

Hoofstuk 5

Koninkryk van God

5.1 Hoekom “Koninkryk van God” in hierdie studie?

Die huidige studie stel ten doel om die etiese uitsprake van Jesus te beoordeel.

x In hierdie beoordeling word die insigte van resente navorsing op Q gebruik. Die betoog is dat die beskouing van Jesus se etiek in terme van etiek en eskatologie, nie langer ongereflekteerd gehandhaaf kan word nie.

In die voorafgaande gedeeltes is die redes hiervoor bespreek. Q, in die mees oorspronklike lae daarvan hoofsaaklik wysheidsgerig, dui daarop dat Jesus deur sy vroegste volgelinge as wysheidsleraar verstaan is, en dat hulle in sy uitsprake 'n sosiale visie gesien het wat die Q-groep as lewensriglyne verstaan het. Soos in 4.9 gestel, moet laasgenoemde uitgangspunt in Q nie verstaan word dat Q 'n moralisme van Jesus as 'n blote korrekte etiese lewensvoorbeeld, propageer nie. x Verwysings na die saak van “navolging in lyding” in Q dui duidelik in 'n ander rigting.

Die uitsprake van Jesus soos in Q vervat, waarin die vroegste navolgers van Jesus dan die riglyne vind vir 'n sosiale lewensvisie, sentreer veral rondom die begrip "Koninkryk van God". In hierdie hoofstuk wil ek aandui wat Jesus met hierdie kon term bedoel het. Ek steun hierin veral op die insigte van A Jacobson, J D Crossan, R Horsley en R Funk. Die insigte van laasgenoemde skrywers sal aantoon hoekom ek in hierdie studie betoog dat daar van 'n apokalipties-eskatologiese verstaan van Jesus se etiese uitsprake, wegbeweeg moet word.

Bernard Scott se standpunt dat Koninkryk van God nie as 'n "konsep", maar eerder as 'n "simbool" verstaan behoort te word, word ook beskryf omdat dit vir die bespreking in hierdie werk wesentlike implikasies het.

5.2 Wat bedoel ons met "Koninkryk van God"?

Dat die begrip "Koninkryk van God" aan die hart lê van die boodskap van Jesus, word wyd deur navorsers aanvaar. Bloot die frekwensie van die voorkoms van die begrip by Jesus laat Vermes (1993:20) beweer dat dit redelik is om af te lei dat die konsep 'n belangrike rol in die leringe van Jesus moes gespeel het. Jeremias (1971:99) reeds het hierdie term as die sentrale term van Jesus se verkondiging beskou en ná hom talle ander wat elke aspek van Jesus se verkondiging verstaan het "in die konteks van die

koninkryksverkondiging". Crossan (1991:265ev) dui in hierdie verband aan dat die frase "Koninkryk van God" 77 keer in Q voorkom teenoor byvoorbeeld die 40 kere wat 'n ander sentrale frase in Jesus se prediking soos "Seun van die Mens". Dit laat Horsley (1999:87) glo dat "Koninkryk van God" die tema in Q is wat die hele teks as eenheid saamsnoer. Horsley dui aan hoe hierdie frase op kritieke punte in die belangrike diskoerse in Q, byvoorbeeld in Q6:20; 7:28; 11:2; 12:3 en 16:16, die fokus is en so beskou kan word as die omvattende agenda van Q. Laastens kan in hierdie verband ook melding gemaak word van Bruce Chilton (1984:1) se stelling dat ook die sinoptici Jesus by uitstek uitbeeld as die aankondiger van die koninkryk. Chilton dink hier veral aan segginge soos dié in Matt 4:12-17, Mark 1:14 en Luk 4:43.

Die vraag is nou: Wat beteken "Koninkryk van God" by Jesus? Is die koninkryk wesenlik 'n teenswoordige realiteit of moet dit "eskatologies" verstaan word in die sin dat dit eers in die toekoms aanbreek? Het Jesus die koninkryk verstaan asof dit in sy eie lewe en werk aangebreek het?

Jesus definieer nie self die begrip nie. Hy vertel bloot verhale en maak uitsprake wat die begrip insluit. Timmer (1990:15) en Chilton (1984:3) probeer laasgenoemde verklaar deur te beweer dat Jesus aangeneem het dat sy hoorders met die inhoud van die begrip vertrouwd sou gewees het. Hierdie verduideliking is egter 'n ooreenvoudiging van die saak. Kan 'n mens

redelikerwys aanneem dat “Koninkryk van God” vir die Joodse hoorder van Jesus se prediking so ‘n enkelvoudige en klinklare konnotasie sou gehad het? ‘n Begrip wat, soos ons later sal sien, so ‘n lang ontwikkelingsgeskiedenis gehad het? Dit lyk onwaarskynlik.

5.2.1 “Koninkryk van God” as metaforiese spreke

Beide Vermes en Timmer dink aan die term “Koninkryk van God” as metaforiese spreke. Vermes (1993:121) sien die term essensieel as ‘n begrip met politieke implikasies. Hy sien daarin ‘n metaforiese assosiasie met die gedagte van ‘n koning wat oor ‘n landgebied of nasie regeer. Vermes stel ook dat laasgenoemde die mees oorspronklike betekenis van “Koninkryk van God” was, maar dat dit later in ‘n meer “abstrakte” begrip verander het. Dit het naamlik later die betekenis aangeneem van ‘n “universele soeweriniteit” en die “onbeperkte krag van die Godheid”. Ook Timmer (1990:15) stel dat metaforiese spreke die enigste wyse is waarop daar oor “Koninkryk van God” gehandel kan word. Timmer vergelyk dit met die wyse waarop oor God self gepraat word. Net soos God slegs indirek by wyse van metafore beskrywe kan word, so is dit ook die geval met “Koninkryk van God” Timmer (1990:15) stel dat laasgenoemde ook is wat Jesus self in die gelykenisse doen: Hy stel die saak van die koninkryk op ‘n indirekte wyse aan die orde. Mays (1983:118) sien die historiese oorsprong van die gedagte van God as koning of van die “Koninkryk van God” geleë daarin dat

mense 'n instelling van die menslike sosiale geskiedenis aan God toeken. Die historiese simbool van krag en beheer in menslike lewe word gebruik om te praat oor God se handelswyse met die mens en wêreld. Die gedagte van God wat regeer, vind ons reeds in die taalwêreld van die psalmis. Die scenario waarteen die gedagte van God se koningskap na vore kom, is dié van 'n dreigende opposisie wat oorwin word. Mag word gevolglik daargestel en die regte van die oorwinnaar en regeerder kom, ook ter sprake. Die kerngedagte is: "Jahwe" is koning wat sigself in die geskiedenis en lewens van mense bekend gemaak het. Hierdie gedagte het later tot 'n metafisiese en transendente begrip ontwikkel.

5.3 'n Verkenning van die begrip "koninkryk van God"

5.3.1 Inleiding

Die gedagte aan 'n "Koninkryk van God" kom in die Ou Testament op baie plekke na vore. In dele van die Ou Testament wat na die soeweriniteit van God verwys, byvoorbeeld Psalm 99, is die gedagte dat in die uitoefening van die koninklike krag van God, in God se handeling van oordeel en verlossing, die "Koninkryk van God" sigbaar word.

Die term wat vir "koninkryk" gebruik word is in Hebreeus "malkut", in Aramees "malku" en in Grieks "basileia". Die drie begrippe verwys al drie na die gedagte van koningskap (vgl Scott 1981:139).

5.3.2 'n Nabye Oosterse mite

Perrin (in Chilton 1984:92-93) stel hoe die wortels van die begrip "Koninkryk van God" in die antieke Nabye Oosterse mite van die koningskap van God lê. Die Israeliete neem die mite van die Kanaäniete oor. In hierdie mite het die godheid opgetree deur die wêreld te skep en die oermonster te verslaan. In rituele wat as die jaarlikse vernuwning van die vrugbaarheid van die aarde gesien is, word die voortgesette koningskap van die godheid erken in die onderhouding van die volk. In die vroegste gebruik van die gedagte aan 'n "Koninkryk van God" het ons te doen met wat Perrin 'n "konsistente mite" noem. Hy verwys daarmee na 'n gedagtegang van 'n God wat die wêreld geskep het en wat voortdurend aktief is in die wêreld ter wille van die mense. Perrin dui ook aan dat die inhoud van die mite later in Israel se geskiedenis 'n verandering ondergaan. Waar die mite van die skeppergod wat onderhoudend en versorgend regeer, aanvanklik die algemene was, is dit later in neerdrukkende periodes van Israel se geskiedenis verander om byvoorbeeld hoop en verwagting uit te druk (Perrin, in Chilton 1984:94). Vermes (1993:121ev) stel die rede vir die verandering in die betekenis van "Koninkryk van God" by Israel soos volg: Volgens hom is die "Koninkryk van God" gedurende die bestaan van 'n onafhanklike Israelitiese monargie (met ander woorde van die tyd van Dawid tot die val van die ryk teen die sesde eeu vC) primêr gesien as die keersy van 'n hemelse koningskap. Die Joodse volk, wat volgens die wet van God geleef het, was die domein waaroor

God regeer het deur 'n menslike monarg wat God self aangestel het. Hierdie perspektief ondergaan volgens Vermes 'n substansiële verandering met die omverwerping van die koninkryk van Juda deur die Babiloniërs in ongeveer 586 vC en die verlies van die Joodse politieke outonomieit. In die afwesigheid van die eie nasionale regeerders, stel Vermes, is 'n "Bybelse messianisme" gebore. Dit behels die verwagting aan die koms van 'n koning om God se sigbare domein te herstel.

