ontwikkeling van die vroegste Jesus- en Christusbewegings: Die *kerugmatiese tradisie* en die *Jesus-tradisie*.

Die rede vir die diversiteit kan kwalik op 'n ander plek gesoek word as by die enigmatiese lewe van Jesus van Nasaret.

3.1.2.2 Jesus van Nasaret - 'n enigma

...[W]hy, in that first century, some people saw Jesus and said: "Let's ignore him", others said: "Let's execute him" and others said: "Let's worship him".

(Crossan 1995:216)

Bloot op grond van die begrensdeheid van die historiese metode behoort daar nie veel twyfel te bestaan dat Jesus van Nasaret vandag 'n enigma vir die moderne mens van die twintigste eeu is nie (kyk Den Heyer 1996:230-231).

The Jesus of the Gospels is an enigma to us because he belongs to an alien time and place. On the authority of those same records, he belonged to yet another time and place even for his contemporaries; by virtue of his vision, he did not belong to their everyday world either...I am intrigued by the provocative but shadowy figure that one occasionally catches sight of in the ancient gospel texts.

(Funk 1996:18)

Die enigmatiese bestaan en lewe van die historiese Jesus word duidelik as gelet word op die diversiteit van die verskillende Jesus-profiere wat onder die historiese Jesus-navorsers voorkom (kyk Geysler 2000:63). Crossan (1991a:xxvii-xxxiv) gaan so ver as om te beweer dat die uiteenlopende beelde van die historiese Jesus 'n akademiese verleentheid begin word het. Volgens hom is daar vandag soveel beelde van die historiese Jesus as wat daar eksegete is. Daar kan voorlopige historiese konstruksie gemaak word wat kan fokus op bepaalde fasette van die lewe van Jesus en wat altyd hersienbaar bly in die lig van nuwe bronne en navorsing. Volgens Van Aarde [2000b] hoef die bestaan van 'n verskeidenheid konstruksie nie as 'n verleentheid ervaar te word nie. (Hierdie standpunt kom egter nie vir Van Aarde daarop neer dat relativisme goedgepraat kan word nie. Daar is volgens hom beperkings wat die aard van die konstruksie nie aan ongekontroleerde willekeurigheid uitlewer nie. Hierdie "kontrole" word gelei deur riglyne wat histories-metodologies van aard kan wees of hermeneuties, in die sin dat anakronisme en etnosentrisme as interpretasiedwalings vermy behoort te word.)

Die enigma wat Jesus van Nasaret vir die moderne mens van die twintigste eeu is, geld egter nie net vandag nie. Die mense wat met Jesus van Nasaret te doen gehad het, het Hom ook nie ten volle begryp nie. Daar was by hulle onkunde aangaande sy persoon, hulle het sy gelykenisse nie begryp nie. Trouens, Hy het dit selfs vir hulle moei-

Teologiese beoordeling

lik gemaak om dit te begryp en reg te verstaan (Funk 1996:150vv). Hulle het verder nie veel begrip gehad vir Hom as die Messias of die Seun van God soos wat Hy later deur die kerk bely is nie. Waar daar oor Hom as die Messias gedink is, was dit 'n ander messiasverwagting waaraan Hy uiteindelik nie voldoen het nie. Daarom was daar by sommige van sy volgelinge groot onkunde en teleurstelling. Die lewe van Jesus kan beskryf word as 'n enigma. Verskillende aspekte van Jesus se omgaan met mense bewys hierdie stelling.

Die oorheersende tema van die Markusevangelie is 'n onbegrip en onverstaan by Jesus se volgelinge oor wie Hy is, wat Hy kom doen het en wat sy missie was. Alhoewel hierdie "messiasgeheim" Markus se eie narratiewe tegniek is, reflekteer daaruit iets van mense se onbegrip oor wie Jesus van Nasaret werklik was.

Daar was hoogs waarskynlik by Jesus se familie (veral sy moeder en broers) onkunde oor sy persoon en oor die saak waarmee Hy besig was (vgl Mark 3:21; Van Aarde 1998:97). Ook die Joodse leiers het Jesus nie begryp nie. Hulle het sy optrede as 'n bedreiging vir hulleself beskou. Dit blyk verder dat ook die "skares mense" waarvan daar sprake is, vir Jesus, sy persoon, sy werk en sy boodskap nie ten volle kon peil nie. Dit geld helaas ook die Romeine. Wanneer beweer word dat die Romeine Jesus van Nasaret waarskynlik as 'n gewone politieke misdadiger aangesien het en besluit het om Hom brutaal te kruisig (Van Aarde [2000b]:97; Crossan 1994a:152; Funk 1996:33), is daar by hulle ongetwyfeld onkunde aangaande Jesus. Hulle het, soos die meeste ander mense rondom Hom, nie veel van sy visie begryp nie.

Ook die dissipels van Jesus het Hom nie begryp nie. Dit blyk uit die Petrusbelydenis (Mark 8:27vv). Alhoewel Petrus se Christusbelydenis 'n na-Pase perspektief van Markus is, reflekteer daaruit iets van die voor-Pase sowel as die na-Pase onbegrip by die dissipels en verskillende groepe volgelinge van Jesus. Dit blyk onder andere uit 'n teks soos Markus 14:50. Of die teks 'n historiese basis het of nie, kom dit nie hier op aan nie. Wat beskryf word, is wat die dissipels ten opsigte van Jesus se gevangeneeming gedoen het (kyk Funk 1996:230; Crossan 1994a:152). Omdat daar by hulle ten minste 'n mate van onsekerheid oor Jesus geheers het, sou sy volgelinge nie langer met Hom wou identifiseer nie. Indien hulle dit sou wou doen, sou hulle die risiko geloop het om dieselfde pad as Hy te loop. Solank Jesus vir hulle nog in 'n groot mate 'n enigma was, was hulle nie bereid om daardie pad te loop nie. Die logiese was dat hulle uitmekaar sou spat. Hulle het dalk gehoor dat Jesus gekruisig is, verder het hulle waarskynlik van niks geweet nie (Crossan 1994a:152; 1995:9). Hulle was so in die war oor die betekenis van alles, dat hulle waarskynlik teruggekeer het na hulle lewenswyses voordat hulle met Jesus van Nasaret bemoeid geraak het (Joh 21:3; Luk 24:13vv; kyk Funk 1996:40, 280, Funk and the Jesus Seminar 1998:467). Die enigma rondom Jesus

en sy persoon sou dus ná die kruisiging nog 'n wyle voortduur. Eers rondom die opstandingsgebeure sou daar by hulle 'n wending kom (Schmithals 1994:20; Funk 1996:258).

'n Verdere baie duidelike bewys van hoe mense Jesus misverstaan het, is die bestaan van verskillende groepe Jesus-bewegings wat na die dood van Jesus voortbestaan het. Wanneer Crossan (1993b:3) die behandeling van die verskillende groeperings onder oë neem, dan stel hy dit opwindend: Mens kyk na die verskillende groepe Jesus-bewegings om te sien hoe hulle geantwoord ("responded") het op die historiese Jesus. Daar was verskillende groepe wat Jesus as die "Christus" (Schmithals) en as "God" (Crossan) bely het en wat kerugmatiese mites rondom sy kruisdood en opstanding geskep het (Funk). Daar was ook verskillende ander groepe Jesus-volgelingen (kyk o a Mack; Funk; Crossan; Schmithals). Dit word bevestig deur onder andere die Spreuke-Evangelie Q, die Tomasevangelie en die Evangelies van die Ebioniete en die Nasareners. Dit was aparte groepe volgelingen van Jesus wat hulle ontstaan rondom sy persoon gehad het. Die vernaamste kenmerk van hierdie groepe was dat hulle nie interesse gehad het in die betekenis van die kruisdood van Jesus nie en ook nie van sy opstanding geweet het of daarin geglo het nie. Hulle het Hom gevolglik nie as die "Christus" beskou nie en Hom nie as "God" bely nie.

Gevolgtrekkend kan gestel word dat Jesus van Nasaret 'n enigma was en dit steeds is. Teen die agtergrond van hierdie misterie moet Jesus van Nasaret en sake rondom sy lewe, sy boodskap en sy dood deur gelowiges geïnterpreteer word. Soos wat gelowiges uit sy eie tyd Hom geïnterpreteer het (en baie verskillend geïnterpreteer het), so moet navorsers, gelowiges en die kerk Hom vandag interpreteer.

3.1.2.3 Vroeg na-Pase: Duisternis

Oor die heel vroegste ontwikkelinge na-Pase is daar duisternis en onsekerheid as gevolg van 'n haas totale gebrek aan bronne (Crossan 1998; Schmithals 1994:7). Daar is verskillende teorieë oor die rol van die dissipels. Hulle was ongetwyfeld teleurgesteld en het nie geweet hoe verder nie. Hulle het waarskynlik teruggekeer Galilea toe om hulle vorige lewens te hervat (Funk 1996:40; Funk and the Jesus Seminar 1998:466-467). Sowel Schmithals (1994:23) as Funk (1996:35; Funk and the Jesus Seminar 1998:466) stel dit dat Petrus die eerste opstandingsgetuie was en dat die ommekeer daar begin het. Van Aarde meen dat daar getuienis in kanonieke en nie-kanonieke tekste is wat Maria Magdalena as die eerste opstandingsgetuie beskryf.

Verskillende navorsers wys daarop dat daar vroeg na-Pase met die samestelling van die eerste geskrewe bronne begin is. Met betrekking tot die passievertellings het daar al verskeie teorieë na vore gekom. Crossan (1995:10-11, 223vv; kyk ook Funk 1996:

139) het die sogenoemde "Kruisevangelie" ("Cross Gospel") geïdentifiseer. Hy vind dit terug in die Petrusevangelie. Volgens hierdie hipotese van Crossan het vroeë Christelike skrifgeleerdes die eerste passienarratief in die vyftigerjare die lig laat sien - dieselfde tyd toe die Q-Evangelie tot stand gekom het. (Kyk egter Funk 1996:224vv wat meen dat daar nie werklik getuienis is vir so 'n passiever telling vóór Markus nie.) Helmut Koester (kyk Funk 1996:239) is wel die mening toegedaan dat 'n mondelinge weergawe van die passieverhaal ten grondslag lê van drie verskillende onafhanklike geskrewe bronne, te wete: die evangelies van Markus, Johannes en Petrus.

3.1.2.4 Aanvanklik twee onafhanklike tradisielyne/teologiese rigtings na-Pase

Verskeie navorsers wys eksplisiet op die vroegste twee onafhanklike tradisielyne (Schmithals 1994:7-8; Crossan 1995:195; Funk 1996:35-36; kyk ook Koester 1990:86; Kloppenborg 1987:22). Die een tradisielyn het voortgespruit uit die opstandingsgeloof (Schmithals; Funk). Dit kan die *kerugmatiese* tradisielyn genoem word (kyk Crossan wat dit die *eksegetiese Christendom* noem). Hierdie tradisielyn het waarskynlik onder die volgelinge van Jesus wat opstandingservarings gehad het, ontstaan (Funk 1996:35; 1998:453; Schmithals 1994:23). Teologies is daar binne hierdie lyn gekonsentreer op die betekenis van die kruisdood en opstanding van Jesus. Binne hierdie tradisielyn, en op grond van die latere ontwikkeling daarvan, het die belydenis na vore gekom dat Jesus die Christus, die Seun van God is. Die fokus wat op die kruis en opstanding van Jesus en op die betekenis daarvan vir die lewe van die gelowiges gelê was, is deur Paulus verder in sy teologie gevoer. Dit het later die swaartepunt in die belydenisse van die "katolieke" kerk geword. Hierdie tradisielyn word die *kerugmatiese tradisie* genoem, aangesien die klem val op die verkondiging: Jesus as die Christus en wel Hom as die gekruisigde en die opgestane Here moet verkondig word (kyk Funk 1996:41).

Die ander tradisielyn (met verskillende vertakings) kan die *Jesus-tradisie* genoem word. Die lyn word verteenwoordig deur groepe Jesus-vogelinge wat nie bewus was van of geglo het in die opstanding van Jesus nie. Daarom het ook die kruisiging (en opstanding) van Jesus nie vir hulle betekenis gehad nie (kyk o a Patterson 1991:36-39). Hulle het die woorde en dae van die historiese Jesus oorgelewer. Vir hierdie groepe was Jesus nie die Christus, of God (*contra* Crossan 1994b) nie. Hierdie tradisies het neerslag gevind in onder andere die Spreuke-Evangelie Q en die Tomasevangelie.

Crossan se konstruk bevestig hierdie twee onafhanklike tradisies wat na-Pase ontwikkel het: die "spreuke-tradisie" (Q en Tomas) wat die woorde van Jesus bevat het, en die "passie-tradisie" (*Cross Gospel*). Hierdie twee tradisies vind tydens die vyftigerjare skriftelik neerslag en bestaan onafhanklik van mekaar. Dit is in elk geval ondenkbaar dat dié wat net die woorde van Jesus oorgelewer het (Q en Tomas) en nie soseer in die

dade van Jesus belang gestel het nie, interesse in die passie en opstanding sou gehad het (Crossan 1995:192; kyk ook Funk 1996:35-36; Schmithals 1994:8).

Met betrekking tot die twee tradisies meen Crossan (1995:192) egter wel dat dit die wysheid van die Ou-Testamentiese tradisie is wat die mondelinge tradisie ten grondslag lê. Daarenteen het die skok van die dreigende moontlikheid dat 'n beeld van die keiser Caligula gedurende die laat-veertigerjare in die Jerusalemse tempel opgerig sou word, die geskifte tot gevolg gehad.

3.1.2.4.1 Die kerugmatiese tradisielyn

i. Die opstanding as die beslissende moment

Verskeie eksegete wys daarop dat die opstanding van Jesus dié beslissende moment in die ontwikkeling van die teologiegeskiedenis van die oer-Christendom was (Borg 1994b:16; Schmithals 1994:23; Van Aarde 1995c:628; Funk 1996:258; Pannenberg 1977:60 [wat as sistematiese teoloog waarde heg aan die historiese ondersoek van die Nuwe-Testament; kyk ook Van Wyk 1997:726]). Wat by Jesus en sy volgelinge voor-Pase deur enigma omhul was, het by sy opstanding 'n groot deurbraak teweeggebring.

Waarskynlik die duidelikste historiese bevestiging van die feit dat die opstanding hierdie beslissende moment was, kom na vore wanneer die reaksie van die voor-Pase dissipelkring vergelyk word met die reaksie van die na-Pase dissipelkring (kyk Pelser 1997:465-466). Markus 14:50 beskryf 'n gebeure wat histories waarskynlik baie naby is aan hoe die dissipels gereageer het rondom Jesus se gevangening (kyk Crossan 1995:9; Funk and the Jesus Seminar 1998:466). Vandat Jesus gevange geneem is, sou sy vriende en dissipels nie langer met Hom wou identifiseer nie. Omdat Jesus vir hulle nog in 'n groot mate 'n misterie was, was hulle nie bereid om daardie pad te loop nie. Hulle het immers nie geweet waarvoor hulle hulleself inlaat nie. Die logiese was dat hulle uitmekaar sou spat (Funk 1996:40). Ons het reeds daarop gewys dat hulle dalk gehoor het dat Jesus gekruisig is, maar verder het hulle van niks geweet nie. Hulle was verwilderd, geskok en uitmekaar gejaag oor al die gebeure. Die beeld van die dissipels in Johannes 20:19vv bevestig iets hiervan. Hulle het weggekruipt omdat hulle bang was. Hulle was so in die war oor die betekenis van alles, dat hulle waarskynlik besluit het om terug te keer na hulle vorige lewens (Joh 21:3; kyk Funk 1996:40; Funk and the Jesus Seminar 1998:467). Teen hierdie agtergrond het klaarblyklik iets baie radikaals met die verwilderde dissipels gebeur. Later ontstaan daar egter by die dissipels die presiese teenoorgestelde reaksie. Hulle is bereid om met die beweging van Jesus voort te gaan, ondanks groot teenstand. Skielik is hulle nie meer beangs nie. Hulle vrees nie meer om met Jesus van Nasaret geïdentifiseer te word nie. Wat was

die stimulus vir daardie spoedige en radikale verandering by die dissipels? Dit was die oortuiging dat Jesus lewe.

Die stimulus vir hierdie beweging wat sou lei tot die vinnige verspreiding van die Christendom wat tot vandag toe nie einde sou kry nie, is nie die boodskap wat Jesus self verkondig het nie. Dit is ook nie toe te skryf aan die ywer en dryfkrag en vermoëns van sy volgelinge wat 'n nuwe beweging begin het nie. Immers, as dit van hulle afgehang het, het hulle teruggekeer na hulle vorige lewens (Funk 1996:40). Dit was die geloof dat Jesus leef. Dit bly moeilik om die ywer van die dissipels anders te verklaar. Een ding behoort egter histories vas te staan: die totaal teenstrydige optredes van die dissipels pas voor-Pase en pas na-Pase. Iets daarvan het ook met die apostel Paulus in die lig van sy bekering gebeur. Waar hy bereid was om die gelowiges te vervolg, het hy na sy ontmoeting met die opgestane Here presies die teenoorgestelde gedoen. Tot die dag van sy dood sou hy die evangelie van die gekruisigde en die opgestane Here met krag verkondig.

Petrus, Maria Magdalena en Paulus se name staan in hoofletters geskryf rondom diegene wat opstandingservarings gehad het (Van Aarde 1995c:629; Funk 1996:267; 1998:453ev; Mack 1988a:88). Hierdie ontmoetings het by die dissipels die vraag laat ontstaan: Hierdie Jesus wat ons nie altyd kon begryp nie, sy kruisdood, sy oorwinning oor die dood, wat beteken dit alles? Hieruit volg dat die Paaservaring van Petrus waarskynlik die geboorte-oomblik van die messiasgeloof van die oergemeente was (kyk Schmithals 1994:23; Funk 1996:31). In die worsteling van die oergemeente met die betekenis van alles wat gebeur het, het ten minste drie faktore meegespeel:⁷

* **Die optrede van die historiese Jesus**

De ervaring van de eerste christelijke gemeenten, onafskeidelik verbonden aan de directe omgang met Jezus...zijn, historisch, de meest verantwoorde toegang tot Jezus van Nazaret. Wat hij - alleen door wat hij was, deed en had gesegd, louter door zijn optreden als deze bepaalde mens - naliet, was een beweging, een levende gemeenschap van gelovigen, die sich ervan bewust werden het nieuwe Godsvolk te zijn....

(Schillebeeckx 1974:38)

Alhoewel soveel sake rondom Jesus, sy persoon, sy optrede, sy onderrig en dies meer vir hulle so onbegryplik was, kon die dissipels nie anders as om terug te dink aan wat gesê en gedoen is nie, en dat hulle daaruit probeer sin maak het. Schmithals (1994:20vv) werk met sy konstruk van die historiese Jesus as 'n *Apoka-*

lyptiker 'n volledige skema van verwagting en vervulling by hierdie verbysterde dissipelkring uit. Volgens hom het die dissipels een ding besef: Die opstanding van Jesus was op een of ander manier bewys of bevestiging van dit wat Hy (Jesus) verwag het. Die koninkryk waaroor Hy so baie gepreek het, wat Hy voorspel het en wat Hy in sy gelykenisse beskryf het, het met die opstanding aangebreek. Hulle het hulleself as heilsgemeente verstaan. Die heilstyd het met die opstanding aangebreek.

Die belydenis van die opstanding uit die dood was 'n sentrale uitgangspunt van die apokaliptiek wat die apostels baie goed geken het. Die oudste Paasgeloof verwys na die opstanding van Jesus as die aanbreek van die algemene opstanding uit die dood (1 Kor 15:20). Hierdie koppeling is nie deur Paulus gemaak nie, maar moes 'n veel vroeër ontwikkeling gewees het. Dit wil dus lyk asof daar in die werke en prediking van Jesus iets oor die verwagting van die opstanding uit die dood was, wat later met sy eie opstanding oorgegaan het in die siening dat Hy die "eersteling van die ontslapenes" is (Schmithals 1994:16).

Die Paasgeloof in die verhoogde Christus, wat die prediking van die historiese Jesus geabsorbeer het, sluit natuurlik by die boodskap van Jesus aan. Daarmee het die gemeente die verhouding van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die verkondiging van Jesus enersyds en die Christus-verkondiging van die gemeente andersyds daargestel as die verhouding tussen *verwagting* en *vervulling*. Jesus het op een of ander manier die voor hande eskatologiese heilshandeling van God verwag. Hy het die krisis van die "ou aeon" verwag en die aanbreek van God se heerskappy. Aan die kruis het die krisis plaasgevind wat Jesus verwag het. Hier breek die Godsheerskappy aan (Schmithals 1994:18).

* **Die volgelingen van Jesus se vertroudeheid met die geskrifte van die Ou Testament**

Verskeie eksegete wys daarop dat die na-Pase Christendom moeilik los verstaan kan word van 'n groep Skrifgeleerdes wat die Ou Testament bestudeer het om te probeer sin maak uit dit wat met Jesus gebeur het. Veral Crossan (1994b, 1995, 1998) het in hierdie verband deurtastende werk gedoen met sy uitgebreide hipotese oor die "exegetical Christianity". Op briljante wyse verklaar hy die totale passievertekening wat gebaseer is op Skrifgegewens uit die Ou Testament en betoog hy dat die passievertellings nie *history remembered* nie, maar *prophecy historized* is. Funk (1996:223, 230vv) maak onder andere sterk van hierdie hipotese gebruik om die detail van die passienarratief te begrond. Tekste, soos Levitikus 16 en Jesaja 52:13-53:12, was tekste wat ook in gebruike binne die Jodedom neerslag gevind

het. Die plaasvervangende lyding ter vergewing van sondes, soos wat die Jode elke jaar tydens paasfees moes aanhoor, het hulle laat nadink en so het hulle sin aan die kruisdood gegee.

Die probleem met die hipotese is en bly dat dit 'n groot mate van geleerdheid en navorsing sou verg om die Skrifte só op die Jesus-gebeure toe te pas. Dit veronderstel eerstens bekendheid met die Skrifte en daarbenewens innoverende denke om dit op Jesus toe te pas en neer te skryf. Dit bly moeilik verklaarbaar waarom geleerde Joodse eksegete so spoedig na die dood van Jesus (of selfs tydens sy lewe met betrekking tot die wonders) in 'n *peasant nobody* (Crossan se eie konstruk van die historiese Jesus) belang sou stel. Crossan vermoed dat Jakobus (die broer van Jesus) die skakeling was tussen die ongeletterde Christene in nie-stedelike Galilea aan die een kant en die geletterde, eksegetiese Christene in Jerusalem aan die ander kant (kyk Strijdom 1995:121). Daarteenoor verklaar Funk (1996:238) dat hierdie eksegetiese proses eers veel later sou kon plaasvind: "The Jesus movement would have required time to emerge from its peasant matrix and develop a circle of literate elites". Met betrekking tot die passievertelling sou dit nie veel voor 70 n C kon gebeur het nie.

* **Die Goddelike Gees**

Dit is interressant om daarop te let dat in al die tradisielae van die Nuwe Testament die Gees 'n belangrike rol speel. Volgens Schmithals (1994:18vv) trek eskatologiese en apokaliptiese uitsprake soos Markus 3:28vv; 9:1; Matteus 10:23; 12:28; Lukas 10:18 die lyn tussen die Ou-Testamentiese profete (wat die einde van die tyd verwag het) en die werking van die Gees. Die Gees is die eerstelingsgawe van die heilsvolending en die aanbreek van God se heerskappy. So het die profete dit ervaar. So moes dit 'n rol in die boodskap van Jesus gespeel het. So is dit deur Paulus voortgedra (Rom 5:5; 8:23vv; 1 Kor 12:1vv; 1 Tess 5:19vv - kyk ook 1 Joh 4:1vv). Met die bewussyn dat die heilstyd aangebreek het, was die vroeë Christene terdeë bewus van die leiding en die rol van die Gees.

ii **Die Pauliniese teologie**

Waarskynlik die duidelikste voorbeeld van die kerugmatiese tradisielyn is die Pauliniese teologie. Dit sou 'n oorvereenvoudiging wees om te beweer dat die kerugmatiese tradisielyn 'n enkele, harmonieuse ontwikkelingsgang was. Volgens Schmithals (kyk veral Schmithals 1994:70-104) dui die briewe van Paulus daarop dat die mees fundamentele kerugmatiese ontwikkeling reeds in die vroegste apostoliese tyd en in die driehoek tussen Jerusalem, Damaskus en Antiogië plaasgevind het.

Hiervolgens het die kerugmatiese tradisielynn met die opstanding van Jesus ontstaan en met die insig by die apostels dat dié Jesus die Christus is. Die na-Pase dissipelgemeente het hulleself derhalwe as heilsgemeente verstaan. Die Gees wat in hulle werk, het hulle begryp as die beloofde Gees van die "nuwe aeon". Die *charismata* is die gawes van die heilstyd. Op hierdie wyse was nie meer die aardse Jesus die vooronderstelling vir die bestaan van die kerk nie, maar die Paasebeure. God (die God van die Ou Testament) word nou Christelik geïdentifiseer as die God wat Jesus uit die dood opgewek het (Rom 4:24; 8:11; 2 Kor 4:14; Gal 1:1). Omdat die Paasebeure die uitgangspunt van die Christelike geloof is, gee hierdie geloof (volgens 2 Kor 5:17) vir die mens aandeel in die eskatologiese heil.

Met die messiasbelydenis van Petrus begin die Christologiese belydenisontwikkeling (Schmithals 1994:23; Funk 1996:40). Hierdie ontwikkeling het op grond van 'n eskatologiese inslag afstand gedoen van die verkondiging en werke van Jesus. Die vroeg-Christelike gemeente kon in hulle Christologies-soteriologiese kerugma nie direk terugryp na die verkondiging en werke van Jesus wat ingebed was in die *verwagting*-skema nie. Die na-Pase belydenis wat van die *vervulling* van die verwagting uitgegaan het, het die "opheffing" daarvan in die oog gehad (Schmithals 1994:24vv).

Paulus kyk vanuit sy situasie op hierdie ontwikkeling terug en ontwikkel dit verder. Paulus sluit dus in sy teologie direk by die kerugmatiese tradisie van die oergemeente aan. Hy gee in lyn met die Paasgeloof uitdrukking aan die verkondiging van Jesus as die "gekrusigde en opgestane" (kyk 1 Kor 15:3; 1 Tess 4:14) of as die "vernerderde en verhoogde" (kyk Fil 2:5-11). Onder baie invloed en selfstandige denke sou verskillende perspektiewe binne die teologie van Paulus neerslag vind.⁸ Uit die briewe van Paulus is dit duidelik dat reeds baie vroeg na-Pase aan die naam "Jesus" ook die titel "Christus" toegevoeg is. In die evangelies is die titel gemaklik teruggeploeg in die voor-Pase lewe van Jesus (Bultmann, in Den Heyer 1996:79).

Teen hierdie agtergrond was daar by Paulus geen interresse in die historiese Jesus nie (Schmithals 1994:70-86). Funk (1996:35-36) verklaar dit eenvoudig deur daarop te wys dat daar konflik tussen Petrus en Paulus was. 1 Korintiërs en Galasiërs beskryf iets van die konflik tussen hulle. Die konflik tussen Petrus en Paulus het daarop uitgeloop dat Paulus (wat Jesus self nie geken het nie), van die Jesus-tradisie vervreem is, terwyl Petrus self daarmee bekend was. Crossan (1993a:7) en Van Aarde (1995c:631) daarenteen meen dat Paulus se verwysing na die dood van Jesus as "dwaasheid/onsin (*folly*) van die kruis" (1 Kor 1:17-31) daarop dui dat Paulus wel die lewe van die historiese Jesus in die oog het, en wel in die vorm van "gekondenseerde geskiedenis". "I conclude that for Paul, the historical Jesus, particularly and precisely in the terrible and

servile form of his execution, is part of Christian faith. It is to the historical Jesus so executed that he responds in faith" (Crossan 1993a:7).

Patterson (1991:36-40; 1993:85) wys daarop dat die Evangelie van Tomas ons die stem van Paulus se opponente in Korinte laat hoor. Daar is ook reeds in hierdie studie daarop gewys dat Paulus hom in 1 Korintiërs teen die Tomas-Christene [*sic!*] in Korinte verset het (kyk Patterson 1993:107-108; Crossan 1993a:5vv noem verskeie gevolgtrekkings waartoe gekom kan word in Paulus se stryd teen die gnostiese Tomas-Christene).

Thus, it may not have been the case that Paul was simply uninterested in the sayings tradition, or even that because of his experience of the risen Lord, Paul was unconcerned with the Jesus of history. Paul may have come to reject the tradition of Jesus sayings...because in the form in which he later encountered it among other missionaries to the West (Thomas Christians in Corinth - DJCvW), its theological tendencies turned out to be unacceptable to him.

(Patterson 1991:40)

Dit bly dus 'n vraag of Paulus hom nie bewustelik teen die Jesus-tradisie verset het nie. Reeds Rudolf Bultmann het ingesien dat die prediking van Jesus vir Paulus irrelevant was. Paulus was volgens Bultmann nie daarin geïnteresseerd om die siening van Jesus verder te ontwikkel en uit te bou nie. Paulus het eerder die DAT van Jesus (dit is sy sterwe) geïnterpreteer, sodat dit bruikbaar kon wees vir die lewe van die gelowige.

3.1.2.4.2 Die Jesus-tradisielyn

Naas die kerugmatiese tradisielyn was daar binne die vroeë kerk die Jesus-tradisielyn. Die bestaan van onder andere die Spreuke-Evangelie Q, die Tomasevangelie, die Evangelie van die Ebioniete en die Evangelie van die Nasareners bevestig die bestaan van hierdie groepe. Dit was aparte groepe volgelingen van Jesus wat rondom sy persoon hulle ontstaan gehad het.

Die opvallendste kenmerk van hierdie groepe was dat hulle nie waarde geheg het aan die kruisdood en die opstanding van Jesus nie. Hulle het Jesus nie as die Messias beskou nie, en daar het nie Christologiese ontwikkeling plaasgevind nie (kyk egter Patterson 1993:107 wat daarop wys dat daar by die Tomas-Christene wel sprake van geloof in Jesus was, al was sodanige geloof dan gerig op die inhoud van wat Jesus volgens oorlewering verkondig het).

3.1.2.5 Die bymekaarkom van die twee tradisielyne

Die bestaan van die Spreuke-Evangelie Q en die Tomasevangelie (wat besonderlik die Jesus-tradisie verteenwoordig) en die *Corpus Paulinum* (wat besonderlik die kerugmatiese tradisie verteenwoordig) bevestig dat hierdie twee tradisielyne aanvanklik onafhanklik oorgelewer is (kyk Funk 1996:42; vgl ook Schmithals 1994:30vv t o v Q, maar nie t o v Tomas nie). Al hierdie geskifte dateer uit 'n baie vroeë tyd van die teologiese geskiedenis van die vroeë Christendom (Q en Tomas so vroeg as 39-60 n C en die Pauliniese briewe vanaf ongeveer 51-61 n C). Tog het ons in die Nuwe Testament vier evangelies wat bewys daarvan is dat die twee tradisielyne verenig het. In al vier die evangelies kom die kerugmatiese tradisielyn voor asook aspekte van die Jesus-tradisie (vertellings oor wat Jesus gedoen en gesê het). Navorsers wys daarop dat Markus waarskynlik die twee lyne bymekaargebring het. Van Aarde [1999c] meen dat Markus nie net elemente van die kerugmatiese tradisie van die vroegste Jerusalem-faksie (krities) oorgeneem het nie, maar ook elemente van die Jesus-tradisie vanuit die tweede edisie van die spreuke-Evangelie Q. Van Aarde (1999c) illustreer hierdie standpunt wanneer hy die rol van "die Twaalf" bespreek. Hy wys ook daarop dat Matteus die kerugmatiese tradisie by Markus én die Jerusalemse Jesus-faksie gekry het, maar ook aspekte van die Jesus-tradisie geken het op grond van Matteus se gebruik van die derde edisie van die spreuke-Evangelie Q. Johannes het min of meer dieselfde geskiedenis as Matteus, behalwe dat Johannes nie vir Markus geken het nie. Johannes het wel 'n gemeenskaplike passietradisie (wat Markus ook geken het), gebruik. Lukas dra kennis van die Jerusalemse Jesus-faksie, die derde edisie van die spreuke-Evangelie Q én van die Pauliniese tradisie (kyk Van Aarde 1999c).

Schmithals (1994:31) het 'n volledige hipotese uitgewerk hoe hy meen dat die evangelis Markus hierdie twee tradisielyne bymekaargebring het. Schmithals se hipotese kom op die volgende neer: In die Evangelie van Markus kan 'n "grondskrif" (*Grundschrift*) geïdentifiseer word. Hierdie grondskrif konsentreer uitsluitlik op die lydens- en opstandingsvertellings. Die geskrif pas dus in binne die kerugmatiese tradisielyn. Markus het hierdie grondskrif tot sy beskikking gehad wanneer hy in Galilea met 'n groep Jesus-volgelingen te doen kry. Hierdie groep Jesus-volgelingen kan geïdentifiseer word met 'n groep soos die Q-Christene wat nie op die kruis en opstanding van Jesus gefokus het nie. Hulle het die woorde van Jesus oorgelewer, maar Hom nie as Messias gesien nie. Markus skryf dan die Markusevangelie in 'n poging om hierdie groep Jesus-volgelingen vir die kerugmatiese tradisie en daarmee saam vir die Christendom te wen. Hy bou byvoorbeeld die sogenoemde "messiasgeheim" in om hierdie groep te oortuig dat baie mense Jesus verkeerd verstaan het (volgens Van Aarde is hierdie onbegrip terug te voer na die Jerusalemse Jesus-faksie en behoort die "messias-

Teologiese beoordeling

geheim" verstaan te word teen die agtergrond van Markus se kritiek op die leiers van hierdie faksie). Tog dui die verhaallyn met sy uitdruklike lydensaankondigings net een koers aan: Die lyding, kruisiging en opstanding vorm die middelpunt van die verhaal van Jesus as die Christus. Die klimaks van die Markusevangelie loop daarop uit dat Jesus die Christus, die Seun van God is (Mark 14:61-62; 15:39). Met hierdie poging het Markus die groep Jesus-volgelingen vir die kerugmatiese tradisie gewen. Hy kon hulle oortuig dat Jesus die Messias, die Seun van God is. Daarmee het die Jesus-tradisie ook binne die kerugmatiese tradisielyn ingekom. Die hele Jesus-tradisie op waarskynlik op dié manier gemessianiseerd geraak.

Die bymeekaarkom van die twee tradisielyne was dus volgens Schmithals bloot toevallig. Die bedoeling daaragter was nooit om terug te vra na die historiese Jesus of om die Jesus-tradisie oor te lewer nie. Die Jesus-tradisie wat onmessiaans en onchristologies was, het hiermee in die Messiaanse, Christologiese kerugmatiese tradisie opgegaan. Funk (1996:43) kom onafhanklik van Schmithals tot 'n soortgelyke konklusie wanneer hy dit met ergernis stel dat die kerugmatiese tradisie uiteindelik die Jesus-tradisie oorwoeker het. Die bewys daarvan is dat die kerklike belydenisse 'n "empty centre" het. Die kerugmatiese tradisie kom in die belydenisse voor, maar daar is niks van die Jesus-tradisie daarin nie.

3.1.3 Die rol van die belydenis en die kanon

Die historiese vraag na Jesus dring onmiddellik die vraag na die bronne na vore. Die historiese metode dring die vraag na vore of sommige bronne as meer histories as ander geag kan word. Vanuit 'n teologiese en kerklike sfeer word vasgehou aan die kanon as die normatiewe openbaring van God aan die mens. Die historiese kritiek het egter uitgewys dat die (kanonieke) evangelies nie as geskiedenisdokumente bedoel was nie, maar as geloofsdokumente. Dit het tot gevolg gehad dat daar tot 'n groot mate konsensus bestaan het dat die historiese ondersoek nie beperk kan word deur dogmatiese aangeleenthede soos die kanon nie. Alle ter sake tekste wat vir die historiese ondersoek 'n bydrae kan lewer, is ter sake. Die kanonieke tekste word nie noodwendig as meer histories as ander tekste beskou nie (kyk Vorster & Botha 1992:52).

Sommige historiese Jesus-navorsers gaan egter verder. Hulle maak die historiese Jesus voorwaarde vir die geloof en die verstaan van die Christendom (kyk Funk 1996). Daarmee lewer hulle dan 'n pleidooi dat ook die kanon teologies heroorweeg en gewysig behoort te word sodat die kanon as gesaghebbende geloofsboek draer van die historiese Jesus en sy boodskap is (kyk ook Van Aarde [2000b] wat 'n soortgelyke pleidooi lewer ten opsigte van wat hy noem die *Jesus-saak*). Só 'n benadering het uiter-

aard teologiese konsekwensies en is nie meer 'n suiwer historiese aangeleentheid nie. Dit sal dus deur die teologie beoordeel moet word.

Dieselfde geld ten opsigte van die verhouding tussen die historiese Jesus-navorsing en die kerklike belydenisse. Historici voel hulle uiteraard nie in die eerste plek gebind aan die belydenis nie. Hulle doen die historiese ondersoek vry en onbevangen. As wetenskaplikes kan dit ook nie anders nie. Wanneer na die resultate van die ondersoek gekyk word, val die kontras met die kerklike belydenis op. Dit roep by die historikus teologiese interpretasie na vore. Hierbo is telkens daarop gewys dat talle van die konklusies van die historiese Jesus-navorsing blyk om in 'n sekere sin in stryd te wees met dit wat die kerk tradisioneel glo en wat in die kerklike belydenisse vervat is. Dit beteken dat historiese Jesus-navorsing van die kerk besinning vra oor hierdie kernwaarhede van die Christelike geloof. Hierdie besinning stel die teoloog voor die hermeneutiese vraag van die verhouding tussen geskiedenis en teologie. Dit bring die teoloog by 'n bepaalde hermeneutiese keuse en 'n teologiese konklusie.

