

# HOOFSTUK 1

## INLEIDING

### 1.1 Probleemstelling

As 'n Kerk wat sy wortels terugvind in die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu assosieer die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) hom met die uitspraak van die Kerkhervorming te wete dat 'n kerk van die hervorming 'n kerk is wat homself voortdurend hervorm na die Woord van God.<sup>1</sup>

Hiermee erken die NHKA dat kerkwees nie 'n statiese verskynsel is nie maar 'n gebeure. Die kerk kan oor geen van die sake waaroor hy besluite neem by 'n punt kom waar die kerk sê dat 'n finale besluit geneem is nie. As 'n kerk gebore uit die Reformasie behoort die NHKA voortdurend aan die hand van die Skrif weer en weer oor vorige besluite na te dink. Die vertrekpunt vir nadenke is altyd die Skrif, en besluite behoort altyd geneem word in hoe die kerk op 'n bepaalde tyd en plek in bepaalde omstandighede gelowig na die Skrif in afhanklikheid van God luister. Dit is tog wat bogenoemde uitspraak van die Kerkhervorming baie duidelik sê. Die kerk is nooit gearriveer nie.<sup>2</sup> Dit geld onder andere vir die Kerk se nadenke oor Skrifbeskouing, ekklesiologie en ampsbegrip.

Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika vind sy ampsbegrip, soos dit in die Kerkorde beskryf word, slegs gedeeltelik in die Nuwe Testament terug. Daarteenoor vind die NHKA die grootste deel van sy ampsbegrip in die inhoud wat die kerkhervormers van die 16de eeu, veral Calvyn, omdat die Kerkhervorming so sterk deur hom beïnvloed is. Verder is dit ook so dat die deuteropauliniese en Pastorale briewe (1 en 2 Tim en Tit) 'n sterk invloed uitoefen op die ampsbegrip van die NHKA. Daar kan maar net na die NHKA se formuliere vir die bevestiging van diakens, ouderlinge en predikante gekyk word om hierdie stand van sake te bevestig (kyk *Diensboek* 2009:93-111). Dit, terwyl Käsemann in so vroeg as 1933 aangetoon het dat daar reeds in die Paulinistiese literatuur (Ef, Kol, en 2 Tess) 'n vroeë katolisisme aangetoon kan

---

<sup>1</sup> Ecclesia reformata semper reformanda est per verbo Dei.

<sup>2</sup> In hierdie verband het die NHKA nog altyd daarop gestaan dat hy 'n belydende kerk is, en nie 'n belydeniskerk nie.

word bestaande uit 'n kerklike struktuur met persone wat sekere funksies in die gemeente en kerk vervul het – 'n vroeë katolisisme wat in die Pastorale briewe verder uitgebou is op 'n wyse wat aansluiting gevind het by die verstaan van die kerk as instituut. Die kerk as gebeure, soos ons dit byvoorbeeld by Paulus in 1 Korintiërs vind, het toe reeds al agter die horison verdwyn. Deur so swaar op die Pastorale briewe te steun het die NHKA dus ook vir net een verstaan van die amp in die Nuwe Testament gekies – 'n verstaan wat as 'n laat ontwikkeling van die *charisma* in die Nuwe Testament beskou kan word.

Soos reeds gesê kan die NHKA, as 'n kerk van die Reformasie, nie anders as om sy ampsbegrip in die Woord van God te begrond nie. Wanneer dit egter slegs begrond word in die Pastorale Briewe en in die sienings van Calvyn word die ampsbegrip gebou op 'n eeue oue interpretasie wat in 'n ander tyd, plek en konteks goed gepas het.<sup>3</sup> Die vraag is of die Kerk daarby kan volstaan om sy ampsbegrip te begrond op alleen die Pastorale briewe en dit wat eksponente van die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu onder die amp verstaan het. Feit van die saak is dat die deuterio-Pauliniese briewe, die Pastorale briewe en die ampsbegrip soos dit in die kerkhervorming uitgekristalliseer het, 'n interpretasie is van die Jesus-gebeure. Dit beteken in wese dat die Kerk se ampsbegrip 'n interpretasie is van 'n reeds gevormde interpretasie.

## 1.2 Hipotese

Die hipotese wat in die onderhawige studie beredeneer word is die volgende: Om opnuut ondersoek in te stel na die ampsbegrip van die NHKA en die vraag te beantwoord of dit ooreenstem met wat die bedoeling van die “amp” of te wel bedieninge in die Nuwe Testament was behoort dit wat Jesus in sy prediking oor die koninkryk van God verkondig as sleutel te dien om die wesenlike verstaan van die amp(te) in die Kerk te verwoord. Alleen dan sal die Kerk uitvoering aan die amp kan gee in lyn met dit wat die bedoeling van Jesus was.

Omdat daar 'n kontinuïteit bestaan tussen Jesus en Paulus (kyk by Bartchy 2009:12) sou die briewe van Paulus en die bedieninge in die

---

<sup>3</sup> As voorbeeld vir hierdie stelling kan verwys word na die gebruik in die Protestantse kerk kort na die kerkhervorming. Ouderlinge het voor elke nagmaal, as deel van hulle opsigtaak, besoek afgelê by lidmate ten einde te verseker dat hierdie lidmate nie teruggaan na die Roomse kerk nie.

Pauliniese gemeentes ook kan bydra tot die verstaan en bedoeling van die amp. Hiermee word egter nie gesê dat die Pastorale briewe se beskouing van die amp bloot geïgnoreer kan word nie. Wat belangrik is om te verstaan is dat dit wat in die deuteropauliniese en Pastorale Briewe oor ampte gesê word reeds 'n ontwikkeling en interpretasie van die Jesus-gebeure is. Die vraag behoort dus te wees of daar 'n kontinuïteit al dan nie tussen Jesus se verkondiging (en dié van Paulus) en die deuteropauliniese- en Pastorale briewe aangetoon kan word.

Veranderende omstandighede noep die kerk daartoe om voortdurend te institusionaliseer en de-institusionaliseer<sup>4</sup> – 'n saak wat reeds in die Nuwe Testament aantoonbaar is. Dit is immers waarop die uitspraak van die kerkhervorming, te wete “Ecclesia reformata semper reformanda est per verbo Dei” tog dui. Juis daarom bestaan daar altyd 'n spanning tussen institusionalisering en de-institusionalisering. Hierdie spanning hoef egter nie noodwendig negatief te wees nie. Die voorwaarde is dat die wese van die amp nie in die institusionalisering- of de-institusionaliseringproses sy wesenskenmerke moet verloor nie. Dit is daarom vir enige kerk van die uiterste belang om seker te maak dat die wese van sy ampsbegrip, te midde van die spanning tussen institusionalisering en de-institusionalisering, steeds te vinde is in die opdrag of bediening van Jesus.

Die NHKA besef baie duidelik dat die Kerk nie sonder ampte kan funksioneer nie. God roep immers mense om in sy diens te staan. Die NHKA verwoord hierdie gedagte in Ordereël 2 van sy Kerkorde soos volg:

Ampte is gawes en dienste waardeur God mense wat Hy in en deur Christus verlos het tot geloof in Hom bring. Deur die ampte rus Hy die gelowiges toe vir hulle dienswerk in die wêreld en vir die opbou van die kerk tot die werklike eenheid in Christus.

(Kerkorde 2008:5)

---

<sup>4</sup> Institusionalisering kan beskryf word as die proses wat plaasvind wanneer 'n groep hom afgrens van ander groepe deurdat hierdie groep op grond van sy eie (nuwe) identiteit en visie 'n struktuur daarstel waarbinne die beste uitdrukking gegee kan word aan die nuwe identiteit en visie. Institusionalisering en strukturering gaan altyd hand aan hand en vind plaas binne 'n bepaalde konteks wat hoofsaaklik deur die eise van die samelewing en tyd bepaal word. Wanneer hierdie eise verander en die groep nie meer 'n invloed in die samelewing het nie, word die aanvanklike struktuur gewysig om op 'n nuwe manier aan die oortuigings van die groep vorm en betekenis te gee in hierdie veranderende omstandighede. Wanneer bogenoemde plaasvind, het institusionalisering en de-institusionalisering plaasgevind wat heel waarskynlik weer institusionalisering tot gevolg sal hê.

Dit is uit bogenoemde duidelik dat die NHKA die ampte as onmisbaar sien. Die vraag is egter wat die NHKA onder die ampte verstaan.

### 1.3 Navorsingsgapings

In hierdie studie word twee navorsingsgapings geïdentifiseer. In die eerste plek het nadenke oor die amp tot op hede meestal gefokus op dit wat in die deuteropauliniese- en Pastorale briewe oor die amp (implisiet) gesê word. In hierdie briewe is daar reeds 'n katolisisme te bespeur wat dui op 'n institusionalisering wat plaasgevind het op grond van Paulus se interpretasie van die Jesus-saak.

Tweedens steun die ampsbegrip van die NHKA baie sterk op die gedagtes van Calvyn en teoloë soos onder andere Noordmans en Van Ruler. As 'n kerk wat sy wortels terugvind in die kerkhervorming en ook in die Nederlandse Hervormde Kerk is genoemde teoloë se insette van onskatbare waarde. Tog is die NHKA in die eerste plek 'n Christuskerk wat beteken dat die Kerk ook gehoor moet gee aan Jesus se opdragte aan sy eerste volgelinge. In hierdie verband sal dit dus die moeite loon om ondersoek in te stel of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap iets van waarde is vir die Kerk se ampsbegrip.

Die oortuiging is dat die vul van hierdie twee navorsingsgapings 'n riglyn sal bied vir die wyse waarop die Kerk *charisma* behoort te institusionaliseer en de-institusionaliseer binne die grense van Jesus se opdrag tot navolging.

### 1.4 Navorsingsprogram

Hierdie studie gaan van die vooronderstelling uit dat die Kerk as gevolg van die verskynsel van institusionalisering en de-institusionalisering telkens opnuut oor die wese en inkleding van die amp behoort na te dink. Meer spesifiek behoort die vraag beantwoord te word of die Kerk, na voortdurende institusionalisering en de-institusionalisering van die *charisma*, steeds in sy ampsbegrip en die praktiese inkleding daarvan iets van Jesus se opdrag en dienswerk weerspieël.

In hierdie studie gaan gepoog word om hierdie vraag te beantwoord, en wel op die volgende manier: In Hoofstuk 2 word die vraag gestel of daar in Jesus se oproep tot dissipelskap 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is. Daar word gepoog om hierdie vraag te antwoord deur eerstens aan te toon of 'n ondersoek na die historiese Jesus relevant is vir die kerk vandag. In die poging om die vraag te beantwoord word verskillende fasette van Jesus se oproep tot

dissipelskap in die Markusevangelie, naamlik selfverloëning, kruis opneem en navolging, gebruik.

Omdat groeppvorming een van die belangrikste aspekte is van institusionalisering, en die kerk as 'n groep gelowiges verstaan word, word in Hoofstuk 3 aandag gegee aan leierskap en groepsdinamiek soos gesien vanuit die sosiale wetenskappe. Hier word sake soos die vorming van kleingroepe, groepstrukture en leierskap binne hierdie groepe aan die orde gebring. Daar word ook aandag gegee aan mag, outoriteit en dominansie.

Aan die hand van die inligting in Hoofstuk 3 word die groepsdinamiek in die beweging rondom Jesus in Hoofstuk 4 ondersoek. Dit word gedoen deur ondersoek in te stel na onder andere leierskap in dié beweging, omstandighede wat groeppvorming voorafgaan en die vyf fases in kleingroeppvorming. Daar word ook gepoog om die vraag te antwoord of daar in die beweging rondom Jesus 'n institusionalisering van *charisma* plaasgevind het.

In Hoofstuk 5 val die fokus op die vraag of institusionalisering van *charisma* 'n rol gespeel het in die Pauliniese en deuteropauliniese literatuur, asook in die Pastorale briewe en die vroeë kerk. Wat die vroeë kerk betref val die klem op die gedagtegang van Ignatius van Antiochië, Klemens van Rome en Siprianus. Kontinuiteit tussen die kerk in die Nuwe Testament en die Jesussaak word ook onder die soeklig geplaas.

Omdat die NHKA in sy ampsbegrip sterk steun op die kerkhervorming van die 16<sup>de</sup> eeu word die ampsbegrip van Calvyn in Hoofstuk 6 ondersoek. Die NHKA is grotendeels ook beïnvloed deur die teologiese denke van die Nederlandse Hervormde Kerk en daarom kom teoloë soos Noordmans en Van Ruler se verstaan van die amp ook in Hoofstuk 6 aan die orde.

Die NHKA se eie ampsbegrip soos wat dit oor die jare gevorm en geïnterpreteer is word in Hoofstuk 7 in die fokus geplaas. Hier word gepoog om te bepaal of die institusionalisering van *charisma* wat die NHKA se eie ampsbegrip help vorm het in kontinuiteit staan met die Jesussaak, en meer spesifiek, met Jesus se oproep tot dissipelskap.

'n Paar samevattende slotopmerkings word in hoofstuk 8 gemaak.

## 1.5 Samevattend

Die doel van hierdie studie is om aan te toon dat daar implisiet 'n ampsbegrip teenwoordig is in Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie oproep, en die positiewe antwoord daarop, funksioneer as die grense waarbinne *charisma* geïnstitusioneel en gedeïnstitusioneel behoort te word ten einde 'n relevante eietydse ampsbegrip daar te stel. Die huidige ampsbegrip van die NHKA sal, met inagneming van die Kerk se teologie, gemeet moet word aan Jesus se opdrag tot dissipelskap ten einde vir die Kerk 'n riglyn daar te stel vir 'n relevante ampsbegrip, getrou aan en binne die grense van Jesus se oproep tot dissipelskap.

## HOOFSTUK 2

### DISSIPELSKAP – IMPLISIETE AMPSBEGRIJP?

#### 2.1 Die historiese Jesus en hedendaagse ampsbeskouing

Die lewe van die historiese Jesus, asook die vertellings daarvoor soos dit onder andere in die kanonieke evangelies opgeteken is, speel af in 'n wêreld ver verwyderd van vandag wat betref taal, kultuur, sosiale gebruike, gewoontes.<sup>5</sup> Tog bestaan daar, veral wat sekere sake betref, tussen die wêreld van Jesus en vandag sekere ooreenkomste. Ons sou dus kon praat van 'n kontinuïteit en 'n diskontinuïteit tussen “toe” en “nou.” Beide hierdie kontinuïteit en 'n diskontinuïteit sal in berekening gebring moet word ten einde die relevansie van die historiese Jesus, die verkondigende en verkondigde, vir vandag aan te toon.

Volgens Van Aarde (2000:550) help historiese Jesus-navorsing om groter duidelikheid te kry oor die proses van die oorlewering van die tradisies wat rondom Jesus ontstaan het, asook die wyse waarop die evangeliste hierdie tradisies neergepen het. Gesien vanuit hierdie hoek is die ondersoek na die

---

<sup>5</sup> Rohrbaugh (2006:559-576) stel dat daar verskeie faktore is wat kommunikasie tussen verskillende kulture bemoeilik. Ten spyte van die studie en verstaan van ander kulture (“hulle”) is daar dikwels steeds miskommunikasie tussen “ons” en “hulle”. Dit gebeur byvoorbeeld dikwels dat persone uit 'n bepaalde kultuur hulle manier van doen en dink as so vanselfsprekend (universeel) verstaan dat hulle hulle kultuurpatrone op 'n ander kultuur projekteer. Eie persepsies, waardes, gewoontes en styl staan daarom dikwels in die pad van kommunikasie tussen verskillende kulture. Rohrbaugh identifiseer ses faktore wat kommunikasie tussen kulture belemmer: 1) *Beskikbaarheid van taal*. Daar bestaan soms in die eie kultuur nie woorde om sekere sake vanuit 'n ander kultuur te beskryf nie. In Duits is daar byvoorbeeld twee vorme wat vir die tweede persoon voornaamwoord, te wete *Sie* en *Du*; 2) *instandhouding of bedreiging van identiteit* (die positiewe of negatiewe klassifikasie van die ander persoon/kultuur beïnvloed kommunikasie); 3) *hoë- en lae-konteks kommunikasie*. Kommunikasie in 'n hoë konteks vind plaas op 'n wyse waarin 'n voorkennis by die ontvanger van die boodskap veronderstel word. Geen inligting word verskaf oor byvoorbeeld kulturele gebruike nie. In lae-konteks kommunikasie word weer geen voorkennis by die ontvanger van die boodskap veronderstel nie en word alle nodige inligting gegee sodat die ontvanger die boodskap kan verstaan. Die Nuwe Testament is 'n voorbeeld van hoë-konteks kommunikasie; 4) *individualisme en kollektiwisme*. Kollektiewe kulture het 'n afhanklikheid onder sy lede tot gevolg wat beteken dat die lede dieselfde voel as die groep. In die geval van individualisme is die lede van die groep onafhanklik van die groep en is hulle nie noodwendig soos die groep nie; 5) *aanname van ooreenkomste tussen mense*. Die aanname bestaan dat daar genoeg ooreenkomste tussen kulture is en dat kommunikasie tussen die kulture dus nie moeilik behoort te wees nie; en 6) *kognitiewe styl*. Die denkpatriene van die eie kultuur domineer en daarom moet die kommunikasie tussen verskillende kulture op die dominerende wyse plaasvind. Wanneer daar nie aan hierdie hindernisse aandag gegee word nie, oordeel Rohrbaugh (2006:573), kan daar feitlik geen sinvolle kommunikasie tussen verskillende kulture plaasvind nie.



historiese Jesus onontbeerlik vir 'n literêre en historiese bestudering van die Nuwe Testament (Van Aarde 2000:550).

Die evangelies se vertellings oor die historiese Jesus is 'n interpretasie van die Jesusgebeure aangesien die evangeliste vanuit 'n na-Pase perspektief oor die voor-Pase (historiese) Jesus berig. Die evangeliste het ook die eerste volgelinge van Jesus se na-Pase verstaan en ervarings van die opgestane Here na die voor-Pase lewe van Jesus geprojekteer. Die een kan nie van die ander geïsoleer word nie. Dit is daarom dikwels moeilik om met sekerheid tussen die voor-Pase en na-Pase elemente in die evangelies te onderskei.

Verder is dit ook so dat die onderskeie evangelies in verskillende kontekste skriftelik gefikseer is met spesifieke lesers (hoorders) in die oog. Om hierdie rede teken die evangeliste vir ons vier prentjies van dieselfde Jesus. Nie een van hierdie prentjies kan as algemeen geldend of as norm gebruik word om die relevansie van die historiese Jesus vir die kerklike teologie vandag nie aan te toon nie.<sup>6</sup>

Van Aarde & Van Eck (2007:7) noem die prentjies wat die evangelies van Jesus skets die kondensasiepunt van drie wêreldes, te wete die tekstuele wêreld<sup>7</sup>, kontekstuele wêreld<sup>8</sup> en referensiële wêreld<sup>9</sup> van die onderskeie evangelies. Elke een van die evangelies het dus sy eie tekstuele- en kontekstuele wêreld, terwyl die referensiële wêreld dieselfde is.

---

<sup>6</sup> Dit is belangrik om in gedagte te hou dat daar 'n tydsverloop van ongeveer 41 jaar plaasgevind het vanaf die Jesusgebeure tot en met die tyd wat die eerste evangelie (Markus) op skrif gestel is. Gedurende hierdie tydperk is die tradisies oor Jesus aangepas na gelang van omstandighede en behoefte (bv kategeese, prediking of missionaat; kyk bv die twee vertellings van die vermeerdering van die brood in Markus 6:35-45 en 8:1-10.), waarna die Jesusverhaal skriftelik neerslag gevind het in die evangelies. In die evangelies self is hierdie tradisies gebruik om die teologie van die onderskeie evangelies te dien. Die betrokke konteks van elke evangelie het verder 'n rol gespeel in hoe die Jesusverhaal oorvertel is.

<sup>7</sup> Die tekstuele wêreld van 'n evangelie is die teks van die evangelie wat 'n bepaalde tekstuele wêreld skep. Die tekstuele wêreld van Markus bevat byvoorbeeld geen na-opstandingsverskyning van Jesus of 'n vertelling oor die hemelvaart vertelling nie, terwyl Lukas beide bevat.

<sup>8</sup> Die kontekstuele wêreld van 'n evangelie dui op die sosiale konteks (*Sitz-im-Leben*) van die eerste lesers (hoorders) van die evangelie. Hierdie konteks het 'n beslissende invloed op hoe die Jesusverhaal aangebied word. Die feit dat elke evangelie sy eie *Leitmotiv* het beklemtoon die feit dat elke evangelie in 'n ander konteks/vir 'n ander konteks geskryf is.

<sup>9</sup> Met referensiële wêreld word bedoel die wêreld waarna die teks verwys. In die geval van die evangelies is die referent van die teks die verhaal van die historiese Jesus.



Hoewel hy van ander terme gebruik maak, is hierdie ook die standpunt van Petersen (1985:7) wat 'n onderskeid tref tussen die kontekstuele- en narratiewe/referensiële wêreld van die evangelies. Die konsep van tekstuele wêreld verwys volgens Petersen na die “notion of context with the time of writing” en die narratiewe/referensiële wêreld van 'n evangelie na daardie “reality which the narrator bestows upon his actors and their actions, a reality into which he authoratively invites his audience”.

Van Eck (1995:73-74) verwoord die relasie tussen die tekstuele wêreld en kontekstuele wêreld soos volg:

The relation between these two worlds, that is, the narrative world and the contextual world, is that the narrative world of a text is always a conceptual interpretation of the real, historical world. Narrative worlds can therefore also be seen as created texts of/from existing texts, or literary created worlds from existing worlds.

(Van Eck 1995:73-74)

Hiermee stem Horsley (2003:55) saam wanneer hy sê dat kritiese teoloë in die twintigste eeu reeds besef het dat die skrywers van die evangelies die historiese verhaal geprojekteer het na hulle eie verstaan en omstandighede. Die evangelies is volgens hom nie betroubaar genoeg om 'n rekonstruksie van die Jesusgebeure te maak nie. Hy druk hierdie oortuiging soos volg uit: “The only reliable materials that could meet modern scientific criteria for historical evidence were the sayings of Jesus, which had to be rescued from their literary context and tested by various criteria for their ‘authenticity’” (Horsley 2003:55).

Uit bogenoemde is dit duidelik dat die sinvolste manier waarop 'n interpretasie van die historiese Jesus gemaak kan word is om histories-krities met die teks om te gaan, en 'n eie interpretasie daarvan te vorm binne die spelreëls van die historiese kritiek – 'n benadering wat aansluit by die stelling van Van Aarde (2000:550) waarna hierbo verwys is.

Daar bestaan verskillende hoeke waaruit navorsing oor die historiese Jesus benader word. Hierdie verskillende hoeke van benadering kan hoofsaaklik in twee groepe gedeel word, die histories-kritiese benadering en 'n benadering vanuit die konfessionele teologie. 'n Histories-kritiese benadering neem die ontstaansgeskiedenis, -plek, omstandighede van die outeur en wie sy

hoorders is, in ag. Hierdie gegewens word in ag geneem wanneer die boodskap van die Jesusgebeure geïnterpreteer word terwyl daar nie noodwendig 'n kontinuïteit tussen die voor-Pase en na-Pase elemente in die teks veronderstel word nie.

Omdat daar 'n dialektiek tussen die voor- en na-Pase bestaan, kan die Jesusgebeure soos die verhaal in die evangelies ook vanuit 'n ander hoek geïnterpreteer word, naamlik vanuit 'n konfessionele teologie. Die konfessionele teologie is nie ingestel op 'n histories-kritiese metode van navorsing nie en veronderstel 'n kontinuïteit tussen die voor- en na-Pase vertellings oor Jesus.<sup>10</sup> Van Aarde (2000:551) noem hierdie benadering wat deur konfessionele teoloë gebruik word 'n kerugmatiese positivisme<sup>11</sup> gegrond in *foundationalism*. Kerugmatiese positivisme dui na my mening hier op belydenisse wat teoloë verhinder om werklik histories-krities met tekste te werk.

Mouton en Pauw (1988:176) maak in hierdie verband 'n onderskeid tussen die begrippe *fundamentalism* en *foundationalism*. Volgens hulle het *fundamentalism* in die teologie met 'n uiters konserwatiewe benadering (Skrifbeskouing) tot die Bybel te make. Die Bybel word letterlik verstaan. Omdat die teks Goddelik geïnspireer is, is dit onfeilbaar in elke aspek. Voorskrifte in die Bybel, religieus, moreel of histories, is outoritêr. *Foundationalism* weer is 'n selektiewe vorm van *fundamentalism*. Die Bybel is nie letterlik die Woord van God nie, maar bevat die woorde van God, met 'n keuse wat uitgeoefen word oor dit wat letterlik verstaan moet word en wat nie.

