

HOOFSTUK 1

VRAAGSTELLING EN PROGRAM VAN ONDERSOEK

1.1 Hoekom die etiese debat?

Die oogmerk van hierdie studie is om 'n bepaalde standpunt te stel oor hoe die uitsprake van Jesus, veral sy uitsprake met 'n etiese gerigtheid rakende die Koninkryk van God verstaan kan word. Toe Jesus by geleentheid gesê het: "Die Koninkryk van God is soos 'n mosterdsaadjie wat iemand gevat en in sy land geplant het" (Matt 13:31b), wat sou sy bedoeling daarmee gewees het? En hoe sou ons vandag die betekenis van hierdie gelykenis interpreteer? In die verlede het baie kerklike teoloë die metaforiese strekking van Jesus se verwysing na die mosterdsaadjie (asook die direk daaropvolgende verwysing na suurdeeg) op 'n etiese wyse in terme van Jesus se verstaan van die Koninkryk van God geïnterpreteer (kyk Luz 1990:328-334). In sy samevatting van die "Wirkungsgeschichte" van hierdie twee Jesus-uitsprake, sê Luz (1990:335) onder andere:

Was heute in einer Welt nach Auschwitz, voller Hunger und Ungerechtigkeit und vor zu befürchtender mensgemachter ökologischer Katastrophen durch das Evangelium an Zeichen der Hoffnung erfahrbar ist, ist Senfkorn und



Sauerteig. Dass diese Zeichen von Gottes Reich sein könnten, ist nicht erfahrbar oder prognostizierbar, sondern nur überraschende Verheissung Gottes.

Die eerste vraag wat 'n Nuwe-Testamentikus in hierdie verband kon vra is: hoekom hoegenaamd die etiese debat? Hoekom sou ons, wat die Nuwe-Testamentiese Wetenskap betref, oor die etiese, met ander woorde oor reg en verkeerd, oor goed en kwaad, wou besin?

Mense is sedelike wesens. Mense oefen voortdurend keuses uit. Hulle oefen die meeste keuses doelbewus uit. Mense kies hoe om te handel en te praat. Om mens te wees is om by tye óf eties óf oneties te handel. Dit is daarom nie vreemd dat die mens sedert die vroegste tye die etiese diskussie gevoer het nie. In die teologie (as die studie van God en van die mens in sy of haar verhouding met God) asook in die interpretasie van die Nuwe Testament as 'n teologiese dissipline, is daar 'n integrale etiese dimensie – soos Lohse (1988:7) dit stel: "...zu jeder Zeit und an allen Orten ist Christen der Auftrag gestellt würdig des Evangeliums Christi zu wandeln."

1.2 'n Nuwe-Testamentiese etiek?

Dat besinning oor die etiese 'n gegewene is, kan ons dus aanvaar. Dat etiek 'n selfstandige plek in teologiese navorsing verdien, is ondubbelsinnig so en dit geld ook die Nuwe-Testamentiese Wetenskap. Nuwe-Testamentici kan 'n

verdere vraag vra: wat sou die bron of bronne vir 'n teologiese besinning oor die etiese wees? In die algemeen gesien sou die logiese antwoord die Bybel wees. Die onmiddellike probleem wat dan voor hande is, is dat daar nêrens in die Bybel 'n "uitgewerkte" etiek voorkom nie. Daar is wel heelwat uitsprake met 'n etiese gerigtheid, maar dit is "...einem mehrstimmige Chor von Zeugen..." (Lohse 1988:7).

Etiese uitsprake in die Bybel is verder ook konteksgebonde. 'n Uitspraak kan nie bo en buite die onmiddellike konteks daarvan geïnterpreteer word en dan as 'n universeel geldende etiese riglyn vir gedrag voorgelê word nie. 'n Spesifieke uitspraak het binne die oorspronklike konteks daarvan betekenis. Dit is verder ook nie die primêre oogmerk van die oorspronklike outeurs van die dokumente in die Bybel gewees om 'n etiek daar te stel nie. Oor vele moderne etiese brandpunte swyg die Bybel of maak slegs indirek uitsprake wat in moderne debatte ter sprake gebring kan word.

Ten spyte van bogenoemde problematiek, wat ons altyd in berekening moet bring as ons op die terrein van etiese besinning beweeg, kan ons in die Christelike geloofsgemeenskap nie anders as om die Bybelse inhoud op 'n verantwoorde hermeneutiese manier te bestudeer om leiding in etiese sake te soek nie.

1.3 Wat is etiek?

Definisies van etiek is vollop. Douma (1984:19) sou etiek wou omskryf as die besinning van verantwoordelike handeling van die mens teenoor God en die mens se naaste. Houlden (1988:5) weer, stel etiek as die studie van die mens se morele houdings en aspirasies en van die proses waarvolgens mense besluite neem in situasies waarin hulle optree. Vir Houlden kom dit dan neer op 'n analise van wat goed en wat boos is.

Die Nuwe-Testamentikus van Duke University, Richard Hays, sluit aan by die problematiek wat ek in 1.2 aan die orde gestel het, deurdat Hays (1996:1ev) ook van "New Testament Ethics as a problem" praat. Hays illustreer aan die hand van enkele voorbeelde hoe dieselfde Bybelse boodskap deur verskillende mense verskillend toegepas word en hoe dit ons in 'n dilemma plaas. Hays glo: "Unless we can give a coherent account of our methods for moving between text and normative ethical judgements, appeals to the authority of Scripture will be hollow and unconvincing" (Hays 1996:3). Hays gee dan 'n "raamwerk" waarbinne hy glo die soeke na 'n Nuwe-Testamentiese etiek moontlik is (Hays 1996:3ev).

Die rigpunt van hierdie studie is om 'n antwoord te formuleer op die vraag: wat is die perspektief van waaruit Jesus se etiek verstaan moet word? Is hierdie perspektief byvoorbeeld die Koninkryk van God? Indien dit wel die Koninkryk van God is, watter konnotasie(s) het hierdie konsep? Moet die Koninkryk van God temporeel (bv as iets wat in die toekoms – immanent of transendent)

verstaan word? Of is dit 'n begrip wat sosiaal-etiese konnotasies het? Is dit 'n apokaliptiese begrip? As eskatologiese fenomeen, kan die Koninkryk van God etiek begrond, en in watter opsig?

As ons na Jesus se beskrywing van etiese gedrag wil kyk, is die keuse van bronne, soos ek in hierdie studie wil aandui, van beslissende belang. Die vraag hier is of die kanonieke evangelies, Matteus, Markus, Lukas en Johannes, die bronne is wat ons die beste begelei na die *ipsissima intentio Jesu* en of ander bronne, byvoorbeeld die sogenoemde Q-dokument, ons nader kan bring aan wat Jesus self, ook in verband met die etiese, sou gesê het.

1.4 Die keuse van bronne

Ek gaan in hierdie studie voortdurend vra: watter bronne gebruik die navorsers om hulle bepaalde gevolgtrekkings rakende die inhoud van Jesus se etiek te maak? Die afgelope paar dekades is daar deur navorsers op die terrein van 'n Nuwe-Testamentiese etiek 'n bepaalde denkraamwerk ontwikkel waarvolgens etiese uitsprake van Jesus verstaan is. Die keuse met betrekking tot bronne hou met hierdie denkraamwerk verband.

Mense soos Jack T Sanders (1975), Hans-Dietrich Wendland (1978), Wolfgang Schrage (1982), Eduard Lohse (1988) en J L Houlden (1988) publiseer werke waarin hulle almal, op verskillende wyses, poog om 'n *Etiek van die Nuwe*

Testament daar te stel. Al hierdie navorsers deel in hulle pogings één fundamentele uitgangspunt in terme van die interpretasie van Jesus se woorde: **Jesus se etiek kan slegs verstaan word in terme van, wat hulle glo, 'n fundamenteel eskatologiese vertrekpunt by Jesus is.** Die gedagte is dat, op grond van sekere uitsprake in die kanonieke evangelies, Jesus 'n verwagting aan 'n nabye wêreld einde sou gehad het. Jesus het, volgens dié skrywers, die einde nog in sy eie dag verwag. Hierdie verwagting word deur bogenoemde navorsers as rede aangevoer vir die dikwels radikale etiese eise en aansporings wat hulle by Jesus, soos in die kanonieke evangelies verhaal, terugvind.

Die volgende drie Jesus-uitsprake is voorbeelde van sulke radikale etiek:

*αὐτοῦ*⁴

(Matt 5:22a)

“Maar Ek sê vir julle dat elkeen wat vir sy broeder sonder rede kwaad is, verantwoording moet doen voor die gereg...”

ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν

(Matt 5:39b)



“...maar as iemand jou op jou regterwang slaan, draai ook die ander een na hom toe.”

44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν,
ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν

(Matt 5:44a)

“Maar Ek sê vir julle: Julle moet julle vyande liefhê...”

Hierdie baie radikale etiese eise, soos om alreeds strafbaar voor die hoë reg te wees deur net vir 'n broer kwaad te wees, of om die ander wang te draai as iemand jou op die regterwang sou slaan of om jou vyande lief te hê, is vir bogenoemde navorsers net te verstane as Jesus 'n naby eindverwagting sou gehad het. Dit is byna 'n geval van: deurstaan die huidige, al is dit moeilik, want die einde is in elk geval voor die deur.

Hiermee word die woorde van Jesus wat 'n etiese gerigtheid en appèl het, van 'n toekomstige Goddelike ingrype afhanklik gemaak. Die etiese word gemotiveer deur iets wat in die toekoms gaan plaasvind. Dit is óf die verwagting aan 'n toekomstige beloning óf die vrees vir 'n toekomstige straf wat die grond vir die etiese handeling voorsien. Die belangrike is dat bogenoemde navorsers tot laasgenoemde gevolgtrekking kom, deur van die kanonieke evangelies gebruik

te maak. Ek noem hier nou net een voorbeeld, aangesien ek later in die studie, waar ek meer breedvoerig op hierdie navorsers se standpunte ingaan, weer hierop terugkom.

Lohse (1978:3-5) sien Markus 1:15 as 'n kernagtige uitspraak van Jesus en glo hierdie uitspraak vorm die raamwerk waarbinne Jesus se prediking verstaan moet word. Markus 1:15 lui:

$\tau\hat{\omega}$

Lohse sien in hierdie uitspraak Jesus se oortuiging van 'n nabye wêreldende en die etiese motivering wat van daardie oortuiging uitgaan. Vrae wat ek oor hierdie en soortgelyke standpunte in hierdie studie wil vra, is die volgende: Hoe raadsaam is dit om in die lig van die ontstaansgeskiedenis van die kanonieke evangelies, uitsprake in hierdie evangelies *ongekwalifiseerd* te gebruik, soos Lohse in bogenoemde voorbeeld doen? Is die evangelies van Matteus, Markus, Lukas en Johannes die regte vertrekpunt as daar na die verstaan van uitsprake van Jesus gesoek word? As ons ook verder byvoorbeeld 'n dokument soos Q in berekening sou bring, wat sou ons daarin vind as ons die verstaan van Jesus se woorde met 'n etiese strekking rakende veral die Koninkryk van God in die oog het?

1.5 Program van ondersoek

Ek wil bogenoemde vrae stel en daarop antwoorde formuleer deur soos volg te werk te gaan: In **hoofstuk 2** gaan ek Wolfgang Schrage, Eduard Lohse, Heinz-Dietrich Wendland, Jack T Sanders en J L Houlden (wat ek vir die doeleindes van hierdie studie die *tradisioneles* noem) se insigte oor die verstaan van Jesus se woorde aan die orde stel. Ek gaan dit doen aan die hand van bepaalde kategorieë. Hierdie kategorieë is sentrale temas wat herhalend in Jesus se prediking na vore kom en waarna al bogenoemde navorsers in hulle werke verwys. Hierdie kategorieë is: *die Joodse wet, die visie van Johannes die Doper, die figuur van die Seun van die Mens* en veral *die Koninkryk van God*.

Wat maak bogenoemde navorsers van hierdie temas wat gereeld in Jesus se prediking na vore kom? Dit is juis hulle interpretasie van hierdie sentrale temas wat hulle by die slotsom uitbring het dat Jesus se etiek fundamenteel 'n **eskatologiese** gerigtheid het. Bogenoemde kategorieë sal regdeur die studie ter sprake gebring word. Ook in **hoofstuk 3** waar ek teenoor die *tradisionele* standpunt die meer resente insigte aan die orde stel van historiese Jesus-navorsers soos Marcus Borg, John Dominic Crossan en Robert Funk. Hierdie navorsers beweeg baie duidelik weg daarvan om 'n eskatologiese etiek by Jesus te sien. Ons sou wat hierdie historiese Jesus-navorsers betref, van 'n oortuiging kon praat dat Jesus se etiek **nie-eskatologies** van aard is.

Dit sal in die loop van die studie duidelik word dat ek myself meer tuis vind in laasgenoemde interpretasie. Om redes hiervoor te gee sal ek in **hoofstuk 4** relevante sake rondom **Q** ter sprake bring. Dit is navorsing op Q, veral die werk van John Kloppenborg, wat die grond voorsien dat daar van die tradisionele eskatologiese etiek wegbeweeg kan word.

My studie gaan van 'n bepaalde aanname uit: eerder as om te beweer dat Jesus 'n etiek voorgestaan het wat van 'n toekomstige ingrype van God afhanklik is, word Jesus se prediking, ook die etiese, rondom die begrip **Koninkryk van God** as 'n teenswoordige realiteit verstaan.

Ek neem as vertrekpunt van die beredenering van hierdie aanname John Dominic Crossan se omskrywing van die begrip "Koninkryk van God". In **hoofstuk 5** gaan ek 'n alternatiewe verstaan van Jesus se etiek aan die hand van die begrip Koninkryk van God voorstel. My beredenering bring my wel by die punt uit dat as daar wel van eskatologie by Jesus sprake is, dit nie 'n **apokaliptiese** eskatologie kan wees soos die tradisionele denkers dit verstaan en hulle etiek van die Nuwe Testament daarop gebou het nie. Ek sou eerder van 'n **etiese eskatologie** by Jesus wou praat. Wat ek met laasgenoemde bedoel, verduidelik ek in **hoofstuk 6** deur te steun op die insigte van John Kloppenborg, John Dominic Crossan en Richard Horsley.

Die resultate van die onderhawige studie wil ek laastens illustreer aan die hand van twee van Jesus se uitsprake oor die Koninkryk van God. Wat sou ons oor die gelykenis van die “mosterdsaad” en oor die metaforiese spreuk oor die kinders wat op die markplein speel, kon sê in die lig van die resultate wat in hoofstuk 6 bereik is? **Hoofstuk 7** is ‘n bespreking en illustrasie van bogenoemde twee gedeeltes. In die **slothoofstuk 8** poog ek om ‘n eietydse toepassing van die resultate van my studie te maak deur dit op enkele aspekte van Jesus se etiek toe te pas.

1.6 Die histories-kritiese metodologie

My studie werk vanuit ‘n histories-kritiese eksegetiese aanname. Die histories-kritiese uitlegbenadering is ‘n proses waarin die interpreteerder probeer bepaal wat histories waarskynlik kon gebeur het en wat die betekenis van dié gebeure was en is. Die historiese kritiek het in die loop van die navorsing in vier duidelik onderskeibare (hoewel nie geskeie nie) metodes van ondersoek uiteengeval, naamlik *Literarkritik*, *Traditionsgeschichte*, *Formgeschichte* en *Redaktionsgeschichte*. Gesamentlik bied hulle vanuit verskillende gesigshoeke die inligting wat ons nodig het om die sinoptiese evangelies in hulle onderskeie historiese kontekste en wording te ondersoek.

Die *traditionsgeschiedtliche* ondersoek van die sinoptiese evangelies byvoorbeeld, is geïnteresseerd in die pre-literêre stadium van die materiaal, dit

wil sê die voor-op-skrif-stadia. Hierdie stadia strek breedweg vanaf die historiese Jesus via die Arameessprekende/Palestynse Joods-Christelike gemeente en die Hellenisties Joods-Christelike gemeente na die heiden-Christendom. Omdat ek in hierdie studie in die prediking en uitsprake van die historiese Jesus geïnteresseerd is, sal ek *traditionsgesichtlich* te werk gaan deur bronne die naaste aan die historiese Jesus te gebruik, veral die Q-bron eerder as die finale redaksionele verwerkte sinoptiese evangelies byvoorbeeld wat op 'n latere kontekstualiseringsvlak lê.

Verder sal ek ook in hierdie studie werk met die resultate van die *Redaktionsgeschichte*. Vanuit die perspektief van die *Redaktionsgeschichte* kan die evangeliste nie werklik as "skrywers" beskou word nie – 'n evangelis is 'n "redaktor" van tradisies. In die huidige studie waar dit oor uitsprake van Jesus gaan, is ek geïnteresseerd in die tradisies wat agter die sinoptiese evangelies lê eerder as in die evangelies self omdat die tradisies my nader aan die historiese Jesus bring.



HOOFSTUK 2

DIE *TRADISIONELE* STANDPUNT:

‘N ESKATOLOGIESE ETIEK BY JESUS

2.1 Inleiding

2.1.1 Jack Sanders

Dit is ‘n voldonge feit dat Jesus ‘n *imminente eskatologie* gehad het, stel Jack Sanders (1975:5). Sanders maak hierdie bewering veral omdat Jesus, volgens hom, die leringe van Johannes die Doper onderskryf. Sanders dink hier aan ‘n teks soos Matteus 11:11a:

11 ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν
μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.

Dit is egter die oortuiging van onder andere Robert Funk (1996:41) dat Jesus se uitsprake Hom direk teenoor die eskatologiese profeet Johannes die Doper gestel het. Ook Crossan (1991:230) se navorsing bring hom by ‘n soortgelyke standpunt uit. Crossan gebruik Kloppenborg (1987:263-299) se wyd aanvaarde analise dat daar bepaalde “lae” in Q is wat opeenvolgende tye van samestelling verteenwoordig. Crossan (1991:230) toon aan hoe die uitsprake oor Johannes die Doper tot die latere sogenaamde “tweede laag” van Q behoort. In hierdie tweede laag wat histories jonger is, is daar ‘n apokaliptiese gerigtheid te vinde.

Crossan dui verder aan dat in die “eerste laag” van Q, wat in terme van die ontwikkeling van Q waarskynlik die meer outentieke Jesuswoorde bevat, ‘n apokalipties-eskatologiese perspektief, die afwagende vooruitkyk na die komende ontbreek. James M Robinson et al (2000:136-137) se *The Critical Edition of Q* dui die parallelle tekste vir Matt 11:11 aan as Q7:28 en Thomas 46. Koester (1990:138-139) sien in Thomas 46 ‘n uitspraak wat die kontras tussen die oue (van Adam tot Johannes) en die nuwe (die Koninkryk van God) kontrasteer. Loader (2001:56) sien in die verskillende stelling oor Johannes die Doper in Matt 11:11a en b (Johannes eers as iemand groter as almal en dan kleiner as almal) ‘n duidelike klemverskuiwing in die interpretasie oor Johannes. Loader glo dit dui op die verskil tussen ‘n vergange era en die volgende, nuwe era. Johannes behoort tot ‘n era waarin daar vooruit gekyk is na vervulling en Jesus het daardie vervulling bewerk en so ‘n nuwe era ingelui. Crossan (1989:309-311) sien in Matt 11:11 ‘n “anti-apokaliptiese teologie” wat reeds vroeg in die logia-tradisie aanwesig is en glo dat hier ‘n aanduiding is dat Jesus sy opinie van Johannes die Doper verander het. Johannes se visie van afwagting van die apokaliptiese God, die Komende Een, wat volgens Crossan aanvanklik deur Jesus gedeel is, word nou deur Jesus nie meer langer as geldig beskou nie. Die belangrike vir Jesus was om nou “in die koninkryk te wees” (Crossan 1991:237-238). Dit blyk dus dat Jack Sanders se interpretasie van ‘n



apokalipties-eskatologiese gerigtheid in beide die denke van Jesus en Johannes die Doper, en wel op grond van Sanders se interpretasie van Matteus 11:11a, nie sonder meer aanvaar kan word nie.

2.1.2 Heinz-Dietrich Wendland

Wendland lees, wat hy noem, 'n "streng eskatologiese etiek" by Jesus raak

(Wendland 1978:3-5). Vir Wendland is Jesus se uitsprake met 'n etiese

strekking volledig te verstane vanuit Jesus se "boodskap van 'n naderende

Godsryk". Veral Markus 1:15 lei Wendland tot laasgenoemde konklusie. Dit lui:"

15 καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν
ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ
εὐαγγελίῳ.

Die onmiddellike vraag is na Wendland se gebruik van bronne. Wendland se

uitgangspunt berus veral op die Evangelie van Markus. Bruce Chilton

(1984:36-43) haal Kümmel aan dat Markus 1:15 heel waarskynlik 'n

opsommende stelling van die outeur van die Markusevangelie was, en nie na

Jesus self teruggaan nie (vgl hier ook Borg 1994a:86-87). Koester (1990:11-13)

is selfs van mening dat die frase "Koninkryk van God" deur 'n latere redaktor in

die Markusteks ingevoeg is. 'n Verdere probleem met Wendland se standpunt

behels die interpretasie van ἤγγικεν . Chilton (1984:36-43) wys daarop dat

ἤγγικεν ook "teenwoordig wees" in plaas van "naby gekom" kan wees. Dit is

inderdaad ook hoe Crossan (1991:345) en Patterson (1998:93) ἤγγικεν sou wou

verstaan. Wendland se “streng eskatologiese etiek” by Jesus op grond van sy interpretasie van veral Markus 1:15, is dus hiervolgens nie oortuigend nie.

2.1.3 Wolfgang Schrage

Schrage (1982:18-40), wat die *Koninkryk van God* as die grondslag van Jesus se etiek beskou, onderskei ‘n temporele dialektiek tussen hede en toekoms in Jesus se etiese uitsprake. Dit is naamlik enersyds imminent, en andersyds “op hande”.

Schrage gebruik Markus 4:30-32 as bewysplaas:

30 Καὶ ἔλεγεν, Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; 31 ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῆ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, 32 καὶ ὅταν σπαρῆ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μείζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.

Schrage stel dat daar ‘n duidelike verband tussen “begin” en “einde” in hierdie gelykenis aan te dui is. Daar kan geen “eskatologiese struik” wees sonder ‘n “historiese mosterdsaad” nie. Dit beteken vir Schrage dat die koninkryk aan die een kant verbind is aan ‘n komende era en aan die ander kant ‘n teenswoordige ervaring reflekteer.

Schrage se standpunt toon dus ‘n klemverskuiwing ten opsigte van dié van Sanders en Wendland. Schrage stel nie soos Jack Sanders (1975:5) ‘n “imminente eskatologie” by Jesus as ‘n “voldonge feit” of soos Wendland (1978:3-5) ‘n “streng eskatologiese etiek by Jesus” nie. Schrage verkies ‘n

dialektiese interpretasie tussen toekoms en hede waar Jesus se etiese uitsprake ter sprake is. Tog is die oorheersende steeds by Schrage 'n eskatologiese interpretasie.

Die eskatologiese interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad (Mark 4:30-32) soos deur Schrage hierbo, word deur baie navorsers nie meer gehandhaaf nie. Jacobson (1992:203-204) sien die "punt" van die gelykenis as "... the almost comic disparity between the minuscule mustard seed and the great tree." Jacobson vra: "What then is the point of the parable?" en antwoord: "It is to assert that the hoped-for kingdom, to which diaspora Jews (or perhaps gentiles) will come streaming, is present even now but in unrecognizable insignificance. The Q people are probably the mustard seed which will become a tree; they are the kingdom" (Jacobson 1992:203-204).

By Jacobson is dus 'n interpretasie wat die betekenis van die gelykenis in die hede sien. Die Q-mense is die koninkryk. Crossan (1991:276-279) verkies om in die soeke na die korrekte interpretasie van die gelykenis die Q-weergawe te gebruik (Q 13:18-19) (kyk Robinson et al 2000:400-403 vir die parallelle tekste van die gelykenis van die mosterdsaad). Vir Crossan vind daar by Markus 'n "... somewhat turgid rendition" van die Q-weergawe plaas. As die Q (13:18-19) weergawe gevolg word, bring dit Crossan (1991:278-279) by die volgende interpretasie van die gelykenis uit:

The point ... is not just that the mustard plant starts as a proverbially small seed and grows into a shrub of three or four feet, or even higher, it is that it tends to take over where it is not wanted, that it tend to get out of control, and that it tends to attract birds within cultivated areas where they are not particularly desired. And that, said Jesus, was what the Kingdom was.

Die punt is dus, soos Patterson (1998:137) dit stel: "So Jesus likens the Empire of God to a weedy shrub, planted where it ought not to be ... it is tenacious. It will not be going away soon ...". Schrage se eskatologiese siening van Markus 4:30-32 gaan nie langer op nie. Later in hierdie studie (hoofstuk 7) werk ek meer volledig die konsekwensies van 'n nie-apokaliptiese interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad uit.

'n Verdere voorbeeld kan die punt verder illustreer. Lukas 12:58-59 lui :

Handwritten notes in Greek and Afrikaans:
 58 ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ ὅς ἐργασίαν ἀπῆλλαχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτὴν, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδώσει εἰς τὸν πρᾶκτορι, καὶ ὁ πρᾶκτῶρ σε βαλεῖ εἰς φυλακὴν. 59 λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδώσῃ.

Handwritten notes:
 op die pad
 sodat
 nie
 moet
 nie
 moet
 betaal

Volgens Schrage (1982:26) moet Lukas 12:58-59 eskatologies geïnterpreteer word: "The time remaining can and must be used for proper beivour in the face of

the coming 'eschaton' ... the imminent 'eschaton' with its expected judgement provides the motivation for an ethics...". Schrage se gebruik van die begrip "eschaton" is in hierdie verband belangrik. Volgens Schrage se interpretasie van Lukas 12:58-59 konfronteer die "eschaton" die menslike optrede en lewenswyse met 'n radikale uitdaging. Met die komende (dreigende) einde in gedagte moet die gelowige eties korrek optree. Die begrip "eskatologies" kan egter op 'n anakronistiese interpretasie van die Nuwe Testament dui. Dit is waarskynlik een die grootste dilemmas van die moderne Bybelwetenskap dat moderne mense 'n antieke Oosterse dokument (wat die Bybel is) vanuit 'n perspektief gevul met moderne Westerse begrippe lees. Die sosiaal-wetenskaplike kritiese lees van die Bybel het ons oë onteenseglik hiervoor oopgemaak. Die begrip "eskatologie" kom nie self in die Bybel voor nie. Liddel en Scott (1983:276) gee die volgende betekenisemoontlikhede vir "eschatos" weer: "verste; uiterste; hoogste; laagste". Teoloë, soos Schrage hier, het van die klein woordjie "eschatos" 'n groot term gemaak. Schrage gebruik "eschatos" om in 'n gedeelte soos Lukas 12:58-59 hierbo, 'n fundamentele perspektief in Jesus se prediking "in te lees". Jesus sou, volgens hom, met bogenoemde gelykenis op 'n gewigtige saak gewys het, die "eschatos", die dreigende komende, die toekoms. Hierdie dreiging is die motivering vir die etiese.