Dié hermeneutiese keuse en teologiese konklusie ten opsigte van die belydenis en die kanon kan gesien word in die werk van Van Aarde [2000b]. Hy bepleit 'n terugkeer na die *Jesus-saak*. Die *Jesus-saak* behoort die "grond van die geloof" en die gesag waarvan die kanon getuig, te wees (Van Aarde [2000b]:56). Daar is volgens hom geloofstradisies wat vir lank deur die kerk as die "waarheid" voorgehou is, wat nie noodwendig met die *Jesus-saak* korrespondeer nie. Hierdie geloofstradisies het sekere trajekte tot gevolg gehad wat die *Jesus-saak* nie verdiep nie, maar dit vervreem het (Van Aarde [2000b]:51). Dit dui wel duidelik op die vraagteken wat die historiese Jesus-ondersoek agter die kanon en die belydenis plaas.

3.1.4 Relevansie van Jesus-navorsing vir kerk en teologie

Wanneer die vraag na die relevansie van huidige historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie gevra word, reageer die historici verskillend. Dit is die uitgesproke standpunt van die Jesus Seminar dat die ondersoek nie teologies gedrewe is nie. Dit is ook die standpunt van Funk (1996:22). In die besinning wat gevolg het, het geblyk dat dié standpunt 'n drogredenasië is. Niemand kan met Jesus van Nasaret en die getuienis oor Hom besig wees en nie terselfdertyd met God besig wees nie. Volgens verskeie historiese navorsers (vgl Crossan, Van Aarde, Geysler, Patterson, Borg, Meier) is die ondersoek na die historiese Jesus wel relevant vir kerk en teologie (kyk Geysler 1999:160). Daarteenoor word deur sommige (kyk Johnson 1996) betoog dat die huidige vraagstelling na die historiese Jesus nie relevant vir kerk en teologie is nie (kyk Geysler 1999:161). Hierdie standpunt word veral in polemiese uitsprake vanuit die fundamentalistiese hoek aangetref wanneer hulle reageer op byvoorbeeld die resultate van die Jesus Seminar.

Die volgende spesifieke punte rakende die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie, waaroor besin kan word, kom in die gang van die debat na vore:

3.1.4.1 Die koninkryk van God: Die Christologiese/Jesu-logiese sentrum?

Die insig wat historiese Jesus-navorsing op die tafel geplaas het, naamlik dat die koninkryk van God dié sentrale element in die prediking en dae van Jesus was, het 'n belangrike teologiese vraag meegebring. Wanneer sorgvuldig gelet word op die beeld wat elke navorsers van Jesus teken, stem daardie beeld telkens ooreen met dié navorsers se verstaan van hoe Jesus aan die konsep koninkryk van God inhoud gegee het. Dit impliseer myns insiens dat elke navorsers dié bepaalde konsep as die swaartepunt beskou in sy of haar verstaan van Jesus. Dit verklaar onder andere hoekom historiese Jesus-navorsers die klem op die Jesus-gebeure anders lê as wat die kerk dit tradisioneel met die klem op die kruis en opstanding van Jesus gelê het.

Meanwhile, the scattered facts we can muster [concerning the content of Jesus' preaching on the kingdom of God - DJCvW] do not of themselves produce a Jesus who is the Christ of the Christian faith. The authors of traditional Christian faith are Peter and Paul.

(Funk and the Jesus Seminar 1998:534)

Waar die koninkryk van God steeds eskatologies (Wright) of apokalipties (Schmitz) gedefinieer word, word steeds gefokus op die betekenisvolle dood van Jesus.

Dit beteken dat wanneer daar oor die relevansie van dié navorsing vir kerk en teologie besin word, 'n historiese en teologiese besinning oor die Christologiese/Jesu-logiese sentrum noodsaaklik is (kyk Geyser 1999:20-37). Waar binne die dampkring van die Jesus-tradisie die historiese Jesus as vertrekpunt, basis, norm van die geloof [*sic*] geneem word, is dit vanselfsprekend dat die klem baie sterk op dit wat Jesus gesê en gedoen het, gelê sal word. Dit sal noodwendig 'n verskuiwing in die Christologiese besinning van die kerk meebring. Dit sal waarskynlik ook beteken dat daar meer oor Jesu-logie as oor Christologie besin moet word. Waar binne die dampkring van die kerugmatiese tradisie die opstanding van Jesus as die sentrum geneem word, sal die Christologiese besinning oor die betekenis van die kruis en opstanding baie meer in die tradisionele sin van die woord voortgaan.

3.1.4.2 Die vraag oor Jesus van Nasaret is 'n vraag na God

Die Westerse kultuur en die invloed van die kerk op dié kultuur het daarvoor gesorg dat Jesus van Nasaret meer as net 'n historiese figuur soos ander historiese figure is.

Nie alleen word Jesus deur die kerk as God bely nie. "Whenever Jesus is the subject, someone in the discussion is thinking also about God. Culture has made Jesus more than simply an interesting historical figure; he is at the same time a religious symbol" (Patterson 1998:491). Wat die kerk betref, het die kerk Jesus as God geïnterpreteer en Hom so bely. Dit beteken dat die vraag na Jesus vir die kerk direk verband hou met die vraag na God.

One had chosen to believe in a God whose character is seen in Jesus. But who is that God? What is the substance of the theological claim being made in such a confession of faith? This can only be supplied by Jesus himself, what he said and what he did that so moved people to make the claim that in him they had come to know who God is.

(Patterson 1998:493)

Elders (kyk Van Wyk 1997:723-727) het ek reeds daarop gewys dat fasette van resente historiese Jesus-navorsing blyk om op die oog af die Godheid van Jesus, soos die kerk dit tradisioneel bely het, te ontken. Ek het ook daarop gewys dat die vraag na die Godheid van Jesus onlosmaaklik met die vraag na God verband hou (kyk Van Wyk 1997:735-746). Vandag is daar volgens Van Aarde [2000b:10] die groeiende besef onder (historiese Jesus) navorsers dat indien jy die vraag na die historiese Jesus by die voordeur weier of ontken ("deny"), dan kom vertwyfeling oor die vraag na God by die agterdeur in.

Van Aarde ([2000b]:10) wys daarop dat daar 'n duidelike verband bestaan tussen mense se bewussyn oor Jesus en hulle bewussyn van God. Binne die nie-kritiese deel van die Christendom is dit waarskynlik steeds so dat mense, wanneer daar oor Jesus gepraat word, *daardie* Jesus in gedagte het tot wie Christene bid asof hulle tot God bid. "For many people today...there is no difference between the names 'Jesus' and 'Christ'. In other words, whether Christians use the names 'Jesus' or 'Christ' they always use it as if it refers to Jesus as God". Hierdie gelykstelling tussen Jesus en God het vroeg reeds in die kerklike tradisie voorgekom (soos in die geskrifte van die tweede-eeuse kerkvaders Clemens en Ignasius). Ten spyte daarvan, het die Nuwe Testament self in die meeste gevalle voorbehoude om Jesus God te noem (Van Aarde [2000b]:15).

Wanneer besin word oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie (en geloof) sal dit nie langer ontken kan word dat dié vraag ook met God en gelowiges se Godsbegrip te doen het nie. Die vraag na Jesus van Nasaret is ook die vraag na God. Sou dit kon beteken dat 'n ander Jesus 'n aanpassing in Godsbegrip

verg? Dié vraagstelling beklemtoon opnuut die relevansie van die vraag na die historiese Jesus vir kerk en teologie.

3.1.4.3 Historiese Jesus-navorsing dring die kerk en teologie tot besinning

Een van die mees opvallende teologiese konsekwensies wat uit die historiese Jesus-navorsing na vore kom, is dat die enigmatiese lewe van Jesus van Nasaret daartoe aanleiding gegee het dat Hy nie eenvormig geïnterpreteer is nie (kyk Crossan 1991c:1202; Patterson 1998:492). "Evangelisten en apostelen keken niet met dezelfde ogen naar het verleden. Paulus richtte zijn blik consequent op de gekuisigde en op het kruis, terwijl Johannes de incarnatie in het centrum van zijn theologische bezinning plaatste" (Den Heyer 1998a:137).

Die diversiteit wat van die begin af bestaan het, en vandag tweeduisend jaar later nog nie minder is nie, is bewys daarvan. Dit sou gewoon dwaas wees van enigiemand om te beweer dat sodanige persoon of groep vandag onbetwis 'n beeld van Jesus van Nasaret kan teken. Direk na die dood van Jesus het verskillende groepe sy lewe en dood verskillend geïnterpreteer. Sommige het sy lewe en dood teen die agtergrond van die Ou Testament geïnterpreteer; ander in terme van voorbeeldige martelaarskap, ander binne die misteriekultusse van die Grieks-Romeinse wêreld. Sommige groepe het net op die woorde van Jesus gefokus (die Q- en Tomas-bewegings). Ander het uitsluitlik op die kruis en opstanding gefokus (die Pauliniese Christendom). Die *Redaktionsgeschichte* het uitgewys dat die evangeliste as redaktors teoloë in eie reg was (Geysler 1999:160). Dit beteken elke evangelis het die tradisies wat hy ontvang het, geïnterpreteer en 'n keuse gemaak van hoe Jesus van Nasaret sin aan mense se lewe gee.

Een bepaalde interpretasie van die Jesus-gebeure, naamlik die klem op die kruis en opstanding (die Pauliniese kerugma), het mettergaan die ander oorwoeker en die sterkste inslag gevind in die kerklike belydenis oor die betekenis van Jesus vir gelowiges. Daarmee het die kerk vir 'n bepaalde teologiese interpretasie van Jesus gekies en dit as die "ware leer" aangaande die verlossing verkondig. Oor die eeue heen het die kerk ander interpretasies as dwaalleer afgewys. Vandag dwing die historiese Jesus-navorsing opnuut ander interpretasies en visies op die lewe (en dood) van Jesus aan die kerk op. Dit beteken gewoon dat die kerk opnuut 'n keuse sal moet maak en daarvoor opnuut tot belydenis sal moet kom. Miskien is juis dié saak tans akúút op die tafel van kerk en teologie. Dit beteken ook dat die historiese Jesus-navorsing van die kerk vra om opnuut te besin oor sake wat tradisioneel tot die kern van die geloof behoort het.

So is dit byvoorbeeld opmerklik dat daar by sommige van die historiese Jesus-navorsers baie min oorgebly het van die radikaliteit waarmee die Christelike geloof die mensdom konfronteer. Hiervolgens het die Christendom oor eeue verkondig dat die

keuse vir of teen Christus 'n keuse tussen lewe of dood is. Volgens sommige van die huidige historiese Jesus-navorsers behoort dié sake tot die apokaliptiese visie van die geskiedenis. Trouens, Jesus het nie mense tot bekering opgeroep nie (Funk & Hoover 1993:41). Volgens Borg (1994a:80) het Jesus se subversie van die konvensionele wysheid (dat God beloon en straf) nie net 'n korrekatief gebied op dié geloof binne die verskillende Judaïsmes nie, maar behoort dit ook dieselfde binne die Christendom te doen.

'n Verdere belangrike saak wat hier opval wanneer na die verskillende konstruksies van Jesus en die betekenis daarvan gekyk word, is die negering van die transendente en die eskatologie. Dit gebeur die sterkste by Funk, maar ook by Crossan en Van Aarde, hoewel 'n mens dadelik moet toegee dat sowel Crossan as Van Aarde 'n onderskeid tref tussen 'n "apokaliptiese eskatologie" en 'n "etiese eskatologie". Albei meen dat Jesus *sterk* by laasgenoemde aangesluit het. Daarteenoor meen hulle dat beide die Jesus-tradisie (sedert die tweede edisie van die spreuke-Evangelie Q) en die kerugmatiese tradisie (sedert die Jerusalemse Jesus-faksie, Paulus en Markus) *sterk* by die apokaliptiese eskatologie aangesluit het. Dit is in hierdie opsig dat Van Aarde (1999c) meen dat die apokaliptiek nie na Jesus teruggevoer behoort te word nie (*contra* Schmithals), maar dat die apokaliptiek gesien behoort te word (in aansluiting by Käsemann) as die "moeder van die teologie" van die Jerusalemse Jesus-faksie.

Tog laat die historiese Jesus-navorsing die indruk dat die geloof, Jesus en God sterk binne die immanente ingetrek word. Insgelyks word die boodskap van Jesus in terme van die hierdie-wêreldse verstaan en toegepas (kyk Van Zyl 1994:5; kyk ook Van Aarde [2000b]:31-32 vir 'n beskrywing van eskatologie en apokaliptiek binne die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld).

Dit is opmerklik dat belangrike begrippe wat tradisioneel draers van die geloofsinhoud was, weggeval het. Daar het by sommige min (indien enige - vgl Funk) oorgebly van die Reformatoriese beginsels van *sola Scriptura*, *sola Christi*, *sola fidei*, *sola gratia*. Trouens, daar word afgesien van die konsepte van die verlore mensdom en die redding wat alleen vanaf God deur Christus gekom het (kyk egter Van Aarde 1996a:480). Hierdie konsepte gaan immers nie terug op die historiese Jesus nie (*contra* Wright en Schmithals). Daar kom min ter sprake van sonde en die mens se verloreheid. Daar kom min ter sprake van verlossing en regverdiging deur die geloof alleen (kyk egter Van Aarde [2000b] se konsep van die Jesus-saak wat volgens hom op dieselfde neerkom as waarvan Luther gepraat het as die regverdiging deur die geloof alleen). Volgens Funk het Jesus vas geglo in die intrinsieke goedheid van die mens ('n optimistiese mensbeskouing - "Jesus had utter confidence in his Father and in the essential, goodness of humankind" [Funk 1996:243]). Daarom plaas die historiese Jesus-navorsing inderdaad al die geloofsvrae op die tafel: Die antropologie, die soteriologie, die Christologie, die Godsleer.

Teologiese beoordeling

Die teologiese- en geloofsvrae wat deur die historiese Jesus-navorsing op die tafel geplaas word, word telkens op die spits gedryf deur die vraag na die verhouding tussen geskiedenis en teologie. Aan die begin van hierdie hoofstuk is reeds daarop gewys dat teoloë soms met geskiedenis besig is en dit dan teologie noem. Dit blyk ook dat daar waarskynlik historici is wat met geskiedenis besig is, maar wat dit onder die dekmatel van teologie doen. Die drastiese herbesinning wat deur die historiese Jesus-navorsing aan die kerk en teologie opgedring word, roep onontwykbaar die vraag na vore: Wat is die verhouding tussen geskiedenis en teologie? Juis dié vraag plaas die teologie tans in 'n dilemma.

3.2 'N HERMENEUTIESE DILEMMA

3.2.1 Teologie en/of geskiedenis

Uit die teologiese besinning oor die relevansie van die historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie val op hierdie stadium twee uiters belangrike en onderskeibare sake op: Ons het hier te doen met *teologie* aan die een kant en met *geskiedenis* aan die ander kant. Ons het te doen met die *verkondigde Christus*, wat 'n teologiese en geloofs-aangeleentheid is, en ons het te doen met die *historiese Jesus* wat 'n historiese aangeleentheid is (kyk Crossan 1991c:1200; Barnett 1998). Hierdie twee sake dring die probleem helder na vore. Trouens, die ondersoek na die aard van die verband tussen teologie en geloof aan die een kant en geskiedenis aan die ander kant, verkeer tans in 'n hermeneutiese dilemma.

Funk (1996:23) wys soos volg op hierdie dilemma:

...[h]istorical research does affect belief. The Protestant and Catholic theologians who attempted to put the convictions of faith beyond the reach of historical reconstruction and human reason have failed. The Jesus that is emerging from a reevaluation of the ancient records in the light of new discoveries will shake the temple to its foundations.

Daar bestaan ook geen eenstemmigheid oor die verhouding tussen hierdie twee aparte dissiplines nie. Alhoewel Funk nie té uitdruklik teologiese konsekwensies uit sy historiese konstruksies wil trek nie, kan mens volgens hom nie daarvan wegkom dat geskiedenis geloof beïnvloed nie. Wright (1992b:ix; kyk ook Barnett 1998) volg in dié verband 'n sterk integrerende benadering. Daar is volgens hom nie so 'n ding soos "mere history" nie. "...rigorous history and rigorous theology belong together, and

never more so than in discussion with Jesus." Sy eie teologiese posisie beskou hy dus as geïntegreerd met sy historiese ondersoek, terwyl hy uitdruklik wil voorkom dat teologie gereduseer word tot geskiedenis (kyk Marsh 1997:407).

Die werklike vraag is dus die vraag na die verhouding tussen geskiedenis en teologie. Die vraag is, wat is die kern van die geloof wat die Christen bely? Wat is die Christologiese sentrum (kyk ook Geysler 1999:36)? Gaan dit in die eerste plek oor Jesus wat as die Christus bely word? Die verkondigde Christus wat deur sy kruisdood en opstanding die sondaarmens in die regte verhouding met God geplaas het en wat vandag deur Christene bely word as die hoof van die kerk en die Heer van die wêreld? Of gaan dit in die tweede plek volgens die suiwer historiese benadering oor Jesus die Jood, die historiese persoon wat nie geloof in Homself gevra het nie? Hy het die koninkryk van God kom aankondig en is brutaal deur die Romeine gekruisig op grond van die misverstand dat Hy 'n rebel is. Gaan dit dalk in die derde plek oor 'n poging om die "Jesus van die geskiedenis" en die "Jesus van die geloof" met mekaar te probeer versoen? Hiervolgens is die "werklike Jesus" die Jesus wat die "Seun van God" *is* én die Jesus wat die "seun van Maria" *was*, die Jesus van die geloof én die Jesus van die geskiedenis in onlosmaaklike twee-eenheid (Van Aarde 1996a:480).

Wat gebeur wanneer daar diskontinuiteit tussen die historiese Jesus-ondersoek en die inhoud van die Nuwe Testament aanduibaar is, soos wat inderdaad gebeur? Kry die historiese dan voorkeur, sodat ons begrip van Jesus aangepas moet word by hierdie historiese konstruksie (Funk 1996)?

Hierdie vrae is in wese hermeneutiese vrae. Die wortel van die vraag is die vraag na die waarheid (vgl Funk 1996:5). Wat is waarheid? Is 'n gebeurde *waar* wanneer dit deur die historiese ondersoek (of enige ander vorm van wetenskaplike ondersoek) as "waar" bewys kan word? Kan dit net dan "waar" wees? Is dit moontlik om te bely dat iets die "waarheid" is, ook wanneer dit nie wetenskaplik, empiries, histories bewys kan word of selfs gebeur het nie?

Dat baie uitsprake van historiese Jesus-navorsers by gelowiges geloofsverwarring veroorsaak, is te verstane. Wat moet die gelowiges glo? Het die mense wat ons in die geloof voorgegaan het, verkeerd geglo omdat hulle geen kennis van die historiese Jesus gehad het nie? Dat baie uitsprake as in stryd met die belydenis van die kerk voorkom, is ook te begryp. Wat is die inhoud van die boodskap wat verkondig moet word? Het die kerk tot hier toe 'n verkeerde boodskap verkondig? Hierdie verwarring spruit veral uit die sterk historiese bewussyn van die twintigste-eeuse mens (kyk Van Aarde [2000b]:51).

Teologiese beoordeling

In die vraag na die relevansie van die historiese Jesus-onderzoek vir kerk en teologie, is dit dus van die uiterste belang om sekerheid te kry van hoedanig die verhouding tussen geskiedenis en teologie is.

3.2.2 Geskiedenis

3.2.2.1 Voorlopigheid van uitsprake en konstruksies

Historiese uitsprake is uitsprake waartoe gekom word nadat die ingewikkelde (en dikwels - as gevolg van gebrek aan genoegsame, onafhanklike bronne - haas onmoontlike) historiese metode gevolg is en daar tot 'n redelike mate van sekerheid 'n voorlopige uitspraak gemaak word oor of en hoe 'n gebeurtenis histories plaasgevind het. Hierdie ondersoek word dus deur die eksegeet as historikus gedoen eerder as om teoloog te wees. Daarby moet gesê word dat daar klaarblyklik lank nie onder historici eenstemmigheid is oor die mees betroubare historiese metode wat gevolg moet word nie.⁹ Die gevolg daarvan is dat voortdurend tot verskillende konklusies oor bepaalde historiese gebeure gekom word. Crossan (1991a:xxviii) se pleidooi dat die hele vraag na metode aan die orde gestel behoort te word, is belangrik. Dit kan 'n belangrike wyse wees waarop die verleentheid van verskillende konklusies met betrekking tot die historiese Jesus tot 'n bepaalde hoogte vermy kan word. Tog moet in gedagte gehou word dat daar waarskynlik tot 'n groot mate eenstemmigheid is oor die belangrikste aspekte van die historiese metodologie en oor die bydraes én leemtes van kriteria met betrekking tot die onderskeid tussen voor-Pase en na-Pase. Die probleem is dus nie die verskil oor metode nie, maar oor die feit dat sekere teoloë sê dat hulle *histories* werk en eintlik met *teologiese/dogmatiese* annames na data kyk, asook dat historici (nadat hulle tot historiese konklusies gekom het), *teologiese afleidings* maak. Wat teologie en geloof betref, kan mens altyd verskille verwag. Dit hoef egter nie as verleentheid ervaar te word nie. Die dilemma bestaan daarin dat navorsers nie sê nie, of selfs ontken dat hulle op 'n bepaalde stadium van historiografie oorgaan na teologie asook dat teologie/geloof (as vooronderstellings) van die begin af 'n invloed op die historikus se *historiese* werk uitoefen. Crossan se pleidooi vir die gelykstel van die historiese metode is dus belangrik omdat daar, histories gesien, tot op 'n bepaalde vlak (as gevolg van die altyd teenwoordige rol van teologie), konsensus met betrekking tot *historiese* bevindings verkry kan word.

Met betrekking tot die historiese Jesus-navorsing spesifiek is daar lank reeds in hierdie verband waarskuwende woorde laat hoor van sommige teoloë wat duidelik wys op die onvermoë van die historiese metode om ooit 'n afgeronde, betroubare en vol-

ledige beeld van enige historiese fenomeen (wat die historiese Jesus insluit), te konstrueer. Hierdie insig op die gebied van historiese ondersoek gaan so ver terug as William Wrede en Albert Schweitzer. Schweitzer het gewaarsku dat elke navorsers maar net sy/haar eie beeld raaksien en dit verwar met die beeld van Jesus. Binne die vierde fase van ondersoek is navorsers duidelik hiervan bewus. Behalwe dat Jesus, sy lewe en sy prediking, as 'n enigma beskou moet word, gee iemand soos Funk (1996:20) die uiters voorlopigheid en gebrekkigheid van historiese uitsprake toe:

We can never hope to establish more than a few features, this or that aspect, a trace here and there, of Jesus of Nazareth...[B]ut this venture will not result in a final, fixed immutable destination. The picture of Jesus that emerges will be tentative, subject to further investigation and new information.

Ek het reeds daarop gewys dat John Dominic Crossan (1991a:xxvii-xxviii) so ver gaan as om te beweer dat die uiteenlopende beelde van die historiese Jesus begin het om 'n akademiese verleentheid te word. Volgens hom is daar vandag soveel beelde van die historiese Jesus as wat daar eksegete is! Crossan verdink dan ook verskeie historiese Jesus-navorsers daarvan dat hulle onder die dekmantel van geskiedenis [historiese navorsing oor Jesus - DJCvW] teologie probeer beoefen.

Daar behoort daarom gelet te word op hoe problematies en voorlopig historiese konstruksies is. Wanneer op die samevattende opmerkings gelet word, val dit op hoe min punte van historiese konsensus daar werklik is. Die saak word verder bemoeilik wanneer mens die indruk kry dat sommige navorsers binne die kring van die Jesus Seminar, as een van die belangrikste forums van die historiese Jesus-ondersoek, 'n sterk polemiese intensie het. Daar is suggesties dat hulle daarop uit is om provokatief te wees (vgl die voorblad van die publikasie: *The acts of Jesus: What did Jesus really do?* waarop daar staan: "Provocative new findings from the Jesus Seminar" (Funk and the Jesus Seminar 1998). Volgens Witherington (1995:42) is hulle daarop uit om die Amerikaanse fundamentalisme en tradisionele Jesus-beelde aan te val en te diskrediteer. Die "ons" - "hulle" tipe taalgebruik van Funk is kenmerkend van dié polemiese styl.

Dit moet steeds ernstig betwyfel word of daar ooit, ten minste met die beperkte bronne tot ons beskikking, 'n betroubare (sic!) konstruksie van die historiese Jesus gemaak sal kan word! Teen hierdie agtergrond van voorlopigheid en onsekerheid is dit eenvoudig verstommend dat iemand soos Funk (1996) kan aandring op 'n totale herdefiniëring van die Christendom in terme van so 'n bepaalde konstruksie - dit veral

Teologiese beoordeling

wanneer hy toegee dat die voorlopige konstruksie van Jesus later as verkeerd ontbloom kan word, met die gevolg dat dit dan tyd sal wees om weer van heel voor af te begin (Funk 1996:21). Van Aarde het egter nie 'n probleem daarmee dat daar telkens, weer en weer, 'n ondersoek geloods word nie. Volgens hom bring die dialektiek tussen die voor-Pase en na-Pase Jesus, asook die uitwerking van verskuivende paradigmas, hierdie noodsaak na vore. Hy formuleer dit soos volg:

The question as to the relationship between the historical Jesus and the faith assertions, which follow, will have to be asked and answered over and over again. Never in history has this question been adequately and finally answered. The challenge is to find a meaningful answer to this question for the immediate present. We cannot do more. To acknowledge our limitations, is no weakness. When times change, the answers will change. This does not mean that we were wrong before. To think that the journey ended in the fourth century or in the sixteenth century or in the twentieth century is a betrayal of the cause of Jesus. Or to think that the journey ended with the *Old Quest* or the *New Quest* or the *Third Quest* or even the *Renewed New Quest*, is to miss the reason for the search for Jesus. The direction to follow is to engage in the dialectic between Jesus and God in such a way that we today can still find ourselves as children of God living in the presence of God.

(Van Aarde [2000b]:401-402)

Ten slotte kan enkele gevolgtrekkende opmerkings gemaak word oor die aard van geskiedenis en geskiedenisbeskouing.

- * Geskiedenis en historiese uitsprake het altyd 'n voorlopigheidskarakter. Geskiedenis is 'n voortgaande proses. Bultmann (1977:4) het reeds in die inleiding tot sy Jesus-boek daarop gewys dat geen historiese uitspraak as 'n konklusie voorgehou kan word nie. Aansluitend hierby kan gestel word dat daar waarde-uitsprake oor historiese aangeleenthede gemaak kan word. Dit beteken dat een moontlikheid sterker kan weeg as 'n ander, of dat met 'n *redelike mate* van sekerheid 'n saak as histories aanvaar kan word.
- * Daar is nie so iets soos *objektiewe* geskiedskrywing nie. Dit is nie moontlik om op 'n afstand te staan en die geskiedenis te ondersoek soos wat mens 'n empiries

wetenskaplike ondersoek na een of ander natuurobjek kan doen nie (kyk Van Wyk 2000:5). Wanneer mens teenoor die natuur staan, kan 'n mens probeer om (eintlik is dit ook in terme van die postmoderne paradigma onmoontlik om 'n) ondersoek te doen na iets wat vermoedelik los van jouself is. Die geskiedenis is egter anders. Die mens is onlosmaaklik deel van die geskiedenis. Elke woord wat die mens oor die geskiedenis sê, is ook 'n uitspraak oor die mens self (Bultmann 1977:3). Dit spreek vanself dat elke mens ook van sy of haar eie vooronderstellings bewus moet wees wanneer hy of sy met die geskiedenis besig is. Geskiedenis hét daarom iets van 'n eksistensiële karakter.

3.2.2.2 'n Onbevange ondersoek van alle tekste

'n Belangrike saak wat deur die historiese Jesus-navorsing op die tafel geplaas is, is die vraag na die bronne vir die ondersoek na Jesus. Historiese navorsing wat op geskiedenis fokus, werk streng wetenskaplik volgens 'n historiese metode. Dit beteken dat daar nie dogmatiese voorkeure kan wees nie. Alle bronne is ter sake. Die bronne word volgens 'n bepaalde metode hanteer wat met die kerk, die teologie en die geloof min te make het. "Canonical boundaries are irrelevant in the critical assessments of the various sources of information about Jesus" (Funk & Hoover 1993:35). Die voorrang wat die evangelies in die verlede in die historiese Jesus-ondersoek geniet het, is die gevolg van 'n verwarring van godsdienstige gesag met historiese betroubaarheid (kyk Botha 1987:5).

Indien geskiedenis en teologie nie as onderskeibare dissiplines geïdentifiseer word en so gehandhaaf word nie, vind 'n onvermydelike botsing tussen geskiedenis en teologie plaas. Die geskiedenis as wetenskap kan op geen manier gebind word deur dogmatiese of kerklike voorkeure nie. Die kerk kan nie daarop aanspraak maak dat sekere tekste histories meer betroubaar is as ander nie. Die Bybel is gewoon nie 'n geskiedenisboek wat betroubare geskiedenis wou oorlewer nie. Die Bybel is 'n geloofsboek wat vertel van gelowige mense wat God in die geskiedenis ontmoet het en wat oor daardie ontmoeting getuig.

Die historiese ondersoek maak dus met reg daarop aanspraak om alle bronne (Bybelse én buite-Bybelse) in te span om so noukeurig moontlik tot historiese konklusies te probeer kom. Die resultaat van die historiese ondersoek word deur die teologie geïnterpreteer en vir kerklike geloof en verkondiging bruikbaar (indien enigsins) gemaak. Wanneer die resultate van die historiese Jesus-ondersoek deur die teologie geïnterpreteer word, kom die "waarheidsvraag" dadelik na vore. Die waarheidsvraag

Teologiese beoordeling

word egter tans deels bepaal deur die historiese bewussyn van die moderne (en post-moderne) mens.

3.2.2.3 Die historiese bewussyn van die moderne mens

Sedert die einde van die agtiende eeu en die begin van die negentiende eeu het daar toenemend 'n sterk historiese bewussyn in die denke van die moderne mens na vore getree. (Van Aarde [2000b]:51 wys daarop dat hierdie historiese bewussyn inderdaad teruggaan na die periode van die Renaissance in die vyftiende eeu en veral die Reformasie in die sestiende eeu. Daar kom egter "special momentum" agter hierdie bewussyn met die hoogbloeï van die Verligting sedert die sewentiende eeu.)

Die stimulus van die historiese benadering was die misnoeë met die dogmatiek of kerklike dogma wat nie voldoende met die historiese feitlikhede van die Bybeltekste rekening gehou het nie. Ten spyte daarvan dat daar telkens beswaar geopper is teen die radikalisering van die historiese benadering, het 'n bepaalde baie sterk historiese bewussyn tog in die denke van die twintigste-eeuse mens posgevat (Van Niekerk 1994:75). Die historiese bewussyn van die twintigste-eeuse mens beteken 'n epistemologiese benadering waarin gepoog word om die betekenis van begrippe en idees te verstaan met verwysing na die historiese konteks waarin hulle beslag gekry het. Hiervolgens stel die mens die eis dat gebeure histories verifieerbaar moet wees om betekenis te hê en om op waarheid aanspraak te maak.

Volgens hierdie historiese bewussyn van die moderne mens is waarheid afhanklik van dit wat werklik histories, empiries bewysbaar gebeur het (kyk byvoorbeeld Labuschagné 1996:3). Binne die teologie kom dit neer op die hermeneutiese dwaling van historiese positivisme. Dit beteken dat die geskiedenis en die historiese metode die vraag na die waarheid aan die teologie en die kerk opdring. Die vraag na die verhouding tussen geskiedenis en waarheid kan egter nie los van die teologie gevra word nie.

The intellectual challenge of the Enlightenment was really about the ability and authority to name what is true and what is not. Insofar as the Bible is finally about ultimate reality, ultimate truth, the question of the historicity of the Bible, and with it the question of the historical Jesus, has always been bound up closely with the search for truth.

(Patterson 1998:477)

3.2.2 Teologie

Van suiwer *historiese ondersoek* en *uitsprake* moet *teologiese ondersoek* en *uitsprake* onderskei word. Binne die teologiese tradisie wat as Bybels-Reformatories gekenmerk



word (kyk Van Aarde [2000b]:19; Van Wyk 1999a:199-202), word oor die Bybel bely dat dit die Woord van God in mensetaal is. Die teologie het oor eeue heen geleer dat daar in elke Skrifbeskouing 'n bepaalde onkontroleerbare subjektiwiteit sit (kyk Pelser 1999:426-430). Karl Barth het dit probeer oorkom deur die openbaring van God, soos dit in die Bybel neerslag gevind het, te relativeer. Die Bybel is nie direk gelyk aan die Woord van God nie. Die Bybel moet altyd weer die Woord van God word wanneer die paradoksale eenheid van die "Skrifwoord" (mense-woord) en "Godswoord" plaasvind wanneer die sprekende stem van God in en deur die "Skrifwoord" verneem word. Die woord wat God vir eens en vir altyd in Jesus Christus gespreek het [die getuienis soos saamgevat in die Nuwe Testament - DJCvW] kan net God alleen op enige ander tydstip in die geskiedenis weer spreek in die hart van 'n mens deur die Heilige Gees (Van Zyl 1999:25).

Die belydenis dat die Bybel die Woord van God is, beteken dat die teoloog met 'n gegewene werk. Die Bybel as die "klassieke model" vir die Christelike teologie beteken dat die Bybel se status 'n gegewene is in enige teologie wat Christelik is (Barr 1977:117-118). Die Bybel bevat die Woord van God/die waarheid oor die verhouding tussen God en mens. Die Bybel getuig daarvan dat die sintuiglike en empiriese werklikheid nie die volle en enigste werklikheid is nie. Daar is 'n bowe-sintuiglike en bowe-empiriese werklikheid. Dit is 'n nie-bewysbare werklikheid. Tot hierdie bowe-sintuiglike nie-empiriese werklikheid behoort geloofskonsepte soos God, die betrokkenheid van God in die wêreld, die werking van die Heilige Gees (vgl Koekemoer 1999:330).

Hierdie bowe-sintuiglike, nie-empiriese werklikheid word in die Bybel onder woorde gebring deur onder andere mites¹⁰, beelde, metafore, simbole (kyk Van Aarde [2000b]:16). Daarmee word gepoog om oor die onsêbare, nie-sintuiglike, tog iets te sê. Op hierdie vlak van interpretasie is daar dus nie noodwendig 'n een-tot-een verhouding met die werklikheid of met dit wat werklik histories gebeur het nie. In sommige gevalle is dit. In baie ander gevalle gaan God se besig wees met hierdie wêreld die historiese werklikheid ver te bowe en vind teologiese uitsprake oor God heeltemal op 'n ander vlak en dimensie - dikwels buite die menslike verstaansraamwerk - plaas (kyk Van Wyk 2000:5).

Teologie is die wetenskaplike besinning oor God in verhouding tot die mens (Van Aarde 1995a:15). Hierdie besinning geskied binne 'n wêreld van verskeie ander wetenskappe. Teologie is nie 'n geïsoleerde of na binne gerigte onderneming nie. Die teologie word beoefen in gesprek met en met gebruikmaking van die teorieë, modelle

Teologiese beoordeling

en metodes van die ander wetenskappe, soos die filosofie, antropologie, sosiologie, psigologie en dies meer (Van Aarde [2000b]:35). Die teologie kan egter nooit aan enige sodanige wetenskap uitgelewer word of daardeur verkneg word nie (kyk Van Wyk 2000:5). Dít sou volgens Van Aarde (1995a:17) op "teologiese selfmoord" neerkom. Dít geld helaas ook vir die verhouding van die teologie tot die geskiedenis.

Tog is dit in die teologiese besinning oor die resultate van die huidige historiese Jesus-navorsing duidelik dat juis dít die dilemma veroorsaak. Elke ander wetenskap is in die versoeking om die Nuwe Testament te interpreteer soos wat dit wil. Filoloë soos hulle wil, filosowe soos hulle wil, en historici soos hulle wil. "No border fences would be strong enough to keep out the philosophers, the philologists, the politicians and the casual tourists" (Wright 1992b:9).

Vir die teologie as wetenskap is dit dus belangrik om kennis te neem van die resultate van die ander wetenskappe - ook die historiografie. Maar die teologie behoort nooit verkneg te word aan enige sodanige wetenskap nie. Elke religieuse fenomeen impliseer altyd historiese, literêre, psigologiese, sosiologiese en kulturele aspekte. Maar so 'n fenomeen behoort nooit gereduseer word tot enige sodanige aspek nie.

Ek het reeds hierbo daarop gewys dat Wright (1992b:4) die aandag vestig op hoofsaaklik twee uiterste benaderings in die omgaan met die Nuwe Testament. Daar is diegene wat die Nuwe Testament hoofsaaklik histories wil lees. Die teologiese normatiewe staan hier agterop. Hierdie navorsers kom dikwels arrogant voor in die manier waarop hulle die teologie verskraal tot die geskiedenis en tot die oorspronklike betekenis van tekste. Aan die ander kant is daar dié wat steeds die Nuwe Testament as 'n soort "magic book" beskou. Hulle laat min ruimte vir die bedoelings van die eerste-eeuse skrywers. Dit kom neer op fundamentalisme en hulle is geneig om eersgenoemdes met krag te beveg.