5.3.3 Jeremias: "Koninkryk" in 'n ruimtelike sin

Jeremias se interpretasie van die Ou-Testamentiese "malkut" is vir ons doeleindes belangrik, vir redes waarby ons later sal kom. Jeremias verstaan die term "malkut" naamlik in 'n ruimtelike sin. Dit was vir hom 'n aanduiding van 'n ryk in 'n ruimtelike sin, 'n gebied met 'n regering wat gesag en volle outoriteit uitoefen en verder ook 'n verwysing na die mag van 'n koning. Wat die gebruik van "malkut" in "Koninkryk van God" betref, sien Jeremias dit as wat hy 'n "dinamiese" begrip noem. Die uitdrukking "in u koninkryk" sou dan vir Jeremias beteken "wanneer u koning is" (Jeremias 1971:101). Jeremias onderskei 'n "dubbele aanwending" van die begrip "Koninkryk van God" by antieke Israel. In die eerste plek glo Jeremias dat Israel met die gebruik van die begrip na die heersende koningskap van God in die huidige tydvak en ten tweede na die

koningskap van God in die toekoms, verwys. Eersgenoemde was vir antieke Israel God se heerskappy oor Israel. Sedert die Sinai-gebeure is God Israel se koning. Die toekomende verwys na daardie tydperk wat ná die koms van die Messias aanbreek en wanneer God se heerskappy oor alle volkere sigbaar sal wees. Sanders dink in 'n soortgelyke rigting. Vir hom dui “Koninkryk van God” op ‘n “sfeer waar God krag uitoefen” (Sanders 1985:126).

5.3.4 B Mack: “Basileia” – Soeweriniteit, heerskappy en mag

Burton Mack se bespreking van die term “basileia” (Mack 1987:11-12) is insiggewend. Mack toon aan hoe hierdie term in die Grieks-Romeinse periode nie beperk was tot die Joodse apokaliptiese sirkels nie. “Basileia” was ‘n algemene tema met verreikende betekenis regdeur die Hellenistiese kultuur. Vir Mack dui “basileia” op dit wat konings en regeerders gehad het: soeweriniteit, heerskappy en mag. “Basileia” dui in wese dus op mag: wie regeer, en hoe daar regeer behoort te word.

5.4 Gevolgtrekking

Wat uit bogenoemde bespreking duidelik is, is dat die betekenis van die begrip “Koninkryk van God” ‘n sentrale plek in die prediking van Jesus ingeneem het, wat verband hou met die gedagte van ‘n universele soeweriniteit en beheer van God oor die lewens van mense. Vervolgens is dit vir die huidige gesprek ook belangrik om na Bernard Scott se gedagte van ‘n “parabele koninkryk” te kyk.

5.5 Bernard B Scott: “Parabele koninkryk”

Scott (1989:56) oordeel dat, ten spyte van die sentraliteit van die begrip

“Koninkryk van God”, “... a debate has raged around the semantic status of the kingdom of God”. Scott stel dat daar in die verlede gepoog is om die begrip “Koninkryk van God” gelyk te stel aan die apokaliptiese gedagte van ‘n verwagting aan ‘n nuwe era. Later in hierdie hoofstuk sal ek aan die hand van veral Crossan en Horsley se navorsing aantoon dat ons gereed is om laasgenoemde gedagte van ‘n apokaliptiese interpretasie van “Koninkryk van God” te verlaat.

Scott (1989:56) haal in sy bespreking die gedagte van Perrin (1983) aan wat stel dat “Koninkryk van God” nie as ‘n “konsep” te verstane is nie, maar eerder as ‘n “simbool”. Hy verduidelik die verskil. Deur die begrip “Koninkryk van God” as ‘n “simbool” te verstaan, word dit in ander “semantiese veld” geplaas as wat met “Koninkryk van God” as “konsep” die geval is. ‘n “Konsep” funksioneer op die kognitiewe vlak, terwyl ‘n “simbool” op die konnotatiewe vlak funksioneer. Die belangrike verskil tussen die twee is dat die betekenis van die begrip “Koninkryk van God” as ‘n “konsep” volledig in denotatiewe taal onder woorde gebring kan word, maar as “Koninkryk van God” as ‘n “simbool” te verstane is, dui dit na ‘n “tweede-vlak verwysing”.

Scott (1989:57) meld ook hoe Perrin in hierdie verband insigte van Philip Wheelwright gebruik. Wat “simbole” betref, onderskei Wheelwright

tussen 'n sogenaamde “steno-symbol” wat 'n een-tot-een relasie het met dit wat dit beskryf. 'n Voorbeeld hiervan is die wiskundige “simbool” “pi”. Dit beteken dat die wiskundige simbool “pi” net een betekenis kan hê. Dit kan nie enige tweede of ander betekenis hê nie. Daarteenoor stel Wheelwright dan die sogenaamde “tensive symbol”. Laasgenoemde verwys nooit net na een saak nie, en geen enkele saak kan die betekenis van 'n “tensive symbol” ooit volledig omvat nie. Perrin gebruik, volgens Scott, hierdie onderskeiding van Wheelwright om te stel dat die “simbool” “Koninkryk van God” 'n apokaliptiese “steno symbol” in die Judaïsme was, met ander woorde die Jode het met die begrip “Koninkryk van God” na één spesifieke betekenisinhoud verwys. In die taalgebruik van Jesus het dieselfde begrip “Koninkryk van God” egter 'n “tensive symbol” geword “... (which) cannot be expressed by any one referent ...”. By Jesus het “Koninkryk van God” dus volgens Perrin nie net één spesifieke betekenis nie.

In die tipiese apokaliptiese literatuur sou “Koninkryk van God” dus aangewend word “...to express the expectation of God’s decisive, eschatological intervention in history, and in human experience” (Scott 1989:59), maar in die geval van die gebruik van “Koninkryk van God” deur Jesus, is dit 'n heel ander saak. Scott (1989:61) stel:

In searching diligently for the background against which to decipher Jesus’ use of “kingdom”, modern scholarship has tended to opt for apocalyptic. But

this has overcoded the symbol of the kingdom of God, thus misconstruing it as an apocalyptic concept for the end time. It is not as though the kingdom of God as symbol cannot be used in an apocalyptic system; it can ... Yet as a symbol it opens onto a much wider spectrum ... All this merely points out that as a symbol it (the kingdom of God) is polyvalent ... In Jesus' language the primary discourse for the kingdom's implication is the parables, which set the context for discovering or interpreting the symbol ... In the Jesus tradition, parables are handles on the symbol of the Kingdom of God; they enfold and encompass the symbol. By means of parable one penetrates to the mystery of the kingdom – but only in parable ... (Scott 1989: 61-62).

Vir die doeleindes van hierdie studie is twee standpunte van Scott belangrik. "Koninkryk van God" by Jesus is nie soos in die geval van die gebruik daarvan in die Judaïsme, 'n begrip met noodwendig 'n tipiese apokaliptiese inhoud nie. Verder ook dat dit in die gelykenisse van Jesus is dat die betekenis van die begrip "Koninkryk van God" die beste verstaan word. Later in hierdie studie

gaan ek drie van Jesus se koninkrykgelykenisse onder oë neem wat in Q na vore kom, en gaan ek kyk hoe daar in die ontwikkeling van die eerste laag van Q na die tweede 'n interpretasieverskil van hierdie gelykenisse gekom het. Waar die tekste in die eerste laag van Q hoofsaaklik wysheidsgerig was, het dit in Q² 'n apokaliptiese kleur gekry. Ter verdere ondersteuning van my standpunt dat ook die term “Koninkryk van God” in Jesus se taalgebruik nie na 'n apokalipties-eskatologiese inhoud verwys nie, stel ek vervolgens die gedagtes van Arland Jacobson, John Dominic Crossan en Richard Horsley aan die orde. Aan die hand van hierdie drie skrywers se navorsing wil ek dan stel hoe “Koninkryk van God” in Q te verstane is.

5.6 “Koninkryk van God” in Q

5.6.1 Arland Jacobson: “Koninkryk van God” as “presentiese denotasië”

In die Q16:16 uitspraak, “Tot op Johannes was dit net die wet en die profete. Van toe af word die koninkryk van God verkondig, en elkeen probeer so hard as wat hy kan om daar in te kom.”, sien Jacobson (1992:116-118) die teenoorstelling van twee duidelike tydperke. Die eerste word gekenmerk deur die wet en die profete en die tweede deur die koninkryk van God. In laasgenoemde tydperk is daar geweld ter sprake (“...en elkeen probeer so hard hy kan om daar in te kom”). Op die draaipunt tussen hierdie twee dele staan Johannes die Doper. Jacobson glo Q11:52 voorsien die sleutel tot die regte verstaan van bogenoemde

aanhaling uit Q16:16. In Q11:52 staan : "Ellende wag vir julle, wetgeleerdes, want julle het die sleutel van die kennis weggeneem. Self het julle nie ingegaan nie, en dié wat wel wou ingaan, vir hulle het julle verhinder." Die opponente van die Koninkryk van God laat niemand toe om daar in te gaan nie. Dit dui vir Jacobson op die geweld teen die boodskappers van die koninkryk. Die Q – gemeenskap ly onder die geweld van teenstand en vervolging (vgl Hoffmann 1972:50-79 vir 'n soortgelyke siening). So konkludeer Jacobson (1992:118) dan op grond van sy interpretasie van Q16:16 en Q11:52 dat die aktiwiteite van die Q-gemeenskap gelykgestel kan word aan die werking van die Koninkryk van God en dat laasgenoemde dus 'n teenswoordige realiteit is.