---

<sup>10</sup> Die vraag of daar 'n kontinuïteit tussen die voor-Pase Jesus en na-Pase Christus in die evangelies bestaan is in historiese Jesus navorsing (wat in vyf fases ingedeel kan word) nie altyd op dieselfde wyse beantwoord nie. In die eerste fase (*Pre-Quest*; voor 1778) was die vraag na kontinuïteit nie van belang nie aangesien daar nie krities met die teks omgegaan is nie. 'n Kontinuïteit tussen die voor-Pase en na-Pase Jesus is eenvoudig veronderstel. In die tweede fase (*Old Quest*; 1778-1906) en derde fase (*No Quest*; 1906-1953) van die ondersoek is daar respektiewelik op grond van *Traditionsgeschichte* en die *Formgeschichte* tot die slotsom gekom dat daar 'n diskontinuïteit bestaan tussen die verkondigende en verkondigde Jesus. In die vierde fase weer (*New Quest*; 1953-1985) is op grond van die *Redaktionsgeschichte* en narratiewe kritiek die gevolgtrekking gemaak dat daar 'n kontinuïteit bestaan tussen die historiese en verkondigde Christus. In die nuutste fase (*Renewed of Third Quest*; na 1985 tot die hede) word die fokus geplaas op 'n ondersoek na die historisiteit van die Jesusgebeure sonder dat daar 'n teologiese agenda ter sprake is. Die vraag oor 'n moontlike kontinuïteit is dus nie op die tafel nie (kyk Tatum 1999:108-109).

<sup>11</sup> Positivisme, epistemologies gesproke, gaan van die vooronderstelling uit dat slegs feite, dit wat 'n mens deur jou sintuie kan ervaar, die basis van kennis kan vorm (Deist 1992:196). Hierdie filosofiese epistemologie is grotendeels ontwikkel deur Saint-Simon en sterk beïnvloed deur Aguste Comte in die 19<sup>de</sup> eeu. Positivisme kan egter teruggevoer word na Francis Bacon en die Britse skool van empirisme in die 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeu (Flew 1983:283-284).

Mouton en Pauw (1988:176) oordeel dat *foundationalism* ook epistemologiese<sup>12</sup> fundamentalisme genoem kan word en dit ooreenkomste toon met teologiese fundamentalisme (*fundamentalism*). Met epistemologiese fundamentalisme word bedoel dat slegs gevestigde idees kan dien as die basis van kennis. Dit is ook wat bedoel word met *foundationalism*. Die benadering tot die Bybel wat volhou dat die teks van die Bybel letterlik verstaan moet word en dat dit onfeilbaar is in elke aspek omdat dit Goddelik geïnspireer is, is teologiese fundamentalisme. Hierdie is 'n uiters konserwatiewe benadering.

Daar bestaan twee vorms van *foundationalism*, die een empiries, die ander rasioneel. Die oorsprong van die rasionalisme lê in die denke van René Descartes, en dié van empirisme in die denke van Francis Bacon. Hulle gebruik empirisme en rasionalisme as die basis vir kennis. Beide was van die oortuiging dat die doel van wetenskaplike kennis is om sekere ontwyfelbare en onteenseglike waarhede te bekom. Verder was hulle ook van die oortuiging dat hierdie doel slegs bereik kan word indien die fondament vir kennis ontwyfelbare oortuigings is, of dit rasionele idees is, of empiriese data.

Hierdie twee benaderings kan ook in historiese Jesus-navorsing aangetoon word. Wright (Van Aarde & Van Eck 2007:35) volg 'n holistiese (rasionele) benadering om die outentiekheid van die woorde en dae van Jesus te bepaal. Hy gebruik die beginsel van dubbele ooreenstemming en dubbele nie-ooreenstemming. Wanneer daar meer as een getuienis is oor woorde en dae van Jesus op die voor-Pase vlak van die historiese Jesus (dubbele ooreenstemming), en woorde of dae van Jesus voorkom in die voor-Pase en na-Pase tradisies oor Jesus (die vroeë Christendom) dubbele nie-ooreenstemming) beskou Wright hierdie tradisies as waarskynlik histories akkuraat. Crossan weer versamel data (empiriese benadering) uit verskillende bronne en bepaal daarvolgens watter dae en woorde van Jesus histories akkuraat is, al dan nie. Hy werk alleen met historiese bronne oor Jesus en nie met belydenisse oor Hom nie. Ook werk hy nie slegs met die vier kanonieke evangelies se interpretasies van Jesus nie. Die vier kanonieke evangelies is

---

<sup>12</sup> Epistemologie is 'n vertakking van die filosofie wat hom besig hou met die teorie van kennis. Dit fokus hoofsaaklik op die aard en herkoms van kennis, die skopus van kennis asook die betroubaarheid van aansprake op kennis. Filosofie is verdeel oor die herkoms van kennis. Rasionaliste soos byvoorbeeld Plato en Descartes redeneer dat idees wat intrinsiek deel is van die rede die enigste bron van kennis kan wees. Empiriste weer, soos byvoorbeeld Locke en Hume, is van oortuiging dat sintuiglike belewenisse die enigste bron van kennis kan wees.

volgens hom interpretasies van die historiese gebeure rondom Jesus (kyk Crossan 1998:19-21).

Die hoek waaruit die historiese Jesus bestudeer word het dus 'n invloed op die gevolgtrekking oor die relevansie van die historiese Jesus vir vandag. By Van Aarde (2000:552) bestaan daar egter geen twyfel oor die relevansie van hierdie ondersoek vir die kerk vandag nie:

Een van die belangrikste *teologiese* redes waarom die historiese Jesus-vraag vir my belangrik is ter wille van die geloofwaardigheid van die kerk hou verband met die standpunt dat die kerk nie bo kritiek verheve is nie. Die oortuigings van die kerk (afgesien waar dit neerslag gevind het: in die Bybel, dogmas, prediking of teologie) is gebind aan die saak waarvoor Jesus gestaan het. Die kerk is veronderstel om draer van die Jesus-saak te wees.

(Van Aarde 2000:552)

Volgens Van Aarde lê die relevansie van die historiese Jesus-ondersoek vir die kerk in 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerk vandag. Die saak waarvoor dit vir Jesus gegaan het is dieselfde saak waarmee die kerk vandag nog mee besig is en moet wees. Die verkondiging van Jesus behoort die grondslag te wees van wat die kerk is en hoe die kerk oor kerkwees nadink. Dit kan dus nie anders as dat daar 'n sterk kontinuïteit moet wees tussen die historiese Jesus en die kerk nie.

Ook Crossan (1998:22-31) is van oordeel dat navorsing oor die historiese Jesus uiters relevant vir die kerk vandag is. Die evangelies, alhoewel hulle geskiedenis en biografie bevat, is volgens hom nóg geskiedenis nóg biografie (Crossan 1998:21). Die evangelies is "Goeie nuus" "Goeie" dui daarop dat die nuus van die evangelies gesien word vanuit 'n sekere perspektief wat Christelik of nie-Christelik kan wees. "Nuus" beteken dat daar 'n gereelde opdatering daarvan plaasvind. Crossan (1998:21) verwoord sy verstaan van hierdie "nuus" soos volg: "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 (1998:22-31) bied drie redes aan waarom historiese Jesus ondersoek belangrik is, te wete 'n historiese-, etiese- en teologiese rede. Hierdie redes is myns insiens vir Crossan ook die grense waarbinne die rekonstruksie van die historiese Jesus gedoen behoort te word. Omdat hierdie

redes volgens Crossan die basis vorm vir die rekonstruksie van die Jesus gebeure, en ook die noodsaak daarvan beklemtoon, word daar vervolgens op elkeen van hierdie drie redes kortliks ingegaan.

- *Historiese rede*

Enige gebeure het die potensiaal om histories ondersoek te word. Jesus en sy volgelinge kan histories bestudeer word. Hulle is figure wat in die geskiedenis gefunksioneer het en sê iets van die wêreld waarin hulle geleef het. Dit is vir navorsers vandag moontlik om die Jesusgebeure te konstrueer omdat die geskiedenis bekend is en omdat daar verskeie dokumente beskikbaar is van hierdie geskiedenis. As ons nie hierdie evangelies gehad het nie sou dit nie vir ons moontlik wees om iets van die historiese Jesus te konstrueer nie (Crossan 1998:22)

Geskiedenis in die algemeen, en daarom ook dié van die historiese Jesus, kan positief of negatief beoordeel word. Hier kan verwys word na Albert Schweitzer (1964:4) wat navorsers van die historiese Jesus in twee groepe indeel, naamlik *haters* en *lovers*. Die *haters* het dit nie teen die persoon van Jesus nie, maar teen die buitengewone (“bonatuurlike”) atmosfeer wat rondom Jesus geheers het. Hulle poog daarom om Jesus te teken as bloot menslik en om Hom te stroop van alle Goddelikheid. Ander weer wat in liefde navorsing doen oor Jesus vind dit moeilik om werklik krities te wees. Dit gebeur soms dat simpatie ’n werklike kritiese oordeel kan beïnvloed of verberg (Schweitzer 1964:4-5).

Wanneer Jesus dus die subjek van historiese rekonstruksie is, word die saak bemoeilik. As rede hiervoor voer Crossan (1998:26) aan dat as Jesus bloot ’n figuur soos Zeus was, historiese rekonstruksie absurd sou wees. As Jesus ’n figuur soos Hamlet was, sou historiese rekonstruksie net so absurd wees. Zeus leef slegs in die mitologie en Hamlet slegs in die literatuur. Jesus mag dalk in beide hierdie twee genres lewe, maar Hy lewe ook in die geskiedenis. Daar moet dus eerstens ’n historiese vraag oor Hom gevra word.

Jesus het konkreet in die geskiedenis geleef en daarom moet sy lewe histories ondersoek word. Jesus het in ’n spesifieke wêreld met sy eie gebruike en kultuur die koninkryk van God verkondig. Dit is binne in hierdie wêreld waarin Jesus die boodskap van God se koninkryk aktueel gemaak het vir

mense.<sup>13</sup> Hierdie boodskap is vandag steeds aktueel, en kan soveel beter geaktualiseer word wanneer daar 'n historiese bewussyn is van hoe die wêreld gelyk het waarbinne Hy hierdie boodskap gebring het en die omstandighede van die mense was aan wie hierdie boodskap gebring is. 'n Historiese bewussyn oor die wêreld waarbinne Jesus geleef en verkondig het is daarom uiters belangrik vir die verstaan van Jesus se boodskap.

- *Etiese rede*

Met etiese rede bedoel Crossan dat daar soms 'n diskrepansie bestaan tussen teologie en geskiedenis. Geloof op sig self kan nie historiese feite verifieer of falsifiseer nie. Hy waarsku dat Christen-historici daarteen moet waak om hierdie werkswyse te volg. Om hierdie “gevaar” te verduidelik gebruik Crossan die voorbeeld van goddelike konsepie. Hy verwys na die konsepie van keiser Augustus en vergelyk dit dan met dié van Jesus. Al die goddelike konsepies, vanaf Alexander tot by Augustus, vanaf Christus tot by Boeddha, moet volgens Crossan (1998:28) óf letterlik en wonderbaarlik verstaan óf metafories en teologies verstaan word. Dit is, volgens Crossan, nie eties korrek om te sê dat die verhaal van Christus se konsepie, die maagdelike geboorte en ook sy opstanding historiese waar is en alle ander vertellings oor dieselfde sake slegs mites is nie. Wanneer Christene as historici hierdie gebeure rondom Jesus in so 'n mate isoleer dat dit volgens hulle die enigste historiese weergawe van soortgelyke verhale is, of die enigste weergawe van die waarheid is, is dit vir Crossan 'n etiese probleem. “When Christians as historians bracket from discussion or quarantine from debate those specific events but not all other such claims, past and present, they do something I consider unethical” (Crossan 1998:29).

---

<sup>13</sup> In historiese Jesus navorsing is metodologie volgens Crossan (1991:xxix) van uiterste belang. Hy vergelyk die metodologie van historiese Jesus navorsing met dié van die argeologie. Wanneer 'n argeoloog na willekeur rond grou opsoek na waardevolle argeologiese stukke en dan alles wat waardevol en uniek lyk uitgrawe, is dit nie argeologie nie, maar kulturele plundering (*cultural looting*). Sonder wetenskaplike stratifikasie, met ander woorde, sonder die plasing van elke argeologiese objek in sy chronologiese laag, is dit nie werklike argeologie nie. Crossan voer dus aan dat historiese Jesus navorsing grotendeels nog in 'n fase van tekstuele plundering (*textual looting*) is. In die soeke na die werklike woorde van Jesus is dit dus belangrik dat daar wel stratifikasie van tekste sal wees. Jesus se woorde, soos ons dit in die evangelies het, moet dus ook in 'n chronologiese laag van die ontwikkeling van die teks geplaas word.



Hierdie benadering het, volgens Crossan, 'n tweede probleem tot gevolg. Die vroeë Christene het geleef in 'n wêreld waar hulle nie kon argumenteer dat Jesus uniek was op grond van sy goddelike konsepsie nie. Goddelike konsepsie was nie 'n gedagte wat beperk was tot en bestaan het net onder die vroeë Christene nie. Ook die Grieke en Romeine het hierdie oortuigings gehad. Dit was nie 'n vreemde gedagte dat die keisers of regeerders van die land seuns van gode was nie. Wanneer ons dus die literatuur wat deur die vroeë Christene geskryf is lees en daaruit die afleiding maak dat hulle wil sê Goddelike konsepsie slegs by Jesus die geval was verstaan ons hulle verkeerd. Die vertellings oor Jesus se goddelike konsepsie en maagdelike geboorte gaan nie oor die uniekheid van Jesus nie, maar oor Goddelike unieke teenwoordigheid: is God teenwoordig in Augustus met sy groot rykdom en militêre mag, of in Jesus, die seun van 'n Joodse kleinboer? “I do not accept the divine conception of either Jesus or Augustus as factual history, but I believe that God is incarnate in the Jewish peasant poverty of Jesus and not in Roman imperial power of Augustus” (Crossan 1998:29).

'n Vraag wat myns insiens belangrik is om te vra na aanleiding van Crossan se argument hierbo is of geloof in Jesus Christus as die openbaring van God nie juis hierdie onderskeid tref nie? Duidelik gaan dit vir Crossan nie oor die feit of Jesus wel uit 'n maagd gebore is of nie. In die Grieks-Romeinse wêreld was dit algemeen dat keisers, as seuns van die gode, uit maagde gebore is. Vir Crossan lê die uniekheid van Christus nie in sy geboorte uit 'n maagd nie, maar in die feit dat Hy God anders verstaan het as sy tydgenote. Jesus se verstaan van God het neerslag gevind in Jesus se betoning van liefde, sy akkomoderende houding en afbreek van sosiale grense. Die maagdelike geboorte beteken vir Crossan dus dat Jesus God is, anders as die ander persone wat maagdelike geboortes gehad het in die tyd van Jesus.

- *Teologiese rede*

Vanuit 'n teologiese hoek verkies Crossan (1998:30) die term “historiese Jesus” bo die term “werklike Jesus”. Laasgenoemde kan nie gekonstrueer word nie. Die term “historiese Jesus”, daarenteen, dui op die Jesus van die verlede wat interaktief gekonstrueer is op grond van beskikbare bronne wat in die openbare diskoers beoordeel word. Daar is sekerheid oor die tyd en plek waarin Jesus



geleef het en die manier waarop Hy gesterf het. Hierdie ondersoek is, aldus Crossan (1998:30), baie belangrik en bied 'n uitdaging aan die Christelike geloof.

Is ondersoek na die historiese Jesus relevant vir die kerk vandag? Hierdie vraag kan bevestigend op grond van die volgende drie redes beantwoord word. In die eerste plek was Jesus en sy dissipels konkrete historiese figure. Hulle het bestaan en kan daarom bestudeer word. Geen historiese gebeure of persoon is van historiese ondersoek gevrywaar nie. In die tweede plek, by implikasie, was die opdragte wat in Jesus se verkondiging ingesluit is dus ook 'n werklikheid. Jesus se verkondiging moet vir die kerk van vandag geaktualiseer word. Ons het dokumente wat vertel van die historiese Jesus. Om die Jesus-saak, soos dit in hierdie dokumente opgeteken is, te aktualiseer vir vandag beteken dus dat die oortuiging bestaan dat daar 'n kontinuïteit<sup>14</sup> te vinde is tussen die literêre en teologiese inhoud van hierdie dokumente. Die bestaande kontinuïteit moet egter ook vir die hede gekontekstualiseer word. In wese kom dit dus daarop neer dat die bestaande kontinuïteit tot die hede verleng moet word. In die derde plek kan gewys word op die kontinuïteit tussen storie en teologie. Die ondersoek na die historiese Jesus kan help om wat in die verlede gebeur het te projekteer na die hede en die toekoms. Die historiese- en teologiese rede wat Crossan (1998:22-31) aanvoer as noodsaak vir ondersoek na die historiese Jesus, is dus hier uiters relevant.

---

<sup>14</sup> In historiese Jesus-navorsing is daar nie eenstemmigheid oor die antwoord op die vraag of daar 'n kontinuïteit of diskontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en kerklike teologie nie. Volgens Funk en Schmithals (kyk Van Aarde & Van Eck 2007:63) bestaan daar 'n diskontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus van die geloof. Funk begrond hierdie diskontinuïteit in sy oortuiging dat die verkondiger van die koninkryk die verkondigde geword het, in plaas daarvan dat dit wat Jesus verkondig het – die koninkryk van God – die fokus van die verkondiging van die vroeë kerk gebly het. Die visie van Jesus is vervang met die persoon van Jesus. Volgens Funk moet die koninkryk van God, en nie Jesus nie, die objek van geloof wees. Schmithals oordeel dat Jesus se verkondiging apokalipties-eskatologies van aard was, en dat sy opstanding ingebed is in sy apokaliptiek. Die Paasgebeure, en nie Jesus se lewe nie, is die veronderstelling van die kerk. Volgens Funk en Schmithals bestaan daar dus 'n diskontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus van die geloof. Crossan (kyk Van Aarde & Van Eck 2007:58) sien 'n dialektiek tussen die Jesus van toe en die Jesus van nou. Die historiese Jesus is volgens hom 'n feit en die evangelies 'n interpretasie van hierdie feit. 'n Mens glo nie in feite nie, maar in die interpretasies daarvan. In wese is elke feit 'n interpretasie, maar daar is altyd 'n relasie tussen feit en interpretasie. Van Aarde (2000:565; 567), op sy beurt weer, oordeel dat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan enersyds tussen die historiese Jesus en die opgestane Christus en andersyds tussen die historiese Jesus en Paulus. Jesus sien Homself as kind van sy Vader, en Paulus praat van "om in Christus" te wees. Die kerk is volgens Van Aarde daarom 'n alter-Israel. Volgens Van Aarde bestaan daar ook 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerklike teologie.

Die kerk is verbind aan dit waarvoor Jesus gestaan het. Omdat die gebeure in die geskiedenis nie geverifieer of gefalsifiseer kan word bloot op grond daarvan dat ons hier met die evangeliese te doen het nie (kyk Crossan 1998:26-29), sal ons moet erken dat die kerk, en daarom ook die kerklike kerugma, nie bo kritiek verhewe is nie. As daar weer verwys kan word na Crossan se stelling van die evangelie wat “Goeie Nuus” is, word dit duidelik dat die Jesus-saak ook voortdurend geaktualiseer behoort te word. Hierdie aktualisering vind deur mense plaas in en vir die wêreld waarin hulle leef. Die kerklike kerugma is daarom nie bo kritiek verhewe nie. Nuwe omstandighede het nuwe vrae tot gevolg. In die Kerk se antwoord op hierdie vrae moet die kerklike kerugma voortdurend gemeet word aan die inhoud van die Jesus-saak en sy verkondiging. Indien die kerklike kerugma nie aan die eise van Jesus se verkondiging beantwoord nie kan dit nie anders as dat dit blootgestel word aan hierdie genoemde kritiek nie. Daarom is ondersoek na die historiese Jesus uiters relevant en nodig sodat die Kerk homself voortdurend kan rig volgens die Jesus-saak en aan homself die vraag antwoord of die Kerk nog besig is met dit waarvoor Jesus gestaan het.

Alhoewel die historiese kritiek ‘n baie belangrike en handige middel is in die ondersoek na die historiese Jesus moet dit ook duidelik gemaak word dat die historiese kritiek nie onfeilbaar is nie. Dit word juis duidelik in die feit dat die historiese Jesus voortdurend geaktualiseer moet word vir vandag. Volgens Van Aarde (2000:553) is die uitdaging vir die kerk om in die teenwoordige tyd relevante en betekenisvolle antwoorde te vind. Hierdie antwoorde moet telkens binne die eise van die teenswoordige paradigma geskied om relevant te wees. Bloot die feit dat die evangelies met verskillende oop eindes van Jesus getuig het maak dit duidelik dat daar nog nie finaal ‘n antwoord oor Christologie gegee is nie. Die Kerk kan dus nie by die punt kom waar hy sê dat hy finaal antwoord gegee het oor sake soos byvoorbeeld Christologie, ekklesiologie, ampsbegrip en ander vrae wat die Kerk in sy konteks van vandag vra nie. Dit bly ‘n voortdurende soeke na die verstaan van die kerugmatiese bedoeling van die opdrag van die historiese Jesus. Dit is om hierdie rede dat Van Aarde, binne die histories-kritiese paradigma, die soeke na die waarheid wat in Jesus is die vraag na die historiese Jesus noem (kyk Van Aarde 2000:567). Die ondersoek na die historiese Jesus is dus van uiterste belang en relevant vir die kerk se

selfverstaan in elke tydsgewrig, juis omdat die kerk 'n voortsetting moet wees van die Jesus-saak in hierdie wêreld.

Alhoewel die nuutste fase<sup>15</sup> van die historiese Jesus navorsing nie klem lê op kontinuïteit of diskontinuïteit tussen die historiese Jesus en verkondigde Christus nie, maar eerder op die Jesus van die geskiedenis, bestaan daar myns insiens wel 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die verkondigde Christus. Indien dit nie meer oor die saak van die historiese Jesus gaan nie beteken dit dat die Kerk hom vandag nie meer kan rig volgens dit wat Jesus geleer het nie, naamlik die koninkryk van God.

As rede vir die saaklike kontinuïteit kan aangevoer word dat die Kerk vandag nie anders kan as om hom nog steeds besig te hou met die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het nie. Jesus het die koninkryk van God verkondig. Hy het gepreek oor hoe God wil hê mense moet lewe. Alhoewel die koninkryk van God nog nie in sy volheid aangebreek het nie, het daar in Jesus se koms na die aarde, asook in die boodskap van sy prediking, 'n deel van God se koninkryk reeds aangebreek. Dit is hierdie boodskap wat Jesus verkondig het en waarvoor Hy gesterf het – dieselfde boodskap wat die kerk vandag steeds moet verkondig.

Volgens Van Aarde & Van Eck (2007:46) is daar drie probleme waarmee historiese Jesus navorsers rekening mee moet hou. Eerstens het al die bronne wat gebruik word in historiese Jesus-navorsing 'n laat datering. Dit is geskryf lank na Jesus se dood en in nie in dieselfde kontekstuele wêreld waarin Jesus geleef het nie. Tweedens is die inhoud daarvan vir byna vier dekades mondeling oorgedra. Derdens is die bronne nie geskryf met die oog op moderne historiese ondersoek nie, maar met die oog op die bevordering van die Christelike geloof. Dit is ook geskryf in die konteks van geloofsgemeenskappe met die doel om hulle geloof te voed. Alhoewel die doel van hierdie bronne nie was om moderne historiese ondersoek te doen nie, word die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het daarin wel daarin vervat. Die kern en die bedoeling van die Jesus-saak is steeds relevant vir vandag. Dit

---

<sup>15</sup> Hierdie fase staan bekend as die *Renewed Quest (of Third Quest)* en het in aanvang geneem in 1985. Die metode van teksondersoek is die sosiaalwetenskaplike analise. Meerdere bronne, artefakte en argeologie word gebruik ten einde meer inligting te bekom oor die historiese Jesus. Daar bestaan geen belang in die kontinuïteit of diskontinuïteit tussen die historiese Jesus en verkondigde Christus nie. Die fokus val op die Jesus van die geskiedenis. Om studie oor die historiese Jesus te doen is metodologies moontlik en teologies neutraal.

gaan steeds oor geloof in dieselfde Jesus en die relevansie van die boodskap van sy prediking.

Nog 'n argument ter ondersteuning van die saaklike kontinuïteit tussen die Jesus van die geskiedenis en die Jesus wat verkondig word is die feit dat die aktiwiteite van Jesus meer vertel van 'n latere lewensituasie in die vroeë kerk as van die konteks van die historiese Jesus self (Van Aarde & Van Eck 2007:47)<sup>16</sup>.

Die kontinuïteit tussen die historiese Jesus en die kerklike teologie van vandag is dus 'n saaklike kontinuïteit. Die rede hiervoor is omdat die kerk homself vandag steeds besig hou met die saak waarvoor dit vir Jesus gegaan het. Jesus het die boodskap verkondig van die koninkryk van God. Alhoewel die koninkryk van God nog nie in sy volheid aangebreek het nie, het daar in Jesus se koms na die aarde, asook in die boodskap van sy prediking van wat dit is wat God van mense verwag, reeds 'n deel van God se koninkryk aangebreek. Dit is hierdie boodskap wat Jesus verkondig het en waarvoor Hy op die ou end gesterf het<sup>17</sup>, wat die boodskap is wat die kerk steeds vandag moet verkondig.