Wright (1992b:5) pleit daarvoor dat die Nuwe Testament "must be read so as to be understood, read within appropriate contexts, within an acoustic which will allow its full overtones to be heard." Volgens Wright behoort daar 'n besondere verhouding tussen die literêre, die historiese en teologiese lees van die tekste te bestaan. Die gevaar bestaan altyd dat dié drie benaderings, veral die historiese en teologiese, los van mekaar kan raak. Geskiedenis is 'n openbare saak. Dit is gewoon 'n sekere tydperk in die geskiedenis van die mensdom wat bestudeer word. Dit is oop vir enigeen om te bestudeer. Dit geld ook Jesus van Nasaret wat binne die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geleef het.

Tog moet die drie altyd met mekaar geïntegreer bly. Volgens Wright word Jesus-studies hoofsaaklik histories gedoen met noodsaaklike gebruikmaking van die teologiese

en literêre. Paulus daarenteen behoort hoofsaaklik teologies benader te word met genoeg aandag aan die historiese en literêre, terwyl die evangelies literêr bestudeer behoort te word, maar natuurlik nie sonder behoorlike aandag van die historiese en teologiese nie. (Kyk egter Vorster [1987:140] wat die taak van die Nuwe-Testamentikus beperk tot die historiese en literêre aard daarvan. Daar kan veel eerder met Wright [1992b:14] saamgestem word dat die ondersoek van die Nuwe-Testamentikus histories, literêr en ook teologies van aard is.)

Met betrekking tot die historiese Jesus-ondersoek hoort die historiese ondersoek dus primêr tuis by die suiwer eksegetiese arbeid van die teoloog. Die eksegeet is daarvan bewus dat die Bybel nie 'n geloofsboek is wat as 't ware uit die hemel geval het nie, maar deur mense binne bepaalde historiese situasies geskryf is. Die Bybel word dus beskou as God se Woord in mensetaal. Dit beteken dat die Bybel ook deur die wetenskap krities ondersoek kan word met alle moontlike middele en eksegetiese metodes om by 'n singewende boodskap uit te kom. Van elke verantwoordelike eksegeet word immers verwag dat hy of sy, met alle kennis en alle middele tot beskikking, onbevange en sonder dogmatiese vooroordeel die teks moet ondersoek. Daarvoor is die historiese metode een metode naas baie ander om die Bybelteks uiteindelik beter te verstaan. Sodoende kan daar tot meer verantwoorde teologiese uitsprake gekom word.

3.2.3 Die wesenlike vraag: Die vraag na die waarheid

Uit die besinning hierbo, blyk dit dat die hermeneutiese dilemma wat ontstaan wanneer die geskiedenis die teologie en geloof konfronteer, in wese 'n vraag na die waarheid is. Die vraag na die waarheid is veels te kompleks en omvattend om geheel hier aandag te geniet. Mens kom toenemend onder die indruk van die problematiek en relativisering rondom die begrip "waarheid" soos dit binne die postmoderne filosofiese denkstrukture verwoord word (kyk Du Toit 1997:939; kyk ook die betoog van Funk 1996:23vv waar hy sy eie reëls vir die waarheid stel: "And there is no institution that can guarantee the truth of anything. We are all pilgrims in a wondrous and strange land of latent possibilities and unknown potential").

Voor-Kantiaans is die waarheid in die objektiewe werklikheid gesoek. Volgens dié beskouing is die waarheid objektief buite die mens. Die mens moet dit net ontdek. Ná Kant het die opkoms van die kritiese idealisme daartoe gelei dat sommige die waarheid in die kennende subjek gesoek het. Die subjek gee inhoud en vorm aan die waarheid (kyk Haitjema 1923). Sedert die opkoms van die menslike rede en die wetenskaplike bewussyn van die mens wat op die empirie ingestel is, is waarheid afhanklik gemaak van dit wat ooreenkom met die feitelike werklikheid wat vatbaar vir bewys is (Brunner

Teologiese beoordeling

s a:37). Hierdie waarheidsbegrip is dus aan die empiriese wetenskappe ontleen (kyk Labuschagné 1996:3). Dit is gerig op die sigbare, tasbare, empiriese. Dié waarheidsbegrip kan volgens Brunner ook "tegniese" waarheid genoem word. Dit staan in diens van die tegnologies vooruitgaande mensdom. Die historiese bewussyn van die moderne era sluit hierby aan in dié sin dat waarheid afhanklik gemaak word van dit wat histories bewys kan word as dit wat empiries plaasgevind het.

'n Postmoderne waarheidsbeskouing het in verset gekom teen sowel 'n objektiewe as 'n subjektiewe waarheidsbeskouing. Daar het kragdadige verset gekom teen die rol van die mens wat die "instrumentele rede" inspan om die waarheid net ter wille van mag en eiebelang in te span. As uiterste vorms van 'n postmoderne waarheidsbeskouing word die standpunt gehuldig dat daar nie meer van so iets soos "waarheid" gepraat kan word nie (kyk Du Toit 1997:941-946; Van Aarde 1999d:19vv). Die waarheid is geheel vloeibaar. Die onvermoë om die waarheid finaal onder woorde te bring, hou verband met die postmoderne siening van taal. Taal is relatief. Dit is nooit absoluut akkuraat nie. Dit is onmoontlik om teologiese waarhede absoluut en finaal te omlyn. Alles is aanvaarbaar. Daar word gestrewe na 'n globale geheel waarin die enkeling nie misken word of hoef te verdwyn nie. Al wat verkeerd is, is as jy alleenaanspraak maak op die waarheid of op God of wat ook al (Van Wyk 1999a:190).

Binne 'n ander vertakking van die postmoderne wêreld het daar egter in die filosofiese en teologiese besinning 'n ander waarheidsbeskouing na vore gekom. Dit is steeds 'n beweging weg van vaste sisteme (dat die waarheid objektief buite die mens óf subjektief binne die mens is). Aan die een kant is daar 'n verset teen die determinisme van die moderne. Aan die ander kant is daar 'n nederigheid om finaal oor die waarheid te praat (kyk Loader 1996:586). Dit het in die teologie ruimte gemaak vir 'n nederigheid om oor God en die Goddelike waarheid te praat. Hierdie nederigheid is deur die dialektiese teologie as 'n vorm van postmoderne teologie verwoord (vgl Koekemoer 1999:326; Van Wyk 1999a:190). 'n Dialekties-teologiese waarheidsbeskouing kom daarop neer dat erns gemaak word met die gansandersheid van God. God is God en God bly God. Die mens is mens en die mens bly mens. Daar is 'n kwalitatief oneindige verskil tussen God en mens, ewigheid en tyd. Die mens kan nooit oor God beskik of God deurvors nie. Daarom word die dialektiese teologie gekenmerk deur voorlopigheid en nederigheid by die mens. God maak Godself aan die mens bekend. Sonder dié bekendmaking van God kan die mens van God niks weet nie. Daar is geen pad van die mens af na God toe nie. God kan nie in mensewoorde en formulerings vasgevang word nie. Die dialektiese teologie se klem op die gansandersheid van God vrywaar die kerk en die Christendom van afgodsdien.

Hierdie waarheidsbeskouing wil dus steeds erns maak met die geloofsoortuiging dat die waarheid buite die mens en wel in God alleen te vind is. Die mens besit nie die waarheid nie, kan nie daarvoor beskik nie en kan dit nie self bereik nie. Die mens kan dit wel van God verneem. Wanneer God met die mens in ontmoeting tree, maak God die waarheid aan die mens bekend (vgl Loader 1996:579). Waarheid is daarom alleen in die ontmoeting met God moontlik. Mense kan getuig oor die waarheid wat hulle van God verneem het. Daardie getuienis is 'n proposisie en nie as sodanig meer die waarheid nie. Dit is 'n getuienis oor die waarheid.

Soos enige ander waarheidsbeskouing binne die teologiese sfeer, raak dit die saak van Skrifbeskouing en Skrifgesag direk. Die tekste van die Bybel het tot stand gekom nadat (of terwyl) mense God ontmoet het. In die ontmoeting met God het die skrywers van die Bybel die waarheid verneem, dit in mensewoorde omgesit en skriftelik betuig. Hierdie mense het in verskillende tye, op verskillende plekke en onder verskillende omstandighede God ontmoet. In ontmoeting met God het hulle op verskillende maniere sin gevind in hulle lewensworsteling. Só kry 'n mens in die Bybel verskillende getuienisse wat vir die logiese oog selfs na teenstrydighede mag lyk. Tog kan twee teenstrydige getuienisse van mense wat God ontmoet het, albei die waarheid wees. God se bemoeienis met die mens vind welliswaar in die geskiedenis plaas. Tog gaan dit terselfdertyd ook die geskiedenis en die menslike (logiese) verstand ver te bowe. Daarom is daar ook getuienis van mense wat God ontmoet het, wat die historiese, empiriese te bowe gaan (kyk Van Wyk 2000:5). Tog het daardie mens in die ontmoeting met God die waarheid verneem en is dit in proposisies omgesit (vgl Loader 1996:578vv).

So het ons vandag in die Bybel getuienis van mense wat God ontmoet en die waarheid van God verneem het. As sodanig is dit nog nie die waarheid vir ons nie. Dit is proposisies oor die waarheid. Ook die moderne mens kan die waarheid alleen verneem in die ontmoeting met God. Deur die Bybelse getuienis van mense wat die waarheid in ontmoeting met God verneem het, en op grond van die onsigbare teenwoordigheid van God (= die Heilige Gees [kyk Koekemoer 1999:330-331]), word ook die moderne mens gelei tot ontmoeting met die lewende God (kyk Van Zyl 1999:25). So kan die moderne mens die waarheid van God verneem, deur die getuienis van ander mense (die Bybel) en in ontmoeting met die lewende God self. So word die Bybel altyd opnuut die Woord van God (Barth 1964:89-128; vgl Loader 1996:583).

So 'n dialektiese waarheidsbeskouing stel 'n Skrifbeskouing daar wat erns maak met die tekste van die Bybel as die Woord van God en as mensewoord. Dit bevry ons van fundamentalisme wat nie voluit erns kan maak met die eie aard van die menslike woord nie. Dit bevry ons ook van historiese positivisme wat nie voluit erns kan maak

Teologiese beoordeling

met die Goddelik openbaring nie. Dialektiek handhaaf die Bybel as voluit Woord van God en voluit woorde van mense, sonder dat daar 'n vermenging plaasvind en sonder dat die een in die ander opgaan. Met só 'n beskouing oor die waarheid kan die moderne mens, sonder dat die insigte van die historiese Jesus-navorsing tot ontsteltenis hoef te lei, en sonder dat iets van die wese van geloof aangetas word, kom tot geloof en (nuwe) belydenis in Jesus Christus.

'n Postmoderne dialekties-teologiese waarheidsbeskouing het dus wegbeweeg van die noodsaak dat die geloof bewys moet word (kyk Loader 1996:575-576). Dat God Godself in die tekste van die Bybel bekend maak, kan nie bewys word nie. Dit kan alleen geglo en vervolgens bely word. Vir die nie-gelowige is die Bybel immers 'n boek soos alle ander boeke.

Net so bely gelowiges dat die Woord van God wat hulle in die Bybel verneem, die waarheid is, al kan alles wat in die Bybel staan, nie wetenskaplik, empiries, histories bewys word nie. Trouens, baie sake, selfs van die mees kardinale sake in die Bybel, kan nie bewys word nie (kyk Loader 1996:576, n16). Hoedanig die bemoeienis van God met hierdie wêreld en die mensdom is, word in die Bybel vertel; maar nooit so dat die mens dit presies kan peil nie. God en sy bemoeienis met hierdie wêreld gaan immers die verstand van die mens ver te bowe. Dit kan nooit volkome onder woorde gebring word of wetenskaplik "bewys" word nie. Die mens buig alleen in geloof voor hierdie ontmoeting met God en openbaring van God.

Kenteoreties moet die teoloog egter steeds bewus bly van die eskatologiese struktuur van alle geloofsuitsprake, met ander woorde, dat hierdie uitsprake by benadering waar is, 'n sekere voorlopigheidskarakter vertoon en daarom ook as uitsprake oor God begrens en korrigeerbaar sal wees.

(Van Huyssteen 1987:5)

Dit is wel so dat daar baie historiese gegewens in die Bybel voorkom, want God het Godself in die geskiedenis geopenbaar. Aangesien die Bybel egter in die eerste plek nie 'n geskiedenisboek is nie, maar 'n geloofsboek wat die bemoeienis van die gansandere God met die mens in die geskiedenis beskryf, hoef daar nie altyd 'n een-tot-een verhouding te wees met dit wat werklik histories gebeur het nie. In sommige gevalle is daar. In baie ander gevalle gaan God se besig wees met hierdie wêreld die historiese werklikheid te bowe en vind teologiese uitsprake oor God heeltemal op 'n ander vlak en dimensie - dikwels buite die menslike verstaansraamwerk - plaas. Wan-

neer dit gebeur, kom die waarheid van God se openbaring nie in gedrang nie. Wanneer die historiese, empiries bewysbare agter 'n gebeure wegval, beteken dit nie dat daardie gebeure nie waar kan wees nie.

Vanuit die perspektief van die teologie is God die norm vir die waarheid. As God sou wegval uit die lewenskring van die teologie, sal die waarheidsvraag van die teologie wegval (Haitjema 1923:22). Teologiese waarheid mag slegs in onderskeid met ander waarheidsbegrippe (byvoorbeeld dié van die geskiedenis en dié van die empiriese wetenskappe) genoem word wanneer dit in die laaste instansie teologie is (Haitjema 1923:23). Die historiese bewussyn van die moderne mens van die twintigste eeu, die vraag na die verhouding tussen dit wat histories is en dit wat teologies is en die vraag na waarheid, vorm die agtergrond waarteen die verskillende standpunte met betrekking tot die hantering van die resultate van die historiese Jesus navorsing beskou kan word.

3.3 'N KRITIESE-TEOLOGIESE BEOORDELING

Scientific positivists have their colleagues in theology, for the assumption that it is possible to go directly from observation to theory without the critical use of models which has its counterpart in those who assume it is possible to move from the story of Jesus to doctrine without the critical aid of metaphors and models.

(Sally McFague, in Van Huyssteen 1987:15)

Wanneer die teologiese uitsprake van historiese Jesus-navorsing vanuit 'n kritiese teologiese oogpunt (met 'n postmoderne, dialektiese uitgangspunt as norm) beoordeel word, val daar drie resultate op.

3.3.1 'n Reduksionisties-positiwistiese benadering

Dit is duidelik dat verskeie historiese Jesus-navorsers die resultate waartoe hulle deur hulle historiese ondersoek gekom het, as in stryd bevind met dit wat gelowiges tradisioneel oor Jesus glo. Sodanige navorsers (Funk 1996; vgl ook Borg 1994a) meen derhalwe dat die beeld van gelowiges misplaas is, en dat dit aangepas behoort te word by die historiese beeld van Jesus. In terme hiervan word die beeld van Jesus dan gereduseer tot die beeld wat die betrokke navorser van die historiese Jesus teken. Daarmee saam kom selfs die pleidooi dat die Christendom radikaal hersien (gereduseer) moet word en bedink moet word op grond van dié konstruksie van Jesus (Funk 1996:304-306).

Teologiese beoordeling

Hierdie beskouing kom inderdaad op grond van vroeëre kenteoretiese visies in die natuurwetenskap (die positivisme) onder andere daarop neer dat slegs die fisies waarneembare as die "werklike" geag word (Van Aarde 1996a:479). Hiervolgens is die "werklike Jesus" die "seun van Maria" en word die geloofsoortuiging dat Hy ook die "Seun van God" is, genegeer en selfs ontken (soos wat o a by Funk 1996:301-306 gebeur).

In die werk van Funk (1996), wat in hoofstuk 2 van hierdie studie aangebied is, vind ons waarskynlik 'n goeie voorbeeld van 'n persoon wat konsekwent reduksionisties te werk gaan. Sy betoog dat die Christendom aangepas sal moet word by sy (Funk se) beeld van die historiese Jesus kom neer op historiese positivisme. Die werklike Jesus is vir Funk die Jesus wat deur die mees betroubare historiese konstruksie onder woorde gebring is. Alle aspekte van die Christelike geloof moet by hierdie konstruksie van die historiese Jesus aangepas word. Die enigste legitieme teologiese uitspraak oor Jesus is die uitspraak wat voortkom op grond van die ondersoek na die historiese Jesus.

Funk se betoog is enersyds positivisties daarin dat hy teologie reduceer tot geskiedenis. Maar Funk is nog meer positivisties vir sover hy daarop wil aanpraak maak dat sy interpretasie van sekere geselekteerde feite die enigste aanvaarbare basis vir die Christendom bied. Alle ander moontlikhede is verkeerd en word afgewys.

Hierdie benadering behoort vanuit 'n teologiese hoek afgewys te word. Indien dit sou gebeur dat die enigste norm vir waarheidsgestalte van 'n *teologiese uitspraak* gegrond moet wees op dit wat histories, empiries daarvoor gesê kan word, sou dit beteken dat die teologie aan die geskiedenis uitgelewer word en daardeur verkneg word. Op dié manier word die teologie gereduseer tot die geskiedenis en kan dit beskryf word as historiese positivisme.¹¹

Wentzel van Huyssteen het in sy boek *Teologie as kritiese geloofsverantwoording* (1987) verskillende vorme van positivisme aangetoon en ook die gevaar daarvan vir die teologie uitgewys. Elke vorm van positivisme het een of ander definitiewe gegewe as finale basis vir alle argumentasie. So het die *rasionele positivisme* die kognitiewe as die finale basis vir argumentasie, terwyl die *empiriese positivisme* die sintuiglike ervaring as die uiteindelijke basis vir alle vorme van kennis aanvaar (Van Huyssteen 1987:16). Wanneer historiese betroubaarheid as die uiteindelijke basis vir alle vorme van kennis en waarheid aanvaar word, het ons met *historiese positivisme* te doen. Hierdie kenteoretiese model het binne die konteks van die filosofiese stroming van die logiese positivisme ontstaan. As sodanig grens enige vorm van positivisme sigself skerp af teen enige moontlike invloed van metafisika of teologiese refleksie (Van Huyssteen 1987:16). Die kenteoretiese dwaling van historiese positivisme word by verskeie histo-

riese Jesus-navorsers aangetref (kyk Funk 1996; Lüdemann 1994, 1995; Sheehan 1995; Wilson 1992, 1997).

'n Histories-positivistiese verstaan van tekste vra of dit wat in die teks staan, klop met dit wat empiries, histories gebeur het. Indien tot die gevolgtrekking gekom word dat dit wel die geval is, bevat die teks die "waarheid" ten opsigte van dit wat gebeur het en is dit die enigste uitgangspunt vir verdere (teologiese- en geloofs-)refleksie. Indien dit nie die geval is nie, kom die "waarheid" van dit wat in die teks staan, in gedrang.

'n Voorbeeld van reduksionisme, of te wel historiese positivismes, word ten opsigte van die Christologie duidelik wanneer na die verskillende konstruksies van Jesus-beelde gekyk word. Wat die Godheid van Jesus betref, betoog sommige navorsers (kyk Doriani 1994:334): Jesus het Homself nie as God gesien of daarop aanspraak gemaak nie. Ook sy dissipels het Hom nie as God beskou nie. Die "kerk" het Jesus God begin noem (kyk Funk 1991:10-13). Die manier waarop die "kerk" van Jesus as Goddelik praat, sal in kontinuïteit met die historiese Jesus moet wees. Daarom sal moet ontken word dat Hy ewig God is, dat Hy waaragtige God uit waaragtige God is. Dit beteken dat ten opsigte van die belydenis dat Jesus God is, eenvoudig gekyk word na ('n bepaalde konstruksie van) die historiese Jesus en op grond daarvan word gekonkludeer dat daar nie ten opsigte van dié konstruksie tot die gevolgtrekking gekom kan word dat Jesus God is nie. Daarom is Jesus volgens dié navorsers nie God nie (kyk Van Wyk 1997).

Ten opsigte van die opstanding van Jesus kom daar uit die geleedere van die historiese Jesus-navorsing tendense van historiese positivismes voor. Daar word eksegeties geredeneer dat die leë graf-vertellings latere apologetiese tendense weerspieël (kyk Lüdemann 1994:198) en dat die verskynings nie empiriese werklikhede verteenwoordig nie.¹² Op grond daarvan word nie alleen die historisiteit van die opstanding ontken nie (kyk Lüdemann 1995:139; Bultmann 1948:49), maar die opstanding as sodanig (Lüdemann 1995:130). Sheehan (1995:172-173) trek dieselfde konklusie: "Jesus, regardless of where his corpse ended up, is dead and remains dead". Vir Sheehan beteken dit die einde van godsdiens (kyk Funk 1996:258).

Reduksionisme as uitvloeisel van historiese Jesus-navorsing kom onder andere ook na vore in die aandrag onder hierdie geleerdes dat daar 'n nuwe kanonbeskouing sal moet ontwikkel. In hierdie beskouing word gepraat van die historiese Jesus as die sentrale fokuspunt van die kanon. Dit sou beteken dat sekere geskrifte wat die historiese Jesus oorgelewer het, maar nie deur die kerk in die kanon opgeneem is nie, soos onder andere die Evangelie van Tomas, nou plek binne die kanon moet kry. Die verdere konsekwensie is dat sekere geskrifte wat tans deel van die kanon is, en wat die historiese Jesus nie oorlewer nie, of nie korrek oorlewer nie, buite die bestek van die kanon

Teologiese beoordeling

moet val. Op dié manier word ook die kanonieke tekste van die Christendom gereduseer tot dit wat met betrekking tot die historiese Jesus betroubaar is (Funk 1996:314).

3.3.2 'n Fundamentalisties-positivistiese benadering

Volgens die fundamentalistiese benadering word aanvaar dat die Bybelteks altyd 'n empiriese, historiese basis het wat op waarheid aanspraak maak. Eksponente van hierdie benadering beskou die Bybel as 't ware as 'n geskiedenisboek wat eksakte, historiese, bewysbare feite bevat. Dié beskouing gaan uit van die sogenaamde natuurwetenskaplike waarheidsbegrip. Met dié epistemologiese uitgangspunt word waarheid as sodanig aan die Heilige Skrif (as objektiewe entiteit) gekoppel. Die Woord van God is objektief, tydloos waar. Dit kom in 'n sekere sin ook neer op 'n proposisionele waarheidsbeskouing. Daarvolgens word die waarheid in proposisies vasgevang. Proposisies is konsepte oor die geloof en oor God wat in taal omgesit en neergeskryf word (kyk Loader 1996:570). Sulke proposisies word as tydlose waarhede voorgedou. Die proposisie word as die waarheid beskou en daarin word geglo. Wanneer die Bybel 'n stelling maak, word geredeneer dat God Bybelskrywers geïnspireer het om te skryf wat hulle geskryf het, en dit word histories, sintuiglik as eksak en daarom as die waarheid beskou.

'n Verdere kenmerk van hierdie denkstruktuur is dat daar nie graag kennis geneem word van die insigte van die historiese kritiek en ander wetenskaplike besinning oor die Bybel as die Woord van God in mensetaal nie. Daar is daarom ook nie insig in die onderskeid wat gemaak word tussen die "historiese Jesus" en die "Christus van die geloof" nie (kyk Barnett 1998). Daar sal byvoorbeeld selfs gepraat word van die "historiese Christus" (kyk Labuschagné 1996:3).

Die fundamentaliste werk met 'n baie bepaalde Skrifbeskouing: Omdat die Bybel die Woord van God is, is dit wat daarin geskrywe staan, histories, empiries waar. Volgens hierdie waarheidsopvatting is waarheid gekoppel aan die histories, empiries bewysbare. Dit beteken dat, omdat die tekste die waarheid praat, staan dit meteen ook histories, empiries vas. So word die probleem positivisties opgelos. Daar kan eintlik geen teenstrydigheid wees tussen die geskiedenis en dit wat in die tekste van die Nuwe Testament staan nie. Die klem lê nie op die Bybel as 'n geloofsboek nie. Dit is tegeelyk geloofsboek en geskiedenisboek.

'n Voorbeeld van so 'n benadering word by Van Bruggen (1987) gevind. Hy weier om onderskeid te maak tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof (kyk ook Barnett 1998). Volgens hom ken die Nuwe Testament nie dié onderskeid nie. In ooreenstemming met die tradisie van eeue beklemtoon hy dat Jesus Homself as die

Messias en as die Seun van God gesien het. Die kontinuïteit tussen voor-Pase en na-Pase is selfs van só 'n aard dat met reg gepraat kan word van "Christus op aarde" soos blyk uit die titel van sy boek: *Christus op aarde: Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten*.

'n Ander goeie voorbeeld van so 'n fundamentalistiese benadering vind ons by Doriani (1994). Die betrokke artikel handel nie oor die historiese Jesus as sodanig nie, maar fokus meer op die Godheid van Jesus. Doriani het dit teen kritiese teoloë [= historiese Jesus-navorsers - DJCvW] wat volgens hom die Godheid van Jesus ontken. Hy het dit veral oor wat in die Christologie bekend staan as die "selfbewussyn van Jesus". Volgens Doriani (1994:336) bespeur hy by die kritiese teoloë 'n vaagheid oor die Godheid van Jesus. Wat die kritiese teoloë volgens hom wel sê, is dat Jesus beslis nie bewus was van sy Godheid nie (Doriani 1994:334). Doriani (1994:336) wys soos volg op die dilemma waaroor dit hier gaan: "The critical position, if it still calls itself Christian, must maintain that it has been true to Jesus' concept of himself and his mission and that creedal Christianity has not". Vervolgens probeer Doriani (1994:339vv) daartoe oorgaan om — sonder enige inagneming van die insigte van die historiese kritiek met betrekking tot die eksegeese van die Nuwe Testament en klaarblyklik onbewus van die problematiek rondom die onderskeid tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus — met behulp van verskeie tekste uit die sinoptiese evangelies aan te dui hoe daar inderdaad by Jesus 'n selfbewussyn aanwesig was dat Hy God is (kyk Van Wyk 1996:731-732).

3.3.3 'n Dialektiese benadering

Naas die twee positivistiese rigtings wat hierbo beskryf is, kan in huidige historiese Jesus-navorsing ook nog 'n derde breë rigting aangedui word waarin daar na 'n *dialektiese* oplossing gesoek word. Hierdie navorsers meen dat, om die gevaar van reduksionisme te vermy, daar gesoek moet word na een of ander hermeneutiese sleutel hoe die historiese Jesus-navorsing en die teologiese besinning oor Christus saam geakkommodeer kan word. Crossan meen (1991a:423) dat die oplossing van die probleem te vinde is in 'n dialektiek tussen 'n historiese lees van Jesus en 'n teologiese lees van Christus (vgl Borg 1994a:15). Van Aarde [2000b] sluit by hierdie dialektiek aan in die kontinuïteit wat hy in die *Jesus-saak* tussen die historiese Jesus en Paulus vind.¹³ Ook Wright wil met 'n doelbewuste dialektiese benadering tegelyk aan die historiese Jesus en die Christus van die geloof vashou. Dit is egter opmerklik dat daar nie veel diskrepansie of diskontinuïteit tussen Wright se voor-Pase konstruksie van Jesus en die na-Pase kerugmatiese Christus is nie.¹⁴

Teologiese beoordeling

Volgens hierdie navorsers is 'n bepaalde komplementariteit (kyk Kasper 1996:19, 35) onvermydelik. Volgens hulle moet daar 'n korrelasie tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus wees. "When referring to 'Jesus Christ' we are in fact dealing with the combination of a fact (Jesus) and an interpretation (Christ)" (Crossan 1995:217). Volgens Patterson (1998:492-498) blyk dit dat die vroegste Christendom hulle geloof in beide die historiese en die kofessionele elemente geanker het. Dit beteken dat ons vandag nie 'n óf...óf keuse kan maak tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof nie, maar dat dit nie anders kan as dat daar 'n dialektiese verhouding tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof kan bestaan nie.

Daar word onder hierdie navorsers dus bewustelik geredeneer dat die historiese Jesus nooit die volledige en enigste inhoud van die geloof kan uitmaak nie. Wanneer dit gebeur, kry ons waarteen Moltmann (1990:41) tereg waarsku. Hy sê dat 'n verskraling van die eskatologiese persoon van Christus tot die persoon van die historiese Jesus, Christologie (en sekerlik ook die soteriologie - DJCvW) irrelevant maak. Dit gebeur inderdaad by Funk (1996).

...[T]he difference between the historical Jesus and the Christ of faith does not force us into a choice between the two. Rather, in order to have Christian faith one needs both. On the one hand, the historical Jesus by himself does not necessarily yield Christian faith. He is only a teacher, to whom many different responses were/are possible. A teaching, a life, is not yet a religion. It must move you, utterly so, beyond mere interest or fascination, to the point of risking the claim that in this person I have seen God. On the other hand, early Christian declarations of faith in Christ are, by themselves, also inadequate. To say "Jesus is the Son of God" means nothing, unless, of course, one knows something about Jesus.

(Patterson 1998:493)

Die probleem met die dialektiese benadering is dat dit nie altyd eenvoudig uit te maak is hoe hierdie dialektiek werk nie. Dit bly 'n vraag of dit ooit moontlik is om die dialektiek só te handhaaf dat die beeld wat daaruit na vore kom, nie maar net weer 'n spieëlbeeld van die teoloog (of die historikus) is nie. Verder kan die dialektiese benadering as 'n skans voorgehou word terwyl daar opnuut in die slaggat van reduksionisme of fundamentalisme (na watter kant toe ookal) verval word. Dit gebeur wanneer die

dialektiek nie gehandhaaf word nie, maar die een (Jesus van die geskiedenis) in die ander (die Christus van die geloof) opgaan (of andersom).

3.4 SAMEVATTING

In die voorafgaande is samevattende opmerkings gemaak ten opsigte van die teologiese resultate van huidige historiese Jesus-navorsing. Daar is gewys op verskillende Jesus-profile, die ontwikkeling vanaf Jesus tot by die kerk en daar is gekyk na die implikasies wat hierdie navorsing volgens sommige van die navorsers vir kerk en teologie het. Daar is tot die slotsom gekom dat 'n ongedefinieerde verhouding tussen geskiedenis en teologie verantwoordelik is vir 'n hermeneutiese dilemma wat 'n behoorlike na waarde-skatting van huidige historiese Jesus-navorsing belemmer. Die hermeneutiese dilemma is geïllustreer aan die hand van drie benaderings wat tans in die Jesus-navorsing gevolg word om die navorsing teologies bruikbaar te maak.

Eerstens is daar gewys op die *reduksionistiese benadering* wat die hermeneutiese dwaling van historiese positivisme meebring. Volgens hierdie benadering word Jesus gereduseer tot die Jesus van die geskiedenis of die historiese Jesus. So word teologie gereduseer tot geskiedenis. Tweedens is gewys op die *fundamentalistiese benadering*. Hierdie benadering neem nie kennis van die insigte van die historiese kritiek nie, met die gevolg dat die onderskeid tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus grootliks ontken word. Volgens hierdie benadering is die Jesus van wie ons in die evangelies lees, tegelyk die historiese Jesus. Derdens is daar gewys op pogings om die Jesus van die geskiedenis en die Christus van die geloof op 'n *dialektiese* manier in terme van beide te probeer begryp. In hierdie dialektiese benadering word klem gelê op die historiese ondersoek na Jesus (daar wil dus die nodige klem op die geskiedenis wees) en die Christus van die geloof (daar wil dus ook die nodige klem op die teologie en geloof wees).

In albei eersgenoemde gevalle word die waarheid van die geskiedenis afhanklik gemaak. In die geval van die fundamentalistiese benadering, is die gebeure wat beskryf word, histories waar, omdat God dit bekend gemaak het. In die geval van die historiese-postivistiese benadering is net dié tekste waar wat klop met dit wat histories, empiries gebeur het (kyk Loader 1996:576 wat daarop wys dat die ortodoksie [fundamentaliste] en die positivistiese inderdaad dieselfde waarheidsopvatting het.¹⁵

Dit is die doel van hierdie studie om aan te toon wat die gevaar van sowel reduksionisme as fundamentalisme vir die teologiese besinning oor Jesus Christus kan inhou. Die oomblik wanneer die geskiedenis bepalend gemaak word vir ons teologiese en

Teologiese beoordeling

geloofsbegrip van Jesus as die Christus, dan word óf in fundamentalisme óf in reduksionisme verval. Wanneer die waarheid van die Christelike geloof gereduseer word tot dit wat ons van die historiese Jesus weet en wanneer ons ons begrip van Christus moet verander tot 'n konstruksie van die historiese Jesus, word daar by 'n Jesus uitgekome wat ontchristelik (Van Zyl 1994:5) is, nie die Seun van God is nie, en wat nie deur die tekste van die Nuwe Testament verkondig word nie.

Bewus van al hierdie gevare is daar navorsers wat 'n derde uitweg volg. Hulle doen dit in die vorm van 'n dialektiese benadering deur die historiese Jesus en die Christus van die geloof met mekaar in verband te bring, sonder om die een in die ander te laat opgaan. Die probleem met dié benadering bly dat daar 'n groot mate van menslike willekeur in die hermeneutiese proses teenwoordig is. Dit spreek vanself wanneer hierdie navorsers se dialektiese eindproduk met mekaar vergelyk word en die diversiteit steeds net so prominent is.

Die hipotese van hierdie studie is om te betoog dat 'n waarheidsbegrip wat aan die een kant die proposisionele (fundamentalistiese) afwys en aan die ander kant die histories-positivistiese afwys, daarby kan uitkom om die hermeneutiese dilemma waarmee historiese Jesus-navorsing die kerk konfronteer, op te los.

Eindnotas

1. In hoofstuk 2 is soms implisiet en soms eksplisiet verwys na die historiese metodes wat verskillende historici gebruik. Die beginsel wat die verskillende metodes ten grondslag lê, is dié van "meervoudige, onafhanklike betuiging". Vir 'n uiteensetting van hierdie metode en die toepassing daarvan op die tekste van die Nuwe Testament sover dit betrekking het op die ondersoek na die historiese Jesus, kyk Van Aarde ([2000b]:26-28).
2. Teen dié agtergrond is dit opvallend dat Marsh (1997:408-409) die "No Quest", waarvan Bultmann deel is, wel as 'n "Quest" tipeer en Van Aarde ([2000b]:38) Bultmann as deel die "New Quest" hanteer.
3. Spong voer in sy boek aan dat die maagdelike verwekking van Jesus nie histories, letterlik plaasgevind het nie. Volgens hom was Maria waarskynlik die slagoffer van verkragting wat die swangerskap met Jesus tot gevolg gehad het. Verder was Jesus volgens Spong getroud (met 'n beroep op die bruilof te Kana in Joh 2:1-12!), vermoedelik met Maria Magdalena. Wright (1992a: 65-92) verset hom teen hierdie standpunte en wys duidelik op die onhistoriese en verregaande gevolgtrekkings waartoe Spong gekom het.
4. Vgl die artikel van Kee (1993:87-108) waarin gewys word dat argeologiese ontdekkings daarop dui dat daar nie in die tyd van die Nuwe Testament aan die sinagoge as 'n spesifieke gebou gedink moet word wat net vir godsdiensoefening gebou is nie. Hierdie geboue het eers sedert die derde en vierde eeue tot stand gekom. Daar moet waarskynlik eerder aan die sinagoge as aan een of ander normale bymeekaarkomplek (selfs 'n woonplek) gedink word wat vir die Sabbatdag as 'n plek van aanbidding ingerig is en die "sinagoge" genoem is.
5. Kyk Van Aarde (1999c:2-23) wat argumenteer dat die konsep van die "twaalf" nie voor-Pase teruggaan na die dissipelkring van Jesus nie. Volgens hom is dit waarskynlik 'n (mags)konstruk wat na-Pase in die Jerusalem-gemeente tot stand gekom het.
6. Vir kritiek op die deterministiese inslag wat die woord "trajek" kan hê, kyk Van Aarde ([2000b]:158).
7. Naas die drie sake wat hier kortliks aangestip word, naamlik die optrede van die historiese Jesus, die rol van die Ou Testament en die rol van die Heilige Gees, was daar ook nog verskeie ander betekenisgewende faktore wat die vroegste Christelike bewegings gehelp het om betekenis en sin te gee aan hulle verstaan van die lewe en sterwe van Jesus. Twee voorbeelde hiervan is onder andere die gnostiek (kyk Franzmann 1996) en die konsep van voorbeeldige martelaarskap. Dit val egter buite die skopus van hierdie studie om dieper op dié afsonderlike sake in te gaan.
8. Volgens Schmithals (1994:75vv) kan die ontwikkeling in Paulus se denke duidelik onderskei word in die verskillende lae van Paulus se teologie. Die eerste laag in die Pauliniese teologie is die apokaliptiese motiewe en denke (1 Kor 15; 1 Tess 4:13-18; Rom 8:18vv; 11:25; 16:20; 1 Kor 1:8; 2:6-9; 2 Kor 5:10; Fil 3:20; 1 Tess 5:1-3). Ook die eskatologies-ekklesiologiese gedagte van die "Godsvolk", die "heiliges" en "geroepenes", kom uit die wortelbodem van die apokaliptiek met geheel 'n ander inhoud as die beeld van die kerk as die "liggaam van Christus". Die apokaliptiek is ongetwyfeld 'n grondelement in die denke van Paulus, wat nie beteken dat hy 'n "apokaliptiker" genoem kan word nie. Die apokaliptiese gedagtegang word deurgaans Christologies uitgedruk. Dualisties-gnostiese elemente kom nog nie voor nie.