Verder sien Jacobson ook in 'n uitspraak soos dié in Q10:9b : "Die Koninkryk van God het naby gekom...", woorde wat gereeld as 'n "groetwoord" deur die Q-groep geuite is. Op die spoor van Uro (1987:137) se siening van die dinamiese krag van die geuite woord, byvoorbeeld soos in 'n seën of vervloeking, wil Jacobson ook in die "Q-groet" van Q10:9b 'n bewys sien dat die Koninkryk van God deur die Q-groep as teenswoordig belewe is. Met die woorde van die groet: "Die Koninkryk van God het naby gekom", het die Q-gemeenskap hulleself verstaan as draers van die dinamiese werking van die koninkryk. Die koninkryk was in hulle woorde beliggaam en dus 'n teenswoordige realiteit.

'n Verdere voorbeeld van die aanduiding van die koninkryk van God as

teenwoordig, sien Jacobson (1992:203-205) in die Q-gelykenisse van die mosterdsaad (Q13:18-19) en die suurdeeg (Q13:20-21). Beide gelykenisse handel oor die koninkryk. Die punt in beide die gelykenisse is die oneweredigheid tussen die klein saadjie en die groot boom in die eerste geval, en tussen die klein bietjie suurdeeg en die hele baksel brood in die tweede geval. Jacobson (1992:203-205) interpreteer dié Q-gelykenisse soos volg: Die verwagte koninkryk waarheen almal sal stroom, is reeds teenwoordig in die hede, maar nog in 'n onherkenbare vorm wat betekenisloos kan voorkom (soos die klein mosterdsaadjie en die klein hoeveelheid suurdeeg). Die Q-gemeenskap verteenwoordig egter 'n saak wat sal groot word soos die groot boom en die hele baksel gesuurdeegde brood (vgl hier Dahl 1951:147 se interpretasie van die ter saaklike gelykenisse).

5.6.2 John Crossan: 'n Koninkryk van ongerekedes en

ongewenstes, anti-patriargaal en anti-familiaal

Dit is duidelik dat Crossan ook die koninkryk as 'n realiteit van hier en nou sien (Crossan 1991:282ev). Veral in die verwysing in Q17:20-21 van "... 'n koninkryk in julle midde ..." dui vir Crossan duidelik op die beskrywing van die koninkryk as in die hede. Crossan gee egter toe dat daar meer as genoeg klem in die Joodse literatuur in die tyd voor en tydens Jesus se lewe was wat die frase "Koninkryk van God" in 'n apokaliptiese konteks verstaanbaar kon maak. Crossan dui ook aan die hand van drie geskrifte (wat uit die jare tussen 50 vC

50 nC dateer) aan dat “Koninkryk van God” deur dié skrywers inderdaad in ‘n apokaliptiese raamwerk geplaas is (kyk Crossan 1991:284-286). Terselfertyd egter, meld Crossan (1991:287ev) ook hoe “Koninkryk van God” wysheidsgerig verstaan kon gewees het. Die begrip “basileia” (regering) was ‘n algemene uitdrukking met ‘n verreikende betekenis in die Hellenistiese kultuur van die eerste eeu (vgl Mack 1987:11-12). Laasgenoemde begrip het veral die betekenis gehad van ‘n koninkryk nie as ‘n plek nie, maar as ‘n toestand van regering. Die saak waarna dit veral verwys het, was wie regeer en hoe daar geregeer word. In die uitdrukking “Koninkryk van God” dan, sou die gedagte wees dat die koninkryk van wysheid verwys na ‘n entiteit wat ewig teenwoordig is en beskikbaar vir elkeen wat daarom vra. Hierdie koninkryk word binnegegaan deur hulle wat wysheid, deug en geregtigheid openbaar. Die koninkryk dui dus duidelik op die lewe van hier en nou (Crossan 1991:292). Crossan (kyk ook 1996:54 ev) sien die Koninkryk van God as ‘n saak wat nie soseer na die hemel verwys as na die aarde nie, en wat nie handel oor die lewe hierna nie, maar oor die teenswoordige werklikheid.

Wat die aard van die koninkryk betref, beskryf Crossan (1991:247-278) die koninkryk as ‘n koninkryk van “ongerekendes” en “ongewenstes” Wat die “ongerekendes” betref, verklaar Crossan sy standpunt aan die hand van die twee Griekse terme “ptochos” en “penes”. Eersgenoemde word gewoonlik

gebruik met verwysing na iemand wat losgeraak het van alle familiale en sosiale bande en haweloos is en laasgenoemde verwys na iemand wat blootgestel is aan die verpligting tot harde en moeilike werk. Die lede van die Koninkryk van God is hulle wat vry is van sosiale bande en dikwels onderworpe is aan vervolging en moeilike lewensomstandighede. Crossan sien egter nie in die “ongerekendes” as lede van die koninkryk ‘n verromantisering van “bedelaars” of van ‘n hawelose bestaan nie (Crossan 1996:63ev). Die toedrag van sake was bloot dat Jesus as lid van die Galilese kleinboergemeenskap Hom midde in ‘n gestruktureerde sisteem van sosiale en politieke ongeregtigheid bevind het, en dat sy uitsprake rondom die Koninkryk van God as kritiek op ‘n bese sisteem vertolk moet word. Dit is veral in die gelykenis van die mosterdsaad in Q13:18-19 dat Crossan die gedagte van ‘n koninkryk van “ongewenstes” raaklees. Die gedagte wat hierdie gelykenis volgens Crossan uitdruk, is dat net soos die mosterdplant as “indringerplant” in sy omgewing oorneem, net so het die koninkryk van God ook ongekenende “oorneemkwaliteite” (Crossan 1991:276ev). Dit blyk nog onbeduidend te wees en is net in die lewenstyl van die Q-groep sigbaar, maar die groei daarvan is onkeerbaar.

Jesus se prediking van die Koninkryk van God as ‘n alternatiewe lewenstyl vir sy volgelinge bring Hom ook by kritiek op die eerste-eeuse Mediterreense patriargale familiesisteem. In die eerste-eeuse Nabye Ooste was daar ‘n tipiese “groepsgerigtheid” (“groupism”) teenoor wat ons vandag vanuit ‘n moderne

Westerse samelewing as 'n "individualisme" ken. Dit beteken dat die antieke Nabye Oosterse mens hom- of haarself in terme van die groep georiënteer het en dat bloedbande, herkoms en familiewaardes deurslaggewend was (Crossan 1996:59ev; vgl ook Horsley 1999:16-17 se kritiek op Mack 1993:120,127-128 in hierdie verband). Volgens Crossan val Jesus die Mediterreense familiewaardes aan. Dit is nie belangrik tot watter groep 'n mens op grond van herkoms behoort nie. Jesus stel in die plek van laasgenoemde 'n ander tipe "groep" wat onder andere "oop" is vir almal om aan te behoort (Crossan 1996:59). As bewysplaas van bogenoemde haal Crossan Q11:27-28 aan : "Terwyl Jesus nog besig was om te praat, het 'n vrou uit die menigte hardop uitgeroep en vir Hom gesê: 'Hoe bevoorreg is die vrou wat U in haar liggaam gedra en aan haar bors gevoed het!' Maar Hy sê: 'Nog meer bevoorreg is hulle wat die Woord van God hoor en dit onderhou'". Die tipiese Mediterreense gedagte dat 'n vrou haar volledige doel en funksie in moederskap het, word vir Crossan hier deur Jesus verander. Die siening van 'n vrou tipies aan 'n patriargale gemeenskap word deur Jesus hier vervang deur te stel dat mense geseënd kan wees sonder onderskeid van geslag, vrugbaarheid of onvrugbaarheid, vaderskap of moederskap, bloot op grond van die feit dat hulle sy woorde onderhou.

Op dieselfde trant is dit ook hoe Crossan (1991:229 ev) Q12:51-53 verstaan. Dit lees: "Dink julle dat Ek gekom het om vrede op aarde te bring? Nee, sê Ek vir julle, eerder verdeeldheid ... Hulle sal verdeel wees: pa teen seun en seun teen

pa, ma teen dogter en dogter teen ma, ...”. Hierdie verdeeldheid sê Crossan is nie ‘n verdeeldheid op grond van die vraag wie gelowig en wie ongelowig is nie. Jesus val hier die familiale hiërargie aan. Jesus skeur die patriargale familie reëling in twee (Crossan 1991:299 ev).

Funk (1996:197ev) deel Crossan se siening. Funk sien ook hoe Jesus se verstaan van die Koninkryk van God die Joodse familie- en verwantskapsisteem kritiseer. Funk stel ook hoe Jesus ‘n saak soos die belangrikheid van bloedverwantskap devalueer en dit vervang met ‘n “familie van God “. Hierdie familie bestaan dan vir Jesus juis uit die gemarginaliseerdes in die samelewing: die melaatses, tollenaars, vrouens, kinders en Samaritane (Funk 1996:197), soos Crossan hulle beskryf as die “nobodies” (Crossan 1991:265; 1994:63).

Ons bespreking van resente insigte ten opsigte van die term “Koninkryk van God” het ons sover gebring by die resultaat om die Koninkryk van God as ‘n teenswoordige en nie as ‘n toekomstige realiteit te sien nie. Om voorts in Jesus se beskrywing van die koninkryk die visie van ‘n alternatiewe gemeenskap of “familie” te sien. Hierdie alternatiewe “familie” staan teenoor die eerste-eeuse patriargale en familiale sisteem . Dit is vervolgens ook nodig om Richard Horsley (1999) se insigte ook in berekening te bring.