Ten slotte 'n opmerking oor eskatologie. Volgens Crossan (1996:58; 1998:273-278; 2007:77-82) moet daar tussen 'n apokaliptiese- en etiese eskatologie onderskei word. Die verskil tussen die etiese eskatologie en die apokaliptiese eskatologie van die Jodedom van die eerste-eeuse Palestina lê daarin dat laasgenoemde 'n stryd verwag het waarin die goeie die slegte sal oorwin. Die Romeinse owerheid sal oorwin word en Jesus sal as die Messias weer die koninkryk van Israel oprig. Die koninkryk word dus as 'n toekomstige entiteit verstaan wat op 'n kataklismiese wyse sal aanbreek. Die etiese eskatologie daarenteen is verstaan as 'n teenswoordige realiteit, te wete om te

---

<sup>16</sup> Daar word later in hierdie studie gekyk na Matteus 16:16-18 as voorbeeld van hierdie argument (kyk § 2.2.1). Daar sal aangetoon word dat ons in hierdie teksgedeelte te make het met die verkondiging van die vroeë kerk (die kontekstuele wêreld waarbinne die evangelie van Matteus ontstaan het) wat in die mond van Jesus geplaas is.

<sup>17</sup> Crossan (1996:128-130) oordeel dat die rede vir Jesus se kruisiging gesoek moet word in die godsdienstige en ekonomiese gelykheid wat Hy verkondig het by die tempel, wat 'n simbool van ongelykheid, onderdrukking en die misbruik van hiërargiese mag was, tot uitbarsting gekom het. Die feit dat Jesus die direkte teenwoordigheid van God sonder die tempel verkondig het is deel van dit wat tot sy dood gelei het. Volgens Van Aarde (2000:560) het Jesus se alternatiewe wysheid Hom in konflik met die tempelideologie en die Fariseërs gebring. Die Sadduseërs het Jesus as 'n bedreiging beskou en Hy is deur die Romeine as 'n krimineel gekruisig.

lewe soos wat God dit van mense verwag. Hierdie teenwoordige realiteit vind neerslag in onder andere die liefdesgebod van Jesus. Volgens Crossan (1998:279) was die eskatologie wat in Jesus se prediking na vore gekom het eties-eskatologies van aard.<sup>18</sup> Hierdie eskatologie van Jesus het verskil van die Jodedom wat meestal 'n apokaliptiese-eskatologiese verwagting gehad het, 'n eskatologie wat duidelik word in hulle verwagting dat die Messias die Romeine sal verslaan en die koninkryk van Israel weer sal oprig (vgl. Mark 10:35-45). In hierdie vertelling versoek Jakobus en Johannes dan ook om aan Jesus se linker- en regterkant te sit wanneer Hy as koning heers.

Op grond van bogenoemde kan dus gestel word dat historiese Jesusnavorsing wel relevant is vir die kerklike teologie vandag. Hierdie relevansie lê in die saaklike kontinuïteit tussen dit wat die Jesus-saak genoem kan word en dit wat die kerk vandag behoort te verkondig en leef. Op grond hiervan kan die gevolgtrekking dus ook gemaak word dat Jesus se verstaan van dissipelskap relevansie het vir die hedendaagse verstaan en inkleding van die amp.

## **2.2. Jesus se missie – kerkstigting of verkondiging van die koninkryk?**

Wanneer daar oor die stigting van die kerk nagedink word is een van die eerste vrae wat opkom of Jesus die kerk gestig het of nie. Daar is myns insiens twee redes vir hierdie vraag. Die eerste rede lê in die feit dat Jesus die boodskap van die koninkryk van God verkondig het. Om hierdie boodskap te verkondig is tog ook die taak van die kerk vandag. Die tweede rede is die woorde van Jesus aan Petrus in Matteus 16:16-18<sup>19</sup>. Indien hierdie uitspraak van Jesus in Matteus

---

<sup>18</sup> Die term eskaotologies verwys na die toekoms. Crossan (1996:58; 1998:273-278-279; 2007:77-82) tref die onderskeid tussen apokaliptiese en etiese eskatologie. Beide apokaliptiese en etiese eskatologie verwys na die toekoms. In die onderskeid wat Crossan tref tussen hierdie twee begrippe wys apokaliptiese eskatologie na gebeure slegs in die toekoms en Jesus se etiese eskatologie na die toekoms maar ook na die hede. 'n Apokaliptiese eskatologie dui op 'n gebeurtenis in die toekoms wat kataklismes van aard is. Die etiese eskaotologie wat Jesus verkondig dui ook op die toekoms maar is nie kataklismies van aard nie. Iets van Jesus se etiese eskatologie word ook sigbaar in die hede. Crossan verduidelik dit deur daarop te wys dat Jesus se lering gerig is op die eindtyd, maar dat iets van hoe dit gaan wees in die eindtyd reeds in die hede sigbaar word. Dit vind neerslag in Jesus se prediking en die manier waarop Hy gelewe het op aarde. Daardeur het Hy God se liefde kom wys asook hoe God van mense verwag om te leef teenoor Hom en teenoor mekaar. Met sy lewe en prediking het Jesus kom wys hoe dit sal wees in die eintyd wanneer die aarde gereinig is van sonde en die plek word waar alles weer goed is soos wat God se aanvanklike bedoeling was toe Hy geseek het (kyk Crossan 2007:78).

<sup>19</sup> Simon Petrus het geantwoord: "U is die Christus, die Seun van die lewende God." "Gelukkig is jy, Simon Barjona," het Jesus vir hom gesê, "want dit is nie 'n mens wat dit aan jou geopenbaar het nie, maar my Vader wat in die hemel is. En Ek sê vir jou: Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my kerk bou, en die magte van die doderyk sal dit nie oorweldig nie (NAV).

16:16-18 na die historiese Jesus teruggevoer kan word (dus nie Matteaans is nie), kan die argument gevoer word dat Jesus self die kerk gestig of gewil het. Indien dit nie die geval is nie (dus die resultaat van Matteaanse redaksionele aktiwiteit), kan die argument weer gevoer word dat Jesus nie die kerk gestig of gewil het nie. In hierdie geval sou dit nodig wees om te bepaal of ons hier te make het met 'n outentieke Jesus-logion of nie.

'n Derde moontlikheid om hierdie vraag te benader is om van die vertrekpunt uit te gaan dat dit vanuit die evangelies duidelik is dat die Jesus-saak inklusief was teenoor die eksklusiwiteit van die Joodse tempel en *sunagwgh*/ (kyk o a Van Eck 2009a:466-475). Dit kan as rede dien waarom Matteus, in kontinuïteit met Jesus se inklusiewe verstaan van die koninkryk, na die Matteaanse gemeenskap as die *e0kk1hsh/a* (inklusief) verwys teenoor die *sunagwgh*/ (eksklusief).

Na die Joodse oorlog in 66-70 nC is die tempel verwoes. Dit het 'n belangrike verandering in die verhouding tussen die Jode en die Christene tot gevolg gehad. Bande van taal, nasionaliteit en verbintenisse met Jerusalem het vervaag. In 'n poging om hierdie stand van sake aan te spreek het die Jode (Fariseërs) onder leiding van Rabbi Johannan ben Zakkai te Jamnia gepoog om die Jodedom te herorganiseer. Een van die besluite van hierdie byeenkoms was die sogenaamde *Birkat-ha-minim*<sup>20</sup> wat neergekom het op die uitbanning uit die sinagoge van diegene wat Christus bely.

Van Aarde (1994:182) is van die oortuiging dat ons veral in die Johannesevangelie getuienis van hierdie praktyk het (kyk Joh 9:22; 14:42; 16:2). In al hierdie gevalle is dit duidelik dat die Jode diegene wat Christus bely het, uit die sinagoge geban het. Volgens Van Aarde (1994:182) verwys hierdie tekste duidelik na Jamnia en die *Birkat-ha-minim*. Alhoewel die gebeure van Jamnia nie op die voorgrond in Matteus en Johannes staan nie, stel sommige geleerdes tog dat Matteus en Johannes die houding van Jamnia teenoor die

---

<sup>20</sup> Die *Birkat-ha-minim* is die twaalfde van 18 seënspreke wat naas die *Shema* deel uitgemaak het van die Joodse godsdiens. Hierdie seënspreuk het heel waarskynlik sy ontstaan in Jamnia na aanleiding van die kommer oor "kettery" (Christusvolgelingen) wat die Joodse godsdiens bedreig het. Die seënspreuk neem die vorm aan van 'n gebed teen kettere. In die patristiese literatuur word daar ook na die *Birkat ha-Minim* verwys. In sy dialoog met Trifo verwys Justinus ook na die Jode wat in hulle sinagoges die Christene vervloek het. Epifanus skryf dat die Christene drie maal per dag in die sinagoge vervloek is, en Hiëronimus verwys na skimpwoorde waarmee die Jode die Christene dag en nag vervloek het (Van Aarde 1994:184-185).



Christene weerspieël. Hierdie spreuke het beslis die Christene uit die sinagoge gehou (kyk Van Aarde 2004c:181-185).

Volgens Matteus het hierdie optrede (eksklusiwiteit) ingedruis in teen die hart van die Jesus-saak. Met die gebruik van *e0kklhsi/a* wil Matteus uitdrukking gee dat Jesus Hom teen hierdie optrede van die Jode afgrens. Die nuwe fiktiewe familie van God mag nie eksklusief wees nie. Gesien vanuit hierdie perspektief is Matteus se bedoeling met Matteus 16:18 nie om daardeur te sê dat Jesus 'n kerk wou stig of 'n gemeenskap vir Hom wil afsonder nie. Dit moet eerder gesien word as 'n manier waarop Matteus wil sê dat Jesus Homself afgrens teenoor enige eksklusiwiteit.

Bogenoemde interpretasie van Matteus 16:16-18 vind ondersteuning in verskeie teoloë se oortuiging dat Jesus nie 'n kerk gestig of gewil het nie (Küng 2001:457-458; Bultmann 1968; Trilling 1978; Conzelmann 1969). Trilling (1978:59) stel dit soos volg:

Oder anders: ob man unter der Hypothese, daß sich keine historisch-exegetisch traghäftige Begründung dafür fände daß Jesus eine Kirche "gedacht" – "gewolt" – oder gar "Gegründet habe, dennoch vom einem Zusammenhang, ja vielleicht sogar von einer "notwendigen" Bezogenheit, sprechen dürfe.

(Trilling 1978:59)

Volgens Küng (1968:72-75) het Jesus in die voor-Pase tydperk van sy lewe nie 'n kerk gestig nie. Jesus het wel deur sy prediking en bediening die basis gelê vir die totstandkoming van die kerk na sy opstanding. Jesus het iets van die koninkryk van God, wat bedoel was vir die toekoms, tot uitdrukking gebring in sy bediening. In sy verstaan van hierdie saak verwys Küng (1968:43) dan ook na die bekende uitspraak van Loisy wat reeds in 1902 gemaak is: "Jesus proclaimed the kingdom of God and what came was the church" (Loisy 1902:111). Küng se verstaan van hierdie saak kom dus ooreen met wat hierbo oor Matteus 16:16-18 gesê is. Matteus het met die wyse waarop hy Jesus se prediking aanbied 'n saaklike kontinuïteit tussen die historiese Jesus en sy gebruik van *e0kklhsi/a* daargestel.

Ook Bultmann (1968:4-6) is van die oortuiging dat Jesus nie die kerk gestig of gewil het nie. Volgens Bultmann het die Jodedom se messias-verwachting daaruit bestaan dat hulle 'n messias verwag het wat hier en nou, in



hierdie wêreld, die koninkryk van Israel weer sal oprig. Daarom was hulle van oortuiging dat Jesus hulle sou verlos van die Romeinse juk, dat die goeie die slegte sal oorwin, en dat hulle omstandighede in die hede sou verander. Jesus het egter, volgens Bultmann, in sy prediking egter presies die teenoorgestelde verkondig. Terwyl die Jode 'n uitkoms hier en nou verwag het, was die uitkoms wat Jesus verkondig het, die koninkryk van God, deels (eties) eskatologies gerig. Die oorheersende klem van Jesus se lering was die regering van God (Bultmann 1968:4-6). In Jesus se prediking was dit duidelik dat hierdie regering van God reeds gedeeltelik aangebreek het, en eendag finaal sou aanbreek. Van die aardse oprigting van die koninkryk van Israel bevat Jesus se prediking niks. Sy prediking is eties eskatologies gerig. Dit het geleer hoe God wil hê dat mense tot eer van sy Naam teenoor mekaar moet optree. Daarom bevat Jesus se prediking 'n etiese eskatologie wat 'n eskatologiese hoop insluit vir hulle wat gehoorsaam daaraan is.<sup>21</sup> Alhoewel hierdie eskatologiese hoop verandering te wagte is, is dit nie 'n verandering in die sin van 'n wegdoen met toestande in die teenswoordige wêreld soos wat dit nou beleef word nie. Hierdie boodskap van Jesus word volgens Bultmann saamgevat in die woorde van Markus 1:15<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Bultmann se standpunt kom daarop neer dat alhoewel Jesus se boodskap (eties) eskatologies gerig was, dit nie eskatologies beperk was nie. Iets van die koninkryk van God breek reeds deur in Jesus se prediking en optrede. God se liefde vir die mensdom, en die mens se reaksie daarop, is tekens van 'n reeds gedeeltelike aangebroke koninkryk. Die koninkryk van God sal egter eers in sy volheid aan die einde van tyd aanbreek. Nie alle historiese Jesusnavorsers stem in hierdie verband met Bultmann saam nie. Volgens Crossan (1991; *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*) was Jesus aanvanklik 'n volgeling van Johannes die Doper wat 'n apokaliptiese eskatologie verkondig het. Omdat Jesus van Johannes verskil het wat betref sy verstaan van die koninkryk van God het Jesus egter van Johannes weggebreek. Jesus het die koninkryk van God gesien as 'n teenwoordige realiteit en nie soos Johannes as 'n toekomstige apokaliptiese realiteit nie. Borg, Vermez (1973; *Jesus the Jew: A historian's reading of the gospel*) en Twelftree (1993; *Jesus the exorcist*) se standpunt is dat Jesus se eksorsismes daarop dui dat Hy nie apokalipties-eskatologies ingestel was nie. Jesus se eksorsisme was gelyktydig 'n oorwinning oor die bose en die aanbreek van God se koninkryk. Schüssler-Fiorenza (1994; *Jesus: Miriam's child, sophia's prophet: Critical issues in feminist Christology*) weer is van oordeel dat Jesus nie as 'n apokalipties-eskatologiese profeet gesien word nie aangesien sy verkondiging verstaan moet word teen die agtergrond van die Joodse wysheidstradisies. Sanders (1985; *Jesus and Judaism*; 1993; *The historical figure of Jesus*), aan die ander kant, is van oordeel dat Jesus wel eskatologies ingestel was. Alhoewel nie apokalipties in oriëntering nie. Sy eskatologiese boodskap was nie apokalipties van aard in die sin dat dit 'n kataklismiese einde van die wêreld en geskiedenis tot gevolg sou hê nie. Dit het eerder beteken dat God se koninkryk gaan aanbreek in die bestaande wêreld deur 'n vorm van transformasie. Hierdie is ook die standpunt van Wright (1992; *Who was Jesus*; 1996; *Jesus and the victory of God*): Jesus was 'n profeet/messias wat verkondig het dat die koninkryk van God in die huidige wêreld sal aanbreek.

<sup>22</sup> Hy het gesê: "Die tyd het aangebreek, en die koninkryk van God het naby gekom. Bekeer julle en glo die evangelie" (NAV).

die regering van God is op hande. Bultmann (1968:9) se standpunt, te wete dat dit nie Jesus se intensie was om 'n kerk te stig nie, maar om eerder 'n eskatologiese boodskap van hoop te bring aan die Jode binne-in hulle historiese konteks is duidelik uit die volgende:

Diese Absage an die Welt, diese "Entweltlichung", ist aber nicht etwa Askese, sondern die schlichte Bereitschaft für Gottes Forderung. Denn was dieser Absage positiv entspricht und worin also die Bereitschaft für die Gottesherrschaft besteht, ist die Erfüllung des Willens Gottes, wie Jesus ihn im Kampf gegen die jüdische Gesetzlichkeit deutlich macht.

(Bultmann 1968:9)

Uit bogenoemde stelling van Bultmann kan die afleiding gemaak word dat die uitdaging om gereed te wees vir God nie lê in askese of 'n groep wat eenkant alleen leef nie. Die uitdaging lê eerder daarin om die wil van God in die wêreld te doen. Jesus het Hom nie met 'n groep uit die samelewing onttrek en eenkant geleef nie. Vir Jesus het dit deur en deur gegaan om die wil van God te doen. Dit is dan ook dit wat Hom in stryd gebring het met die Joodse wettisme.

Conzelmann (1969:32-33) is ook van die oortuiging dat Jesus nie self 'n kerk gestig het nie. Die ontstaan van die kerk is begrond in die totaliteit van Jesus-gebeure en nie net in 'n aspek daarvan nie. Die onderrig van Jesus is die voorveronderstelling van die ontstaan van die kerk. Die kerk het ontstaan deur die verskyning van die opgestane Jesus. Jesus self het nie kerk gestig nie.

Conzelmann (1969:32) stel hierdie oortuiging soos volg:

Of course, the career and teaching of Jesus is the presupposition of the origin of the church. But Jesus did not found a church. It was assembled as a community through the appearances of the Risen One and the preaching of the witnesses to these appearances. From the beginning, the church has been associated with the resurrection. The church looks back to the completed earthly work of Jesus.

(Conzelmann 1969:32)

Hy stel verder ook dat Jesus se eskatologiese prediking en die onafwendbaarheid van die koms van God se koninkryk nie pas by die idee van 'n georganiseerde kerk nie.

Hier kan ook verwys word na Trilling (1988:182) wat oordeel dat in die verkondiging en lewe van Jesus 'n implisiete ekklesiologie ingebed is in 'n implisiete Christologie. Die verlossende werk van Jesus Christus kulmineer in

sy dood en opstanding uit die dood. Daarom lê die oorsprong van die kerk nie in 'n opdrag van Jesus tot kerkstigting nie, maar in die gebeure rondom sy dood en opstanding. Trilling (1988:182) stel dit soos volg:

Eine "implisierte" Ekklesiologie gehört notwendig zu einer "implisierte" Christologie, will man in der Theologie eine verhängnisvolle "christologische Engführung" verhindern. Das Heilstiftende und erlösende Werk Jesu kulminiert zwar in dem Tod und der "Auferstehung" Jesu,..."

(Trilling 1978:182)

Jesus het dus nie die intensie gehad het om 'n kerk te stig nie: "Die historische Warscheinlichkeit, das Jesus eine Kirche 'gedacht' – 'gewolt' oder 'gegründet' – habe, ist äußerst gering...." (Trilling 1978:68).

Alhoewel daar met bogenoemde Nuwe-Testamentici saamgestem word dat Jesus heel waarskynlik nie die kerk gestig of gewil het nie, is dit belangrik om terselfdertyd daarop te wys dat die verbondenheid van die kerk met die Jesus-saak onverswak gehandhaaf sal word. Juis om hierdie rede is die ondersoek na die historiese Jesus van uiterste belang is vir die kerklike teologie in die huidige tydsgewrig. Op grond van Matteus 16:17-19 maak Trilling (1978:59) dan ook die opmerking dat Jesus eerder iets van die koninkryk van God wou kom sigbaar maak. Vir Jesus gaan dit oor die boodskap wat Hy deur sy prediking gebring het en die kerugma van die kerk. Dit is ook die standpunt van Schweitzer (1959:18): dat Jesus nie 'n kerk gestig het nie, maar die liefde van God verkondig.

Maar is dit wat Jesus in Matteus 16:16-19 leer waar Jesus vir Petrus sê: "Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my kerk bou....?" Verskeie Nuwe-Testamentici verskil hiervan. Dit is daarom nodig om hierdie teksgedeelte van naderby te bekyk om te bepaal of Jesus nie dalk wel die intensie gehad het om die kerk te stig of te wil nie.

### **2.2.1 Matteus 16:16-19**

In die Sinoptiese tradisie kom die opdrag van Jesus aan Petrus net in Matteus 16:17 voor, sowel Matteus se gebruik van die woord *e0kklhsia*/ in Matteus 16:17 en 18:17. Wat Matteus se gebruik van *e0kklhsi/a* nog meer

merkwaardig maak is dat *basilei/a tou qeou* meer as 'n honderd keer in die Nuwe Testament voorkom (Küng 1968:43).

Volgens Hagner (1995:474) kan Matteus 16:16-19 soos volg verstaan word: Op grond van Petrus se belydenis (Matt 16:16) maak Jesus die verklaring dat Hy sy gemeenskap sal bou op Petrus as die rots (Matt 16:18). Hierdie gesag wat aan Petrus in Matteus 16:18 gegee word, word aan die kerk oorgedra in Matteus 18:18. Volgens Matteus 18:18 het die kerk dus nou ook die gesag om disiplinêr op te tree teen gelowiges. Op grond van Matteus 16:16-19 en 18:18 beskryf Hagner (1993:lxiii) Matteus dan ook as die “ekkesiologiese evangelie”. In Matteus dien die ervarings en optredes van die dissipels as model vir verskeie sake. Hiervan is Petrus 'n duidelike voorbeeld. Die belydenis van Petrus en Jesus se verklaring aan Petrus word Matteus se model vir kerkwees. Matteus maak sonder uitsondering van Jesus-woorde gebruik wanneer Hy oor die kerk praat (1993:lxiii) “He repeatedly uses the words of Jesus to address the needs of his own church”.

Volgens Hagner (1995:463; 474) kan Matteus 16:13-20 gesien word as die hoogtepunt van die eerste deel van die Matteusevangelie wat Jesus se bediening in Galilea beskryf (Matt 4:17-16:20) Hagner (1995:464) deel hierdie gedeelte op in twee gedeeltes. Die eerste gedeelte is Matteus 16:13-16 en 20, met Markus 8:27-30 as bron en parallel is Lukas 9:18-21 en Johannes 6:67-69. Die tweede gedeelte is Matteus 16:17-19 wat eie is aan Matteus maar 'n parallel het in Johannes 20:23. Die eerste gedeelte het 'n Sinoptiese parallel in Markus 8:27-30 en Lukas 9:18-21 en is dus nie eie aan Matteus nie. Die tweede deel (Matt 16:17-19), wat eie aan Matteus is, bevat die verwysing na *e0kk1hsia*/. Daar bestaan egter twyfel of hierdie wel na die historiese Jesus teruggevoer kan word:

It is certainly the case that the language of the passage as it stands reflects to a considerable extent the conceptions and self-consciousness of the later church. But this is a long way from necessarily that Jesus could not have said something along these lines or that Matthew has simply invented the material out of thin air.

(Hagner 1995:465)

Myns insiens kan die woorde van Jesus aan Petrus in Matteus 16:17-18 nie los gesien word van Petrus se belydenis in Matteus 16:15 nie aangesien Jesus se

opmerking 'n reaksie op die belydenis van Petrus is. Verder kan hierdie uitspraak van Jesus nie werklik verstaan word voordat daar spesifiek na die moontlike betekenis van die woorde *pe/tra* en *e0kklhsia/* gekyk word nie. Vervolgens word daar kortliks hierop ingegaan.

- *pe/tra* (rots)

Indien aanvaar word dat die uitspraak in Matteus 16:18 wel outentieke Jesuswoorde is, moet daar in ag geneem word dat Jesus Aramees gepraat het en nie Grieks nie. Indien Jesus wel Aramees gepraat het sou Hy heel waarskynlik *hp; yK* gebruik het waarvan die Griekse ekwivalent *li/qoj* is. Die betekenis van *li/qoj* word deur Louw & Nida (1989:23-24) aangegee as “'n stuk van 'n rots wat natuurlik of deur mense gevorm is”. Die woord *li/qoj* kan ook dui op groot klippe, soos byvoorbeeld dié voor Jesus se graf en die stene wat gebruik is vir die fondasie van die tempel. *Li/qoj* verwys dus oor die algemeen na stene wat in posisie geskuif is, of wat geskuif kan word. Die woord wat Jesus dus gebruik het (*hp; yK* en *li/qoj*), indien Matteus 16:18 wel na Jesus teruggevoer kan word, sou dus eerder dui op kleiner klippe as op 'n rots wat 'n fondasie is.

Die betekenis van *pe/tra* moet dalk eerder gesien word in Matteus se gebruik daarvan saam met *Pe/troj* om 'n woordspeling te vorm. *Pe/tra* kan tereg vertaal word met rots. Oor die gebruik van die woord *pe/tra* in 'n woordspel saam met *Pe/troj* maak Louw en Nida (1989:23) die volgende opmerking: “In those passages which involve a play on words with the name *Pe/troj* ‘Peter,’ *pe/tra* refers to bedrock, that is to say, a rock on which a foundation may be placed.” Dus kan *pe/tra* wel verwys na rots.