Die tweede laag in die Pauliniese teologie is die Christologies-soteriologiese formulerings waarin die heilvolle dood van Jesus, sy seëvierende opstanding en sy verhoging tot aan die regterhand van God, verkondig word (die Kurios-Christologie). Hierdie is by Paulus self waarskynlik 'n latere ontwikkeling wat eers met sy worsteling in Antiogië ook met sy bekering in verband gebring word.

Teologiese beoordeling

Die derde laag is die eie denke van die apostel wat bou op die voorafgaande twee komplekse. Dit kom as 't ware na vore in die stryd teen die partikulêre sinagoge wanneer Paulus met gemeentes buite die Sinagoge om begin. Daaruit voortvloeiend ontwikkel die regverdigingsleer waarvolgens die alleenaanspraak van Israel op die heil uitgesluit word. Hierdie ontwikkeling kom dus op die vroegste in die heiden-Christengemeente voor. In die hele betoog en kontrovers oor die wetskritiek moet die ontstaan daarvan dus by Paulus gesoek word.

9. Hierdie is waarskynlik steeds een van die mees problematiese sake op pad na 'n werklike deurtastende bepaling van die relevansie van die ondersoek. Daar is steeds 'n gebrek aan 'n standaard metode. Crossan vul hierdie leemte. Die metode van Wright verskil egter op kritieke punte van dié van Crossan. Paul Barnett (1998), wat volgens hom met 'n sterk historiese bewussyn werk, kritiseer weer uit 'n totaal ander hoek die metode van die Noord-Amerikaanse Jesus-navorsing.
10. Daar bestaan, veral in kerklike geleedere, die voortdurende belastheid van die term "mite". Die term staan onder verdenking as sou dit beteken dat die saak wat as 'n mite beskou word, nie op werklikheid aanspraak kan maak nie. Dit is nie die geval nie. Wanneer in hierdie studie na die term "mite" verwys word, druk dit iets oor die verhouding tussen God en mens uit wat nie op 'n ander manier uitgedruk kan word nie. Dit maak op werklikheid aanspraak (vgl Van Aarde 1995a).
11. Die positivisme het ontstaan binne die dampkring van die Verligtingsdenke van die sewentiende en agtiende eeue. Die menslike rede het 'n hoogbloei beleef en in die algemeen het die natuurwetenskappe houvas op die werklikheid gehad. Kennis is alleen moontlik geag as resultaat van die empiriese ondersoek. Ware kennis is dus beskou as die produk van sogenaamde objektiewe, kontroleerbare, ervaringseksaktheid. Positivisme beteken dat die konsepte "kennis" en "waarheid" sinonieme is en die gevolg is van die kombinasie tussen rede en ervaring (Van Aarde [2000b]:30).
12. Volgens Lüdemann (1995:129) is die opstandingsverskynings toe te skryf aan psigiese wanbalanse wat by beide Petrus en Paulus as skuldkomplekse voorgekom het. Volgens Pelsler (1997:468) kom dit vir Lüdemann (1995:130) daarop neer dat God nie die outeur van hierdie visioene was nie, aangesien dit psigologiese prosesse was wat volledig sonder Goddelike ingrype plaasgevind het (kyk ook Funk 1996:313).
13. Van Aarde (1995c:59 nota 9) het reeds uitgebreid betoog dat die "werklike Jesus" vir hom neerkom op 'n dialektiek tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus.
14. Mens kan tog ten spyte van Wright se sterk historiese bewussyn en die eksplisering van sy metode nie help om te wonder of hy nie in historiese positivisme verval nie. Die erns maak met die geskiedenis gaan wel daartoe lei dat sommige aspekte van die Christelike geloof bevraagteken gaan word. Maar wanneer alles gesê en gedoen is, sal die Christendom volgens Wright "sterker" en "stewiger" uit die historiese bedding na vore kom sonder dat dit in die minste afgewater of uitgedun is (Wright 1992a:18).
15. "Die ortodoksie en die positivisme gaan beide daarvan uit dat die proposisie waar moet wees op grond van 'n een-tot-een-ooreenkoms met die werklikheid. Die enigste verskil is dat die positivisme by ontstentenis van wetenskaplike bewysvoering die proposisie nie vir "waar" hou nie, terwyl die ortodoksie ten spyte van die ontbreek van die bewys die [historiese - DJCvW] "waarheid" van die proposisie affirmeer" (Loader 1996:567).

HOOFSTUK 4

DIE RELEVANSIE VAN HISTORIESE JESUS-NAVORSING VIR KERK EN TEOLOGIE

De kerk staat in onze maatschappij niet voor niets aan de rand. Zij heeft zich uit het centrum laten dringen, omdat ze meende ondanks alle veranderingen in de wereld toch nog altijd in de allereerste plaats oude en vertrouwde klanken te moeten laten horen.

(Den Heyer 1988:17)

4.1 KERK EN TEOLOGIE IN DIE EEN EN TWINTIGSTE EEU

Om na die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie te vra sonder om kortliks te besin oor waar kerk en teologie sigself ten opsigte van die hedendaagse leefwêreld en mensdom bevind, sal nie moontlik wees nie. Dit geld veral wat die huidige tydgewrig betref. Dit is 'n tyd wat gekenmerk word deur mense se algemene gebrek aan oriëntasie en dikwels betekenisloosheid (Küng 1992:14).

Die Christendom bevind sigself in die een en twintigste eeu in 'n wêreld (sekulêr, filosofies, teologies én kerklik) waarbinne verskillende denkparadigmas deel van mense se leefwêreld en werklikheidsverstaan uitmaak. Daar is reeds deur navorsers (kyk Bosch 1991; Küng 1988; Van Aarde 1995a) op verskeie paradigmas en paradigmaverskuiwings gewys. Daar is veral drie paradigmas wat tans wesentliche invloed op die een en twintigste-eeuse mensdom uitoefen (kyk Van Wyk 1999a:184-195). Ek het reeds in 'n vorige studie (kyk Van Wyk 1999a) uitgebreid hierdie *premoderne* (wat gekenmerk word deur 'n pre-kritiese en voor-wetenskaplike werklikheidsbeskouing¹); *moderne* (wat deur 'n kritiese, maar gedetermineerde werklikheidsbeskouing gekenmerk word²) en *postmoderne* (wat deur 'n kritiese, nie-gedetermineerde werklikheidsbeskouing gekenmerk word³) paradigmas bespreek. Dit sal 'n oorvereenvoudiging wees om vir 'n oomblik te dink dat kerk en teologie simplisties en eenvormig teen die agtergrond van hierdie verskuiwende paradigmas beskryf kan word. Dit sal waarskynlik nie verkeerd wees nie om te beweer dat onder sowel die kerkvolk as onder die teologiese gemeenskap daar Christene is wat tot die premoderne paradigma, ander wat tot die moderne paradigma en nog ander wat tot die postmoderne paradigma behoort (kyk Van Wyk 1999a:192-205). Die kerk sal die verkeerde opsie neem om nie kennis te neem van dié

Relevansie vir kerk en teologie

verskeidenheid van mense wat in die een en twintigste eeu met die evangelie bedien moet word nie.

Terselfdertyd beleef die kerk (saam met die mensdom) egter wêreldwyd 'n tyd van intense worsteling. Daar word gevra na heroriëntering en daar word gesoek na identiteit (Dreyer 1998:289; kyk Den Heyer 1988:7). Die groot probleem is waarskynlik dat die kerk sukkel om begrip te kry van hoe die premoderne, moderne en postmoderne mens na behore bedien moet word. Die kerk en teologie is klaarblyklik nie gerat om binne dié komplekse wêreld van mense wat die werklikheid in terme van drie verskillende paradigmas ervaar, met die evangelie te bedien nie. Dit is binne dié dampkring dat die huidige historiese Jesus-navorsing die kerk en die teologie met die kern van die Christelike geloof konfronteer.

In hoofstuk 3 is aangetoon dat die historiese Jesus-navorsing die hermeneutiese dilemma van teologie en geskiedenis op die spits dryf. Dié hermeneutiese dilemma sal verdiskonteer moet word in terme van die gebruik van die Bybel (spesifiek die Nuwe Testament met betrekking tot die historiese Jesus) en in terme van die omgaan met die kerklike belydenis (spesifiek waar historiese Jesus-navorsing die *historisiteit* van belangrike geloofsake, soos dit in die belydenis na vore kom, bevraagteken).

Vervolgens kan in die laaste deel van hierdie hoofstuk samevattende opmerkings gemaak word oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie.

4.2 HISTORIESE JESUS-NAVORSING EN DIE BYBEL: 'N VERDERE HERMENEUTIESE KNOOPPUNT

4.2.1 Historiese Jesus-navorsing en die Bybel in 'n postmoderne wêreld

Die kerk wat sigself in die Bybels-Reformatoriese teologiese tradisie bevind, kies tot op hede om bewustelik prioriteit aan die kanon as norm vir die getuienis oor die Christelike geloof te gee. Daarmee bely die kerk dat dié boeke wat in die Ou en Nuwe Testament opgeneem is, norm vir die geloof is. Alhoewel die geskrifte van die Bybel deur mense met beperkings en binne 'n spesifieke tydgewrig en omstandighede geskryf is (en daarom voluit woorde van mense is), is die boeke van die kanon wel betroubaar om die geloof daarvolgens te rig. Dit is betroubaar omdat dit oor die waarheid getuig wat mense in ontmoeting met God beleef het, en omdat die kerk aan dié getuienis oor dié ontmoetingsgebeure bepaalde gesag as die normerende norm toeken en aan ander nie. 'n Postmoderne waarheidsbeskouing (soos hierbo in hoofstuk 3 beskryf is) help ons verder om te weet dat die Bybelse- en geloofswaarheid nie afhanklik is van dit wat histories en empiries bewys kan word nie.

In hoofstuk 3 is gewys op verskillende wyses waarop die resultate van historiese Jesus-navorsing deur navorsers hanteer word. Daar is 'n pleidooi gelewer dat daar nie alleen duidelik onderskeid gemaak moet word tussen geskiedenis en teologie nie, maar ook dat die relasie tussen geskiedenis en teologie duidelik moet wees. Desnieteenstaande, konfronteer die historiese wetenskap die teologie met resultate wat in die teologiese besinning en in die uitleg van die Bybel in berekening gebring moet word. Dit laat steeds die vraag na hoe die kerk en die teologie historiese Jesus-navorsing in die lig van die Skrif en die kerklike belydenis gaan hanteer. Die probleem van hoe die kerk en die teologie resultate van wetenskaplike ondersoek hanteer, is egter nie nuut nie. Trouens, dié hermeneutiese worsteling is reeds vyf eeue aan die gang.⁴

Voor die opkoms van die kritiese inslag van die moderne en die postmoderne, was die benadering tot die Bybel premodern en voor-wetenskaplik. In dié benadering is die Bybel sonder nadere kwalifisering aanvaar as die Woord van God. Verskille en teenstrydighede is nie as 'n probleem beskou nie. Daar is gelet op die "groter geheel" van die Bybelse boodskap. Indien daar onversoembare teenstrydighede voorkom, dan word 'n keuse gemaak ten gunste van een beskouing en die ander beskouings word só geïnterpreteer dat dit kan konformeer en harmonieer met die keuse wat gemaak is (vgl Luther oor Paulus en Jakobus, in Den Heyer [1988:59]). Die teenstrydighede het dus nie die wesentliche boodskap van die Bybel beïnvloed nie. Daarom was historiese Jesus-navorsing voor die koms van die moderne era nie 'n probleem nie. Onkrities is eenvoudig aanvaar dat die Jesus van die geskiedenis die Christus van die geloof is. Vandag is dit steeds by talle premoderne mense so. Dit kom neer op 'n fundamentalistiese benadering tot die Bybel en 'n naïewe geloofsbeleving wat in 'n sekere sin nie verkeerd is nie. Die kerk en die teologie kan egter nie daarby bly vassteek nie. Wetenskaplike resultate op talle terreine uit die moderne en postmoderne dampkring dring hulleself aan kerk en teologie op.

In feite doen talrijke Christene niet veel anders dan te kiezen voor een leven in twee strikt gescheiden werelden. Ze genieten volop van de verworvenheden van onze moderne maatschappij, maar zodra ze het terrein van kerk en geloof betreden schakelen ze als het ware hun moderne levensgevoel even uit en doen plotseling enkele stappen terug in de tijd.

(Den Heyer 1988:17)

Die oorsprong van die kritiese (moderne en postmoderne) besinning oor die Bybel gaan terug na die Reformasie en veral na die opbloei van die natuurwetenskappe in die

Relevansie vir kerk en teologie

sestiende en sewentiende eeue. Sedertdien het die teologie en die kerk die resultate van die wetenskap hermeneuties hanteer (kyk Patterson 1998:477).

Die moderne fisika was waarskynlik die eerste wetenskap wat 'n moderne kosmologie oor hoe die aarde lyk, die plek daarvan in die heelal en die ontstaan van die heelal aan die teologie en die kerk opgedring het (kyk Den Heyer 1988:24vv). Aangesien dié saak nie sentraal in die belydenis voorkom nie, het die konfrontasie direk met die Bybelse kosmologie en veral met die tradisie oor die ontstaan van die kosmos, soos dit in onder andere Genesis 1 beskryf word, plaasgevind.

Hierdie konfrontasie het vir mense met 'n positivistiese waarheidsbeskouing daartoe gelei dat hulle moes aanvaar dat die fisika en die biologie "korrek" is (omdat dit klop met die empiriese werklikheid) en dat die Bybel gevolglik nie "waar" is nie. Dit het vir hulle die einde van die Bybelse waarheid en daarmee saam die einde van die geloof beteken. Die resultate is in ander opsigte op dieselfde positivistiese wyse deur die kerk as bedreigend vir die geloof beskou en daarom as onjuis afgemaak (kyk Den Heyer 1988:33). Albei hierdie benaderings, alhoewel hulle teenoor mekaar staan, begaan dieselfde hermeneutiese dwaling van positivisme. Dit het ontstaan uit die modernisme en is steeds deel van tipies moderne mense se werklikheidsverstaan en hulle benadering tot die Bybel.

Die hermeneutiese hantering van die wetenskaplike resultate het egter binne die postmoderne paradigma vir die kerk en die teologie, wat van die positivisme afskeid geneem het, ander perspektiewe geopen. Die Bybelse kosmologie en skeppingsverhale hoef nie letterlik, empiries verstaan te word nie. Dit is tydsgebonde verhale wat deur mense onder spesifieke omstandighede geskryf is en wat onlosmaaklik met daardie wêreldbeeld en werklikheidsbeskouing korreleer. Die historiese kritiek het verder gewys op die parallelle met skeppingsverhale uit ander godsdienstige tradisies. Tog was dit moontlik om die verhale steeds as die waarheid te beskou. Die verhale dra 'n boodskap (*kerugma*) wat van die waarheid getuig en wat steeds in die geloof geglo en deur die kerk verkondig kan word.

Hierdie hermeneutiese omgaan met die Bybelse kosmologie het oor baie jare daartoe gelei dat moderne en selfs premoderne mense min moeite daarmee het om 'n ontmitologiseringshermeneutiek op die Bybelse skeppingsverhale toe te pas en tot die slot som te kom dat Genesis 1 nie letterlike, historiese feite bevat nie, maar 'n verhaal binne tyd en konteks is. Dit het wel waarde vir sover die *kerugma* die waarheid is. Daarvolgens kan gelowiges steeds glo en bely dat God die Skepper van alles is. Hierdie hermeneutiese verskuiwing met 'n bepaalde teologiese waarheidsbeskouing lei waarskynlik onder gelowige mense daartoe dat hulle verwondering oor die grootsheid van God se skepping by die dag groter word met die toenemende ontdekking van die

duiselingwekkende grootsheid van die heelal. Die wetenskap (fisika) beskryf dus die bestaan van die aarde en die heelal geheel anders as die prentjie wat ons daarvoor in die Bybel aantref. Die wetenskaplike bewys dat die aarde rond is en in die ruimte "hang", het nie die waarheid van die Bybel as die Woord van God in gedrang gebring nie. Só gesien, het die ontwikkeling van die wetenskap nie vervreemdend op die Bybelse boodskap ingewerk nie, maar die Bybelse boodskap eerder verryk en verdiep.

Die histories-kritiese bestudering van die Bybel het ander teologiese probleme op die voorgrond gebring wat om teologiese refleksie gevra het. 'n Voorbeeld daarvan is die hantering van die boek Jona in die Ou Testament. Histories-kritiese ondersoek van die Ou Testament werk lank reeds met die hipotese dat die Jona-verhaal waarskynlik in die volksmond van Israel ontstaan en ontwikkel het (kyk Den Heyer 1988:123-125). Daarmee word gestel dat daar moontlik nie 'n historiese figuur Jona was nie. Dit beteken dat die historiese kritiek as wetenskap die teologie gekonfronteer het met die waarheidsgestalte van die Jona-verhaal. Dieselfde hermeneutiese beginsel wat op die skeppingsverhale van toepassing gemaak is, is egter op die Jona-verhaal toegepas. Dit sou beteken dat die verhaal as die waarheid verkondig kan word, ondanks onsekerheid rondom die historiese eksaktheid daarvan al dan nie. Vandag sal min teoloë moeite daarmee hê om met vrymoedigheid die waarheidselemente in die Jona-verhaal te verkondig terwyl die strydvrage of daar werklik so 'n persoon was en of hy werklik in die maag van die vis was, hulle min aangaan.

Hierdie Skrifbeskouing met gepaardgaande hermeneutiese benadering en waarheidsbeskouing het vir die kerk verdere konsekwensies op die grondvlak gehad. Die wetenskaplike, kultuurhistoriese ondersoek van die Nuwe Testament kon daartoe lei dat die kerk kon verklaar dat sommige gedeeltes in die Bybel só konteksgebonde is, dat dit nie meer as van toepassing geag word op die kerk en op gelowiges in die moderne/postmoderne wêreld nie. Dit het byvoorbeeld gebeur toe die kerk besluit het om by tekste soos 1 Korintiërs 14:34-35 en 1 Timoteus 2:11-12 verby te gaan en vroue die vryheid te gun om wel voluit aan die erediens deel te neem.

In lyn met hierdie knooppunte in die hermeneutiese omgaan met die tekste van die Bybel, konfronteer historiese Jesus-navorsing tans die kerk en teologie met dieselfde dilemma. Die geskiedenis as wetenskap dring resultate aan die kerk en die teologie op wat blyk om histories anders daar uit te sien as wat die Bybeltekste ooglopend wil voorgee. Dit gebeur wanneer die Jesus Seminar verklaar dat slegs 18% van dit wat Jesus gesê het, en net 17% van dit wat Hy volgens die evangeliste gedoen het, werklik op die historiese Jesus teruggaan. Jesus is waarskynlik nie *histories* maagdelik verwek nie en Jesus het waarskynlik nie, *histories gesien*, liggaamlik uit die dood opgestaan nie.

Relevansie vir kerk en teologie

Indien dieselfde hermeneutiese beginsel en waarheidsbeskouing wat op die vorige voorbeelde toegepas is,⁵ op dié tekste van toepassing gemaak word, kan gevra word of dit nie moontlik sou wees om steeds sake soos die maagdelike verwekking van Jesus en sy opstanding as die "waarheid" te glo, te bely en te verkondig al is daar *historiese* onsekerheid rondom dié sake nie?

Hierdie studie wil op bogenoemde vrae bevestigend antwoord. Die positiewe van so 'n hermeneutiese benadering en waarheidsbeskouing is dat teologiese refleksie oor dié kardinale geloofsvrae daartoe kan lei dat die teologiese diepte en die rykdom wat deur dié verhale oorgedra wil word, herontdek en binne die een en twintigste-eeuse konteks nuut verstaan en verkondig kan word (kyk Küng 1992:33-91).⁶ Dit kan moontlik daartoe lei dat gelowiges wat op Sondae in die kerk bely dat Jesus uit die maagd Maria gebore is, nie langer sal dink aan een of ander ginekologiese wonder wat lank gelede plaasgevind het nie, maar eksistensiel tot die besef kan kom dat God op só manier mens geword het, dat God in my menslike doodsbestaan ingekom het en direk by my teenwoordig is. In wese en betekenis is dit niks anders as wat die Nederlandse Geloofsbelydenis in artikel 18 en die Heidelbergse Kategismus in vraag en antwoord 35 bely nie.⁷

Die onrus en verwarring wat na vore kom wanneer sake soos die historiesiteit van die maagdelike verwekking, die opstanding en die Godheid van Jesus deur die historiese Jesus-navorsing bevraagteken word, is waarskynlik daaraan toe te skryf dat dié sake, anders as die ontstaan van die kosmos,⁸ die historiese bestaan van Jona en die vrou in die amp, meer in die sentrum van die geloof staan.

Therefore, Genesis 1 could not be taken literally but must be taken metaphorically or symbolically. That conclusion is, of course, widely accepted in Christian thought today but the principle involved tends to be forgotten as we move from the start (Genesis 1) and end of the world (Apocalypse) to the start (conception) and end (resurrection) of Jesus' life. But metaphor, myth and symbol always cluster closely around beginnings and endings because at the start they must carry our hopes, and at the end they must bury our fears. I take, in other words, that dialectic of reason and revelation straight through from one end of the Bible to the other and from one end of Jesus' life to the other. Another word for that dialectic of reason and revelation is divine consistency. It does not concern what God *can* do but what God *does* do, in the first century or in the twentieth century or any century.

(Crossan 1995:215)

In die kerklike belydenisse het die kerk oor die eeue die kern van die geloof wat bely word, saamgevat. Aangesien die belydenis egter nie die werklikheidsverstaan en die daarmee gepaardgaande aanpassing in hermeneutiese benadering en waarheidsbeskouing verdiskonteer het nie, bring dit mee dat historiese uitsprake oor dié sake ook in stryd met die belydenis blyk te wees.

4.3 HISTORIESE JESUS-NAVORSING EN DIE KERKLIKE BELYDENIS

4.3.1 Die kerklike belydenis in 'n postmoderne wêreld

Die resultate van historiese Jesus-navorsing word nie net op die spits gedryf wanneer dit aan die Bybel gemeet word nie, maar veral ook wanneer dit aan die kerklike belydenis gemeet word. Trouens, historiese Jesus-navorsing blyk om klaarblyklik in verskeie opsigte in stryd met die kerklike belydenis te wees.

Soos met die Bybel, is dit in die oorweging van die saak belangrik om in gedagte te hou dat die belydenis konteksgebonde is. Dit het binne 'n bepaalde tyd en teen die agtergrond van bepaalde vrae tot stand gekom. Midde-in die totstandkoming van die drie formuliere vir eenheid in die sestiende en sewentiende eeue, was die fisika en ander wetenskaplike dissiplines reeds besig om die wêreldbeeld en werklikheidsbeskouing radikaal en onherroeplik te verander (vanaf premodern na modern). Alhoewel die belydenis in dié tyd tot stand gekom het, en die gees van die tyd geadem het, is die moderne wêreldbeeld en werklikheidsbeskouing (wat eintlik eers sedert die post-Reformatoriese periode, wat bekend staan as die "Verligting", tot stand gekom het) nie ten volle hermeneuties verdiskonteer nie (kyk Pelsers 1999:417-418).

Soos met die Bybel, beteken dit noodwendig dat die ontwikkeling van die wetenskap ook kritiese vrae aan die belydenis stel. Die belydenis adem 'n premoderne werklikheids- en waarheidsbeskouing. Die historiese en ander wetenskaplike vrae was nie ter sprake nie. Daar is onkrities uitgegaan van die standpunt dat die verwysings in die Bybel ook histories waar is. Daarom is die tekste bloot as *dicta probantia* gebruik om dogmatiese stellings te begrond.⁹

Dieselfde vrae wat die afgelope vyf eeue deur die verskillende wetenskaplike dissiplines aan die Bybel gestel is, word dus ook aan die belydenis gestel. Waarskynlik het dit tot op hede nie in dieselfde mate geskied nie, veral omdat baie van die sake nie in die brandpunt van die geloof was nie, nie in die belydenis voorgekom het nie en die diskrepansie tussen die (moderne en postmoderne) histories-kritiese navorsing en die premoderne (onkritiese) belydenis dus nie opgeval het nie. Dit wil derhalwe lyk asof historiese Jesus-navorsing die situasie nou drasties verander. Dit bevraagteken die his-

toriese (empiriese) basis van die kernwaarhede van die geloof. Dit beteken dat sentrale sake in die belydenis onder skoot kom.

Wanneer die belydenis verstaan word as historiese, empiriese gegewenhede, moet die huidige historiese Jesus-navorsing dus as in stryd met die belydenis beskou word. Daarom is die vraag vir kerk en teologie eintlik baie eenvouding: Lees ons die belydenis deur die dieselfde hermeneutiese bril as wat ons die Bybel lees? Is die teologie en die kerk dus bereid om te vra na die intensie van die belydenis of word daar aangedring op 'n letterlike, historiese verstaan van die belydenis (kyk NHK 1995d:74 waarvolgens daar aan die Algemene Kerkvergadering die gesag toegeken word om die belydenis te interpreteer).

4.3.2 Historiese Jesus-navorsing en die kerklike belydenis

Die meeste onrus in kerklike kringe op die gebied van die teologie word veroorsaak deur die resultate van die historiese Jesus-navorsing wat die historisiteit van kernaspekte van die Christelike geloof bevraagteken (kyk Pelsers 1997:455-456; 1999:426). Soos hierbo geblyk het, word die historiese basis van belangrike geloofsartikels in die belydenis bevraagteken. Die kritiese vrae geld egter nie net die historiese basis van sekere geloofsake (soos die maagdelike verwekking en die opstanding van Jesus) nie. Dit geld ook die letterlike (empiriese) en teologiese verstaan van sommige sake (soos byvoorbeeld die ontologiese verstaan van die Godheid van Christus). Die probleem blyk verder daaruit dat dit nie net die historiese basis van sommige geloofsake is wat bevraagteken word nie, maar ook dat sommige sake, soos byvoorbeeld die opstanding en die Godheid van Jesus, nie vanuit 'n letterlike (empiriese of ontologiese) hoek geïnterpreteer word nie. Die diskrepansie kan soos volg aangedui word:

- * Volgens die historiese Jesus-navorsing word die maagdelike verwekking van Jesus *histories* bevraagteken (kyk egter Apostolicum; Geloofsbelydenis van Nicea; Nederlandse Geloofsbelydenis, art 18;¹⁰ Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 35).
- * Daar is wye *historiese en teologiese* bevraagtekening van die Godheid van Jesus.¹¹ Dit raak ook sy messiasskap, die twee-nature leer en die leer oor die Drie Eenheid (vgl Van Wyk 1997) (kyk egter die Geloofsbelydenis van Nicea; Geloofsbelydenis van Atanasius 3-25, 28-35); Nederlandse Geloofsbelydenis, art 10; Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 17-18).

- * Die belydenis dat Jesus begrawe is, word *histories* bevraagteken (kyk egter die Apostolicum, Geloofsbelydenis van Nicea, Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 41).
- * Die *historiese basis* van die *liggaamlike* opstanding van Jesus word bevraagteken (kyk egter die Apostolicum, Geloofsbelydenis van Nicea, Geloofsbelydenis van Atanasius 36, Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 45).
- * Die *letterlike (empiriese)* opstanding van die "vlees" word bevraagteken (kyk egter die Apostolicum; Geloofsbelydenis van Atanasius 38, Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 57).
- * Die teologiese, Christologies-soteriologiese konsepte van sonde en verlossing kom in gedrang (kyk egter die Geloofsbelydenis van Atanasius 27, 39, 40; Nederlandse Geloofsbelydenis, art 20-24; Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 1, 2, 56).
- * Die Christologiese sentrum wat in die belydenis beskryf word (naamlik pre-eksistensie, geboorte, kruis en opstanding van Jesus), word in terme van verskillende konstruksies van die historiese Jesus en/of die kontinuïteit/diskontinuïteit tussen Jesus en die kerk bevraagteken.

4.3.3 Roeringe op die kerklike werf van die Nederduitsch Hervormde Kerk

'n Voorbeeld van die onrus wat die historiese Jesus-navorsing, as gevolg van die bevraagtekening van die historiese basis van belangrike geloofsinhoude van die kerklike belydenis, veroorsaak, is ook in die geleedere van die Nederduitsch Hervormde Kerk aanduibaar (kyk Loader 1996:566-568).¹² Dit blyk verder dat daar ook in hierdie kerk nie eenstemmigheid oor die interpretasie van die kerklike belydenis is nie. Die volgende punte kan opsommend as illustrasie dien. Die bedoeling is nie om in diepte in te gaan op alle tersaaklike argumente nie. Die bedoeling is om oorsigtelik aan te dui dat die problematiek van die historiese Jesus-navorsing die interpretasie van die kerklike belydenis noodsaak en daarom na teologiese herbesinning vra.

- * In 1962 word prof A S Geysler, hoogleraar in Nuwe Testament aan die Universiteit van Pretoria (Afd A), deur die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering skuldig bevind aan 'n klag van dwaalleer met betrekking tot die Christologie.¹³ Geysler is deur drie van sy studente daarvan aangekla dat hy, onder andere wat die

Christologie betref,¹⁴ in sy eksegese van Filippense 2:6-11 sy studente in 'n klas-situasie sou onderrig het dat Christus in status voor sy menswording sowel as daarna ondergeskik was aan God en dat die post-eksistente Christus 'n hoër status bekleed het as die pre-eksistente Christus. Sodoende het hy na bewering afgedoen aan die waaragtige, ewige Godheid van Christus en die belydenis van die Nederduitsch Hervormde Kerk in die *Atanasianum* (artikel 6 sowel as artikel 24) bestry (*Die Hervormer* 1962b:6; NHK 1964a, Bylaag A:13; NHK 1964b, Bylaag 4:10).

Geyser het die klag betwis en enduit volgehou dat hy nooit "kettery" of selfs net "vermoedbare kettery" gepleeg het nie (kyk o a NHK 1964b, Bylaag 4:1). Hy het volgehou dat hy "die belydenisse van die Kerk net soos hulle [die aanklaers - DJCvW] onderskryf, dat ek [d i Geysers - DJCvW] geen nuwe Christologie maak nie, maar slegs met hulle [die studente - DJCvW] kritiese samewerking probeer vasstel wat daar in die Griekse oorspronklike van die betrokke teks staan" (NHK 1964b, Bylaag 4:1). Die saak is versuur deur onvergenoeglike beskuldigings van politiekery en wedersydse wantroue, selfs openlike vyandigheid en bitsigheid (vgl byvoorbeeld NHK 1964a, Bylaag A:49; NHK 1964b:11) wat dit steeds moeilik maak om 'n gebalanseerde insig te kry in hoe die kerk die saak van eksegese en belydenis, in dié geval spesifiek met betrekking tot die Christologie, wou hanteer.¹⁵

Wanneer al die getuienis *ex post facto* beskou word, kan egter nie verhelp word om tot die slotsom te kom dat die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering se hantering van die saak blyk om neer te kom op belydenisdwang nie. Hierdie keuse was moontlik nie bewustelik nie, aangesien die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering in 'n Herderlike Brief direk na afloop van die saak uitdruklik die vryheid van die eksegeet beklemtoon het (kyk *Die Hervormer* 1962a:5; asook NHK 1964a, Bylaag A:37; kyk ook Engelbrecht 1964). Dit het klaarblyklik vir die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering tydens die kerklike tugsak nie gegaan oor die vraag of Geysers die belydenis onderskryf al dan nie, maar wel of hy die Godheid van Jesus geloën het deur sy eksegese van 'n bepaalde teks (Fil 2:5-11; kyk NHK 1964a, Bylaag A:41). Die Kommissie het in die Kommissie se uitspraak (kyk *Die Hervormer* 1962b:6) daarop gewys dat dit buite die bevoegdheid van die Kommissie lê om te bepaal of 'n eksegese "reg of verkeerd" is. Dit sou beteken dat die Kommissie "n standaardeksegese van 'n bepaalde Skrifgedeelte of -gedeeltes moet gee, wat dan vervolgens bindende gesag vir die Kerk sou moes hê. Die Kommissie kan alleen oordeel oor die vraag of 'n eksegeet in die Bybel of in 'n Skrifgedeelte 'n boodskap verneem het wat verenigbaar is met die boodskap wat die Kerk in die Bybel verneem het, of nie... Wat [dus in só eksegese

- DJCvW] nie verenigbaar is met die inhoud van die Belydenis van die Kerk nie, staan vir die Kerk... aangemerkt as dwaalleer" (*Die Hervormer* 1962b:6).

Geyser (NHK 1964b, Bylaag 4:12) se sterk argument agterna (byvoorbeeld tydens die Algemene Kerkvergadering van 1964) was dat hy tydens die kerklike verhoor minstens 23 keer, sonder enige voorbehoud, verklaar het dat hy die belydenisse van die kerk onderskryf en dat dit nie moontlik was om hom aan dwaalleer skuldig te bevind solank hy die belydenis onderskryf nie. Hierdie standpunt van Geysers word gesteun deur die feit dat die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering tydens die hooggeregshofsaak wat op die kerklike saak gevolg het, bereid was om die vroeëre skuldigbevinding aan dwaalleer ter syde te stel nadat Geysers verklaar het dat hy die belydenis van die kerk ten volle onderskryf (NHK 1964a, Bylaag A:27). Die standpunt van die Kommissie was egter dat hierdie belydenisse van Geysers tydens die kerklike verhoor nie ongekwalifiseerd was nie.¹⁶

Dit is moeilik om vas te stel of die Kommissie Geysers ooit voor of tydens die kerklike verhoor uitdruklik gevra het of hy die belydenis ongekwalifiseerd onderskryf. Volgens lede van die Kommissie self het Geysers dit wel aan die begin van die kerklike verhoor ten opsigte van *Die Apostolocum* gedoen, maar wanneer dit gegaan het oor die fynere nuanses van onder andere die status van die pre- en post-eksistente Jesus volgens die Geloofsbelydenis van Atanasius, was sy belydenis nooit ongekwalifiseerd nie (kyk NHK 1964b, Bylaag 4:31). Dit lyk asof die Kommissie geredeneer het dat dit die Kommissie se taak is om op grond van Geysers se eksegeese van Filippense 2:5-11 (soos die Kommissie dit uit die klassituasie kon rekonstrueer), moes oordeel of hy (Geysers) wel die belydenis onderskryf al dan nie. In die rekonstruksie het die Kommissie bevind dat "daar waarheid is in die klag dat die aangeklaagde [Geysers - DJCvW] gedurende en deur middel van sy eksegeese afgedoen het aan die waaragtige en ewige Godheid van Christus" (NHK 1964a, Bylaag A:44).¹⁷ Uit Geysers se eksegeese self blyk dit egter dat hy met dié eksegeese die saak anders gesien het. Geysers het byvoorbeeld reeds in 1946 die twee baie moeilik interpreteerbare voor-Pauliniese frases in onderskeidelik Romeine 1:3-4 en Filippense 2:6-10 op 'n besondere wyse met mekaar in verband gebring. Teen die gangbare kerklike tradisie soos dit onder andere reeds in die Afrikaanse Bybelvertaling van 1933 na vore gekom het, wys Geysers (1946:190) daarop dat die uitdrukking "Gees van Heiligheid" in Romeine 1:3-4 nie op die "Derde Persoon van die Drie-eenheid" betrekking het nie. Dit geld ook die vermeende betrekking van die "Tweede Persoon van die Drie-eenheid" op die uitdrukking in Filippense 2:6-10 (kyk ook NHK 1962:1319). Hierdie tipe taalgebruik kan volgens Geysers eerder geïnterpreteer word as tipiese Pauliniese antitetiese for-

mules wat gebou is met die boustene van dialektiese antonomieë soos "gees-vlees", "geboorte-opstanding", en "vernedering-verhoging" (kyk ook Van Aarde 1992: 164).

Geyser het nie ontken dat hy Filippense 2:6-11 wel in die sin van 'n statusverskil geëksegetiseer het nie. Sy vertaling van die gewraakte vers in Filippense 2:6 het gelui: "Hy wat in die status van God was, het nie gehunker om aan God gelyk te wees nie". In terme van die "status van God" (*μορφῆ Θεοῦ*) sou dit nie neerkom op dieselfde (ontologiese sinsrelasie) as die eerste persoon in die Drie-eenheid nie. Dit sou veel eerder funksioneel neerkom op 'n bepaalde situasie of posisie (kyk NHK 1962:1315). Eers was Christus in die situasie van God (vers 6) en later in die situasie van 'n slaaf (vers 7). Dit illustreer 'n bepaalde effek van *neerdaaling*. Geyser begrond sy eksegeese van die Christushimne daarin dat verse 6-11 ('n pre-Pauliniese lied wat Paulus aanhaal) direk in verband met die voorafgaande (verse 1-4) staan. In vers 3 het Paulus die Filippense aangespreek oor die selfsug en die eersugtigheid wat dreig om hulle onderlinge liefde en gemeenskap te verwoes. Paulus sien daarin die eg menslike (sondige) "opwaartse strewe" van die mens om bo die ander in die gemeente uit te styg (Geyser het daarna verwys as *social climbing*). Daarteenoor roep Paulus die Filippense op tot nederigheid en selfprysgeawe (verse 3 en 4). As voorbeeld hiervan noem hy die gesindheid wat daar in Christus was (verse 6-11). Christus het anders geneig as die tipiese mens. In plaas daarvan om opwaarts te strewe, het Hy Homself verneder en Homself "afwaarts" prysgegee. Daarom gaan dit in die lied enkel en eenvoudig oor die *voorbeeld van Christus* en nie oor een of ander dogmatiese en/of ontologiese uitleg van die Christologie nie (kyk NHK 1962:1311ev).