5.6.3 Richard Horsley: “Koninkryk van God” as die “hernuwing van Israel”

Horsley (1999:16-17), soos reeds genoem, staan krities teenoor moderne interpreteerders wat die Q-uitsprake interpreteer asof dit aforismes en imperatiewe sou wees wat aan individue gerig is, so byvoorbeeld Mack (1993:111) se beskrywing van die Q-groep se propagering van ‘n “nuwe lewenswyse” wat onder andere die volgende sou behels: ‘n kritiek op rykdom (bv in Q6:20), vrywillige armoede (bv Q12:22-31) en die aflegging van familiebande (Q9:59-62; Q14:26). Horsley staan ook krities teenoor Mack (1993:113-114) se beskrywing van ‘n gemeenskaplike etos of karakter wat volgens Mack by Q aangedui kan word. Volgens Mack sou Jesus se aforismes en etiese aansporinge tot die ontstaan van ‘n “teen-kulturele” lewe by die Q-gemeenskap gelei het – ‘n lewe van “sorgvrye gelatenheid” (bv in Q12:4-7,22-31) (Mack 1993:113-114).

Horsley glo dat eerder Von Harnack (1900:97) se gedagtes as dié van Mack en soortgelyke moderne interpreteerders, ons in die regte rigting lei. Von Harnack het gestel dat Jesus se leringe daarop gefokus het om sy navolgers te “bevry” van die “aanvaarde wyses” van die wêreld waarin hulle woon. Jesus het die konvensionele waardes van sy tyd gekritiseer en ‘n lewenswyse met sy eie leefstyl geïllustreer wat as ‘n “alternatiewe lewenstyl” kon dien (Von Harnack 1900:37). Die verskil tussen die siening van Von Harnack en die

moderne interpreteerders (soos Mack), is vir Horsley dat laasgenoemde nie verklaar hoe daar ook 'n sosiale ontwikkeling by die Q-gemeenskap is nie. Die moderne Q-ontleders teken die prentjie van 'n sosiale onttrekking deur die gemeenskap agter Q. Von Hamack (1900:101) daarenteen, sien in die evangelie wat Jesus verkondig, ook 'n sosiale aspek. Jesus verkondig ook 'n solidariteit en broederskap tussen mense. Daar is 'n belangrike gemeenskapsdimensie wat in die Q-groep behoue gebly het. Daar is klem gelê op die individu se verantwoordelikheid teenoor die gemeenskap, veral teenoor die armes. Bogenoemde uitgangspunt maak dit vir Horsley (1999:87) moontlik om in die Q-uitsprake van Jesus die "hernuwing van Israel" te sien. Hiermee verstaan Horsley dat die Q-gemeenskap nie 'n "radikale bestaanswyse" uitgeleef het nie, maar eerder die verteenwoordigers was van 'n "hernieude sosiale orde". Horsley sien bewyse vir sy bogenoemde stelling veral in Q3:7-9,16-17; Q22:28-30. In hierdie Q-tekste is daar vir Horsley (1999:87) 'n duidelike sinspeling op die "hernuwing van Israel".

Verder dui Q7:18-35 vir Horsley (1999:96) daarop dat Jesus se prediking in hierdie teks voorgehou word as die vervulling van 'n lang verwagting wat by Israel geleef het, naamlik dat Israel hernuwe sal word. Horsley bou hierdie standpunt veral op sy verstaan van twee uitsprake in Q. Die eerste vind ons in Q7:27: "Dit is hy van wie daar geskrywe staan: 'Kyk, Ek stuur my boodskapper

voor jou uit; hy sal die pad vir jou regmaak’.” Horsley sien dan ‘n verband tussen laasgenoemde Q-uitspraak en die woorde van Eks 23:20: “Ek, die Here, stuur ‘n engel voor jou uit om jou op die pad te beskerm en jou na die plek te bring wat Ek vir jou reggemaak het.” Hierdie Eksodus-aanhaling is geneem uit die sogenaamde “verbondsboek” in Eksodus (21-23). ‘n Verder aanhaling uit Mal 3:1-5, uit die vroeë tweede tempel-periode, maak ook melding van ‘n “boodskapper van die verbond”. Dat Q7:27 hierdie aanhaling herhaal, dui vir Horsley (1999:65) daarop dat die koninkryk wat Jesus in Q aankondig, en wat volgens Horsley (1999:87) die verenigende tema van die hele Q-dokument is, die vervulling is van ‘n lang verwagte Israelse ideaal: Israel sal hemuwe word. ‘n Verdere bewysplaas vir sy standpunt vind Horsley (1999:283ev) in Q13:28-29: “...wanneer julle Abraham en Isak en Jakob en al die profete binne-in die koninkryk van God sal sien ...”. Horsley se interpretasie van hierdie Q-segging is weer eens die Koninkryk van God as die beskrywing van die hemuwing van Israel.

5.6.4 Resultate

In my betoog dat Jesus se uitsprake nie eskatologies-apokalipties te verstane is nie, maar dat Hy eerder ‘n alternatiewe lewenstyl in die hier en nou vir sy navolgers voorsien het, is die sentrale begrip “Koninkryk van God” belangrik. Aan die hand van die betekenis wat moderne navorsers aan hierdie begrip

verleen, kan 'n alternatiewe betekenis aan Jesus se etiese segginge gegee word. Jesus dui met sy Koninkryk van God-uitsprake aan dat die navolgers van sy woorde deel van 'n "oop" familie is (Crossan en Funk) wat nie deur bloedbande of herkoms bepaal word nie, en wat juis ook die randfigure van die samelewing insluit. Sy navolginge illustreer met hulle lewenstyl 'n solidariteit en broederskap tussen mense en het 'n sosiale verantwoordelikheid, veral teenoor die armes en wat 'n "hernuwing van Israel" verteenwoordig (Horsley).

Teenoor die "tradisionele" apokaliptiese eskatologiese interpretasie van Jesus se uitsprake soos in hoofstuk 2 beskrywe, is ek nou gereed om 'n alternatiewe hipotese aan te bied. In die volgende hoofstuk stel ek aan die hand van Crossan, Horsley en Kloppenborg dat daar wel van 'n 'eskatologie' by Jesus sprake kan wees. Dit is egter nie 'n "apokaliptiese eskatologie" wat die grond vir die etiese eis in 'n toekomstige goddelike ingryping of oordeel sien nie, maar dit is 'n "etiese eskatologie" wat teenoor die konvensies en samelewingsorde van die eerste eeuse Nabye Ooste 'n alternatiewe lewenstyl propageer.

Hoofstuk 6

‘n Etiese eskatologie

6.1 Inleidend

Noudat ons aan die hand van die bespreking van die Q-bron uitgewys het waarom die tradisionele “apokaliptiese eskatologie” by Jesus nie langer gehandhaaf kan word nie; en ons, aan die hand van die bespreking van die begrip “Koninkryk van God”, aangedui het dat Jesus eerder in die “hier en nou” ‘n alternatiewe lewenstyl vir sy navolgers voorsien het, kan ons nou in hierdie hoofstuk teenoor ‘n “apokaliptiese eskatologie” ‘n “etiese eskatologie” stel. Die gedagte met laasgenoemde is dat daar wel by Jesus sprake was van ‘n “eskatologie”, maar dan ‘n “etiese eskatologie”. Wat hierdie “etiese eskatologie” behels, wil ek in hierdie hoofstuk uitwerk aan die hand van Kloppenborg, Crossan en Horsley se insigte, by wie ek telkens ‘n beskrywing raaklees van wat ek ‘n “etiese eskatologie” sou wou noem. Voor ek egter dit doen, wil ek eers weer in kort terugverwys na ‘n vroeëre bespreking van Malina se tydskonsep en die relasie daarvan met eskatologie.

6.2 Bruce Malina se tydskonsep: Westers teenoor Mediterreens

Vir hierdie hoofstuk en die bestudering van verskillende beskrywinge van ‘n “etiese eskatologie” by Jesus, is dit belangrik om in kort net weer na Bruce

Malina (1996) se interpretasie van tyd en die verskille in tydsbeleving vanuit 'n modeme twintigste-eeuse en 'n antieke Mediterreense eerste-eeuse perspektief te kyk. Malina toon oortuigend aan hoe die gemeenskap waarin Jesus opgegroeï het, hulleself altyd eerste in terme van die hede georiënteer het. Vandag, die "hier en nou", was vir die Bybelse mens die oorwegende. Die verlede was eers in die tweede plek belangrik. Krisisse en probleemsituasies is aangespreek met verwysing na bepaalde sake in die verlede. Eers in die derde plek sou die antieke 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 "apokalipties-eskatologiese" standpunt by Jesus sou bestaan het. Jesus was immers tog kind van sy tyd. In die beskrywing van 'n "etiese eskatologie" wat nou gaan volg, gaan ek telkemale toon hoe so 'n uitgangspunt van 'n "etiese eskatologie" vanuit 'n tydsinterpretasie vertrek waarin die hede prominent is. Om 'n "eties-eskatologiese denkraamwerk by Jesus raak te lees, sou dan heeltemal strook met die beskrywing van tydsbeleving van 'n eerste-eeuse mens, soos ons dit in Malina se werk vind.

6.3 John S Kloppenborg

6.3.1 Q was oorspronklik wysheidsgerig en

propageer 'n transformasie in lewenstyl

Kloppenborg, soos vroeër gemeld, sien die oudste en mees oorspronlike lae van

Q, met ander woorde die uitsprake wat as die mees outentieke Jesuswoorde kon geld, as wysheidsgerig. Op die spoor van die navorsing van James Robinson (veral 1971:71-113) en Helmut Koester (in dieselfde werk) sien Kloppenborg die oudste lae van Q in die genre van die “instruksie” wat ooreenkomste toon met verskeie antieke spreukeversamelings (Kloppenborg 1987:263-299).