In Hoofdstuk 3.1 gaan ek veral aan die hand van die insigte van Bruce Malina terugkom op die interpretasie en gebruik van die begrip *eskatologie* en hoekom 'n interpretasie daarvan soos dié van Schrage nie langer gehandhaaf kan word nie. Ek gaan daarom nie hier nou verder daarop in nie.

2.1.4 J L Houlden

Houlden (1988:7ev) beskrywe 'n "atmosfeer" wat hy glo in die Nuwe Testament geheers het en wat "the lines along which the moral thinking of the first Christians ran" bepaal het. Een van hierdie "lines" is vir Houlden dat daar 'n besliste verwagting van die imminente einde van die wêreld was. Daar is na die toekoms gekyk om "'n uitweg te vind" vir die huidige situasie van onderdrukking aan die hand van veral die Romeinse Ryk. Die Jode het vasgehou aan 'n apokaliptiese verwagting van 'n katastrofiese ingrype van God. Hierdie apokaliptiese vooruitkyk het egter nie ingehou dat die wet en wetsonderhouding gering geskat is nie. Dit het egter wel 'n deeglike invloed op morele en etiese beleving in die algemeen gehad. "Behaviour is bound to be affected if you believe that the order of the world is about to be dissolved" (Houlden 1988:10). Vergelyk ook my vroeëre bespreking van laasgenoemde saak in 1.4.

Ook Houlden (1988:110-111) stel dus dat Jesus die spoedige aanbreek van God se heerskappy oor die wêreld in sy prediking aankondig. Houlden glo hierdie

aankondiging van Jesus: "... gave the fundamental impetus to Jesus and those who followed Him...". Houlden se evaluasie van Jesus se prediking as "... eschatological in standpoint through and through ..." (Houlden 1988:111), sal ons veral na die bespreking van die betekenis van "Koninkryk van God" later in hierdie studie, moeilik kan bly handhaaf.

2.1.5 Eduard Lohse

Lohse (1988:32) bind soos Wendland hierbo, die oproep tot bekering en die aankondiging van 'n komende heerskappy in Jesus se prediking aan mekaar. Soos Schrage ook doen, stel Lohse: "Weil Gottes Eingreifen bevorsteht, darum gilt es, den bisher verfolgten falschen Weg zu verlassen und zu Gott umzukehren". Die komende "goddelike ingrype" verleen die motivering om die weg tot op hede gevolg, te verlaat. Die navorsing op Q, waarna ook in hierdie studie verwys word, sal 'n ander prentjie skilder. Daar sal ons sien hoe Kloppenborg in die besonder aantoon hoe in die oudste lae in Q die apokalipties-eskatologiese gerigtheid grootliks afwesig is. Kom ons kyk vervolgens hoe die "tradisionele etici" sommige van die belangrikste temas in die prediking van Jesus interpreteer en hoe die "nie-eskatologiese" denkers van hulle verskil.

2.2 Jesus en die Joodse wet

Vir die gelowiges in die tyd van Jesus was die wet van Moses van beslissende belang. Die wet en die talryke interpretasies en uitbreidings daarvan het die

grond vir die etiese optrede voorsien. Algemeen bekend is die streng wetsonderhouding van Israel in die Tweede tempel-periode wat tot op die punt van wettisme gevoer is. Ook algemeen bekend is die gegewene dat Jesus krities tenoor die konvensionele interpretasie van die wet en die wettiese lewenstyl wat daaruit voortgevloei het, gestaan het. Beide denkskole wat ek in hierdie studie ter sprake bring, naamlik dié van die “tradisionele eskatologiese” en die “nie-eskatologiese” denkers, deel die standpunt dat Jesus ‘n kritiese ingesteldheid teenoor die tempelideologiese wetsinterpretasie gehad het (vgl bv Wendland 1978:10, 43 en Schrage 1982:53ev wat die “tradisionele” betref en Borg 1994a:26,35; Crossan 1991:121 en Funk 1996:41,213 wat die “nie-tradisionele” denkers betref). Hierdie twee denkskole kom tot verskillende gevolgtrekkings in hulle interpretasie van Jesus se kritiek.

2.2.1 Die tradisionele interpretasie

Wendland (1978:10, 43, 55) stel dat Jesus die geldigheid van die wet van Moses en die gepaardgaande tradisie erken. Tog, stel Wendland, tref Jesus ‘n duidelike onderskeid tussen veral die oorlewings van die Skrifgeleerdes aan die een kant en wat Wendland die *wil van God* noem, aan die ander kant. Wendland interpreteer die Jesus-uitspraak in Matteus 5:20:

20 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι εἰ μὴ
περισσεύσῃ ὑμῶν ἢ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων
καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν
οὐρανῶν.

soos volg: Jesus stel dat daar “meer” as net die getrouheid aan die wet soos dié van die Skrifgeleerdes moet wees, as die koninkryk binnegegaan wil word. Hierdie “meer” word volgens Wendland (1978:43) deur Jesus gestel deur ‘n “radikalisierung des Gesetzes in den Anthithesen (Matt 5:21ff) und deren Zuspitzung im Liebesgebot (Matt 5:43ff).” Wendland gaan dan voort om te konkludeer dat hierdie “verradikalisierung” van die wet deur Jesus, soos veral met die liefdesgebot, ‘n “...Neuinterpretation des jüdischen Begriffes der Gerechtigkeit sichtbar ...” word en “... sie ist **eschatologische Heilsgabe** ...” (my beklemtoning).

‘n Soortgelyke interpretasie is by Wolfgang Schrage te vinde. Schrage (1982:58-59) verwys na Jesus se konflik met die Joodse wetsgeleerdes rondom Sabbatsonderhouding. Schrage stel dat Jesus se konflik met die Joodse Skrifgeleerdes verstaan moet word teen die agtergrond van die betekenis wat laasgenoemde aan die sabbat gegee het as ‘n teken van goddelike uitverkiesing en as ‘n simbool van die Joodse geloof. Schrage gebruik Markus 2:27:

*27 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον
ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.*

Schrage meen dat Jesus nie die beginsel van sabbatdagonderhouding beveg het nie, maar dat Jesus: “... finds the measure and meaning of the Sabbath in human life rather than cultic law. God did not create the Sabbath in order to impose

intolerable burdens and restrict humanity by myriads of regulations but as an act of kindness” (Schrage 1982:58-59). Dit bring Schrage dan by ‘n soortgelyke konklusie as Wendland hierbo: “Jesus ... interpret the Sabbath commandment so as to make clear the coming of **eschatological salvation and the freedom it brings**” (my beklemtoning).

2.2.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

Volgens Marcus Borg is “...the dominant ethos of the Jewish social world in first Century Roman Palestine, its cultural paradigm or core value, ...holiness, understood as purity” (Borg 1994a:26). Borg stel dan voorts, dat op grond van die sinoptiese gegewens van die voortdurende konflik tussen Jesus en die Jode oor “heilighedsake”, is twee sake vir hom duidelik: Jesus het “heiligheid” as ‘n paradigma om die sosiale wêreld te struktureer, gekritiseer, en in die plek daarvan het Jesus “medelye” as ‘n alternatiewe paradigma vir die inrigting van die sosiale wêreld voorgestel. So het Jesus, volgens Borg, lewe in Israel “gestransformeer”.

Wat dus uit Borg se standpunt duidelik is, is dat Jesus nie met sy kritiek op die Skrifgeleerdes enigsins na die toekoms heenwys in die daarstelling van ‘n alternatiewe nie. Jesus stel eerder ‘n alternatiewe paradigma daar wat vir die hier en nou betekenis het en wat die hede transformeer. Hierdie alternatiewe

paradigma beskrywe Borg (1994:26) as: “Be compassionate as God is compassionate” eerder as: “Be holy as God is holy.” Soortgelyke interpretasies is by Crossan (1991:421; Funk 1996:41,213) te vind.

2.3 Die tempel

2.3.1 Die *tradisionele* interpretasie

Wat die bekende insident van die reiniging van die tempel (Mark 11:15-17)

betref, stel Schrage (1982:111ev) dat hierdie gebeurtenis nie as ‘n

“rewolusionêre” handeling van Jesus verstaan kan word nie. Schrage glo

Johannes (2:14ev) se weergawe van die insident gee ‘n aanduiding van wat die

oorspronklike betekenis van die gedeelte is, naamlik dié van ‘n “...symbolic

action: ... a prediction of the **eschatological end of the temple and its cult or a**

campaign for its eschatological purity” (my beklemtoning).

Ook E P Sanders (1985:61-76), wat Jesus se boodskap geheel en al

apokalipties-eskatologies verstaan, glo die insident van die tempelreiniging deur

Jesus dui daarop dat Jesus hier sinspeel op die toekomstige verwoesting van die

tempel en die “goddelike herbouing” daarvan. Dit dui vir Sanders voorts op die

toekomstige vestiging van ‘n messiaanse era op aarde, wat sy middelpunt in

Jerusalem het, en wat ‘n nuwe sosiale orde sal behels waarin Jesus sal regeer.

2.3.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

Jesus het volgens Robert Funk (1996:59) wel die tempelkultus gekritiseer. Hy het dit nie gedoen om daarmee te sê dat daar 'n toekomstige "tempel" sal wees wat deur God "herbou" sal word nie. "God's domain was for Jesus something **already present**. It was also something to be celebrated because it embraces everyone – Jew, gentile, slave, free man, male, female ... The kingdom represents an unbrokered relationship to God: temple and priests are obsolete" (Funk 1996:59). Funk (1996:203) verwys soos volg na die begrip immediacy: "In his (Jesus') view every person had immediate, unbrokered access to God's presence, God's love, God's forgiveness. There appeared to be no sacred places in Jesus' world; all space had become sacred" (my beklemtoning).

Hoe kom Funk by bogenoemde gevolgtrekking oor Jesus se siening van die tempel? Dit is 'n gevolgtrekking wat ingrypend verskil van die "tradisionele" sienings soos dié by Schrage en E P Sanders hierbo. Die antwoord het met die keuse van bronne te doen. Die "tradisionele" denkers neem die sinoptiese evangelies as vertrekpunt; daarteenoor stel Funk tereg: "In the revision Christian storytellers have ... elevated Jesus to a role He would not have claimed for Himself ..." (Funk 1996:249). Funk stel naamlik: "... we must distinguish Jesus from reports about Him preserved in the gospels, since that Jesus is the product, in large part, of His early admirers ..." (Funk 1996:58). Vir Funk (1996:137) is dit 'n geval van "sorting through the sources" om tot die slotsom te kom dat Q

byvoorbeeld Markus voorafgaan en daarom 'n baie bruikbare en belangrike dokument word waarmee die werklike woorde van Jesus rekonstrueer kan word.

2.4 Die interpretasie van die dood van Jesus

2.4.1 Die *tradisionele* interpretasie

Die dood van Jesus as 'n "reddende" handeling staan baie sentraal in die werk van die "tradisionele" denkers. Ek haal hier weer vir Wolfgang Schrage aan: "... the ethics of Jesus, the Synoptics, Paul, and John share one primary common feature: their theological or christological foundation ... Its criterion and basis is God's saving act in Jesus Christ. Ethics follow from this act and reflects it – is indeed implicit in it." Vir Schrage is die etiese handeling dus die sigbare illusie van wat die verlossingsdood van Jesus in gelowiges se lewe beteken.

Schrage glo: "We must ask in each instance what it is that inspires and motivates Christian conduct" Hy gee die antwoord: "...the motivating force, the indicative of salvation that precedes all imperatives." Schrage se slotsom is:"The basis and goal of Christian conduct are God's sovereignty and Jesus' cross and resurrection."

Dieselfde uitgangspunt is by Wendland raak te lees: " Die Christus-Verkündigung ist nicht nur Grund sondern auch Grenze der Ethik. (Die Ethik) ... gilt eben nur in Kraft des erschienenen Heils" (Wendland 1978:3).

2.4.2 Die nuwere interpretasie

Crossan (1996:144ev) dui aan hoe die gedagte van die dood van Jesus as 'n "offer" wat die grond vir die etiese handeling voorsien, by die Q-gemeenskap nie sou bestaan het nie. Crossan stel dat die Q-gemeenskap Jesus as die "wysheid van God" beskou het. (Kyk Jacobson 1992:25-26, 49-51, 94-97 vir 'n beskrywing van die "wysheidsgerigte agtergrond van Q".)

Die Q-gemeenskap het die dood van Jesus waarskynlik soos volg geïnterpreteer: Die wysheid wat van God kom, word altyd vervolg en vernietig, maar sal terugkeer. Die teologie van Q sou wees: die wêreldmagte het Jesus vernietig, maar God het teruggekeer, en ten spyte van sy dood, is Jesus steeds by ons. Die metaforiese spreke van die dood van Jesus as 'n "offer" of "versoening" sou nie by die gemeenskap van Q geleef het nie.

Wendland (1978:3), waarna ek hierbo verwys het, en wat die etiek van Jesus slegs in terme van die dood van Jesus en die heil wat dit bring, sien, stel as 'n konsekwensie van sy uitgangspunt dat Jesus se etiek daarom ook 'n "... eschatologische-futurische Grenze" het. "Ethik gibt es nur in dieser Weltzeit, bis hin zur Vollendung des Reiches Gottes." Hierdie gevolgtrekking kan nie gehandhaaf word nie. Die etiek wat Jesus aan sy volgelinge voorhou, is nie afhanklik van die dood van Jesus om daarvoor die grond te voorsien nie. "An alternative to the future or apocalyptic Kingdom is a present or sapiental vision. The term 'sapiental' underlines the necessity of wisdom ... for discerning how,

here and now in this world, one can so live that God's power, rule, and domain are evidently to all observers ..." (Crossan 1994:56).

2.5 Johannes die Doper

2.5.1 Die *tradisionele* interpretasie

"Any view ... which holds that Jesus did not proclaim an imminent eschatology ... misses an essential point," beweer Jack Sanders (1975:5). En die rede wat hy aanvoer, is die volgende: "This is most clearly seen in his (Jesus') endorsement of the ministry of John the Baptist (Matt 11:7-11a, 16-19 par.)..."

Daar is 'n nuanseverskil tussen Sanders en Schrage (1982:23) se vergelyking van Jesus met Johannes die Doper. Waar Sanders 'n "endorsement" van Johannes by Jesus raaklees, vind Schrage 'n verskil. Beide Jesus en Johannes lê vir Schrage klem op die komende Koninkryk van God, maar "the focus of John's preaching was not the God of mercy but the God of judgement, not the salvation of God but the coming wrath of God ...". Daarteenoor, "the fact that Jesus mediates the nearness and presence of the kingdom of God through human experience shows that this experience is salvific ..." (Schrage 1982:22). Schrage stel dus nie die prediking van Jesus en Johannes is soortgelyk soos Jack Sanders dit doen nie. Volgens Schrage is daar een wesenlike verskil: Johannes verkondig die oordeel wat die komende ryk veronderstel en Jesus lê die klem weer op die genade wat die koninkryk veronderstel. Die gegewene

wat egter vasstaan vir Schrage, en hier is hy dit eens met Sanders: "... it cannot be denied that Jesus understood his message and his ethics as deriving from the **imminent kingdom of God ... In this sense Jesus' ethics is a direct consequence of his eschatological messages of the kingdom ...of God**" (my beklemtoning).

2.5.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

"Of course not all exegetes think that Jesus' ethics is grounded in his eschatology ...," stel Schrage (1982:25) tereg. Robert Funk is een van daardie eksegete wat geen begroning van Jesus se etiek in die eskatologie sien nie: "He (Jesus) did not believe the world was going to end immediately, **unlike John the Baptist**, who was an eschatological prophet who expected God to intervene directly in history in the near future" (Funk 1996:41). Hoekom dié reglynig verskillende siening oor die verband tussen Jesus en Johannes by Funk en Sanders? Die rede daarvoor is weer eens geleë in 'n verskillende keuse van bronne. Jack Sanders, het ons hierbo gesien, neem die sinoptiese Matteusewangelie (11:7-11a,16-19 par.), as uitgangspunt. Met hierdie materiaal as sy basis sien Sanders hoe Jesus en Johannes die Doper gelykgestel kan word in hulle aankondiging van 'n imminente koninkryk van God. Funk stel egter 'n ander weg voor. Hy glo: "the two early gospels, Q and Thomas, permit us to reconstruct ...what the religion **of** Jesus must have been – as distinguished from the religion **about** Jesus, conceived by his first followers ..." (Funk 1996:41) (my



beklemtoning). Deur onder andere Q as vertrekpunt te neem, glo Funk kan “the gospel of Jesus” onderskei word van “the kerygma of the Jesus movement”. Q stel die “gospel of Jesus” aan die hand van gelykenisse aan die orde. En hieruit word dit dan vir Funk duidelik: “God’s domain for Jesus was something **already present** (Funk 1996:41) (my beklemtoning).

In Matt 11:11 word die volgende uitspraak oor Johannes die Doper aangetref:

*οὐκ ἐγγίγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν
μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.*

Crossan interpreteer hierdie oënskynlik teenstrydige uitspraak soos volg. Dit dui vir hom daarop dat Jesus sy opinie aangaande Johannes op ‘n gegewe stadium “verander” het. Aanvanklik was daar by Jesus ook ‘n gedagtegang wat ons enduit by Johannes waarneem: die komende koninkryk van God sal die ingrype van God wees wat ‘n nuwe wêreld tot stand gaan bring. Volgens Crossan “verander” Jesus sy opinie. Crossan glo Jesus het later die Koninkryk van God as ‘n “immer teenwoordige realiteit” met sy prediking voorgestel (Crossan 1996:55).

2.6 Die Seun van die Mens

2.6.1 Die *tradisionele* interpretasie

Die term “Seun van die Mens” wat vir die eerste maal in Daniël 7:14 voorkom, dra die betekenis van ‘n komende “Regter” wat sal optree as Hy verskyn, om

aan die lydende regverdiges bevryding en aan die bese oordeel, te bring.

Wolfgang Schrage, wat die kern van Jesus se etiek as die aankondiging van imminente Koninkryk van God beskou (Schrage 1982:18), stel dat Jesus so 'n eskatologiese hoop van 'n komende kosmies-universele manifestasie van God se koninkryk, voorspel het.

2.6.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

Crossan (1991:238-255) se standpunt is egter dat Jesus nooit "Seun van die Mens" van as 'n titel gebruik het nie (vgl ook Perrin 1966:17-28; Vielhauer 1975:124-147). Jesus het volgens Crossan wel na die figuur "Seun van die Mens" wat in Daniël 7:11-14 genoem word, verwys, maar het dit nie gebruik as 'n verwysing na Homself nie. Crossan stel dat die volgelinge van Jesus die titel "Seun van die Mens" op Jesus van toepassing gemaak het. Crossan se siening word gedeel deur Marcus Borg (1994a:51) wat ook die "Seun van die Mens" – uitsprake nie as outentieke Jesus-uitsprake verstaan nie en Robert Funk (1996:90-91) wat glo dat die uitdrukking "Seun van die Mens" bloot ook net met "mens" vertaal kan word. Vielhauer (1975:124-147) se standpunt is dat die vroegste Jesus-beweging in Jerusalem die titel "Seun van die Mens" gebruik het om Jesus mee te beskrywe op grond van hulle ervaring van Pase. Perrin (1966:17-28) sien ook die gebruik van die titel "Seun van die Mens" as 'n poging van Jesus se volgelinge om sin te maak van die dood van Jesus. Conzelmann (1969:135-136) stel ook dat Jesus nooit self na die "Seun van die Mens" verwys

nie. Daar is vir Conzelmann ook geen verband tussen “Seun van die Mens” en “Koninkryk van God” nie.

Dit is veral hierdie erosie van die tradisionele verstaan van die titel “Seun van die Mens” wat volgens Marcus Borg (1994:26-28) daartoe lei dat ‘n apokalipties-eskatologiese interpretasie van Jesus se uitsprake, moeilik langer gehandhaaf kan word.

2.7 Koninkryk van God

2.7.1 Die apokalipties-eskatologiese interpretasie

Ek het reeds gemeld hoe Wendland (1978:5) op grond van Markus 1:15: “...want die Koninkryk van God het naby gekom...” ‘n “streng eskatologiese etiek” by Jesus raaklees. Ek het ook reeds verwys na Schrage se siening dat Jesus aansluit by die tipiese Joodse tradisies van sy tyd wat die “eschaton” die komende Koninkryk van God hulle vernaamste verwagting gemaak het (Schrage 1982:18).

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

Die “tradisionele etici” dink nog steeds binne die raamwerk van vroeë denkers soos Johannes Weiss.

2.7.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

Crossan (1998:177ev) beskrywe die lewensomstandighede van die Jode in die Romeinse imperium van die eerste eeu. Hy skets ‘n prentjie van onderdrukking en van sosiale en politieke spanning. Crossan stel: “The most oppressed social strata in the Roman empire were the fairly poor and impoverished sections of the rural population ... those who suffered the most (was) ...the mass of nominally free peasants, who were without means of support and who, in the province often lacked the privileged status of a Roman citizen” (Crossan 1998:178). Dit is hierdie omstandighede wat volgens Crossan by die Jode van die eerste eeu na Christus lei tot ‘n “thirst for divine justice”. Teen hierdie agtergrond is die betekenis wat aan “Koninkryk van God” gegee is, ook te verstane. Die volgelinge van Jesus, lydend en verdruk, sien uit na die komende *ryk* waarin God as die komende regter aan die lydendes uitkoms sal gee.

Jesus self het die “Koninkryk van God” as ‘n immer teenwoordige werklikheid, in Homself reeds aangebroke, verstaan en almal daarheen uitgenooi (Crossan 1996:47). In hierdie koninkryk was die gemarginaliseerdes van die Joodse samelewing, die “nobodies”, ook welkom (Crossan 1991:266-273).

Funk huldig 'n soortgelyke standpunt. Hy stel hoe Jesus se taalgebruik, konkreet en in elke dag terme, daarop dui hoe Jesus die “Koninkryk van God” as ‘n “nuwe realiteit” gesien het (Funk 1996:151). Borg (1994a:27) sien weer in Jesus se opregte en diep sosiale betrokkenheid by die wêreld van sy dag ‘n nie-eskatologiese ingesteldheid.

Die tradisionele siening van Jesus se uitsprake binne ‘n apokalipties-eskatologiese raamwerk word deur heelwat invloedryke Nuwe-Testamentici, geopponeer. Ek wil nou in hoofstuk 3 vervolgens meer breedvoerig kyk na die gedagtes van die denkers wat ons na ‘n nie-eskatologiese interpretasie van Jesus se uitsprake lei.

HOOFSTUK 3

‘N NIE-ESKATOLOGIESE INTERPRETASIE VAN JESUS SE ETIEK

3.1 Die begrip eskatologie

Die “tradisionele denkers” denkers soos Schrage, Wendland, Lohse, Sanders en Houlden, waarna ek in die voorafgaande hoofstuk verwys het, sien in Jesus se uitsprake met ‘n etiese strekking telkemale ‘n literêre neerslag van ‘n apokaliptiese eskatologie. Jesus sou volgens hierdie geleerdes ‘n nabye eindverwagting gehad het, wat ‘n beslissende invloed op sy denke gehad het.

So ‘n apokaliptiese interpretasie van Jesus se prediking is natuurlik niks nuuts nie. Reeds denkers soos Johannes Weiss (1863-1914) en Albert Schweitzer (1875-1965) het ‘n fundamentele eskatologiese uitkyk by Jesus gepropageer. Johannes Weiss (1964:138ev) ken, wat hy noem ‘n “dubbele funksie”, aan Jesus se etiek toe. Die “eerste funksie” sou dan vir Weiss gewees het dat Jesus se etiek daarop gerig was “om God se toorn teen die skyn van die wettisisme van die Fariseërs sigbaar te maak”. Die “tweede funksie” van Jesus se etiek sou volgens Weiss wees om aan te dui wat God van mense verlang wat in die toekoms deel aan die Koninkryk van God wil hê. Dit beteken dat die etiese

uitsprake van Jesus vir Weiss die “voorwaardes vir toetrede tot die koninkryk” sou bevat.

Albert Schweitzer (1967:353) beskryf Jesus se etiek as ‘n “etiek ter voorbereiding van die koms van die koninkryk” Jesus se etiek is volgens Schweitzer ‘n “middel” om in die tyd tussen die aankondiging van die nabyheid van die ryk en die aanbreek van die ryk mense vir die binnetree van die Koninkryk van God voor te berei.

Dit het in die voorafgaande hoofstuk van hierdie studie duidelik geword dat die “tradisionele etici” nog binne hierdie raamwerk, soos deur Weiss en Schweitzer bekend gestel, beweeg. In hierdie hoofstuk wil ek aandui dat daar veral twee redes is waarom bogenoemde apokalipties-eskatologiese interpretasie van Jesus se etiek nie langer gehandhaaf kan word nie.

My eerste rede word begrond in die navorsing van John Kloppenborg (en andere) op Q. In hoofstuk 4 gaan ek hierop meer volledig in. Daar sal ek aandui hoe Kloppenborg (1987, 1993, 2000) in Q die mees oorspronklike woorde en uitsprake van Jesus onderskei. Met “mees oorspronklike” verwys ons na uitsprake van Jesus voordat dit in die ontwikkelingsgang van die sinoptiese evangelies in bepaalde teologiese raamwerke verwerk is. Kloppenborg (1987:317-328) toon aan hoe hy die “vormende komponent” van Q as ‘n

“wysheidsgerigte instruksie” sien, en hoe daar eers in latere “resensie” van Q ‘n eskatologiese gerigtheid ter sprake kom. Dieselfde ontwikkelingsgang van Q van ‘n preliminêre fase van versameling van Jesus-uitsprake binne ‘n wysheidsagtergrond, na ‘n finale komposisie en redaksie met ‘n “eskatologiese teologie” is ook die resultaat van Helmut Koester (1982:147-148) se navorsing.

As die eerste laag van Q dan ‘n oorwegend wysheidsgerigte karakter het en die eskatologiese ‘n latere ontwikkelings is – “(Q) ... in its **final composition and redaction**, ... became an ecclesiastical manual which sought to bind the churches for which it was written to a particular eschatological expectation ...” (my beklemtoning). (Koester 1982:147) – kan die “tradisionele” interpretasie van Jesus se etiek, gebou op die getuienis van die sinoptici, nie langer gehandhaaf word nie.