Luz (in Hagner 1995:470) is egter van oortuiging dat die letterlike betekenis van woorde in 'n woordspel nie noodwendig geld nie. Daarom kon Jesus *hp; yK* wel gebruik het om na 'n rots te verwys wat as die fondasie van 'n gebou kan dien. Die woord *hp; yK* sou in elk geval ook na 'n ronde klip kon verwys wat nie geskik is om te dien as die fondasie van 'n gebou nie. Die gebruik van *pe/tra* in Matteus 16:18-19 moet daarom eerder vanuit 'n Griekssprekende konteks verstaan word. Jesus het Aramees gepraat en sou heel waarskynlik eerder die woord *hp; yK* gebruik as *pe/tra*. *Pe/tra* kom

dus nie uit die Joodse wêreld waarbinne die verhaal van Matteus afspeel nie maar eerder uit die wêreld waarin hy geskryf het en waarin die hoorders vir wie hy skryf, geleef het. Anders gesê kom *pe/tra* uit die kontekstuele wêreld van Matteus en nie uit die referensiële wêreld van Matteus nie. In kort: Matteus 16:16-18 is heel waarskynlik 'n latere invoeging as gevolg van die evangelis se redaksionele arbeid.

Nog 'n moontlikheid is om die rots waarna Jesus in die teksgedeelte verwys nie die persoon van Petrus in die oog het nie (Matt 16:17), maar Petrus se belydenis (Matt 16:16). Volgens Hagner (1995:470) is die agtergrond van hierdie moontlikheid Protestantse vooroordeel omdat hierdie teks gebruik word om die pousdom van die Rooms Katolieke Kerk te regverdig. Dit dra dus nie veel gewig nie. "Rots" in Matteus 16:18 verwys egter nie na Petrus se karakter nie: "Rock' of course refers here not to Peter's character, as will become clear later in the narrative, but to his office and function as leader of the apostles."

Schweitzer (1975:341) weer is van oordeel dat Petrus, en nie sy belydenis nie, die rots is waarop die kerk gebou word. Volgens hom is hierdie afleiding duidelik wanneer Paulus in 1 Korintiërs 3:11 (n a v Matteus 16:18) die uitspraak maak dat niemand anders as Christus die fondament van die kerk kan wees nie. Matteus se bedoeling met die rots is dus geloof. Hiermee bedoel hy geloof in die algemeen en nie die kwaliteit van Petrus se geloof nie. Geloof is immers nie iets wat voortkom uit mense se wil of dade nie, maar 'n gawe wat deur God aan mense gegee word. So verwys "rots" na die geloof wat van God af kom (Schweitzer 1975:341).

Myns insiens is die gebruik van *pe/tra* in Matteus 16:18 'n woordspel met die naam *Pe/troj*. Indien die woorde van Jesus in Matteus 16:18 eg is, sou Jesus op grond van die feit dat Hy Aramees gepraat het, eerder die woord *hp;yK* gebruik het. Hierdie woord sou in Grieks weergegee word met *li/qoj* wat dui op klippe wat kleiner is as die waarmee 'n fondasie gebou is. Die rots waarna Matteus verwys is eerder die belydenis van Petrus as wat dit Petrus self is. Indien die rots verwys na die belydenis van Petrus beteken dit dat die kerk gebou is op die feit dat Jesus Christus die Seun van God is. Jesus is dus self die rots of fondament waarop die kerk gebou is. Dit strook ook met die stelling dat die vroeë kerk ontstaan het op grond van die getuienis van Jesus se opstanding uit die dood (Pelser 1994:314-315; kyk ook Schenke 1990:81).



- $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  (*kerk/gemeente*)

$\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  is die ekwivalent van die Aramese woord  $\lambda\eta\gamma\alpha$ . In Jesus se tyd is godsdienstige samekomste, of te wel godsdienstige versamelings van mense, beskryf met die woord  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\eta$ ; [ wat in Grieks vertaal word met *sunagwgh*/. Die term is van Griekse oorsprong en dui op 'n vergadering van mense. Die term *sunagwgh*/ is volgens Van Aarde (1994:175-176) gebruik om te verwys na 'n bedehuis of vergadersaal. Aanbidding en studie was die twee hoofaktiwiteite van die *sunagwgh*/ en was die sentrum van die Joodse godsdienstige lewe. Dit het nie die tempel as aanbiddingsplek vervang nie maar saam met die tempel bestaan. Eers nadat die tempel verwoes is in 70 nC het die *sunagwgh*/ volledig die tempel as aanbiddingsplek vervang (kyk Van Aarde 1994:182).

Aangesien die belydenis van Petrus die uitspraak van Jesus in Matteus 16:18 voorafgaan is Hagner (1995:471) van oordeel dat  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  hier op 'n messiaanse of eskatologiese gemeenskap dui eerder as 'n godsdienstige versameling soos wat beskryf word met  $\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\eta$ ; [ of *sunagwgh*/. Die gebruik van die voornaamwoord  $\mu\omicron\upsilon$  moet volgens Hagner (1995:471) emfatisies verstaan word: die gemeenskap behoort aan die Messias. Matteus en sy lesers het onder die term  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  die kerk verstaan as 'n eskatologiese gemeenskap.  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  dui dus hier op die Jesusvolgelingen in die gemeente van Matteus.

'n Verdere argument vir Matteus se gebruik van  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  as sou dit nie na die historiese Jesus teruggevoer kan word nie is dat die term  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  heel waarskynlik in die tyd van die historiese Jesus nie as *terminus technicus* gebruik is nie. Wat die historiese Jesus betref kan daar slegs van 'n dissipelgemeenskap gepraat word en nie van 'n georganiseerde kerk in die moderne sin van die woord nie. Daar moet ook onthou word dat  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  betrekking het op die erediens-versamelde gemeente (Van Aarde 1990:255).

Hagner (1995:471) stel Luz se besware teen hierdie teorie deur eerstens die vraag te vra of Jesus na die kerk kon verwys as 'sy kerk wat gebou word'. Jesus sou volgens hom nie die woord  $\epsilon\omicron\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$  gebruik het nie omdat Jesus Aramees gepraat het. Op die vraag of Jesus kon verwys na 'my kerk'



antwoord Hagner (1995:471) dat dit eerder dui op die 'gemeenskap van God'. In die beweging rondom Jesus word die konkretisering/vergestalting van die volk van God sigbaar omdat sy mense versamel rondom Jesus. Hagner (1995:465) verwoord hierdie gedagte van Luz soos volg:

[W]e should expect "the community of God" since Jesus assembled God's people and not a holy remnant. The point, however, is that the calling of God's people demanded a decision for the kingdom of God as announced by and embodied in Jesus himself. It was a decision to be related to Jesus ... to become a member of the community of Jesus.

(Hagner 1995:465)

Die afleiding kan hieruit gemaak word dat Matteus die 'kerk' sien in 'n saaklike kontinuïteit met Jesus en sy volgelinge. Matteus lê sy eie woorde in Jesus se mond om so die Jesus-saak voor te sit.

Volgens Pelsers (1994:313) is die herkoms van die gebruik van die term *e0kklhysi/a* en die motief vir die gebruik om daarmee die kerk aan te dui te onseker om enige afleiding daaruit te maak oor die wese van die kerk. Conzelmann (1968:35) is ook van dieselfde oortuiging. Daar bestaan nie eenstemmigheid oor die herkoms en gebruik van *e0kklhysi/a* om daarmee iets van die kerk te sê nie. Die vroeë Christene het hierdie term heel waarskynlik geneem uit die Septuagint (LXX), en die term toon wel 'n verband tussen die kerk en die volk van God. Hierdie oortuiging verwoord Conzelmann (1968:35) soos volg: "The church uses it to say that in the church the hope for the gathering together of Israel has been fulfilled."

Schrage (1963:178) stem egter nie hiermee saam nie. In die LXX is dit nie duidelik hoekom die kerk met die woord *e0kklhysi/a* beskryf word en nie met *sunagwgh/* nie. Beide die woorde *e0kklhysi/a* en *sunagwgh/* kom wel in die LXX voor. Literêre bronne wat na die LXX ontstaan het verkies weer die begrip *sunagwgh/* in die sin van 'n eskatologiese term, en nie *e0kklhysi/a* nie. As rede hiervoor voer Schrage aan dat die woord *e0kklhysi/a* nie aanvanklik gebruik is om die kerk te beskryf nie. Die woord is deur die Helleniste oorgeneem uit sekulêre Grieks in terme van die politieke betekenis daarvan. Dit is die rede waarom hulle hulleself nie *sunagwgh/* noem nie, omdat die term *sunagwgh/* te nou verbind was met die Joodse godsdiens en wet.

Rost (1938:144-156) weer oordeel dat die woord *e0kklhsi/a* drie moontlike betekenis het. Die eerste moontlikheid is dat die term na 'n Hellenistiese byeenkoms van Griekse gode of burgers van Hellenistiese stadstate verwys. Tweedens het *e0kklhsi/a* moontlik betrekking op die sogenaamde Sinaïversameling<sup>23</sup> van die Ou Testament. Dertens is Philo se allegoriese gebruik van *e0kklhsi/a* ook 'n betekenis moontlikheid. Philo het nie die woord *e0kklhsi/a* gebruik om daarmee na die Joodse gemeentes van sy tyd te verwys nie. Die betekenis van *e0kklhsi/a* het eerder dieselfde betekenis as *lhq* en *hd[* in die Ou Testament waar dit dui op die versameling van God se volk (vgl Deut 23:1).<sup>24</sup> Rost (1938:148-149) verwoord hierdie standpunt soos volg: "*lhq* und *hd[* ebenso wie *e0kklhsi/a* sind nur dann noch festzustellen, wenn es sich um Zitate oder Anspielungen auf das Alte Testament handelt. Dabei tritt besonders – und zwar bei beiden – Dt. 23, 1 in den Vordergrund der Diskussion."

Schmidt (1968:516) is ook van die oortuiging dat die woord *e0kklhsi/a* vir die eerste keer deur die Joods-Hellenistiese Christene gebruik is as aanduiding van die unieke aard van die vroeg-Christelike beweging in onderskeiding van die Joodse sinagoge. Konflik tussen die vroeë Christene en die amptelike Joodse sinagoge het ontstaan oor die Christene se openheid teenoor die Helleniste en dat proseliete toegelaat is sonder dat hulle enige vooraf verbintenis gehad het met Joodse tradisies. Hiermee saam was die verkondiging van die menswording en opstanding van Jesus 'n ernstige struikelblok vir die amptelike Jodedom. Dit kan as rede aangevoer word waarom Matteus eerder van die term *e0kklhsi/a* gebruik maak as van *sunagwgh/*.

Van Aarde (1990:255-256) oordeel dat die gebruik van die term *e0kklhsi/a* eerder as *sunagwgh/* verstaan moet word teen die agtergrond van die sosiohistoriese omstandighede van die eerste eeu nC. Hierdie tyd is gekenmerk deur 'n Helleniseringsproses wat reeds voor die geboorte van Jesus begin het. Hierdie Hellenisering het konflik tussen Christene en die

---

<sup>23</sup> Die volk wat versamel was by die Sinaï gebeure word bestempel as die volk van God. Die gedagte is dat die kerk in die Nuwe Testament en ook daarna die kontinuum is van hierdie volk van God. Die bedoeling van die gebruik van die term *e0kklhsi/a* sou dan wees om hierdie kontinuiteit tot uitdrukking te bring (Rost 1938:144-156).

<sup>24</sup> Iemand wat se geslagsorgane verbrysel is of iemand wat ontman is, mag nie lid van die gemeente van die Here wees nie.

owerheid van die sinagoge veroorsaak omdat die Christene ruimte in die sinagoge vir die Helleniste gebied het. In sy gebruik van die term  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  wou die vroeë kerk iets daarvan tot uitdrukking bring dat sy haarself heilshistories gesien het as die voortsetting van die volk Israel, die volk van God in die Ou Testament (Van Aarde 1987:339-345). Dit is verder onmoontlik om hierdie heilshistoriese kontinuum te beredeneer aan die hand van die woorde  $\lambda\eta\gamma\omega\gamma$  en  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ . Tog het die vroeë kerk wel na haarself verwys as  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ . In die LXX word die woord  $\lambda\eta\gamma\omega\gamma$  vertaal met  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  of  $\sigma\upsilon\nu\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ . Beide hierdie Griekse woorde kom in die LXX voor met die betekenis van 'n godsdienstige versameling van mense. Ander as Conzelmann (1977:394), wat oordeel dat  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  in Matteus 16:18 na die hele kerk verwys (die "*ganze Kirche als Einheit*"), is Van Aarde daarom van die oortuiging dat die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ , volgens die LXX se gebruik daarvan, op 'n groep Christene dui wat gereeld vir godsdiensoefening bymekaargekom het.

Schrage (1963:81) is egter nie oortuig dat die keuse en gebruik van die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  deur die vroeë kerk gebruik is om 'n heilshistoriese kontinuiteit met die volk van God ( $\eta\omega\upsilon\gamma\epsilon\lambda\lambda\eta\gamma\omega\gamma$ ) aan te toon nie. Hy stel dit soos volg: "... die Wahl von *ekklesia* ist primär nicht durch das Bewusstsein bestimmt, dass sich die Urkirche in heilsgeschichtlicher Kontinuität zu Israel und damit als legitime Nachfolgerin des alttestamentlichen Bundesvolkes verstand" (Schrage 1963:188; beklemtoning in die oorspronklike). Rost (1938:156), op sy beurt weer, oordeel dat die woord  $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$  sy oorsprong in die Ou Testament, en nie in die Hellenisme het nie.<sup>25</sup>

Volgens Gundry (1982:332) was die term kerk ( $\epsilon\omicron\kappa\lambda\eta\sigma\iota/\alpha$ ) reeds algemeen in gebruik toe die Matteusevangelie op skrif gestel is.<sup>26</sup> In die LXX word dit gebruik om die volk of kerk van God aan te dui. Verder is Gundry van mening dat, op grond van die feit dat Matteus sy eie materiaal wat hy in sy verhaal gebruik dupliseer, die 'rots' waarna verwys word in Matteus 16:18 'n

<sup>25</sup> Hierdie opmerking is myns insiens net gedeeltelik korrek aangesien die oorsprong van die Nuwe Testamentiese gebruik van hierdie woord gesoek moet word in die Hellenistiese Jode se gebruik van die Ou Testament.

<sup>26</sup> Volgens Duling & Perrin (1994:332-333) is die Matteusevangelie tussen 85 en 90 nC geskryf. Interne getuïenis in die evangelie toon dat dit ooreenkomste toon met 'n tipe van Judaïsme wat ontstaan het onder die invloed van 'n groep Fariseërs van die Yavneh-skool tussen 80-90 nC. Die *terminus a quo* van Matteus is dus 70 nC (twee-bronne hipotese, d w s die datering van Markus) en die *terminus ad quem* is 90 nC.

parallel is met Matteus 7:24<sup>27</sup>. “As he does elsewhere, Matthew borrows materials from other passages in his gospel” (Gundry 1982:333). Op grond hiervan stel Gundry (1982:330-331) dat Matteus 16:18, soos verskeie ander gedeeltes in Matteus se weergawe van die Jesusverhaal (Matteus 13:24-30; 36-43; 14:28-31), geen parallele in die ander evangelies het nie, en daarom ‘n eie komposisie van Matteus is.

Verses 17-19 lack any parallels. As in earlier passages peculiar to this gospel (e.g. 13:24-30; 36-43; 14:28-31), parallelistic structure, Matthew’s favorite diction and theological motifs, OT phraseology, and echoes of other Matthean passages point to expansive composition by the evangelist himself and away from a special tradition known only to him. He composes the passage in order to portray Peter as a representative disciple – representative in his understanding Jesus as the Christ and Son of the living God and in his consequent activity as scribe.

(Gundry 1982:330-331)

Volgens Davies en Allison (1988:621) is Matteus 16:17 nie ‘n latere komposisie nie, maar wel ‘n weergawe van ‘n historiese gebeure. Hierdie weergawe van die gesprek tussen Petrus en Jesus het reeds bestaan voordat Markus en Lukas op skrif gestel is. Hulle vind ondersteuning vir hulle argument in die outoriteit van Petrus in die Paulusbriewe<sup>28</sup>, Semitismes<sup>29</sup> in Matteus en parallele met Qumran<sup>30</sup>. Volgens Duling en Perrin (1994:331) is daar wel van

<sup>27</sup> “Elkeen dan wat hierdie woorde van My hoor en daarvolgens handel, kan vergelyk word met ‘n verstandige man wat sy huis op rots (*pe/tra*) gebou het” (NAV).

<sup>28</sup> Kyk 1 Korintiërs 1:12; 3:22; 9:5; 15:5 en Galasiërs 1:18; 2:9, 11, 14.

<sup>29</sup> Davies & Allison (1988:623-624) oordeel dat Matteus 16:18 teen die agtergrond van die Ou Testamentiese gebruike gelees moet word. In die Ou Testament is daar verskeie voorbeelde van persone wat, net soos Petrus in Matteus 16, ‘n tweede naam gekry het (vgl Abram wie Abraham word [Gen 17:1-8] en Jakob wie se naam verander na Israel [Gen 32:22-32]). Veral belangrik is die parallele tussen Genesis 17 en Matteus 16: beide hierdie tekste is getuienis van die geboorte van die volk van God (in Gen 17 die geboorte van Israel en in Matt 16 die geboorte van die kerk), in beide gevalle word hierdie geboorte geassosieer met individue en in beide gevalle is daar simboliek in die nuwe name opgesluit. Dit kon egter ook moontlik wees dat ‘n bynaam aan Petrus gegee is bloot as sekulêre gebruik om daarmee iets van sy karakter te weerspieël (Davies & Allison 1988:626). Hierdie gebruik is in lyn met Rabbynse tradisies van daardie tyd. In die Joodse tradisie kon die gee van ‘n bynaam ‘n belangrike gebeurtenis of verandering in iemand se status beteken. Voorbeelde hiervan is die naamsverandering van Abraham (Gen 17:5), Sarah (Gen 17:15), Jakob (Gen 32:28) en Jerusalem (Jes 62:2-4).

<sup>30</sup> In verskeie Ou Testamentiese- en Qumran-tekste word na ‘n gemeenskap of ‘n groep persone verwys as iets wat gebou word (Jer 12:16; 18:9; 31:4; 33:7; 42:10; Amos 9:11). In die Qumran-tekste het ons ‘n voorbeeld hiervan in 4QpPs<sup>a</sup>, fragmente 1-10, kolom 3:15-16 wat soos volg lees: “God chose the teacher of righteousness as a pillar and established him to build for him a congregation”. Volgens Davies & Allison (1988:629) het die Qumrangemeenskap,

Semitiese invloede sprake wat die Grieks van Matteus betref. Matteus is heel waarskynlik deur 'n persoon geskryf wat tweetalig of veeltalig was.

Op grond van bogenoemde kan die volgende gevolgtrekkings gemaak word: Alhoewel die woord *e0kklhsi/a* nie die enigste woord was waarmee die vroeë Christene hulleself as religieuse groep uitgedruk het nie, wil dit tog lyk of hierdie woord gebruik is om juis uitdrukking te gee aan die feit dat die vroeë Christusbeweging uit sowel Jode en nie-Jode bestaan het. Die argumente wat reeds gevoer is oor Matteus se gebruik van *e0kklhsi/a* in plaas van *sunagwgh/*, steun hierdie gevolgtrekking. Wanneer gesê word dat die byeenkoms waarop *e0kklhsi/a* betrekking het die formeel-erediens-versamelde gemeente was, moet daar net in gedagte gehou word dat daar geen formeel-erediens-versamelde gemeente was in die voor-Pase tydperk nie. Verder het Jesus heel waarskynlik nie 'n kerk gestig of gewil of die intensie gehad het om enige struktuur daar te stel waarbinne gelowiges hulle geloof moes uitleef nie. Vir Jesus het dit gegaan oor die verkondiging van die koninkryk van God en dat mense in die regte verhouding met God, gehoorsaam aan Hom, moet leef.

Matteus 16:18-19 is Matteus se verstaan van die kerk, of te wel sy ekklesiologiese model. Matteus se verstaan van die kerk vind neerslag in Petrus se belydenis en Jesus se reaksie daarop. Wanneer Matteus uitdrukking aan sy verstaan van kerk wil gee, maak hy van “Jesus woorde” gebruik.<sup>31</sup> Hiermee wou Matteus sy verstaan van kerk laat wortel in die Jesusgebeure. In hierdie verband kan daarom gesê word dat Matteus 16:18 'n selfbewustheid van die vroeë kerk beskryf.

Om die kerklike situasie van die eerste eeu nC te beskryf met die woord “kerkbegrip” is 'n moderne gebruik van die woord om daarmee iets te sê van hoe Jesus en sy volgelinge hulleself verstaan het. Pelser (1994:312) stel voor dat daar eerder gepraat word van 'n “kerklike selfverstaan”. Die rede hiervoor is

---

soos die vroegste Christene, hulleself gesien as die eweknie van die Sinai-gemeenskap (*lh;q; hwhy*) wat in Deuteronomium (LXX) *e0kklhsi/a* genoem word.

<sup>31</sup> Volgens Conzelmann (1988:341) kan Matteus 16:17-19 nie tot Jesus teruggevoer word nie: “Some traditions trace the founding of the church back to Jesus himself, as does the famous saying to Peter in Mt 16:17-19; it is also presupposed in the account of the institution of the Lord's Supper (“as often as you do this”). But these accounts are without exception of a later date and are certainly not reliable historically.” Die primêre rede vir die ontstaan van die kerk, voer Conzelmann aan, is die belydenis in 1 Korintiërs 15:3. Petrus is, histories gesien, die stigter van die kerk omdat Petrus die eerste persoon was wat die opgestane Christus gesien het. In die geloof veronderstel dit dat die grondslag vir die stigting van die kerk indirek 'n daad van Jesus was (Conzelmann 1988:341).

dat die begrip “kerk” nie dieselfde assosiasie vandag oproep as wat dit opgeroep het by die Christene van die eerste eeu nC nie.

Jesus se boodskap was primêr eties-eskatologies gerig en het nie gepoog om strukture daar te stel wat die wêreld kon volg nie. Vir Jesus het dit gegaan oor die koninkryk van God wat gaan aanbreek en dat mense gereed moes wees daarvoor of hulle daarvoor gereed moes maak. Omdat Jesus se dood en opstanding ook van eskatologiese betekenis is kan verder gesê word dat die bestaan van die kerk begrond word in die Paasgebeure. Op grond van die Paasgebeure wat toekomsgerig is leef die kerk ook toekomsgerig. Jesus stig nie die kerk nie, maar vanweë sy dood en opstanding kom die kerk. Die implisiete ekklesiologie wat teenwoordig was in die Jesusgebeure is soteriologies begrond in Jesus se dood en opstanding, wat op sy beurt weer gestalte gevind het in die totstandkoming en inrigting van die kerk.

Hubner (1993:191) maak in hierdie verband die opmerking dat die ekklesiologie van ‘n gemeente (die liggaam van Christus) sy grond vind in die toewyding aan die lewe van Christus aan die kruis. So word die ekklesiologie begrond in die soteriologie. Die wese van die kerk se bestaan is begrond in die lewe van Christus. Christologie en ekklesiologie vloei in mekaar (Käsemann 1972:196). Die kerk word die verteenwoordiger van sy Heer wat aan hom hoop gee.

Pelser (1994:314) merk tereg op dat die Paaskerugma die ontstaan van die kerk is en dat die voortbestaan van die kerk die volgehoue verkondiging van hierdie kerugma is. Die Paaservaringe van die dissipels van Jesus was die stukrag vir die ontstaan van die kerk. Die opwekking van Jesus het die moontlikheid van die kerk daargestel en aan die kerk ‘n selfverstaan gegee (Schenke 1990:81). Die opstanding van Jesus was die aanvuring van die kerk, en daarom ook die rede vir die voortbestaan van die kerk. Die verlossende werk van Jesus kulmineer in sy dood en opstanding, en nie in ‘n opdrag tot kerstening nie. Die kerk het ontstaan op grond van die opstanding van die gekruisigde Jesus, en nie deur Jesus se opdrag aan Petrus nie.

Ook is die hoop wat in die kerk leef en wat die kerk verkondig gegrond in Jesus se dood en opstanding. Ingebed in die opstanding van Jesus uit die dood lê die opdrag van die verkondiging wat God gee. Petrus, die Twaalf, Jakobus en later ook Paulus ontvang deur hierdie daad van God hulle besondere opdrag om die koninkryk van God te verkondig, ‘n voortsetting van die



boodskap wat Jesus gebring het. Die Paasgebeure dien dus nou as die basis vir die verkondiging.

Die kerk is uit die Paasgebeure gebore. Daarom kan die kerk nooit ophou om hierdie boodskap te verkondig nie. Die kerk moet ook daarteen waak om nie maar net 'n klomp algemene waarhede te verkondig nie, maar die boodskap van Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Heer. Die verkondiging van die kerk kan ook nooit tot 'n leer verstar nie, maar moet evangelie bly wat in alle omstandighede weer nuut gemaak word in die verkondiging.

Soos reeds bo genoem, was Jesus se missie nie kerkstigting nie, maar die verkondiging van die koninkryk van God. "Jesus proclaimed the kingdom of God and what came was the church" (Loisy 1902:111). Tog het die kerk ontstaan op grond van dit wat Jesus gedoen en verkondig het, dit waaroor dit gegaan het in die Jesus-saak. Dit beteken dat daar 'n onbreekbare band behoort te bestaan tussen die kerklike kerugma en Jesus se verkondiging. En dit geld ook vir die kerk se ampsbeskouing.