‘n Voorbeeld van so ‘n tipiese wysheidsgerigte gedeelte is die sogenaamde inwydingsdiskoers in Q6:20b-49 (Kloppenborg 1987:171-190). Hierdie gedeelte dui vir Kloppenborg (1987:189) aan dat die imminente koninkryk ‘n radikale transformasie in die menslike lewe teweegbring. Die sogenoemde saligsprekinge, wat hiervan ‘n deel uitmaak, is wysheidsgerigte aansporinge waarin ‘n “eskatologiese” inhoud later ingevoeg is. Beide die wysheid en eskatologie dui vir Kloppenborg egter op die teenwoordigheid van die koninkryk, en wat hy bestempel as die “radikale aard” en “radikale eise” wat die koninkryk stel (Kloppenborg 1987:189).

Q verteenwoordig vir Kloppenborg (1987:318-322) ‘n etiek van radikale navolging of dissipelskap wat teenoor baie van die konvensies en gebruike van die dag staan. So staan die Q-uitsprake byvoorbeeld teenoor aanvaarde sake soos die regmatige beoefening van vergelding (Q6:27-29), die behoorlike reëlings in verband met die leen of uitleen van geld (Q6:34), die gepaste versorging van die dooies (Q9:59-60) en die eer van die ouers (Q12:52-53). Q se verwerping van

laasgenoemde gebruike en konvensies sien Kloppenborg as 'n daarstelling van 'n "wysheid van die koninkryk" (Kloppenborg 1987:319). Die radikale etiek van behoort geassosieer te word met die verkondiging van die koninkryk en met die oortuiging dat die koninkryk teenwoordig is.

In die gebruiklike wysheidsversamelings is daar altyd 'n aanbrenger van die wysheid. Hierdie wysheid word as 'n aanbevole lewenstyl beskou. In Q word hierdie bodskapper van wysheid met Jesus gelyk gestel (Kloppenborg 1987:319). Die Q-gemeenskap verstaan Jesus as leraar van wysheid wat 'n nuwe lewenswyse met sy woorde en sy eie lewenstyl daarstel. Jesus se uitsprake is die grondlegging van 'n "etiese eskatologie". 'n Nuwe bestaanswyse wat in die hier en nou manifesteer.

6.3.2 Die kern is die "Koninkryk van God"

John Kloppenborg sien dat in gedeeltes soos Q12:31, die

"Koninkryk van God" voorgehou word as iets wat in die hede gesoek moet word en waarvan die teenwoordigheid dui op die implisiete teenwoordigheid, nie van God se oordeel nie, maar van God se sorg vir mense. (Vir standpunte wat hiervan verskil, kyk Jacobson 1992:416 wat die afwesigheid van enige verband tussen koninkryk en 'n radikale etiek sien.) Kloppenborg (2000:387) toon egter oortuigend aan dat alhoewel "Koninkryk van God" nie as 'n term in enige imperatiefvorm in die Q-tekste voorkom nie behalwe in Q12:31, dit

tog in ander gedeeltes soos byvoorbeeld Q6:20 voorkom wat 'n hele string imperatiewe inlei. Die gevolgtrekking kan dus gemaak word dat "Koninkryk van God" die kern van Q se teologie is. In die eerste stratum van Q is die fokuspunt die karakterisering van "die regeringswyse" in die "koninkryk" wat beskryf word as die "vermoë" om 'n konvensionele lewenswyse en verhoudings "om te keer", sodat dit veral vir die minder bevoorregtes (vgl Q6:20; 11:2; 12:31) en die siekes (Q10:9) tot voordeel is (Kloppenborg 2000:287-388). Die koninkryksuitsprake van die oudste laag van Q word deurgaans verbind met aanspringe tot 'n nuwe lewenswyse wat teenoor die heersende kultuur staan, deurdat dit byvoorbeeld liefde vir die vyand (Q6:27), nie-vergelding (Q6:28), skuldafskrywing (Q6:37) insluit. Daar is egter ook sprake van die allesomvattende sorg van God wat alles ondervang. Dit is hierdie beskrywing van Kloppenborg wat die inhoud van 'n "etiese eskatologie" is wat Jesus vir sy volgelinge kom stel het en wat in die uitsprake van die Q-bron weerspieël word. Vervolgens kan ons Crossan se beskrywing van dieselfde saak met dié van Kloppenborg in vergelyking bring.

6.4 J Dominic Crossan

6.4.1 Historiese agtergrond

6.4.1.1 Die Romeinse Ryk en die Galilese boeregemeenskap

Crossan (1991:50) beskryf die Augustus-era van die Romeinse Ryk as 'n tyd van "intense kommersiële aktiwiteit", maar wat plaasgevind het binne 'n "fundamenteel anti-ekonomiese ideologie". Met laasgenoemde verwys Crossan

na bestaan van 'n baie sterk sosiale ongelykheid in eerste-eeuse Palestina (1991:45; 1996:38). (Kyk Crossan 1996:38 vir 'n beskrywing van die klasseverdeling in die Grieks-Romeinse wêreld van die eerste eeu.) Jesus self sou, volgens Crossan (1996:38), as timmerman deel van die "laer klas" uitgemaak het en wat onder intense politieke druk van die Romeine verkeer het (kyk Crossan 1991:220 vir 'n beskrywing van die Galilese boeregemeenskap se lewensomstandighede) te "herstel". Volgens Crossan het Jesus hierdie herstel geïnisieer deur in sy prediking 'n "goddelike ideaal" daar te stel. Hierdie ideaal was 'n samelewing van "absolute gelykheid" tussen mense (Crossan 1996:105). Crossan stel dat Jesus mense bekragtig het om aktief betrokke te wees by wat Crossan "koverte weerstand" noem. Teenoor "overt" vorme van weerstand soos opstand en rebellie, sou "koverte weerstand" wees om in die huidige lewensituasie "sin van die lewe te maak" deur ook in die uiters moeilike lewensomstandighede "God te beleef". Die "weerstand" bestaan dus uit 'n weiering om "moed te verloor". Crossan stel ook dat Jesus in sy prediking 'n "program vir lewensinkleding" aandui wat daarop fokus dat sy volgelinge in hulle besondere lewensituasie sin moet maak van hulle lewens en dat hulle ook in daardie omstandighede God moet beleef (Crossan 1996:105-109).

6.4.2 Jesus en Johannes die Doper

Crossan se beskrywing van Jesus se formulering van 'n alternatiewe sosiale visie vir sy volgelinge, word nog meer duidelik as Jesus met Johannes die Doper

in vergelyking gebring word. Volgens Crossan het Jesus waarskynlik aanvanklik die apokaliptiese verwagting en uitgangspunt van Johannes die Doper gedeel (Crossan 1991:236), maar het Jesus later sy seining van Johannes se sending en boodskap verander (Crossan 1996:46). Jesus het volgens Crossan later die mening gehuldig dat dit nie langer goed genoeg was om bloot net te wag op God se ingrype om 'n nuwe wêreld tot stand te bring, soos by Johannes nie. Vir die Galilese boeregemeenskap, wat in die omstandighede van verdrukking en oorbelasting leef, stel Jesus dat die nuwe wêreld, wat Jesus beskryf met die term "koninkryk" aangebreek het. Hierdie "koninkryk" is 'n immer teenswoordige realiteit waarin Jesus self lewe en waartoe Hy almal uitnooi om in te deel (Crossan 1996:47).

6.4.3 Jesus se nuwe visie: "Koninkryk van God"

"Koninkryk" dui op 'n bestaanswyse wat bewustelik onder God se beheer is (Crossan 1994:55). Hierdie "koninkryk" is fundamenteel 'n "wysheidsgerigte koninkryk" wat teenoor byvoorbeeld 'n "toekomende" of "apokaliptiese koninkryk" staan. Laasgenoemde is afhanklik van 'n toekomstige "goddelike ingryping" om geregtigheid te herstel en "vrede op aarde" daar te stel. In 'n "wysheidsgerigte koninkryk" is die belangrike die onderskeiding van hoe om in die "hier en nou" te lewe, sodat God se beheer en regering sigbaar is vir alle waamemers (Crossan 1994:56). In hierdie koninkryk wat Jesus propageer, is die tipiese Joodse familiewaardes van sy tyd nie meer die bepalende nie. In Jesus se beskrywing

van die “ideale groep” is daar ‘n “ope gelykheid”. Dit is ‘n koninkryk van almal wat in die Joodse samelewing van daardie tyd as die ongerekenes, verstotenes en kragteloses beskou is (Crossan 1994:64).

Crossan se beskrywing van Jesus se “etiese eskatologie” lei ons na die volgende formulering: Jesus se etiek dui ‘n lewenswyse in die hier en nou aan waarin sy volgelinge ongeag hulle lewensomstandighede die sigbare illustrasie is van wat dit beteken om onder God se beheer te leef en waarin daar vir almal plek is.

6.5 Aspekte van ‘n “etiese eskatologie”

Crossan (1998:317-344; vgl ook 2000:375-384) stel wat hy met ‘n “etiese eskatologie” bedoel deur na drie uitsprake in Q te verwys: Q6:20: “Geseënd is julle wat arm is ...”; Q14:26: “As iemand na My toe kom, kan hy nie my dissipel wees nie tensy hy afstand doen van sy eie vader en moeder en vrou en kinders en broers en susters, ja, van sy eie lewe” en Q10:3-11: “Gaan nou! Maar onthou: Ek stuur julle soos lammers tussen wolwe in ...”.

6.5.1 Geseënd is die armes

Vir Crossan dui *armes* hier op die :

... destitute, but destitute equals hungry equals
persecuted ... God is for the destitute and power-
less not because they are individually good but
because their situation is structurally unjust. God

is against the rich and powerful not because they individually evil but because they are systematic-ly evil. The Jewish God has no preferential option for the poor; rather, the Jewish God has a preferen-tial option for justice (Crossan 1998:322).

(Crossan 1998:322). Crossan sien dat Jesus se “etiese eskatologie”, waaraan Jesus uitdrukking gegee het met die term “koninkryk van God”, “...was precisely focused on the destituted and the dispossessed ...” (Crossan 1998:344).