Die tweede rede behels die hantering van die begrip “eskatologie”. “Eskatologie” word gewoonlik verstaan as die “leer aangaande die laaste dinge”. Dit is veral hoe die dogmatici van die vroeë sewentiende eeu die begrip verstaan en gebruik het. “Eskatologie” het vir hulle betrekking gehad op onderwerpe soos die dood, ewige lewe, wederkoms, eindoordeel, hemel en hel, en die nuwe hemel en aarde.

Die term “eskatologie” is egter eers sedert die middel van die sewentiende eeu nawysbaar en kom dus nie self in die Bybel voor nie. Die Nuwe-Testamentiese begrip “eschatos” moet eintlik as “laaste”, “mees ekstreme”, “hoogste” of “laagste” verstaan word (Liddel & Scott 1983:276). Bruce Malina (1996:179-211) dui aan hoe liberale, Verligting-georiënteerde negentiende-eeuse Bybelinterpreteerders en hulle twintigste-eeuse opvolgers hierdie begrip, “eskatologie”, geskep het. Hulle het die term uitgebrei tot ‘n leerstelling, ‘n konstellasie van gedagtes en insigte, ‘n sogenaamde “theologoumenon”. Dit het daartoe gelei dat die Bybel, wat nie in die moderne tyd sy ontstaan gehad het nie, vanuit die perspektief van ‘n moderne begrip, naamlik “eskatologie” geles word. So het Albert Schweitzer se fundamentele uitgangspunt van die Koninkryk van God as “ ... etwas Kommendes ...” (Schweitzer 1967:114) verkeerdelik “ ... one of the paradigmatic convictions of NT scholarship ...” (Borg 1994a:48) geword.

In die algemeen het dit dan gebruik geword om “eskatologie” te verstaan as ‘n term wat dui op ‘n komende wêreld einde of op ‘n ingrypende verandering in die huidige wêreldorde. Hierdie term is dan in die oortuigings van die “tradisionele” etici, op die spoor van denkers soos Weiss en Schweitzer, die fundamentele uitgangspunt.

3.2 Program van ondersoek

In hierdie hoofstuk wil ek die volgende drie sake aan die orde stel: Eerstens wil ek Bruce Malina (1996:179ev) se onderskeiding van eerste en twintigste-eeuse interpretasie van tyd kortliks aan die orde stel. Hierdie onderskeiding sal dit vir ons moontlik maak om in te sien hoe 'n eskatologiese interpretasie van Jesus se uitsprake anachronisties kan wees. Tweedens wil ek meer volledig die gedagtes van Robert Funk, Dominic Crossan en Marcus Borg aan die orde stel, wat 'n alternatief op die tradisionele eskatologiese interpretasie van Jesus se etiese uitsprake bied. Ek sou ook in kort wou aandui hoe laasgenoemde skrywers se standpunte toetsbaar is aan die hand van resente uitgangspunte in die werk van John Kloppenborg en Richard Horsley. Dieselfde kategorieë wat in hoofstuk twee bespreek is, naamlik "tempel", "Seun van die Mens", "Johannes die Doper" en "Koninkryk van God" word as voorbeeldstudies gebruik. Dertens sal ek aandui dat die eskatologiese interpretasie van Jesus se uitsprake steeds voortbestaan in die werk van denkers sos E P Sanders, J P Meier en B Witherington.

3.3 Die interpretasie van tyd: Westers teenoor Mediterreens

As daar beweer word dat Jesus eskatologies, dit wil sê eindtyd gerig, gedink en gehandel het, word 'n bepaalde opvatting oor "tyd" aan Jesus toegedig. Hy sou naamlik toekomsgerig in sy lewe en werk gewees het. Dit sou ons die moeite loon om te vra hoe die tipiese Bybelse mens oor "tyd" as sodanig gedink het.

Jesus was tog immers ook kind van sy tyd.

Bruce Malina (1996:179-211) gee 'n baie bruikbare beskrywing van die verskille in tydsbeleving vanuit 'n moderne twintigste-eeuse en 'n antieke Mediterreense eerste-eeuse perspektief. Malina dui aan hoe die kleinboerderygemeenskap van die eerste eeu, as die tipiese gemeenskap waarin Jesus opgegroeï het en deel van was, hulleself altyd in die eerste plek ten opsigte van die **hede** georiënteer het. Vandag, die "hier en nou" was vir die Bybelse mens die oorwegende. In die tweede plek was die **verlede** belangrik. Krisisse en probleemsituasies is aangespreek met verwysing na bepaalde sake in die verlede. Eers in die derde plek sou die antieke Bybelse mens die **toekoms** oorweeg het. Só 'n tydsbegrip by die eerste-eeuse mens soos Malina dit beskrywe, maak dit moeilik om in te sien dat 'n toekomsgerigte, fundamenteel eskatologiese standpunt by Jesus gevind kan word.

Malina (1996:179-211) stel voorts dat die onderskeid tussen Westers en Mediterreens ook met die begrippe "abstrakte moderne tyd" teenoor "tradisioneel ervaarde" beskryf kan word. Eersgenoemde beteken dan dat vir die moderne mens die toekoms ook die huidige gebeure en die afloop daarvan, insluit. Die toekoms word abstrak beskou as 'n reeks van moontlikhede wat mekaar nie weerspreek nie. Hierdie ervaring van die toekoms as 'n reeks moontlikhede word beleef sonder dat die werklike uitkoms of realisering van hierdie gebeure

enigsins ter sprake kom. Die toekoms is dus, in 'n sekere sin, nie verbind aan die hede nie. Die toekoms ontstaan vir die moderne mens vanuit 'n abstrakte, ontelbare reeks van moontlikhede wat net so goed kan gebeur of nie gebeur nie.

Daarteenoor bestaan die tradisionele tydskonsep uit “beleefde” of “ervaarde” tyd. Ervaarde tyd beteken dat die durasie van die tyd net verstaanbaar is binne die bekende en waarneembare horison van die wêreld van werklike ervaring. 'n Eerste-eeuse Jood sou byvoorbeeld praat van die stad of tempel wat aan die kom is, omdat hy ervaar en weet dat God se teenwoordigheid in die teenswoordige tyd deur 'n sigbare stad of tempel gesimboliseer word. Die komende stad of tempel is die “model” van die werklike stad of tempel (Malina 1996:187). Verder was daar vir die antieke Bybelse mens ook iets soos “verbeelde” tyd. Alles wat buite die sfeer van die huidige en die bekende geval het, was verbeelde tyd. Verbeelde tyd “dek” met ander woorde alles wat nie deur die hede en die huidige ervaring gedek word nie. Alle gebeure wat buite die huidige, die verlede en die toekoms soos hulle dit beleef het, lê, is as die “eksklusiewe domein” van God beskou. Hierdie gebeure “kan uitkom” of “nie uitkom” nie.

Die tydsbeleving van moderne mense is heeltewel verskillend. Moderne mense oriënteer hulleself altyd in terme van die toekoms. Hulle beplan reeds lank al hulle aftrede. Hulle maak voorsiening vir die dag van môre. Hulle lewe met 'n

vol dagboek wat môre vandag reeds reël. Die Bybelse mens daarteenoor was “presenties” Die hede was in elke opsig die oorwegende. Verhale uit die verlede is gebruik om ‘n situasie in die hede te verklaar. Die hier en nou, die sigbare, die beleefde op grond van dit wat reeds gebeur het, was wat vir die Bybelse mens getel het.

Hierdie tydsbeskrywing, wat oortuigend deur Bruce Malina uitgewerk is, maak dit moeilik om die siening te bly handhaaf dat Jesus alléén toekomsgerig sou gedink en gehandel het. Dit maak dit ook onmoontlik om die standpunt te bly handhaaf dat Jesus sy hele bediening gesien het in die teken van slegs ‘n toekomende ingrypende handeling van God en dat Hy sy uitsprake met ‘n etiese strekking teen hierdie agtergrond sou bedoel het. Die logiese sou eerder gewees het om te stel dat Jesus, as kind van sy tyd, ook presenties sou gedink het.

As ons nou die besluit neem dat Jesus nie self in die eerste plek toekomsgerig (eskatologies) gedink en gehandel het nie, soos Q-navorsers ons voorlig en Malina se tydontleding ons lei om te besluit, dan moet ons die vraag vra waar die gedagte van ‘n “eskatologiese Jesus” vandaan kom. Hoe was dit vir iemand soos byvoorbeeld Albert Schweitzer moontlik om in die presentiese gedagtegang en uitsprake van Jesus ‘n toekomsgerigte, fundamenteel eskatologiese uitkyk te onderskei ?

Om hierdie vraag te beantwoord, word dit nou nodig om 'n verdere onderskeid te tref: Ek wil vervolgens onderskei tussen die sinoptiese evangelies aan die een kant en die tradisies wat agter die sinoptici lê, in besonder die sogenaamde Q-bron, aan die ander kant. In ander woorde, 'n onderskeiding tussen 'n Jesus soos wat Hy deur die redaksionele aktiwiteit van die evangelieskrywers na vore kom en 'n Jesus soos sy uitsprake in Q Hom teken.

3.4 Die Jesus van Q en die Jesus van die evangelies

Die herinneringe aan wat Jesus sou gesê het tydens sy kort openbare optrede het vir twee dekades of meer “by word of mouth gesirkuleer (Funk 1996:40ev). Funk dui aan hoe ons aan die hand van die twee vroeë spreuke-evangelies, Q en Tomas, in 'n beperkte mate kan “rekonstrueer” hoe die evangelies “van” Jesus daarna moes uitgesien het in teenstelling met die evangelie “oor” Jesus soos dit deur Jesus se eerste volgelinge en deur Paulus aangevul en uitgebrei is. Funk glo die vroeë evangelies (Q en Tomas) voorsien 'n basis om die evangelie van Jesus van die “kerugma” van die “Jesus-beweging” (die vroegste volgelinge van Jesus) te onderskei. (Funk 1996:41).

Hierdie “gospel of Jesus” is veral uitgedruk aan die hand van gelykenisse en spreuke wat in Q bewaar is. Die boodskappe van die gelykenisse en spreuke is eerstens en veral aankondiging van die “goeie nuus”: sondaars en

uitgeworpenes is welkom in God se koninkryk. Die “slegte nuus” is dat dié wat dink dat hulle regverdig lewens gelei het, verras kan word om uit te vind dat hulle die “laaste maal” misgeloop het. God se “domein” in hierdie “gospel of Jesus” het ‘n teenswoordige karakter. Dit sluit ook almal in – Jood, heiden, slaaf, vrymens, man en vrou. In hierdie “domein” van God het sake soos die besnydenis, streng sabbatsonderhouding nie meer so ‘n sentrale plek nie. Die koninkryk verteenwoordig ‘n ongebroke verhouding met God: tempel en priesters het uitgedien geraak (Funk 1996:41).

Teenoor hierdie “gospel of Jesus” stel Funk “the gospel **about** Jesus”. Funk verduidelik laasgenoemde soos volg: Funk dui aan hoe die kanonieke evangelieskrywers die historiese Jesus in die Christus van die geloof laat opgaan het met die daarstelling van die narratiewe evangelies, Markus, Matteus, Lukas en Johannes. Wat volgens Funk gebeur het was dat die evangelies “van” Jesus met die “kerugma” van die vroeë Christelike beweging gekombineer is en die resultaat daarvan was die “Jesus van die narratiewe evangelies” (Funk 1996:42). ‘n Voorbeeld van hoe die evangelie “van” Jesus die evangelie “oor” Jesus geword het, is Markus se inkleding van Jesus as ‘n “eskatologiese” profeet wat soos Johannes die Doper om bekering vra in die lig van die komende oordeel. Dit is byvoorbeeld ook Markus wat Jesus laat sê: “Die Seun van die Mens het ... gekom ... om sy lewe te gee as losprys vir baie mense” (Mark 10:45).

3.5 Die institusionalisering van charismatiese gesag

Hoe het die skepping van 'n "gospel about Jesus" uit 'n "gospel of Jesus" gebeur;

of anders gevra: wat het met die evangelie van Jesus na sy dood gebeur?

Funk (1996:241ev) antwoord: "The tendency, from the beginning, was to make Jesus' wisdom conform to popular expectations, to assimilate his vision to ordinary ways of seeing and saying. In other words, his parables and aphorisms were **domesticated**." Die skepping van 'n evangelie "oor" Jesus hang vir Funk dus saam met 'n tendens wat, volgens Funk, van die begin af teenwoordig was en wat ten doel gestel het om die uitsprake van Jesus te vorm na die populêre verwagtings van sy tyd. Die rede vir laasgenoemde konformering van Jesus se uitsprake was dat die "...believing community wanted to propagate its faith by making it appealing to others ... They wanted to market the Messiah ... they set Jesus in a mythical narrative framework in which the Christ figure replaced Jesus the Galilean sage. All of this was in the interests of missionary propaganda" (Funk 1996:241).

Crossan (1991:227) stel 'n ander rede vir die bogenoemde "conformation" en "domestication" van Jesus se uitsprake. Crossan sien naamlik in laasgenoemde 'n manier waarop 'n "onaanvaarbare huidige lewenssituasie hanteer is". Wat Crossan met laasgenoemde bedoel word deur Tuckett in sy boek, *Q and the History of early Christianity*, soos volg beskrywe: "Q Christians believed

themselves to be in a situation of conflict ... (T)here is a great deal of polemic in Q directed against this generation, and at times this is connected - at least in Q's view - with violence being suffered by the Christian side ..." (Tuckett 1996:283). Bogenoemde lewensomstandighede van die mense agter Q, naamlik toestande van vervolging en ontbering aan die een kant en die aanwesigheid van 'n missionêre gerigtheid ("marketing the Messiah") aan die ander kant, lei daartoe dat "die Christusfiguur die Galilese wysheidsleeraar vervang het" (Funk 1996:241).

In hierdie verband kan die werk van V K Robbins (1984) ook genoem word. Waar Tuckett (1996) die ontwikkeling in die Q-tradisie van die konflik wat deur Jesus ervaar is tot die konflik wat deur Jesus se volgelinge ervaar is, ondersoek het, het Robbins 'n soortgelyke ontwikkeling in die Markaanse tradisie ondersoek. In Robbins se ondersoek vind hy verskillende aspekte van bogenoemde ontwikkeling, soos byvoorbeeld die "geldigmaking" van Jesus se gesag van waaruit Jesus se volgelinge hulle eie posisie as volgelinge van Jesus "regverdig" het. Robbins dui ook aan hoe Christologiese titels gebruik is as 'n manier om Jesus se gesag te bekragtig en om die na-Pase Jesus bewegings te regverdig.

In hierdie verband sou daar dus sprake kan wees van wat Dreyer (2000:1057-1078) "die institusionalisering van Jesus se charismatiese gesag" noem. Dreyer

(2000:1057-1078) stel hoe Jesus se volgelinge na sy dood, toe hulle hulleself in 'n "kultiese gemeenskap" gereorganiseer het, aan Jesus 'n posisie toegeken het van die "stigter van die kultus". Dit het hulle gedoen deur aan Jesus sekere eretitels toe te ken. Dreyer bespreek dan die gebruik van die titel "Seun van die Mens" in terme van die sosiale teorie van die institusionalisering van charismatiese gesag.

x Bogenoemde bespreking maak dit dus duidelik dat daar 'n onderskeid getref moet word tussen die Jesus van die kanonieke evangelies en die Jesus soos Hy in 'n bron soos Q na vore kom. Marcus Borg (1994) verwys na hierdie onderskeiding deur van 'n "voor-Pase Jesus" en 'n "na-Pase Jesus" te praat. Kom ons kyk vervolgens daarna.

3.6 Die voor-Pase en die na-Pase Jesus

x Met die uitdrukking "voor-Pase Jesus" verwys Borg na Jesus as 'n historiese figuur voor sy dood. Die "na-Pase Jesus" is die Jesus van die Christelike tradisie en ervaring (Borg 1994b:15-16). Die "na-Pase Jesus" is nie net 'n produk van die Christelike geloof nie, maar ook 'n produk van ervaring.

Vir Borg (1994b:16) het die vroeë kerk Jesus ook ná sy dood as 'n lewende werklikheid ervaar, maar op 'n radikale nuwe wyse. Borg glo dat die "voor-Pase Jesus" in alle waarskynlikheid "nie-Messiaans" was (Borg 1994b:29): "... He was

a charismatic healer or 'holy person', a subversive sage who undermined conventional wisdom and taught an alternative wisdom, a social prophet, and an initiator of a movement the purpose of which was the revitalization of Israel ...".

Ons kan egter op geen manier weet of Jesus aan Homself as "Messias" of "Seun van die Mens" gedink het nie. Hierdie beskrywing van Marcus Borg van Jesus as 'n "subversiewe wysheidsleraar" wat die konvensionele wysheid van sy dag "ondermyn" het en 'n "alternatiewe wysheid" daargestel het gaan vorentoe in hierdie studie vir my baie belangrik word. In die slothoofstuk van my studie waar ek die gevolgtrekking beredeneer dat Jesus 'n "etiese eskatologie" gehad het wat in die hier en nou vir sy volgelinge 'n bepaalde lewenswyse kom voorhou het, gaan ek in my standpunt leun op veral hierdie insig van Borg dat Jesus 'n "subversiewewysheid" teenoor die "konvensionele wysheid" van sy dag voorgestel het. Hier gaan ek nie nou verder daarop in nie.

Marcus Borg onderskei dus tussen 'n voor- en na-Pase Jesus. Hoe het die voor-Pase Jesus die na-Pase Jesus geword? Funk beskryf dit so: Daar was vir Funk van die begin af 'n poging deur die vroeë volgelinge van Jesus "to make Jesus' wisdom conform to popular expectations, to assimilate his vision to conventional wisdom and thus to ordinary ways of seeing and saying. In other words, his parables and aphorisms were domesticated" (Funk 1996:254). Dit het vir Funk die gevolg gehad dat hierdie "visie" wat daar by Jesus was (wat

hierdie “visie” was, gaan ek in latere hoofstukke onder woorde bring en dit verteenwoordig die kernargument van my studie dat daar in hierdie “visie” van Jesus vir sy volgelinge nie ‘n apokalipties-eskatologiese gerigtheid was nie) deur sy volgelinge ‘n apokaliptiese kleur gegee is. (Funk 1996:254).

Funk beskryf hoe “...the overpowering vision of Jesus was translated back into the ordinary apocalyptic expectations of that time: God was expected to interfere directly in all human affairs” (Funk 1996:254). Teenoor hierdie proses stel Borg (1994b:29) dat Jesus self “nie-eskatologies” gedink en gehandel het. Jesus het volgens Borg nie ‘n bonatuurlike koms van die Koninkryk van God en ‘n wêreldeinde in sy eie tyd verwag nie. Vroeër, in ‘n ander werk, het Borg (1994a:19,51) verduidelik waarom hy ‘n voorstander van die standpunt van ‘n “nie-eskatologiese” Jesus is: In die eerste plek die word die “Seun van die Mens”-uitsprake, wat die primêre grondslag van die standpunt van ‘n apokalipties-eskatologiese Jesus was, deur baie huidige denkers anders geïnterpreteer (ek gaan later in hierdie hoofstuk meer breedvoerig daarop in om die nuwere interpretasie van die term “Seun van die mens” te verduidelik). Tweedens het dit duidelik geword dat die term “Koninkryk van God” waarskynlik nie verwys na ‘n koninkryk wat op hande is en in die nabye toekoms gaan aanbreek nie (ook hierdie gedagte word elders in hierdie studie breedvoerig onder oë geneem. Die derde faktor wat Borg aan Jesus as nie-eskatologies laat dink, is dat die heroorweging van die begrip “Koninkryk van God” hierdie begrip

in 'n ander raamwerk van denke plaas as in die temporele paradigma van hede en toekoms. Laasgenoemde gedagte is veral, soos ek later sal aantoon, in die werk van Funk (1996) uitgewerk. Funk (1996:1994:168) stel hoe Jesus sy ganse prediking daaraan wy om te beskrywe hoe die Koninkryk van God in die "elke dag lewe" gestalte kry. Dit is veral Funk se interpretasie van die gelykenisse van Jesus wat hom in daardie rigting lei.

3.7 Die gelykenisse van Jesus

Wat die interpretasie van Jesus se gelykenisse betref, het daar ook 'n beduidenisvolle verskuiwing van 'n apokalipties-eskatologiese na 'n nie-apokalipties-eskatologiese plaasgevind in die werk van denkers soos Robert Funk. Funk (1996:68ev) meld hoe gelykenisse in die verlede dikwels deur interpreteerders as allegorieë beskou is of dat gelykenisse "gemoraliseer" is. Hy bedoel daarmee dat gelykenisse beskou is as vertellings wat morele advies of morele aansporinge gee. Hierdie situasie het, volgens Funk, verander. (Funk 1996:68). Deesdae word gelykenisse beskou as literêre en estetiese "eenhede" in hulle eie reg, met hulle eie integriteit en met nuwe "interpretasie potensiaal." Oor die aard van die gelykenisse maak Funk die volgende uitspraak: "The parables are ostensibly about the kingdom of God or God's domain, but in fact they are pictures about baking, dinner parties, vineyards etc." en die gevolg daarvan is vir Funk dat "... the parables suddenly became open-

ended vehicles of a gospel that could not be specified once and for all” (Funk 1996:69).

Die belangrikste gevolgtrekking van Funk oor die gelykenisse van Jesus vir die doeleindes van hierdie studie is dat nie een van die gelykenisse enigiets sê van die einde van die wêreld of die apokaliptiese “trauma” wat veronderstel is om hierdie gebeure te vergesel nie. Funk vra of Johannes Weiss, die Duitse navorser, nie raakgesien het dat hierdie baie belangrike deel van die Jesus-tradisie glad nie apokalipties is nie (Funk 1996:68-69). Funk glo dat dit juis die korrekte verstaan van Jesus se gelykenisse is wat die nuwe verstaan van Jesus se boodskap en prediking moontlik maak. “The parables mark the frontier of a new reality. They mediate that reality by helping those on this side of the frontier cross over to the world beyond. That beyond is an alternative reality...” (Funk 1996:169). Wat Funk met “new reality” bedoel en wat dit sou beteken “to cross over to the world beyond” is vir my studie belangrik. Dit is my oortuiging in hierdie werk dat Jesus deur onder andere sy etiese uitsprake van ‘n “nuwe raeliteit” gepraat het, ‘n nuwe lewenswyse wat vir sy tyd onkonvensioneel in alle opsigte was. Funk illustreer aan die hand van die gelykenis van die barmhartige Samaritaan wat die “nuwe realiteit” behels. Hy sê: “...the story is not about a stickup on Jericho boulevard at all. It is about a new order of things, a new reality that lies beyond ... that everyday ...the parable is

understood as an invitation to cross over...”(Funk 1996:177). Wat bedoel Funk met “cross over”? Funk verduidelik hoe die gelykenis eintlik glad nie oor Samaritaanse helpers handel nie. Die gelykenis handel vir hom eerder oor “slagoffers”. Dit gaan in die gelykenis oor mense wat hulleself as hulpeloos ervaar en hulp ontvang. Die gelykenis nooi die leser uit om hom/haarself ook so te sien. Funk stel hoe daar baie mense in Jesus se gemeenskap was wat hulleself maklik so kon gesien het (Funk 1996:179). Funk (1996:196) sê dan dat dit net dié is wat in ‘n godsdienstige sin “outcasts” is, wat weet dat hulle hulp nodig het. Dit is ook net hulle wat by die hulpbehoewende langs die pad sal stop want hulle het “niks om te verloor nie”. So word hierdie gelykenis vir Funk tekenend van hoe dit in die “nuwe realiteit” gesteld is. Hulp word verleen aan hulle wat volgens die religieuse konvensie en siening van daardie tyd geen “reg” op hulp gehad het nie. Die “hulp” wat dan gekom het was ‘n verrassing. “...outsiders are admitted to God’s estate.” Dit beteken: “God has a preference for the lowly, the poor, the undeserving, the sinner, the social misfits, the marginalized, the humble ...”. Hierdie “new reality” is volgens die beskrywing van Funk ‘n “contravention of the social order...” (Funk 1996:196). Dit is egter nie net Jesus se uitsprake, soos hierdie gelykenis van die barmhartige Samaritaan wat op die nuwe werklikheid dui nie, maar ook die optrede en lewenswyse van Jesus self : “In the contravention of the social order, Jesus was socially promiscuous: he ate and drank publicly with petty tax officials

and 'sinners'" (Funk 1996: 196). Op hierdie oortuiging dat Jesus die sosiale (en godsdienstige) orde van sy dag omkeer en op sy eie lewenstyl as die illustrasie van 'n nuwe orde (soos sy gebruik om 'n "oop tafelgemeenskap" te handhaaf met diegene wat volgens die godsdienstige konvensie van sy dag daarvan uitgesluit was), kom ek in die slothoostuk van my studie terug.

Later in hierdie hoofstuk, waar die "nie-eskatologiese" interpretasie van die begrip "Koninkryk van God" ter sprake kom, sal dit duidelik word waarom Jesus verhale uit die alledaagse gebruik wanneer Hy in gelykenisse 'n baie sentrale aspek van sy boodskap oordra. Daar sal ons sien dat sy verhale uit die gewone lewe die boodskap dra dat die Koninkryk van God 'n lewenswyse is wat in die "hier en nou" gestalte moet kry. Sy verhale gee 'n ander dimensie aan die koninkryk. Crossan (bv 1991:279-293) werk laasgenoemde gedagte uit. Volgens Crossan gebruik Jesus doelbewus die politieke term "koning" en "Koninkryk van God" om God se tipe regering, God se koningskap teenoor die aardse koning, van sy tyd te illustreer. So is "koninkryk" dan, volgens Crossan (1991:266), mense onder God se regering. En dit is 'n ideale regering, wat enige vorm van menslike regering transendeer.

Anders as die tipiese eskatologiese neiging om na die einde te kyk, om in die lig van moeilike lewensomstandighede op 'n goddelike ingrype te wag en dit ook in

die prediking en lering voorop te stel, spreek Jesus vir Crossan die “probleem” van die hede aan deur verhale uit die alledaagse. Die gelykenisse van Jesus wys vir Crossan op die huidige teenwoordigheid van die Koninkryk van God en op die andersoortige aard daarvan – dat dit anders is as die regeringswyse van die keiser. Crossan (1996:65ev) glo ook dat die interessante en dikwels aangrypende vertelstyl van Jesus se gelykenisse ook sy gehoor se bewussyn oor die sistemiese onreg van die keiserlike regering en van die kolonialisme in die tyd van Jesus, sou aanspreek. Vir Crossan lê die waarde van Jesus se gelykenisse veral daarin dat dit die hoorders bemagtig om aan die hand van die verhaal self te oordeel hoe die Koninkryk van God behoort te wees.