### 2.3 Die beweging rondom Jesus<sup>32</sup>

Jesus en sy twaalf dissipels was nie 'n groep wat in isolasie bestaan het of die enigste van sy soort was in die eerste eeu nie. Dit was 'n groep of beweging wat bestaan het te midde van ander groepe van die tyd soos die Sadduseërs,<sup>33</sup> Selote,<sup>34</sup> Fariseërs<sup>35</sup> en Esseners.<sup>36</sup> Nie al hierdie groepe het dieselfde vorm

---

<sup>32</sup> Met hierdie term word nie die indruk geskep dat Jesus doelbewus 'n groep gestig het waarvan mense deel kon word nie. Dit wat Jesus verkondig het, het 'n groep rondom Hom spontaan laat ontstaan.

<sup>33</sup> Die Sadduseërs was die dominante politieke party in die eerste eeu in Judea, afkomstig van die aristokrasie en ryk priesterlike families. Die Joodse godsdiens en Joodse politiek is deur hulle aan mekaar gebind. Hulle was in beheer van die tempel en tempelmaatreëls, het hoë ampte in Jerusalem beklee en was oop vir Hellenistiese invloede. In hulle godsdiensbeskouing was hulle konserwatief en het die godsdienstige wette soos die Sabbat streng toegepas. Hulle het verder net die Tora, en nie ook die mondelinge wet van die Fariseërs, aanvaar nie. Met die vernietiging van die tempel in 70 nC het die Saddusee-beweging heel waarskynlik tot niet gegaan, saam met die vernietiging van die tempel. Hulle het die opstanding uit die dood ontken, asook die aanbidding van die afgestorwenes (nekromansie; Dunn:1977:104; Van Aarde 1994:120). In Markus vind ons een verwysing na die Sadduseërs as deel van die Joodse leiers wat aan Jesus vroeë stel voor sy arrestasie, verhoor en kruisiging. In Matteus span die Sadduseërs en die Fariseërs saam om iets teen Jesus te kry sodat hulle Hom kan doodmaak. Laasgenoemde is tipies van Matteus om karaktergroepe in sy verhaal saam te voeg en nie onderskeid te tref nie. Die moontlikheid bestaan egter wel dat die Sadduseërs en Fariseërs kon ooreenstem wat sekere sake van die Jodedom betref. Dit is dus wel moontlik dat hulle kon saamspan teen 'n nuwe faksie rondom Jesus (kyk Saldarini 1988:154; 166-167).

<sup>34</sup> Die Selote was 'n religieus-politieke party wat sy ontstaan gehad het as 'n rebellegroep om en by 67-68 nC nadat Vespasianus in 67 nC Galilea stelselmatig verower en Judea begin binneval het (die sg Joodse Oorlog). Ten tye van die Joodse Oorlog het die Selote die priesters



aangeneem of dieselfde doel gehad nie. Die belangrike vraag hier is dus waar Jesus en sy dissipels ingepas het tussen al hierdie groepe.

---

in Jerusalem aangeval, die tempel oorgeneem en hulle eie hoëpriester aangestel. As gevolg van klassekonflik val hulle ook die aristokrasie, by name die Herodiane, aan omdat hulle geglo het dat die aristokrasie die stad gaan teruggee aan die Romeine. Spoedig het daar 'n sterk nasionalisme onder hulle ontstaan en het hulle gepoog om hulle doelwitte te bereik deur van geweld gebruik te maak. Die Selote se teenwoordigheid in die tempel tydens die Joodse Oorlog moet gesien word as die gevolg van die stryd tussen rebelle. Die tempel was die enigste plek wat huisvesting kon verskaf omdat baie van die Selote wat in Jerusalem was tydens die opstand van die platteland afkomstig was. Josefus toon tog aan dat die Selote in die tempel belanggestel het deurdat hulle 'n nuwe hoëpriester verkies het. Die Selote se verkiesing van 'n nuwe hoëpriester was ook die verkiesing van 'n nuwe regeringsleier omdat die godsdienste en politiek van hierdie tyd nie van mekaar losgemaak kon word nie (Dunn 1977:104; Horsley & Hanson 1985:216-219; Van Aarde 1994:155-157).

<sup>35</sup> Die Fariseërs was 'n groep wat hulle afgesonder het veral op grond van die reinheidsmaatreëls van die tempel. 'n Leermeester-dissipel verhouding was belangrik in hierdie groep. Dit is nie presies duidelik waarvan hulle hulle afgesonder het nie. Hierdie groep kom waarskynlik uit die *Hassidim* wat tydens die Makkabese opstand na vore gekom het met 'n sterk nasionaal-partikularistiese weerstandsbeweging teen die universele Helleniserings-proses en vreemde invloede op die tradisionele Joodse godsdienste. Die Fariseërs het die kanon uitgebrei van die vyf boeke van Moses wat as gesaghebbend beskou is deur die boeke van die profete by te voeg. Die Farisiese ideologie kan voorgestel word as 'n program om die reinheidsmaatreëls wat op die tempel betrekking het uit te brei tot in die huishouding van elke wetsgetroue Jood. Omdat hulle so sterk klem lê op die onderhouding van die Tora stel hulle 'n klomp wette (die sg "heininge om die wet") in sodat niemand dalk onbewus die Tora oortree nie. Die Fariseërs het geen direkte gesag gehad nie. Die Fariseërs het 'n stryd gevoer om invloed uit te oefen op plaaslike leiers en die bevolking. Dit het meegebring dat Jesus van die begin van sy bediening af met die Fariseërs in botsing gekom het (Dunn 1977:104; Van Aarde 1994:109-112). Volgens Saldarini (1988:144) plaas Markus die Fariseërs altyd in Galilea en hulle is nie aktief in Jerusalem nie. Hulle het kontak met ander groepe soos die Herodiane (Mark 3:6) en die skrifgeleerdes (Mark 2:16). Volgens Cook (1978:34) is die Fariseërs in die eerste gedeelte van Markus in Galilea dieselfde groep wat as die skrifgeleerdes Jesus in die laaste deel van Markus in Jerusalem opponeer. Omdat die Fariseërs se godsdienstige siening integraal deel was van hoe die Jode in Palestina geleef het, het hulle gepoog om soveel as moontlik beheer en invloed te hê oor die politieke, wetlike en sosiale faktore wat die sosiale praktyke en sienings van die gemeenskap bepaal het. Die Fariseërs was primêr 'n religieuse beweging en nie 'n politieke groepering nie. Hulle was die beskermers van 'n sekere soort gemeenskap. Jesus het hierdie siening van die gemeenskap uitgedaag deurdat Hy hulle reinheidswette geïgnoreer het (die was van hande, vas, reinheidsmaatreëls en Sabbatswette). Volgens Saldarini (1988:150-151) het Jesus en die Fariseërs se konflik nie gehandel oor teologiese kwessies nie, maar oor wie in beheer is van die gemeenskap. Jesus het nie eer en aansien binne die gemeenskap gehad nie omdat Hy nie uit 'n vooraanstaande familie gebore is nie. Daarom het die feit dat Hy gepreek het teenkanting van die Fariseërs ontlok. In vergelyking met Markus brei Matteus die rol van die Fariseërs baie uit, juis omdat Matteus 'n Joodse evangelie is (kyk bv Matt 23).

<sup>36</sup> Die Esseners ontstaan uit dieselfde groep as die Fariseërs, naamlik die *Hassidim*. Hulle is baie strenger as die Fariseërs wat betref wetsgehoorsaamheid. Volgens Filo en Josefus het die groep bestaan uit 4000 mans wat nie getroud was nie om so kontak met onreinheid te voorkom. Van hulle was egter tog getroud. Hierdie groep het in die geheim bestaan. Hulle glo dat die siel bevry word na die dood. Die regverdige se siel gaan hemel toe, terwyl die bose mens se siel gestraf word. Die Esseners se leringe toon sterk ooreenkomste met dié van Qumran. Hulle teologie toon die gedagte van twee geeste, die engel van lig en die engel van duisternis, wat verskyn as bemiddelaars tussen God en die mens. Hulle sien hulleself as 'n eskatologiese gemeenskap. Intern was hierdie groep baie goed georganiseer en het 'n gestruktureerde gemeenskap gevorm (Dunn 1977:104; Van Aarde 1994:158-160).

Die vorm wat die groep rondom Jesus aangeneem het, was heel waarskynlik dié van 'n rabbi en sy dissipels. Volgens Dunn (1977:104) kan die Jesusgroep as 'n *gemeenskap* beskryf word as daar na die volgende ses sake gekyk word (Dunn 1977:104-105): Die eerste is dat die term *e0kk1hsi/a* in Matteus 16:18 gebruik word om te verwys na Jesus wat gelowiges, of te wel die kinders van God versamel.<sup>37</sup> In die tweede plek roep Jesus self die dissipels en ag Hy hulle dadelik as verteenwoordigend van Israel. Derdens beskou Jesus Homself as die Herder van sy dissipels wat as sy kudde beskryf word. Hierdie metafoor is gereeld in Joodse literatuur gebruik om Israel te beskryf. Vierdens dink Jesus aan die dissipels as 'n familie, deur hulle almal kinders van God te noem. Jesus se laaste maaltyd saam met sy dissipels dien as vyfde rede. Tydens hierdie maaltyd beskryf Jesus hulle deel hê aan Hom in terme van 'n nuwe verbond. Jesus sien dus sy dissipels as die stigterslede van die nuwe Israel. Die laaste rede vind hy in Lukas 8:3 en Johannes 12:6. Hierdie twee tekste impliseer 'n organisering van die volgeling van Jesus.

Tog oordeel Dunn (1977:105-106) om nie na die groep rondom Jesus as 'n gemeenskap te verwys nie. Om 'n dissipel van Jesus te wees het nie geïmpliseer dat iemand tot een of ander duidelik gedefinieerde gemeenskap toetree nie. Die kriterium was die doen van God se wil, dit het mense sy dissipels gemaak, nie lidmaatskap van 'n organisasie nie. Die Onse Vader, byvoorbeeld, was nie 'n simbool van net 'n sekere gemeenskap nie, maar 'n gebed van hulle wat die wens uitspreek dat die koninkryk van God moet aanbreek. Daar is ook geen bewys dat Jesus se dissipels funksionaris was in 'n gemeenskap wat rondom Jesus gesentreer het nie. Hulle het nie spesifieke opdragte gehad om uit te voer waarby die *gemeenskap* rondom Jesus sou baat nie. Die dissipels het geen amptelike hoedanigheid in die groep gehad nie. Die gesag waarmee hulle opgetree het was nie om 'n gemeenskap rondom Jesus op te bou nie, maar eerder om te deel in Jesus se missie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God. In die woorde van Dunn (1977:106): "If one word must be chosen to describe the circles round Jesus it would be 'movement' rather than community". Op grond van die redes wat Dunn hierbo

---

<sup>37</sup> In § 2.2.1 is aangetoon dat Matteus 16:18 heel waarskynlik gesien moet word as 'n Matteaanse invoeging. Op grond hiervan kan hierdie standpunt van Dunn bevestig word.

gee moet hy gelyk gegee word dat, wanneer daar van die groep rondom Jesus gepraat word, eerder gepraat word van 'n beweging as van 'n gemeenskap. Omdat die familie die dominante sosiale instelling in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing was sou die groep rondom Jesus ook, in analogie met die familie, as 'n *fictive kinship* beskryf kon word (kyk Malina 1995:108; 2002:5). In hierdie *fictive kinship* was daar geen ampstruktuur of hiërargie nie juis omdat dit vir Jesus nie gegaan het oor die realisering van 'n struktuur waarbinne mense hulle moes organiseer nie. Die saak waaroor dit wel gegaan het was die verkondiging van die koninkryk van God en 'n dienooreenkomstige wyse van lewe – 'n lewe in gehoorsaamheid aan God.

Rituele en simbole het wel deel uitgemaak van die beweging rondom Jesus. Jesus het egter aan hierdie rituele en simbole 'n ander betekenis toegeken as wat deur die samelewing van sy tyd daaronder verstaan is. Hier kan verwys word na etes waar Jesus 'n openheid getoon het en etes nie gesien het as iets wat sosiale grense skep nie Dit het intendeel gefunksioneer as 'n belangrike simbool van die koninkryk van God. In die seremonie van die etes het iets van die koninkryk van God gemanifesteer. Van Eck (1995:179) stel dat die doel van rituele en simbole was om orde te skep. Daarmee word bedoel dat rituele en simbole grense rondom natuurlike en sosiale ruimtes gedefinieer en herdefinieer het. Die ruimtes word gedefinieer in terme van goed en sleg, binne en buite, rein en onrein, hoog en laag. McVann (1991:335) verduidelik seremonies soos volg:

Ceremonies, as distinguished from rituals, function in terms of confirmation of values and structures in the institution of society. Institutions are patterned arrangements of sets of (a) rights and obligations called roles, (b) of relationships among roles called statuses, and (c) of successive statuses or status sequences which are generally well recognized and are regularly at work in a given society. Institutions encompass kinship, politics, education, religion and economics.

(McVann 1991:335)

Tussen hulle wat alles agtergelaat het en Jesus gevolg het, en hulle wat net sporadies en plekgebonde agter Jesus aangegaan het was daar nie groot verskille as volgelinge van Jesus nie. In aansluiting hierby verwys Dunn (1977:105) na Jesus se laaste maaltyd saam met sy dissipels. Hierdie maaltyd

was nie 'n ritueel van die Jesus-beweging waarvan hulle wat nie dissipels was nie, uitgesluit was nie.

In hierdie verband verwys Dunn (1977:154, 161-163) na die verband tussen Jesus en die sakramente van die doop en nagmaal. Wat die doop betref, stel Dunn (1977:154) dat Jesus self nie gedoop het nie (kyk Joh 4:2). Indien Jesus en sy dissipels wel aan die begin van Jesus se bediening bekeerlinge gedoop het, het hulle volgens Dunn nie baie lank daarmee volgehou nie. Hy gee twee redes hiervoor. Eerstens het Jesus sy bediening reeds gesien as die vervulling van Johannes se verwagting. Jesus se bediening het gekulmineer in die punt van oordeel waarvan Johannes reeds geprofeteer het in sy metafoor van die Gees en die doop deur vuur (Luk 12:49; Mark 9:49; 10:38; 14:36). Die tweede rede sluit aan by die waarskynlikheid dat daar in die Jesus-beweging geen rituele bestaan het nie. Dunn (1977:154) verwoord dit soos volg: "Because he was unwilling to erect a ritual barrier which had to be surmounted before people could join his company or be his disciple Jesus could accept no ritual exclusion from the kingdom. Those outside were outside by choice."

Die openheid van die beweging rondom Jesus het ook neerslag gevind in die tafelgemeenskap wat Jesus met verskeie mense gehad het. Dunn (1977:161-163) verwys na hierdie openheid wanneer hy stel dat Jesus maaltye geëet het saam met mense wat deur die ander godsdienstige leiers van sy tyd nie gesien is as nie regverdig voor God nie, te wete tollenaars en sondaars. Om saam met iemand aan tafel te wees het in Jesus se tyd beteken dat daar verou, vrede en broederskap tussen almal rondom die tafel was. Jesus vereenselwig Hom met sondaars, en word daarom ook deur ander godsdienstige leiers 'n vraat en 'n wynsuiper, 'n vriend van tollenaars en sondaars genoem (Matt 11:19). Die feit dat Jesus met sondaars en tollenaars gemeng en saam met hulle geëet het is volgens Dunn Jesus se manier waarop Hy die verlossing en vergifnis wat God gee, verkondig het. "But Jesus' tablefellowship was marked by openness, not by exclusiveness. That is to say, Jesus' fellowship meals were invitations to grace, not cultic rituals for an inner group which marked them off from their fellows" (Dunn 1977:162). Omdat hierdie maaltye ook 'n verkondiging was van God se genade en verlossing aan almal, is dit ook van eskatologiese betekenis. Volgens Dunn is dit juis hierdie openheid van die beweging rondom Jesus wat dit onderskei het van ander

bewegings van sy tyd soos byvoorbeeld Qumran. “Jesus founds no new church; for there is no salvation even by entering a religious society, however radically transformed” (Dunn 1977:105).

Jesus was verder getrou aan die Tora, maar het Hom nie geskaar by die Joodse wette nie. Jesus het geen intensie gehad om die gesag van die Skrif, wat aangebied was as die Wet en die Profete, te ondermyn nie (kyk Matteus 5:17,<sup>38</sup> Loader 2001:78-79). Sy benadering ten opsigte van die interpretasie van die Tora was anders as dié van sy teenstanders. Jesus leer dat God in die eerste plek besorg is oor mense.<sup>39</sup> Die rede hiervoor is dat Jesus God anders verstaan het as sy teenstanders (Loader 2001:18; Van Eck 2009a:470-471). Jesus se teenstanders verstaan dat God eerder besorg is oor die nakom van wette, waar Jesus se verstaan is dat God eerder besorg is oor mense en hulle welwees.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> “Moenie dink dat Ek gekom het om die wet en die profete ongeldig te maak nie. Ek het nie gekom om hulle ongeldig te maak nie, maar om hulle hulle volle betekenis te laat kry” (NAV).

<sup>39</sup> Die welwees van mense was vir Jesus baie belangriker as die instandhouding van strukture. Die huwelik as instelling in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het vir Jesus die marginalisering van vrouens en kinders gelegitimeer. As sosiale instelling het die huwelik ook die moontlikheid van slagoffers daargestel. Op grond van ‘n bepaalde verstaan van Deuteronomium 24:1-2 het die huwelik bepaalde mense ontmagtig. Jesus sou heel waarskynlik nie van ‘n vrou verwag om in ‘n huwelik te bly waar sy as besitting gereken is en minderwaardig geag is nie. Heel waarskynlik sou Hy ook nie van ‘n man en vrou verwag om in ‘n huwelik saam te leef as hulle geen keuse gehad het in die keuse van huweliksmaats nie. Hy was ook van oordeel dat, wanneer ‘n man om die verkeerde redes van sy vrou skei (bv *porneia*) en dan weer trou, hy egbreuk teen sy eie vrou pleeg (Mark 10:11). Nog ‘n moontlike standpunt wat Jesus teen die gebruike van sy tyd kon hê, was dat ‘n vrou ook egskeiding kon insisier (Mark 10:12). Hierdie standpunte van Jesus moet egter verstaan word teen die agtergrond dat Hy die marginalisering van enige persoon – veral vroue en kinders – ten sterkste afwys (Van Eck 2007:501-504; 2009a:470-471).

<sup>40</sup> Hier kan verwys word na die begrippe simboliese en sosiale universum wat in die kennissosiologie gebruik word. Volgens Berger & Luckmann (1975:118-120) funksioneer die simboliese universum (sacred canopy) van die enkeling en ‘n gemeenskap as ‘n beskermende koepel wat betref institusionele orde. Die sosiale universum is die wêreld waarbinne mense leef. Die sosiale universum word dus op grond van die verstaan van die simboliese universum gekonstrueer. Die Jode het God verstaan (simboliese universum) in terme van die orde van die skepping. God is ‘n God van orde, en daarom moet alles in die samelewing (sosiale universum) georden wees om by die eer van God te pas. Dit het tot gevolg gehad dat sekere grense gedefinieer is ten einde hierdie orde te handhaaf. Hierdie grense het neerslag gevind in die onderskeid wat getref is tussen byvoorbeeld rein en onrein. God is dus in terme van heiligheid verstaan (Lev 19:2). Hierdie orde is in die gemeenskap (sosiale universum) gehandhaaf deur die Joodse wette wat in plek gestel is. Jesus het God egter in terme van sy barmhartigheid verstaan (Matt 5:48; Luk 6:36). Jesus het die simboliese universum nie gesien in terme van God se heiligheid nie, maar eerder in terme van sy barmhartigheid.



Jesus se verstaan van God is dus inklusief.<sup>41</sup> Die Joodse wet en die gebooië was hieraan ondergeskik. Loader (2001:18) maak in hierdie verband die volgende belangrike opmerking:

It is important to recognize this difference, because it runs through much of what Jesus said and did. It did not mean that Jesus spurned the commandments, let alone the Scriptures. On the contrary He took them very seriously; it was a question of how He did so.

(Loader 2001:18)

Jesus se houding teenoor die was van hande voor 'n maaltyd en wat 'n mens onrein maak (Mark 7:1-23) is hiervan 'n goeie voorbeeld:

---

<sup>41</sup> Van Eck (2009:470) verduidelik dat Jesus vir God verstaan in terme van medelye met mense soos wat dit uitgedruk word in Lukas 6:36: "Wees barmhartig soos julle Vader barmhartig is". Dit stel Hy teenoor die tempel en Jodedom se verstaan van God soos uitgedruk in Levitikus 19:2: "Wees heilig, want EK die Here julle God is heilig." Waar die tempel God dus verstaan het in terme van sy heiligheid, verstaan Jesus vir God in terme van sy medelye, deernis en barmhartigheid. Die eksklusiewe God van die Jodedom worde deur Jesus vervang met 'n inklusiewe God (kyk Cuppit 2001:58). Van Eck noem die volgende voorbeelde wat bevestig dat Jesus vir God verstaan het in terme van sy medelye: Wat plek betref (*maps of places*) (kyk Van Eck 1995:181-182) beweeg Jesus buite die "heilige" grense van Israel. Jesus bevind Hom bv in Samaria (Luk 9:51-56); Dekapolis (Mark 7:31); Sesarea-Filippi (Mark 8:27); Gerasa (Mark 5:1; Luk 8:26). Selfs in die "heilige" land gaan Jesus om met persone van 'n ander *ethnos* bv 'n Griekse vrou uit Siro-Fenisië (Mark 7:26); 'n Kanaänitiese vrou uit die gebiede van Tirus en Sidon (Matt 15:21-22); die besetene van Gerasa (Mark 5:2); 'n Romeinse offisier (Luk 7:1-10). Jesus hou selfs van hierdie mense wat nie deel van die Jodedom was nie se geloof voor as 'n voorbeeld van naasteliefde (Matt 8:10; Matt 15:28; Luk 10:30-35). Jesus gaan ook om met persone (*maps of persons*) (kyk Van Eck 1995:181-182) wat volgens die reinheidsmaatreëls van die tempel as sosiaal-veragtelikes geag is en daarom gereken is as *nie heilig* en *nie heel*. Jesus meng met kreupeles, verlamdes en gebreklikes (Luk 5:17-26; Mark 3:1-5; 7:31-35), blindes (Luk 7:21; Mark 8:22-25; 10:46-52) siekes (Luk 4:38-40), duiwelbesetenes (Luk 4:31-37; 8:26-39; Mark 1:32-34; 9:17), melaatses (Mark 1:40-42), "sondaars" (tollenaars [Mark 2:13-15]; prostitute [Matt 21:31-32; Luk 7:37-50]). Jesus het gereeld met vroue omgegaan wat volgens die Joodse *ethnos* as besittings en mense sonder eer en van mindere status gereken is (kyk bv Matt 18:25; 26:10; Mark 5:25-35; 7:25; 14:3; Luk 13:11; Joh 4:7; 8:3-11). Hierdie vroue was ook welkom by Jesus en sy volgelingen (Luk 8:3; 10:38) (kyk Bailey 2008:194-195). Vroue was dikwels ook karakters in gelykenisse wat Jesus vertel het (Matt 13:13; Luk 15:18). Die geslagsregister van Jesus in Matteus 1:1-17 bevat die name van vier vroue met òf (bedenklike) reputasies (Tamar en Ragab) òf nie-Jode (Rut, 'n Moabiet). Dit geld ook vir Jesus se houding teenoor kinders (Mark 9:33-37; 10:13-16). Jesus vat ook aan dooies wat as die onreinstes van alle mense beskou is (Luk 7:11-17; 8:49-56). Hy gebruik ook onrein spoeg om 'n doofstom man te genees (Mark 7:33). Jesus het ook nie die tempel se ordening van tyd ge-handhaaf nie (*maps of time*) (kyk Van Eck 1995:181-182). Jesus het die Sabbatswet geïgnoreer (Mark 2:23), Hy het op die Sabbat 'n man se gebrekkige hand genees (Mark 3:1-5). Jesus het nie op die bepaalde dae gevas soos wat die wet gereël het nie (Mark 3:18). Jesus het Hom ook nie gesteur aan die reinheidswette wat betref voedsel nie (Mark 7:1; 6:35-45) en Hy het ook saam met sondaars geëet (Matt 9:10-11; 11:19). Verder het Jesus ook die tempel fel gekritiseer en verskeie negatiewe uitsprake gemaak oor die tempel, tempelpersoneel en tempelsisteem (vgl bv Matt 23:16-22; Luk 13:34-35; 19:41-44; 21:20-24).



With Jesus it was doubtless a matter of degree, as we have seen. He was not advocating neglect of the food laws enshrined in Scripture, but making the point that they were not nearly as important as impurity within a person.