Die dispuut in die kerklike verhoor het egter grootliks gefokus op die betrokke klassituasie waarin 'n student in reaksie op Geyser se eksegeese opgespring het en "bely" het: "Ek bely Hy (Christus) is God van ewigheid af en het dieselfde status as die Vader van ewigheid af" (*Die Hervormer* 1962b:10). Volgens die aanklaers (en die bevinding van die Kommissie) het Geyser hierop geantwoord: "U staan vry om so te bely; ek kan nie uit my Nuwe Testament nie". Geyser het volgehou dat sy antwoord anders gelui het: "U staan vry om so te bely; ek kan nie op grond van hierdie teks nie" (*Die Hervormer* 1962b:10).

Uiteindelik het die Kommissie Geyser daaraan skuldig bevind dat hy op grond van sy eksegeese van 'n bepaalde teks nie in lyn met die kerklike belydenis was nie, en dat hy op grond daarvan skuldig is aan dwaalleer. Hierdie uitgangspunt het die verdere konsekwensie dat die eksegeet deur die belydenis gebind word in soverre die eksegeet die teks só moet uitleê dat dit in ooreenstemming met die belydenis

moet wees - kyk die brief waarin A van Selms op grond van die Geysersaak bedank as hoogleraar van die Hervormde Kerk aangesien "die eksegetiese arbeid in die Teologiese Fakulteit (Afd A) van die Universiteit van Pretoria volgens die mening van u Kommissie [die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering wat die saak verhoor het - DJCvW] nie slegs aan sy voorwerp, die Heilige Skrif, onderwerp is nie, maar ook aan die kerklike besluite en u interpretasie daarvan" (NHK 1964a, Bylaag A:24).

Dit lyk dus of die Hervormde Kerk tydens die Geysersaak daarvoor gekies het dat die eksegeese deur die belydenis bepaal moes word en aldus binne die keurslyf van die belydenis ingedwing word - 'n standpunt wat die kerk nie vóór die saak en nooit daarna weer gehandhaaf het nie (kyk *Die Hervormer* 1962a:5; NHK 1989: 250-251; NHK 1997a).¹⁸ Dit is verder duidelik dat die kerk in die Geysersaak baie uitdruklik gekies het vir 'n letterlike en ontologiese uitleg van 'n bepaalde Bybelteks, gemeet aan die kerklike belydenis met betrekking tot die Godheid van Christus.

- * Op die Algemene Kerkvergaderings van 1989 en 1995 (vgl NHK 1989:250-251; NHK 1995d:73-75) bevestig die Hervormde Kerk dat die belydenis hermeneuties vertolk en uitgelê moet word. Die Algemene Kerkvergadering het die laaste sê in hoe die belydenis uitgelê word en alle lidmate en ampsdraers onderwerp hulle aan dié uitleg.
- * Tydens die Algemene Kerkvergadering in 1995 verklaar prof G M M Pelser dat hy nie meer alles in die belydenis kan onderskryf nie. Die vergadering besluit dat die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering onder die opsig met prof Pelser gesprek moet voer na aanleiding van sy uitsprake (kyk NHK 1995d:76). Die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering is tevrede wanneer prof Pelser verklaar dat hy "onomwonde" en "sonder voorbehoud" soos die Kerk en saam met die Kerk glo (NHK 1995a:32).
- * Ná die Algemene Kerkvergadering van 1995 neem spanning in die Hervormde Kerk oor die hantering van die Skrif en belydenis toe (kyk NHK 1995b:3-28; 1995c:1-15). Alhoewel daar ook ander teologiese kwessies ter sprake is, is dit duidelik dat die meeste spanning veroorsaak word deur die resultate van die historiese Jesus-navorsing (NHK 1995c:8-9; NHK 1996b:89; kyk Breytenbach 1996). 'n Groep ampsdraers en lidmate wat hulleself die "verbondsgroep" noem, lewer op 4 November 1995 'n "Eietydse Getuienis" waarin hulle ernstige kommer uitspreek

Relevansie vir kerk en teologie

oor sekere "afwykende" tendense in die Hervormde Kerk se hantering van die belydenis. Hulle bemerk 'n "verdraagsaamheid" teenoor diegene wat volgens hulle nie meer die kerklike belydenis kan of wil onderskryf nie (Eietydse Getuienis 1995:2-3).

Volgens die Eietydse Getuienis (1995:5-7) wil dié groep onder andere daarby staan dat:¹⁹

- ** Die Woord van God nie afhanklik is van die menings van mense nie;
 - ** Hulle verwerp die opvatting dat die Ou Testament niks oor Jesus Christus, die ewige Seun van God te sê het nie;
 - ** Hulle aanvaar nie teorieë dat die Nuwe Testament 'n versameling van botsende, onbetroubare, of oningeligte getuienisse oor Jesus sou wees nie;
 - ** Hulle verwerp die opvatting dat die Bybel slegs die optekening van menslike ervarings sou wees en daarom nie as die Woord van God beskou kan word nie;
 - ** Hulle verwerp die oerkettery dat daar ander of betroubaarder getuienis naas die Woord van God oor Jesus Christus bestaan, wat in die verkondiging van die kerk gebruik kan word;
 - ** Hulle is besorg en bedroef ten opsigte van uitsprake wat gemaak word dat die belydenisskrifte nie ewig-geldende waarhede verwoord nie;
 - ** Hulle is besorg en bedroef ten opsigte van uitsprake wat gemaak word wat die maagdelike geboorte van Jesus betwyfel;
 - ** Hulle is besorg en bedroef ten opsigte van uitsprake wat gemaak word dat die liggaamlike opstanding van Jesus nie op betroubare getuienis berus nie en daarom betwyfel word;
 - ** Hulle is besorg en bedroef ten opsigte van uitsprake wat gemaak word dat die liggaamlike opstanding van gelowige mense nie op betroubare getuienis berus nie en daarom betwyfel word;
- * Op 18 Januarie 1996 word 'n buitengewone predikantevergadering gehou om te besin oor die "Eietydse Getuienis" wat gelewer is. Daar word ernstig besin oor 'n "vurk in die pad" (skeiding van weë) wat mag dui op verskillende onversoerbare stromings in die kerk. Die rede vir die "onversoerbare" standpunte is nogeens die sake wat sentraal in huidige historiese Jesus-navorsing staan: Skrifbeskouing, kanonbeskouing, Christologie, die Godheid van Jesus, die maagdelike verwekking, die opstanding.



- * Tydens 'n sitting van die Raad vir Kerk en Teologie (kyk NHK 1997b) in 1997, dui prof T F J Dreyer (kyk NHK 1997b:8) in 'n memorandum en gesprek oor teologiese stromings binne die Hervormde Kerk, drie stromings (een wat hy die "historiese Jesus-perspektief" noem) aan. Dreyer dui die *kanonvraag*, soos dit deur resente historiese Jesus-navorsing aan die orde gestel word, as een van die grootste "verdelende faktore" in die onrustige teologiese klimaat van die Hervormde Kerk aan. Volgens hom moet die historiese Jesus nie die plek van die Bybel as "klassieke model" inneem nie. Hy wys daarop dat navorsing oor die historiese Jesus nie net 'n navorsingsprojek van 'n enkeling [= A G van Aarde - DJCvW] is nie, maar dat dit bepaalde uitwerkings het op die lewe van die kerk [die Nederduitsch Hervormde Kerk - DJCvW]. Met die uitdrukking "opstandingsgeloof" word iets anders gesê as die belydenis dat Jesus Christus uit die dood opgestaan het.

Tydens dieselfde sitting maak prof A G van Aarde 'n paar "harde stellings" oor die resultate van sy historiese Jesus-navorsing (kyk NHK 1997b:11):

- ** Hy (soos Paulus) glo nie in die opstanding van die "vlees" nie;
- ** Hy meen nie dat Maria [aan Jesus - DJCvW] geboorte gegee het sonder seksuele gemeenskap nie;
- ** Hy beskou nie die kanon as die "eerste" outoriteit van die kerk nie.

Hy spits die toeligting op hierdie harde stellings van hom hoofsaaklik toe op die huidige (hermeneutiese) problematiek van geskiedenis en teologie. In sy uiteensetting van hoe hy die historiese problematiek rondom die maagdelike verwekking, die opstanding en die kanonvraagstuk in terme van sy konstruk van die *Jesus-saak* hanteer, verduidelik hy die teologiese drakrag van hierdie geloofsake vir kerk en teologie. Hierdie uiteensetting van Van Aarde se standpunte is reeds in diepte in hoofstuk 2 hierbo hanteer en word nie hier herhaal nie (kyk Van Aarde [2000b]). Wat vir die doeleindes van die hermeneutiese vraagstelling van hierdie studie egter van groot belang is, is dat hy by dié geleentheid (en daarna), ten spyte van die kontroversie van die historiese konklusies waartoe sy navorsing hom gebring het, die kerklike leiding op hermeneutiese gronde daarvan oortuig dat hy die bedoeling van die belydenisse van die kerk steeds "van ganser harte" onderskryf (kyk Van Aarde, in NHK 1997b:21).

Samevattend kan die volgende gestel word: Daar is tans in die geledere van die Hervormde Kerk verskil oor die implikasies wat historiese Jesus-navorsing vir die bely-

Relevansie vir kerk en teologie

denis en vir die kerk het. Daar kan waarskynlik ook 'n ontwikkeling (indien nie 'n verskuiwing nie?) in die manier hoe die kerk wetenskaplike resultate in die teologie, gemeet aan die belydenis, hanteer, aangetoon word. In die sestigerjare is sowel die Bybelteks as die belydenis letterlik, en met betrekking tot die Godheid van Jesus, ontologies uitgelê. Die eksegeet is gebind aan die belydenis om aan die teks 'n bepaalde uitleg volgens die belydenis te gee. Die kerklike leiding het nie afwykende standpunte geduld nie.

Tans sien sake anders daar uit. Daar is verskil van interpretasie, verskil in Skrifbeskouing, verskil in belydenisbeskouing en verskil in die hermeneutiese benadering tot die Bybel sowel as die belydenis. Daar is in die Hervormde Kerk 'n groep ampsdraers (en lidmate) wat bewustelik die belydenis letterlik en histories wil verstaan en toepas sonder om erns te maak met die hermeneutiese probleem van verskillende kontekste (kyk Eietydse Getuigenis 1995:1 waar die suggestie gelaat word dat 'n verstaan van die belydenis as geskryfte wat gedateerd is, nie aanvaarbaar is nie).

Daarenteen lyk dit asof die kerklike leiding tans bereid is om 'n hermeneutiese oplossing vir historiese diskrepansie met die belydenis te duld.²⁰ Die tyd sal leer of die kerk inderdaad die hermeneutiese aanpassing gemaak het. Indien dit gebeur, sal daar waarskynlik meer sinvol oor die vraag na die "waarheid" van die Bybelse boodskap en die relevansie van die historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie gedebatteer kan word. Dit kan daartoe lei dat die kerk die noodsaak daarvan besef om die "waarhede", soos vervat in die belydenis, nuut te interpreteer teen die agtergrond van die insigte van hedendaagse wetenskaplike navorsing. Dit kan selfs daartoe lei dat die kerk dit oorweeg om 'n nuwe belydenisskrif op te stel. Indien die kerk nie die hermeneutiese aanpassing wil of kan maak nie, sal dit beteken dat die kerk 'n meer fundamentalistiese Skrifbeskouing wil handhaaf en 'n keuse maak vir 'n letterlike en historiese lees van die belydenis. Diegene wat die historisiteit en empiriese bewysbaarheid van byvoorbeeld die maagdelike verwekking en die opstanding bevraagteken, asook diegene wat die ontologiese Godheid van Jesus ontken, sal daarmee in stryd met die kerklike belydenis wees.

4.3.4 'n Nuwe belydenis?

Teen die agtergrond van die besinning tot dusver kan nie anders as dat tot die konklusie gekom word dat die relevansie van die kerklike belydenis in sommige opsigte in die huidige tydgewrig en teologiese klimaat bevraagteken word nie (kyk Den Heyer 1998a; Schillebeeckx 1991; McGrath 1998). Dit hou gewoon daarmee verband dat die belydenisse 'n ander werklikheidsbeskouing as die huidige weerspieël. Dit hou ook daarmee



verband dat die huidige belydenisse nie die verreikende implikasies van die navorsing van die afgelope 300 jaar verdiskonteer nie (kyk Pelser 1999:417-419).

Belydenis is 'n uiters eksistensiële en in wese (aanvanklik) persoonlike aangeleentheid (kyk Hills 1991:5-6; Van Aarde 1999b:451-452). Wanneer tyd en afstand so groot geword het dat gelowige mense nie meer met die historiese belydenisse eksistensiel kan meesprek nie, moet een van twee dinge gebeur: Daar moet óf moeite gedoen word met kontekstuele interpretasie van die belydenis, óf daar moet 'n nuwe belydenis kom (wat *nie* die vorige hoef te vervang nie, maar wat mense se geloof in die huidige tydgewrig kontekstueel kan verwoord). Daarom is dit nie vreemd nie dat uit verskeie oorde daar gepleit word vir 'n kontekstuele interpretasie van die huidige belydenis (kyk Küng 1993; Schillebeeckx 1991:36; Dreyer in NHK 1997b:11) óf die oorweging van 'n nuwe belydenis (kyk Pelser 1999; Van Aarde 1999a). In die Hervormde Kerk is nie alleen al in beginsel besluit dat die kerk die kerk in die toekoms opnuut aan 'n nuwe belydenisskrif kan bind nie (kyk NHK 1995d:74), daar word moontlike suggesties gelaat dat die belydenis óf nuut geïnterpreteer moet word óf dat daar nuut bely moet word (kyk Dreyer in NHK 1997b:11; Pelser 1999:431vv; Van Aarde 1999a).

Die kerk kan egter nie sonder belydenis nie. Geloof is kontekstueel en eksistensiel van aard. Daarom moet dit bely word. Dit is egter uiters problematies om net oor die moontlikheid van 'n nuwe belydenis te praat. Dit is op sigself 'n onderneming wat arrogant mag voordoën. Nederigheid maan mens daartoe om te besef dat ons nie vandag noodwendig die geloof beter gaan verwoord as wat ander dit (selfs eeue) vantevore gedoen het nie (kyk Pelser 1999:424-431 wat wys op enkele problematiese sake by die oorweeg van 'n nuwe belydenis).

Omdat geloof en belydenis wat daarop volg, egter eksistensiel beleef en uitgespreek word, kan dit nie anders as dat die vraag na die belydenis opnuut gevra word nie. Verskuiwende paradigmas kan veroorsaak dat die belydenis nie tred gehou het met hoe die kerk die geloof bely nie. Veral historiese Jesus-navorsing dwing tans die kerk tot hierdie besinning. Wat is die sentrum van die Christologie of die kerk se geloof? Die kerk word daarmee gekonfronteer dat die katolieke kerk oor die eeue net een interpretasie oor die lewe en betekenis van Jesus as die "waarheid" aanvaar het, en ander as "valsheid" verwerp het. Nietemin was daar van die begin af ander interpretasies. Die Jesus-tradisie hét deel van die Nuwe-Testamentiese getuienis oor Jesus geword, al ontbreek dit in die belydenisse wat tot stand gekom het (kyk Funk 1991:12-13).

Historiese Jesus-navorsing hét, soos dit tans blyk, uitgewys dat daar ten opsigte van die lewe van Jesus 'n ander saak in die sentrum van Jesus se bediening gestaan het as dit wat die kerk en geloofsgemeenskap tradisioneel bely. Dit is die *koninkryk van God*. Daarom sal die kerk opnuut moet besin oor die sentrale aspek(te) van die Chris-

Relevansie vir kerk en teologie

telike geloof. Dié besinning gaan die belydenis op een of ander manier raak. Elke teoloog en elke historikus, elke Christelike groepering, elke gelowige worstel met die spanning: Wat het werklik gebeur? Wat beteken dit vir my/ons? So word telkens gesoek na woorde, beelde en metafore, om uitdrukking te gee aan die geloof in Jesus Christus (kyk Den Heyer 1998a:138).

Wanneer hierdie verhouding [die geloofsverhouding tussen die gelowige en Jesus] deur mense tot uitdrukking gebring (bely) word, interpreteer hulle Jesus, implisiet of eksplisiet. Die uitsprake wat in geloof geïnteresseerd is, is reeds getuigenis van 'n soeke na die historiese Jesus. Die beeld van die historiese Jesus wat nou na vore tree, kan nie meer 'n suiwer historiese beeld wees nie, hoewel dit die [implisiete] bedoeling het om die historiese Jesus te skilder. Hierdie vermenging van die twee het geen probleme geskep vir die eerste Christene nie, omdat hulle hulle weergawes gegee het as mense wat geglo het en nie objektiewe stellings gemaak het nie. Hulle was ook nie bewus van die historiese vraag in die positivistiese sin van die woord nie.

(Geyser 1999:37)

Historiese Jesus-navorsing bring die gelowige opnuut tot besinning oor die verhouding met die opgestane Here. Dit kan 'n nuwe geloofsverhouding tot stand bring of dit kan die reeds bestaande versterk. Uit die geloofsverhouding ontspring die belydenis. So kan die kerk opnuut tot belydenis kom. Gesien teen die huidige agtergrond van historiese Jesus-ondersoek, sal daar drie breë moontlikhede wees om tot belydenis te kom:

Die eerste is om die interpretasie waarvoor die kerk deur die eeue heen gekies het, te *handhaaf* en te *bevestig*. Dit sou beteken dat die kerk (teen die agtergrond van Funk 1991 se uiteensetting) steeds meen dat die sentrum van die Christus-gebeure in dogmatiese terme lê in die pre-eksistensie, die inkarnasie, die lyding, sterwe, opstanding en wederkoms van Christus.

Die tweede moontlikheid kan daartoe lei dat die kerk die belydenis oor die eeue heen kan *verruim*. Met ander woorde die huidige sentrum word gekondoneer, maar daar word byvoorbeeld besluit om bykomend sterk klem te lê op die konsep "koninkryk van God" wat so sentraal in die prediking van Jesus gestaan het, en wat so ryk is aan betekenis vir gelowige mense op hulle worstelgang deur die wêreld.

Die derde moontlikheid is dat die kerk (of groepe Jesus-volgelingen) kan besluit om die sentrum te *wysig*. Dit sou byvoorbeeld gebeur by diegene wat betoog dat daar radikale diskontinuiteit tussen Jesus en byvoorbeeld Paulus is. Paulus het volgens hierdie

opvatting in eie reg opgetree en Jesus "verkeerd" geïnterpreteer (die boodskap van die koninkryk van God in 'n "bloedteologie" verander - kyk Funk 1996; Wilson 1997). Die Pauliniese kerugma word derhalwe as "vals" getipeer en daar moet 'n terugkeer wees na Jesus.

4.4 RELEVANSIE VAN HISTORIESE JESUS-NAVORSING VIR KERK EN TEOLOGIE

Aan die begin van hierdie studie is daarop gewys dat daar 'n diskrepansie voorkom tussen die Jesus van die geskiedenis soos wat daar in resente historiese Jesus-navorsing profiele van Hom geteken word, en die Christus van die geloof soos wat gelowiges Hom tradisioneel uit die Nuwe Testament bely. In die studie is tot die gevolgtrekking gekom dat resente historiese Jesus-navorsing die hermeneutiese vraag na die verhouding tussen geskiedenis en teologie aan kerk en teologie opdring. Daar is betoog dat, indien die hermeneutiese aanpassing gemaak kan word dat teologie en geloof nie tot geskiedenis gereduseer word nie, en indien daar ook nie op fundamentalistiese, polemiese wyse gereageer word teenoor die huidige historiese navorsing nie, daar tot nuwe besinning gekom kan word. Hierdie refleksie behoort die teologiese implikasies van die historiese navorsing in terme van die lees van die Bybel en die omgaan met die kerklike belydenisse in te sluit. Op grond van dié argument kan baie kortliks op enkele positiewe en negatiewe punte van relevansie wat historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie (kan) hê, gewys word.

4.4.1 Die vraag na die historiese Jesus is onvermydelik deel van die hedendaagse teologiebeoefening

Historiese Jesus-navorsing is nie meer 'n uitsluitlik historiese aangeleentheid nie. In hoofstuk 1 is breedvoerig betoog dat dit deel van die teologiese agenda geword het en dat dit daarom deur sowel die teologie as die kerk hanteer behoort te word. Patterson (1998) stel die saak wat op die teologiese agenda is, eenvoudig en reguit: Historiese Jesus-navorsing het opnuut die vraag na God na vore gebring.

Their [the first Christians' - DJCvW] confessions of faith in Jesus were a response to what he had said and done....[T]hose earliest Christians claimed that in his words and deeds they had come to know who God really is, what God is really like. Why? Simply because they had experienced him that way. They heard Jesus' words and risked calling them the Word of God because they chose to believe in the kind of God they saw in him. Their responses of faith did not replace what Jesus had said

and done with something new. Rather, they elevated what they had experienced in Jesus to a new kind of status: a claim about who God is, a *theological* claim.

(Patterson 1998:493)

Hierdie besinning oor God waartoe historiese Jesus-navorsing die kerk en teologie oproep, is 'n besinning wat sny tot in die diepste wese van geloof en die verhouding met God. Dit raak in byna alle opsigte die basiese konsepte van die soteriologie en die Christologie. Sodanige besinning is die taak van die teologie en moet as 'n positiewe ontwikkeling aangeteken word.

4.4.2 Kennis van die historiese Jesus is nie *sine qua non* vir die geloof nie

In hoofstukke 2 en 3 het geblyk dat die katolieke kerk tot op hede vir 'n baie bepaalde interpretasie van die Jesus-gebeure gekies het. Die kerk het naamlik die (kerugmatiese) tradisie gevolg wat Jesus as die Messias (Christus) beskou het en wat die klem gelê het op die kruis en die opstanding van Christus en die betekenis daarvan vir die lewe van die gelowige. In die Pauliniese teologie het ons 'n eksponent van 'n konstruk waarin die Jesus-tradisie byna in die geheel afwesig is (kyk egter die konstrukte van Crossan en Van Aarde in hoofstuk 2 hierbo wat wys op die gekondenseerde Jesus-tradisie wat wel by Paulus neerslag gevind het). Hierdie tradisie het ontwikkel tot by die belydenis oor die Godheid van Jesus Christus. Die Jesus-tradisie wat (waarskynlik sedert Markus) met die kerklike tradisie vermeng het, is gemessianiseer (die Jesus-tradisie is redaksioneel verwerk om Jesus soos die Messias te laat praat en optree). Die gemessianiseerde tradisie het die klem dus nie primêr op die historiese Jesus en op wat Hy gedoen en gesê het gelê nie, maar op die soteriologiese betekenis van sy kruis en opstanding.

Dit beteken dat die Christelike geloof die afgelope twintig eeue gegrond was in die Nuwe Testament wat mense se geloofsgetuïenis aangaande Jesus as die Christus bevat (kyk Meier 1990:21). In hoofstuk 1 is daarop gewys dat die Tweede Fase van ondersoek na die problematiek historiese Jesus - kerugmatiese Christus (No Quest) opnuut die klem op die kerugma gelê het. Kähler het byvoorbeeld al daarop gewys dat die fondament van die Christelike geloof net so min die historiese ondersoek as die latere dogmatiese besinning van die kerk kan wees. Die fondament van die Christelike geloof is die Bybelse getuïenis oor Jesus Christus. Wie dié weg volg, word bevry uit die keurslyf van sowel die geskiedenis as die dogma (Den Heyer 1996:77). In die Nuwe Testament staan uiteindelik nie die prediking van Jesus sentraal nie, maar die boodskap van die gekruisigde en opgestane Christus. Kähler het op dié punt die vooronderstel-

ling van die liberale teologie, naamlik dat dit nodig is om die Christelike geloof in die historiese Jesus te fundeer, die nek ingeslaan. Die probleem met Kähler was waarskynlik dat hy té radikaal afskeid geneem het van die historiese Jesus. Bultmann (sonder om Jesus as die vooronderstelling tot die teologie van die Nuwe Testament te negeer) en Barth (vanuit die dogmatiese besinning) het as dialektiese teoloë die dialektiek gehandhaaf, en tog binne die dampkring van die Tweede Fase voortgebou deur daarop te wys dat die kern van die Christelike geloof nie die historiese Jesus is nie, maar die heilbrengende gebeure van sy sterwe en opstanding. Dít was vir hulle die hart van die Christelike geloof en prediking - die kerugma (Patterson 1998:485). So is dit oor die eeue ook konsekwent in die kerklike belydenisse bely.

Wat die kerk en die kerklike belydenisse betref, is kennis van die historiese Jesus dus nie *sine qua non* vir die geloof nie. Dit was nog nooit so nie, en dit kan nie nou skielik so wees nie. Mense wat in die een en twintigste eeu skielik kennis neem van die onderskeid tussen die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus, kan nie daarop aanspraak maak om beter gelowiges te wees as negentien eeue se gelowiges wat onbewus was van die onderskeid nie (kyk ook Meier 1990:21; Borg 1994b:191; Geysers 1999:161).

Hierbo is daarop gewys dat baie gelowiges hulle geloof in terme van die premoderne paradigma beleef. Dit beteken dat kritiese vrae oor die Bybel, die ontstaan daarvan en teenstrydighede (in die Bybel en tussen die Bybel, die belydenis en die moderne wêreld) nie vir hulle 'n probleem is nie. Kritiese vrae, en resultate van navorsing op kritiese vrae, wek by hierdie mense oneindige spanning en konflik. Dit is waarskynlik onnodig om die vraag van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het, vir hulle te problematiseer.

Wanneer van die Bybels-Reformatoriese grondbeginsel uitgegaan word dat teologie in diens van die kerk en die kerklike verkondiging staan, en wanneer van die beginsel uitgegaan word dat kennis van die historiese Jesus nie *sine qua non* vir die geloof is nie, kan dit nie anders as om te konkludeer dat historiese Jesus-navorsing geloofs-aangeleenthede onnodig problematiseer vir mense wat hulle geloof premodern beleef nie. Sonder om daarvoor 'n pleidooi te lewer dat die gaping tussen kerk en teologie, tussen kansel en kateder, tussen wetenskaplike studie en geloof nog groter moet word, moet 'n vraagteken geplaas word agter historiese Jesus-navorsers se poging om die resultate van hulle navorsing op *provokatiewe wyse* aan mense te kommunikeer. Indien dít gebeur, kan die navorsing destruktief in plaas van konstruktief wees. Dit problematiseer geloofsake onnodig vir diegene vir wie dit nie 'n probleem is nie.

Vanuit 'n moderne en postmoderne raamwerk kan die populêre interesse in die geloof en Jesus, die historiese wetenskap en die teologie egter nie die kritiese vrae ver-

my nie. Daarop is reeds in hoofstuk 1 in besonderhede op ingegaan. Alhoewel die kerk en die teologie dus nie anders kan as om kennis te neem van die vraagstelling wat deur die moderne en postmoderne tydsgewrig en Bybelwetenskap op die tafel geplaas is nie, moet gewaak word daarteen om nie geloofsake uitermate te problematiseer of om navorsingsresultate wat problematiek beklemtoon, aan mense op te dring vir wie dit nie 'n probleem is nie.

Geloof in Jesus Christus kan nie staan of val by dit wat ons van die historiese Jesus weet nie. Die vraag na die Jesus van die geskiedenis word gekenmerk deur voorlopigheid, subjektiwiteit en die altyd sluimerende vraag na verifieerbaarheid (dit is alles relatiewe oorwegings waarvan ook die kerk se eie interpretasie nooit gevrywaar is nie). Die Jesus van die geskiedenis bly 'n debatteerbare aangeleentheid op grond van historiese argumentasie (kyk Geysers 1999:159). Daarteenoor put geloofskennis en geloofsvertroue ook uit ander bronne as net die geskiedenis.

My faith in Christ does not rise or fall with my attempt to state what I can or cannot know about Jesus of Nazareth by means of modern historical research. The Jesus of history I sketch is at best a fragmentary, hypothetical, changeable reconstruction; it is not - and could hardly be - the object of the Church's faith and preaching.

(J P Meier, in Geysers 1999:159)

Juis daarom kan die historiese ondersoek vry en onbevangen gedoen word. Kerk en geloof hoef dit nie as bedreigend te ervaar nie. Vanuit die kerklike perspektief gaan geloof immers die historiese ondersoek vooraf. Geloof is nie van die wetenskaplike en historiese bewysbaarheid afhanklik nie. Aan die ander kant, stel die historiese navorsing vrae aan die kerklike belydenis. Dit kan selfs daartoe lei dat die kerklike belydenis opnuut getoets word. Dit is goed as dit so is. In die Bybels-Reformatoriese tradisie moet die belydenis altyd weer getoets word, anders is die kerk aan die Reformatoriese erfenis ontrou en op die Roomse weg. Hierdie kritiese toetsing kan in 'n veranderde wêreld selfs lei tot nuwe belydenis. Maar historiese navorsing en uitsprake kan nooit dien as voorwaarde vir geloof nie. Dit kan wel belangrike gronde verskaf vir geloofsuitsprake (kyk Geysers 1999:159).

4.4.3 'n Verskuiwing in die sentrum van die Christologie?

In hoofstuk 3 is daarop gewys dat 'n postmoderne waarheidsbegrip binne die dialekties-teologiese sfeer ons help om te besef dat nie net een visie op Jesus die "waarheid" hoef te bevat nie. Alhoewel daar reeds in die Nuwe Testament soveel verskillende visies op

Jesus voorkom, het die "katolieke kerk" wel in die kerklike belydenisse gekies vir 'n bepaalde visie op Jesus. Dit was 'n keuse vir die kerugmatiese Christus soos dit onder woorde gebring is deur die "V-vorm" Christologie soos wat in hoofstukke 2 en 3 hierbo beskryf is. Binne hierdie tradisie is bewustelik gekies om die Christus-gebeure in terme van die kruis en opstanding betekenis te gee. Die Jesus-tradisie het wel later (waarskynlik by Markus) deel van die kerugmatiese tradisie geword, maar dan op só manier dat dit deur die bril van die opstandingsgeloof "gemessianiseer" is.²¹

In die eerste hoofstuk het geblyk dat, veral in die Derde Fase (die *New Quest*) van die vraag na die historiese Jesus, die vraag oor die relevansie van historiese navorsing vir die kerk en die geloof toegespits is op die kwessie van die verhouding (kontinuiteit/diskontinuiteit) tussen die *historiese Jesus* en die *Christus van die geloof*. Die eintlike vraag is: Wat is "waar" met verwysing na die kerugmatiese Christus wat ons op die oppervlak van die Nuwe Testament aangebied kry, teenoor die historiese Jesus wat alleen "herontdek" kan word met behulp van historiese studies (kyk Geysler 1999:160).

Die *Redaktionsgeschichte* het egter uitgewys dat elkeen van die evangelieskrywers as redaktors teoloë in eie reg was. Dit geld verder vir elke skrywer van die Nuwe Testament wat 'n eie visie op Jesus gehad het. Die vraag is dus of die verskillende evangelies elkeen met hulle eie retoriese intensies (met verwysing na die redding) almal "waar" kan wees? "Selfs al sou 'n mens alleen met die Nuwe Testament-kanon werk, is die probleem nie eenvoudig opgelos nie, aangesien die interpretasie van die dood van Jesus radikaal verskil by Markus, Johannes en Paulus. Selfs tussen Markus en Johannes vind ons 'n onversoerbare intensie" (Geysler 1999:160, n a v Crossan). En tog is dit binne 'n postmoderne waarheidsbeskouing moontlik om nie 'n óf...óf keuse te maak nie, maar 'n én...én keuse.

For Mark the passion of Jesus starts and ends in agony and desolation.
For John, the passion of Jesus starts and ends in control and command.
But I repeat, as *gospel*, both are equally but divergently true. Both speak, equally but divergently, to different times and places, situations and communities. Mark's Jesus speaks to a persecuted community and shows them how to die. John's Jesus speaks to a defeated community and shows them how to live.

(Crossan 1996:45)

Die historiese ondersoek na Jesus van Nasaret konfronteer die kerk en die teologie derhalwe in lyn met die histories-kritiese vraagstelling in die eerste plek met die vraag of die kerklike interpretasie van die Christus-gebeure, soos dit in die kerklike belydenisse

neerslag gevind het, die enigste legitieme interpretasie kan wees. Dit lyk asof die speelveld ten minste meer oopgemaak sal moet word sodat ander interpretasies van Jesus, soos ons dit in die Nuwe Testament aantref, ten minste saam aan die bod behoort te kom wanneer oor die Christologiese sentrum (wat vanselfsprekend dan nie meer so eenduidig sal wees nie) besin word. Die saak gaan in die tweede plek egter verder. Die historiese ondersoek na Jesus van Nasaret dui vir die huidige met 'n groot mate van konsensus daarop die konsep "koninkryk van God" sentraal in die denke, lewe en prediking van Jesus gefigureer het. By besinning oor die sentrum van die Christologie, konfronteer die historiese navorsing die teologie en die kerk met die vraag of daar nie ten minste 'n merkbare verbreding van die Christologiese sentrum behoort te kom sodat dié belangrike aspek in die lewe en prediking van Jesus meer sentraal in 'n (funksionele) Christologie sal staan nie. Die dialektiese konstruksie van Van Aarde en Crossan sou waarskynlik op so 'n verbreding in die Christologiese sentrum kan dui. In dié verband pleit Funk egter nie vir 'n verbreding nie, maar vir 'n verskuiwing, weg van die tradisionele klem op kruis en opstanding na die lewe en prediking van Jesus met betrekking tot die konsep koninkryk van God.

4.4.4 Die verkondiging van die konsep "koninkryk van God"

By besinning oor die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie kan die waarde van die historiese navorsing moeilik oorskat word wanneer gelet word op die insigte wat na vore gekom het oor die sentrale konsep "die koninkryk van God" in die lewe en prediking van Jesus. Die teologie (en die prediking) worstel oor baie eeue met die interpretasie van die gelykenisse en die wonders van Jesus. In baie gevalle is die allegoriese en vergelykende interpretasie van gelykenisse miskien vir predikers nog die maklikste om op terug te val (kyk Reinstorf & Van Aarde 1998:604-605). Die postmoderne waardering van metaforisiteit in die gebruik en interpretasie van gelykenisse het 'n nuwe wêreld geopen vir die verstaan van Jesus en die verkondiging van die konsep "koninkryk van God".

In hoofstuk 2 is gewys op die verskillende persepsies wat in die navorsing oor die konsep "koninkryk van God" by Jesus bestaan. Dit het geblyk dat die debat steeds in twee breë strome beweeg in terme van navorsers (Wright en Schmithals, kyk ook E P Sanders 1993) wat 'n apokaliptiese of ten minste 'n eskatologiese visie op die konsep "koninkryk van God" by Jesus nahou, teenoor diegene (Funk, Crossan, Van Aarde, kyk o a ook Borg 1994a) wat afgesien het van die eskatologiese konsep en die konsep "koninkryk van God" by Jesus baie meer in terme van subversiewe wysheid (kultuurkritiek) van sy dag interpreteer. In terme van hierdie bydraes het die begrip vir die denke en optrede van Jesus in terme van sy "oop tafelgemeenskap" en sy bemoeienis



met die sosiaal veragtes nuwe wêreld vir die kerk en teologie in die algemeen en waarskynlik vir die prediking in die besonder geopen (kyk byvoorbeeld die uitstekende verklarings van die gelykenisse van die barmhartige Samaritaan en die verlore seun in Funk 1996:170-196 asook die identifisering van die eie Lukaanse perspektief in die gelykenis van die verlore seun in Luk 15:11-22 by Reinstorf & Van Aarde 1998:614-621).

Die historiese navorsing vestig die eksegeet se oog op die kenmerkende styl in die prediking van Jesus: die kort, kernagtige aforismes waarin bepaalde waarhede oor die konsep "koninkryk van God", soos Jesus dit gesien het, gekommunikeer is. Die wese van die evangelie word geadem wanneer Jesus deur sy prediking en wonders aan dié universele en onbemiddelde koninkryk van God (die goeie nuus vir sondaars en sosiaal veragtes) gestalte gee. Funk, Crossan en Van Aarde (kyk ook Borg 1994a) wys daarop dat hierdie 'n konsep is wat in die hier en die nou lê, al bly dit altyd iets waarna die gelowige strewe aangesien dit nooit in die hier en die nou gerealiseer kan word nie. Veral Crossan en Van Aarde span vanaf hierdie sentrale konsep in die prediking van Jesus die brug na die teologie van Paulus in terme van die gelowige se lewe "in Christus".

Dit sal die kerk, die teologie en die prediking in die besonder die moeite loon om deeglik kennis te neem van die deurtastende navorsing wat uit die geledere van die historiese Jesus-navorsing oor dié saak na vore kom.