‘n Soortgelyke siening is by Marcus Borg, in sy interpretasie van Jesus se gelykenisse, te vinde. Borg (1994a:70) glo die gelykenisse van Jesus het ‘n “uitnodigende vertelstyl”. Die vertellings nooi die leser uit om na die werklikheid te kyk op ‘n nuwe wyse en om iets te sien wat hy of sy nog nooit voorheen gesien het nie. Borg stel naamlik: “The aphorisms of Jesus...are arresting crytstallizations of insight that invite further insight. ‘You cannot serve two masters’, ‘You cannot get grapes from a bramble bush’, ‘If a blind person leads a blind person, will they not both fall into a ditch’ ... are all short, provocative sayings that mean more than what they say and invite hearers to see something they otherwise might not see” (Borg 1994a :70).

Uit bogenoemde bespreking van Funk, Crossan en Borg se interpretasies van Jesus se gelykenisse, is dit weer eens duidelik dat 'n eskatologies-apokaliptiese uitgangspunt by Jesus moeilik verdedigbaar is. Laasgenoemde word nog meer duidelik wanneer die baie sentrale begrip in Jesus se prediking, naamlik "Koninkryk van God", onder oë geneem word. In hoofstuk 2 het ek aangedui hoe die "tradisionele denkers" hierdie begrip volledig verstaan asof Jesus daarmee na die koms van 'n naderende Godsryk sou verwys (bv Wendland 1978:5 en Schrage 1982:18). In die werk van die "nuwere denkers" word dit duidelik dat laasgenoemde gedagte nie meer water hou nie.

3.8 Koninkryk van God

Vir John Dominic Crossan is die begrip "Koninkryk van God" volledig in terme van die hede te verstaan. Crossan verduidelik hoe die begrip "Koninkryk van God" 'n vertaling is van die Griekse woord "basileia" wat "mag" of "beheer" beteken. "Koninkryk van God" dui vir Crossan dan op "mense wat onder God se beheer lewe". Dit hou vir Crossan die konsekwensie in dat as ons Jesus se verstaan van "Koninkryk van God" wil peil, ons hierdie begrip nie kan skei van die godsdiens en politiek, van die etiek en ekonomie van die eerste-eeuse wêreld nie. Crossan glo dat Jesus met "Koninkryk van God" na 'n situasie verwys van hoe die wêreld sal lyk as God en nie Caeser nie, openlik en volledig in beheer was (Crossan 1996:54-55).

Daar was wel 'n toekomstige interpretasie van "Koninkryk van God" in Jesus se tyd. Byvoorbeeld in die prediking van Johannes die Doper. Crossan stel hoe Johannes die Doper as apokaliptiese denker die Koninkryk van God as 'n toekomstige werklikheid gesien het. Johannes was van mening dat "Koninkryk van God" verwys het na 'n "...overpowering intervention of God in human affairs to bring justice and peace to an earth felt to be hopelessly wired in injustice and oppression..." (Crossan 1996:55).

John Dominic Crossan beskryf hoe daar in die Grieks-Romeinse wêreld van die eerste eeu twee teenoorstaande interpretasies van "Koninkryk van God" was, naamlik die apokaliptiese en die wysheidsgerigte verstaan van die begrip (Crossan 1991:290). Volgens eersgenoemde interpretasie verwys "Koninkryk van God" na die allesoorheersende toekomstige ingrype van God om reg en geregtigheid op aarde te herstel (Crossan 1991:291; 1994:55-56; 1996:5). Daarteenoor het daar ook 'n "sapiental vision" oor die Koninkryk van God bestaan. Wat hierdie wysheidsgerigte verstaan van die begrip "Koninkryk van God" is, beskryf Crossan so: "The term 'sapiental' underlines the necessity of wisdom ... for discerning how, here and now in this world, one can so live that God's power, rule and dominion are evidently to all observers ..." (Crossan 1991:293; 1994:56). So word die term "Koninkryk van God" by Jesus vir Crossan die simbool van 'n ideale beskrywing van hoe die menslike lewe daarna

behoort uit te sien. “Koninkryk van God” is dus net verstane teen die agtergrond van die konkrete leefwêreld van die eerste-eeuse mens. Wat daardie leefwêreld behels, som Crossan (1991:293) op deur ‘n aanhaling uit ‘n werk van John Kloppenborg (1990:192): “Bread and debt were, quite simply, the two most immediate problems facing the Galilean peasant, day labourer and non-elite urbanite. Alleviation of these two anxieties were the most obvious benefits of God’s reign”

Wat die interpretasieverskuiwing van die betekenis van “Koninkryk van God” dan in die lig van bogenoemde siening sou wees, word nou duidelik. Waar Albert Schweitzer van die “Koninkryk van God” as “...etwas Kommendes ...” (Schweitzer 1967:114) gepraat het, en Jesus se etiek as ‘n etiek ter voorbereiding van die koms van die koninkryk gesien het, as ‘n “middel” om in die tyd tussen die nabyheid van die ryk en die aanbreek van die ryk, mense vir die “binnetree” van die koninkryk van God “voor te berei”; en waar Johannes Weiss (1964:138) Jesus se etiese uitsprake as “voorwaardes vir die toetrede tot koninkryk” gesien het, word die betekenis van “Koninkryk van God” nou in terme van die lewensomstandighede in die hier en nou van die eerste-eeuse mens, verstaan waar “...bread and debt ...the two most immediate problems ...” was Crossan (1991:293). Hoe radikaal hierdie nuwere, nie-apokaliptiese interpretasie van die begrip “Koninkryk van God” is, word uit die volgende aanhaling van

Crossan duidelik: "Instead of us waiting for God to begin an apocalyptic intervention, God is waiting for us to begin a social revolution ..." (Crossan 1996:55).

Soortgelyke gedagtes oor die betekenis van "Koninkryk van God" as dié van Crossan word deur Robert Funk uitgespreek. Volgens Funk (1996:41) verwys Jesus met die begrip "Koninkryk van God" na 'n "onbemiddelde verhouding tussen God en mense" (Funk 1996:166-167). Hierdie onbemiddelde verhouding maak die tempel en priesters deel van 'n vergange era. Funk beskryf die koms van die koninkryk by Jesus as "aankondiging van goeie nuus". Die "goeie nuus" behels dat sondaars en uitgeworpenes ook welkom is in God se koninkryk. Meer as dit selfs, dat die Koninkryk van God juis aan diegene soos hulle behoort (Funk 1996:41). Funk sien die koninkryk dan net soos Crossan as iets wat teenwoordig is, iets wat gevier moet word "because it embraced everyone..." (Funk 1996:41). God se beheer in mense se lewens word nie deur Jesus voorgestel as 'n saak wat apokalipties daargestel sal word nie. Dit was nie iets waarvoor daar gewag moet word nie, iets wat aanbreek nadat die "gewone geskiedenis" verstryk het nie. In die "visie van Jesus" het die ou era reeds geëindig en die nuwe era "hier en nou" reeds begin (Funk 1996:166-167).

Borg (1994a:31) ondersteun Funk se beskrywing hierbo. Borg sien met "...the collapse of the imminent eschatological consensus ..." dat die betekenis van die

begrip “Koninkryk van God” by Jesus eerder gesoek moet word in “...the question of Jesus’ relationship to his social world ...”, met ander woorde dat dit ‘n saak is wat na die hede verwys.

Net soos daar ‘n nuwere “nie-eskatologiese” interpretasie van die begrip “Koninkryk van God” deur mense soos Crossan en Borg met ‘n groot mate van oortuiging gestel word, so ook laasgenoemde denkers se interpretasie van verwysing na die tempel en tempelpraktyk.

3.9 Die tempel

Dit is juis in die interpretasie van verwysings na die tempel by denkers soos Funk en Borg dat die wending weg van ‘n apokaliptiese na ‘n nie-apokaliptiese interpretasie van Jesus se woorde en daede die duidelikste gesien kan word. Wolfgang Schrage (1982:111) se apokaliptiese interpretasie van die verwysing na die reiniging van die tempel is aanduidend van die “tradisionele” standpunt: “The Cleansing of the Temple (Mark 11:15-17) has often been interpreted as evidence of Jesus’ use of force ... John, however, speaking of the destruction of the temple, may indicate the original meaning of the symbolic action: not open violent rebellion but a prediction of the **eschatological** end of the temple and its cult or a campaign for its **eschatological** purity” (my beklemtoning). E P Sanders (1985:61-76), wat Jesus as ‘n eskatologiese profeet in die tradisie van die Joodse “restourasie teologie” sien, stel dat Jesus geglo het dat die beloftes

aan Israel binnekort vervul gaan word, met ander woorde dat die eskatologiese herstel of restourasie van Israel naby was. Die voltooiing daarvan in die nabye toekoms sal aangebring word deur 'n dramatiese ingrype deur God, wat die verwoesting van die tempel in Jerusalem en die aanbreek van die "nuwe tempel" behels.

Om by laasgenoemde konklusie uit te kom, is daar vir Sanders 'n aantal klaarblyklike "feite" wat hy identifiseer. Hy glo dat dit moontlik is om so 'n stel "feite" saam te stel. Een van hierdie "feite" (Sanders noem agt) is die insident van die reiniging van die tempel. Sanders plaas laasgenoemde gebeure binne die raamwerk van die Joodse "restourasie teologie". Aangesien Jesus voorheen gesê het dat Hy die tempel gaan afbreek en in drie dae weer gaan opbou, glo Sanders Jesus se handeling van om die tempel te reinig was 'n "simboliese" afbreking van die tempel in die antisipasie van 'n "nuwe tempel" wat God gaan bou in die sentrum van 'n "herstelde Israel" Jesus se handeling in die tempel het die grond geword vir Sanders se konstruksie van 'n apokaliptiese Jesus. In ooreenstemming met die "restourasie teologie" het Jesus, volgens Sanders, nie net die verwoesting van die tempel en die Goddelike herbou daarvan verwag nie, maar ook 'n komende messiaanse era op aarde, gesentreer in Jerusalem, wat 'n nuwe sosiale orde insluit waarvoor Jesus en die Twaalf sal regeer (Sanders 1985:146-148). Verder, stel Sanders, dat Jesus al laasgenoemde gebeure gou verwag het. Vir Sanders is Jesus se selfverstaan en sy missie op aarde net in

terme van 'n imminente eskatologie te verstane (Sanders 1985:307, 321-322, 324).

Funk se interpretasie van verwysings na die tempel en Jesus, lei ons in 'n geheel ander rigting. Die belangrike insig van Funk was dat Jesus nie geglo het dat die wêreld binnekort gaan eindig nie. Jesus was anders as Johannes die Doper wat 'n apokaliptiese profeet was wat verwag het dat God in die nabye toekoms direk gaan "ingryp" (Funk 1996:41). Laasgenoemde perspektief lei Funk dan daartoe om te stel hoe Jesus se boodskap en prediking nie op 'n apokaliptiese vooruitkyk na 'n komende einde gefokus het nie, maar op die hier en nou. Funk glo dat die "boodskap" van die gelykenisse en aforismes wat in Q bewaar is, beskryf juis hoe God se "domain" "vir almal is" en hoe almal daartoe ongehinderde toegang het (Funk 1996:41).

Met so 'n verstaan van Jesus se boodskap interpreteer Funk verwysings na die tempel so dat vir Jesus die tempel en priesters verteenwoordigers van 'n "verbygegangse era" geword het, want die koninkryk wat Jesus kom voorstel het, het 'n onbemiddelde verhouding tussen God en mens aangekondig (Funk 1996:41). Dit verklaar vir Funk ook Jesus se ingesteldheid teenoor die tempel en tempelpraktyke. Jesus het krities teenoor die tempelkultus gestaan en sommige van die reinheidsmaatreëls daaraan verbonde met sy eie lewenstyl

omvergewerp. (Funk 1996:59). Die rede vir laasgenoemde kritiek van Jesus op die tempel en tempelpraktyke was die “visie” wat Jesus volgens Funk gehad het : Vir Jesus het elke mens onmiddellike en ongebroke toegang tot God se teenwoordigheid, liefde en vergifnis (Funk 1996:203). Daarom ook die Jesus-uitspraak dat “iemand groter as die tempel hier is” (Funk 1996:248).

x Borg (1994a: 26-27) beskryf meer breedvoerig wat dit beteken dat Jesus die tempelkultus gekritiseer en sommige van die reinheidsmaatreëls omvergewerp het. Borg stel naamlik hoe die waardesisteem in die sosiale wêreld van die eerste-eeuse Romeinse Palestina gedraai het om die “kernwaarde” van “heiligheid”. Die saak van “heiligheid” het ‘n sosiale wêreld gegenereer wat georden was volgens ‘n “reinheidsisteem” met skerp grense tussen plekke, dinge en tye, maar ook tussen mense en sosiale groepe. Teen hierdie sosiale agtergrond moet Jesus se konflik met die Skrifgeleerdes verstaan word. Dit was ‘n konflik oor “heilighedsaangeleenthede”, oor sake soos ‘n “oop tafel”, verskillende interpretasies van die betekenis van die sabbatsonderhouding en tempel. Borg maak twee belangrike uitsprake oor hierdie saak: In die eerste x plek stel hy hoe Jesus “heiligheid” as ‘n paradigma om die sosiale wêreld te struktureer, gekritiseer het en hoe Jesus daarteenoor eerder “medelye” as “kernwaarde” vir Israel se sosiale lewe voorgestel het. Jesus het volgens Borg “Be holy as God is holy” met “Be compassionate as God is compassionate” vervang. (Borg 1994a:26-27).



Die interpretasies van Funk en Borg is myns insiens so oortuigend dat 'n apokaliptiese interpretasie van verwysings na die tempel, soos by Schrage en Sanders, moeilik langer gehandhaaf kan word. Ook wat die interpretasie van die "Seun van die Mens"-uitsprake betref, sal ek tot dieselfde gevolgtrekking kom.

3.10 Die Seun van die Mens

Die konsep van 'n komende "Seun van die Mens" was nog altyd belangrik vir die tradisionele daarstelling van 'n teorie van imminente eskatologie by Jesus. Dit kan reeds gesien word in die werke van Johannes Weiss en Albert Schweitzer. Johannes Weiss was van oortuiging dat Jesus se Messiasbewussyn deel van sy eskatologiese verkondiging uitmaak. Veral wat die titel "Seun van die Mens" (wat Weiss geglo het deur Jesus vir Homself gebruik is) betref, sien hy bevestiging van sy oortuiging. Weiss meen dat die titel "Seun van die Mens" ongetwyfeld Messiaanse konnotasies het. Weiss stel dat Jesus die titel slegs op 'n indirekte wyse op Homself toepas. Hy het nooit gesê: "Ek is die Seun van die Mens" nie, Jesus het altyd na die "Seun van die Mens" in die derde persoon verwys. Weiss verstaan laasgenoemde so dat Jesus 'n bewussyn sou gehad het dat Hy nog in die toekoms die "Seun van die Mens" sal word (Weiss 1964:166). Die Messiasskap van Jesus lê vir Weiss pertinent in die toekoms. Die titels "Messias" en "Seun van die Mens" verwys nie na Jesus se aardse lewe nie, maar dit verwys na dit wat Hy nog sal word: "Er mag alles andere sein,

Lehrer, Prophet, Gottesandter, Gotterwählter, Sohn Davids, ja Sohn Gottes, aber Jener 'Menschesohn' ist er noch nicht, das kan er immer erst werden" (Weiss 1964:175).

Albert Schweitzer (1967:134) beweer dat Jesus by die uitsending van sy dissipels (Matt 10:7-23) verwag het dat die eindtydse beproewing sou aanbreek en dat die ryk van God dan sal verskyn. Dit het egter nie gebeur nie. Schweitzer stel voorts dat Jesus verwag het om saam met sy volgelinge te sterf om daardeur die Koninkryk van God binne te gaan. Daarna sou Hy as die "Seun van die Mens" geopenbaar word.

Die werklike breuk met hierdie lank aanvaarde interpretasie van "Seun van die Mens" het veral met die navorsing van Norman Perrin, Philip Vielhauer en J Dominic Crossan gekom. Perrin (1966:17-28; 105-155), Philip Vielhauer (1975:124-147) en J Dominic Crossan (1991:238-255) stel dat Jesus "Seun van die Mens" nooit as 'n titel gebruik het nie. Crossan sê dat Jesus wel verwys het na die figuur van die "Seun van die Mens" wat in Daniël 7:11-14 ter sprake is, maar dat Jesus dit nooit as 'n verwysing na Homself, gebruik het nie. Dit is Vielhauer (1975:124-147) se mening dat die vroegste Jesus-faksie in Jerusalem die titel "Seun van die Mens" gebruik het om Jesus op grond van hulle ervaring van die Paasgebeure, mee te beskryf.

Die erosie van die “Seun van die Mens”-uitsprake het in ‘n groot mate die geloofwaardigheid van die gedagte aan ‘n imminente eskatologie by Jesus weggeneem. Soos Borg (1994a : 52) dit stel :

It is important to realize how central the coming Son of Man sayings are for this position (of a imminent eschatology in Jesus' thoughts). Without them, there is very little in the Gospels which would lead us to think that Jesus expected the end of the world soon. The notion that Jesus did proclaim the end flows from the connection made in the texts between the “com-Son of Man” and “supernatural” end-time phenomena such as the last judgement, the sending of angels, the clouds in heaven, the darkening of the sun and moon, and the falling of the stars. If one did not think these sayings were authentic, most of the exegetical foundation for the eschatological Jesus would disappear.

Ek is op grond van bogenoemde argumente daarvan oortuig dat daar genoeg gronde daarvoor bestaan om myself te posisioneer by denkers soos Crossan wat stel: “... the apocalyptic judge's title, the Son of Man, did not stem from Jesus himself ... But it did arise very early in the tradition...” (Crossan 1991:255; 1996:48; vgl ook Funk 1996:91 vir ‘n soortgelyke uitgangspunt). Die laaste tema

in my bespreking van hoe denkers wegbeweeg van 'n apokaliptiese na 'n nie-apokaliptiese uitgangspunt by Jesus, behels die apokaliptiese figuur van Johannes die Doper.

3.11 Johannes die Doper

Johannes Weiss (1964) het dit as 'n algemene uitgangspunt in sy werk gestel dat Jesus baie duidelik by Johannes die Doper aangesluit het. Weiss het beweer dat die verkondiging van die Koninkryk van God, wat hy geglo het die "lewenstaak" van Jesus was, reeds in die dae van Johannes die Doper 'n aanvang geneem het. Weiss het die "verbindingspunt" tussen Jesus en Johannes die Doper se uitsprake gesien in wat hy by beide as 'n "aankondiging van die nabyheid van die oordeel" raak gelees het.

Albert Schweitzer (1967) se standpunt oor die verband tussen Jesus en Johannes die Doper is soos volg: Schweitzer glo dat die Jode in Jesus se tyd verwag het Elia na die wêreld sou terugkeer om die mense vir die oordeelsdag voor te berei (Mal 4:5-6). Schweitzer meen verder dat Johannes die Doper by laasgenoemde beskouing aangesluit het en verwag het dat Elia ná hom sou kom. Johannes het dus verwag dat Jesus die Elia is. Toe Johannes volgens Matt 11:3 'n vraag in hierdie verband aan Jesus gevra het, het Jesus ontwykend geantwoord. Schweitzer glo die rede vir laasgenoemde is onder andere dat Jesus sy "Messiasskap" 'n geheim wou hou. Dit sal eers by die aanbreek van die Koninkryk van God geopenbaar word (Schweitzer 1967:87ev).

Binne die denkraamwerk wat Weiss en Schweitzer gestel het oor die verband tussen Jesus en Johannes die Doper, word daar vervolgens deur die “tradisionele” denkers voort beweeg. So sê Jack Sanders byvoorbeeld: “Any view ...which holds that Jesus did not proclaim an imminent eschatology, i.e., did not preach that the Kingdom of God was about to come ... misses an essential point. This is most clearly seen in his (Jesus’) **endorsement of the ministry of John the Baptist ...**” en dan verwys Sanders na Matt 11:7-11a, 16-19 par. as bewysplaas vir sy standpunt (Sanders 1975:5).

Soortgelyke standpunte is ook by Eduard Lohse te vinde (1988:32-33; my beklemtoning): “Mit der Ankündigung der kommenden Gottesherrschaft ist der Ruf zur Umkehr fest verbunden: Weil Gottes Eingreifen bevorsteht, darum gilt es, den bisher verfolgten falschen Weg zu verlassen und zu Gott umzukehren. **Mit diesem Ruf knüpft Jesus an die Predigt Johannes des Täufers an, die sichtbare Früchte der Busse gefordert (Lk.3,10-14).**”, en by Wolfgang Schrage (1982:22-23): “It is illuminating to compare the message of Jesus with that of **John the Baptist. The focus of John’s preaching was not the mercy but the God of judgement ... Jesus did not simply discard the idea of judgement but integrating it into his preaching (see Matt 11:22,24; 12:36).**”

Die vraag wat belangrik is om op hierdie punt aan die orde te stel, is hoe die “tradisionele denkers” soos Sanders, Lohse en Schrage hierbo, by die standpunt

uitkom dat daar 'n ooreenstemming tussen Jesus en Johannes die Doper in terme van 'n fundamenteel apokaliptiese gerigtheid is. Die antwoord is geleë in die bronne wat laasgenoemde skrywers gebruik. Robert Funk (1996:42) wys op 'n punt wat die “tradisionele denkers” mis. Funk stel hoe Jesus in Markus se evangelie as 'n apokalipties-eskatologiese profeet uitgebeeld word wat, soos Johannes, om bekering vra in die lig van 'n komende oordeel. Dit is Markus wat Jesus laat sê “die Seun van die Mens” gee sy lewe as losprys vir baie.” Funk se gevolgtrekking is dan dat Jesus nie van mening was dat die wêreldeinde in die onmiddellike toekoms sou aanbreek nie, anders as Johannes die Doper wat as 'n apokaliptiese profeet 'n verwagting gehad het dat God in die nabye toekoms direk in die geskiedenis sou ingryp (Funk 1996:41).

Die verskil tussen die “tradisionele denkers” en die “nuwere denkers” is dat laasgenoemde die navorsing op Q en die standpunt van die gelaagdheid van Q, in hulle besinning ter sprake bring. In die volgende hoofstuk gaan ek hierby stilstaan. Die standpunt van lae in Q is veral binne die konteks van resente navorsing deur John Kloppenborg aan die orde gestel. Hier kan ek net vlugtig aan die hand van Crossan se ontleding na die invloed van die Q navorsing op die interpretasie van die verhouding tussen Jesus en Johannes die Doper verwys. Crossan (1991:229ev) stel dat daar 'n kombinasie in Q bestaan van 'n apokalipties georiënteerde en 'n vroeëre wysheidsgerigte laag. Crossan se

standpunt is: "That stratification indicates two successive stages in the life of the community: the first one is ... was extremely serene and hopeful; the second one in ..., much more threatening and vengeful, reflected an awareness of that missions failure ...". Crossan beweer verder dat: "...all the sayings concerning John the Baptist belong to the same second layer as the apocalyptic sayings... In other words, John and apocalyptic arrive together..." (Crossan 1991:230).

x Wat die verhouding tussen Jesus en Johannes die Doper betref, glo Crossan dat Jesus aanvanklik Johannes se apokaliptiese uitgangspunt gedeel het :
"Jesus, in submitting himself to John's baptism, must also have accepted John's apocalyptic expectation, must have accepted John as the prophet of the Coming One..." (Crossan 1991:236). Jesus het egter later van standpunt verander. Veral die Q-uitspraak wat verwys na "iemand groter as Johannes is hier", lei Crossan in laasgenoemde rigting. Ook wat die interpretasie van die verhouding tussen uitsprake van Jesus en Johannes die Doper betref, behoort ons weg te beweeg van die apokaliptiese interpretasie van Jesus, soos deur die "tradisionele denkers" voorgestaan. En die vernaamste rede hiervoor is geleë in die insigte wat die navorsing op die Spreuke Evangelie Q gebring het. Ek wil graag nou by hierdie navorsing stilstaan.

Voordat ons egter daarby kom, stel ek eers drie denkers aan die orde wat steeds oortuig is in hulle apokaliptiese interpretasie by Jesus, aan die orde. Ek verwys

kortliks na Ben Witherington, John Meier en E P Sanders se standpunte om volledigheidshalwe te illustreer dat die debat oor 'n apokaliptiese of nie-apokaliptiese interpretasie van Jesus nog nie afgehandel is nie. Ek is egter van mening dat die “nuwere denkers” soos Funk, Crossan en Borg se standpunte op sterk genoeg grond staan, veral in aansluiting by die insigte van Kloppenborg en andere se navorsing op Q, dat ek myself in hierdie studie volledig by 'n nie-apokaliptiese interpretasie van Jesus se uitsprake kan skaar.

3.12 Die kontinuering van 'n “apokalipties-eskatologiese Jesus”

3.12.1 Ben Witherington

Witherington gee 'n oorsig oor die verskillende Jesusbeelde wat in die loop van die navorsing na die historiese Jesus na vore gekom het. Witherington plaas homself by diegene wat Jesus primêr as 'n “wysheidsleraar” sien. Witherington (1995:185) glo dat 'n kombinasie van sienings oor wie Jesus werklik was, ons by die historiese Jesus gaan uitbring. Witherington glo dat Jesus 'n “geneser” was, dat Hy as 'n profetiese figuur in sy tyd beskou is en dat Hy die term “Seun van die Mens” gebruik het om na Homself te verwys. Witherington is van mening dat die beeld van 'n “wysheidsleraar” ons die naaste aan die historiese Jesus bring. So 'n beeld verklaar vir Witherington hoekom Jesus byvoorbeeld nooit die tipiese profetiese uitdrukking : “So spreek die Here” sou gebruik het nie, en hoekom Jesus in gelykenisse gepraat het, dissipels rondom Hom vergader het en die

Pentateug gereeld aangehaal het. Tog sien Witherington (1995:186) ook 'n "profetiese" element in Jesus, en glo hy daar is baie meriete in die standpunt om Jesus as 'n "profetiese figuur" te beskou. Jesus was 'n profetiese wysheidsleeraar wat al die tradisies wat Hy gebruik het, 'n wysheidskarakter gegee het. Tog lê die klem van Jesus se uitsprake vir Witherington steeds in die toekoms. Jesus is steeds in wese 'n profetiese figuur wat vooruitwys na dit wat komende is. Witherington maak baie van die "Seun van die mens"-term, maar die baie sentrale saak van die aankondiging van die "Koninkryk van God" ontbreek in Witherington se bespreking van Jesus se uitsprake.