(Loader 2001:39)

Die gebruik wat deur die voorvaders oorgelewer is, is volgens Jesus nie belangriker as die wet van God nie. Hier kan verwys word na die voorbeeld van “eer jou vader en jou moeder” en “korban”<sup>42</sup> (Mark 7:1-13). Die Fariseërs se bedoeling om die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte, of oorgelewerde gebruike van mense soos wat Jesus dit noem, in stand te hou, was om die wet van God na te kom. ’n Voorbeeld van hierdie oorgelewerde gebruike was om hande te was voordat ’n persoon eet. Hande moes nie net fisies gewas word nie maar ook seremonieel gereinig word. Wanneer iemand van die dorp af kom moes hy ook gereinig word omdat hy heel moontlik in die dorp met iemand wat onrein is in aanraking kon kom. Die Fariseërs konfronteer Jesus omdat Hy en sy dissipels nie hou by hierdie oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte nie (Mark 7:5). Jesus wys hulle dan daarop dat hulle die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) verhef bo die wet van God. Hulle dien God dus met die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) terwyl wat God in die wet vra nie vir hulle belangrik is nie. Jesus verwys na “korban” en na dit wat die wet van God vra en sê dat dit twee verskillende sake is. Deur die stelsel van “korban” kom mense dus nie die verpligting wat die wet van God op hulle plaas, byvoorbeeld “eer jou vader en jou moeder”, na nie.

Deur die oorgelewerde gebruik van “korban”, skuif mense dus die wet van God opsy en neem die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte (mense) die plek daarvan in. Hulle verhef dus die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte ten koste van die wet van God.

Jesus het geen toelatingsvereistes vir persone gestel om hom te volg nie. Die beweging rondom Jesus was ’n *oop beweging*. Hierdie karaktereienskap

---

<sup>42</sup> “Korban” dui op die instandhouding van die oorgelewerde gebruike van die voorgeslagte ten koste van die wet van God. “Korban” was die gebruik om iets as ’n offergawe vir die Here te bestem. Dit was nie nodig om hierdie offer dadelik te bring nie. Intussen mag niemand anders gebruik daarvan hê nie. Mense sê nou vir hulle pa en ma dat hulp wat hulle van hulle kinders af wil hê “korban” is. Ouers word dus nie gehelp nie en intussen word die indruk geskep dat die kind baie godsdienstig is deur dit waarmee hy sy ouers kan help eerder vir God bestem is.

van die beweging rondom Jesus kan veral gesien word in die wyse waarop Jesus geëet het. Maaltye in die tyd van Jesus het oor grense gegaan. Elliot (1991b:388) druk dit soos volg uit:

Put briefly, food codes embody and replicate social codes. In any society of sub-group thereof, there is generally a correlation of the rule and boundaries concerning what one eats, with whom one eats, when one eats, how one eats, where one eats, to what community, group or kinship network one belongs, and what constitute the group's traditions, values, norms and worldview.

(Elliot 1991b:338)

Afgesien van die feit dat kos voedingswaarde verskaf het, het dit in die eerste plek 'n sosiale betekenis gehad. Aan tafel het sekere mense op sekere plekke gesit, na gelang van hulle status in die samelewing. Almal aan tafel het ook nie dieselfde kos gekry nie. Die kos wat bedien is het verband gehou met 'n persoon se status in die samelewing. So is sosiale grense tussen mense geskep. Maaltye het dus sosiale grense tussen mense tot gevolg gehad. Jesus het Hom nie aan hierdie gebruike gebind nie deur saam met hulle te eet wat deur die samelewing uitgeskuif was (bv die sg tollenaars en sondaars; kyk bv Matt 9:10-11; 11:19; 26:6-7; Mar 2:15-16; 7:34; 14:3; Luk :5:30; 15:2; 19:5). Deur saam met hierdie "sondaars" te eet het Jesus in wese met hulle geassosieer deur mensgemaakte grense af te breek. Die beweging rondom Jesus is nie deur eksklusiwiteit gekenmerk nie, maar deur inklusiwiteit.

Om deel van die beweging rondom Jesus te wees was 'n persoonlike keuse. Hierdie keuse het neergekom op selfverloëning. Hierdie selfverloëning is niks anders as 'n gehoorsame onderwerping aan die wil van God nie.<sup>43</sup>

Die groep mense wat rondom Jesus was en na Hom geluister het, het nie altyd bestaan uit dieselfde groep nie. Omdat Jesus op verskillende plekke gepreek het, het die skare om Hom meestal bestaan uit die mense wat op of naby die plek waar Hy opgetree het gewoon het. Hulle het na Jesus kom luister omdat Hy in hulle omgewing was en nie fisies gevolg soos sy twaalf dissipels nie. Ook het hulle na Jesus gekom om gesond gemaak te word. Voorbeelde hiervan is: die man wat na Jesus toe gekom het om te vra wat hy moet doen

---

<sup>43</sup> In § 2.4 sal meer gesê word oor die navolging van Christus en oproep tot dissipelskap soos beskryf in die Markusevangelie.

om gered te word, en Jesus hom geantwoord het “Volg My” (Matt 8:19-22; Luk 9:57-62); die twee besete mans van Gadara (Matt 8:28-34; Mark 5:1-20; Luk 8:26-39); die verlamde man wat bedlënd was wat na Jesus gebring is (Matt 9:1-7; Mark 2:1-12; Luk 5:17-26); die genesing van Jairus se dogtertjie (Matt 9:18-19 en 23-26; Mark 5:21-24 en 35-43; Luk 8:40-42 en 49-56) die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Matt 9:20-22; Mark 5:25-34; Luk 8:43-48); die genesing van twee blindes (Matt 9:27-31; 20:29-34); die genesing van die stom man (Matt 9:32-34); die genesing van die man met die gebreklige hand (Matt 12:9-13; Mark 3:1-5; Luk 6:6-11); nadat Jesus weggegaan het omdat Hy gehoor het dat die Fariseërs planne beraam om Hom om die lewe te bring het baie mense Hom gevolg (Matt 12:15-16); die man wat blind en stom was omdat hy in die mag ’n bose gees was (Matt 12:22-23; Luk 11:14; 12:10); waar Jesus aan die skare die gelykenis van die saaiër vertel (Matt 13:1-9; Mark 4:1-9; Luk 8:4-8); die verklaring van die gelykenis van die saaiër (Matt 13:18-23; Mark 4:13-20) die gelykenis van die mosterdsaadjie en die suurdeeg (Matt 13:31-33; Mark 4:30-32; Luk 13:18-21); mense volg vir Jesus om na Hom te luister (Matt 14:13; Mark 6:31; Luk 9:11; Joh 6:2); Jesus genees mense in die landstreek Genesaret (Matt 14:34-36; Mark 6:53-56); Jesus leer die mense oor rein en onrein (Matt 15:10-20; Mark 7:14-23); Jesus genees die Kanaänitiese vrou wie se dogter in die mag van ’n bose gees is (Matt 15:21-28; Mark 7:24-30); Jesus maak nog siekes gesond (Matt 15:29-31); Jesus maak ’n seun gesond (Matt 17:14-21; Mark 9:14-29; Luk 9:37-43); mense kom om na Jesus te luister terwyl Hy met die Fariseërs gesprek voer oor egskeiding (Matt 19:1-12; Mark 10:1-12); mense bring hulle kindertjies na Jesus toe dat Hy hulle moet seën (Matt 19:13-15; Mark 10:13-16; Luk 18:15-17); die ryk jong man wat na Jesus toe kom en vra wat hy moet doen om in die ewige lewe te verkry (Matt 19:16-22; Mark 10:17-22; Luk 18:18-23); Jesus maak twee blindes gesond (Matt 20:29-34; Mark 10:46-52; Luk 18:35-43).

Die antwoord op die vraag oor wie deel van hierdie beweging rondom Jesus kon word, lê in Markus 3:35.<sup>44</sup> Die beweging rondom Jesus is gevorm deur hulle wat hy sy “familie” noem. Mense het deel van hierdie familie geword deur die wil van God te doen. Dunn (1977:105) deel hierdie oortuiging wanneer

---

<sup>44</sup> “Elkeen wat die wil van God doen, is my broer en my suster en my moeder” (NAV).

hy oor die Onse Vader die volgende opmerking maak: “Similarly, the Lord’s prayer was not the badge of a closed ecclesiastical community but the prayer of all who truly desired the coming of God’s kingdom.” Hieroor sê Hagner (1993:465): “The Lord’s prayer thus centers on the large issues of God’s redemptive program rather than on more mundane matters. The disciples are to pray above all for the realization of God’s eschatological program on earth.” Uit dit wat Dunn en Hagner oor die Onse Vader sê is dit duidelik dat die wil van God moet geskied, en dat die wil van God verbind word aan die eskatologie. Die belangrikste eis in die beweging rondom Jesus is hieruit duidelik: die wil van God moet geskied.

Wat spesifiek die dissipels van Jesus betref, is Schweitzer (1959:22-23) van mening dat, alhoewel daar nie met sekerheid gesê kan word of daar wel ’n groep van twaalf dissipels rondom Jesus was wat Hy self uitgekies het nie, daar tog wel ’n groter groep was wat Jesus tydelik gevolg het. Hierdie mense wat Jesus van tyd tot tyd gevolg het kan egter nie as dissipels gereken word nie. Die feit dat hulle historiese wel bestaan het, kan aanvaar word. Die twaalf het egter nie histories gefunksioneer nie en dui op die komende ryk van God waar hulle op die twaalf trone sal sit. (kyk Luk 22:29-30)<sup>45</sup> Schweitzer (1959:22) stel dit soos volg:

Dass Jesus zwölf Jünger um sich geschart hat – neben einem viel grösseren Kreis, der ihm, wenigstens zeitweilig, nachfolgte-, dürfte historisch sein. Sie sind aber nicht “Apostel”; sie sind diejenigen, die im kommenden Gottesreich auf zwölf Thronene sitzen werden (Lk. 22,30). Es ist möglich, dass Jesu sie während seiner irdischen Wirksamkeit ausgesandt hat. Es ist möglich, dass das Wort vom “Menschenfischer” Jesu Schopfung ist. Aber Ähnliches gilt ja auch für andere ausserhalb dieses Kreises. Zeugen seine Wirkens, Boten eines Rufes wurden viele, mit oder ohne direkte Aufforderung dazu.

(Schweitzer 1959:22)

Die twaalf dissipels funksioneer dus volgens Schweitzer simbolies, en is eskatologies gerig as verteenwoordigers van die Israel van die eindtyd. Ook Schnackenburg (1983:15) is van hierdie oortuiging: die verkiesing van die twaalf, wat toenemend as ’n handeling van die historiese Jesus gesien word,

---

<sup>45</sup> “Net soos my Vader ’n koninkryk aan My bemaak het, so bemaak Ek ’n koninkryk aan julle, sodat julle in my koninkryk aan my tafel kan eet en drink en op trone kan sit om oor die twaalf stamme van Israel te regeer” (NAV).

het 'n ander betekenis. Dit verteenwoordig die twaalf stamme van Israel en hierdie gedagte bring hoop vir die toekoms. Hierdie is ook die standpunt van Pelser (1990:4): die twaalf dissipels rondom Jesus was nie 'n fisiese of historiese groep nie. Die twaalf dissipels funksioneer slegs simbolies as verteenwoordigers van die Israel van die eindtyd. Conzelmann (1968:45) deel dieselfde mening: die twaalf dissipels beklee nie 'n posisie van outoriteit nie, maar verteenwoordig die kerk as die twaalf stamme van Israel.

Oor “die Twaalf” sê Van Aarde (1995:631) dat daar na aanleiding van 1 Korintiërs 15:5b en 15:7b geargumenteer kan word dat Jesus self “die twaalfstal” “gelegitimeer” het, en dat dit aanleiding gegee het tot die ontstaan van die kerk. Dit is egter belangrik dat die terme ‘die Twaalf’ en ‘die apostels’ nie so gebruik word dat dit met mekaar uitgeruil kan word nie:

However, on account of the lack of multiple independent witnesses there is no historical evidence that Jesus called “the Twelve” or sent out “the apostles”. These designations seem to be interchangeable for Mark and for those documents who modeled after Mark. Paul did not see it this way. He regarded the concept “apostles” as an expansion of “the Twelve” in Jerusalem.

(Van Aarde 2004c:724)

Van Aarde (1995:631) voer ook aan dat daar nie historiese getuienis bestaan dat Jesus verantwoordelik was vir die samestelling van sowel “die Twaalf” as “die apostels” nie. Dit is volgens Van Aarde eers later in die vroeë kerk, na aanleiding van tradisies oor die opstanding, dat belangstelling in die rol van die apostels of dissipels begin ontstaan het. Van Aarde (1995:632) verduidelik die saak verder soos volg:

Hoewel dit as 'n klaarblyklike historiese waarskynlikheid geag kan word dat daar ten tyde van Jesus se dood reeds 'n *groep volgelingen/aan-hangers* van Jesus bestaan het, bly dit tog debatteerbaar of Jesus self 'n *kleingroep van twaalf dissipels* geroep en rondom Hom georganiseer het met die doel dat so 'n groep formeel sou uitloop op die vorming van aanvanklik 'n *faksie* en later 'n *sekte* in terme van die formele strukture van tempel en sinagoge. Dit is meer waarskynlik dat die idee van die twaalfstal (na aanleiding van die metaforiese konnotasie dat die twaalf-tal die eskatologiese ‘ware’ Israel verteenwoordig) tot stand gekom het as gevolg van tradisies oor die verskynings van die Opgestane.

(Van Aarde 1995:632; beklemtoning in die oorspronklike)

Van Aarde (2004c:724) kan hier gelyk gegee word wanneer hy sê dat die groep Jesus-volgelingen in Jerusalem die idee van “die Twaalf” tot gevolg gehad het. Hierdie stelling impliseer nie dat daar nie ’n groep volgelingen, afgesien van die skare wat plekgebonde was, rondom Jesus was wat Hom daaglik gevolg het nie (Dunn 1977:104). Die onderskeid kan getref word dat die groep rondom Jesus en “die Twaalf” waarna verwys word nie dieselfde is nie omdat “die Twaalf” uit ’n later tradisie kom. “Die Twaalf” is dus ’n konstruk van die vroeë kerk op grond van die opstandingsgebeure.

Alhoewel die gedagte van die kerk die verste teruggevoer kan word na die beweging rondom Jesus, is die kerk nie identies aan die beweging rondom Jesus nie. Die verband tussen Jesus en die kerk lê eerder in die verhouding tussen die boodskap wat Jesus verkondig het en die kerklike kerugma. Die boodskap wat die kerk vandag moet verkondig is dieselfde boodskap wat Jesus verkondig het. Dit kan niks anders wees nie. Die kerk het sy oorsprong in die verkondiging van die opgestane Jesus. Van Aarde (1995:632) druk hierdie kontinuïteit tussen Jesus en die kerk soos volg uit:

Dit is hoofsaaklik die inklusiewe perspektiewe wat daar by die historiese Jesus en die Jesus-beweging aanwesig was, wat in die kerk tot volle uitdrukking gekom het. Daarom kan die Jesus-beweging en die vorming van die kerk nie in absolute diskontinuïteit met mekaar gesien word nie. Die Jesus van die geskiedenis en die Jesus-beweging is sonder die paaskerugma denkbaar, maar nie kerkvorming nie. Tog gaan die een in die ander oor en is die Jesus-beweging en die ontstaan van die kerk, sosio-histories gesien, nie absoluut van mekaar te skei nie.

(Van Aarde 1995:632)

Die kontinuïteit, of te wel saaklike kontinuïteit, tussen die voor-Pase en na-Pase is dus van uiterste belang vir die regte verstaan van die verhouding tussen die kerk en die Jesus-beweging.

Die boodskap van Jesus se prediking aan sy volgelingen kan saamgevat word deur te sê dat Hy die koninkryk van God verkondig het. Hy maak dit duidelik dat die koninkryk reeds deels aangebreek het, maar in sy volheid sal aanbreek aan die einde van tyd. Hy roep mense op om op ’n sekere manier in gehoorsaamheid aan God te leef. In die indikatief van sy prediking stel Jesus dit wat God van mense verwag. In die imperatief van sy prediking roep Hy mense op om te leef soos God vra.



Wat spesifiek die dissipels betref, was hulle opdrag om die boodskap van God te verkondig. Hulle funksioneer nie as middelaars tussen Jesus en ander mense nie. Hulle funksioneer nie as “leraars van ’n gemeente” wat ’n sekere orde of tug moet toepas onder die mense wat aan Jesus gehoorsaam was en Hom gevolg het nie. Hulle is bloot deur Jesus uitgestuur met ’n boodskap. Hulle het ook nie ander mense in die geheimenisse van Jesus ingelei nie. Wanneer Jesus sommige van hierdie sogenaamde geheimenisse aan die dissipels vertel het, het Hy hulle beveel om stil te bly en dit vir niemand te vertel nie (kyk Matt 12:16; Mark 8:30; 9:9; Luk 5:14; 8:56; 9:21).

Geen ampsbegrip of model van bediening kan direk teruggevoer word na die beweging rondom Jesus nie. Die vraag wat egter wel gevra kan word is of daar in Jesus se oproep en inrigting van die beweging rondom Hom nie wel iets is wat implisiet deel is van ’n ampsbegrip nie.

In hierdie verband is die begrip dissipelskap van belang. Die probleem hier is egter dat ons nie in die Sinoptiese tradisie ’n eenduidige dissipelbeeld aantref nie. Omdat die onderskeie Sinoptiese evangelies se kontekstuele wêreld verskil, verskil die dissipelbeelde wat in die onderskeie Sinoptiese evangelies geteken word. In Markus word die dissipels byvoorbeeld aanvanklik as positief geteken, maar eindig die beeld van die dissipels negatief. In terme van die vertelde tyd van die evangelie is dit egter duidelik dat die dissipelbeeld in Markus tog wel positief is (kyk Van Eck 2008a:579-580). Hierdie dissipelbeeld moet verstaan word teen die agtergrond van die gemeente aan wie Markus sy evangelie skryf. In ’n situasie van lyding word hulle aangespoor om Jesus te bly volg, al het hulle miskien soms afvallig geword. In Matteus weer wissel die dissipelbeeld tussen positief en negatief. By tye is die dissipels gehoorsaam aan wat Jesus hulle leer, en ander kere weer faal hulle in hulle opdragte (kyk Matt 13:18; 16:15; 20:20-28). Hierdie dissipelbeeld moet verstaan word teen die agtergrond van die spanning tussen die *e0kklhsi/a* en die *sunagwgh/* in die kontekstuele wêreld van hierdie evangelie. In Lukas, ten slotte, vind ons ’n konstante positiewe dissipelbeeld. Hierdie dissipelbeeld maak sin wanneer daar in ag geneem word dat Lukas deel is van ’n twee-volume werk, te wete Lukas-Handelinge. Lukas fokus op die verkondiging van Jesus, en Handelinge op die verkondiging van die dissipels/apostels. Om suksesvol in Handelinge te wees, moet die dissipels positief in Lukas geteken word. Die aanbieding van die onderskeie dissipelbeelde in die evangelies het dus nie ten doel om eksakte historiese feite weer te gee nie. In elkeen van die

evangelies word die dissipels as karakters gebruik om 'n boodskap by die lesers tuis te bring.

Bogenoemde bring logies die volgende vraag na vore: Indien die oortuiging bestaan dat daar in dissipelskap implisiet iets teenwoordig is vir 'n model vir 'n ampsbegrip vandag, watter dissipelbeeld? Die van Markus, Matteus of Lukas? Hier hoef nie selektief te werk gegaan word nie. Gemeenskaplik aan hierdie genoemde dissipelbeelde is dit wat Jesus vra in sy oproep tot dissipelskap/navolging. In hierdie oproep lê die ware karakter van dissipelskap.

Om die wese van Jesus se verstaan van dissipelskap te beskryf sal in hierdie studie op die Markusevangelie gekonsentreer word. Volgens hierdie evangelie bestaan dissipelskap uit drie fasette, naamlik kruisopname, selfverloëning en navolging. Hierdie aspekte van dissipelskap is die fokus van die volgende Afdeling.

## **2.4 Jesus se oproep tot dissipelskap**

### **2.4.1 Jesus se oproep tot dissipelskap binne die groter struktuur van die Markusevangelie**

Dissipelskap word in Markus spesifiek in fokus geplaas in Markus 8:34-38, 9:35-37 en 10:42-45. Hierdie drie leringe van Jesus maak deel uit van 'n groter (middelste) eenheid in Markus, te wete Markus 8:22-10:54. Laasgenoemde eenheid is weer deel van die makrostruktuur van Markus. Die betekenis van die drie genoemde leringe van Jesus word bepaal deur die groter eenheid waarin dit staan (Mark 8:22-10:54), maar ook hierdie groter eenheid se plek in die makrostruktuur van die Evangelie. Vervolgens word daar daarom eerste aan laasgenoemde aandag gegee.

Van Iersel (1982:136; 1983:42; 1989:18-30), deur te fokus op die ruimtes in Markus, deel die Evangelie soos volg in:

Woestyn	(Mark1:1-1:13)
Galilea	(Mark 1:14-8:26)
Op weg	(Mark 8:27-10:52)
Jerusalem	(Mark 11:1-15:45)
Graf	(Mark 15:46-16:8)

Volgens hierdie struktuur maak Jesus se oproep tot dissipelskap deel uit van die gedeelte “op weg wees” in Markus 8:22-10:52. Die “op weg wees”-gedeelte in Markus bind die ander twee hoofgedeeltes, te wete Galilea en Jerusalem, aan mekaar in dat dit as ’n ruimtelike oorgang funksioneer vanaf Galilea na Jerusalem. Op inhoudelike vlak dien hierdie gedeelte as oorgang vanaf ’n nie-verstaan van Jesus se identiteit (Galilea) na dit wat Jesus se identiteit is. Hierdie nie-verstaan van die dissipels word op ’n treffende wyse deur die struktuur van Markus in fokus geplaas. Aan die begin van die “op pad”-gedeelte verhaal Markus die genesing van ’n (onbekende) blinde persoon (Mark 8:22-26). Die blinde moet herhaaldelike kere genees word om te kan sien. Hierdie vertelling dien in Markus om aan te toon wat die insig van die dissipels op hierdie stadium van die vertelling is. Hulle “sien” nie. Daarom moet Jesus hulle herhaaldelik leer. Maar sig kom nie maklik nie. Hulle sukkel om “genees” te word. Wat Jesus van hulle verwag word treffend na die “op pad”-gedeelte deur Markus vertel. In ook ’n vertelling oor die genesing van ’n blinde (nie meer naamloos nie) word Bartimeus onmiddellik genees, en volg hy Jesus onmiddellik (kyk Mark 10:46-54). Dit is waar Jesus die dissipels wil bring. Om dit te doen, leer hulle weer in die “op pad”-gedeelte wat dissipelskap beteken. Die twee blinde-genesings dien dus as inleiding en afsluiting van hierdie gedeelte in Markus.

In die Galilea-gedeelte van Markus (Mark 1:14-8:21) het Jesus aan die dissipels duidelik gemaak wat die koninkryk van God behels. Die vergestaltung van die koninkryk lê in die feit dat Jesus saam met alle mense eet (Mark 1:31; 2:25; 6:39-44; 8:6-9) en ander roep om Hom te volg (Mark 2:14; 3:13-19). In die koninkryk is alle mense welkom (ook vroue en kinders). Akkommodering is eie aan die koninkryk.

Die tempel in Jerusalem was die sentrale fokuspunt van die Joodse wêreld. Vir die Jode was dit die plek waar God teenwoordig was en waar Hy beskikbaar was vir die Jode. As aardse woonplek van God, het die tempelorde vir die Jode ’n replika geword van die orde en reinheid wat God in die skepping daargestel het. Van Eck (1995:377) stel dit soos volg:

Because the temple was seen as the earthly residence of God, the temple system became a major replication of the idea of order and purity established in the creation. As such it therefore not only became the

central and dominant symbol of Israel's culture, religion and politics, but also gave rise to the creation of different maps that could organize society in such a manner that God's holiness could be replicated in the everyday life of the Jew. These maps were, inter alia, the maps of places, people, times and things.

(Van Eck 1995:377)

As gevolg van hierdie bepaalde verstaan van God en van die skepping, voer Borg (1987:86) aan dat die Joodse wêreld gedomineer is deur 'n *politics of holiness*. Hierdie *politics of holiness* impliseer dat mense hulle dus moet distansieer van enige iets wat heiligheid kan beïnvloed. Die Jode het op grond van hierdie verstaan van heiligheid hulle wêreld ingerig in terme van heiligheid as skeiding. Hulle het heiligheid dus gesien as die afstand wat gehandhaaf word tussen hulleself en dinge wat nie heilig is nie. Hierdie skeiding het neerslag gevind in die skeiding tussen rein en onrein, dit wat heilig was en wat profaan was, Jood en heiden en laastens tussen regverdig en sondaar. Borg (1987:87) verwys soos volg hierna:

"Holiness" became the paradigm by which the Torah was interpreted. The portions of the law which emphasized the separateness of the Jewish people from other peoples, and which stressed separation from everything impure within Israel, became dominant. Holiness became the *Zeitgeist*, the "spirit of the age", shaping the development of the Jewish social world in the centuries leading up to the time of Jesus, providing the particular content of the Jewish ethos way of life. Increasingly, the ethos of holiness became the politics of holiness.