Die eerste aspek van ‘n “etiese eskatologie” is dat dit ‘n lewenstyl is wat nie net vir ‘n eksklusiewe groepie mense beskore is en andere uitsluit nie. Dit is inklusief van aard en sluit juis ook die gemarginaliseerdes in.

6.5.2 Om die eie familie te “haat”

Verder behels Jesus se visie van ‘n “etiese eskatologie” dat “...the poor are brought together into a new family, a companionship of empowerment that is the kingdom of God. It does not break families apart but regroups those families torn apart already ...”. Wat hy met laasgenoemde bedoel, stel Crossan soos volg: “Jesus’ primary focus was on peasants dispossessed by Roman commercialization and Herodian urbanization in the late 20s in lower Galilee” (Crossan 1998:323).

Die “etiese eskatologie” behels dus deel wees van ‘n “...companionship of the Kingdom ... Those companions ...are told to live in a certain way and thereby enter or live that kingdom’s presence just as Jesus himself is doing. They are also told to invite others to do likewise” (Crossan 1998:337).

6.5.3 Die opdrag en sending

Die etiese lewenstyl het die karakter van om “uitgestuurde” te wees. Daarmee saam gaan die immer teenwoordige realiteit van om verwerp te word in die uitvoering van die sending (Crossan 1998:331). ‘n Lewenstyl wat deur ‘n “etiese eskatologie” gekenmerk word, behels ook om nooit volledig tuis in hierdie wêreld te wees nie.

6.6 Richard A Horsley

6.6.1 Die historiese en sosiale konteks van Q

Q ontstaan en ontwikkel in ‘n Jesusbeweging in Galilea. Die fundamentele sosiale vorm van ‘n tradisionele landbougemeenskap, soos dié in Galilea, was huishouding en klein dorpie (“villages”) wat bestaan het uit onderlinge verbonde huishoudings. Hierdie huishoudings of families was min of meer selfversorgend en het gebuk gegaan onder swaar belastingverpligtings (Horsley: 1999:52-53) van die Romeinse keiserlike regering. Die Galilese huishoudings wat die historiese agtegrond van Q verteenwoordig, het volgens Horsley (1999:59) aan ‘n Israelitiese erfenis vasgehou en was nie deel van ‘n gehelliniseerde heidense

kultuur nie. Die implikasie is dus: Jesus en sy volgelinge se wortels is terug te vind in 'n tradisionele Israelitiese erfenis.

Veral in hoofstukke 9 en 10 van Q onderskei Horsley onder andere 'n "profetiese sending" vir die "hernuwing van Israel" (Horsley 1999:260). Q6:20-49 konstitueer vir Horsley die Q-gemeenskap as 'n "renewed covenantal community" en Q9:57-10:16, waar sprake is van die sending van profete na ander gemeenskappe, dui op 'n beweging wat Horsley as die "hernuwing van Israel" sien. Die doel en funksie van Q as 'n geheel is vir Horsley dat dit 'n versameling van redevoerings is wat die boodskap dra van 'n "hernuwing van Israel".

6.6.2 Die ideologiese konteks van Q

In Q12:39-40, 41-46 waar die tema van die komende oordeel ter sprake is en in Q17:23-37 waar daar ook 'n verwysing is na die skielikheid van die komende oordeel, is die boodskap volgens Horsley aan die Q-mense self gerig (Horsley 1999:276). In hierdie gedeeltes sien Horsley 'n oproep aan die Q-gemeenskap om dissipline en toewyding tot die doelwitte van die Q-gemeenskap te bly handhaaf in die proses van die hernuwing van Israel.

6.6.3 Die "Koninkryk van God" as die "hernuwing van Israel"

Aan die hand van Q6:20-21, die verklaring dat die Koninkryk van God nou reeds bewerkstellig is vir die armes en hongeriges, werk Horsley uit wat die "hernuwing

van Israel” sou beteken: Die armes en hongeriges wat bekommerd is oor die noodsaaklikhede van die elke dag, word weer verseker om ondubbelsinnig te fokus op die “Koninkryk van God” wat die hemuwing van Israel juis in sy basiese vorm simboliseer, naamlik die kleindorpiegemeenskap. As die hoorders gefokus is op die “Koninkryk van God” wat God nou reeds vir hulle bewerkstellig, sal die “koninkryk” hulle nou reeds “deursien” in hulle behoeftes van brood en die afskrywing van fisiese skuld.

“Etiese eskatologie”, die etiek van Jesus, sou Horsley dus omskryf as ‘n ondubbelsinnige fokus op die reeds aangebroke “Koninkryk van God” in die harte van mense, wat enige lewenssituasie in die hier en nou leefbaar maak.

Hoofstuk 7

Toepassing: ‘n Eties-eskatologiese lees van Q 13:18-19 en Q 7:18-20, 22-35

7.1 Inleidend

Die betoog van my studie is dat ‘n “apokalipties-eskatologiese” interpretasie van Jesus se etiese uitsprake, soos by die “tradisionele” etici, nie langer gehandhaaf kan word nie. In die voorafgaande hoofstuk is gestel dat ons eerder met ‘n “etiese eskatologie” te doen het wat Jesus se verstaan van die Koninkryk van God betref. Die belangrikste verskil tussen hierdie twee interpretasies van Jesus se etiese uitsprake is geleë in die feit dat daar by die “eties-eskatologiese” interpretasie klem gelê word op die relevansie van Jesus se visie vir die “hier en nou” van die lewe van sy hoorders. Ons moet ook onthou wie Jesus se “gehoor” (“audience”) was. Crossan (1996:64-65), wys daarop dat Jesus, byvoorbeeld met die vertel van sy gelykenisse altyd ‘n “gemengde gehoor” (“a diverse audience”) gehad het. Crossan stel hoe Jesus se gelykenisse

would have steadily raised audience consciousness
about the systemic injustice of imperial rule and co-

lonialism. They would have drawn regular attention to the divergent fates of aristocrats and peasants and to the terrible line between poverty and destitution. When you read a parable, think of divergent responses, probably loud and immediate, from different classes or genders within a common audience.

Deur te onthou wie Jesus se gehoor was, word die inhoud en strekking van sy prediking en die inhoud van sy visie van 'n "etiese eskatologie" meer duidelik. Die mense wat na Hom geluister het, arm lede van die Galilese boerderygemeenskappe en die ryk aristokrasie van Jerusalem, moes beide hoor van die aanbreek van die "Koninkryk van God" as 'n onbemiddelde verhouding met God.

In hierdie hoofstuk wil ek die verskil tussen bogenoemde twee benaderings (apokalipties-eskatologiese en eties-eskatologiese) tot Jesus se uitsprake met 'n etiese strekking, verder uitwerk. Ek doen dit deur te fokus op 'n gelykenis van Jesus, naamlik "gelykenis van die mosterdsaad" (Q 13:18-19) en 'n metaforiese uitspraak van Jesus na aanleiding van 'n navraag van Johannes die Doper (Q 7:18-20; 31-35). Ek is geïnteresseerd in die vraag na die verskil in interpretasie as die "tertium comparationis" van hierdie twee Q-gedeeltes nie binne die konteks van 'n "apokalipties-eskatologies" verwysingsraamwerk geïnterpreteer

word nie. Die vraag is met ander woorde: watter etiese verskil maak dit as die saak wat die beeldspraak in hierdie gedeeltes wil kommunikeer, nie op 'n apokaliptiese wyse eers by die verwisseling van die teenswoordige wêreld na die eindtydelike transendentale wêreld gaan realiseer nie? Watter sosiaal-etiese gevolge is ter sprake as die boodskappe van hierdie twee gedeeltes 'n teenswoordige realiteit in die oog het?

Ek stel die twee gedeeltes soos volg aan die orde. Eerstens kyk ons hoe 'n "tradisionele" interpretasie van die beeldspraak die betekenis van die gedeelte binne 'n "apokalipties-eskatologiese" raamwerk plaas. Dan kyk ons aan die hand van die vergelyking tussen verskillende bronne hoe daar eerder 'n "eties-eskatologiese" interpretasie van die betrokke gedeelte voorgestel kan word.

7.2 Die gelykenis van die mosterdsaad (Q 13:18-19)

"Luke 13:18-19 (21) / Matt 13:31-32

18 Then he would say

31 He put another parable

before them

with these words:

What is God's imperial rule like?

What does it remind me of?

19 It is
like a mustard seed
which a man took
and tossed into his garden.

Heaven's imperial rule is
like a mustard seed
which a man took
and sowed in his field.

It grew and became a tree,
And the birds of the sky
roosted in its branches.

32 Though it is the smallest of all
seeds, yet, when it has grown up,
it is the largest of garden plants,
and becomes a tree,
so that the birds of the sky come
and roost in its branches.

(Miller 1992: 286-287; Scholars Version)

7.2.1 **Die tradisionele interpretasie**

Schrage (1982:19-21) sien in die gelykenis van die mosterdsaad, waarin die Koninkryk van God met 'n mosterdsaad vergelyk word, "... a clear relationship Between beginning and end". Schrage beskryf dié verband tussen "begin" en "einde" soos volg:

The kingdom of God does not simply grow organically and continuously out of the beginning, but it is certainly impossible to separate beginning and end. It is even possible to see here traces of a kind of **eschatological** movement ... There can be

no **eschatological** shrub without its historical mustard seed ... The insignificant beginning, however, is intimately connected with the ministry of Jesus, in which the **eschatological kingdom** of God is already present as a sign “in the midst of you” (my beklemtoning).