3.12.2 John Meier

Meier (1994) beskrywe Jesus as "A marginal Jew" omdat Jesus volgens Meier "...at most a blip on the radar screen ..." (Meier 1994:5) was, wat die groter Grieks-Romeinse wêreld van sy dag betref het en omdat Jesus na die rand van sy gemeenskap gestoot is soos sy kruisdood bewys, en ook omdat Jesus Homself "gemarginaliseer" het deur "werkloos" en "swerwend" op aarde te wees. Meier se werkswyse in die ondersoek na die historiese Jesus en sy uitsprake verskil radikaal van die nie-eskatologiese denkers wat tot dusver in hierdie studie aan die orde gekom het. Vir Meier is die kanonieke evangelies die belangrikste bronne vir ons vraag wie Jesus was. Buite die kanonieke evangelies leer ons volgens Meier min van Jesus. Daarom is die "Evangelie van Tomas" en die "Spreekwoorde Evangelie Q" vir Meier byvoorbeeld nie van besondere belang met

betrekking tot die historiese Jesus nie (Meier 1994:111). Tog stel Meier ook dat as ons na “kriteria” soek vir ons soeke na die “ware Jesus”, ‘n goeie “kriterium” dié van “veelvuldige bevestiging” (“multiple attestation”). Daarvolgens is ‘n uitspraak wat in meer as een bron na vore kom, byvoorbeeld in Markus en Q en in die ander twee sinoptiese evangelies, ‘n “belangrike uitspraak”, wat historiese outensiteit betref, vir Meier. Meier (1994:42) glo soos Witherington in ‘n komplekse voorstelling van Jesus. Jesus is vir hom leraar, wonderwerker, ‘n “profeet van die laaste dae”, ensovoorts. Vir Meier was Jesus ‘n tipe Messiaanse figuur, alhoewel presiese omskrywing van wie Jesus was en hoe hy Homself gesien het, volgens Meier moeilik is om presies te bepaal. Meier se belangrikste verskilpunt met die nie-eskatologiese denkers is dat Meier die navorsing van Kloppenborg en andere op die Q bron in twyfel trek. Q is vir Meier bloot ‘n hipotetiese dokument waarin geen strata, lae, redaksie of ‘n gemeenskap agter die dokument, onderskei kan word nie (Meier 1994:49). Verder verskil Meier (1994:54) ook skerp oor die inhoud van die begrip “Koninkryk van God”. In terme van hierdie begrip stel Meier hoe Jesus ‘n toekomstige finale koms van God se heerskappy as koning verwag het, en dat hierdie hoop vir Jesus so sentraal was dat Hy dit aan sy dissipels oorgelewer het, byvoorbeeld in die “onse Vader”-gebed.

3.12.3 E P Sanders

E P Sanders is sekerlik die skrywer wat die sterkste aan 'n suiwer apokalipties eskatologiese interpretasie van Jesus en sy uitsprake, vashou. So stel Sanders (1985:319) byvoorbeeld die "resultaat" van sy Jesus-studie: "Jesus was himself as God's last messenger before the establishment of the kingdom. He looked for a new order, created by a mighty act of God. In the new order the twelve tribes would be reassembled, there would be a new temple ... outcasts – even the wicked – would have a place...." Volgens Sanders het Jesus geglo dat die beloftes aan Israel binnekort vervul sou word: die eskatologiese restourasie van Israel was naby. Die voltooiing daarvan in die afsienbare toekoms gaan teweeggebring word deur 'n dramatiese ingrype van God, wat die verwoesting van die Jerusalem tempel en die koms van 'n nuwe tempel behels. Jesus se handeling in die tempel word eintlik die grond van E P Sanders se konstruksie van 'n apokalipties-eskatologiese Jesus. Volgens Sanders se siening van 'n restourasie teologie het Jesus nie net die verwoesting van die Jerusalem tempel en die "goddelike" herbou daarvan verwag nie, maar ook die koms van 'n messiaanse era op aarde met Jerusalem as sentrum. Jesus het volgens Sanders 'n "nuwe sosiale orde" verwag waaroor Jesus en "die Twaalf" sal regeer (Sanders 1985:146-148). Jesus het ook volgens Sanders al laasgenoemde gebeure binnekort verwag. Vir E P Sanders dus was 'n imminente apokaliptiese eskatologie sentraal in Jesus se selfverstaan en sy werk (Sanders 1985:307, 321-322,324).

3.12.4 Samevatting

Dit is dus aan die einde van hoofstuk drie duidelik dat daar twee teenoorstaande interpretasies van Jesus se etiek is. Die “tradisionele” standpunt, so vroeg as by Weiss en Schweitzer, in die werke van Schrage, Lohse, Wendland en J T Sanders gestel en wat sy kontinuering by Witherington, Meier en E P Sanders vind, bepleit ‘n fundamenteel apokaliptiese interpretasie van Jesus se uitsprake. Hierdie denkskool vertrek konsekwent vanuit die kanonieke evangelies, wat hulle vernaamste bronne is. Daarteenoor is daar duidelik ‘n teenoorstaande denkskool waarna ek as die “nuwere denkers” verwys, naamlik Funk, Crossan en Borg wat ‘n fundamenteel nie-eskatologiese interpretasie van Jesus en sy uitsprake voorstaan. Hierdie denkskool gebruik nie die kanonieke evangelies as hulle bronne nie, maar glo dat ‘n bron soos die Spreuke Evangelie Q, wat histories ouer as die evangelies is, ons nader aan die werklike woorde van Jesus sal bring.

Die vraag is dus of die keuse van Q ‘n regte keuse is en of die gevolglike “nie-eskatologiese” siening van Jesus se etiek, wat daaruit voortspruit, die meer korrekte interpretasie is. Daarom is dit vir ons nou nodig om meer breedvoeriger by die navorsing op Q stil te staan. Dit doen ons nou in hoofstuk 4.

Hoofstuk 4.

Die Q-debat

4.1 Inleiding: Hoekom Q?

In die voorafgaande gedeeltes is die standpunte van geleerdes aan die orde gestel wat die uitsprake van Jesus met 'n etiese gerigtheid, apokalipties-eskatologies verstaan. Die gedagte is dat die aankondiging van 'n nabye eindoordeel die grond vir die dikwels radikale etiese aansporings is. So 'n aankondiging vereis: Let noukeurig op jou lewenswyse en stap die nou pad, want die oordeel is komende en onafwendbaar en jy sal oor jou lewe moet rekenskap gee. Hierdie interpretasie is 'n resultaat wat die "tradisionele" Nuwe-Testamentici (wie se insigte in hoofstuk 2 uitgewerk is) bereik het.

In hoofstuk 3 het ek aangedui dat veral die navorsing van Funk en Crossan ons lei om die inhoud van Jesus se uitsprake wat 'n etiese strekking het, nie apokalipties-eskatologies te verstaan nie. Sleutelbegrippe waarop die "tradisionele etici hulle benadering bou, soos "Koninkryk van God", "Seun van die Mens" en "tempel" word deur navorsers soos Funk, Borg en Crossan nuut geïnterpreteer. Die nuwe resultate van laasgenoemde navorsers en andere spruit veral voort uit 'n veranderde keuse van bronne wat vir Jesus-studies

relevant is. Onder andere is die Q-dokument, eerder as die sinoptiese evangelies, die belangrike bronne om Jesus se etiek te bepaal.

Q, 'n gerekonstrueerde dokument van 'n vroeë Jesus-gemeenskap wat uitsprake en spreuke van Jesus bevat, word deur navorsers so vroeg as tussen 40 en 70 nC geplaas (kyk Tuckett 1996:102-103; Theissen 1991:226-229). Die rede vir die keuse van Q is dan onmiddellik duidelik. Q is ouer as die sinoptiese evangelies en die Jesus-uitsprake daarin het 'n korter tradisiegeskiedenis gehad as wat met die sinoptiese evangelies die geval is. Q-materiaal bied 'n meer outentieke weergawe van wat Jesus na waarskynlikheid sou gesê het. Dit spreek dus vanself dat Q en die bestudering daarvan ook vir hierdie studie belangrik is.

Die standpunt dat die tradisionele beskrywing van Jesus se etiek uitgedien is, en dat ons ons op hierdie terrein deur die "nie-eskatologiese" denkers soos Funk, Borg en Crossan moet laat lei, kan dus nie gemaak word sonder om na Q te verwys nie. Daarom dan hoofstuk 4 en die bespreking van Q op hierdie punt in die studie.

Ek wil in hierdie hoofstuk die debat rondom Q soos volg aan die orde stel : Volledigheidshalwe is dit nodig dat ek eers in kort 'n oorsig gee oor die navorsing van Q in resente tye. Vervolgens kan ons dan na die sienings oor die moontlike

oorsprong van Q, die historiese konteks waarbinne die Q-dokument waarskynlik ontstaan het, en ook na die aard, karakter en literêre samestelling van Q kyk. 'n Verdere belangrike aspek, naamlik die teorie wat veral Kloppenborg (1987, 2000) met betrekking tot die verskillende resensies van Q huldig, word ook in kort bespreek. My bespreking van Q is dan verder aan die hand van bepaalde prominente temas wat herhalend in Q na vore kom.

Die vraag na 'n eiesoortige teologie van Q is 'n belangrike debatpunt in Q-navorsing. Ek verwys ook daarna. In die laaste deel vra ek wat die belang van hierdie navorsing is. Ek wil illustreer dat dit juis die insigte is wat die Q-navorsing bied, wat my saam met mense soos Crossan, Borg en Funk laat wegbeweeg van die gedagte dat Jesus 'n etiek op grond van 'n apokalipties-eskatologiese gerigtheid sou voorstaan.

4.2 Het Q hoegenaamd bestaan?

Voordat ek 'n oorsig van die Q-navorsing tot op hede gee, is daar eers twee ander ter sake vrae: die kwessie of daar ooit van 'n dokument soos Q sprake kan wees en die vraag waar Q vandaan sou kom. Op die eerste vraag sou Eta Linnemann met groot passie ontkennend antwoord soos wat sy doen in 'n artikel wat in 1995 in *Bible Review* verskyn het. Vir Linnemann is die hele teorie van die bestaan van Q niks meer nie as "... a figment of liberal scholars' imaginations" (Linnemann 1995:19).

Linnemann stel die redes vir haar heftige teenstand teen die Q-hipotese hoofsaaklik statisties aan die orde. Ek stel net enkele van haar argumente. Sy stel byvoorbeeld dat die 65 parallelle gedeeltes in Matteus en Lukas, een helfte (53%) minder as vyftig woorde bevat. Verder het Linnemann gaan kyk en gesien dat 30% van die Q-passasies 50 tot 99 woorde bevat. Psalm 23, wat maklik memoriseerbaar is, bevat 115 woorde, sê Linnemann. Maak die gegewens dit dan nou onmoontlik dat Jesus se dissipels, wat uitgestuur is en vir drie jaar in sy naam geleer het, sy vertellings nie sou kon onthou het en dit oorgelewer het nie? Vir Linnemann is die Q-hipotese geheel en al oorbodig. Ons moet doodgewoon by die vertellings van die evangelies hou. Die Q-hipotese is bloot 'n uitdinksel van mense wat Jesus nie as die Seun van God wil erken nie en wat verder ook sy opstanding ontken, stel Linnemann. Dit is veral omdat sy Patterson (1993:34-41, 61-62 - ook in *Bible Review*) se standpunt dat Q aan die lig bring dat nie alle vroeë Christene die kruisiging en dood van Jesus as die sentrale punt van hulle teologiese refleksie geneem het nie, en dat die bestudering van Q 'n teologiese diversiteit bring wat gesond is, as ontstellend ervaar het. Linnemann sien in laasgenoemde standpunt 'n sinistêre poging om die geloof in Jesus as Seun van God en die belangrike betekenis van die opstanding, te negeer.

Die lang geskiedenis van die Q-hipotese en die wye aanvaarding van die tweebronhipotese as oplossing van die sinoptiese vraagstuk waarvan Q die vernaamste deel uitmaak, dui al daarop dat Linnemann die Q-navorsers se werk weer moet gaan lees. Kom ons kyk na enkele redes. Arland Jacobson (1992:20-21) gee 'n voëlvlug oorsig van die ontwikkeling van Q en meld dat so vroeg as 1863 reeds het H J Holtzmann(1839-1910) 'n oortuigende aanbieding van die tweedokumenthipotese gegee en dat hy toe reeds gemeld het dat hy Q "hoog aanslaan" Volgens Gerd Theissen (1991:3-5) lewer die Christelike skrywers bewys van die bestaan van 'n mondelinge bron. Theissen dink hier veral aan Lukas 1:1-4 waar daar deur die skrywer melding gemaak word van mense wat van die begin af ooggetuies was en wat die dinge wat gebeur het, oorgelewer het; en ook aan Johannes 21:25 waar daar genoem word van nog baie dinge wat Jesus gedoen het wat nie in die Johannes-evangelie opgeneem is nie.

Dit is egter veral Kloppenborg se oortuigende aanduiding van hoe die vroeë Christelike literatuur, soos byvoorbeeld die evangelies, die uitkristallisering van orale tradisie is (kyk Kloppenborg 1987:4) wat die ondeurdagtheid van Linnemann se gedagtegang ontbloot. Kloppenborg verwys in bogenoemde na Bultmann se stelling dat die literêre samestelling van die evangelies bloot maar die voltooiing is van wat in die mondelinge tradisie begin is, en dat die literêre komposisie wesenlik niks nuut byvoeg nie. Tuckett (1996:2-3) en Piper

(1995:20) glo nie 'n mens kan eenvoudig niet aanneem dat Q wel bestaan het nie. Tog glo ek daar is genoeg oortuigende argumente sodat ons met redelike rustigheid die bestaan van 'n spreukebron kan veronderstel. Ons kommer en skeptisisme oor Q, behoort soos by Gerd Theissen (1991:5) eerder te verskuif na die proses van rekonstruksie en die stellings oor die tematiese indeling van die Q-materiaal.

Dit bring my by die volgende vraag: Waar kom Q vandaan? Waar lê die vroegste wortels van Q?

4.3 Die oorsprong van Q ?

Gerd Theissen (1991:25) neem twee uitsprake in Q 11:31-32, wat Lukas oorneem, as uitgangspunt in sy poging om Q te lokaliseer. Die uitsprake: "iemand groter as Salomo is hier!", en " ... iemand groter as Jona is hier!", interpreteer Theissen soos volg: Die eerste is vir Theissen 'n sinspeling op die koningin uit die suide (wat groter as Salomo is) en laasgenoemde uitdrukking sinspeel vir Theissen op Nineve in die noorde (wat met Jona in verband gebring kan word). Jesus wat bogenoemde twee uitsprake uiter, word volgens Theissen geplaas tussen noord en suid. Die herhalende "hier" in beide uitsprake stel Theissen op logiese wyse as topologies "in die middel", dus Palestina. Theissen

sien dus 'n Palestyns-gesentreerde perspektief in Q en glo Q het in Palestina ontstaan. 'n Verdere Q-uitspraak, naamlik in Q 6:22-23 : "... net so is die profete voor julle vervolg ...", wat in Matteus 5:12 en Lukas 6:22-25 oorgeneem is, versterk volgens Theissen (1991:122) die teorie van 'n Palestynse oorsprong van Q, omdat die oortuiging in daardie tyd bestaan het dat profete net in Palestina vermoor word.

Theissen glo twee groepe mense kon die oorspronklike draers van die Q-materiaal gewees het: óf die dissipels wat Jesus se woorde bewaar het omdat hulle lewens daarop gegrond was óf die mense wat deur die verhale van Jesus se wonders aangegryp was en dit wou laat voortleef. Theissen (1991:122) stel dat die twee groepe mekaar nie uitsluit nie. Piper (1991:361ev) deel Theissen se gedagte dat die vroeë Jesus-groepe met die samestelling van Q verbind moet word. Hierdie groepe het 'n "a-familiale etos" gehad. Hy bedoel daarmee 'n lewenstyl en waardesisteem waarin 'n saak soos familiebande nie 'n baie vernames oorweging was nie.

Piper glo uitsprake soos: "Laat die dooies hulle eie dooies begrawe ..." in Q 9:59-60 en "...wie sy eie vader en moeder bo my liefhet kan nie my dissipel wees nie ..." in Q 14:26 kan net in terme van só 'n etos verstaanbaar wees. Verder is Piper (1991:380) in hierdie verband ook van mening dat die sinagoge nie so 'n vernames plek in die godsdienstige lewe van die vroegste Christene was

nie. Die plek van die Joodse godsdienstige lewe en daarom ook van die vroeë Christene was hoofsaaklik dié van die huishouding. Piper sal dus die kontinuïteit tussen Q en die vroeë Christene nie in die teologie vind nie, maar in die ekklesiologie.

Mack (1993:1ev) voer die gedagtes van Piper verder. Mack onderskei 'n "sosiale program" in die vroegste Jesusbeweging. Dié groepe mense, stel Mack, het nagedink oor die lewenswyse van Jesus. Vir hulle was Jesus meer 'n wysheidsleraar as wat Hy die Messias (Christus) was. Mack stel verder dat die vroeë Jesusvolgelingen Jesus se dood nie as goddelik, tragies of as 'n reddende handeling beleef het nie. Hulle het aan Jesus gedink as 'n wysheidsleraar aan wie se leringe hulle vasgehou het om in tye van vervolging te oorleef.

Die vroegste Jesusbeweging ontstaan in 'n tyd toe militêre en politieke mag gereeld verskuif het, wat die tyd, volgens Mack, ryp gemaak het vir eksperimentering met vrye assosiasie oor etniese en kulturele grense heen. Mense is aangemoedig om aan hulleself te dink as behorende aan 'n groter menslike familie. Q 6:32-33 (As julle net dié liefhet wat julle liefhet, watter aanspraak op dank het julle nog?...) is vir Mack 'n illustrasie hiervan.

Bogenoemde gedagtegang van Mack het verreikende implikasies vir die konvensionele siening van die oorsprong van die Christendom. Die populêre

opvatting oor laasgenoemde is die uitbeelding daarvan in die kanonieke evangelies. Daarvolgens het Jesus verskyn as die messias van Israel om die Israelitiese godsdiens te hervorm. Hy het dit gedoen deur die leringe van die Skrifgeleerdes uit te daag, mense tot bekering te roep en sy dissipels die opdrag te gee om leiers in die komende koninkryk te wees. Mack stel dat laasgenoemde sake nie in Q gereflekteer word nie (kyk Mack 1993:4-7). In Q is geen spoor van 'n uitgesoekte groep dissipels, 'n program vir die hervorming van Judaïsme, ook geen dramatiese ontmoeting met die gesagsdraers in Jerusalem en geen martelaarskap vir die saak nie. Mack glo dat met Q in sig, die totale landskap van die vroeë Christelike geskiedenis hersien moet word.

Mack plaas die oorsprong van Q in Galilea. Galilea was 'n land van gemengde kulture, 'n buffersone op die grense met die koninkryke noord van Palestina. Galilea was onbeduidend, die koningshuis was byvoorbeeld nie daar geleë nie en ook die tempel, die tradisionele godsdienstige sentrum, was nie daar nie. Wat wel in Galilea gebeur, is dat 'n Jesusbeweging volgens Mack (1993:53) daar ontstaan. En hierdie Jesusbeweging ontstaan nie uit 'n passie om Judaïsme te hervorm of uit 'n begeerte om teen vreemde magte te verset of as deel van 'n ekonomiese rewolusie nie. Q ontstaan volgens Mack in 'n era

waarin talle godsdienstige en filosofiese ondernemings verskyn en waarin talryke klein sosiale eenhede (*koinonia*) ontstaan met 'n soeke na wat Mack "etiese kameraadskap" noem en waarin die bewaring van kultuur ook 'n rol speel. Vandaar, sê Mack, Q se kritiese uitsprake oor sosiale gebruik en konvensie. Q se uitdaging aan die lesers daarvan was om die wêreld nuut te bekyk (Mack 1993:53, 67, 105-106).

x Horsley (1999:52-60) beskrywe die verskillende sosiale groeperings en magsverhoudings in Galilea met behulp van die ontstaan van Q. In Galilea, stel Horsley, in teenstelling met Judea en veral Jerusalem, leef die mense in die kleinboerderygemeenskappe. Onder omstandighede van groot ekonomiese nood en onder ongenaakbare Romeinse beheer, is die kleinboere tog selfregerend. Die Skrifgeleerdes in Jerusalem het die Tora vir die Galileërs geïnterpreteer. 'n Alternatiewe uitbouing van die Israelitiese tradisie ontstaan egter in Galilea teenoor die tradisie wat die Fariseërs in Jerusalem voortsit. Hierdie twee teenoorstaande tradisies sou as die "groot tradisie" van die x Jerusalemse elite en die "klein tradisie" van die gewone Galilese mense bekend word (kyk Redfield 1956:31ev in hierdie verband). Binne die konteks van hierdie klas- en sosiale verskille tussen Jerusalem en eerste-eeuse Galilea ontstaan die Q-beweging.

Kloppenborg (1987:263-276) bring 'n ander perspektief by in sy besinning oor die oorsprong van Q. Hy glo die oorsprong moet in samehang met Israelitiese, Christelike en gnostiese spreukeversamelings gesoek word. Kloppenborg sien die vroegste van hierdie versamelings reeds in die wysheidsgerigte boeke van die Ou Testament, soos veral Prediker. Wysheidstradisies is 'n internasionale medium, stel Kloppenborg. Q bevat spreuke wat algemeen in Hellenistiese kringe voorgekom het. Die wysheidspreuke in Q is 'n vorm van voorskrywende wysheid of "instruksie" wat ook in ander dele van die antieke Nabye Ooste, veral in Egipte, in omloop was. Die intensie van die wysheidsinstruksie was hoofsaaklik om by die leser of hoorder 'n waardering te skep vir die lewe en die goddelike ordening daarvan en om 'n lewenswyse in ooreenstemming daarmee te bevorder. Jesus se uitsprake, soos deur die Q-beweging voortgedra, moet as versamelings van sodanige "instruksie" verstaan word. Jesus wou daarmee sy hoorders tot 'n ander verstaan van die werklikheid, van hulleself en van God bring. Hulle moes op 'n nuwe wyse met mekaar in verhouding staan en ook daarvolgens optree.

Dat Q ontstaan in kringe van rondreisende, a-familiale Jesus-volgelingen wat Jesus se uitsprake en spreuke versamel, bewaar en daarvolgens leef en van wie die huishouding en nie die sinagoge nie, die godsdienstige sentrum was

(Theissen 1991:122ev se idee), word nie deur Kloppenborg gedeel nie. Arnal (2001:170) stem ook saam met Kloppenborg dat "...the persons responsible for Q were scribal figures, and, more particularly, were village scribes

(κωμογραμματεύς) They were middle- or lower-level administrators who dealt with local 'administrative infrastructures which saw to the collection and disbursement of various revenues and to the administration of justice'...."

Q ontstaan onder mense wat Jesus hoofsaaklik as 'n wysheidsleraar beskou, sy uitsprake as "instruksie" beleef en daarin 'n uitnodiging tot 'n nuwe bestaanswyse en werklikheidsverstaan raaksien. Q kan teruggevoer word na 'n Galilese konteks van armoede, kleinboerderygemeenskappe en swaar Romeinse belastingheffings - 'n tyd van 'n toenemende breuk tussen die Jerusalemse godsdienstige elite en die Galilese plattelanders.

Later in hierdie studie gaan veral die gedagte dat Jesus se uitsprake in Q op die propagering van 'n nuwe bestaanswyse dui, belangrik word. Ek wil naamlik in die slothoofstuk teenoor die tradisionele standpunt dat Jesus 'n apokaliptiese eskatologie gehuldig het, 'n alternatiewe standpunt inneem, naamlik dat Jesus 'n eksponent van 'n "etiese eskatologie" was. Hierdie "etiese eskatologie" wat in die Q-uitsprake van Jesus aanwysbaar is, soos ek op grond van die werk van

4.4.2 'n Eie integriteit

Die volgende stap in die Q-navorsing kom van Von Hamack (1908). Sy navorsing bring hom tot die volgende insig dat Q nie 'n evangelie is nie, maar ook nie 'n blote vormlose samestelling van spreuke sonder enige verband nie (kyk Von Hamack 1908:181). Heinz Tödt (1959:254) bou op hierdie gedagte voort en stel dat Q meer bevat as blote "instruksiemateriaal" Q het 'n eie kerugma wat rondom die term "Seun van die Mens" sentreer (kyk Jacobson 1992:27-28; Tuckett 1996:51-52). Q word nou nie meer net as 'n bron beskou wat deel uitmaak van die tweebronnehipotese nie; sommige navorsers begin die gedagte oorweeg dat Q 'n dokument in eie reg is en dat die dokument integriteit, dit wil sê inhoudelike samehang, toon.

4.4.3 Tradisie en redaksie

Vervolgens is daar in die navorsingsgeskiedenis onderskeid getref tussen tradisie- en redaksiemateriaal in Q. Lührmann (1969) demonstreer hoe oorspronklik geïsoleerde uitsprake in Q volgens bepaalde "tendense" verwerk is (kyk Jacobson 1992:37-39; Tuckett 1996:54). Sommige materiaal word deur Lührmann as "versameling" ("Sammlung") getipeer en ander as "redaksie" ("Redaktion") (Lührmann 1969:14-16, 19-20, 84-85). Eersgenoemde is materiaal wat geen redaksionele trekke of tendense toon nie, en laasgenoemde is materiaal wat wel duidelik trekke van redigering toon. Lührmann se werk stel ander navorsers in staat om die Q-materiaal tematies te groepeer, verskillende

strata en ontwikkelingsfases daarin aan te dui en gevolglik vroeëre en latere materiaal in Q van mekaar te onderskei. Belangrike eksponente wat hierop voortbou, is Siegfried Schulz (1972), Athanasius Polag (1977), Arland Jacobson (1992), John Kloppenborg (1987) en Christopher Tuckett (1996).

4.4.4 Stratifikasie en fases

Siegfried Schulz (1972:38) gebruik die voorkoms van sake soos 'n ontwikkelde Christologie, die gebruik van die Septuaginta, gedagtes rondom gepersonifiseerde wysheid en die polemiese uitsprake teen Israel as "kriteria" om tussen vroeëre en latere materiaal in Q te onderskei (kyk Tuckett 1996:59). So onderskei Schulz 'n vroeë Q (wat volgens hom die prediking van die vroeë Q-gemeenskap verteenwoordig) van 'n Q² (wat die woorde van Jesus nou kerugmaties aanbied) (Schulz 1972:482). Athanasius Polag (1977:15ev) onderskei "Kernstücke" wat verskeie kleiner versamelings van spreuke is wat bymekaar gebring is deur 'n "Hauptsammlung" ("hoofversameling"). En dan is daar volgens Polag ook nog 'n "späte Redaktion" ("latere redaksie"). Laasgenoemde is 'n byvoeging van verskeie perikope.