4.4.5 'n Praktiese uitmonding van belangrike geloofskonsepte

In hoofstuk 1 van hierdie studie is gewys op die resultate van historiese Jesus-navorsing wat in die sekulêre pers en deur die filmwese kwistig aan die tradisionele (nie-kritiese) mense opgedis word. Gelowiges wat onbewus is van die onderskeid tussen geskiedenis en teologie word meteen gekonfronteer met uitsprake soos: Jesus is nie maagdelik verwek nie; Hy het nie liggaamlik opgestaan nie; daar is nie rede om op grond van die lewe van die historiese Jesus Hom as God te bely nie. In hoofstuk 3 is gewys op mense se moontlik reaksie op hierdie historiese uitsprake wat gemaak word. Die fundamentalis is geneig om die navorsing as "onsin" af te maak en te verwerp en daarmee implisiet die indruk te laat dat wat in die Nuwe Testament oor dié sake gesê word, letterlik, histories waar en korrek is. Die historiese positivist wat deur die historiese argument oortuig word, sal nie meer glo nie (so persoon sal nie die maagdelike verwekking, die opstanding en die Godheid van Jesus as die waarheid kan bely nie, want dit het dan nie "werklik" gebeur nie). Hierdie studie het 'n ander opsie betoog: Wanneer die hermeneutiese aanpassing in die verhouding tussen geskiedenis en teologie gemaak word, sodat 'n postmoderne waarheidsbegrip as uitgangspunt geneem word, kan hierdie

belangrike geloofskonsepte steeds as die waarheid bely, geglo en verkondig word, selfs al val die historiese bewysbaarheid daaragter weg. Teen dié agtergrond kan baie oorsigtelik ten opsigte van dié drie sake die volgende eksegetiese, hermeneutiese en teologiese opmerkings gemaak word.

4.4.5.1 Die maagdelike verwekking van Jesus

Vroeër in hierdie studie (hoofstuk 3) is 'n pleidooi gelewer dat historiese uitsprake van teologiese uitsprake onderskei behoort te word. Wanneer gevra word na die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie en dié vraag op die maagdelike verwekking van toepassing gemaak word, kan soos volg geredeneer word:

- * Die uitspraak: "Ek glo in Jesus Christus, gebore uit die maagd Maria..." (vgl *Apostolicum*; Geloofsbelydenis van Nicea) is 'n teologiese uitspraak wat uitdrukking gee aan 'n bepaalde geloofsoortuiging (dus 'n geloofsbelydenis).
- * Die uitsprake van historiese Jesus-navorsers: "Jesus is nie uit 'n maagd gebore nie", is 'n historiese uitspraak. Dit beteken dat die uitspraak 'n bepaalde voorlopigheidskarakter het. Die historiese metode kan op 'n oorwig van waarskynlikhede sê dat dit waarskynlik nie so was nie (die historiese metode het vir die bepaling hiervan verskillende kriteria van onder andere "analogie" en "korrelasie"). Die teologiese debat hoef egter nie in die rigting te gaan of dit werklik gebeur het of nie. Dan word dit 'n historiese debat oor feitelikheid en historiese verifieerbaarheid wat die gevaar van die hermeneutiese dwaling van historiese positivisme loop. Indien die debat in dié rigting gaan, sal dit derhalwe vir die kerk en teologie van geen waarde wees nie. Nadat gewys is op die voorlopigheidskarakter van dié historiese uitspraak, kan verder hermeneuties soos volg geredeneer te word.
- * Daar kan nuwe begrip kom vir mense wat in Jesus vir God ontmoet het. Daar kan begrip voor wees dat gelowiges (in hulle besinning oor Jesus in ontmoeting met God) van die waarheid oortuig kan word dat Jesus van God af kom. In hulle legitimering van Jesus teenoor die Jode (Matteus 1:18-25) en teenoor die keiserkultus (Lukas 2 en 3) kon hulle verhale (mites) oor Jesus se wonderbaarlike verwekking geskep het om draers van dié waarheid te wees. Wanneer historiese Jesus-navorsing konkludeer dat Jesus waarskynlik nie histories maagdelik verwek is nie, beteken dit lank nie dat die verhale nie die "waarheid" is nie. Volgens die historiese positivis sal so 'n uitspraak die belydenis oor die maagdelike verwekking verwerp. Aan die ander kant verwerp die fundamentalis byvoorbeeld die resultate van die historiese ondersoek.

- * Daarteenoor kan die dialektiese Bybelondersoeker in ontmoeting met God steeds bely dat die verhaal (metafories) die "waarheid" is - of dit histories gebeur het of nie, of dit menslik moontlik is of nie. Die Bybelskrywer wou daarmee uitdrukking gee aan die "waarheid" wat gelowiges in die ontmoeting met God verneem het. In ontmoeting met God kom die moderne Bybelleser nogeens tot die geloof en die belydenis: Jesus kom van God af. As dit nie fisies deur die maagdelike verwekking gebeur het nie, bevat die metafoor of die mite (die vorm waarin die waarheid gegiet is) steeds die waarheid. Met 'n postmoderne waarheidsbeskouing is dit moontlik om te glo, te bely en te preek: Jesus is maagdelik verwek, al het dit moontlik nie histories gebeur nie.
- * Met só 'n beskouing oor die "waarheid" kan die moderne mens, sonder dat die insigte van die historiese Jesus-navorsing tot ontsteltenis hoef te lei, kom tot geloof en (nuwe) belydenis in Jesus Christus wat uit die maagd Maria gebore is.

4.4.5.2 Die opstanding van Jesus

Wat hierbo betoog is oor die maagdelike verwekking van Jesus, geld in sekere mate ook sy opstanding. Die historiese Jesus-navorsing konfronteer die geloof daarmee dat die *leë graf-vertellings* (vgl o a Mark 16:1-8; Luk 24:1-12; Joh 20:1-10) in die evangelies skeppings van die vroeë kerk is. Dit het eers later (sedert die skrywe van die narratiewe evangelies) deel van die tradisie geword.

Die *opstandingsverskynings* kom egter van die begin af voor (Funk and the Jesus Seminar 1998:465). Dit word deur die Jesus Seminar as outentiek aanvaar (vgl Funk and the Jesus Seminar 1998:454 oor 1 Kor 15:8). Oor die opstandingsverskynings merk Funk (1996:260) die volgende op:

The elusive Jesus is a standard feature in the appearance stories. Jesus is elusive because he was not flesh and blood, he was not restricted in space, and his appearances took place over an extended period. However, as time passed, and the tradition grew, the reported appearances become more palpable, more corporreal. They gradually lose their luminous quality and take on aspects of a resuscitated corpse.

Die beweging weg van 'n geestelike liggaam tydens die opstandingsverskynings na 'n materiële liggaam - die resusitasie van 'n lyk - kan volgens J M Robinson (1982:5-37) verklaar word teen die agtergrond van stryd met gnostici. Talle eksegete het daar-

op gewys dat die leë graf-verhaal aan die einde van Markus 'n latere ontwikkeling was wat die eerste keer by Markus deel van die tradisie geword het (Funk 1996:259).

Wat betref die *begrafnis* van Jesus en wat met die liggaam van Jesus na sy dood gebeur het, word historiese bewerings gemaak wat vir die tradisionele gelowige skokkend sal wees. Crossan (1994a:95) het dit kras gestel: "I do not think that anyone, anywhere, at any time brings dead people back to life." Talle eksegete kan hulle vandag vind met 'n verklaring van die opstanding wat met die liggaam van Jesus niks te doen het nie (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:461-462 oor die bevindings van die Jesus Seminar). Baie betwyfel dit of Hy ooit begrawe is (Crossan 1994a:123vv; Funk 1996:219). Sommige gaan sover om te sê dat sy liggaam waarskynlik aan die kruis gelaat is om te dien as voedsel vir honde en kraaie. Die opstanding word nêrens direk verhaal nie, behalwe in die Evangelie van Petrus (Funk 1996:219, 263). Al wat daar na vore kom, is 'n mitiese figuur wat uit die graf te voorskyn kom. Die Jesus Seminar het soos volg oor die opstanding gerapporteer (Funk 1996:259): Geloof in die opstanding van Jesus is nie afhanklik van wat met sy lyk gebeur het nie. Driekwart van die "fellows" glo dat Jesus se volgelingen nie geweet het wat met sy liggaam gebeur het nie. Daar word daarop gewys dat die waarskynlikste historiese konstruksie is dat die liggaam van Jesus aan die kruis bly hang het en deur wilde diere gevreet is of in 'n vlak, onbekende graf begrawe is. Fundamentaliste reageer hierop en verwerp sulke uitsprake. Hulle aanvaar die leë graf-vertellings as historiese bewyse vir die opstanding en daarmee is die saak afgehandel. Die reduksioniste reageer: As dit is wat werklik, histories gebeur het, is die waarheid dat Jesus nie opgestaan het nie. Geloof in die opstanding van Jesus is gevolglik 'n verdigsel en moet verwerp word: Jesus het nie opgestaan nie.

Met 'n postmoderne dialektiese waarheidsbegrip kan die saak egter anders hanteer word:

- * Geloof in die opstanding van Jesus is nie van die historiese bewysbaarheid daarvan afhanklik nie;
- * Geloof in die opstanding van Jesus het nie noodwendig te doen met wat met sy liggaam gebeur het nie (vgl Paulus in 1 Kor 15);
- * Die opstanding van Jesus was en is 'n werklikheid. Die ontmoeting met die opgestane Here het gelowiges daarvoor laat getuig. Hierdie getuienis het in stryd met dié wat die opstanding nie wou glo nie, so ver gegaan dat verhale ontwerp is om dit te probeer "bewys". Voorbeelde van hierdie verhale is waar Jesus se opstandingsliggaam beklemtoon word in so 'n mate dat die opstanding neerkom op resusitasie. Die liggaam van Jesus het weer lewend geword (vgl Luk 24:36-43).

- * Die opstanding van Jesus is onder woorde gebring met 'n metafoor: *opstanding*. Dit moet egter duidelik in ag geneem word dat die opstanding nie 'n historiese gebeure is soos ander historiese gebeure nie. (Kyk egter Funk 1996:258 wat so 'n teologiese verklaring vir die opstanding as 'n maklike [en ongeloofwaardige - DJCvW] uitkoms vir die probleem beskryf.)
- * Een manier hoe daar oor die opstanding besin kan word, is wanneer daar begrip is vir twee verskillende Engelse woorde wat lewe beskryf nadat die dood ingetree het. Die eerste woord is "resuscitate". Met hierdie woord word die gebeure weer-gegee wat plaasvind wanneer 'n dooie, 'n lyk, weer lewendig word. Die proses wat plaasgevind het toe die lewende mens gesterf het, word presies teruggespeel. Dit beteken dat die persoon weer lewe soos voorheen. Dat die persoon asemhaal, eet, praat, slaap en belangrik: weer tot sterwe sal kom.

Die ander woord wat lewe beskryf nadat die dood ingetree het, is die woord "resurrect". In dié woord is daar 'n beduidende verskil in betekenis van die vorige woord. Dit beteken nie 'n terugkeer na die vorige proses van lewe nie, maar die binnegaan in 'n totaal nuwe vorm van bestaan. Alhoewel daar ooreenkomste is met die vorige lewe, is dit ook totaal anders as die gewone, aardse lewe. Die opstanding van Jesus word volgens die Nuwe-Testamentiese getuienis met hierdie tweede woord weergegee (kyk egter Funk 1996:269vv wat meen dat die latere tekste weer meer die begrip van "ressucitate" verkondig).
- * Wanneer gekyk word na die heel vroegste getuienis in die Nuwe Testament oor die opstanding van Jesus, dan blyk dit dat die mense wat die Here na sy opstanding ontmoet het, 'n ervaring van die opgestane Here gehad het. Paulus vermeld in 1 Korintiërs 15:5-8 dat die Here na sy opstanding aan verskeie persone (soos Petrus, Jakobus en baie ander) verskyn het. Laastens het die Here ook aan hom, Paulus, verskyn. In Handeling 9:1-9; 22:6-16; 26:12-18 word hierdie verskynings van die opgestane Here aan Paulus herhaaldelik beskryf. 'n Ligstraal uit die hemel het hom omstraal en daar was 'n stem wat met hom gepraat het. Die mense rondom hom het die stem gehoor, maar niemand gesien nie. (In Hand 22:9 word vermeld dat die mense rondom Paulus wel die lig gesien het, maar nie die stem verstaan het wat met hom gepraat het nie.) Later, in 1 Korintiërs 15:35 (en volgende verse) sê Paulus iets oor die opstandingsliggaam. Die opstandingsliggaam is heeltemal anders as wat dit was voor die dood. Hy vergelyk dit met 'n saadkorrel wat gesaai word (1 Kor 15:37). Die saadkorrel lyk geheel anders as die plant wat uiteindelik na vore kom. Tog is die saadkorrel en die plant essensieel dieselfde. So is dit ook

Relevansie vir kerk en teologie

met die opstanding. Die natuurlike liggaam word gesaai, maar 'n geestelike liggaam word opgewek (1 Kor 15:44).

- * Verskeie van Jesus se verskynings aan mense na sy dood wat in latere tekste van die Nuwe Testament vertel word, staan in lyn met die ervaring en beskouing van die apostel Paulus. In Lukas 24:13-35 berig die evangelis oor die verskyning van die opgestane Here aan die twee Emmaus-gangers. Hoedanig die opstandingsliggaam daar uitgesien het, word nie beskryf nie. Al wat gesê word, is dat Jesus gekom het en met hierdie twee mense (moontlik twee van sy volgelinge) saamgeeloop het "...maar hulle oë is verhinder om Hom te herken" (Luk 24:16). Hierna vind 'n lang gesprek tussen Jesus en die Emmaus-gangers plaas wat daarop uitloop dat Hy die aand by hulle oorbly. Eers wanneer Hy saam met hulle aan tafel is en die brood breek en vir hulle gee om te eet, herken hulle Hom. Jesus verdwyn egter weer uit hulle gesig. Jesus is na sy opstanding totaal anders as tydens sy aardse lewe. Tog is daar telkens iets in die opgestane Heer wat sy dissipels laat beseft: Maar dit is Jesus hierdie - dieselfde Jesus wat tot vandag toe vir gelowiges 'n lewende realiteit is en "eenwesens" met die Vader is.

Daar is verskeie ander tekste wat in hierdie verband aangehaal kan word en wat in essensie dieselfde vertel. In Johannes 20:11-18 verskyn Jesus aan Maria Magdalena. Ook sy herken Hom aanvanklik nie, maar sien Hom aan vir die tuinopsigter. In Johannes 20:19-31 het die opgestane Here die vermoë om deur die toe deure te gaan en aan sy dissipels te verskyn waar hulle hulleself uit vrees vir die Jode toegesluit het. In Johannes 21:1-14 verskyn Jesus aan die dissipels op die strand by die See van Tiberias. Die dissipels het geen vis gevang nie. Hulle ervaar Jesus as 'n vreemdeling wanneer Hy met hulle praat. Eers wanneer Hy hulle beveel het om die net aan die regterkant van die skip uit te gooi en hulle daar 'n groot klomp vis vang, herken die geliefde dissipel die opgestane Here (Joh 21:7). So is die opgestane Heer 'n lewende realiteit vir sy volgelinge. Anders as wat Hy tydens sy aardse lewe was; baie keer aanvanklik 'n vreemdeling; tog dieselfde Jesus.

- * Uit hierdie teksgegewens kan die volgende afgelei word: Die opstanding van Jesus self word nêrens beskryf nie. Hoedanig dit was, kan ons nie weet nie, veral omdat dit tot 'n ander realiteit, 'n ander dimensie van die werklikheid behoort wat ons nie vandag nie, en die volgelinge van die Here ook nie daardie tyd in terme van hierdie lewe, kan ken en begryp nie. Uit die opstandingsgetuïenisse blyk egter dat die volgelinge van Jesus Hom na sy dood as 'n lewende (geestelike?) realiteit beleef

het. Dit is duidelik dat Hy anders was as tydens sy aardse lewe. En tog het sy volgelinge aan wie Hy verskyn het, Hom telkens herken omdat daar iets aan Hom was wat tog dieselfde is. Dit is dieselfde Here, Hy is net totaal anders. Hierdie belewenisse van die volgelinge van die Here na sy dood en die voortgesette ervaring van die vroeë Christene dat Jesus nie dood is nie, maar dat Hy 'n lewende realiteit is, het oor baie jare gestrek en later neerslag gevind in die tekste van die Nuwe Testament wat vir ons van die opstanding vertel.

- * Vir mense wat vandag die lewende God in die opgestane Here ontmoet, is die opstanding van Christus 'n werklikheid. Dit word geglo, bely en verkondig. In elke opstandingsverhaal is daar waarheid wat verkondig kan/moet word.
- * 'n Uiterste hipotetiese voorbeeld van hierdie hermeneutiese benadering kan soos volg beredeneer word: Wat sal gelowiges se reaksie wees wanneer die beendere van Jesus vandag êrens buite Jerusalem opgegrawe word en op een of ander manier sou bo twyfel geverifieer kon word dat dit die oorskot van Jesus van Nasaret is. Sou dit die einde van die geloof in die opstanding van Jesus beteken? Sou dit beteken dat ons in die woorde van Paulus die bejammerenswaardigste van alle mense is (1 Kor 15:19) en dat ons maar moet "...eet en drink, want môre sterf ons" (1 Kor 15:32)? Die historiese positivist sal sê: Ja! Die fundamentalis sal sê: Ja! Die post-moderne, dialektiese teoloog sal sê: Nee. Ek glo die opstanding van Jesus Christus is die waarheid. Ek glo Jesus leef. Hoe? Ek weet nie, dit is 'n Goddelike misterie. Dit kan nie in menslike woorde beskryf word nie. Dit kan nie histories bewys word nie. Maar ek glo dit is die waarheid. Dit is werklikheid.
- * Hierdie argumentvoering op grond van die tekste, bring ons onder andere daarby uit dat die opstanding van Jesus net bely kan word as dit geglo word (Luk 24:13-35; Joh 20:28-29). Daar kan net geglo word as die lewende God ontmoet is. Waarheid en geloof is slegs moontlik in die ontmoeting met die lewende God.

4.4.5.3 Die belydenis "Jesus is God"

Hierbo is gewys op die invloed wat die historiese Jesus-navorsing op belangrike geloofskonsepte soos die maagdelike verwekking en die opstanding van Jesus het. Dit vra ten minste van die kerk besinning ten opsigte van moontlike herformulering of selfs nuwe belydenisformules. Hierdie besinning blyk verder baie relevant te wees wanneer gekyk word na een van die mees sentrale geloofsbelydenisse van die Christendom, naamlik: "Jesus is God".

Dit is nóg die bedoeling nóg moontlik om hier in diepte in te gaan op die belydenis van die Godheid van Jesus. Die bedoeling is om aan te toon hoe polsend die resultate

Relevansie vir kerk en teologie

van historiese Jesus-navorsing sigself aan kerk en teologie opdring. Daaruit spreek hopelik vanself dat ook hierdie uiters sentrale saak in die kerklike belydenis dringende besinning vra.

Die vraag na die mensheid en/of die Godheid van Jesus kom die afgelope tyd toenemend en wyd in die teologiese navorsing na vore (kyk Pannenberg 1977; Schillebeeckx 1982:140-143; Brown 1985, 1994; Macquarrie 1990; Nelson 1991; Crossan 1991a; Borg 1994a, 1994b; Casey 1994; Doriani 1994). Die problematiek met betrekking tot die debat oor die Godheid van Jesus, kry egter veral reliëf wanneer die resultate van die historiese Jesus-navorsing in verband gebring word met die Konstantynse Christendom en die bewoording in die vroeg-Christelike geloofsbelydenisse, veral dié uit die vierde eeu. Boonop is daar vroeër in hierdie studie gewys op verskillende perspektiewe op die teologie-ontwikkeling van die vroegste Christendom. Daaruit het trajekte in die Christologiese ontwikkeling begin duidelik word wat vir die belydenis "Jesus is God" van belang is. Die belydenis "Jesus is God" kan waarskynlik beskou word as die produk van 'n ontwikkelingsproses in die vroegste Christendom. Daar word veral deur navorsers daarop gewys dat ons in die Nuwe Testament getuienis van dié ontwikkelingsproses vind wat ten grondslag lê van die oorsprong van die belydenis "Jesus is God" (kyk Funk 1991; Brown 1994; Casey 1994; Schmithals 1994).

(i) Historiese Jesus-navorsing en die Godheid van Jesus

Doriani (1994:334) beskryf die stand van sake onder die historiese Jesus-navorsers met betrekking tot die Godheid van Jesus soos volg:

- * Jesus het Homself nie as God²² gesien nie.
- * Jesus het self nooit daarop aanspraak gemaak om God te wees in die sin van pre-eksistente Goddelikheid nie.
- * Die "kerk" het Jesus Goddelik begin noem. Sedertdien sê Christene steeds Jesus is Goddelik.
- * Die manier waarop die "kerk" van Jesus as Goddelik praat, sal in kontinuïteit met die historiese Jesus moet wees om geloofwaardig te kan wees.
- * Daarom sal moet ontken word dat Hy ewig God is, dat Hy waaragtige God uit waaragtige God is.
- * Jesus sal eerder as Goddelik gesien moet word in die sin dat 'n bewussyn van God in Hom teenwoordig was en dat Hy hierdie bewussyn op 'n "prototipiese" manier bekendgemaak het: Jesus is Goddelik dáárin dat sy persoon totaal oop was vir God ("his personality is totally open to God").

Die resultate van die navorsing oor die historiese Jesus weerspieël volgens Marcus Borg (1994a:182) in der waarheid baie min van dit wat die *Niceense Geloofsbelydenis* oor Jesus bely. Daar word ook volgens hom veral deur historiese Jesus-navorsers gemeen dat Jesus nie aan Homself gedink het as Goddelik of as die "Seun van God" in enige unieke opsig nie (Borg 1994a:182; 1994b:119; Nelson 1991:7, 10).

Borg (1994b:2) meen derhalwe dat die tradisionele (konfessionele) beskouing oor Jesus op grond van die historiese Jesus-navorsing as onakkuraat en onvoldoende vir die geloof van die Christen beskou moet word. Hierdie beskouing het ingehou dat Jesus die Goddelike Redder is wat as die Goddelike Seun van God gekom het om te sterf vir die sonde van die wêreld en dat sy boodskap primêr daarop gerig was om die mense te oortuig van hoe belangrik dit is om in Hom en in die reddende betekenis van sy dood te glo. Borg pleit vir 'n nuwe benadering waarin Jesus as 'n geesvervulde persoon (*spirit person*), subversiewe wysheidsleraar, sosiale profeet en die katalisator van 'n geloofs-beweging, die mense geleer het om deur middel van 'n proses van transformasie tot geesvervulde mense, soos Hyself, te kom en só saam met God in hierdie wêreld te leef (Borg 1994a:119-137).

Nelson (1991:7, 10) neem die resultate van die *Jesus Seminar* in oënskou en maak daaruit die volgende konklusies oor die Godheid van Jesus: Die Godheid van Jesus kan nie verdedig word nie, ook nie dat Jesus oor Homself as God gedink het nie. Wat die selfbewussyn van Jesus betref, meen hy dat Jesus waarskynlik eerder gemeen het dat God sy belewenis aanvaar het van wat dit beteken om volkome mens te wees en om so die doel van God met die skepping te vervul. Nelson (1991:10) sê verder:

Jesus dit not think of himself as God. His family did not think of him as God. The twelve did not think of him in this way. And his earliest followers were a diverse lot, some of whom may have thought of him as God, but many of whom assuredly did not.

On the other hand, it is quite possible to say: God was up to something in his relationship with Jesus, nor is it only coincidence that his early followers called him Master or Teacher or Lord. It is tragic, however, that so many have used his name like an icon and failed to grasp how the word of God may have come through his remembered words.

(ii) Die Godheid van Jesus in die Konstantynse Christendom

Wanneer na die belydenisse oor Jesus uit die vierde eeu gekyk word, val 'n duidelike verskuiwing op wat in skerp reliëf staan met die bevindings oor die Godheid van die

historiese Jesus. Die Konsilie van Nicea (325) het gehandel oor die Triniteitsleer en 'n belydenis (wat effens meer uitgebreid eers in finale vorm by die Konsilie van Konstantinopel in 381 aanvaar is) daargestel wat oor Jesus bely dat Hy "...die eniggebore Seun van God [is], gebore uit die Vader voor alle tye; God uit God, Lig uit Lig, waaragtige God uit waaragtige God...een in wese met die Vader....". Die Konsilie van Chalcedon (449) het die belydenisse van Nicea en Konstantinopel herbevestig en verder oor die twee-nature leer van Christus die volgende gesê: "[O]ns Here Jesus Christus [is] een en dieselfde Seun, gelyk perfek in Godheid en gelyk perfek in menswees, ware God en ware mens...konsubstansieel met die Vader in Godheid...." Die ontologiese Christologie vra na die statiese sinsrelasies van Jesus Christus in terme van die ander *personae* van die Drie-Enige God.

Vanuit verskeie oorde is al gewys op die (onsuiwer) motiewe en faktore wat die totstandkoming van die belydenisse by Nicea en Chalcedon ten grondslag gelê het (Engelbrecht 1964:138; Duling 1979; Schultze 1978:52; Van Aarde 1994a:354-355). Die belangrikste was waarskynlik die politieke rol van die Romeinse keiser, Konstantyn die Grote. Ten einde die politieke doel te bereik om die eenheid tussen die oostelike en westelike deel van die ryk te handhaaf, het hy self in die konsilie gered om te sorg vir die eenheid in die leer en daarmee saam eenheid in die ryk. Die ander groot faktor was die rol van die Griekse (neo-Platoniese) filosofie en Romeinse regsterminologie. Hierdie filosofie en begripsapparaat het God (en Jesus) in terme van metafisiese sinsbegrippe geïdentifiseer (kyk Van Wyk 1997:728-729). Hierdie ontwikkeling het meegebring dat die Triniteitsleer op 'n bepaalde manier in die katolieke kerk verwoord is. Die begrippe "pre-eksistensie" en "post-eksistensie" vervul in hierdie verwoording 'n belangrike rol. Hiervolgens word Jesus geag om substansieel en in alle opsigte aan die Vader en die Seun gelyk te wees: vóór sy menswording, ín sy menswording en ná sy opstanding en hemelvaart. Dit blyk dat hierdie ontologiese, Grieks-Romeinse terminologie met betrekking tot die "status" van die pre-eksistente en post-eksistente Christus vir die kerk, die Reformatore en die Reformatoriese belydenisskrifte wat sou kom, die "onvervangbare" Christologiese interpretasie gevorm het (Engelbrecht 1964:188).

(iii) Die Godheid van Jesus: Hernieude besinning

Allerweë kan gestel word dat in die kring van die historiese navorsing wegbeweeg word van die ontologiese Godheid van Jesus, enersyds na 'n negering en selfs ontkenning daarvan (omdat dit nie in die lewe van die historiese Jesus tereg kom nie) of na 'n metaforiese verstaan daarvan (Van Aarde 1999a). Die belydenis oor die Godheid van

Jesus beweeg dus in dieselfde spanning tussen die historiese (die mens Jesus van Nasaret) en die teologiese (die Christus van die geloof wat as God bely word). Wanneer die historiese die deurslag gee, vind reduksie plaas en is dit haas onmoontlik om oor die mens Jesus van Nasaret tot belydenis te kom dat Hy God is. Hierdie historiese-positivistiese benadering het tot gevolg dat die Godheid van Jesus ontken word. Dit gebeur onder andere by Funk. Aangesien Jesus volgens Funk alleen daardie Jesus is wat uit een of ander historiese konstruksie vorm aanneem, kan daar nie sprake wees van Jesus as God nie. Dit volg noodwendig dat die mense wat Jesus geïnterpreteer het (Petrus, Paulus en die ander vroeë Christene), van Jesus iets gemaak het wat Hy nie was nie. Hulle het Hom onder andere God gemaak. Die kerk het Jesus God gemaak. Jesus het met verloop van tyd in die kerk "God geword" (Funk 1991).

Wanneer die teologiese oorwegings die deurslag gee, gaan dit gewoonlik gepaard met 'n onderbektoneering van die mensheid van Jesus. Dit loop in Ortodokse kringe uit op 'n transendente, ontologiese Godheid wat immanente en soteriologiese betekenis vir die moderne gelowige verloor. Hierdie studie bepleit 'n ander hermeneutiese benadering. Dit is dat die waarheid van die belydenis dat Jesus God is, nóg grond in die historiese bewysbaarheid daarvan, nóg in die abstraksie van dogmatiese leerstellings en proposisies. Wanneer 'n dialekties-hermeneutiese benadering met 'n postmoderne waarheidsbegrip gevolg word, kan moontlik opnuut gekom word tot 'n meer genuanseerde belydenis oor wat "Jesus as God" vandag vir die moderne mens in die een en twintigste eeu beteken.

In dié verband wys die verskillende perspektiewe op die teologiese geskiedenis van die vroegste Christendom daarop dat die probleem rondom die Godheid van Jesus amper "natuurlik" opgelos kan word. Die *kerugmatiese tradisiel* wat uitgeloop het op die belydenis "Jesus is God" is (ten minste wat die breë lyne betref) redelik eenstemmig deur verskillende eksponente van die historiese navorsing onder woorde gebring. Jesus se opstanding was by die dissipels die beslissende oomblik wat sekerheid gebring het aangaande Jesus se identiteit as die verwagte Messias. Petrus, as waarskynlik die eerste ooggetuie van die opgestane Here, het 'n beslissende rol gespeel om, op grond van die opstanding, tot die belydenis te kom dat Jesus die Christus, die Messias is (Schmithals 1994:23). Van hier af vind die Christologiese ontwikkeling plaas wat sou uitloop op die belydenis van die Godheid van Jesus.

Die tekste in die Nuwe Testament, wat dui op die Godheid van Jesus, word nie as sodanig in hierdie studie teen die agtergrond van hierdie ontwikkelingstrajekte bestudeer nie. Raymond E Brown (1994) het in sy boek, *An introduction to New Testament*

Christology, tekste geïdentifiseer wat geëksegetiseer behoort te word in die ondersoek na die belydenis "Jesus is God". Wanneer oorsigtelik na hierdie tekste gekyk word, val dit op daar daar momente in die vroeë Christendom was toe daar duidelik onderskeid gemaak is tussen Jesus en God. Dit laat mens met ander woorde dink aan 'n "worsteltyd" in die vroeë Christendom toe besinning oor die identiteit van Jesus plaasgevind het en toe Hy moontlik nog nie as God bely is nie. Daarteenoor is daar duidelike ontwikkeling aan te toon na tekste wat wel na Jesus as God verwys. Die volgende kan as illustrasie dien:

* **Tekste wat afstand skep tussen Jesus en God**

Brown (1994:174-177) identifiseer enkele tekste wat die indruk skep dat daar 'n afstand bestaan tussen Jesus en God of dat daar ten minste duidelike onderskeid gemaak word tussen Jesus en God en dat hierdie tekste die implikasie inhou dat die titel "God" nie vir Jesus gebruik is nie. Dit is voor-die-hand-liggend dat in die Nuwe Testament met die term "God" verwys word na die Een vir wie Jesus "Vader" noem - dit is die God wat sigself geopenbaar het in die geskrifte van die Ou Testament. In die grootste gedeelte van die Nuwe Testament word daar onderskeid gemaak tussen God (die Vader) en Jesus (Brown 1994:174). Tekste vir ondersoek wat Brown (1994:174-177) in dié verband identifiseer, is:²³

****Markus 10:18.** Hier antwoord Jesus die man wat Hom as "Goeie Leermeester" aanspreek, met die woorde: "Waarom noem jy My goed? Niemand is goed nie, behalwe God alleen".

** **Markus 15:34; Matteus 27:46.** Terwyl Jesus aan die kruis hang, roep Hy uit: "My God, My God, waarom het U My verlaat?"

** **Efesiërs 1:17.** Die skrywer van die brief skryf as deel van die danksegging: "... bid ek dat die God van ons Here Jesus Christus, die Vader aan wie al die eer toekom" (vgl ook Ef 1:3: "Aan God, die Vader van ons Here Jesus Christus, kom al die lof toe".)

** **Johannes 17:3.** Jesus bid tot sy Vader in die hemel en dié spesifieke woorde val op: "... dat hulle U ken, die enigste ware God, en Jesus Christus, wat deur U gestuur is".

-
- ** **1 Korintiërs 8:6.** Paulus is in gesprek met die Korintiërs oor vleis wat aan afgode geoffer word: "... vir ons [is daar] net een God: die Vader, uit wie alles is en vir wie ons lewe; en net een Here Jesus Christus, deur wie alles bestaan en deur wie ons lewe".
- ** **Efesiërs 4:4-6.** Hier maak die skrywer van die Efesiërbrief onderskeid tussen "... [È]én Here, één geloof, één doop, één God en Vader van almal ..." (kyk ook 1 Kor 12:4-6).
- ** **1 Timoteus 2:5.** "Daar is immers net een God, en daar is net een Middelaar tussen God en die mense, die mens Christus Jesus...."
- ** **Filippense 2:9a.** In die bekende Christushimne onderskei Paulus God en Jesus deur te sê: "Daarom het God Hom [Christus] ook tot die hoogste eer verhef..."
- ** **1 Korintiërs 15:24.** In hierdie gedeelte praat Paulus oor die triomfantelike Christus wat by sy tweede koms "... die koningskap aan God die Vader [sal] oordra, nadat Hy [Christus] alle bose magte vernietig het...wanneer alles dan aan die Seun onderwerp is, sal Hy Hom ook self onderwerp aan die Vader wat alles aan Hom onderwerp het".
- * **Tekste wat na Jesus as God verwys**
Brown (1994:178-189) identifiseer agt tekste wat volgens hom na Jesus as God verwys. Die eerste vyf is eksegeties onseker en beskryf hy as "dubieus". Oor die laaste drie kan daar volgens Brown nie twyfel bestaan dat hulle na Jesus as God verwys nie.
- ** **Johannes 1:18.** "Niemand het God ooit gesien nie. Sy enigste Seun, self God, wat die naaste aan die Vader is, dié het Hom bekend gemaak". Hier is egter 'n tekskritiese probleem wat tot gevolg kan hê dat die woorde 'self God' uit die vertaling kan wegval.
- ** **Titus 2:13.** "Op daardie dag sal die heerlijkheid van ons grote God en Verlosser, Jesus Christus, verskyn". Alhoewel daar eksegeties ander vertalingsmoontlikhede is, word hierdie vertaling deur talle eksegete ondersteun (vgl Brown 1994:181).
- ** **Romeine 9:5.** "... en uit hulle [die Israeliete] is die Christus as mens gebore — Hy wat God is, verhewe bo alles en lofwaardig vir ewig! Amen". Ook hier is

Relevansie vir kerk en teologie

ander vertalings moontlik (vgl Brown 1994:182-183). Die feit kan egter nie geïgnoreer word dat Paulus nêrens elders so direk na Jesus as God verwys nie.

** **1 Johannes 5:20.** "En ons weet dat die Seun van God gekom het en ons verstand gegee het om die ware God te ken; en ons is in die ware God, in sy Seun, Jesus Christus. Hy is die ware God en die ewige lewe". Ander vertalingsmoontlikhede is egter ook moontlik (vgl Brown 1994:183-184).

** **2 Petrus 1:1.** "Aan dié wat deur die regverdige beskikking van ons God en Verlosser, Jesus Christus, dieselfde kosbare geloof as ons ontvang het". Volgens Brown (1994:184) behoort dié teks onder dié gereken te word wat Jesus duidelik God noem.

** **Hebrëers 1:8-9.** "Maar van die Seun sê Hy: 'U troon, O God, staan vir ewig vas'"

** **Johannes 1:1.** "In die begin was die Woord daar, en die Woord was by God, en die Woord was self God".

** **Johannes 20:28.** "En Tomas sê vir Hom: 'My Here en my God'".

Benewens genoemde tekste, is daar volgens Brown (1994:185 n 268) ook nog enkele ander tekste waar Jesus moontlik ten minste Goddelik is:

** **Johannes 10:30.** "Ek en die Vader is een".

** **Johannes 14:9.** "Wie My sien, sien die Vader".

** **Johannes 8:24, 28, 58; 13:19.**

Die absolute gebruik van die "EK IS"-uitsprake (*ἐγώ ειμι*).

Naas die genoemde tekste is daar natuurlik die messiaanse eretitels wat besinning vra, en wat in hulle ontwikkeling tekens toon van die ontwikkeling van die belydenis dat Jesus God is. Dit sluit onder andere in die titels "Seun van God" (kyk Van Aarde 1999a vir 'n volledige uiteensetting van hoe die titel Seun van God 'n metaforiese basis vir die belydenis van die Godheid van Jesus bied), en die titel *Kurios* (kyk Van Wyk 1997:743-744). Daar is ook reeds ander ontwikkelingstrajekte geïdentifiseer aan die

hand van byvoorbeeld die konsep "wysheid van God" en die opstandingsformules wat dui op ondersteuning van die ontwikkeling van die belydenis "Jesus is God" (kyk Van Wyk 1997:744-746). In die besinning oor hierdie ontwikkeling kom sekere vrae na vore, soos byvoorbeeld watter rol die Joodse monoteïsme gespeel het om die Christologiese ontwikkeling vanaf Jesus tot by die belydenis "Jesus is God" aanvanklik te beperk en selfs teë te werk (kyk Van Wyk 1997:739-740).

* **Jesus is God**

Dit blyk dat volledige navorsing oor die wordingsgeskiedenis van die belydenis "Jesus is God" nog gedoen moet word. Dit behels onder andere die stratifikasie van betrokke relevante tekste en ordening van bepaalde gedagtekomplekse voordat die belydenis "Jesus is God" in terme van dié belydenis se historiese bedding met groter historiese sekerheid gepeil kan word. Wat egter teen die agtergrond van resente ontwikkelings in die historiese wetenskap duidelik is, is dat wat die historiese Jesus betref, daar waarskynlik baie min gegewens is om 'n uitspraak te maak oor sy Godheid (kyk egter Pannenbergh 1977:55vv).²⁴ Die vraag oor die selfbewussyn van Jesus is steeds nie nader aan 'n oplossing nie. Oor die Godheid van die historiese Jesus kom ons voor 'n groot misterie te staan. Dit blyk verder dat daar 'n verskuiwing in formulering en gedagtepatrone oor die Godheid van Jesus vanaf die Bybelse tot by die Niceense formulering aangetoon kan word. Daar was 'n definitiewe ontwikkeling vanaf 'n funksionele verstaan van die identiteit van Jesus na 'n meer ontologiese.