Dit is duidelik dat Schrage, in ‘n hoofstuk met die titel *Jesus’ eschatological ethics*, die strekking van bogenoemde gelykenis in ‘n “eskatologiese” sin sien. Hy sien die “punt” van die gelykenis in die “beweging” vanaf die “begin” van die saad na die “einde” van die struik. Die “beweging” vanaf “begin” na “einde” en met die fokus op die “einde” in die toekoms, plaas die saak (die Koninkryk van God) waarop die beeldspraak rondom die “groei van die mosterdsaad” bou, in ‘n eind-eskatologiese raamwerk.

‘n Soortgelyke gedagtegang word ook gevind by nog ‘n “tradisionele” denker, naamlik Eduard Lohse (1988:31-32) in ‘n hoofstuk getitel *Eschatologie und Ethik*, van sy boek *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Vir Lohse dui die gelykenis aan: “...der Gottesherrschaft steht nahe bevor ... sie ist nahe herbeigekommen ... Unvermütet und plötzlich wird die Gottesherrshaft da sein ... ohne dass man Ihre Ankünfft berechen oder den Zeitpunkt ihres Kommens bestimmten könnte” Lohse se gevolgtrekking na aanleiding van sy interpretasie van die “gelykenis van die mosterdsaad” is die volgende: “Wie in der Predigt Jesu die nähende Gottesherrshaft das Handeln in der Gegenwart

bestimmt, so sind auch in der urchristlichen Verkündigung **Eschatologie und Ethik** auf das engste miteinander verbünden” (Lohse 1988:33; my beklemtoning).

7.2.2 ‘n Vergelyking van tekste

‘n Vergelyking tussen tekste waarin die “gelykenis van die mosterdsaad”

voorkom, is belangrik. Die parallele tekste van die “gelykenis van die mosterdsaad” kan gevind word in Robinson *et al* (2000:400-403). Crossan (1973:45ev) bespreek die ooreenkomste en verskille tussen drie onafhanklike weergawes van die “gelykenis van die mosterdsaad”.: die weergawe in Markus, die een in Q en die weergawe in die Evangelie van Tomas.

7.2.2.1 Die Markaanse weergawe

Crossan (1973:45) beskrywe die swak gehalte Grieks in Mark 4:30-32 en glo dat dit deels toegskryf kan word aan ‘n vertaling van ‘n Aramese teks deur die skrywer en deels aan “...editorial tampering with an earlier version of the parable.” Verder sien Crossan ook dat “the redundancy which frames the phrase ‘is the smallest of all the seeds’ in 4:31 is rather like a literary (insertion) technique....” Verder toon Crossan ook aan dat Markus se beskrywing van “... a tree, and the birds of the sky roosted in its branches,” waarskynlik ‘n verwysing is na Ou-Testamentiese tekste soos Ps 104:12 en/of Dan 4:10-12 en/of Eseg

17:23; 31:6. So 'n verwysing deur die skrywer van Markus is vir Crossan "... not very explicit and not very appropriate" (Crossan 1973:47), want die voëls wat in die bome se takke nes maak, soos in Ps 104:12 beskrywe, dui bloot op God se versorgende liefde. Crossan glo: "If one intended an image of the apocalyptic advent, the mighty cedar of Lebanon was ready at hand in the tradition. If one needed an image of growth to this advent, the figure of a cedar shoot planted on a high mountain was also in the tradition. The mustard seed ... is hardly competition for the Lebanese cedar" (Crossan 1973:47-48). Wolfgang Schrage (1982:19-21) se interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad kan alléén reg wees as die klem op die laat-ontwikkelde tradisie geplaas word (byvoorbeeld in Lukas en Matteus, maar ook in Markus). Wanneer die Q-uitgawe egter ernstig geneem word, ontbreek die groei element (dit wil sê die "apokaliptiese boom"-motief. Die betekenis van die gelykenis moet dan in iets anders as in die groei-element gesoek word. Crossan (1973:50-51) se interpretasie gee aan ons hier leiding. Crossan konkludeer tereg dat die teenoorstelling van die klein saadjie en die groot boom in die gelykenis van die mosterdsaad "does not wish to emphasize growth but miracle, not organic and biological development but the gift-like nature, the graciousness and the surprise of the ordinary... (The kingdom) is surprise and it is gift." Ons het in hierdie gelykenis van Jesus te doen met wat Marcus Borg (1994b) "subversiewe wysheid" noem. Borg (1994b:80) toon aan hoe Jesus dikwels

paradoksale taal gebruik het om die konvensionele siening en interpretasie van die lewe deur die konvensionele wysheid van sy dag om te keer. As Jesus byvoorbeeld van die Koninkryk van God gepraat het, het hy volgens Borg doelbewus ongewone sake gekombineer. In die huidige gelykenis onder bespreking word die koninkryk, wat tog na 'n grootse verwys, doelbewus deur Jesus met iets baie kleins vergelyk, naamlik 'n mosterdsaad. Verder was 'n mosterdplant 'n tipe onkruid. Jesus stel die Koninkryk van God dus doelbewus as 'n "onkruid" voor. Hoekom het Jesus dit gedoen? Vir Borg (1994b:81) het Jesus hierdeur die sentrale waardes van sy sosiale wêreld doelbewus aangeval. Die waardes waarin die Joodse familie, eer, reinheid en godsdienstigheid baie sentraal gestaan het. Teenoor die konvensionele lering van byvoorbeeld die Skrifgeleerdes kom Jesus 'n alternatief stel. Hierdie alternatief het volgens Borg (1994b:85-86) die doel om aan te dui hoe daar gelewe moet word. Dit bestaan vir Borg veral in twee sake: In die eerste plek sien Borg in Jesus se subversiewe wysheid 'n uitnodiging om God anders te sien as die konvensionele wetgewer en afdwinger van vereistes, grense en verdelings. In die tweede plek is daar vir Borg in die woorde van Jesus 'n uitnodiging om 'n lewe te lei weg van die konvensionele wysheid – 'n lewe wat meer en meer op God gesentreer is. Patterson (1998) se beskrywing ondersteun Borg se betoog. Patterson sê dat Jesus met die konsep "basileia van God" beskryf het wat Hy kom doen het.

Teenoor die heersende Romeinse “empire” van sy dag met sy streng hiërargie en klasseverdeling wat veroorsaak het dat ‘n deel van die bevolking as “expendable” beskou is, naamlik die bedelaars en haweloses, die prostitute, die tollenaars en die dagloners; het Jesus verkondig dat die “basileia” van God ook en veral vir die “expendables” is. Hierdie verstotenes is die wêreld van Jesus as “onrein” beskou. In antieke Israel is die verband tussen “reinheid” en “heiligheid” baie sterk beklemtoon. Die gedagte het geheers dat reinheidwette en rituele God se guns sal verseker en dat God nie graag saam met die “onreines” wil wees nie. Jesus illustreer egter met sy prediking en lewenswyse, veral sy gebruik van “tafelgemeenskap” met die “onreines” dat God se koninkryk onbemiddelde toegang tot en gemeenskap met God behels.

Jesus se uitsprake, soos byvoorbeeld sy metaforiese spreuke of “aforismes” wat teenoor die aanvaarde, bekende en konvensionele wysheid van sy dag gestaan het en wat Patterson (1998:90ev) as “countercultural wisdom” beskryf is in vroeë spreukeversamelings soos Q¹ bewaar. Patterson wys daarop dat :

The gathering of sayings into collections
such as Q was not a neutral activity in
the ancient world. It was generally asso-
ciated with the intellectual and spiritual
activity of cultivating wisdom ... The ques-

tions posed by this ancient wisdom tradition were basic: What is the world like?
How does one live life meaningfully?

Patterson (1998:91-92) wys dan baie duidelik dat die "... scribal activity involved in the cultivation of wisdom..." 'n algemene verskynsel is. Wat gewoonlik in 'n gemeenskap gebeur is dat "Traditional sources of authority, such as that of a parent, were invoked as both a literary convention and a social ideology...". In Jesus se tyd het die wetsgeleerdes en Fariseërs hierdie "literary convention" en "social ideology ..." verteenwoordig. Daarteenoor is die "wysheid" wat in Jesus se uitsprake onderskei word heeltemal anders. "When one examines the wisdom associated with Jesus against this cultural backdrop (van die konvensionele Joodse wysheid van Jesus se tyd), the peculiarity of the Jesus tradition becomes clear ... Jesus' wisdom, far from conservative, lays relentless and constant siege to the conventions of ancient life... the insights offered by Jesus and his followers undermined the official view of the world from the bottom up. The wisdom of Jesus is countercultural wisdom."

Hierdie gedagtegang van Borg en Patterson soos hierbo beskrywe, is vir die toepassing van die resultate van my eie studie van wesenlike belang en ek gaan in die volgende slothoofstuk weer hierna terugkom. Hier is dit vir my net

belangrik om aan te toon dat 'n interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad soos deur Wolfgang Schrage wat op die laat ontwikkeling van die gelykenis klem lê (op Lukas en Matteus) en wat die betekenis van die gelykenis in terme van die "groeielement" van die klein saadjie na die groot plant sien en daarby dan 'n apokalipties-eskatologiese inhoud aan die gelykenis verleen, nie langer gehandhaaf kan word nie. Ons het eerder met 'n subversiewe wysheid te doen, soos ek kortlikshierbo aan die hand van Marcus Borg se insigte aangedui het. Ek gaan nou vervolgens oor daartoe om die Q-weergawe van die gelykenis van nader by te beskou.