(Borg 1987:87)

Uit hierdie opmerking van Borg kan die afleiding dus gemaak word dat die Tora verstaan is in terme van heiligheid. Dit het in die Joodse samelewing dus aanvaarbaar geword om, op grond van hierdie verstaan van God se heiligheid, onderskeid te tref tussen Jood en nie-Jood, en onderskeid tussen Israel en dit wat onrein was.

Die organisering van die tempelorde in Jerusalem was dus eksklusief vir Jode wat rein was in terme van hulle verstaan van heiligheid. Ander is op grond van verskeie redes soos hierbo genoem, uitgesluit van die tempel en kon daarom volgens die Joodse siening dat die tempel die aardse woonplek van God is, ook nie naby Hom gekom het nie. Die verstaan van die simboliese

universum het bepaal dat die sosiale universum ingerig is volgens God se heiligheid (kyk o a voetnota 40).

Hierdie verstaan van heiligheid kan ook aangevoer word as rede waarom Galilea deur sommiges gesien is as “Galilee of the Gentiles”. Volgens die Joodse elite is Galileërs nie gesien as Jode nie as gevolg van die kulturele vermenging in die streek. Die bevolking in Galilea het grotendeels bestaan uit vier laer klasse van die samelewing naamlik kleinboere (*peasants*),<sup>46</sup> ambagsmanne (*artisans*)<sup>47</sup>, sosiaal veragtes en onreines (*unclean or degraded*)<sup>48</sup> en hulle wat deur die samelewing uitgeskuif is (*expendable class*)<sup>49</sup>.

Die feit dat die Fariseërs die tempelorde in die alledaagse lewe nageboots het, het hierdie lewe van heiligheid vir die Galilese Jode baie moeilik gemaak. Galilea is deur baie as negatief gesien en Jerusalem as positief omdat die tempel in Jerusalem was en nie in Galilea nie.

Met verwysing na die tempeelite wys die Markaanse Jesus (Mark 8:15) daarop dat die godsdienstige leiers wat veronderstel is om die verteenwoordigers van God se koninkryk wees, eerder deel van die regeerklas was. Jesus word die verteenwoordiger van God se koninkryk. As verteenwoordiger van God se koninkryk het Jesus Hom eerder toegespits op hulle wat uit die samelewing na die rand geskuif is, asook heidene. Jesus as verteenwoordiger van God se koninkryk het God beskikbaar en toeganklik gemaak vir almal deurdat Hy duiwels uitgedryf het, mense gesondgemaak het, saam met sondaars geëet het en Hom nie gesteur het aan die reinheidwette van die Fariseërs nie. Hiermee het Jesus van die mees dominante sosiale instelling van sy tyd naamlik die huisgesin, gebruik gemaak om mense deel te

---

<sup>46</sup> Die kleinboere het die grootste deel van die bevolking uitgemaak. Hulle het gewerk om kos te produseer en om hulle belasting aan die tempel en aan Rome te betaal.

<sup>47</sup> Die ambagsmanne was afkomstig van kleinboere wat bankrot geraak het en nie erfgename was nie.

<sup>48</sup> Die sosiaal veragtes en onreines het die werk verrig wat niemand anders wou doen nie soos byvoorbeeld leerlooierij en mynbou

<sup>49</sup> Hierdie was die klas waarvoor die samelewing geen plek of gebruik gehad het nie. Dit was heel moontlik mense wat van hulle land af gedwing is. Hulle het geen land besit nie asook geen normale familie lewe nie.

maak van 'n nuwe huisgesin (*fictive kingroup*)– die huisgesin van God. Hieroor maak Van Eck (1995:380-381) die volgende opmerking:

That the crowds were itinerant and landless can be inferred from Mark 1:28, 34, 37; 2:2; 3:7, 20; 5:21; 6:33, 54 and 8:2. The narrator also portrays the crowd not only as recognizing and following Jesus wherever He went, but sometimes staying with Him as long as three days (cf Mark 8:2). The fact the crowd(s) did not have formal family can be inferred from the fact that Jesus, in his ministry to them, first and foremost made them part of the new household he was creating. Furthermore, the narrator also portrays the crowd(s) as “sheep without a shepherd” (cf Mark 6:34).

(Van Eck 1995:380-381)

Aan die einde van die Galilea-gedeelte (Mark 8:21) verstaan die dissipels steeds nie hierdie openheid van Jesus (*open commensality*) en sy akkommodering van hulle wat deel uitmaak van klasse wat deur die tempelelite na die rand van die samelewing geskuif is nie.

Dit is dan juis op pad na Jerusalem wat die dissipels se onkunde en blindheid weer duidelik word. Op pad na Jerusalem verstaan hulle self nie wat Jesus se koms, en meer spesifiek sy lyding, beteken nie. Na elkeen van Jesus se drie lydensaankondigings word die feit dat die dissipels dit nie verstaan nie, duidelik. Dit word duidelik in die volgende gebeure: wanneer Petrus vir Jesus eenkant toe neem en Hom berispe nadat Jesus vir die eerste keer sy lydinge en dood aankondig (Mark 8:32-33); wanneer die dissipels onder mekaar stry wie die belangrikste is (Mark 9:34); Johannes en Jakobus wat aan Jesus se linker- en regterkant wil sit wanneer Hy as koning heers (Mark 10:35-37). Die dissipels verstaan dus nie wat dit is wat Jesus werklik van hulle vra nie. Jesus antwoord op elk van hierdie misverstande van sy dissipels. Wanneer Jesus die vraag antwoord oor wie die belangrikste is in die koninkryk van God, dan roep Hy 'n kind nader (Mark 9:36-37). Jesus maak dit ook duidelik dat elkeen wat groot wil word 'n dienaar moet wees (Mark 10:43-44). In Jesus se antwoord aan Jakobus en Johannes word dit duidelik dat dit nie gaan oor watter posisie 'n mens beklee nie, maar eerder of jy wel vir Jesus volg of nie. Die belangrikste is om vir Jesus te volg. Van Eck (1995:24) verduidelik Jesus se “op pad wees” vanaf Galilea na Jerusalem soos volg: “Jesus’ way is a way from Galilee, through suffering in Jerusalem and back to Galilee. As Jesus suffered by being



killed for his 'way' in the Gospel, so will the disciples suffer in the future by walking on the same 'way'"(cf Mk 13:9 – 13)".

Volgens Malbon (1986:168) vorm die "op weg" gedeelte (Mark 8:22–10:52) die ruimte waar Jesus verskeie pogings aanwend om sy dissipels te laat sien wie Hy werklik is, en is dit ook die belangrikste ruimte in terme van die verstaan van dit wat Jesus van die koninkryk van God kom wys het. Sy verwoord dit soos volg: "Thus, the fundamental mythical opposition between order and chaos is overcome "not in arriving, but in being on the way."

Van Eck (1995:269) deel die "op pad" gedeelte (Mark 8:22-10:52) in drie dele.<sup>50</sup> Hierdie drie dele word elkeen ingelei deur 'n lydensaankondiging van Jesus.<sup>51</sup> In die eerste gedeelte van Markus wat afspeel in Galilea (Mark1:1 – 8:27), roep Jesus sy dissipels (helpers) en word sy onderrig goed ontvang en ter harte geneem deur die skare. Alhoewel die dissipels vir Jesus help in sy verkondiging, verstaan hulle nog steeds nie wie Hy werklik is nie. Dit word duidelik in Markus 8:29 waar Jesus vra: "Maar julle", vra Hy hulle, "wie, sê julle, is Ek?".

Die sukses wat Jesus in Galilea ervaar het, word in Markus 8:29, in die "op pad wees" na Jerusalem omgedraai. Dit is, volgens Van Eck (1995:264), ook die draaipunt van Jesus se sukses. In die "op pad na Jerusalem" verduidelik Jesus dan wie Hy werklik is sodat die dissipels kan begin verstaan. Hierdie verduideliking van Jesus word dan telkens ingelei met 'n lydensaankondiging. Wie Jesus werklik is, verduidelik Hy dus in terme van sy lyding en sterwe wat vir Hom voorlê. Jesus se identiteit is dus ingebed in sy lyding en dood. Anders gesê: die Christologie van Markus, is ingebed in die lyding en dood van Jesus. Daarsonder kan die dissipels nie weet wie Jesus werklik is nie. Die verhouding tussen Jesus se oproep tot navolging en sy lydensaankondigings sal in 2.4.1.3 verdiskonteer word.

Na aanleiding van Malbon (1986:168) se stelling dat die "op weg" gedeelte (Mark 8:22–10:52) die ruimte is waar Jesus sy dissipels wil laat "sien" en verstaan, asook deur gebruik te maak van Van Eck (1995:269-270) se

---

<sup>50</sup> Markus 8:31-9:30; 9:31-37; 10:32-45.

<sup>51</sup> Markus 8:31; 9:31; 10:32-34.

skema oor die “op pad na Jerusalem” gedeelte (Mark 8:27-10:52), kan die volgende indeling gemaak word:

Blinde genesing	Mark 8:22-26
Lydensaankondiging	Mark 8:31
Misverstaan	Mark 8:32
Lering	Mark 8:34-9:1
Lydensaankondiging	Mark 9:31
Misverstaan	Mark 9:32
Lering	Mark 9:35-37
Lydensaankondiging	Mark 10:33-34
Misverstaan	Mark 10:35-37
Lering	Mark 10:38-45
Blinde genesing	Mark 10:46-52

Hierdie indeling van Markus se verhaal oor Jesus is gegrond in Markus 8:21 en Markus 8:29. Nadat Jesus die dissipels waarsku teen die verkeerde invloed van die Fariseërs en Herodes deur die beeld van suurdeeg te gebruik en te verwys na die Fariseërs se komplot om Hom om die lewe te bring, verstaan hulle steeds nie wie Jesus werklik is nie. Hy vra daarom in Markus 8:21 dan vir hulle of hulle steeds nie verstaan nie. Jesus genees dan 'n blinde man (Mark 8:22-26) waarna Hy dan vir sy dissipels vra wie sê hulle is Hy (Mark 8:29). Daarna volg die drie siklusse waar Jesus sy lyding aankondig, die dissipels dit misverstaan en Hy hulle dan daarvoor leer (Mark 8:31-9:1; 9:31-37; 10:33-45).

In die eerste lering (Mark 8:34-9:1) verduidelik Jesus dat om werklik 'n dissipel van Hom te wees, beteken dat 'n mens bereid moet wees om in jouself te sterf en ander belangriker as jy self te ag. Mense wat ter wille van hulleself die lewe op aarde belangriker ag as om vir Jesus te volg, kan nie 'n dissipel van Jesus wees nie. Wie ter wille van Jesus in die oë van die wêreld gespot word en skande oor hulleself bring, is werklik sy dissipels en sal die ewige lewe ontvang. Die belangrikste in hierdie lering van Jesus is dus om diensbaar te wees teenoor God en teenoor die wêreld.

In die tweede lering (Mark 9:35-37) leer Jesus vir sy dissipels dat iemand wat die belangrikste wil wees homself moet verneder deur almal se dienaar te word. Dit hou ook verband met Jesus se vorige lering van selfverloëning (Mark

8:34). Jesus gebruik dan 'n kind wat 'n randfiguur (*nobody*) in die eerste eeuse Mediterreense wêreld was en geen status gehad het nie om vir die dissipels te sê dat iemand wat soos hierdie kind geen begeerte aan aansien en status het nie, die belangrikste is in God se koninkryk. As iemand 'n dissipel van Jesus wil wees moet hy dus soos hierdie kind geen begeerte na status hê nie, maar nederig wees soos 'n dienskneg. In hierdie lering is die belangrikste dus nederigheid en bereidheid tot diens.

In die derde lering (Mark 10:38-45) verduidelik Jesus dat status nie pas by iemand wat sy dissipel wil wees nie. In plaas daarvan om status na te streef moet 'n dissipel van Jesus diensbaar wees deur bereid te wees om vir ander te ly. Niemand is ook verhef bo 'n ander nie, maar diensbaar. Ook in hierdie lering maak Jesus dit dus duidelik dat diensbaarheid die belangrikste saak is waaroor dit moet gaan as iemand sy dissipel wil wees.

In al drie die leringe gaan dit oor diens. In die eerste lering word dit beskryf in terme van kruisopname, selfverloëning en navolging. In die tweede lering gaan dit om nie die belangrikste te wees nie, maar laaste te wees en te dien en nie 'n begeerte te hê om belangrik te wees nie (om soos 'n kind te word). In die derde lering gaan dit daaroor om eerder te dien en nie te heers nie.

Jesus maak dit dus in al drie hierdie siklusse duidelik dat wanneer iemand Hom wil volg dit beteken dat 'n mens moet dien soos wat Hy in sy lyding gedien het. Navolging beteken dus navolging in die lyding van Jesus.

#### **2.4.2 Oproep tot dissipelskap**

Malina (2001b:115) deel Jesus se oproep tot dissipelskap (Mark 8:34) op in vier dele, naamlik oproep tot navolging, selfverloëning, kruis opneem en navolging. Myns insiens funksioneer dit wat Malina as die eerste deel van Jesus se oproep stel nie werklik as deel van die oproep nie, maar eerder as 'n inleiding tot die drie vereistes van navolging wat daarna volg. Dit kan soos volg voorgestel word:

As iemand agter My wil aankom,  
moet hy homself verloën,  
sy kruis opneem  
en My volg.

Alvorens elkeen van die drie vereistes om Jesus te volg van nader bekyk word, word die egtheid van Markus 8:34 as egte Jesuswoorde eers ondersoek.

#### 2.4.2.1 Selfverloëning

In die eerste eeuse Mediterreense wêreld was die familie die dominante sosiale instelling. Status is ook verkry deur in 'n sekere familie gebore te word. Die familiestruktuur het dus aan sy lede sekerheid en identiteit gegee. Met selfverloëning het Jesus nie net bedoel dat iemand wat agter Hom wil aankom homself moet verloën nie, maar ook die familie waarvan hy deel is. Dit was abnormaal vir 'n man om van sy familiestruktuur losgemaak te word. Dit sou uitloop op skande en die eer aantas van die persoon wat die familie verlaat. Die eer van die familie sou ook hierdeur aangetas word. Wanneer 'n man van sy familiestruktuur losgemaak word, moes hy by 'n ander portuurgroep (*kin group*) inskakel om in die samelewing 'n plek te kon hê. Jesus sê dan dat wanneer iemand ter wille van Hom, van sy familie afstand doen, hy meer huise, broers, susters, moeders, kinders en eiendom kry (Mark 10:29-30). Wanneer iemand dus vir Jesus volg is hy nie alleen nie, maar het hy die "sosiale sekuriteit" ten spyte daarvan dat hy sy familie agtergelaat het. Malina (2001b:132) stel dit soos volg: "But in the refashioned synoptic storyline, the outcome of such self-denial, then, would be a new ingroup and affiliation to a fictive kin-group."

In die verhaal van die ryk jong man wat Jesus wil volg (Mark 10:17-22) word dit duidelik dat selfverloëning beteken om jou aardse rykdom prys te gee. Dit is egter nie al nie. Om iets meer van die uitspraak van Jesus in Markus 10:17-22 te verstaan binne die konteks van die eerste eeuse Mediterreense wêreld, moet ook Matteus 18:19-22 en Lukas 9:57-62 wat vertel hoe Jesus gevolg moet word, saam met Markus 10:17-22 gelees word.

In Matteus 18:19-22 en Lukas 9:57-62 gaan dit nie net oor besittings wat verkoop moet word wanneer iemand vir Jesus wil volg nie. In hierdie gedeeltes kom die familie in gedrang. Wanneer hulle wat vir Jesus wil volg eers wil huistoe gaan, die een om sy pa te begrawe en die ander een om sy familie te groet, is dit nie vir Jesus aanvaarbaar nie.

Jesus se bedoeling met selfverloëning is dus nie net aardse rykdom waarvan afstand gedoen moet word nie, maar ook die patriargale mag. Om dit te plaas binne die sosiale konteks van die eerste eeuse Mediterreense wêreld, beteken dit dus dat dit wat die wêreld sien as die belangrikste, in hierdie geval die familie, minder belangrik is as om vir Jesus te volg.

Afgesien van die Sinoptiese tradisie stel Malina (2001b:115-116) dat die Evangelie van Thomas ook melding maak van selfverloëning. Daar kan na twee tekste in die Evangelie van Tomas verwys word, naamlik Evangelie van Tomas 55 en 101:

Jesus het gesê: “Wie nie sy pa en ma haat nie, kan nie my dissipels wees nie, en wie nie broers en susters haat, en nie hulle kruis dra soos Ek nie, sal My nie werd wees nie.

(EvTom 55; eie vertaling uit Engels)

“Wie nie [sy pa] en ma haat soos Ek nie, kan nie my [dissipel] wees nie, en wie [nie] lief is vir [sy pa en] ma soos Ek nie, kan nie my [dissipel] wees nie. Want my ma [...] maar my regte [ma] het vir my lewe gegee.

(EvTom 101; eie vertaling uit Engels)

Selfverloëning in die Evangelie van Tomas lê dus ook ingebed in die verloëning van die familie. In die lig van die Evangelie van Thomas kan gesê word dat om jou familie te verloën gelyk is daaraan om jou kruis op te neem. Hierdie twee aksies is dan ook gelyk aan selfverloëning. Malina (2001b:116) kom dan tot die gevolgtrekking dat selfverloëning, verloëning van die familie en kruis dra parallel is aan mekaar. Daar lê volgens hom 'n baie klein verskil tussen selfverloëning en verloëning van die familie. Hy verwoord dit soos volg:

Since renouncing one's kin-group is parallel to taking up the cross, it would seem from this saying<sup>52</sup> that such renunciation is almost much like self-denial. Further, kin-denial and self-denial would both be equivalent to taking up the cross to follow Jesus.

(Malina 2001b:115-116)

Die nuwe “familie” of te wel *fictive kinship*, negeer dus die patriargale struktuur.

#### 2.4.2.2 Kruis opneem

Om jou kruis op te neem moet verstaan word in terme van die versaking van die familie. Die patriargale familie wat die mees dominante sosiale instelling was, moet negeer word omdat Jesus mense roep tot 'n nuwe “familie” (*fictive kinship*).

Om jou kruis op te neem beteken om in jouself al minder te word en dat jou naaste meer word. Dit beteken om in jouself te sterf dat jy self nie meer vir

---

<sup>52</sup> Evangelie van Tomas 101.

jou belangrik is nie, maar dat jou naaste belangriker word as jy self. Iets van Jesus se samevatting van die wet aan die Fariseërs in Matteus 22:35-40 word ook weerspieël in die gedagte om jou kruis op te neem. Iemand wat die keuse maak om vir Jesus te volg, maak terselfdertyd ook die keuse om sy/haar kruis op te neem. Myers (1988:267) stel dat die keuse om jou kruis op te neem die volgende beteken: elkeen wat groot wil word moet 'n dienaar wees (Mark 10:43-44), patriargale stelsels wat 'n wig indryf tussen die eenheid en gelykheid van die nuwe gemeenskap mag nie toegelaat word nie (Mark 10:1-12), die kinders wat die minste van die minste is moet in die middelpunt van die gemeenskap gestel word. In die nuwe gemeenskap moet toelating en aanvaarding beskikbaar wees vir almal, daar is nie meer plek vir ekonomiese klas en voorregte nie (Mark 10:17-31) en laastens mag leierskap as instrument van dominansie nie deel wees van die nuwe gemeenskap nie (Mark 10:35-41).

Die belangrikste uit hierdie vyf punte wat Myers noem is dat daar in die gemeenskap van mense wat Jesus volg, gelykheid is. Alhoewel leierskap ook in so groepering nodig is mag dit nie lei tot verhewenheid bo 'n ander nie. Die wese van hierdie groepering is inklusief omdat niemand van die nuwe huisgesin van God (*fictive kin group*) uitgesluit mag word nie.

Malina (2001b:116) trek 'n verband tussen die opneem van die kruis (Mark 8:34) en die opneem van die juk (Matteus 11:29). Hy sê dat dit in beide hierdie gevalle oor dieselfde saak gaan, maar dat Matteus daarna verwys as juk en nie as kruis nie. Daar bestaan ook 'n ooreenkoms tussen hierdie gedeelte in Matteus 11:29-30 en die Evangelie van Tomas 90:

Jesus het gesê: “Kom na My toe want my juk is sag en my heerskappy is sag, dan sal julle rus kry.”

(Evangelie van Tomas 90)

Volgens Malina (2001b:117) is Jesus se verwysing na juk meer aanvaarbaar teen die agtergrond van die Joodse samelewing, en is die gebruik van kruis sekondêr. Hy verwoord dit soos volg: “The feature of “taking up your cross” would be secondary. Likewise, it seems that reference to a yoke seems more idiomatic of Israelite custom rather than a pan-Mediterranean reference.” (Malina 2001b:117).

In die tradisie van die vorming van Markus, val “juk” uit en word dit vervang met “kruis”. Dit verteenwoordig die norme wat Jesus daar gestel het vir



sy volgelinge, of te wel vir dissipelskap. Met die gebruik van “kruis” in plaas van “juk”, neem die stelling volgens Malina (2001b:118) ’n breër skopus aan in terme van gehoor en opdrag.

Om jou kruis op te neem sou ook beteken om oneer en skande oor jouself te bring. Die stelling is reeds gemaak dat die familie die dominante sosiale instelling in die eerste eeuse Mediterreense wêreld was. Om jou eer te beskerm deur skande te vermy was in die samelewing van die tyd die belangrikste. Wanneer daar skande oor ’n familie kom en die eer van die familie so aangetas word, dan word die eenheid en aansien van die familie daardeur aangetas. Daar word dus ernstige skade aan die familie as sosiale struktuur aangerig.<sup>53</sup> Die rede waarom mense in die Markaanse gemeenskap wel hierdie kruis gedra het, was omdat dit gegaan het oor die Jesus-saak en om vir Jesus ook te bely as die gekruisigde en opgestane Heer.

Malina (2001b:118-119) stel dat waar die “juk” dui op die politieke konteks van Israel, kan die “kruis” gebruik word vir enige *kin-group*. Die gebruik van die kruis word ook beter verstaan teen die agtergrond van ’n samelewing waar

---

<sup>53</sup> Malina het reeds in 1981 ’n model oor eer en skande in die eerste eeuse Mediterreense wêreld ontwikkel. As deel van hierdie model tref hy onderskeid tussen twee verskillende tipes eer en beskryf dit met die terme *ascribed honor* en *acquired honor*. *Ascribed honor* kry iemand wanneer hy as deel van ’n welgestelde familie, of familie met ’n goeie naam gebore word. *Acquired honor* kan op ’n daaglikse basis gewen of verloor word. Oor uitdagings vir eer sê Malina (1981) die volgende: (i) byna elke interaksie met mense anders as die familie het die potensiaal om ’n uitdaging van eer te wees, (ii) in die proses om eer te wen of te verloor moet ten minste vier dinge gebeur: iemand moet iets teenoor iemand anders sê of teenoor hom doen, dit wat gesê of geïnterpreteer is moet beoordeel word as ’n uitdaging, ’n teenantwoord moet gegee word, hierdie teenantwoord moet deur die publiek geëvalueer word, (iii) uitdagings en teenantwoorde daarop moet in die openbaar geskied, (iv) uitdagings en reaksies kan net tussen sosiaal-gelykes plaasvind. Iemand wat in ’n laer klas in die samelewing is kan nie die eer van ’n koning uitdaag nie. Wanneer ’n so persoon vir die koning ’n belediging sou skree en die koning hom straf, word dit nie gesien as ’n reaksie op ’n uitdaging nie, maar bloot as straf vir wat hy verkeerd gedoen het, (v) daar word in terme van eer en skaamte onderskeid getref tussen mans en vrouens. Volgens Malina is daar gedrag wat pas by mans en gedrag wat pas by vrouens. Malina sê nooit dat vroue nie eer het nie. Hy sê wel dat vrouens se eer gesetel is in hulle seksuele reinheid, passiewe rol in die samelewing en moederskap. Crook (2008) voer aan dat uitdagings wel tussen verskeie klasse in die samelewing plaasvind. Dit is volgens hom ook nie meer die individu wat aanspraak op eer maak of eer toeken nie, maar die *public court of opinion*. Op grond hiervan stel Crook voor dat die twee terme wat deur Malina geïdentifiseer is naamlik *ascribed honor* en *acquired honor*, verander. In die lig daarvan dat die klem verskuif vanaf die individu na die *public court of opinion*, stel Crook verder voor dat die twee terme wat Malina gebruik, vervang moet word met *attributed honor* en *distributed honor*. *Attributed honor* is die eer wat deur die *public court of opinion* aan iemand gegee word wanneer hy gebore word in ’n welgestelde familie (*ascribed honor*). *Distributed honor* is die eer wat daaglik deur die *public court of opinion* gegee word. Dit word gedoen wanneer een persoon ’n ander uitoorlê of ’n weldaad aan ander doen (*acquired honor*). Die *public court of reputation* besluit of gedrag – ongeag van status, rykdom, geslag of persoon – eervol is of nie.

kruisiging deur die Romeine 'n realiteit was waarmee mense te make gehad het.

In other words, while the yoke better fits the political context in the house of Israel, the cross could be adopted for fictive kin-groups and generally amplified by Mediterranean experience, wherever Romans crucified. Yet in it's newly appropriated fashion, it still related to Jesus' political<sup>54</sup> yoke.