Historiese Jesus-navorsing vra dus opnuut van die kerk besinning oor die sentrale belydenis "Jesus is God". Daar sal teen die agtergrond van die studie tot dusver gewaak moet word teen historiese positivisme en fundamentalisme na watter kant toe ook al. Sodanige uiterstes kan net tot teologiese verarming lei. Hierdie besinning hoef ook nie téénoor vroeëre kerklike besinning te staan en die ontologiese besinning van die vierde eeu te verwerp nie. Dit kan wel teen die agtergrond van die postmoderne klem op byvoorbeeld metaforisiteit nuwe perspektiewe vir die moderne en postmoderne mens open oor die betekenis van die belydenis: "Jesus is God".

4.4.6 Die oorgang vanaf die historiese Jesus na die Christus van die geloof kan histories verklaar word

Aan die begin van hierdie studie (hoofstuk 1) is gewys op die diskrepansie en diskontinuiteit tussen die historiese Jesus en die Christus van die geloof, belydenisse en kerk. Toe die samevattende opmerkings oor die historiese navorsers se beskouings oor die

ontwikkeling vanaf Jesus tot by die kerk (hoofstuk 3) gemaak is, het geblyk dat die oorgang vanaf Jesus na die kerk binne breë lyne histories verklaar kan word. Daarom bied die teologiegeskiedenis van die vroegste Christendomme 'n byna natuurlike oplossing vir die probleem van hoe die Verkondiger die Verkondigde geword het. In dié opsig het historiese Jesus-navorsing reeds onskatbare waarde en insigte gelewer vir die verstaan en ontwikkeling van die vroegste Christendomme. Dit het onder andere hierbo geblyk dat die historiese en teologiese ontwikkelingstrajekte veral waardevolle bydrae lewer wanneer byvoorbeeld besin word oor die na-Pase belydenis oor die opstanding van Jesus en die belydenis: Jesus is God. Die historiese ontwikkelingstrajekte het die teologie egter ook opnuut bewus gemaak daarvan dat die historiese Jesus en die Christus van die geloof as onderskeibare fasette in hulle historiese, literêre en teologiese ontwikkeling deur die geskiedenis ondersoek behoort te word en op dialektiese wyse in terme van mekaar teologies geïnterpreteer behoort te word.

4.4.7 Jesus - die kanon agter die kanon?

In die konstruksie van die verskillende historiese Jesus-navorsers wat in hoofstuk 2 aangedag geniet het, het dit geblyk dat elke navorser hom onder andere ook met die vraag na die kanon besig hou. Die kerk in die Reformatoriese tradisie beskou die kanon as die primêre norm vir die geloof en die lewe, en funksionering van die kerk. Aangesien die Christelike geloof nie alleen gebaseer is op wat in 'n "Boek", die Bybel staan nie, is oor die eeue heen gesoek na 'n norm agter die kanon. Luther het dié norm gevind in die *was Christum treibet*-kriterium vir die kanon. Schmithals beweeg sterk in die lyn van Luther wanneer hy in sy benadering die "evangelie" (die saak van Jesus Christus) self as die kriterium vir die kanon stel. Deur die kanon word die kerk aan die evangelie gebind. As daar dus sprake sou wees van 'n kanon *binne* die kanon, is dit die evangelie self. Vanuit die evangelie self moet daar *binne* die kanon self onderskei word. So stel hy vas dat die Hebreërbrief en Jakobus nie die Christelike geloof in die geloof se volle drakrag gehandhaaf het nie (Schmithals 1986:158). Die Bybelse tekste vorm die kanon as die resultaat van 'n keuse wat die vroeë kerk uit die beskikbare kerugmatiese tekste gemaak het. Hoewel die kanon in beginsel oop is, is die kanon feitlik onvervangbaar vir die oordra van die oer-Christelike boodskap.

In hoofstuk 3 is daarop gewys dat die historiese Jesus-navorsers reeds ten opsigte van die soeke na die historiese agter die tekste verder beweeg met betrekking tot die vraag na die kanon. Met goeie reg maak hulle 'n saak daarvoor uit dat die wetenskaplike historiese ondersoek nie ten opsigte van die bronne tot die kanon beperk kan wees

nie. Alle beskikbare bronne behoort ter wille van 'n verantwoordbare historiese ondersoek in ag geneem te word. Teologies word egter ook deur sommige eksponente van die historiese navorsing verder beweeg en wyer beweeg as die kanon. Dit hou vir hulle verband met die konsep van 'n ander norm *in* die kanon of *agter* die kanon. Funk vind dié norm in die historiese Jesus. Daarom pleit hy inderdaad vir 'n wysiging van die kanon op grond van die norm wat hy stel: *die historiese Jesus*. Vir Funk se siening van radikale diskontinuiteit tussen Jesus en die Christus wat deur die kerk bely word, het dit dramatiese gevolge. Selfs Paulus se briewe behoort nie in die kanon opgeneem te word nie aangesien Paulus die klem ten opsigte van Jesus verkeerd gelê het. Vanuit die hoek van 'n dialektiese benadering kom daar egter 'n meer getemperde teologiese siening. Crossan wil die tekste van die kanon as kanon beskou ten opsigte van hulle wordingsproses en in terme van die appèl wat hulle steeds vandag op die gelowige maak (kyk ook Van Aarde). Willi Marxsen vind die norm vir die kanon in wat hy noem die *Jesus-saak* en Van Aarde vind dit, in lyn met sy dialektiese benadering in die *soeke* na die *Jesus-saak*. Beide Marxsen en Van Aarde praat in dié verband van die *kanon agter die kanon*.

Dit sou aanvaar kon word dat die vraag na die kanon en veral die moontlike wysiging van die kanon teologies wye bespreking en selfs onrus in die kerk sal uitlok. Hierbo het dit reeds geblyk ten opsigte van die teologiese klimaat en gesprek binne die Hervormde Kerk. P B Boshoff (1981:16) wys in lyn met onder andere Schmithals daarop dat, wat die Christelike kanon betref, die kerk moet onthou dat die belydenis van die kerk ouer as die kanon is. Die belydenis "Jesus is die Here" of, menslik gesproke, "die mens word deur geloof alleen geregverdig", gaan aan die Christelike kanon vooraf. Hierdie belydenis was die grond waarop die Nuwe-Testamentiese kanon ontstaan het, en vorm tot vandag toe die bron vir die geloof en teologiebeoefening. Hierdie bron is Jesus - nie een of ander "historiese" Jesus nie, maar die verhoogde Heer.

Volgens Dreyer (NHK 1997b:8) is die *kanonvraag*, soos dit deur resente historiese Jesus-navorsing aan die orde gestel word, een van die wesenlike sake wat die kerk tot onrus stem. Volgens hom moet die historiese Jesus nie die plek van die Bybel as "klasieke model" inneem nie.

Die vraag na die kanon wat in die huidige historiese vraagstelling so prominent na vore tree, dwing die kerk tot indringende besinning. Waarskynlik sal in die breë teologiese gesprek en in die kerk daarmee rekening gehou moet word dat daar op een of ander manier 'n kanon agter die kanon is. Of dié besinning daartoe sal lei dat die kerk

Relevansie vir kerk en teologie

ooit ten opsigte van Skrif- en kanonbeskouing 'n ander saak as die primêre norm sal beskou en die Bybel (spesifiek die Nuwe Testament) as die afgeleide norm, behoort met baie groot omsigtigheid hanteer te word.²⁵ Dit kan inderdaad 'n nuwe Skrif- en kanonbeskouing tot gevolg hê. Dit sal ook steeds 'n kwessie van keuse in terme van geloof en belydenis bly oor wat as die kanon agter die kanon (die primêre norm) beskou word. Indien die keuse op (een of ander konstruksie van) die historiese Jesus val, word opeens in historiese positivisme verval. Indien op voetspoor van die eens geformuleerde organiese inspirasieteorie egter uitgegaan word van die belydenis dat God die skrywers van die Bybel op een of ander wyse geïnspireer het, volg dit dat God die eintlike kanon agter die kanon (primêre gesag) is. Dit volg ook dat die kanon agter die kanon veel wyer en groter as die historiese Jesus is. Boshoff is daarom waarskynlik korrek as hy binne die Christelike tradisie die kanon agter die kanon met die belydenis dat Jesus die opgestane Here, die Christus, die Seun van God is, in verband bring (hiermee stem ook Funk 1996:99vv saam). 'n Keuse vir 'n dialektiese benadering wat die belydenis dat Jesus die Christus is, as die norm, die kanon agter die kanon stel, kan ook bevrydend inwerk om die gevaar van hermeneutiese reduksionisme as uitvloeisel van die positivisme te vermy. Geloof in Jesus as die Christus, die lewende Here, veronderstel kontinuiteit, oorspan tyd, ruimte en menslike beperkings en bring waarheidsmomente in terme van die relasionele waarheidsbegrip na vore (iets waaraan Van Aarde waarskynlik ook wil vashou met sy keuse vir die soeke na die *Jesus-saak* as die kanon agter die kanon). Die dialektiese teologie het die perspektief geopen dat die Bybel steeds die norm kan bly sonder dat in openbaringspositivisme verval word.

Dit kan waarskynlik as 'n gegewenheid gestel word dat huidige historiese Jesusnavorsing die kerk en teologie daarop wys dat verskillende navorsers (en moontlik ook individuele gelowiges) met verskillende persepsies oor die kanon en 'n kanon agter die kanon werk. Die kerk en teologie kan nie anders as om daarmee rekening te hou nie. In watter mate die kerk aan individue die ruimte gaan gun om verskillende keuses te maak vir die kanon agter die kanon, sal die tyd alleen leer. Indien daar inderdaad dié ruimte gegun word, sal dit 'n bepaalde vorm van relativisme ten opsigte van die gesag van die Bybel tot gevolg hê. Hiervolgens stel individue self die primêre norm (byvoorbeeld die historiese Jesus) as die kanon agter die kanon waaraan die Bybel as die afgeleide norm gemeet word. Die kerk as sodanig sal egter nie anders kan as om 'n keuse ten opsigte van die primêre norm te maak nie. Die Bybels-Reformatoriese Kerk sal in dié opsig moet besin oor die belydenis van Jesus as die Christus wat as die kanon agter die kanon geld.

4.4.8 Afskeid van die Bybels-Reformatoriese teologie?

Aan die begin van hierdie studie is daarop gewys dat met die term "kerk" en "teologie" in hierdie studie verwys word na die kerk wat in die Bybels-Reformatoriese tradisie staan en die Bybels-Reformatoriese teologie as sodanig. Die reliëf tussen resente historiese Jesus-navorsing en die kerklike belydenis het veral in hoofstukke 1-3 duidelik geword. Die studie het egter 'n betoog gelewer dat die historiese resultate van die navorsing tog binne die dampkring van die Reformatoriese Kerk en teologie nie alleen net geakkommodeer kan word nie, maar in sommige opsigte vir kerk en teologie duidelike relevansie kan hê. Die studie sal egter nie voltooi wees, indien daar nie ook gereflekteer word op die moontlike uitwasse wat die historiese navorsing ten opsigte van die Reformatoriese Kerk en teologie kan hê nie. Teen dié agtergrond blyk dit dat sommige fasette van die historiese Jesus-navorsing inderdaad afskeid neem van die Bybels-Reformatoriese teologie. Dit gebeur veral by diegene wat in die hermeneütiese dwaling van historiese positivisme verval. Die volgende voorbeelde kan genoem word:

* Skrifbeskouing

Historiese Jesus-navorsing kan met 'n postmoderne Skrifbeskouing daartoe kom dat afskeid geneem word van die Bybels-Reformatoriese teologie. Dit gebeur wanneer die Bybel as Woord van God sodanig vermenslik word dat die dialektiek van God se Woord in mensetaal nie meer gehandhaaf word nie, maar net mensewoorde oorbly (kyk Funk 1996:314). Binne die moderne en postmoderne wêreld is die verskille in die benadering en besinning oor die Bybel nie meer so maklik op te los soos in die premoderne nie. Teenstellings word uitgelig en geproblematiseer. Die verskeidenheid word soms as chaos gesien. Teensprake word as onoorkomlik beskou om finaal oor standpunt in te neem (kyk Den Heyer 1998:134).

Een van die sentrale uitgangspunte van die Reformasie was die *sola Scriptura*. Die Reformasie het die Woord wat van God af kom, benadruk en dit in die sentrum van die geloof, die teologie en die kerklike verkondiging geplaas (kyk Den Heyer 1988:22-23).²⁶ Die minimum (essensie) van die Bybels-Reformatoriese teologie is egter dat die tekste van die Ou en die Nuwe Testament vir die kerk gesagvol is omdat dit van die waarheid getuig ten opsigte van die verhouding tussen God en mens (vgl NGB art 3, 5). In hoofstukke 1 en 2 het geblyk dat daar historiese Jesus-navorsers is (vgl Funk - dit gaan ook wyer, in terme van populêre navorsers soos byvoorbeeld Spong en Wilson) vir wie die Bybel nie die Woord van God is nie. Die Bybel is menslike literatuur en religieuse literatuur soos alle ander menslike en religieuse literatuur. Die Bybel is

daarvolgens religieuse literatuur soos alle ander religieuse literatuur en geniet geen prioriteit nie.

Hierdie Skrifbeskouing laat dit wat oor Jesus geglo en bely word, in relativisme opgaan. Daar is geen norm meer vir mense om te sê op grond waarvan hulle sekere dinge glo of nie glo nie. Wanneer die tekste van die Ou en Nuwe Testament nie meer as norm, primêr of afgelei beskou kan word nie, geld die *Sola Scriptura*-beginsel nie meer nie, en is dit nie meer Bybels-Reformatoriese teologie nie (dit gebeur onder andere by Funk, Lüdemann en Wilson).

Skrifbeskouing raak uiteindelik waarheidsbeskouing. Historiese Jesus-navorsing kan met 'n postmoderne waarheidsbeskouing afskeid neem van die Bybels-Reformatoriese teologie. Wanneer daar geen norm meer vir die (relasionele) waarheid is nie, word in relativisme verval. Dit gebeur by Funk (1996:23ev) waar hy soos volg oor die totale gebrek aan 'n norm vir die waarheid redeneer: "And there is no institution that can guarantee the truth of anything. We are all pilgrims in a wondrous and strange land of latent possibilities and unknown potential".

* Antropologie, soteriologie, Christologie

Daar is vroeër in die studie telkens daarop gewys dat by sommige historiese Jesus-navorsers die basiese Reformatoriese beginsels van *sola Christi*, *sola fidei*, *sola gratia* óf glad nie figureer nie, óf eksplisiet verwerp word (kyk Funk 1996; Borg 1994a; kyk egter Van Aarde [2000b:65vv]). Daar is vroeër in hierdie hoofstuk daarop gewys dat hierdie tendense vanuit die kerk en teologie kommer en onrus veroorsaak. Wanneer die resultate van die historiese ondersoek so konsekwent deurgetrek word dat dit net geskiedenis is wat oorbly en nie meer teologie nie, word inderdaad afskeid geneem van die Bybels-Reformatoriese teologie (soos wat by Funk gebeur).

Prof F J van Zyl (1994:5; kyk ook 1999:28) sien byvoorbeeld in die postmoderne teologie (soos dit onder andere deur sommige kritiese teoloë van die Hervormde Kerk beoefen word) 'n afwyking van die Reformatories-dialektiese dinkpatroon wat eie is aan die teologie van die Hervormde Kerk. Hierdie afwyking vermoed hy veral ten opsigte van die klem wat die postmoderne op die *diesseitige* lê, die voorkoms van 'n *analogia entis*-dwaling, asook 'n verskuiwing in fokus weg van die grootste probleem van die mens, naamlik die sonde, na die oplossing van probleme hier en nou (kyk ook Dreyer 1994:5 wat 'n waarskuwende stem laat hoor oor sekere van hierdie uitgangspunte).

Aansluitend hierby is vroeër daarop gewys dat by sommige navorsers daar 'n totale negering van die transendente en die eskatologiese voorkom (kyk veral Funk 1996:

314). In hierdie verband bly die opmerking van Philip Esler (1994:ix) relevant: "...[I] do not suggest for one moment nor wish take to be suggesting, that the faith of the early church was solely the product of its social context or had no transcendental referent". (Kyk ook die opmerking van Peter Berger in Van Aarde 1995a:13: "Eine Kirche, die keinen Bezug mehr zur Transzendenz hat, hat eigentlich ihre Daseinsberechtigung verloren".)

4.5 GEVOLGTREKKING: HISTORIESE JESUS-NAVORSING - 'N UITDAGING VIR KERK EN TEOLOGIE

Aan die begin van hierdie studie is daarop gewys dat die vraag na Jesus van Nasaret boeiend is en bly. Dit geld nie alleen die kerk en Christendom nie, maar ook die gesekulariseerde wêreld wat afskeid geneem het van die kerk en die Christendom. Hierdie studie het egter spesifiek toegespits op die hermeneutiese vraagstelling ten grondslag van die vraag na die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie. Daar is veral gefokus op die kontras wat duidelik word wanneer sommige fasette van die historiese Jesus-navorsing met die tradisionele Christelike geloof in Jesus Christus en die kerklike belydenisse in verband gebring word. Ter wille van 'n verteenwoordigende oorsig is daar na vyf navorsers gekyk wat hulle met die vraag na die historiese Jesus besig hou. Daaruit het geblyk dat daar steeds geen eenvormige profiel van Jesus geteken word nie. Hierdie diversiteit hou enersyds verband met die voorlopigheid van die historiese metode en andersyds met die enigmatiese lewe en werk van Jesus van Nasaret. Daar is ook ingegaan op die vraag hoe dié navorsers die oorgang vanaf Jesus tot by die kerk sien. Daaruit het geblyk dat die historiese wetenskap nader daaraan begin beweeg om die oorgang vanaf die Verkondiger na die Verkondigde histories (en meer bevredigend as in die verlede) te verklaar. Daar is ook gelet op die navorsers se siening van die kerklike belydenis, die kanon en die teologiese relevansie van hulle navorsing. Daaruit het dit geblyk dat die onrus in kerklike kringe oor dié navorsing waarskynlik spruit uit die hermeneutiese dilemma met betrekking tot die verhouding tussen geskiedenis en teologie.

Hermeneuties gesproke word daar ten opsigte van die onderskeibare wetenskaplike dissiplines geskiedenis en teologie dikwels in een van twee uiterstes verval. Óf historici verval in reduksionisme met negering van die teologie, óf die teoloë verval in fundamentalisme met negering van die historiese problematiek. Die studie het betoog dat 'n dialektiese benadering met 'n postmoderne waarheidsbegrip kerk en teologie moontlik uit die dilemma kan help.

Relevansie vir kerk en teologie

Wanneer dit gebeur, kan steeds saam met die kerk van al die eeue die geloof in Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Here bely en verkondig word, met volle inagneming van en ongeag die resultate van die historiese ondersoek. Daar is gewys op *hoe* die historiese ondersoek gevestigde geloofswaarhede bevraagteken en van die kerk en teologie daaroor besinning vra. Binne die dampkring van die Reformatoriese kerklike en teologiese sfeer hoef dié bevraagtekening nie as bedreigend ervaar te word nie. 'n Reformatoriese kerk is per definisie 'n kerk wat altyd moet hervorm en die basiese geloofsvrae van voor af vra. Daarom is die vrae wat die historiese Jesus-navorsing op die tafel plaas, polsende en uitdagende vrae wat met opwinding ter hand geneem kan word. Daar is wel gewys op tendense van radikale relatiwisme in die historiese navorsing wat byvoorbeeld afskeid neem van die Bybels-Reformatoriese teologie. In dié besinning het dit geblyk dat die kern van die saak waarskynlik sentreer om die vraag na Skrif- en kanonbeskouing. Word van die kanon as "norm" afskeid geneem, kom die oriënteringspunt van die kerk in gedrang, en kan die kerk en die geloof in relatiwisme opgaan. Daarom is daar ook met reg kommer oor sommige tendense en uitgangspunte in die historiese Jesus-navorsing.

Dié kommer mag egter nie daartoe lei dat die kerk nie dringend aan die gesprek begin deelneem nie. Daar is daarop gewys dat die deelname só dringend is dat die relevansie van die huidige kerklike belydenisse in gedrang is, en dat daar selfs aandag geskenk behoort te word aan die moontlikheid om die geloof opnuut in 'n belydenis te verwoord. As voorspel tot óf 'n nuwe belydenis óf 'n interpretasie van die huidige belydenisse, herinner die historiese Jesus-navorsing kerk en teologie daaraan dat historiese ondersoeke 'n voorlopigheidskarakter het. Elke historiese konstruksie is 'n interpretasie van sekere geselekteerde feite. Dit kom daarop neer dat elke interpretasie van die lewe en sterwe van Jesus gemaak is op grond van gegewens waarvan sommige "feite" is. Dit is egter nooit iets anders as 'n interpretasie nie. Elke teoloog of historikus of groep gelowiges maak hulle eie keuse oor Jesus van Nasaret (kyk o a Horsley & Silberman 1997:225). Paulus het sy keuse gemaak, Tomas het sy keuse gemaak, Markus het sy keuse gemaak, Bultmann het sy keuse gemaak, Funk het sy keuse gemaak. Die kerk moet opnuut die kerk se keuse maak. Die historiese Jesus-navorsing dring aan die kerk verskillende interpretasies oor die lewe en dood van Jesus op. Die kerk sal opnuut keuses moet maak oor wat die kerk oor Jesus van Nasaret wil bely (kyk die waarskuwende woord van Den Heyer 1996:230-232 dat Jesus nooit finaal in enige skema ingeforseer kan word nie).

Daarom sal die kerk en die teologie die uitdaging van die historiese Jesus-navorsing moet aanvaar en opnuut tot belydenis van geloof kom (hetsy by wyse van 'n nuwe



belydenis, of by wyse van interpretasie van die huidige belydenisse). Daardie belydenis kan net spruit uit die ontmoeting met die lewende God deur die Woord (die getuigenis van ander mense wat God ontmoet het) en die Gees van God (die onsigbare teenwoordigheid van God in die wêreld).

Die huidige vraag na die historiese Jesus is relevant vir kerk en teologie. Daar is 'n dringende eietydse interpretasie van die belydenisse van die kerk oor Jesus van Nasa-ret nodig. Die uitdagings wat die historiese Jesus-navorsing tans aan kerk en teologie stel, toon die polsing van die tydgees en kerk en teologie kan nooit anders as om midde-in dié polsing leiding te gee en die geloof relevant vir die mense van die nuwe geslag te verwoord nie.

Eindnotas

1. Die premoderne paradigma kan as 'n prekritiese en onkritiese lewens- en werklikheidsbeskouing beskryf word. Dit was die era wat min of meer ook bekendstaan as die Middeleeue (ongeveer 500-1500). Gedurende dié tyd was die Rooms-Katolieke Kerk in beheer van die mensdom in die Weste. Daar is deur die kerk aan die mensdom voorgeskryf: hoe die wêreld lyk, hoe die mens moet dink, hoe die mens oor God moet dink. Daar was nie vryheid vir mense om self te dink nie. Die wetenskap is verbied om resultate ten opsigte van die werklikheid bekend te maak wat strydig is met dit wat die kerk geleer en voorgeskryf het, en gemeen het in die Bybel terug te vind is. In dié opsig is die wetenskap en die filosofie en daarmee saam die ganse mensdom deur die kerk geïnhibeer tot dit wat die kerk voorgeskryf het (kyk Van Wyk 1999a:186).
2. Die moderne paradigma kan as 'n kritiese ingesteldheid met 'n gedertermineerde werklikheidsbeskouing beskryf word. Die Renaissance aan die einde van die Middeleeue het die mensdom se verset teen die dominansie van die kerk en die premoderne ingelui. Die *fisika* lei hierdie verset in met die Kopernikaanse rewolusie (kyk Hawking 1988:5vv). Die *filosofie* het die fisika se deurbreking van die kerklike gesag onmiddellik opgevolg met 'n vryheid van denksisteme en filosofie. Dit het die *Aufklärung* en die tydperk van die menslike rede tot gevolg gehad. Die moderne mens en rasionaliteit (beperk tot die kognitiewe dimensie) staan voorop en is die eerste en laaste maatstaf van die werklikheid en die verstaan daarvan. Die *teologie* het die fisika en die filosofie gevolg met 'n dogma-vrye en kerklik-vrye en ongebonde ondersoek na die verhouding tussen God en mens. Hierdie vryheid is gebalanseerd deur die Reformatoriese teologie toegepas en verwoord. Die *Aufklärung* het egter ongebalanseerd (as gevolg van die deurtrek van die volle konsekwensies daarvan in die liberale teologie) daartoe gelei dat die mens se (kognitiewe) rasionaliteit die finale maatstaf was vir die verstaan van God en die verhouding tussen God en mens. Dit het daartoe gelei dat die natuur van 'n goddelike betowering ontnem is (Van Aarde 1995a:23-24), dat God se transendensie (soteriologies en Christologies gesien) verlore gegaan het. Die moderne era het in sy aard (in 'n sekere sin) 'n verset teen die kerk. Die moderne mens is in verset teen enigiemand wat vir die mens wil voorskryf wat om te doen; daarom ook teen die kerk as die draer van die Goddelike Woord wat 'n appèl op mense se lewens maak. Mondige mense werk hulle eie heil uit en het God skynbaar nie nodig nie (kyk Van Wyk 1999a:186-188).
3. Die postmoderne paradigma word gekenmerk deur 'n verset teen die gedetermineerde werklikheidsbeskouing van die moderne. Die *fisika* het die moderne gedetermineerde wêreldbeeld in duie laat stort met die teorieë van die kwantumeganika oor die onvoorspelbaarheid van die mikrokosmos (Hawking 1988:53-62). Die postmoderne *filosofie* kom in verset teen die beklemtoning van die mens se verstand en gewaande vermoëns. Dit het in die twintigste eeu gelei tot die grootste verwoesting van menselewens ooit in twee wêreldoorloë (kyk D J C van Wyk (sr) in NHK 1998:21; Küng 1992:12). Die moderne denke bied nie langer meer oplossings om aan al hierdie probleme aandag te gee nie. Daar moet meer dinamies, holisties, en buite vaste kategorieë om gedink word. Binne die postmoderne filosofie is gevestigde, konvensionele waardes uitgedien. Alles raak relatief, vervloei en sonder vaste bane en vastigheid. Die postmoderne mens is wars van alle absoluutede (kyk Adam 1995:15). Dit lei tot 'n gebrek aan standvastigheid en tot identiteitskrisisse. Die enkeling soek na 'n groter geheel (holisme) waarbinne weer identiteit gevind kan word. Daar is by die verwarde postmoderne mens 'n soeke na die transendente, na die goddelike, na die mistiese. Daar is 'n natuurlike teruggrype na die goddelike. Die postmoderne mens dink nie langer dogmaties nie, maar funksioneel. 'n Ding moet sin maak en bruikbaar wees, anders word dit verwerp. Dit geld ook die geloof en God. As dit nie funksionele waarde het nie, is dit irrelevant. Die postmoderne *teologie* het positief gestalte gekry in die dialektiese teologie as verset teen die liberale teologie en as antwoord op die verwarde postmoderne mens sonder hoop (kyk Küng 1988:271vv). Daar is erns gemaak met die transendensie en gansandersheid van God. Die postmoderne teologie het egter negatief uitgeloop op verskeie nuwe vorms van liberale teologie. Daar is nie meer so iets soos waarheid nie. Intergodsdienstigheid, relativisme, "nuwe spiritualiteit" in terme van "religieusiteit", kenmerk die postmoderne (kyk Van Wyk 1999a:188-192).



4. Vir 'n uitstekende oorsig oor die opeenvolging van wetenskaplike resultate wat die afgelope vyf eeue ten opsigte van Skrifbeskouing aan kerk en teologie opgedring is en hermeneuties hanteer moes word, kyk Den Heyer (1988).
5. Wanneer 'n pleidooi gelewer word dat dieselfde hermeneutiese beginsel teen die agtergrond van die vraag na die waarheid op die tekste toegepas moet word, is die eksegetiese vraag na verskillende genres (en ander eksegetiese oorwegings) van die verskillende tekste nog nie hanteer of in ag geneem nie. Dit val, vir die huidige, buite die skopus van hierdie studie. Dit gaan hier alleen oor die hermeneutiese vraag na die waarheid van die kerugma wat nie noodwendig 'n historiese basis het en/of histories bewysbaar is nie.
6. Kyk ook Pelser (1999) en Van Aarde (1999a) wat pleit vir 'n eietydse verstaan (belydenis) waarin hierdie geloofsake hanteer word teen die agtergrond van die eksegetiese besinning van die huidige tydgewrig.
7. Die kern van die probleem word egter in albei die geskrifte duidelik omdat daar wel duidelik sprake is van 'n letterlike, historiese gebeure sover dit veral die maagdelike verwekking van Jesus betref.
8. 'n Voorstelling oor die ontstaan van die kosmos kom wel in die kerklike belydenisse voor (kyk die *Apostolicum* en die Geloofsbelydenis van Nicea), maar wel op 'n ander vlak as 'n letterlike, historiese intensie. Boonop is die moderne vraagstelling in terme van die veranderde kosmologie reeds vier eeue oud en duidelik nie meer so in die brandpunt nie.
9. Kyk byvoorbeeld die vertalings van die Nederlandse Geloofsbelydenis (art 10 - *Diensboek* 1997:119, 19 - *Diensboek* 1997:122) en die Dordtse Leerreëls (hoofstuk 1 - *Diensboek* 1997:175) waarin dit gestel word dat die tekste van die Nuwe Afrikaanse Vertaling nie meer gebruik kan word om tekstuele basis (*dicta probantia*) vir die argumentvoering te verskaf nie.
10. Artikel 18 van die NGB (vgl *Diensboek* 1997:122) ekspliseer die historisiteit van die Goddelike ingrype met die maagdelike verwekking: "Hy [Jesus - DJCvW] is...sonder toedoen van 'n man verwek" - kyk ook Johannes 1:13.
11. Kyk Van Aarde [1999b] en Van Wyk (1997) veral met betrekking tot die vraag oor die ontologiese Godheid van Jesus in historiese Jesus-navorsing.
12. Soortgelyke onrus wat tans in die Hervormde Kerk oor die historisiteit van die Bybelverhale voorkom, het reeds sedert die 19e eeu in die Nederlandse Hervormde Kerk voorgekom. Volgens Den Heyer (1988:129) was dit deels die ooraak van die twee afskeidings wat in die negentiende eeu in die Nederlandse Hervormde Kerk in 1834 (Die Afsgekeidenes) en in 1886 (Die Doleansie) voorgekom het. Die saak is egter spesifiek op die spits gedryf deur die Sinode van Assen in 1926. Die Sinode het gehandel oor die vraag of die slang in die paradys (Gen 3:1-5) werklik (sintuiglik, waarneembaar) gepraat het. Dié Sinode het die vraag bevestigend beantwoord, maar die besluit in die sewentigerjare weer herroep.
13. Alhoewel die saak nie met resente historiese Jesus-navorsing te doen het nie, het dit wel die Christologie eksplisiet aan die orde gestel en verder die vraag gevra na hoe die kerk die verhouding Skrifbelydenis-eksegese in terme van die Christologie hanteer. Dit het daarom duidelike historiese waarde vir die huidige vraagstelling na die relevansie van historiese Jesus-navorsing (wat die Christologie direk raak) vir kerk en teologie.
14. Die klagstaat het ook nog ander beklagings bevat, onder andere dat Geysers ten opsigte van die antropologie en ekklesiologie "gedwaal" het en dat hy hom teen die kerklike wet en/of besluite verzet het (kyk NHKA 1964a, Bylaag A, 46-48). Die kern van die klag het egter gesentreer rondom

Relevansie vir kerk en teologie

Geyser se eksegese van Filippense 2:6-11 en die vermoede dat hy die "ewige Godheid van Christus geloën het" (NHK 1964b:10) en aldus, volgens die Geloofsbelydenis van Atanasius, afgedoen het aan die Godheid van Christus deur op grond van dié teks aan die post-eksistente Jesus 'n hoër status toe te ken as aan die pre-eksistente Jesus (NHK 1964b:30).

15. Geysers het enduit volgehou dat daar 'n "sameswering" teen hom was om kettery aan hom toe te dig (NHK 1964b, Bylaag 4:2). Hy was oortuig daarvan dat die werklike motivering polities van aard was om hom "uit die kerk te kry" weens sy standpunt oor Artikel III van die Kerkwet (waarvolgens lidmaatskap van die kerk beperk is tot net blanke persone; vgl NHK 1964b, Bylaag 4:4). Hierin, so het hy geglo, was ook dosente (vgl NHK 1964b, Bylaag 4:11) en die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering self (NHK 1964b, Bylaag 4:4-7) by die "sameswering" betrokke. In sy eksegese van Filippense 2 is daar volgens hom 'n skuiwergat gevind om van hom ontslae te raak. 'n Klag van dwaalleer is ingedien, hy is skuldig bevind en uit die amp onthef.
Daar is tekens daarvan dat die polarisasie vir Geysers so fel was dat hy objektiwiteit verloor het. Wat hy en sy kollega in Semitiese Tale, prof A van Selms gedoen het, was volgens hom konsekwent goed en reg. Wat die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering en ander gedoen het, was konsekwent verkeerd. Dit blyk onder andere uit die volgende twee aanhalings: "Dit is duidelik dat die binnesirkel, minstens van die Algemene Kommissie, plus die twee professore Mulder en Pont, vasberade was om met daardie Septembersitting [Die Drie en vyftigste Algemene Kerkvergadering] met my af te handel, sodat die Fakulteit binne ses maande die volgende akademiese jaar met 'n nuwe professor in my plek kon begin" (NHK 1964b, Bylaag 4:7). Daarteenoor sê hy van prof Van Selms dat dié homself skitterend verweer het teenoor die Algemene Kommissie toe hy (Van Selms) in die beskuldiging geplaas is dat hy die kerk ondermyn het (dit selfs deels in Geysers se afwesigheid [NHK 1964b, Bylaag 4:8]).
16. Volgens die kerk se advokaat was Geysers se belydenis in die hof die eerste geleentheid waartydens Geysers "onomwonde" en "ongekwalifiseerd" die belydenis (spesifiek die Atanasianum) bely het (NHK 1964a, Bylaag A:27). Hierdie standpunt word gesteun deur die betoog van P S Dreyer (kyk NHK 1964b, Bylaag 4:31-38) waarvolgens hy daarop gewys het dat Geysers tydens die kerklike verhoor wel die *Apostolicum* (klaarblyklik ongekwalifiseerd) bely het, maar dat hy (Geysers) telkens een of ander kwalifikasie bygehad het wanneer dit gegaan het oor die status van die pre- en post-eksistente Christus in terme van die Geloofsbelydenis van Atanasius.
17. Ds C L van den Berg (predikantelid van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering tydens die verhoor) se redenasie tydens die Algemene Kerkvergadering van 1964 (kyk NHK 1964b, Bylaag 4:42, 44) bevestig hierdie gedagtelyk wat daar by die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering was.
18. Toe die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering in die skikkingsonderhandeling ná die hofsaak verneem dat Geysers nooit bedoel het om die belydenis te weerspreek nie en dat hy (Geysers) nog altyd die belydenis van die kerk soos die kerk bely het, en dat hy nooit bedoel het dat Filippense 2, soos hy die uitgelê het, die finale woord oor die verhouding van die Seun tot die Vader, gespreek het nie, was "[D]ie Kommissie... bereid om... te verklaar dat prof Geysers nog altyd die status van predikant besit" (NHK 1964a, Bylaag A:28-29).
19. Vir die doeleindes van hierdie studie word 'n seleksie uit die Eietydse Getuienis gemaak vir sover dit op historiese Jesus-navorsing of elemente daarvan betrekking het.
20. Teenoor die situasie van die sestigerjare toe die kerklike leiding bewustelik gekies het om die belydenis letterlik en histories te lees, moet in ag geneem word dat die historiese kritiek en die kritiese teologiese vraagstelling waarskynlik die kerk vandag in 'n veel groter mate deurdrenk het as in die vroeë jare sestig. Dit beteken waarskynlik dat die kerklike leiding veel meer vertrouwd is met die ontwikkeling en insigte van die resente teologiese klimaat as wat in die sestigerjare die geval was.