Arland Jacobson (1992:45) sien drie fases in Q se ontwikkeling : 'n Eerste fase, die "komposisionele fase" wat Jesus en Johannes as boodskappers van wysheid aandui en poleemies teen "hierdie geslag" gerig is; 'n "intermediêre fase" waar daar onder andere tussen Jesus en Johannes onderskei word en 'n "laat"

“redaksie” waarin die versoekingsnarratief bygevoeg is. Kloppenborg (1987:89-101) weer sien slegs twee fases in die ontwikkeling van Q: ‘n vroeëre wysheidsgerigte fase, wat bestaan uit versamelings van spreuke wat primêr aan die gemeenskap gerig is en ‘n latere fase waarin die spreuke uit die vorige fase oorgeneem is en gebruik is in diens van die polemiese gerigtheid in Q teen “hierdie geslag”. Die versoekingsverhaal en Q-tekste wat streng wetsonderhouding voorstaan, behoort volgens Kloppenborg tot ‘n finale redaksionele fase.

Die onderskeiding tussen ‘n eerste, tweede en derde laag van Q as drie duidelike fases in Q se ontwikkeling word wyd deur navorsers aanvaar en gebruik (kyk Tuckett 1996:70). Die onderskeiding van fases of lae in Q en daarmee saam die wyd aanvaarde standpunt van Kloppenborg dat die oudste laag in Q ‘n wysheidsgerigtheid het en dat oordeelsgerigte spreuke (met ander woorde spreuke met ‘n fundamentele apokaliptiese-eskatologiese gerigtheid) in ‘n latere ontwikkeling van Q tuishoort, is vir hierdie studie belangrik. Dit is een van die vernaamste redes waarom die apokaliptiese eskatologie wat die tradisionele etici in Jesus se boodskap wil sien, nie langer gehandhaaf kan word nie. In die eerste laag van Q, waaskynlik van die mees outentieke Jesus-spreuke, is die Jesus-tradisie hoofsaaklik wysheidsgerig. Eers in ‘n latere verwerking van hierdie materiaal, in ‘n fase as Q² bekend, is daar trekke van apokaliptiese eskatologie.

Dit is nodig om meer volledig te verwys na die wysheidsgerigte karakter van Q. Die rede daarvoor is om aan te toon dat, in die lig van die uiteindelijke mikpunt van die studie, Jesus se uitsprake, soos ek in die volgende hoofstuk gaan argumenteer, rondom die begrip “Koninkryk van God” sentreer. Jesus visualiseer ‘n nuwe bestaanswyse vir sy navolgers. Daarom maak Jesus van wysheidsgerigte spreuke gebruik. Soos reeds gemeld, wysheidspreuke soos dié in Q, wou die hoorder tot ‘n ander verstaan van die lewe en die werklikheid bring. Wat hierdie nuwe bestaanswyse behels het, sal ek in ‘n latere hoofstuk aan die orde stel. Kom ons staan eers stil by die genre van Q wat volgens hierdie aanname wysheidsgerig is.

4.4.5 Wysheid as genre

Die “formatiewe sentrum” van Q bestaan uit ses “wysheidstoesprake” wat die vormende konsep in Q is (Kloppenborg 1987:317; 1993:11). Dit beteken egter nie dat die eerste laag van Q aan die genre van “instruksie” gelykgestel kan word nie (Kloppenborg 2000:159). Dit is ‘n geval van oorvleuelende ooreenkomste. “Wysheid” sou hier dui op die verklaring en interpretasie van die werklikheid op grond van ervaring (kyk Tuckett 1996:334). In die geval van Jesus se wysheidspreuke sou dit beteken dat Jesus op grond van sy ervarings ‘n bepaalde lewenswyse aan sy hoorders voorhou.

Die gedagte dat Jesus op grond van sy wysheidspreuke deur sy hoorders as 'n verpersoonifisering van wysheid verstaan is, het reeds by Bacon in 1916 (in Jacobson 1992:26) voorgekom, en word deur moderne Q-navorsers as 'n gegewene gestel (kyk Kloppenborg 1987:317; Mack 1989:147). Die 1971 werk van James Robinson, "Logoi Sophon": On the Gattung of Q", dra baie daartoe by dat die eensydige apokalipties-eskatologiese verstaan van Q-materiaal begrawe is en dat die wysheidsgerigte interpretasie van die Q-materiaal 'n algemene tendens geword het.

Dat die genre van Q wysheidspreuke is, word nie deur Migaku Sato (1987:4-5) gedeel nie. Volgens Sato fokus Q op Jesus as 'n charismatiese figuur. Hierdie fokus en verskeie ander elemente is volgens Sato eerder tipies aan profetiese as wysheidsliteratuur literatuur. Sato (in Piper 1995a:139-158) ondersoek derhalwe die ontvouing van "wysheidsgerigte" en "profetiese" spreuke in Q en beweer die wysheidspreuke is "verprofetiseer". Kloppenborg (2000:150) stel egter dat in laasgenoemde omdememing Sato uitsprake geïsoleerd hanteer en nie in ag neem hoe die literêre komposisie en raamwerke waarin die spreuke gegiet is, die betekenis van die spreuke beïnvloed nie.

Ek posisioneer myself, wat die genre van Q betref, by Kloppenborg wat in sy nuutste werk Q oortuigend tipeer as 'n "uitgebreide vorm van instruksie" (kyk

Kloppenborg 2000:143). Op grond van die insigte van veral Kloppenborg dat Jesus se uitsprake as wysheidspreuke verstaan behoort te word, word dit moeilik om die uitgangspunte van die tradisionele etici met betrekking tot 'n apokaliptiese eskatologie in Jesus se boodskap te handhaaf. Jesus, deur sy hoorders as aankondiger of gesant van wysheid verstaan (Mack 1989:147), dui vir sy hoorders 'n bepaalde lewenstyl aan.

Dit is ook nodig om kortliks te verwys na sommige van die sentrale temas wat herhalend in Q na vore kom. Ter wille van die kontinuïteit van my studie gebruik ek hier ook weer die temas wat in hoofstukke 2 en 3 ter sprake was waar die tradisionele en die nie-eskatologiese etici met mekaar vergelyk is.

Ek wil dus hier weer verwys na "Koninkryk van God", "Seun van die Mens" "Johannes die Doper" en "tempel". Die sin in laasgenoemde is om aan die hand van temas die wending te illustreer wat plaasgevind het in die interpretasie van Jesus-spreuke. Hierdie wending lei ons weg van 'n apokaliptiese na 'n etiese eskatologie.

4.5 Prominente temas in Q

4.5.1 Koninkryk van God

Soos in hoofstuk 2 bespreek, verwys Jesus volgens die tradisionele etici met "Koninkryk van God" op 'n entiteit wat wesenlik futuristies is. Jesus se etiek is 'n etiek van 'n naderende Godsryk (kyk Wendland 1978:5) en wat 'n "eskatologiese

hoop” (kyk Schrage 1982:18) daarstel. Die tradisionele etici interpreteer Jesus se etiek en sy gebruik van die begrip “Koninkryk van God” volledig in terme van die gangbare apokaliptiek soos dit in die leefwêreld van die na-eksiliese Israel voorgekom het. Die komende ryk sal ‘n beter lewe bring vir almal wat hier en nou die lydende regverdiges in ‘n bose wêreld is. ‘n Teks soos Markus 1:15, “Bekeer julle, want die Koninkryk van God het naby gekom!” voorsien die grond vir bogenoemde standpunt. Die tradisionele navorsers se standpunt verteenwoordig in ‘n groot mate die voortsetting van die gedagtes van geleerdes van die vroeg-twintigste eeu. Johannes Weiss (1964) was baie beslis oor sy siening dat die futuristiese eienskap van die Koninkryk van God voorop staan. Hy stel oor die Koninkryk van God byvoorbeeld die volgende : “Ihre Grundstimmung ist die Hoffnung ...” (Weiss 1964:71) en Albert Schweitzer (1967) verwys na die “Reich Gottes” as “... etwas Kommendes ...” (Schweitzer 1967:114).

Soos in hoofstuk 3 gestel, gee navorsers deesdae ‘n ander betekenisinhoud aan die konsep Koninkryk van God. Omdat hoofstuk 5 in geheel aan die begrip Koninkryk van God, wat vir die doeleindes van my studie belangrik is, gewy sal word, wil ek hier net ‘n kort weergawe van die nuwere denke oor Jesus se gebruik van die begrip Koninkryk van God gee.

Kom ons keer egter eerstens terug na die teks. ‘n Belangrike uitspraak van Jesus oor die “Koninkryk van God” is in Luk 17:20-21:



20 Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν, Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, 21 οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἴδου ὧδε ἡ, Ἐκεῖ, ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

Die slot van hierdie aanhaling, "... want die Koninkryk van God is in julle..." is belangrik. Koester (1990:83ev) sien daarin dat : "The coming of the kingdom is not dated to a future time, but is clearly understood as an event of the present time." So ook Borg (1994a:166) wat aandui hoe die resultate van die *Jesus Seminar* tot die insig gelei het: " Jesus thought of the kingdom as a present reality, all around us, but difficult to discern." Patterson (1998:94ev) stem met die *Jesus Seminar* hier saam. Patterson sien ook in hierdie Jesus-uitspraak dat: "The Empire of God is already, potentially here. It demands a decision for or against the new reality that is presenting itself in the impatient activity of the Jesus movement," of soos Crossan (1991:283) dit stel: "What is needed, then, is not insight into the Kingdom as future but as a recognition of the Kingdom as present. For Jesus, a Kingdom of beggars and weeds is a Kingdom of here and now."

Crossan (1996:57) verstaan Jesus se gebruik van Koninkryk van God as 'n verwysing na en 'n beskrywing van hoe 'n ideale menslike lewe daarna behoort uit te sien, 'n onbemiddelde verhouding tussen mense en God (Funk 1996:41) wat hier en nou reeds 'n werklikheid is (Funk 1996:167). Om hierdie

onbemiddelde verhouding te illustreer was daar vir Borg sprake van 'n "sosiale program" van hervorming in Jesus se lewe (Borg 1996:24), 'n propagering van 'n alternatiewe gemeenskapsetos en 'n alternatiewe sosiale visie (Mack 1989:123-130). Hierdie etos en sosiale visie sentreer rondom 'n persoonlike verhouding met Jesus (Catchpole 1993:201) en behels 'n deeglike evaluasie van bestaande plaaslike sosiale norme (Vaage 1994:65). Hierdie Koninkryk van God kan beskryf word as 'n realisering en volledige beoefening van die aanvanklike bedoeling van die verbond met mense (Horsley 1999:116), as 'n hernuwing of herstel van Israel (Horsley 1999:283-284), want hierdie Koninkryk van God is in ooreenstemming met die wil van God (Catchpole 1993:262) eerder as die Farisese interpretasie van die wet. Die belangrike verskil is: in die nuwere denke dui Koninkryk van God op 'n teenswoordige en nie 'n komende entiteit nie.

4.5.2 Die Seun van die Mens

Die belangrike Christologiese titel Seun van die Mens, wat in die werk van die nie-eskatologiese denkers so sentraal staan, is ironies genoeg feitlik afwesig in die werk van die tradisionele etici. Van die vyf skrywers wat in hoofstuk 2 aan die orde gestel het, verwys slegs Wolfgang Schrage (1982) sydelings na hierdie titel. Schrage (1982:18), op 'n punt waar hy argumenteer dat die uitdrukking "Koninkryk van God" die "grondslag en horison" van Jesus se etiek vorm, verstaan "Koninkryk van God" as "... the universal, definite, and imminent coming of God as sovereign to transform the world and intervene on

behalf of his people ..." (Schrage 1982:18). Schrage sê dat hierdie "...imminent coming of God ... often includes supernatural elements..." en verwys na Daniël 7:13-14, waar die Seun van die Mens komende op die wolke is, as die "supernatural element" wat deel uitmaak van "... the imminent coming of God." Schrage dink hier nog baie dieselfde as Rudolf Bultmann (1956:5ev) wat die standpunt huldig dat Jesus met die gebruik van die titel "Seun van die Mens" profeties na iemand anders as Homself verwys het, iemand wat nog komende is.

Ná die werk van Norman Perrin (1966:17-28), Phillip Vielhauer (1975:124-147) en J Dominic Crossan (1991:238-255) is heelwat navorsers deesdae oortuig dat Jesus nooit die titel Seun van die Mens gebruik het nie. Jesus se volgelinge wat ook van hierdie term gebruik maak, het dit wel as titel verstaan en met Jesus geïdentifiseer. Vielhauer (1975:124-147) se opinie is dat die vroegste Jesus-vogelinge in Jerusalem die titel Seun van die Mens gebruik het om Jesus te beskrywe op grond van hulle Paaservaring. Die belangrike konsekwensie wat op laasgenoemde standpunt noodwendig volg, is dat Jesus nie 'n apokaliptiese figuur was nie. Jesus se siening van die Koninkryk van God, soos hierbo genoem, is ook nie dié van 'n toekomstige entiteit nie, maar van 'n teenswoordige werklikheid.

Kom ons keer op hierdie punt ook weer na die Q-teks terug. Ons neem Q 17:23-24 as besprekingstekst:

*ἔροῦσιν ὑμῖν, Ἴδου ἐκεῖ, [ἢ,] Ἴδου ὧδε.² μὴ ἀπέλθητε
μηδὲ διώξητε.³ 24 ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἀστράπτουσα*



*ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει,
οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ]⁴.*

Die vraag is of hier aanduidings van 'n apokalipties-eskatologiese gedagtegang by Jesus is? Nee. Navorsers is redelik eenstemmig dat 'n uitspraak soos hierdie oor die "Seun van die Mens" uit die sogenaamde "Q-apokalips" tot 'n latere fase van die ontwikkeling van die Q-tekste behoort (kyk Koester 1990:155; Patterson 1998:172).

'n Vraag sou gevra kon word: Wat van die "Seun van die Mens"-uitspraak in Q12:10 ?

"Luke 12:10 / Matt 12:32

| | |
|---|--|
| 10 And everyone who utters a word against the son of Adam will be forgiven; but whoever blasphemes against the holy spirit won't be forgiven.' | 32 And everyone who speaks a word against the son of Adam will be forgiven; but the one who speaks a word against the holy spirit won't be forgiven, neither in this age nor in the one to come.' |
|---|--|

(Miller 1992:281; Scholars Version).

Die vraag is of hierdie uitspraak nie dui op 'n apokalipties-eskatologiese gedagte "Son of Man" as a title of Jesus would have to be assigned to the later stage of

Q” (Koester 1990:93). “The warning against blaspheming the Spirit is a threat directed at the synagogue ‘audience’ of the spirit-inspired defense of the disciples... an editor has inserted into an essentially community-oriented speech a saying which takes aim at opponents, warning them that opposition invites disastrous consequences” (Kloppenborg 1987:213). Die betekenis van die uitspraak in Q12:10 is om te waarsku dat: “Those who resist the manifestation of the Spirit at work in Christian preachers will not be forgiven” (Kloppenborg 1987:214).

Die interpretasie van die voorkoms van die titel “Seun van die Mens” in Q bring my dus by dieselfde resultaat: Jesus se gebruik van hierdie term dui nie daarop dat Hy Homself as die apokaliptiese figuur van Daniël 7:14-15 beskou het nie. Sy uitsprake en spreuke moet ook nie as aanduiding van ‘n apokalipties-eskatologiese denkwysie gesien word nie. Ook die gebruik van die term “Seun van die Mens” net soos “Koninkryk van God”, bevestig die hipotese van hierdie studie: Jesus se uitsprake is gemaak met die teenswoordige wêreld in gedagte, dit spreek die huidige lewe en werklikheid van sy navolgers aan. So is dit bedoel en moet dit verstaan word. In hierdie sin deel ek Adella Collins (1996:157-158) se konklusie oor die betekenis van die term “Seun van die Mens”: “It is in fact important to note that the Son of Man is in fact a powerful political symbol. This figure is not a fantasy cutt off from the real world, but a symbol of a specific way

of being, living, and hoping embodied by Jesus and his followers.” Collins wys dan hoe die Seun van die Mens ‘n alternatief is vir ander gesagsimbole “such as the Roman emperor and his agents, the heirs of Herod the Great, and the messianic pretenders who attempted to overthrow Roman rule by force” Verder dat dit nie gediend daarmee was om die status quo te akkomodeer nie. “(It) called for resistance to the current unjust order by creating an alternative symbolic universe which sustained an alternative way of life.”

x

Myns insiens is die “tradisionele etici” soos Schrage wat in die voorkoms van die term “Seun van die Mens” in die kanonieke evangelies ‘n “... universal, definite, and imminent coming of God as sovereign to transform the world and intervene on behalf of his people...” sien, besig met wat Collins in die aanhaling hierbo beskryf as “... a fantasy cutt off from the real world” (Collins 1996:157).

Die betekenis van die term “Seun van die Mens” by Jesus behoort eerder gesoek te word in dit wat Jesus met sy prediking kom aandui het : “...creating an alternative symbolic universe which sustained an alternative way of live” (Collins 1996:157). Hierdie “alternative way of life” is die onbemiddelde verhouding

x

tussen God en die mense (Funk 1996:41), die resultaat van ‘n “sosiale program” van hervorming by Jesus (Borg 1996:24) en die propagering van ‘n alternatiewe gemeenskapsetos en ‘n alternatiewe sosiale visie (Mack 1993:123ev).

Dit is dus 'n korrekte aanname van Funk (1996:90-91): die term "Seun van die Mens" verwys bloot na "mens" of na "elke mens". Volgens Vermes (1967:311-319) kan die term gewoon met "ek" vertaal word. Dit is die evangelieskrywers wat Jesus se gebruik van die term as 'n messiaanse titel verstaan. Hulle is van mening dat Jesus daarmee verwys na die Een wat in die toekoms op die wolke weer sal kom (Funk 1996:90-91; vir 'n soortgelyke standpunt kyk Crossan 1991:240; 1994:109-110; 1996:48).

Op die vraag dan of Q12:10 se verwysing na die Seun van die Mens nie op 'n apokalipties-eskatologiese gerigtheid dui nie, is dit moontlik om ontkennend te antwoord en wel op grond van die insig dat daar 'n ontwikkeling in Q was. Koester (1990:93ev) wys daarop hoe eienaardig hierdie uitspraak oor die "blasphemy against the 'Son of Man'" is. Kloppenborg (1987:211ev) sê dieselfde. Hierdie uitspraak is vir Kloppenborg "...enigmatic in its Q context." Die uitspraak skep die indruk dat dit die "status" van die Seun van die Mens verlaag deurdat dit stel "om 'n woord teen die Seun van die Mens te spreek is "vergeefbaar"". In die onmiddellike konteks, Q12:8-9, word weer aangekondig dat 'n verwerping van Jesus – wat in die konteks van Q duidelik met die Seun van die Mens geïdentifiseer word – sal beslissende eskatologiese verwerping bring. Kloppenborg se verklaring vir bogenoemde "enigma" is die volgende: Die klem in Q12:10 val baie duidelik op Q12:10b en nie op Q12:10a nie. Die waarskuwing

van laster teen die Heilige Gees is gerig teen die sinagoge “gehoor” in aansluiting by die verdediging van die dissipels van Jesus in Q12:11-12. Om laasgenoemde verdediging te versterk het ‘n redaktor Q12:10 later bygevoeg as ‘n waarskuwing gerig, nou nie meer net aan die sinagoge-gehoor nie, maar aan die hele gemeenskap om te waarsku dat enige opposisie teen die volgelinge van Jesus (die Seun van die Mens) katastrofiese gevolge vir die opponeerders sal hê. By Koester (1990:93ev) is dieselfde gedagtegang as Kloppenborg te vinde. Ook Koester glo dat die oorspronklike gedagte was om te verwys na laster teen die Heilige Gees. Koester verwys na *Didache* 11:7: “Moenie enige profeet toets wat in die gees praat nie; want elke sonde sal vergewe word, maar hierdie sonde sal nie vergewe word nie.” Dit was duidelik die oudste vorm van die uitspraak en het as ‘n tipe “gemeenskapsreël gefunksioneer. Met die gebruik van hierdie bekende reël soos dit in *Didache* 11:7 voorkom, is hier in die oorspronklike konteks van Q volgens Koester bedoel dat enige “seun van die mens”, bedoelende “enige mens”, wat teen die Heilige Gees laster, se sonde nie vergewe sal word nie. Koester glo die verwysing na “Seun van die mens” is later met Jesus verwar asof dit in hierdie uitspraak na Hom sou verwys. Bogenoemde beskrywings van Kloppenborg en Koester laat dus min twyfel dat hier ‘n ontwikkeling in die Q-tekst was en dat die uitspraak in Q12:10 ‘n latere invoeging tot die tekst was.

A Y Collins se navorsing oor die “Seun van die Mens”-tradisie kan in hierdie debat ook ter sprake gebring word. Collins (1996:139-158) toon ‘n ontwikkeling in die “Seun van die Mens”-tradisie aan. Collins stel dat in die vroegste tekste waarin die term “Seun van die Mens” voorkom, daar van ‘n “subversiewe wysheid” sprake is en dat eers in latere tekste daar ‘n apokalipties-eskatologiese gerigtheid aan die gebruik van die term “Seun van die Mens” gekoppel is. Ek gaan later in hierdie studie weer by hierdie gedagte aansluit as ek veral in die slothoofstuk gaan stel dat Jesus se etiese uitsprake verstaan moet word, nie in terme van ‘n apokalipties-eskatologiese denkraamwerk nie, maar eerder as aanduidend van etiese eskatologie wat ook as ‘n “subversiewe wysheid” beskryf kan word. Hier gaan ek vereers nou nie verder daarop in nie.

Die voorkoms van die term “Seun van die Mens” dui nie daarop dat Jesus die standpunt van ‘n ander-wêreldse eskatologie huldig nie. Jesus is eerder diep betrokke by sy sosiale wêreld deur op die “hier en nou” gerig te wees.

4.5.3 Johannes die Doper

Dit is duidelik dat Johannes die Doper ‘n eskatologiese profeet was. Sy vurige prediking oor ‘n komende onafwendbare oordeel (kyk Piper 1995:232), sy

asketiese lewenstyl op die sosiale periferie (Vaage 1994:102) en sy kritiese en dikwels verdoemende ingesteldheid teenoor die Romeinse regeerder Antipas (Horsley 1999:59) asook sy kritiek op baie van die sosiale en politieke instellings van sy dag (Horsley 1999:72), gee aan Johannes die Doper al die eienskappe van 'n apokalipties-eskatologiese profeet wie se prediking sentreer rondom 'n komende oordeel. Die belangrike vraag vir die doeleindes van hierdie studie is: is daar genoeg raakpunte tussen die uitsprake van Jesus en Johannes en tussen die lewenstyle van die twee om die stelling te maak dat Jesus net soos Johannes 'n eskatologiese profeet was? Het Jesus 'n komende oordeel voorsien en op grond daarvan mense tot bekering en 'n veranderde lewenstyl opgeroep?

Die "tradisionele" etici glo so. Jack T Sanders (1975:5) stel: " That Jesus held an imminent eschatology will have to be considered a fact. This is most clearly seen in his endorsement of the ministry of John the Baptist...". Sanders baseer sy stelling op 'n aanhaling uit Matteus 11:7-11a.

11 7 "... Jesus began to talk about John to the crowds:
'What did you go out to the wilderness to gawk at? A
reed shaking in the wind? 8 What did you really go out
to see? A man dressed in fancy (clothes)? But wait!
Those who wear fancy (clothes) are found in regal quar-

ters. 9 Come on, what did you go out to see? A prophet?

Yes, that's what you went out to see, yet someone more than a prophet.

10 "This is the one about whom it was written:

Here is my messenger,

Whom I send on ahead of you

to prepare your way before you.

11 " I swear to you, among those born of woman

no one has arisen who is greater than John the

Baptist; ..."

(Miller 1992:76-77; Scholars Version).

Hierdie argument, weet ons nou, ná die navorsing van die Q-ontleders, hou nie meer water nie. Die kanonieke evangelies het 'n lang tradisiegeskiedenis gehad. Sanders kan dus nie Matteus as motivering gebruik om Jesus aan te haal nie. Soos Allison (1997:61) tereg sê is Q, veral die oudste laag van Q, die meer aangewese bron vir die outentieke Jesus-woorde. Allison stel: "Q¹ remains such a good source for the historical Jesus not only because it remembered his words, adding little to them, but because it preserved something of their original context." By Schrage (1982:22-23) is daar 'n nuanseverskil wat sy vergelyking van Jesus met Johannes betref. Schrage stel nie Jesus en Johannes gelyk soos wat Jack Sanders doen nie. Volgens Schrage is die Koninkryk van God, wat vir

hom by Jesus en Johannes 'n komende entiteit is, die gemene deler tussen Jesus en Johannes. Die verskil is vir Schrage egter dat vir Johannes die komende koninkryk van God, "... the coming wrath of God ..." is, maar dat Jesus meer klem lê op die "... salvific nature of the kingdom of God ..." (Schrage 1982:22-23).

By die navorsers wat ons vir die doeleindes van hierdie studie die nuwere denkers noem, is daar nie 'n gelykstelling tussen Jesus en Johannes wat hulle prediking of uitsprake betref nie. Funk (1996:41) onderskei Jesus en Johannes duidelik van mekaar: Johannes die Doper was 'n apokaliptiese profeet wat geglo het dat God binnekort in die geskiedenis gaan ingryp, en Jesus aan die ander kant, het geen nabye eindverwagting gehad nie. Crossan (1996:46-47) verduidelik sy onderskeid tussen Jesus en Johannes soos volg: Crossan glo dat Jesus beslis deur Johannes gedoop is, dat Jesus aanvanklik deel was van die denkraamwerk van die Joodse volk wat die ingrype van God in die lewe van die onderdrukte Joodse volk verwag het. Jesus begin dus vir Crossan in die tradisie van Johannes as 'n apokaliptiese profeet. Crossan glo Q 7:28 lewer hiervan 'n bewys waar dit stel: "...geeneen uit 'n vrou gebore is groter as hy (Johannes) nie...". Die volgende frase egter, in dieselfde aanhaling uit Q 7:28, naamlik: "... tog is die geringste in God se koninkryk groter as hy ..." dui vir Crossan reeds op 'n breuk tussen Jesus en Johannes. Crossan glo dat Jesus met laasgenoemde uitspraak 'n onderskeid tref tussen Johannes as die hoogtepunt

van die verlede aan die een kant en die nuwe Koninkryk van God, wat die toekoms behels, aan die ander kant. Crossan sien hoe Jesus hier sy siening van Johannes en Johannes se bediening verander. Vir Jesus is dit nie langer genoeg om bloot net te wag vir God se ingrype om 'n nuwe wêreld tot stand te bring nie. 'n Mens moet die nuwe wêreld binnegaan – hier en nou. So word die Koninkryk van God vir Jesus 'n immer teenwoordige realiteit waarin Jesus self leef en waarheen Hy almal uitnooi. Jesus stel volgens Crossan met Q 7:28 se uitspraak: God gaan nie die wêreld verander deur 'n imminente apokaliptiese herstelpoging nie. God se nuwe koninkryk is reeds hier. Dit is nie 'n geval van ons wat op God wag nie, eerder dat God vir ons wag om die reeds aangebroke koninkryk binne te gaan. Jesus beweeg hier dus baie duidelik weg van Johannes se standpunt.