(Malina 2001b:118-119)

Wanneer Jesus praat van die "juk" wat opgeneem moet word dan dui dit, gesien vanuit die politieke konteks, daarop dat sy volgelinge dieselfde politieke lot as Hy moet deel. Jesus se politieke optrede het uitgeloop op sy dood, daarom kan die gevolgtrekking gemaak word dat wanneer Jesus mense oproep om hulle "juk" of "kruis" op te neem, dit beteken om te sterf. Gesien in die lig van navolging beteken dit dus om Jesus se lot te deel, te sterf in jouself, om nederig te wees en nie belangrik nie en daarom ook jou naaste eerste te stel en self laaste te wees.

### 2.4.2.3 Navolging

Matera (1987:55) voer aan dat wanneer Markus sy gemeenskap oproep tot dissipelskap, hy dit doen as pastor. Die rede waarom Markus dit doen is omdat die mense van sy gemeenskap nie die volle betekenis van dissipelskap werklik verstaan het nie.

Die groep wat vir Jesus gevolg het was 'n groot groep waarvan sy twaalf dissipels deel was. Die groter groep se letterlike navolging van Jesus was plek en tyd gebonde. Hulle het vir Jesus gevolg wanneer Hy in hulle omgewing was. Die twaalf dissipels het alles agtergelaat en Hom oral en altyd gevolg. Matera (1987:52) verwys in hierdie verband ook na Klemens Stock (1975:203-206) wat die belangrikste verskil tussen hierdie groot groep en kleiner groep (die twaalf dissipels), en ook die karaktertrek van die twaalf dissipels as groep, sien in die verhouding tot Jesus. Die twaalf dissipels is geroep om by Jesus te wees (*mit-Ihm-sein*). Hierdie "by Jesus wees" is volgens Stock ook die grondslag vir die

---

<sup>54</sup> Elke gemeenskap bestaan uit families, politiek, ekonomie en godsdienst. Hierdie vier instellings bestaan nie los van mekaar nie. Politiek moet hier verstaan word in terme van mag. Politiek is die effektiewe kollektiewe aksie om sekere doelwitte in die samelewing te bereik. Indien dit nodig was dat geweld deel word van die proses om die doel te bereik, is dit toegepas. Slegs persone wat uit vooraanstaande families kom kon rolle vervul in die politieke sisteem. Ekonomie en godsdienst was verweef in die politiek. Politiek word in stand gehou deur mag en vertikale strukture wat die gemeenskap organiseer (kyk Malina 2001b:16; 23-24).

dienswerk van die dissipels. Die kenmerk wat hierdie verhouding tussen Jesus en die twaalf dissipels aanneem, naamlik die van “by Jesus wees” is myns insiens ook uiters belangrik vir die vorming van ’n ampsbegrip. Van belang vir die amp is ook die verdere opmerking wat Stock (sien Matera 1987:52) maak wanneer hy sê dat die verhouding tussen Jesus en die twaalf dissipels nie ’n verhouding is van vennote of vriendskap nie. In hierdie verhouding is Jesus die soewereine God wat die dissipels roep om by Hom te wees. Die wat tot hierdie verhouding geroep word kan dit afwys, maar kan nie hierdie verhouding skep nie. Die belangrikste van die dissipels se roeping is om Jesus te volg tot aan die einde en by Hom te bly op die weg na Jerusalem. Hulle moet bereid wees dat Jesus se lot ook hulle lot word, omdat hulle nie meer hulle self eerste stel nie, maar sterf in hulle self en ander belangriker ag as hulle self.

Uit bogenoemde blyk dit duidelik dat daar ’n verband bestaan tussen die Christologie van Markus en dissipelskap. Hierdie twee ontmoet volgens Matera (1987:54) in die kruis. Hy verwoord dit soos volg: “Just as one cannot understand who Jesus is apart from the cross, so one cannot grasp the true meaning of discipleship unless he or she is willing to follow Jesus ‘on the way.’” (Matera 1987:54). Om Jesus te volg word dus vooraf gegaan deur te verstaan wie Hy werklik is. Dit kan nie gebeur los van die kruis van Christus nie.

Markus wou sy gemeenskap laat beseef dat navolging, wat gevolglik ook dissipelskap genoem kan word, beteken om te lewe op die manier waarop Jesus van hulle verwag om te leef – soos Hy. Hierdie leefwyse kan saamgevat word deur twee dinge wat Jesus gedoen het weer te noem, gehoorsaamheid aan God tot aan die einde en ’n lewe wat heeltemal bestaan uit diensbaarheid.

### **2.4.3 Dissipelskap in die sosiale konteks van Jesus**

In die eerste eeuse Mediterreense wêreld was kinders gesien as *nobodies*. Hulle het geen aansien in die samelewing gehad nie en was nie belangrik nie. Crossan (1991:269) verduidelik die plek van kinders in die samelewing soos volg: “To be a child was to be a nobody, with the possibility of becoming a somebody absolutely dependant on parental standing in the community.” Wanneer Jesus aan sy dissipels verduidelik wie belangrik is in die koninkryk van God, gebruik Hy ’n kind wat ’n *nobody* is in die oë van die wêreld (Mark 9:36-37; 10:13-16). Jesus maak dit so duidelik dat wie vir God belangrik is, nie noodwendig vir die wêreld belangrik is nie. Anders gesê, om vir God belangrik te wees, word nie bepaal deur belangrikheid vir die wêreld nie. In die koninkryk

van God moet 'n mens ook bereid wees om *nobodies* te word en *nobodies* onvoorwaardelik te aanvaar omdat hulle ook vir God belangrik is.

Navolging van Christus geskied dus in die gees van aanvaarding van hulle wat deur die wêreld verwerp word. Daar is daarom in navolging van Jesus niemand wat verhewe is bo 'n ander nie, almal is gelyk.

Vir dissipels beteken navolging van Jesus dat hulle in die nuwe huishouding van God word soos kinders, soos mense wat geen status het in die oë van die wêreld nie, maar status het in die oë van God. Waetjen (1989:167) verwoord hierdie gedagte soos volg: "Also in the next episode (Mk 10:13-16), Jesus indicates that in their innocence and openness, children manifest the qualities of authentic humanness which is characteristic of God's rule." Dissipelskap beteken dus om 'n *nobody* te wees in die oë van die wêreld, en belangrik te wees in die koninkryk van God.

#### 2.4.4 Dissipelskap in Markus

Matera (1987:17) stel dat dissipelskap deel is van die rede waarom die Markusewangelie geskryf is. Hierdie rede lê in die feit dat Markus se gemeenskap vergeet het dat die kruis sentraal staan in dissipelskap.<sup>55</sup> Markus herinner dan sy gemeenskap dat die middelpunt van dissipelskap daarin lê dat iemand wat vir Jesus wil volg sy kruis moet opneem.

---

<sup>55</sup> Hier kan ook verwys word na die insette van William Wrede en Theodore Weeden. Volgens Wrede (1971) is Markus eerder 'n verduideliking van Jesus se identiteit as wat dit 'n objektiewe weergawe van sy lewe was. Om hierdie stelling te staaf wys Wrede op die Messiaanse geheim in Markus waar Jesus almal beveel het om stil te bly. Wrede stel dat die Messiaanse geheim 'n gedagte is wat ná die lewe van Jesus na vore getree het omdat die kerk besef het dat Hy werklik die Messias is. Die vroeë kerk het geoordeel dat daar tydens Jesus se aardse lewe wel bewyse was dat Hy die Messias is. Omdat daar in die ewangelie niks hiervan te vinde is nie het die vroeë kerk geoordeel dat Jesus sy Messiaskap geheim gehou het tydens sy lewe op aarde. Dit was hierdie Messiaanse geheim wat Markus in sy ewangelie ontwikkel het. Volgens Wrede se teorie is Markus geskryf met die doel om die aardse Jesus te beskryf as die Messias. Die gedagte het ook ontstaan dat as Jesus na sy aardse lewe die Messias was, dan moes Hy tydens sy aardse lewe ook die Messias gewees het. Markus het sy ewangelie so geskryf dat hy 'n Messiaanse klem gegee het aan die nie-Messiaanse tradisie van die logia en dade van Jesus deur die aardse Jesus aan te bied as die Messias wie se bedoeling dit was om sy messiasskap geheim te hou (kyk Kingsbury 1983:1-23; Raisanen 1990:38-48). Weeden noem die Christologie van Markus 'n korrektiewe Christologie. Markus vermeng 'n *qoej anhr* Christologie met 'n teologie van die kruis. Hy verbind hierdie Christologie aan Jesus as die Seun van die Mens. Markus verwerp nie die Christologie van sy opponente nie, hy bring 'n korrektief daarop aan deur te sê dat die oorspronklike betekenis van die Seun van God lê in die verstaan van Jesus as die lydende Seun van die Mens. Daarom kan Markus se Christologie verstaan word as 'n poging om die Christologie van sy teenstaanders reg te stel (kyk Weeden 1979:155). Markus sigureer dat hierdie *qoej anhr*, wat verteenwoordig word deur die dissipels, nooit die volle boodskap van die ewangelie ontvang het nie. Markus bied sy ewangelie dus aan as 'n slim aanval op 'n valse Christologie. "He takes his opponents' Christological title, *Son of God*, empties it of its *theios-aner* connotation, and associates it with the suffering Son-of-Man theology" (Weeden 1979:165).

Bogenoemde stelling brei Matera (1987:18) verder uit wanneer hy dissipelskap ook verbind aan die feit om te verstaan wie Jesus werklik is. Hy stel dit soos volg: “It is the evangelist’ way of saying that the risen Lord can only be met by those who follow the way of discipleship marked out by the crucified one during his earthly ministry.”

Die rol van die dissipels in Markus se evangelie kan myns insiens beskryf word in terme van ’n golfbeweging. Die dissipels word nie deurentyd geteken as positiewe karakters nie, maar soms ook as negatief wanneer hulle nie die werklike betekenis van dissipelskap verstaan nie. Matera (1987:18) verduidelik hierdie “blindheid” van die dissipels as ’n literêre instrument wat Markus gebruik om daardeur sy gemeenskap te wys op die werklike omvang en betekenis van dissipelskap. Markus roep hierdeur sy gemeenskap op tot dissipelskap. Hy gebruik die dissipels se tekortkominge om Christene op te roep tot ware dissipelskap om soos wat Jesus se bedoeling was toe Hy sy dissipels geroep het om Hom te volg. Hieruit blyk ook dat die soeke na mag en aansien nie pas by iemand wat werklik vir Jesus wil volg nie. In aansluiting by die stelling dat Markus die beeld van die dissipels gebruik om sy gemeenskap op te roep tot navolging/dissipelskap, verwys Matera (1987:46) ook na ’n stelling van Best (1981:12) waar hy sê dat dissipelskap ook berus op die gewilligheid om hulp van God te aanvaar.

Dissipelskap in Markus beteken dus om te verstaan en te “sien” wie Jesus werklik is. Na aanleiding die verband tussen Jesus se lydensaankondigings en sy leringe aan sy dissipels, soos hierbo uiteengesit, kan die stelling gemaak word dat ’n mens nie werklik kan verstaan wie Jesus is los van die kruis nie. Die regte verstaan van wie Jesus is het tot gevolg dat dissipelskap dus verstaan word as diens teenoor God en teenoor medemens. Hierdie diensbaarheid beteken om af te sien van jouself en te verstaan om nie status en aansien na te jaag nie. Markus se bedoeling met dissipelskap is dus om te “sien” wie Jesus werklik is en op grond daarvan diensbaar te wees.

#### **2.4.4.1 Markus 8:34**

Markus se verhaal van Jesus toon ’n struktuur wat eie is aan Markus. In sy skryfstyl gebruik hy die volgende:

- Eerstens deel Markus die verwysings na gebeure of persone en uitsprake van Jesus in groepe van drie. Hierdie indeling lyk soos volg: broer, suster en moeder (Mark 3:35); Petrus, Johannes en Jakobus (Mark 5:37; 9:2; 14:33); priesters, skrifgeleerdes en familiehoofde (Mark 8:31; 11:27; 14:43; 15:1); die dissipels raak drie keer aan die slaap (Mark 14:32-42); Jesus kondig drie keer sy lyding aan (Mark 14:66-72).
- Tweedens gebruik Markus invoegings. Die vertelling oor die reiniging van die tempel (Mark 11:15-19) word ingevoeg tussen die vervloeking van die vyeboom en Jesus se verduideliking daarvan (Mark 11:12-14; 11:20-25); die vertelling oor die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Mark 5:25-34) wat ingevoeg word in die groter vertelling van die genesing van Jaïrus se dogter (Mark 5:21-43). Dan is daar die groot invoeging in die middel van die Markusevangelie (Mark 8:22-10:52). Jesus se drie lydensaankondigings (Mark 8:31; 9:31; 10:33-34) wat ingevoeg is tussen die twee vertellings oor blinde persone wat genees is (Mark 8:22-26; 10:46-52).
- Derdens is daar in Markus se struktuur 'n herhalende patroon van openbare leringe aan die skare en private uitleg aan die dissipels (Mark 4:1-12; 7:14-23; 9:14-29; 10:1-10; 13:1-8).
- Vierdens is daar die aaneenskakeling van verskillende mikrovertellings deur middel van inleidings (Mark 1:1-13; 13:1-5a; 14:1-12), opsommings (Mark 1:14-15; 3:7-12; 6:6b) en oorgangsgedeeltes (Mark 8:22-26; 10:46-52).

Op grond van vroeëre onafhanklike meerdere getuïenis<sup>56</sup> kan die stelling gemaak word dat die invoeging in Markus 8:22-10:52, waarvan Jesus se oproep tot navolging deel uitmaak, 'n Markaanse konstruk is en dat die "Jesus-woorde" in Markus 8:34 nie teruggevoer kan word na die historiese Jesus nie (kyk Funk & Hoover 1993:78-79).

---

<sup>56</sup> Die kriterium van onafhanklike, meervoudige vroeë betuiging stel dat indien Jesus *logion* onafhanklik in twee of meer bronne voorkom kan aanvaar word dat dit die beskouing was van die geslag in die tyd net voor die tradisie neerslag gevind het in die evangelie. Wanneer Jesus *logion* onafhanklik in twee of meer bronne voorkom, word *Formgeschichtliche* en *Traditionsgeschichtliche* metodes aangewend om by 'n geloofwaardige vroegste weergawe van so 'n *logion* te probeer uitkom.



Die volgende tekste wat uitsprake van Jesus bevat kan volgens die Jesus-seminaar wel teruggevoer word na Jesus: Mark 4:25; 6:4; 10:14; 12:38-39 Matt 13:12; 25:29; 9:13-15; 18:13; 23:5-7 Luk 19:26; 4:24 (kyk Funk & Hoover 1993).

Dit sal die moeite loon om kortliks te kyk wat Jesus sê in elkeen van hierdie tekste.

*Markus 4:25;<sup>57</sup> Matteus 13:12;<sup>58</sup> 25:29;<sup>59</sup> Lukas 19:26<sup>60</sup>*

Die werklikheid waaroor dit gaan is om 'n lewe by God te hê en dat dit wat die mens op aarde bymekaar maak nie vir God ter sake is nie. Dit kan ook verstaan word in terme van mag, gesag en besittings wat alles sake is wat die mens verhoed om vir God te verstaan soos wat Jesus vir God verstaan. Uit hierdie uitsprake van Jesus kan die afleiding gemaak word dat die belangrikste is om vir God te verstaan soos wat Jesus Hom verstaan en Hom verkondig, in terme van sy openheid, of te wel *open commensality* (kyk Van Eck 1995:377-385).

*Markus 6:4;<sup>61</sup> Lukas 4:24<sup>62</sup>*

Deur jou eie familie word jy nie erken nie. Die belangrikste is egter om deel te word van God se familie (*fictive kin group*). Daarom moet 'n mens jou familie, wat in die eerste eeuse Mediterreense wêreld gesien is as die belangrikste sosiale instelling en waarsonder 'n mens skande oor jouself bring, agterlaat en eerder deel word van die nuwe familie van God.

---

<sup>57</sup> Wie het, vir hom sal daar nog meer gegee word; en wie nie het nie sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>58</sup> Wie het, vir hom sal nog meer gegee word, en hy sal in oorvloed hê; maar wie nie het nie, van hom sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>59</sup> Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en hy sal in oorvloed hê; maar van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word.

<sup>60</sup> Ek sê vir julle: "Aan elkeen wat het, sal meer gegee word, en van hom wat nie het nie, sal ook die bietjie wat hy het, weggevat word."

<sup>61</sup> Jesus sê toe vir hulle: "'n Profeet word oral erken behalwe in die plek waar hy grootgeword het, en in sy familiekring en huisgesin."

<sup>62</sup> "Maar dit verseker Ek julle", sê Hy verder, "geen profeet word in die plek waar hy grootgeword het aanvaar nie."

*Markus 10:14*<sup>63</sup>

Jesus laat kindertjies, *nobodies* in die samelewing van sy tyd, na Hom toe kom en Hy seën hulle. Hulle wat geen plek en aansien in die samelewing gehad het nie word nou deur Jesus genooi om deel te word van die nuwe familie van God. So gee Jesus dus aan hierdie *nobodies* 'n plek.

*Markus 12:38-39*<sup>64</sup>

Jesus spreek die Fariseërs aan omdat hulle ereplekke aan die tafel uitsoek (kyk Van Eck 1995:181-182; *maps of persons, places en times*). In die *fictive kin group* van God se nuwe familie is daar nie ereplekke nie. Almal is welkom en vir almal is daar plek.

*Matteus 9:13*<sup>65</sup>

Jesus kom wys iets van God se barmhartigheid en sê daarmee ook dat God anders verstaan moet word as wat die geval was. God moet eerder verstaan word in terme van sy barmhartigheid as wat die Fariseërs Hom verstaan het in terme van sy heiligheid. Wanneer God verstaan word in terme van sy heiligheid soos wat die Fariseërs Hom verstaan het, deel dit mense in verskillende klasse in en word sommiges bo ander gestel. Wanneer God, soos wat Jesus geleer het, eerder verstaan word in terme van sy barmhartigheid beteken dit dat daar nie klasseverskille tussen mense mag wees nie. God se liefde en die openheid wat Hy het vir almal (*open commensality*) moet sigbaar word in mense se verhoudings teenoor mekaar.

---

<sup>63</sup> Maar toe Jesus dit sien, was Hy verontwaardig en het Hy vir hulle gesê: "Laat die kindertjies na my toe kom en moet hulle nie verhinder nie, want die koninkryk van God is juis vir mense soos hulle.

<sup>64</sup> Terwyl Jesus die mense leer het Hy vir hulle gesê: "Pasop vir die skrifgeleerdes, wat daarvan hou om met swierige klere rond te stap en op die straat begroet te word, wat die voorste plekke in die sinagoges en die ereplekke by die feesmaaltye te hê.

<sup>65</sup> Gaan leer wat dit beteken: 'Ek ver wag barmhartigheid en nie offers nie.' Ek het nie gekom om mense te roep wat op die regte pad is nie, maar sondaars.

*Matteus 18:13*<sup>66</sup>

Die blydskap is groot wanneer iemand dit belangriker ag om deel te wees van God se nuwe familie as van sy huidige familie.

*Matteus 23:5-7*<sup>67</sup>

Hulle wat deel wil wees van die nuwe familie van God mag nie vir hulle mag toe eien nie. Ook mag hulle nie gesag misbruik om hulleself te laat geld of om sosiale strukture te skep waar mense as *nobodies* te etiketteer nie. Die belangrikste is dus 'n mens se verhouding met God is om die liefde en barmhartigheid wat God teenoor mense toon uit te leef.

Op grond van die tekste hierbo kan die Jesussaak, of te wel wat Jesus van God geleer het, soos volg beskryf word: Wat God van 'n mens vra is baie belangriker as dit wat sosiaal aanvaarbaar is volgens die beskouing van wat sosiale instellings, soos onder andere die familie van 'n mens vra. Om deel te wees van die familie van God is die essensie waaroor dit gaan en nie om, gehoorsaam aan sosiale reëls van die tyd, jou familie belangriker te ag as wat God van jou vra nie (kyk Malina 2001b:132). Tweedens moet God verstaan word in terme van sy openheid tot mense en dat Hy nie onderskeid tref tussen mense nie (*open commensality* en barmhartigheid). Verder vra God dat mense nie onderskeid tref tussen "onbelangrike" (*nobodies*) en "belangrike" mense (*somebodies*) nie. In die nuwe huisgesin van God bestaan daar nie verskillende klasse of *maps of people, things, places, en times* nie (kyk Van Eck 1995:181-182).

Alhoewel Markus 8:34 nie teruggevoer kan word na Jesus nie, kan die gevolgtrekking, op grond van die kriterium van koherensie,<sup>68</sup> gemaak word dat die Jesussaak wat in bogenoemde tekste voorkom wel weerspieël word in

---

<sup>66</sup> En as hy hom kry, verseker Ek julle, is hy blyer oor hom as oor die nege en negentig wat nie weggeraak het nie.

<sup>67</sup> Alles wat hulle doen, doen hulle om deur mense gesien te word. Hulle maak die gebedsbande om hulle voorkop breed, en die tassels aan hulle klere groot. Hulle hou van die ereplekke by die feesmaalte.

<sup>68</sup> Volgens hierdie maatstaf word aandag gegee aan enige materiaal van diverse bronne wat koherensie vertoon met die etos, gesindheid, teologie of enige ander betekenisvolle kategorie wat aan Jesus toegeskryf kan word.

Markus 8:34. Daar bestaan dus 'n saaklike kontinuïteit tussen die uitspraak in Markus 8:34 en die Jesussaak. In Markus 8:34 stel Markus dat om deel te wees van die nuwe familie van God, beteken om jou familie agter te laat, onbelangrik te word volgens die beskouinge van die sosiale stelsels van die tyd. Dit beteken ook om in die oë van die wêreld skande oor jouself te bring. Hierin lê ook die betekenis om jou kruis op te neem (kyk Malina 2001b:115-117). Markus gebruik dus sy eie woorde om by monde van 'n fiktiewe uitspraak van Jesus die Jesussaak te verkondig.

Die tese is dus dat, alhoewel Jesus se oproep tot navolging in Markus 8:22-10-52 'n Markaanse konstruksie is en nie teruggevoer kan word na die historiese Jesus nie, wel op grond van die kriterium van koherensie na Jesus teruggevoer kan word.; die Jesussaak is dus wel in Markus 8:34 teenwoordig.

## **2.5 Samevatting**

In hierdie hoofstuk is gepoog om 'n antwoord te bied op twee vrae wat myns insiens uiters belangrik is vir die vorming van 'n eietydse ampsbegrip getrou aan Jesus se oproep tot dissipelskap. Hierdie twee vrae kan soos volg geformuleer word: Kan die historiese Jesus relevant wees vir die kerk wat bestaan tweeduisend jaar na Jesus se lewe op aarde in 'n wêreld wat nie naastenby dieselfde is nie? Tweedens: Lê daar in Jesus se oproep tot dissipelskap iets opgesluit wat relevant is vir die verstaan van die amp in die kerk soos wat Jesus se bedoeling was met dienswerk?

In antwoord op die eerste vraag kan gestel word dat daar wel 'n kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk vandag. Dit is egter belangrik dat hierdie kontinuïteit meer spesifiek beskryf word deur dit 'n saaklike kontinuïteit te noem. Dit kan nie vir die kerk, wat leef en werk in 'n wêreld wat ver verwyderd is van dié waarin Jesus geleef en gewerk het, anders as om hom steeds besig te hou met die saak waaroor dit vir Jesus gegaan het nie, naamlik die verkondiging van die koninkryk van God.

Net soos wat daar 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en die kerk vandag soos vroeër beredeneer, bestaan daar ook 'n saaklike kontinuïteit tussen Jesus se oproep tot navolging en die amp vandag. Hierdie saaklike kontinuïteit kan ook anders gestel word deur te sê dat daar 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is in Jesus se oproep tot navolging. Op

grond van hierdie stelling kan die gevolgtrekking ook gemaak word dat die eise wat Jesus stel vir navolging, ook die eise word wat aan ampsdraers gestel word vandag, om gehoorsaam aan God hulle dienswerk in die kerk te verrig.

Op grond van wat hierbo gesê is, is dit dus duidelik dat die oproep tot dissipelskap en die positiewe antwoord daarop uiters belangrik is vir die verstaan van die amp. Die rede hiervoor is omdat die belangrikste karakter van die amp daarin lê om diensbaar te wees aan God en aan ander. Hiervolgens is dit dus duidelik dat daar in Jesus se oproep tot dissipelskap wel 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is wat vandag kan en moet deel uitmaak van die wesenlike van ons ampsbegrip in die kerk.

In wat volg word daar dus van die veronderstelling uitgegaan dat daar dus 'n saaklike kontinuïteit bestaan tussen die historiese Jesus en dit wat na Jesus gekom het, te wete die kerk. Daar word ook van die veronderstelling uitgegaan dat daar in Jesus se oproep tot navolging wel 'n implisiete ampsbegrip teenwoordig is wat vir die kerk vandag van waarde kan wees ten einde diensbaar te wees soos wat Jesus diensbaar was.