21. Kyk egter Patterson (1998:496-497) en Crossan (1998:xiv-xx) wat daarop wys dat die opstandingsgeloof in die Bybelse tyd 'n algemene ding was in die sin dat almal bewus was van dooie mense wat weer lewend word. Dit het veral gegaan oor "godeseuns". mense wat na hulle dood "vergoddelik" is deur in hulle opstanding uit die dood te glo. Volgens Patterson (1998:496-497) het hierdie geloof in die opstanding onlosmaaklik verband gehou met dié mense se aardse lewe, wie hulle was, wat hulle gedoen en gesê het. As voorbeeld noem hy Augustus wat tydens sy lewe dié simbool van mag en imperium was. Om aan hierdie simbool van mag ewigheidwaarde te gee, is geglo dat Augustus na sy dood opgewek is en is daar in hom as god geglo. Hierdie argument word dan ook op Jesus toegepas. Op grond van sy aardse lewe, wat Hy gedoen en gesê het, het die opstandingsgeloof gekom en is daar na-Pase inhoud gegee aan die simbool van die koninkryk wat Hy verkondig het.
22. In hierdie studie word die Engelse woord 'deity' met 'God' of 'Godheid' vertaal, terwyl die woord 'divine' en 'divinity' met onderskeidelik 'Goddelik' of 'Goddelikheid' vertaal word.
23. Die vertalings van hierdie tekste kom uit *Die Bybel: Nuwe Vertaling* (1983). Dit gaan alleen om die identifikasie van die betrokke tekste en daar is gevolglik nie ingegaan op vertalings-problematiek nie.
24. Volgens Pannenberg (1977:56vv) het Jesus tydens sy lewe in 'n sekere sin deur middel van sy woorde en dade aanspraak op gesag gemaak. Hierdie aanspraak het behels dat Hy Homself in God se plek gestel het. Jesus doen dit byvoorbeeld tydens die bergrede in sy bekende "...maar Ek sê vir julle..."-uitsprake. In hierdie uitsprake haal Jesus uit die Tora aan, maar deur 'n ander standpunt as die Tora in te neem, plaas Hy Homself bo die gesag van Moses. Vir die Israeliete het daardie gesag God alleen toegekom. Volgens Pannenberg maak Jesus dus deur sy verkondiging en werk aanspraak op Goddelike gesag. (Kyk ook Kasper 1976:100vv wat in dieselfde trant oor Jesus se "verborge aansprake" [*hidden claims*] praat.) Hierdie aanspraak moes egter, soos dit ook die aansprake van die profete van die Ou Testament gegeld het, deur God bevestig word — 'n bevestiging wat wel plaasgevind het met die opstanding van Jesus. "Jesus' claim tot authority through which he put himself in God's place, was, as we saw in the discussion of the antitheses in the Sermon on the Mount, blasphemous for Jewish ears if Jesus really has been raised, this claim has been visibly and unambiguously confirmed by the God of Israel" (Pannenberg 1977:67). Volgens Pannenberg (1977:60) het Jesus se onderrig en optrede, deur middel waarvan Hy aanspraak op Goddelike gesag gemaak het, nog nie die basis gebied vir 'n Christologie of selfs vir geloof in Jesus nie. Met die opstanding, wanneer God Jesus se aanspraak bevestig het, neem die Christologiese ontwikkeling 'n aanvang toe daar deur die volgelingen van Jesus besef is dat hierdie Jesus God is. Vanuit hierdie na-Pase perspektief is dit vir die volgelingen van Jesus moontlik om ook terugprojekterend die voor-Pase Jesus as God te bely.
25. Volgens Van Aarde ([2000b]:54-55; mondeling) sou die Reformasie nie moontlik gewees het as Luther nie die onderskeid gemaak het tussen die *norma normans* en *norma normata* in die Bybel nie. Volgens Luther is Christus die *norma normans* (primêre gesag) en die Bybel se getuienis die *norma normata* (afgeleide gesag). Die Reformatoriese skolastiek het hierdie terme anders toegepas toe hulle die Bybel as *norma normans* en die belydenis as *norma normata* beskou het.
26. Hierbo is reeds in diepte aandag gegee aan die gevaar van fundamentalisme wanneer die menslikheid van die geskryfte van die Ou en Nuwe Testament en die konsteksgebondenheid daarvan nie in ag gehou word nie.



LITERATUURVERWYSINGS

- Adam, A K M 1995. *What is postmodern Biblical criticism?* Augsburg: Fortress.
- Alle, C 1998. *The human Christ: The search for the historical Jesus.* New York: The Free Press.
- Allison, D C (jr) 1993. *The new Moses: A Matthean typology.* Minneapolis: Augsburg/Fortress.
- Barnett, P 1998. *Historische zoektocht naar Jezus.* Meinema: Zoetermeer.
- Barr, J 1977. *The Bible in the modern world.* London: SCM.
- Barth, K 1964. *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchliche Dogmatik. Kirchliche Dogmatik 1/1.* 8.Aufl. Zürich: Kaiser Verlag.
- Bauckham, R 1978. The sonship of the historical Jesus in Christology. *Scottish Journal of Theology* 31, 245-260.
- Berger, K 1996. *Wie was Jezus werkelijk?* Kampen: Kok.
- Beukes, C J & Van Aarde, A G 2000a. C H Rautenbach, P S Dreyer, en C K Oberholzer: Hulle nalatenskap en die pad vorentoe. *HTS* 56, 1-37.
- Beukes, C J 2000b. Die redekritiese aansprake van 'n negatief-dialektiese teologie. *HTS* 56, 205-236.
- Brown, C 1984. *Miracles and the critical mind.* Michigan: Eerdmans.
- Brown, C 1985. *Jesus in European Protestant thought 1778-1860.* Grand Rapids: Baker Book House.
- Brown, R E 1985. Did Jesus know he was God? *Biblical Theology Bulletin* 15, 74-79.
- Brown, R E 1994. *An introduction to New Testament Christology.* New York: Paulist Press.
- Brunner, E s a. *De theologie der crisis.* Amsterdam: Ten Haave.
- Borg, M J 1991. *Reimarus and the beginning of the Quest.* *The Fourth R* 4/6, 4-9.
- Borg, M J 1994a. *Meeting Jesus again for the first time: The historical Jesus and the heart of contemporary faith.* San Francisco: Harper.
- Borg, M J 1994b. Does the Historical Jesus matter? in *Jesus in contemporary scholarship*, 182-200. Valley Forge: Trinity Press International.
- Borg, M J (red) 1997. *Jesus and Buddah: The parallel sayings.* Berkeley: Ulysses Press.
- Bosch, D J 1991. *Transforming mission: Paradigm shifts in the theology of mission.* New York: Orbis Books.
- Boshoff, P B 1981. Ons moet terug na die bron. *Die Hervormer* April 1981, bl 16.
- Boshoff, P B 1991. Die eenheid van die historiese en teologiese verstaan van die Nuwe Testament by Walter Schmithals. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Boshoff, P B 1993. Christologie: Die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus by Walter Schmithals. *HTS* 49, 708-727.

- Botha, P J J 1987. Probleme met die vraag na die historiese Jesus: 'n Pleidooi vir meer demokrasie in die Nuwe-Testamentiese wetenskap. *Theologia Evangelica* 20/2, 2-8.
- Botha, P J J 1988. Jesus vandag: Moontlikhede van Ernst Troeltsch se Christologie. *HTS* 44, 701-811.
- Breytenbach, J H 1996. Getuienis op Hervormingsdag 1995: 'n Verantwoording. Voordrag gelewer voor die predikantevergadering op 18 Januarie 1996.
- Bultmann, R 1933. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, I*, 26-37. 3.Aufl. Tübingen: Mohr.
- Bultmann, R 1926 [1977]. *Jesus and the word*, transl by Smith, L P. London: Ivor Levison & Watson.
- Bultmann, R 1948. Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in Bartsch, H W (Hrsg), *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*, 1, 15-53. Hamburg: Evangelischer Verlag.
- Bultmann, R 1965. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. 4.Aufl. Heidelberg: Universitätsverlag.
- Bultmann, R 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6.Aufl. Tübingen: Mohr.
- Casey, P M 1994. The deification of Jesus. *SBL Seminar Papers* 697-514.
- Cragg, K 1999. *Jesus and the Muslim*. Oxford: One World.
- Crossan, J D 1973. Mark and the relatives of Jesus. *NT* 15, 81-113.
- Crossan, J D 1991a. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco: Harper.
- Crossan, J D 1991b. The life of a Mediterranean Jewish peasant. *The Christian Century* 18-25, Des 1991, 1194-1200.
- Crossan, J D 1991c. The historical Jesus: An interview with John Dominic Crossan. *The Christian Century* 18-25, Des 1991, 1200-1204.
- Crossan, J D 1993a. The historical Jesus in earliest Christianity. Unpublished paper presented at the conference, Jesus and Faith: Theologians in conversation with the work of John Dominic Crossan, DePaul University (Chicago), February 4-5, 1993.
- Crossan, J D 1993b. Jesus in Gospel: From the historical Jesus to the canonical Gospels. The Rev William Copley Winslow lectures: Seabury-Western Theological Seminary, Evanston, Illinois. (Unpublished.)
- Crossan, J D 1994a. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco: Harper.
- Crossan, J D 1994b. The historical Jesus in earliest Christianity, in Carlson, J & Ludwig, R A (eds), *Jesus and faith: A conversation on the work of John Dominic Crossan*. New York: Orbis.
- Crossan, J D 1995. *Who killed Jesus? Exposing the roots of anti-Semitism in the Gospel story of the death of Jesus*. San Francisco: Harper.



- Crossan, J D 1996. Why Christians must search for the historical Jesus. *Bible Review* April 1996, 35-45.
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. New York: Harper Collins.
- Den Heyer, C J 1988. *De oude Bijbel in een moderne wereld*. Kampen: Kok.
- Den Heyer, C J 1996. *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*. Meinema: Zoetermeer.
- Den Heyer, C J 1998a. *Verzoening: Bijbelse notities bij een omstreden thema*. Kampen: Kok.
- Den Heyer, C J 1998b. *Paulus: Man van twee werelden*. Meinema: Zoetermeer.
- Die Hervormer*, 1962a. Herderlike Brief aan alle ampsdraers en kerkrade van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. *Die Hervormer*, Junie 1962, bl 5.
- Die Hervormer*, 1962b. Bevinding en uitspraak met betrekking tot die klag teen prof dr A S Geysers. *Die Hervormer*, Junie 1962, bl 6-14.
- Diensboek 1997. *Diensboek van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*. Pretoria: Kital.
- Doriani, D 1994. The Deity of Christ in the Synoptic Gospels. *JETS* 30, 333-350.
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit - 'n opwindende risiko. *Die Hervormer*, 1 Maart 1994, bl 5.
- Dreyer, T F J 1995. Getuienis of strydgeskrif? *Die Hervormer*, 15 November 1995, bl 5, 8.
- Dreyer, T F J 1998. Spiritualiteit, identiteit en die etos van die Hervormde Kerk. *HTS* 54, 289-314.
- Duling, D C 1979. *Jesus Christ through history*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Du Toit, C W 1997. The end of truth? *HTS* 53, 939-955.
- Elsevier* 1998. Jezus en de Bijbeldetectives: In debat met het Jesus Seminar. *Elsevier*, 19 Desember 1998, bl 102-107.
- Engelbrecht, B J 1964. Enkele dogmatiese opmerkings oor die kerklike leer aangaande die Triniteit, met besondere verwysing na die status van die pre- en die post-eksistente Christus ten opsigte van die Vader. *HTS* 19/3&4, 138-189.
- 'n Eietydse Getuienis op Hervormingsdag in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, 4 November 1995.
- Esler, P F 1994. *The first Christians in their social worlds: Social scientific approaches to New Testament interpretation*. London: Routledge.
- Evans, C A 1995. *Jesus and his contemporaries: Comparative studies*. Leiden: Brill.
- Franzmann, M 1996. *Jesus in the Nag Hammadi writings*. Edinburgh: T & T Clark.
- Funk, R W 1990. Criteria for determining the authentic sayings of Jesus. *The Fourth R* 3/6, 8-10.

- Funk, R W 1991. How Jesus became God. *The Fourth R* 4/6, 10-13.
- Funk, R W 1992. The Jesus that was. *The Fourth R* 5/6, 1-6.
- Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millenium*. San Francisco: Harper.
- Funk, R W 1997. The incredible Creed. *The Fourth R* 3/4, 7-22.
- Funk, R W & Hoover R W (eds) 1993. *The five Gospels: The search for the authentic words of Jesus*. New York: Macmillan.
- Funk, R W and The Jesus Seminar 1998. *The acts of Jesus: What did Jesus really do?* San Francisco: Harper.
- Geyser, A S 1946. Teksvverbeteringe van die Afrikaanse Bybel. *HTS* 2/4, 186-190.
- Geyser, A S 1961. Die Skrif beveel 'n sigbare eenheid van die kerk. *Die Hervormer*, Maart 1961, bl 5, 9, 16.
- Geyser, P A 1997. Kerk in veranderde/veranderende wêreld: Gaan die kerk oorleef? Voordrag gelewer voor die Predikantevergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk op 10 September 1997.
- Geyser, P A 1999. Die hermeneutiese uitgangspunte in die "Nuwe Historiese" benadering tot Jesus-studies. DD-Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Geyser, P A 2000. Waarom Jesus-studies? *HTS* 56, 63-83.
- Hahn, F 1974. *Christologische Hoheitstiteln: Ihre Geschichte im frühen Christentum*. 4.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Haitjema, Th L 1923. *De norm der waarheid*. Groningen: Walters.
- Hawking, S W 1988. *A brief history of time: From the big bang to black holes*. New York: Bantam Books.
- Hills, J V 1991. The Creed: A pledge of allegiance. *The Fourth R* 4/2, 5-6.
- Horsley, R A & Silberman, N A 1997. *The message and the kingdom: How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world*. New York: Penguin Putnam.
- Hurtado, L W 1990. *The Gospel of Mark: Evolutionary or revolutionary document*. *JSNT* 40, 15-32.
- Jacobs-Malina, D 1993. *Beyond patriarchy: The images of family in Jesus*. New York: Paulist Press.
- Johnson, L T 1996. *The real Jesus: The misguided quest for a historical Jesus and the truth of the canonical gospels*. San Francisco: Harper.
- Kähler, M [1892] 1964. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. 4.Aufl. München: Kaiser Verlag.
- Kasper, W 1976. *Jesus the Christ*. New York: Paulist Press.
- Kee, H C 1993. New finds that illuminate the world and text of the Bible, in Kee, H C (ed) *The Bible in the twenty-first century*. Symposium papers of the American Bible Society.
- Kerkorde van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1997.

- Kloppenborg, J S 1987. *The formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections*. (Studies in Antiquity and Christianity). Philadelphia: Fortress.
- Koekemoer, J H 1981. Wat beteken geloof in Jesus Christus? *Die Hervormer*, Desember 1981, bl 9.
- Koekemoer, J H 1995. Die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 51, 876-880.
- Koekemoer, J H 1999. Die Heilige Gees en spiritualiteit in teologiese opleiding. *HTS* 55, 322-333.
- Koester, H 1971. One Jesus and four primitive gospels, in Robinson, J M & Koester, H (eds), *Trajectories through early Christianity*, 158-204. Philadelphia: Fortress.
- Koester, H 1990. *Ancient Christian gospels: Their history and development*. London: SCM Press.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millenium*. New York: Anchor Books.
- Küng, H 1992. *Credo: The Apostles' Creed explained for today*. München: Piper Verlag.
- Kupisch, K 1972. *Karl Barth*. Baarn: Ten Have.
- Labuschagné, J P 1996. Saam oor die waarheid - 'n Antwoord aan prof Van Aarde. *Die Hervormer*, 15 April 1996, bl 3.
- Loader, J A 1987. "Tertium Datur": Oor die etiese waarheidsbegrip. *HTS* 43, 47-57.
- Loader, J A 1996. 'n Hervormde tradisie as heelmiddel. *HTS* 52, 566-589.
- Lüdemann, G 1994. *The ressurection of Jesus: History, experience, theology*, transl. by J Bowden. Minneapolis: Fortress.
- Lüdemann, G 1995. *What really happened to Jesus: A historical approach to the resurrection*, transl. by J Bowden. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Lüdemann, G 1998. *Ketters: De andere kant van het vroege Christendom*. Ten Have: Baarn.
- Mack, B L 1988a. *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia: Fortress.
- Mack, B L 1988b. The kingdom that didn't come: A social history of the Q tradents, in *SBL Seminar Papers 1988*. Scholars Press.
- Mack, B L 1993. *The lost Gospel: The book of Q and Christian origins*. San Francisco: Harper.
- Macquarrie, J 1990. *Jesus Christ in modern thought*. London: S C M Press.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1988. *Calling Jesus names: The sosial value of labels in Matthew*. Sonoma: Polebridge Press.
- Marsh, C 1997. Quests of the historical Jesus in New Historicist perspective. *Biblical Interpretation* 5, 403-437.
- McGrath, A 1998. *Jesus: De God die mens werd*. Meinema: Zoetermeer.
- Meier, J P 1990. The historical Jesus: Rethinking some concepts. *TheolStud* 51, 3-24.

- Moltmann, J 1990. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen dimensionen*. München: Kaiser Verlag.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1962. Transkripsie van die bandopnames van die verhoor van die klag teen prof A S Geysers. Pretoria: Kerkargief. (9 bande, 2672 bl.)
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1964a. Agenda en bylae tot die agenda vir die 54ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1964b. Notule van die 54ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1976. Notule van die 58ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1979. Notule van die 59ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1989. Notule van die 62ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1995a. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, 4 Augustus 1995.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1995b. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, 18 Oktober 1995.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1995c. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, 3 November 1995.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1995d. Besluitebundel vir die 64ste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1996a. Notule van 'n predikantevergadering gehou op 18 Januarie 1996.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1996b. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, 18 Junie 1996.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1997a. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, 20 Maart 1997.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1997b. Notule van 'n vergadering van die Raad vir Kerk en Teologie, 11 Junie 1997.
- Nederduitsch Hervormde Kerk 1998. Notule van die 65ste Algemene Kerkvergadering. Pretoria: NHKA.
- Nelson, C H 1991. Jesus' Divinity. *The Fourth R* 4/2, 7-10.
- Newsweek* 1999. 2000 years of Jesus. *Newsweek*, 5 April 1999, p 46-55.
- Osiiek, C 1997. The feminist and the Bible: Hermeneutical alternatives. *HTS* 53, 956-968.
- Pannenberg, W 1977. *Jesus: God and man*. Philadelphia: Westminster.
- Patterson, S J 1991. Paul and the Jesus tradition: It is time for another look. *HTR* 84/1, 23-41.

- Patterson, S J 1993. *The Gospel of Thomas and Jesus*. San Francisco: Polebridge Press.
- Patterson, S J 1998. The historical Jesus and the search for God. *HTS* 54, 476-504.
- Pelser, G M M 1997. Rudolf Bultmann oor die opstanding van Jesus. *HTS* 53, 455-475.
- Pelser, G M M 1999. Die vraag na die noodsaaklikheid van 'n eietydse belydenis: Nuwe-Testamenties en hermeneuties beoordeel. *HTS* 55, 417-436.
- Reinstorf, D & Van Aarde, A G 1998. Jesus' kingdom parables as metaphorical stories: A challenge to a conventional worldview. *HTS* 54, 603-622.
- Ricoeur, P 1974. Philosophische und theologische Hermeneutik, in Ricoeur, P & Jungel, E, *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Spracher*, 24-44. München: Kaiser Verlag.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *HTS* 49, 894-907.
- Robinson, J M 1982. From Easter to Valentinus (or to the Apostle's Creed). *JBL*, 101, 5-37.
- Sanders, E 1993. *The historical figure of Jesus*. London: Penguin.
- Spong, J S 1992. *Born of a woman: A bishop rethinks the birth of Jesus*. San Francisco: Harper.
- Schillebeeckx, E 1974. *Jezus: Het verhaal van een levende*. Tweede vermeerderde druk. Bloemendaal: H Nielsen.
- Schillebeeckx, E 1982. *Interim report on the books Jesus and Christ*. New York: Crossroads.
- Schillebeeckx, E 1991. Breuken in Christelike dogma's, in *Vaticanum II, Dogmatiese konstitusie oor die openbaring, Dei Verbum*.
- Schmithals, W 1970. *Das Christuszeugniss in der heutigen Gesellschaft: Zur gegenwärtigen Krise von Theologie und Kirche*. Hamburg: Reich.
- Schmithals, W 1986. *Das Evangelium nach Markus: Kapitel 1:1-9:1*. 2.Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 2/1.)
- Schmithals, W 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine Problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schoeman, M 1999. Verby die geweld van die metafisika: Die Christelike erfenis en sekularisasie. *HTS* 55, 845-864.
- Schultze, L F 1978. *Geloof deur die eeue*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Schweitzer, A 1906. *Von Reimarus zu Wrede*. Tübingen: Mohr.
- Sheehan, T 1995. The resurrection: An obstacle to faith? *The Fourth R* 8, 3-9.
- Strijdom, J M 1995. Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70 nC). *HTS* 51, 108-133.

- Theissen, G 1987. *The shadow of the Galilean: The quest of the historical Jesus in narrative form*. Philadelphia: Fortress.
- Thompson, J 1978. *Christ in perspective: Christological perspectives in the theology of Karl Barth*. Michigan: Eerdmans.
- Time 1996. The Gospel truth? *Time International*, 8 April 1996, p 40-47.
- Van Aarde, A G 1990. Christologie. Ongepubliseerde studiegids, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afd A), Universiteit van Pretoria.
- Van Aarde, A G 1992. A S Geysers, teologiese dosent 1946-1961. *HTS* 48, 159-182.
- Van Aarde, A G 1993a. Recent developments in South African Jesus research: From Andrie du Toit to Willem Vorster. *HTS* 49, 397-423.
- Van Aarde, A G 1993b. Recent developments in South African Jesus research: From Willem Vorster to Andries van Aarde. *HTS* 49, 942-962.
- Van Aarde, A G 1994a. Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese dilemma: Eerste-wêreldse en derde-wêreldse perspektiewe op Jesus as die Seun van God. *HTS* 50, 345-367.
- Van Aarde, A G 1994b. *God-with-us: The dominant perspective in Matthew's story, and other essays*. Pretoria: Guttenberg. (HTS Supp 5.)
- Van Aarde, A G 1994c. The epistemic status of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28, 575-596.
- Van Aarde, A G 1994d. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- Van Aarde, A G 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millenium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51, 13-38.
- Van Aarde, A G 1995b. Kerk en teologie oppad na die derde millenium: Die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51, 39-67.
- Van Aarde, A G 1995c. Die historiese Jesus, die Jesus-beweging en die vorming van die kerk. *HTS* 51, 623-644.
- Van Aarde, A G 1996a. Die historiese ondersoek na Jesus van Nasaret in perspektief. *HTS* 52, 476-500.
- Van Aarde, A G 1996b. Kultuurkritiek, eerste-eeuse kulturele wysheid en die alternatiewe visie van Jesus van Nasaret. *HTS* 52, 833-849.
- Van Aarde, A G 1997. The continued importance of Jesus. *HTS* 53, 773-799.
- Van Aarde, A G 1999a. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55, 437-470.
- Van Aarde, A G 1999b. Jesus as fatherless child: From the viewpoint of social psychology in cross-cultural perspective. Paper presented at the *Internationales Symposium*, Jesus in Neuen Kontexten: Sozialwissenschaftliche Perspektiven der Jesusforschung, Evangelische Akademie Tutzing, Germany, 25-27 July 1999.

- Van Aarde, A G 1999c. The historicity of the circle of the Twelve: All roads lead tot Jerusalem. *HTS* 55, 795-826.
- Van Aarde, A G 1999d. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike, in Van Wyk, D J C (red), *20ste eeu Hervormde teologie*, 11-27. Pretoria: Sentik.
- Van Aarde, A G 2000a. The second letter to the Thessalonians reread as pseudepigraph. *HTS* 56, 105-136.
- Van Aarde, A G [2000b]. *Fatherless in Galilee: A millenium search for Jesus, child of God*. Harrisburg, P A: Trinity Press International. (Forthcoming.)
- Van Bruggen, J 1987. *Christus op aarde: Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten*. Kampen: Kok.
- Van Huyssteen, J W V 1987. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie*. Pretoria: RGN.
- Van Niekerk, A 1994. Historisiteit en waarheid: 'n Hermeneutiese perspektief op die filosofie van die twintigste eeu. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap* 30/2, 72-88.
- Van Wyk, D J C (sr) 1996. Die roeping van die kerk in 'n veranderende Suid-Afrika. *HTS* 52, 147-164.
- Van Wyk, D J C (sr) 1998. Wortels en agtergronde van Hervormde teologie en kerkwees in Suid Afrika. *HTS* 54, 245-263.
- Van Wyk, D J C (jr) 1997. Die belydenis "Jesus is God" in die vroegste Christendom: 'n Ondersoek na metodes en kriteria. *HTS* 53, 722-750.
- Van Wyk, D J C (jr) 1999a. Kerkwees in veranderde tye: Die Nederduitsch Hervormde Kerk teen die agtergrond van verskuivende paradigmas. *HTS* 55, 183-208.
- Van Wyk, D J C (jr) 1999b. Jesus die Christus: 'n Hervormde perspektief, in Van Wyk, D J C (red), *20ste eeu Hervormde teologie*, 108-119. Pretoria: Sentik.
- Van Wyk, D J C (jr) 2000. Geskiedenis en teologie: 'n Hermeneutiese perspektief. *Die Hervormer*, 15 Mei 2000, bl 5, 8.
- Van Wyk, I W C 1996. Die prediking oor die eindoordeel. *HTS* 52, 501-531.
- Van Wyk, I W C 1998. Die Woord van God by Luther. *HTS* 54, 161-182.
- Van Zyl, F J 1994. Dit gaan om redding nie om hulp nie. *Die Hervormer*, 1 Julie 1994, bl 5.
- Van Zyl, F J 1999. Kerklike verkondiging in dialekties-dialogiese perspektief ('n Teug uit die ou teologiese velsakke). *HTS* 55, 22-47.
- Veitch, J 1998. Defending Nicea: The historical Jesus of N T Wright. *The Fourth R* 11/2, 9-16.
- Vermes, G 1983. *Jesus the Jew: A historian's reading of the Gospel*. 2nd ed. New York: Macmillan.
- Vorster, W S 1987. Rudolf Bultmann as historikus. *HTS* 43, 138-161.

- Vorster, W S 1988. Towards a post-critical paradigm: Progress in New Testament scholarship, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S, (eds), *Paradigms and progress in theology*, 31-48. Pretoria: HSRC.
- Vorster, W S & Botha, P J J 1992. The Jewishness of Jesus: Presuppositions and the historical study of the New Testament. A research report on a project that forms part of the HSRC's "Investigation into Research Methodology". Pretoria: Human Science Research Council.
- Weiss, J [1892] 1971. *Jesus: Preaching of the kingdom of God*. Philadelphia: Fortress.
- Wilson, A N 1992. *Jesus: A life*. New York: Fawcett.
- Wilson, A N 1997. *Paul: The mind of the apostle*. London: Random house.
- Witherington, B 1995. *The Jesus Quest: The third search for the Jew of Nazareth*. Carlisle: Paternoster Press.
- Wrede, W (1906 [1969]). *Das Messiasgeheimniß in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. 4.Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wright, N T 1991. *The climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, N T 1992a. *Who was Jesus?* Grand Rapids: Eerdmans.
- Wright, N T 1992b. *Christian origins and the question of God, Vol 1: The New Testament and the people of God*. Minneapolis: Fortress.
- Wright, N T 1996a. *Christian origins and the question of God, Vol 2: Jesus and the victory of God*. London: SPCK.
- Wright N T 1996b. *The original Jesus: The life and vision of a revolutionary*. Oxford: Lion Publishing.
- Wright, N T 1997. *Paulus van Tarsus: Een kennismaking met zijn theologie*. Meinema: Zoetermeer.
- Wroe, A 1998. *Pilatus: De biografie van een verzonnen man*. Amsterdam: Contact.

OPSOMMING

Die studie toon aan dat die vraag na die historiese Jesus deel *is* van hedendaagse teologiebeoefening. Nie alleen vanuit die wetenskaplik-teologiese wêreld word die vraag aan die kerk en die teologie opgedring nie. Die vraag is ook populêr van aard. Daar is 'n algemene en polsende vraag na "Jesus". Hierdie vraag na en besinning oor Jesus word vanuit die kring van die tradisionele kerkvolk met agterdog bejeen. Dit blyk dat die resultate van huidige historiese Jesus-navorsing in kontras staan met dit wat die kerk tradisioneel oor Jesus glo en bely. Die kerkvolk vra van die kerk leiding daarvoor. Uiteindelik plaas die huidige historiese Jesus-vraagstelling alle gevestigde teologiese en geloofswaarhede van voor af op die tafel en vra van die kerk herbesinning. Daar word baie oorsigtelik aandag gegee aan die agtergrond en ontwikkeling van die vraag na die historiese Jesus die afgelope honderd en vyftig jaar soos wat dit gelei het tot die huidige lewendige debat en die vraag na die relevansie van dié navorsing vir kerk en teologie.

In die tweede plek bied die studie kortliks 'n verteenwoordigende oorsig oor huidige historiese Jesus-navorsing. Wat die navorsing in die VSA betref, word gekyk na die profiele wat R W Funk en J D Crossan van Jesus teken. Wat Suid-Afrika betref, word fasette van die uitgebreide Jesus-profiel en navorsing van A G van Aarde beskryf. Uit die Verenigde Koninkryk word die profiel van N T Wright (Engeland) en vanuit Europese bodem die profiel van W Schmithals (Duitsland) onder die loep geneem. Ten opsigte van elkeen van hierdie navorsers word egter nie net op elkeen se onderskeidende Jesus-profiel gefokus nie, maar ook op die betrokke navorsers se siening van die teologiese geskiedenis van die vroegste Christendom asook die betrokke persoon se siening van die relevansie van sy navorsing vir kerk en teologie. Dit hang saam met die navorsers se siening van die kerklike belydenis en kanonbeskouing.

In die derde plek betoog die studie dat die huidige historiese Jesus-navorsing die teologie (en die kerk) in 'n dilemma plaas. Hierdie dilemma spruit voort uit die historiese bewussyn van die moderne mens. Moderne gelowiges is geneig om die geloof afhanklik te maak van dit wat histories, empiries-bewysbaar gebeur het. Indien 'n saak nie histories bewys kan word nie, word dit nie as waarheid aanvaar nie. Indien wetenskaplike, historiese argumentvoering dan bevind dat daardie historiese gebeure nie werklik plaasgevind het nie, bring dit die geloof van moderne mense in gedrang. Die gevolg is dat op een van twee maniere gereageer word. Enersyds word teruggeval op 'n fundamentalistiese Skrifhantering. Dit kom daarop neer dat die wetenskaplike, historiese ondersoek en die resultate daarvan verwerp word as *onwaar* en die Bybelse beskrywing van die gebeure onkrities as *waar* (in die historiese sin) aanvaar word. Andersyds word in 'n ander uiterste verval wanneer moderne mense, wat tot die oortuiging kom dat die gebeure wat in die Bybel beskryf word, nie historiese gronde het nie, die Bybel as *onwaar* afmaak. Albei hierdie benaderings kom neer op vorms van hermeneutiese dwalings wat bekendstaan as historiese positivisme. In hierdie verband betoog die studie dat daar ten opsigte van die waarheid duidelik onderskeid gemaak

moet word tussen geskiedenis en teologie. Die teologie het nie die histories (of wetenskaplik) onmoontlike of onbewysbare as probleem nie. Die teologie (spesifiek die Bybels-Reformatoriese teologie in die dialektiese tradisie) gaan uit van die aanname dat God en God se betrokkenheid in hierdie wêreld die geskiedenis en die menslike verstaans- en verwysingsraamwerk ver te bowe gaan. Die implikasie daarvan is dat 'n gebeure deur die teologie as die *waarheid* aangemerkt kan word en in die geloof geglo en bely kan word ten spyte daarvan dat die gebeure moontlik nie histories empiries bewys kan word nie, of dat dit dalk selfs nie histories plaasgevind het nie.

Teen dié agtergrond word daarop gewys dat die resultate van huidige historiese Jesus-navorsing die historisiteit van sekere sentrale belydenissake van die kerk betwyfel. Vir mense wat 'n histories-positivistiese waarheidsbeskouing handhaaf, beteken dit óf afskeid van die geloof óf 'n fundamentalistiese reaksie teen die historiese Jesus-navorsing. Die studie betoog dat die gesprek (veral kerklik en teologies) kan vorder indien die hermeneutiese aanpassing na 'n postmoderne waarheidsbeskouing gemaak word. Dit sou beteken dat daar sinvolle teologiese refleksie ter wille van kerk en teologie kan wees oor sentrale sake in die Christelike geloof soos die maagdelike verwekking, die opstanding en die Godheid van Jesus. Die implikasie daarvan is dat daar 'n pleidooi gelewer word vir 'n dringende eietydse interpretasie van die geloofs-belydenisse óf selfs dat die kerk daaraan oorweging behoort te skenk om 'n eietydse belydenisskrif daar te stel wat die huidige teologiese en historiese vraagstelling hermeneuties verdiskonteer. Hierdie pleidooi word begrond deur te wys op die manier hoe die historiese Jesus-navorsing die historisiteit (en *waarheid*) van sentrale sake in die Christelike belydenis, soos die maagdelike verwekking, die opstanding van Jesus en die Godheid van Jesus problematiseer. Daar word baie kortliks gewys op eksegetiese en hermeneutiese moontlikhede hoe die kerk en teologie nie noodwendig afstand hoef te doen van hierdie sentrale belydenisse wanneer die historiese bewysbaarheid daarvan wegval nie. Teen die agtergrond van 'n postmoderne waarheidsbegrip kan dié sake steeds deur gelowiges as die *waarheid* geglo en bely word.

Die studie wys daarop dat tendense in die huidige historiese Jesus-navorsing dui op 'n loslaat van die dialektiek ten opsigte van byvoorbeeld Skrif- en kanonbeskouing. Dit het relativisme tot gevolg wat neerkom op afskeid neem van die Bybels-Reformatoriese teologie.

Die studie sluit af deur daarop te wys dat die huidige historiese Jesus-vraagstelling 'n uitdaging aan kerk en teologie bied om die geloof in Jesus Christus in die een en twintigste eeu opnuut te verwoord. Hierdie nuwe verwoording kan óf 'n bevestiging wees van wat die kerk tot op hede oor Jesus geglo en bely het, óf dit kan 'n verruiming van die belydenis wees, óf dit kan afskeid neem van die belydenis en 'n nuwe belydenis en grondslag vir 'n nuwe Christendom daarstel.

SUMMARY

The study argues that the quest for the historical Jesus has become an integral part of modern theology. The quest challenges the church and theology not only from a scientific theological point of view, but also because of its general popularity. There is a general and pulsing probing regarding "Jesus". However, the quest for the historical Jesus is viewed with suspicion within the circle of traditional church members. Church folk asks for guidance concerning this matter. Ultimately, the current historical Jesus quest challenges all established theological and authentic veracities and the church is expected to reconsider its position. In the first part of this study, attention is given as to the background and development of the quest during the last one hundred and fifty years that culminated in the current lively debate and the question regarding its relevance for church and theology.

Secondly, the study provides a brief representative review regarding current historical Jesus-research. As far as research in the USA is concerned, consideration is given to the profiles drawn by R W Funk and J D Crossan. In South Africa aspects of the vast and extensive Jesus profile and research done by A G van Aarde are described. From the United Kingdom the Jesus profile of N T Wright (England) and from Europe the research by W Schmithals (Germany) are investigated. Regarding each of these researchers, the focus is not only on each of their distinctive Jesus profiles, but also on both the individual researcher's view on the continuity and discontinuity between Jesus and early Christianity and the relevance of his research for church and theology. The researcher's opinion regarding the Creed of the church and canonical views are also taken in account.

Thirdly, the study considers the reasons why present historical Jesus research places theology (and the church) in a dilemma. This dilemma evolves from the historical consciousness of modern people. Modern believers are inclined to subject their belief to that which can be proved historically. According to this concept of truth, if something cannot be proven historically, it cannot be accepted as the truth. Should scientific, historical argumentation find that those particular historical occurrences did not really take place, or that it cannot be proven historically, it places the beliefs of modern individuals in jeopardy. The result is that people react in one of two possible ways. On the one hand reversion to a fundamentalist treatment of Scriptures takes place. This means that the results of the scientific, historical investigations are rejected and considered false and views on events in the Bible are accepted uncritically in a historical sense. On the other hand, an opposite extremity is reached when modern individuals conclude that these events cannot be proved on historical grounds and therefore declare that the Bible is untrue. Both approaches lead to the hermeneutic fallacy known as historical positivism. The study argues that as far as the question for truth is concerned, an explicit distinction must be drawn between history and theology. The theology does not consider the historical (or scientific) impossibilities or unprovable to be a problem. Theology, specifically Biblical-Reformed theology in the dialectic tradition,

accepts that God and the concern for God transcends history and human understanding. An event seen as being the truth can be object of belief and confession regardless of the fact it cannot be proved historically or that it might not occur historically.

Against this background it is pointed out that the results of the current historical Jesus research questions the historicity of certain central creeds of the church. For people upholding a historical-positivistic view on truth it means either departure from their faith or a fundamentalistic reaction against historical Jesus research. The study argues for another point of departure. If an adaptation to a post-modern concept of truth can be made hermeneutically, the discussion may bear fruit. This would mean that there could be meaningful theological reflection on central issues for Christian faith, such as the virginal conception of Jesus, his resurrection and the confession that Jesus is God. Subsequently, the church needs a contemporary interpretation of its Creeds or should consider a creation of a contemporary Creed which will reflect the current theological and historical points in question. It is argued that there is no necessity for the church to deny the above-mentioned "central" confessions when the possibility to prove them historically falls away. Against the background of a postmodern view of truth, these matters could still be believed and seen as objects of confession.

However, it is also argued that some tendencies of the current historical Jesus research imply an absolvment of dialectical theology with regard to the views on Scripture and canon. Such a relativism can yield to the parting from the Biblical-Reformed theology.

The study concludes with the opinion that the current quest for the historical Jesus challenges church and theology to confess anew in the twenty first century faith in Jesus Christ. Such a new declaration can either be an affirmation of what the church up until now believed and confessed with regard to Jesus, or it can broaden the creed, or it can depart from the creed and bring about a new creed as basis for a new Christianity.