Bogenoemde insig van Crossan is vir my studie en standpunt oor die aard van Jesus se etiek van groot belang. Ek gaan later weer by hierdie uitgangspunt van Crossan terugkom as ek gaan poog om teenoor die tradisionele apokalipties-eskatologiese siening van Jesus se uitsprake te stel dat Jesus eerder 'n etiese eskatologie daargestel het. Dit is 'n eskatologie waarin die lewenstyl en ingesteldheid van sy navolgers, hier en nou, vir Hom die oorwegende was. Wat dus vasstaan, is dat Johannes die Doper 'n baie betekenisvolle figuur was (kyk byvoorbeeld Tuckett 1996:11; Allison 1997:62), soos Q 7:26 hom bestempel: “meer as 'n profeet” (kyk Horsley 1999). Verder is dit ook 'n gegewene dat Q Jesus en Johannes saam teen “hierdie geslag” plaas (Jacobson

1982:80; Allison 1997:53-54). Maar dit beteken nie dat Jesus en Johannes wat hulle prediking of lewenstyle betref, gelykgestel kan word nie. Daar is 'n besliste verskil tussen die oorwegende doemprediking van Johannes en die prediking van Jesus wat meer aandag gee aan sake soos genade en die vergifnis van sonde (Piper 1995:232). Verder is daar ook 'n duidelike onderskeid te tref tussen die lewenstyle van Johannes en Jesus. Waar Johannes 'n kritiese, byna siniese lewensuitkyk gehad het en op die sosiale periferie geleef het (Vaage 1994:102), was Jesus "minder vyandig" teenoor die stedelike samelewing (Piper 1995:232), en het Hy byvoorbeeld gereeld tafelgemeenskap met mense beoefen.

In 'n proefskrif getitel: *An evaluation of John Dominic Crossan's construct of the historical Jesus: The Baptist test case*, van Johan Strijdom (1998) wat hier ter lande verskyn het, stel Strijdom enkele probleme wat hy met Crossan se uitgangspunt het dat Jesus Homself van Johannes die Doper se apokaliptiese boodskap gedisassosieer het. Strijdom (1998:98) stel dat Crossan nie bevredigend die "ongeldigheid" van die gebruik van die "Seun van die Mens"-uitsprake as aanduiding van 'n apokaliptiese gerigtheid by Jesus, bewys het nie. Verder het Strijdom ook 'n probleem met Crossan se beskrywing dat Jesus 'n nie-apokaliptiese verstaan van die Koninkryk van God deur sy prediking en gebruike van "oop tafelgemeenskap" en genesings illustreer het. Strijdom se

probleem met Crossan se gedagtegang in hierdie verband bestaan daarin dat Crossan geen aanduidings gee van enige tipologie van nie-apokaliptiese bewegings in die Joodse tradisie nie. As Jesus dan nie-apokalipties gedink en gehandel het, moes daar tekens van sulke bewegings gewees het. Strydom se derde probleem met Crossan is dat 'n sosiale program om die "gemarginaliseerdes" se lewensomstandighede te verbeter, wat Crossan in Jesus se woorde en handeling raaklees, nie noodwendig onversoenbaar is met 'n apokaliptiese ingesteldheid nie. Dit is belangrik om Strydom se kritiek teen Crossan se konstruksie van 'n historiese Jesus en veral Crossan se argumente rondom Johannes die Doper in gedagte te hou en om te weet dat daar nog verdere "rethinking", soos Strijdom (1998:98) stel, op sekere punte nodig is. Strijdom se studie het nie werklik invloed op my betoog nie. Soos ek hierbo geargumenteer het, bestaan daar genoegsame getuienis om te stel dat Jesus nie in alle opsigte 'n tipiese apokaliptiese gerigtheid soos byvoorbeeld Johannes die Doper gehad het nie.

Ook wat die interpretasie van die betekenis van Johannes die Doper betref, is dit dus duidelik dat ons op die spore van Q-navorsers die tradisionele standpunte moet agterlaat en moet stel dat Jesus nie soos Johannes as 'n apokaliptiese profeet gesien kan word nie.

4.5.4 Die tempel

Dieselfde stelling as laasgenoemde kan ook oor Jesus gemaak word waar die betekenis van die tempel in die lewe van Jesus ter sprake kom. Ek volg hier dieselfde werkwyse as in die vorige drie rubrieke oor die Koninkryk van God, Seun van die Mens en Johannes die Doper, deur eers na die tradisionele interpretasie van die tempel en Jesus te kyk.

Schrage (1982:111) stel dat die episode van die reiniging van die tempel deur Jesus, nie as 'n "rewolusionêre handeling" deur Jesus beskou kan word nie. Jesus het eerder 'n boodskap van vrede tussen mense onderling uitgedra en sy dissipels as "boodskappers van vrede" aangestel (Schrage gebruik Luk 10:5: "As julle in 'n huis kom, moet julle eerste woorde wees: "Vrede vir hierdie huis", as bewysplaas). Hierdie vrede waarvan Jesus praat, se dinamiek is veral geleë in die Koninkryk van God, wat (soos ek reeds vroeër in hierdie studie aangedui het) vir Schrage hoofsaaklik 'n futuristiese konsep is.

Dit is egter E P Sanders in sy werk *Jesus and Judaism* (1985), waarin hy Jesus volledig sien as 'n eskatologiese profeet in die tradisie van die Joodse restorasieteologie, wat Jesus se handeling van die tempelreiniging gebruik om 'n eskatologiese Jesus te skets. Sanders (1985:61-76) se gedagtegang oor die saak is soos volg: Jesus het geglo dat die beloftes aan Israel binnekort vervul gaan word: die eskatologiese herstel van Israel was op hande. Die herstel sou

teweegebring word deur 'n dramatiese ingryping deur God wat ook onder andere die verwoesting van die tempel sou behels. Jesus se handeling van die reiniging van die tempel verstaan Sanders dan as 'n simboliese handeling van Jesus in afwagting op die nuwe (of henuwe) tempel wat deur God opgerig sal word as die sentrum van die herstelde Israel.

Borg (1984:81-83) se evaluasie van E P Sanders se bogenoemde uitgangspunt is vir my studie belangrik. Borg wys daarop dat Sanders se uitgangspunt nie voldoende rekening hou met die navorsing op die uitsprake van Jesus, soos byvoorbeeld in Q nie. Daar is drie moontlike verwysings na "tempel" in Q naamlik in Q4:9; 11:51; en 13:35.

Q4:9 lees:

9 "Then he took him
to Jerusalem,
and set him on the pinnacle
of the temple,
and said to him,
'To prove you're God's son,
jump off from here;..."

(Miller 1992:254-255; Scholars Version).

Arland Jacobson (1992:86-94) toon aan dat die “Versoekingsnarratief”

‘n laat toevoeging tot Q was. In sy “laat karakter” kan daar wel ‘n apokalipties-eskatologiese element in Q 4:9 wees: “The central thrust of the temptation story is

a call for obedience to Yahweh, a call issued in the context of expectations that Yahweh will intervene dramatically to deliver the elect from their troubles and hand them the kingdoms of the world” (Jacobson 1992:94-95). Selfs al sou daar ‘n apokaliptiese motief in hierdie Q-uitspraak raakgelees kon word, is die sentrale gedagte wat hierdie uitspraak wil oordra, nie apokalipties-eskatologies van aard nie. Hoe moet Q 4:9 verstaan word? Die klem in Q 4:9 lê baie duidelik in die noue verhouding wat hier tussen die Seun en die Vader geskets word. Enersyds bestaan die noue verhouding in die gewilligheid van die Seun om die Vader se wil te doen : “Jesus identifies himself firmly as God’s Son who is intent on doing God’s will, obeying Go’s will as set forth in Scripture” (Loader 2001:55), en andersyds bestaan die noue verhouding in die vertroue wat die Seun hier in die sorg van die Vader toon, soos Arland Jacobson (1992:159) tereg aandui: “Q 4:9-12 presupposes ...boundless confidence (by the Son of God) in the father’s care...”. Beide sake, Jesus se gewilligheid om die Vader, se wil te doen en sy onvoorwaardelike gehoorsaamheid aan die wil van die Vader dui op gesindhede wat in die “hier en nou” ter sprake is. Die apokaliptiese gerigtheid is nie in hierdie uitspraak die oorwegende nie. Daarom kan ‘n beskouing soos dié van E P Sanders dat daar in die woorde van Jesus sprake was van ‘n “eskatologiese

herstel van Israel” en ‘n “dramatiese ingryping van God” (Sanders 1985:71-76)
moeilik onderskryf word.

Ook wat die verwysing na die tempel in Q 11:51

11 51 “from the blood of Abel

to the blood of Zechariah,

who perished

between the altar

and the sanctuary.’ “

(Miller 1992:279; Scholars Version)

betref, is dit uit Jacobson (1992:174-183) se bespreking duidelik dat Q 11:47-51
‘n latere byvoeging tot die oorspronklike Q 11:39-40, 42, 43, 44, 46 is. Dieselfde
probleem met E P Sanders se apokalipties-eskatologiese interpretasie waar
Jesus en die tempel ter sprake is, geld dus ook in hierdie geval. Hoe verstaan
‘n mens dan Q 11:51 as dit nie ‘n apokaliptiese inhoud het nie? Horsley
(1999:298ev) se beskrywing van hoe die gemeenskap agter Q (kyk weer 4.3)
standpunt ingeneem het teenoor die Jerusalemse regeerders en hulle
Skrifgeleerde-Farisiese verteenwoordigers moet hier as noodsaaklike agtergrond
vir die verstaan van hierdie Q-uitspraak ter sprake gebring word. Q 11:51 as
deel van die groter diskoers Q11:39-51 stel ‘n “prophetic condemnation of rulers
or their officers for exploitation and oppression of the people.” Dié Q-uitspraak
verwys dus na ‘n toestand of situasie in die hede.

'n Moontlike verwysing na die tempel kan ook in Q 13:35a raakgelees word:

13 35 "Can't you see,
your house is being abandoned?"

(Miller 1992:289; Scholars Version)

Twee dinge kan van Q 13:35 gesê word: Q 13:34-35 is duidelik 'n "oracle of Wisdom." Daar is nie 'n apokaliptiese gerigtheid nie. Die tipiese wysheidskarakter van hierdie vers beskrywe Jacobson so: "Wisdom, then, has again and again sent prophets to Jerusalem ..., but she has rejected them..." (Jacobson 1992:212). Verder is daar in Q 13:35 die tipiese "Deuteronomistiese geskiedenis-konsep" waarvolgens God profete na Israel stuur om haar tot bekering roep, duidelik hier aan die orde (Kloppenborg 1987:228) en hierdie konsep het tydens die redaksionele (latere) fase van Q se ontwikkeling bygekom. Koester (1992:158-159) se aanvoeling is dus reg: "Q/Luke 13:34-35, the lament over Jerusalem, seems to be out of place and could be assigned to the 'announcement of judgement' redaction of Q" (In 4.7.4 waar ek oor die verband van Q en "sosiale kritiek" handel, kom ek meer breedvoerig op die bogenoemde "Deuteronomistiese geskiedenis-oriëntasie terug. Ek gaan nie hier nou verder daarop in nie.)

Stellings van Sanders dat Jesus sou verwag het dat "God 'n nuwe tempel op Sion sou oprig" en hoe Jesus "sy twaalf dissipels as regeerders in 'n nuwe era

sou sien“ (kyk Borg 1994a:81-83) kan nie gedeel word nie. Van Aarde toon dat daar in die vroegste laag van Q (Q¹) wel van ‘n sending van “wandering missionaries” sprake is, maar dat die verwysing na die volgelinge van Jesus as “die twaalf” nie in Q¹ voorkom nie, maar eerder ‘n produk was van die drie sinoptici (Van Aarde 1999:804-805). Dat die konsep van “die twaalf” dus by Jesus sou bestaan het, soos in Sanders se beskrywing hierbo, is onwaarskynlik.

Ofskoon daar dus nie veel direkte verwysinge na die tempel in Q is nie (soos ek reeds gemeld het waarskynlik maar net drie verwysinge) is daar heelwat meer indirekte verwysinge na die saak van “reinheid” in Q¹. Kloppenborg (2000:255-261) bespreek die sosiale kultuur van Galilea in die eerste eeu as die agtergrond waarteen Q ontstaan en stel: “The ambivalent attitude of Galileans toward the Temple and the Judean Torah helps to make sense of Q’s distinctive rhetoric. Q nowhere challenges circumcision ... or Sabbath observance ...” (Kloppenborg 2000:256). Hy gaan dan verder om te stel: “The Sayings Gospel and the scribes who framed it ... resisted any efforts to impose a southern, hierocratically-defined vision of Israel in which human affairs are centered on a central sanctuary and its priestly officers. This is not opposition to the Temple; but it is also not an endorsement of the hierocratic worldview of either the priestly aristocracy or the Pharisees” (Kloppenborg 2000:261).

Daar is dus twee duidelik teenoorstaande groeperings: Aan die een kant die Fariseërs en Skrifgeleerdes wat vanuit die tempel as sentrale middelpunt 'n visie vir Israel se godsdienstige lewe voorgestaan het en aan die ander kant Q en die Skrifgeleerdes wat vir die ontstaan van hierdie dokument verantwoordelik was. Laasgenoemde groep het nie die sake wat die kern van die eerste groep se standpunt van reinheid uitgemaak het, verwerp nie. Sake soos die besnydenis en sabbatsonderhouding is nie deur hulle misken nie. Die wêreldsiening van die priesterslike aristokrasie of die Fariseërs, wat deur Kloppenborg (2000:261) as "hierokraties" beskryf word, is egter deur die Skrifgeleerdes wat by Q se ontstaan betrokke was, nie onderskryf nie. Hierdie hierokratiese wêreldsiening se vernaamste kenmerk was dat daar eksklusiwisties 'n beskouing bestaan het dat slegs die rasegte "kinders van Abraham" "rein" kan wees, toegang tot die heiligdom kan hê en aan aspekte van die beoefening van die godsdienstige lewe in Israel kan deelneem. Dit is hierdie wêreldsiening wat nie deur die Skrifgeleerdes wat vir Q verantwoordelik was, gedeel is nie. Crossan (1991: 360) stel dat Jesus die tempel in Jerusalem beskou het as die setel van alles wat "nonegalitarian, patronal, and even oppressive on both the religious and the political level" was. Die uitspraak van die "afbreek van die tempel" sien Crossan (1991:360) as 'n verwysing na 'n "simboliese destruksie": "His (Jesus') symbolic destruction simply actualized what he had already said in his teachings, effected in his healings. And realized in his mission of open

commensality.” Ook dus in Jesus se houding teenoor en uitsprake oor die tempel en die reinheidskultus van sy dag is sy idêe van die ideale menslike lewe as ‘n onbemiddelde verhouding tussen mense en God (Funk 1996:41) duidelik. Soos Patterson (1998:100) dit stel: “Jesus’ insight about God was that God loves and cares for persons regardless of whether they are able to maintain a state of purity or not.” Jesus het die klem op ‘n ander plek as die Fariseërs en Skrifgeleerdes kom lê. Dit is hierdie ander klem wat in Q na vore kom. “If the law is a gift of God whose fundamental nature is compassionate love, it would not make sense to place observance of the law before human need. This is exactly the view one would expect from someone who spent his days with tax collectors, sinners, prostitutes, and homeless beggars” (Patterson 1998:101). Borg (1994:116) is dus reg as hy van E P Sanders verskil en sê dat die tempelhandeling geen daad van eskatologiese restourasie was nie. Dit was nie eers reiniging nie. Eerder die teenoorgestelde. Dit moet eerder gesien word as ‘n protes teen die tempel as die sentrum van ‘n reinheidsstelsel wat ook gefunksioneer het as ‘n stelsel van ekonomiese en politieke onderdrukking (Borg 1994:116). Jesus dui met sy handeling van tempelreiniging aan dat die tempel en tempelpraktyke uitgedien is. Soos Crossan (1991:355ev) dit stel, sien Jesus Homself as funksionele opponent, as alternatief of plaasvervanger van die tempel. Die mense hoef nie meer na die tempel te kom om die teenwoordigheid

van God te beleef of hulle geloof uit te leef nie – daarvoor het Jesus na die mense gekom. Die eerste volgeling van Jesus, die Q-mense, het egter nog voortgegaan om die tempel en die Tora as sentraal in hulle godsdienstige lewe te ag (Catchpole 1993:279). Hulle was steeds toegewyd aan die verbond, die wet en die tempel, maar krities teenoor die Skrifgeleerdes en Fariseërs se eksklusiewe hierokratiese handhawing van die tempelreinheidsmaatreëls.

4.5.5 Samevatting

Tot op hierdie punt in hoofstuk 4, waar Q ter sprake is, het dit vir my daaror gegaan om aan te dui hoekom ek myself by die nuwere denkers posisioneer wat wegbeweeg van 'n apokaliptiese eskatologie by Jesus. Nou wil ek in die res van die hoofstuk aandui hoe die navorsing op Q aan my die grond voorsien om 'n alternatiewe hipotese as laasgenoemde daar te stel, naamlik dat daar by Jesus 'n "etiese eskatologie" aanwesig was. Jesus was eerder wysheidsgerig, Hy het riglyne vir die lewe hier en nou in sy uitsprake gegee en Hy het die Koninkryk van God as 'n teenwoordige realiteit gesien.

Om laasgenoemde standpunt te huldig wil ek nou die volgende in die res van die hoofstuk doen: Ek wil vervolgens kyk na die teorie van veral Kloppenborg van die gelaagdheid van Q en dat die vroegste lae van Q 'n wysheidsgerigheid het en die apokaliptiese eskatologiese stratum eers later volg. Dan wil ek aan die hand van die insigte van die belangrikste Q-navorsers aandui wat ons uit Q wys kan word oor Jesus se visie vir sy volgeling – wat ek in hoofstuk 6 as "etiese

eskatologie” gaan beskryf.

4.6 Die stratifikasie van Q

4.6.1 Kloppenborg antwoord sy kritici

Lührmann (1969:14-16, 19-20, 84-85), soos reeds in hierdie studie genoem, doen baanbrekerswerk wat die redaksiekritiek op Q betref. Lührmann illustreer hoe oorspronklik geïsoleerde uitsprake in groter samestellings saamgevoeg is. Q is nie bloot 'n versameling van uitsprake nie, daar is ook sprake van 'n redaksie by Q. Latere navorsers bou op Lührmann se gedagtes voort. Dieter Zeller (1984:395-409) sien die redaksie van Q as die interpreterende uitbreiding van materiaal in voorafbestaande eenhede en die samevoeging van daardie eenhede. Verskillende skrywers verdeel die Q-materiaal in terme van die verskillende samestellende eenhede wat hulle in Q onderskei. So byvoorbeeld, sien Jacobson (1992) drie samestellende eenhede en 'n slotgedeelte in Q. Vir Jacobson is dit egter meer 'n geval van 'n ontwikkeling binne die Q-tradisie, as wat daar van drie lae in Q sprake kan wees (Jacobson 1992:68). Kloppenborg stel egter dat drie strata in Q onderskei kan word. Die eerste stratum, die sogenaamde “formatiewe stratum”, staan die naaste aan Jesus en is wysheidsgerig (Kloppenborg 1987:238, 243, 317). 'n Volgende laag, as Q²

bekend, wat die resultaat van redaksionele werk is, getuig daarvan dat die Q-gemeenskap 'n sendingbewussyn begin ontwikkel en na Israel begin uitreik. Apokaliptiese eskatologie, waarvan tekens in Q² nawysbaar is, ontwikkel eers in in hierdie stratum (Kloppenborg 1986:443-462).

Kloppenborg (1987:238-242) bou sy standpunt van drie lae in die Q-materiaal op drie sake. Die eerste is die geïmpliseerde gehoor. By die wysheidsgerigte eerste laag van Q is die geïmpliseerde gehoor die lede van die Q-gemeenskap, terwyl dit in Q² "hierdie geslag" is, dit is die onboetvaardige Israel. Die tweede saak behels die voorkoms van kenmerkende woordvorme. In die eerste laag van Q vind Kloppenborg 'n wye verskeidenheid van wysheidsvorme, byvoorbeeld retoriese vrae en frases wat 'n verband lê tussen oorsaak en gevolg, wat nie in Q² voorkom nie. Daar is derdens vir Kloppenborg ook in die materiaal van Q se oudste laag kenmerkende motiewe wat nie in die ander lae voorkom nie, byvoorbeeld die hoë godsdienstige en simboliese waarde wat aan armoede geheg word en ook die saak van die aflegging van geweld.

Nie almal deel egter in Kloppenborg se siening nie. Allison (1997:4) vind Kloppenborg se onderskeiding tussen lae wat wysheidsgerig en lae wat profeties van aard is, problematies. Allison sien eerder wysheidsgerigte en profetiese elemente in al drie lae van Q (Allison 1997:41-42). In 'n baie resente werk van Allison, *The intertextual Jesus: Scripture in Q*, wat in 2000 verskyn het, stel hy

dat feitlik elke perikoop in Q intertekstuele verbindings met die *Tanak* weerspieël. Allison konkludeer dat Q nóg eksegetiese nóg “halakah” is, maar dat Q die “Tanak” deurentyd “herskryf” (Allison 2000:212). In ‘n resensie op bogenoemde boek van Allison (in *Review of Biblical Literature*) gee Kloppenborg toe dat die tradisies van Joodse Palestina duidelik ‘n groot deel van die wêreld van Q uitmaak. Volgens Kloppenborg maak Allison se navorsing oor die gebruik van die *Tanak* in Q nie die stratifikasie-aanname ongeldig nie.

x Horsley (1999:62-67) het dit veral weer teen Kloppenborg se aanwending van die drie sake van geïmpliseerde gehoor, kenmerkende uitdrukkings en temas waarvolgens Kloppenborg die lae in Q onderskei. Horsley betwyfel Kloppenborg se beskrywing van die geïmpliseerde gehoor in die oudste laag van Q as die “ingroep” of die gemeenskap. In Q 10:13 sien Horsley byvoorbeeld ‘n verwysing na die “buitegroep”.

Luke 10:13-15 / Matt 11:21-24

| | |
|----------------------------------|----------------------------------|
| 13 Damn you, Chorazin! | 21 Damn you, Chorazin! |
| Damn you, Bethsaida! | Damn you, Bethsaida! |
| If the miracles done in you | If the miracles done in you |
| had been done in Tyre and Sidon, | had been done in Tyre and Sidon |
| they would have sat in | they would have (sat) in |
| sackcloth and ashes | sack cloth and ashes |
| and changed their ways long ago. | and changed their ways long ago. |

(Miller 1992:268; Scholars Version)

Die kriteria wat Kloppenborg gebruik om tussen 'n primêre wysheidslaag en 'n sekondêre apokaliptiese laag te onderskei, is vir Horsley (1999:82) nie oortuigend nie. Kloppenborg (2000:150) sien egter in laasgenoemde kritiek van Horsley 'n verwarring wat inhoudelike gevolgtrekkings en kriteria van onderskeidings betref. Kloppenborg stel dat Horsley nie die kriteria (van geïmpliseerde gehoor, uitdrukkinge en motiewe) wat hy (Kloppenborg) gebruik om die literêre strata in Q af te baken, verwerp nie maar dat Horsley se kritiek eerder teen die inhoud en karakter van die strata as teen die afbakening van die strata gemik is. Volgens Kloppenborg (2000:150-151) is dit 'n misverstand om in sy argumente soos in *Formation of Q* (Kloppenborg 1987) 'n vorm-kritiese analise te sien, soos wat byvoorbeeld Horsley (1999:186-189) doen. 'n Verdere misverstand behels Horsley (1999:109-110) se bewering dat Kloppenborg apokaliptiese en wysheidsgerigte uitsprake in Q as twee onversoembare, langs mekaar staande sake sien, wat op grond van teologiese oriëntasie van mekaar geskei word. Dit is vir Kloppenborg (2000:151) eerder 'n geval dat die literêre data in Q rofweg in twee tipes materiaal verdeel, elkeen met sy eie literêre organisasie. Die onderskeiding is 'n literêre een en nie 'n teologiese een nie. Die stratifikasie van die Q-materiaal word nie gerugsteun deur a priori oordele oor "wysheid" en "apokaliptiek" nie.

In sy mees resente werk, *Excavating Q: The history and setting of the Sayings Gospel*, bevestig Kloppenborg (2000:154ev) sy vroeëre standpunt. Die “formatiewe stratum” van Q, naamlik die oudste laag van Q, bestaan uit ses versamelinge van hortatiewe spreuke, wat tematies georganiseer is en gekenmerk word deur tweede persoon imperatiewe. Kloppenborg sien in die eerste laag van Q die volgende vorme: saligsprekinge, imperatiewe, retoriese vrae, spreuke en vergelykings - vorme wat algemeen in die wysheidsgenre is. In Q 6:20-49 sien Kloppenborg ook die voorkoms van ‘n aantal stylfigure wat gewoonlik in wysheidsliteratuur te vinde is, soos byvoorbeeld die “bestraffing”: “Geveindsdes!” in Q 6:42, die “retoriese vraag”: “waarom noem julle My Here?” in Q 6:46 en die “metafoor” van die bou van ‘n huis. Al laasgenoemde vorms toon ooreenkoms met die “instruksie” genre in die Nabye Oosterse literatuur. Vandaar Kloppenborg (2000:143) se volgehoue gevolgtrekking dat die oudste laag in Q ‘n wysheidsgerigtheid het.

Ek posisioneer myself in hierdie studie by Kloppenborg. Ek is van mening dat Kloppenborg, veral in sy nuutste werk (2000) die kritiek van Allison, Horsley en andere bevredigend beantwoord. Daar is duidelik lae in Q en ‘n wysheidsgerigtheid in die vroegste stratum te bemerk.

4.6.2 Samevatting

Die volgende vraag kan aan die tradisionele etici en hulle fundamentele apokaliptiese siening van Jesus en sy uitsprake gerig word: waarom sou die materiaal wat die naaste is aan Jesus se oorspronklike woorde, naamlik in die eerste laag van Q, oorwegend wysheidsgerigte uitdrukkings, segswyses en temas bevat? Dit is hierdie argument wat myns insiens die grond verskaf om na 'n nuwe interpretasie van Jesus se spreuke te soek. Ek vind dit veral in die interpretasie van die Koninkryk van God wat so sentraal in die prediking van Jesus is. In die volgende hoofstuk gaan ek stel hoe hierdie begrip die inhoud voorsien vir 'n meer korrekte verstaan van Jesus se prediking.

Dit is vir hierdie studie ook belangrik om aan te dui dat Q, soos wat reeds in hierdie studie gestel is, nie net 'n versameling van Jesus-spreuke is nie. Daar was veral ook 'n gemeenskap agter Q wat 'n bepaalde lewenstyl gehandhaaf en gepropageer het. Dit is vir my studie verder belangrik om te toon hoe die Q-mense geleef het, want my uitgangspunt is dat Jesus deur sy uitsprake, wat in Q bewaar is, 'n alternatiewe lewenstyl vir sy volgelinge aangekondig het. Deur na die lewenswyse van die Q-gemeenskap te kyk, kan tekens gesien word van wat hierdie alternatiewe lewenstyl sou behels. Hierdie alternatiewe lewenstyl, wat noue samehang het met wat Jesus onder "Koninkryk van God" verstaan het, moet eerder as die rigpunt en inhoud van Jesus se uitsprake word. Die



tradisionele etici se hoofsaaklik apokaliptiese prentjie van Jesus en sy uitsprake behoort ter wille van bogenoemde heroorweeg te word. Wat sou die kenmerke van hierdie lewenswyse van die gemeenskap agter Q gewees het?

4.7 Die etos van Q

4.7.1 'n Q-gemeenskap?

Was daar werklik 'n gemeenskap in terme waarvan die ontstaan van Q verstaan kan word? Dié gedagte word wyd deur navorsers aanvaar (kyk Kloppenborg 1993:12-22; Jacobson 1992:260; Mack 1989:4; Catchpole 1993:187-188; Vaage 1994:13) en kan as gegewene aanvaar word. Ook wat die vraag na die aard van die Q-gemeenskap betref, is daar raakpunte by navorsers, ofschoon daar nie algemene eenstemmigheid is nie. Paul Hoffmann (1972) het die Q-gemeenskap beskrywe as 'n groep wat geen vaste tuiste gehad het nie, geen besittings of familiebande nie, wat volgens 'n radikale etiese kode geleef het (vgl Theissen 1973) (ek kom later in hierdie hoofstuk op hierdie gedagte terug). Volgens hierdie standpunt het die Q-mense bestaan uit 'n groep rondreisende predikers (kyk Schottroff 1978) wat gemeenskappe gestig, Q-materiaal oorgelewer, gestruktureer en paraneties en polemies op hierdie materiaal uitgebrei (kyk Zeller 1984) en die Spreuke-evangelie Q geproduseer het (kyk Mack 1989:172). Volgens Jacobson (1992:260) was die Q-groep 'n

“geïsoleerde gemeenskap”, een groep tussen baie groepe (Mack 1989:177), deurdat hulle nie gekorrespondeer het met enige groep waarvan ons weet in die vroeë Christendom nie (vgl ook Mack 1989:4). Die bestaan van ‘n gemeenskap agter die Q-dokument kan dus aanvaar word.

4.7.2 ‘n Eiesoortige etos vir die Q-gemeenskap?

Kan daar van ‘n “etos” met ander woorde van ‘n kenmerkende gees of kode van waardes en oortuigings (vgl Deist 1984:56 vir ‘n definisie van die term “etos”) by die Q-gemeenskap sprake wees? Ons sou wel so ‘n eiesoortigheid by die Q-groep kon onderskei en dus wel van ‘n tipiese etos van Q kon praat. Oor wat hierdie etos sou wees, is die menings uiteenlopend, maar tog ook met raakpunte. Beide Hoffmann (1972) en Theissen (1973) maak melding van ‘n unieke lewenstyl van die Q-groep, hulle het byvoorbeeld geen vaste woonplek gehad nie, het geen vaste familiebande met bloedfamilie gehandhaaf nie en was in wese rondreisende predikers. Vaage (1994:13ev) bou hierop voort deur ‘n tipiese “siniese” leefstyl by die Q-gemeenskap te onderskei (kyk ook die bespreking van Vaage, in Piper 1995:211-228). Volgens Vaage (1994:38) was die Q-groep “soos skape tussen wolwe” (vgl Q10:3-6, 9-11, 16) uitgestuur as sendelinge met die Jesus-boodskap. Volgens die “siniese” perspektief het die Q-groep ‘n “radikale kritiek van die plaaslike Hellenistiese kultuur” verteenwoordig.

Horsley (1999:52-60; vgl ook Kloppenborg 1993:20ev))

opponeer die gedagte van die Q-groep as sinici en rondreisende predikers.

Horsley (1999:59-60) se standpunt is dat die Galileërs met die ontstaanstyd van Q reeds in armoede en onder ekonomiese nood geleef het en dat Vaage se

bogenoemde standpunt van 'n Q-groep wat reageer op 'n oproep om alles agter

te laat en 'n lewenswyse van vrywillige armoede as rondreisende sendelinge te

te lei, nie gronde het nie. Die Q-groep moet eerder verstaan word teen die

agtergrond van die Galilese plaaslike gemeenskapslewe, skerp klasseverskille

en die stryd om ekonomiese oorlewing. Arnal (2001:170) ondersteun 'n

standpunt van John Kloppenborg (1991:85) dat die Q-groep dorpskrifgeleerdes

was. Arnal stel die "...argumentative techniques of Q¹

involve primarily the constituent arguments of Wisdom literature: clusters of

imperatives followed by supporting motive clauses or aphorisms, the use of

persuasion by analogy..." en konkludeer dan: "This sort of intellectually

sophisticated, suasively oriented construction, and the careful composition of Q¹

within the parameters of a known ancient literary genre underscore the

conclusion that Q is not merely a literate document but is also literary..." .

Daarom stem Arnal met Kloppenborg (1991:85) saam dat die

samestellers van Q "middle- or lower-level administrators" was (Arnal 2000:170).

Dit staan teenoor Gerd Theissen se hipotese van rondreisende leraars as die

samestellers van Q.

4.7.3 Etiese radikalisme

'n Verdere aspek wat die aard van die Q-gemeenskap betref, is dat daar sprake was van 'n radikale etiese gerigtheid. Vaage (1994:54) interpreteer Q 6:27-35 en die sentrale gedagte van "liefde vir die vyand" in hierdie gedeelte op 'n spesifieke manier. Vaage glo dat die radikale etiese eise wat perikope soos hierdie in die Q-tekste vertoon, verstaan moet word teen die sosiale agtergrond van die Q-gemeenskap met die ontstaan van Q. In 'n Romeins gedomineerde eerste-eeuse Galilea, wat vyandig en militêr onderdrukkend was, het die Q-groep hierdie radikale etiese eise as 'n tipe "bevryding" gesien. Deur aan hierdie eise te voldoen het die Q-groep, volgens Vaage, geglo dat hulle die ongunstige lewenssituasie waarin hulle hulself bevind, "transendeer". Dit is vir hulle 'n manier om as "seuns van God" in ongunstige lewensomstandighede te leef.

Theissen (1991:233) sien ook 'n historiese motief as verklaring van die radikale etiek wat in Q na vore kom. Theissen plaas egter die klem op één historiese gebeurtenis, naamlik die sogenaamde "Caligula-krisis" (kyk Theissen 1991:206-212 vir 'n bespreking van die Caligula-krisis). Hierdie krisis hou verband met die dekreet van Caligula wat hom tot selfvergoddelyking verhef het. Die dekreet word gesien as rede vir Q se radikale etiek. Die selfvergoddelyking van Caligula is deur die Q-groep volgens Theissen as 'n "sataniëse versoeking" gesien en Q is ontwerp as 'n "plan" om as teenvoeter vir laasgenoemde te dien. Die beste

wyse om Caligula te beveeg was om 'n aktiewe, etiese lewenswyse te volg wat die radikale eise van navolging van Jesus ernstig op te neem. Dit sluit veral die bereidheid tot lyding en tot konfliktering in. Theissen staaf egter nie sy standpunt met voorbeelde uit Q nie.

Mack (1989:127) sien in bogenoemde lewensingesteldheid die basis vir 'n alternatiewe gemeenskapsetos en sosiale visie. Ook volgens Kloppenborg (1987:324) is daar in Q 'n radikale etiek. In Q², stel Kloppenborg, is dit veral die verwagting aan 'n imminente koninkryk van God wat om 'n radikale respons van die Q-groep vra. Kloppenborg dink hier nie aan 'n Q-tekst soos Q 6:27-28 nie.

Q 6:27-28 lees:

Luke 6:27-36 / Matt 5:44, 39-42; 7:12; 5:46-47, 45,48

| | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| 27 But to you who listen I say, | 44 But I tell you: |
| love your enemies, | Love your enemies |
| do favors for those who hate you | |
| 28 bless those who curse you, | |
| pray for your abusers. | and pray for your persecutors. |

(Miller 1992:257; Scholars Version)

Kloppenborg (1987:178) haal Schulz aan wat glo dat hierdie aanhaling uit uit Q 6:27-28 'n "radicalized interpretation of Lev 19:18 ("Jy mag nie wraak neem of 'n grief koester teenoor jou volksgenoot nie, jy moet jou naaste liefhê soos

jouself. Ek is die Here.”) is. Kloppenborg (1987:178) verskil: “ ...that these sayings are intended as reinterpetations or radicalizations of the Torah is far from obvious in Q....” Kloppenborg vind wel ‘n radikale etiek in Q, maar dan in die sogenaamde “tweede resensie” van Q (Kloppenborg 1987:324).

In die volgende hoofstuk, wat oor die Koninkryk van God handel, sal ek op hierdie saak van ‘n radikale etiek by die Q-groep terugkom. Veral die gedagte van Mack (1989:127) hierbo, wat die etiek in terme van ‘n alternatiewe sosiale visie beskryf, is relevant. Dit is my standpunt dat Jesus se uitsprake met ‘n etiese gerigtheid op die spoor van Q en die Q-gemeenskap as ‘n alternatiewe sosiale visie beskryf kan word. Die Q-groep was hiervan die eerste illustrasie. Deel van die Q-groep se etiese radikalisme was ook hulle sosiaal kritiese ingesteldheid. Ek verwys vervolgens kortliks daarna.

4.7.4 Sosiale kritiek

Mack (in Kloppenborg 1993:19; Mack 1989:105ev) glo die doel van die Q-groep was hoofsaaklik om sosiale kritiek te lewer. Mack stel dat daar heelwat uitsprake in Q is wat ‘n kritiese ingesteldheid teenoor die sosiale konvensies van die gemeenskap waarin Q staan, openbaar. Wat het hierdie sosiale kritiek behels? Mack (1989:113) stel: “ As instructions, the admonitions (of Q) assume that the social world is an arena in which the people of Q will encounter those who are

living by traditional rules... The advice is to be cautious but also courageous. One should not respond in kind, but take the reproach in stride and with confidence that one is right.” Vaage (1994:106) sien ook soos Mack ‘n sosiale kritiek by die Q-gemeenskap. Vaage stel dat die Q-groep se “onortodokse etos, etiek en ideologie” ‘n beslissende “nee” was vir die tipiese gebruike en aspirasies van die gemeenskap in Q se onmiddellike kulturele konteks. So interpreteer

Kloppenborg (1987:167; 1993:27) die Q-uitsprake gerig teen “hierdie geslag” soos byvoorbeeld in Q 7:31: “Waarmee sal ek hierdie geslag vergelyk? Soos wie is hulle? en ook in Q 11:29: “Die mense van hierdie geslag is ‘n verdorwe geslag” ook as ‘n sosiaal kritiese ingesteldheid by die Q-gemeenskap. Kloppenborg glo dat die Q-groep hulleself met hierdie uitsprake teenoor “Jerusalem” en “hierdie geslag” stel (Kloppenborg 1993:27) en dat die Q-groep met hierdie uitsprake hulleself as gemeenskap legitimeer (Kloppenborg 1987:168).

Kloppenborg (1987:228) onderskei in bogenoemde uitsprake teen “hierdie geslag” raakpunte met die Deuteronomistiese geskiedenisoriëntasie, waarvolgens God voortdurend profete na Israel stuur om hulle tot bekering te roep, maar sonder sukses. Kloppenborg dink hier aan ‘n Q-aanhaling soos Q11:48:

Luke 11:48 / Matt 23:31

48 You are therefore witnesses to 31 So, you witness against yourselves:

and approve of

the deeds of your ancestors: You are descendants of those
they killed (the prophets) who murdered the prophets,

(Miller 1992:278; Scholars Version).

Wat hierdie “Deuteronomistiese geskiedenisoriëntasie” behels, bring Jacobson (1992:72ev) so onder woorde: “ In the deuteronomistic tradition, Israel’s history of is pictured as a history of disobedience. God’s forbearance was shown in sending prophets to warn the people, but they rejected and even killed them. therefore God’s wrath was – or will be – experienced... In its oldest form, the deuteronomistic tradition was at home in levitical circles...”. Vir Jacobson (1992: 74) voorsien hierdie “deuteronomistiese tradisie” die teologiese raamwerk vir Q (kyk weer die bespreking van Q13:35 in 4.5.4).

Die sosiaal-kritiese ingesteldheid van die Q-gemeenskap teen die gemeenskap waarin hulle lewe, beteken nie dat die Q-groep die godsdienstige simbole van hulle dag, naamlik die tora, die tempel en Jerusalem agtergelaat het nie. Die Q-gemeenskap was krities teenoor die Fariseërs (kyk Catchpole 1993:279ev) en die Fariserse interpretasie van die wet (Tuckett 1996:394ev); maar daar was ‘n kontinuerende toewyding teenoor die wet en die tempel en ook ‘n kontinuering in hulle verhouding met hulle Joodse tydgenote. Ook Horsley (1999:277-280) sien

die Q-uitsprake van oordeel gerig teen die Jerusalemse regeerders, maar deel nie in bogenoemde standpunte van 'n sosiale kritiek by die Q-gemeenskap nie (Horsley, in Kloppenborg 1993:20ev; 1999:249).

Die Q-gemeenskap propageer nie vir Horsley 'n sosiale radikalisme nie, maar is eerder ingestel op 'n "herlewing van die plaaslike gemeenskapslewe" (Horsley 1999:295-299). Horsley interpreteer veral Q 6:20-49 as 'n vernuwing van die "verbond tussen God en mense". Horsley glo dat hierdie Q-tekste bewys lewer van 'n nuwe stel beginsels wat die verbond tussen God en mens behels, maar dat dit ook voorskrifte is wat die plaaslike gemeenskapslewe wil dikteer. Die klein gemeenskappe was die enigste gepaste konteks waarin die "hernuwing van Israel" kon plaasvind, want die plaaslike gemeenskap ("village community") was die fundamentele sosiale vorm in Israel. Die kritiese houding van die Q-groep teenoor die Israelitiese elite, en hulle skrifgeleerde-Farisiese verteenwoordigers, kan in bogenoemde konteks verstaan word (Horsley 1999:297-298). Horsley (1999:96, 105-108) sien Jesus se prediking en werk as 'n "hernuwing van Israel". Die Q-gemeenskap se werk word deur Horsley gesien as 'n kontinuering van die werk wat deur Jesus begin is. Die Q-groep sit die hernuwing of herstel van Israel voort deur eerstens op die herlewing van die verbond in die plaaslike gemeenskappe te konsentreer.

In hoofstuk 6 van die studie, wat ten doel stel om 'n "etiese eskatologie" in die visie van Jesus te vind, gaan ek Horsley se standpunt meer volledig stel, omdat dit goeie onderbou vir my eie standpunt oor die interpretasie van Jesus se etiek voorsien. My standpunt is naamlik dat Jesus se uitsprake, soos Q dit bewaar het, eerder in terme van 'n sosiale visie vir sy volgelinge in die hede as 'n apokaliptiese heenwysing na 'n komende tyd verstaan moet word. Die begrip Koninkryk van God moet met hierdie teenswoordige visie van Jesus verbind word. Dit is in hierdie verband dat Horsley se oortuigings vir my belangrik is. Ook hy sien in Jesus se spreuke die propagering van 'n teenswoordige nuwe lewenstyl, wat hy die "hemuwing van Israel" noem. Jesus verkondig 'n alternatiewe lewenstyl vir sy volgelinge. Hy verwys daarna met die begrip Koninkryk van God. So behoort sy uitsprake myns insiens ook verstaan te word.

In die onderhawige hoofstuk het ek aangetoon dat die Q-navorsing onontbeerlik is vir die verstaan van Jesus se etiese uitsprake. Q is ouer as byvoorbeeld die sinoptiese evangelies en bring ons histories nader aan die uitsprake van Jesus. Daarom voorsien Q ook vir my die sleutel om in hierdie studie aan te dui dat die tradisionele siening van 'n fundamenteel futuristiese, apokaliptiese etiek by Jesus nie langer gehandhaaf kan word nie. Maar die betekenis en belang van die Q-navorsing strek veel wyer as dit. Veral Mack (1989) spel die volle konsekwensies van die belang van die Q-navorsing uit. As afsluiting van hierdie hoofstuk stel ek enkele van sy standpunte in hierdie verband aan die orde.

4.8 Die betekenis van die Q-navorsing

Die vroeë datering van die Q-groep (ongeveer 40-50 nC), beteken dat die gemeenskap wat vir die produsering van Q verantwoordelik was, veel lig werp op die geskiedenis van die Jesus-beweging en die oorsprong van die Christendom (Mack 1989:7; Jacobson 1992:251; Kloppenborg 2000:404). Dit is interessant dat Q aan die lig bring dat hierdie vroeë Jesus-volgelingen nie aan Jesus as Messias gedink het of sy dood as 'n reddende gebeurte beleef het nie. Vir die Q-groep was Jesus in wese 'n wysheidsleerare wie se leringe dit moontlik gemaak het om in hulle moeilike lewensomstandighede van politieke onderdrukking deur die Romeine, te oorleef (Mack 1989:4). Dit beteken dat die konvensionele prentjie van die oorsprong van die Christendom moet verander. Die populêre opvatting en uitbeelding van Jesus in die narratiewe evangelies waar Jesus verskyn as Joodse messias om die Judaïsme te hervorm deur die Farisiese interpretasie van die wet uit te daag, mense tot bekering te roep en die dissipels as leiers van die komende Koninkryk van God aan te stel, moet herdink word (Mack 1989:5).

Geeneen van hierdie algemeen aanvaarde gedagtes kom in Q na vore nie. Daar is geen spoor in Q van 'n uitgesoekte groepie dissipels, van 'n program van godsdienstige en politieke hervorming van Judaïsme nie; daar is ook geen dramatiese ontmoeting tussen Jesus en die gesagsdraers in Jerusalem en geen martelaarskap vir die saak nie (Mack 1989:5). Met Q in gedagte moet die totale

landskap van die vroeë Christelike geskiedenis en literatuur dus hersien word (Mack 1993:7).

Hoekom het die Q-groep ontstaan en gegroei? Die vroeë Jesus-bewegings was 'n aantreklike arena vir sosiale eksperimentering wat deur die moeilike lewensomstandighede in eerste-eeuse Galilea genoodsaak is. Gereelde verskuiwings in militêre mag en politieke verowerings het plaasgevind. Die kritiese vraag wat in hierdie sosiale omstandighede na vore gekom het, was hoe mense met mekaar oor die weg kon kom. Dit het die tyd ryp gemaak om nuwe gedagtes te dink oor tradisionele waardes en om te eksperimenteer met vrye assosiasie oor etniese en kulturele grense heen (Mack 1993:8). Mense is aangemoedig om hulleself te bevry van die tradisionele beperkings van sosiale konvensies en om aan hulleself te dink as behorende aan 'n groter familie. "As julle net julle broers omhels, watter beloning is daar dan vir julle? ..." (Q 6:32). Die Q-gemeenskap het dieselfde stel gesindhede en waardes gedeel en ook dieselfde kritiese ingesteldheid teen die mense in die Grieks-Romeinse wêreld (Mack 1993:9).

Die konsekwensie van Mack se beskrywings is dat die siening van die oorsprong van die Christendom hersien moet word. Die inhoud van Q maan ons om versigtig te wees met die tradisionele siening van Christendom wat na vore kom

as 'n hervorming van die Joodse godsdiens (Mack 1993:213). Q openbaar wat die Jesusvolgeling gedink het voordat daar nog 'n Christelike gemeente en 'n narratiewe evangelie was (Mack 1993:238 245). Wat is die direkte betekenis van hierdie toedrag van sake vir ons? Ten einde onself te verstaan en redes vir ons sosiale opsies te gee, moet ons heersende mitologieë verklaar en ook nader kyk na ons eie mitologie (Mack 1993:254). Mitologie dui hier op 'n versameling konsepte, beelde en verstaanswyses waarop mense bepaalde sake vir hulleself verstaanbaar maak.

Q gee vir ons 'n kykie in mense se stryd om hulle sosiale visie daar te stel en hulle pogings om hulle sosiale visie te aktualiseer deur 'n seleksie van aforismes, uitsprake en beelde uit omliggende mitologieë en kulture. Hierdie spreuke en gesegdes het vir die Q-gemeenskappe riglyne gegee in verwarrende tye van politieke onrus en ekonomiese nood. Die Q-mense het in daardie omstandighede op Jesus-uitsprake gefokus wat vandag nog "goue reëls" vir Christene is, byvoorbeeld: "... julle moet julle vyande liefhê ..." (Q 6:27) en "... draai die ander wang..." (Q 6:29).

Q doen egter nog meer as laasgenoemde: dit herinner verder dat die "goue reëls" nie bestaan as gevolg van 'n eksteme gesag nie, maar op grond van ooreenkomste wat 'n gemeenskap bereik as hulle kies om deur hierdie reëls

gerig te word en saam te stry vir 'n gemeenskaplike sosiale visie (Mack 1993:257). Q se uitdaging aan die moderne Christene is om hulleself met hulle mites en miteskeppings te herdink.

4.9 Verkondig Q 'n moralisme ?

Dit is wel bekend dat Q geen lydensnarratief bevat nie (Kloppenborg 1987:85-87; Koester 1982:149-150). Kloppenborg haal insigte van Arland Hutgren (1994:31-41) aan om aan te toon dat daar wel elemente van die lydenskerugma in Q aanwesig is. So byvoorbeeld vooronderstel Q 14:27 : “Iemand wat nie sy eie kruis dra en agter My aan kom nie, kan nie my dissipel wees nie” dat Q kennis van Jesus se kruis gehad het en roep met hierdie uitspraak in herrinerung óf Jesus óf Simon van Cirene se dra van die kruis. Q 14:27 kan slegs geïnterpreteer word met die dood van Jesus in gedagte. Verder pretendeer hierdie uitspraak ook dat dissipelskap, navolging van Jesus, onvermydelik verbind is aan die bereidheid om dieselfde pad van lyding en selfs dood as Jesus te loop (Kloppenborg 2000:366). Bogenoemde stel dit duidelik dat die interpreteerders van Q nie van die lyding van Jesus niks maak nie. Jesus word nie bloot voorgehou as 'n etiese voorbeeld van 'n korrekte lewe nie.

Dit word ook duidelik wanneer Koester Q met die ander vroeg-Christelike evangelies vergelyk. Die “Ebionitiese Evangelie” byvoorbeeld, waarin die

lydenskerugma van Jesus ook afwesig is, het ook geen verwysing daarna nie. Dissipelskap word voorgestel as om “deel van die familie van Jesus te wees”, met ander woorde om Hom bloot in gedrag na te volg (Koester 1982:202-203) Verder kom daar in die sogenaamde tweede laag van Q die “aankondiging van oordeel” in Q by. Kloppenborg stel naamlik : “The call to repentance, the threat of apocalyptic judgement and the censure of this generation for its recalcitrance are prominent in several clusters of Q sayings” (Kloppenborg 1987:102). Elemente van “straf” en “oordeel” figureer dus sterk in Q. Die gedagte moet dus nie ontstaan dat Q ‘n moralisme propageer na aanleiding van Jesus as ‘n “etiese voorbeeld” nie.

4.10 Samevatting

My oogmerk met hoofstuk 4 is om aan te dui hoe Q die grond kan voorsien vir ‘n nuwe hipotese waarmee die tradisionele etici se apokaliptiese interpretasie vervang kan word. Hierdie oogmerk is bereik deur die volgende resultate van die Q-navorsing. Eerstens dat daar duidelik van die bestaan van ‘n Q-bron sprake kan wees. Q se oorsprong word teruggevoer na die eerste-eeuse Galilea en moet gekoppel word aan ‘n gemeenskap wat die inhoud van Q aktief oorgelewer het en met hulle lewenstyle bevestig het.

Q ontstaan in die kleinboerderygemeenskap op die Galilese platteland wat hulleself teenoor die godsdienstige leiers in Jerusalem posisioneer. Die Q-

gemeenskap het die “herorganisering” van die plaaslike gemeenskapslewe ten doel en verteenwoordig die vernuwing of “herstel” van Israel deurdat die vernuwing van die verbond tussen God en die mense in hulle beliggaam word. Q is in wese ‘n wysheidsgekrif aangesien die vroegste laag van Q hoofsaaklik ‘n wysheidsgerigtheid het. Jesus is deur die Q-gemeenskap primêr as wysheidsleraar gesien en sy uitsprake primêr as “instruksies” wat ‘n ander verstaan van die werklikheid, God en hulleself behels.

Daar is ook sprake van ‘n eiesoortige etos van die Q-gemeenskap. Hulle was mense wat geen vaste tuiste, geen besittings of familiebande gehad het nie en volgens ‘n radikale etiese kode geleef het. Hulle is gestuur as “sendelinge” met die Jesus-boodskap en het ‘n alternatiewe sosiale visie gehad wat op Jesus se uitsprake gegrond was.

Die Q-groep het ook ‘n sosiaal-kritiese ingesteldheid gehad teenoor die sosiale konvensies van hulle dag en veral ook teenoor die Jerusalemse leiers, ofschoon hulle ook ‘n kontinuerende toewyding ten opsigte van die wet, tempel en Jerusalem gehad het. Die Q-navorsing werp nuwe lig op die oorsprong van die Christendom deur aan te dui dat nie al die vroegste Jesus-volgelinge aan Jesus as Messias gedink het of sy dood as reddende handeling gesien het nie, maar dat hulle aan Jesus as wysheidsleraar gedink het. Dit beteken dat die konvensionele prentjie van die oorsprong van die Christendom, soos in die narratiewe evangelies uitgebeeld, hersien moet word.

Q maan ons ook om ons eie mitologieë van nader te bekyk. Verder bied Q aan ons 'n kykie in mense se stryd om 'n sosiale visie daar te stel as volgelinge van Jesus wat hulle lewens op grond van sy spreuke en uitsprake inrig. Dit is hierdie visie van Jesus vir sy volgelinge wat veral rondom die begrip Koninkryk van God sentreer en dit is ook die onderwerp van bespreking in die volgende hoofstuk.