7.2.2.2 Die Q-weergawe

Die Q-weergawe moet gerekonstrueer word uit gedeeltes waar Matteus en Lukas met mekaar ooreenstem, maar nie deur Markus gesteun word nie (Crossan 1973:48). Crossan is van mening dat die kontrastering tussen die kleinste (saad) en die grootste (boom) die oorspronklike "punt" van die gelykenis is. Die Q-weergawe van die gelykenis eindig egter met die verwysing na die saad wat 'n "groot boom" (kyk Robinson 2000:402) word. Die poging om hierdie plant in verband te bring met die Ou-Testamentiese tradisie van 'n "apokaliptiese boom" verteenwoordig 'n lateretradisie. Crossan (1973:49) glo dat die oorspronklike gedagte van die gelykenis van die mosterdsaad is die kontrasterende

teenoorstelling van die spreekwoordelike klein mosterdsaad en die groot takke van die volgroeide mosterdplant waaronder die voëls skadu vind. 'n Latere poging om hierdie plant in verband te bring met apokaliptiese beeldspraak van 'n boom waarin die voëls nesmaak, het volgens Crossan interne spanning in die oorspronklike teks geskep. Jacobson (1992:203-205) bespreek die ontwikkeling in Q13:18-21 en toon hoe die apokaliptiese element in die teks later gekom het. Jacobson meld hoe reeds Dahl (1951:147) aangedui het dat die beeld van 'n groot boom wat aan die voëls skadu gee 'n tradisionele beeld van 'n "groot koninkryk" is. In Dan 4:11 en Eseg 17:23; 31:5-6 is daar voorbeelde daarvan. Die punt wat die gelykenis dan volgens Jacobson wil maak is om te stel dat: "... hoped-for kingdom, to which diaspora Jews ... will come streaming is present even now... The Q-people are probably the mustard seed which will become a tree...." Verder is die tematiese verband tussen die huidige teks onder bespreking (Q13:18-19) en Q12:49-56 waar van die pynlike verdelinge tussen families as gevolg van Jesus se verkondiging sprake is. Die verband tussen hierdie twee gedeeltes is vir Jacobson (1992:205) die volgende: "...the paradox that something one associates with putrefaction is able to lead to life-giving bread reminds one of the similarly paradoxical effect of the Jesus movement, which causes division within the society and yet is the kingdom hidden in the present." Op grond van laasgenoemde korrelasie tussen Q13:18-21 en Q12:49-56 is Jacobson se konklusie dat Q13:18-21 ook tot die Deuteronomistiese redaksie

van Q hoort en dus 'n latere teks is.

Hierdie gegewenheid is vir die doeleindes van my studie belangrik. My studie fokus op wat die etiese/sosiale gevolge van 'n Q-interpretasie soos hierbo sou wees teenoor die apokalipties-eskatologiese interpretasie soos dié wat by Lukas/Matteus gevind word (en in Markus) waarin die verwysing na die “apokaliptiese boom” die rigpunt van betekenis geword het. Ek gaan by 7.2.3 hierop terugkom. Ek verwys nou ook net kortliks na wat ons wys kan word deur ook na die Tomas-weergawe van die gelykenis van die mosterdsaad te kyk.

7.2.2.3 Die Tomas-weergawe

20 “The disciples said to Jesus, ‘Tell us what Heaven’s imperial rule is like.’

He said to them, ‘It’s like a mustard seed. (it’s) the smallest of all seeds, but when it falls on prepared soil, it produces a large plant and becomes a shelter for birds of the sky’.”

(Miller 1992:309; Scholar’s Version)

Wat onmiddellik duidelik en baie betekenisvol in die Tomas-weergawe van die gelykenis is, is dat daar net melding is van skadu vir die voëls en dat dié teks

nie melding maak van voëls wat in die takke nesmaak nie. Tomas se weergawe toon geen direkte of indirekte toespelings op die Ou-Testamentiese verwysing van die groot “apokaliptiese boom” nie. Die Tomas-weergawe van die gelykenis ondersteun dus die gedagte in Q¹ dat dit in hierdie gelykenis gaan om die verskil tussen die geringe en die magtige. Die geringe saad word ‘n magtige plant. In die oudste weergawes, dus die meer oorspronklike weergawes, naamlik Tomas en Q¹ is daar nie apokalipties-eskatologiese verwysing nie. Op hierdie oudste kontekstueringsvlak lê die oorspronklike betekenis van die teks, naamlik die beskrywing van ‘n subversiewe wysheid wat teenoor die bekende en konvensionele staan. Patterson (1998:137) gee die interpretasie van die “gelykenis van die mosterdsaad” as ‘n beskrywing van subversiewe wysheid soos volg weer: “So Jesus likens the Empire of God with a weedy shrub, planted where it ought not to be. It is not the big and powerful realm that you expected. But it is tenacious....” Net soos die mosterdsaad wat in ‘n tuin geplant word vreemd en onkonvensioneel is en net soos die klein saadjie wat ‘n groot struik oplewer ongewoon is, so is die subversiewe, alternatiewe koninkryk wat Jesus met sy woorde en lewe voorstel. In die latere verwerking van die gelykenis wat Jacobson as die “deuteronomistiese redaksie” van Q² aandui, het die apokaliptiese element van die “groot boom” bygekom.

Ek is nou gereed om aan die hand van hierdie insig te vra na die betekenis en korrekte interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad.

7.2.3 Die betekenis van die gelykenis van die mosterdsaad

Crossan (1973:50-51) glo die betekenis van die “gelykenis van die mosterdsaad”

lê in die teenoorstelling van twee “toestande”. Die kontras tussen die klein saadjie en die groot struik wat die resultaat daarvan is. Die fokuspunt in hierdie gelykenis is vir Crossan in die verrassende aard daarvan geleë. Die koninkryk is ‘n verrassing en ‘n geskenk. Vir Scott (1989:376; vgl Patterson 1998:137) is die vernaamste betekenis van die gelykenis geleë in die feit dat die mosterdsaad in ‘n tuin geplant word waar dit “onrein” sou wees. So verwys Scott (1989:375) byvoorbeeld in hierdie verband na ‘n aanhaling uit die Talmoed : “Not every kind of seed may be sown in a garden-bed, but any kind of vegetable may be sown therein. Mustard and small beans are deemed a kind of seed and large beans a kind of vegetable” (*Mishnah Kilayim 3.2*). In die Joodse kultuur van Jesus se tyd is ‘n mosterdsaad gewoon nie in ‘n groentetuin gesaai nie. ‘n Mosterdsaad is as ‘n tipe onkruid beskou (Patterson 1998:137). Verder is ‘n mosterdplant se groei ook onbeheerbaar. Dit kan selfs as ‘n “lastigheid” beskou word (Patterson 1998:137). Hierin lê vir Patterson die betekenis van die gelykenis. Jesus sê hiermee vir Patterson dat die Koninkryk van God dikwels soos ‘n onwelkome “pesky weed...” is, “...planted where it ought not to be... It is tenacious. It will not be going away soon. There is a feisty hope in this parable, a determination to hang on, even if they try to rid the place of you” (Patterson 1998:137).

Met hierdie gelykenis verklaar Jesus dus iets oor die aard van die Koninkryk van God wat Hy aankondig: "The kingdom is associated with uncleanness just As Jesus himself associates with the unclean, the outcast" (Scott 1989:387). In laasgenoemde insig van Scott hoor ek weer Kloppenborg (1987:318-322) se beskrywing van Q: Q verteenwoordig naamlik vir Kloppenborg 'n etiek van radikale navolging of dissipelskap wat teenoor die konvensies en gebruike van die dag staan. Die radikale en anderse navolging kan soos 'n "pesky weed" wees, dit kan "planted where it ought not to be" wees. Ek hoor terselfertyd in hierdie beskrywing van die "gelykenis van die mosterdsaad" deur Scott ook Crossan (1998:344) se stelling dat die Koninkryk van God: "...was precisely focused on the destituted and the dispossessed..." en dit is ook hiema dat Richard Horsley (1999) verwys as die "hernuwing van Israel".

Ook wat de gebruik van hierdie gelykenis binne 'n latetre apokalipties-eskatologiese konteks betref (soos Matteus en Lukas se verwysinge na "boom" daarop dui), lê die punt van die gelykenis lê dus wel in die voor-die-hand-liggende kontras tussen die klein begin (die mosterdsaad) en die buitengewone afloop (die boom). Hierin is Schrage (1982:19-21) nog reg. Die fokuspunt is egter nie "...a eschatological movement..." nie, maar eerder soos Jacobson (1992:204) die "punt" van die gelykenis sien: "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 almost unrecognizable insignificance” (Jacobson 1992:204). Waarmee ons hier, wat die apokalipties-eskatologiese konteks betref, te doen het, is wat Joachim Gnilka (1993:200) noem “die altprophetische Idee von der Wallfahrt der Völker zum Sionsberg”. Van Aarde (2001) verwys soos volg daarna:

According to a specific tradition (the so-called idea of the nations’ pilgrimage to Mount Zion – e.g. Mt 8:11f./Lk13:28f.; Zech2:11; Targum of Isa 2:2b; 2 Esdras 13:49; 2 Bar72:3-6), the new age would dawn when the Messiah was revealed in Jerusalem as the Son of Man so that the nations came to join the unified Israel. In Matthew (as in Mark), this cosmic event happened when, in accordance to Amos 8:9, the sun went down at noon (see Mk 15:33/Mt 27:45) and Jesus, in accordance to Daniel 7:13-14, been revealed as the messianic Son of Man igniting of all the nations (see Mt 28:18-20; Mk 15:39; Mt 27:54).

Wat dus duidelik word in ons soektog na die betekenis van hierdie gelykenis van Jesus is hoe belangrik dit is om die heel vroegste tekste na te gaan. Dit

is wat die “tradisionele” etici soos Wolfgang Schrage, Eduard Lohse en Heinz-Dietrich Wendland nie gedoen het nie. Burton Mack (1993:122ev) plaas ons in hierdie verband op die regte spoor. Mack wys hoe die term Koninkryk van God ter sprake kom in sewe uitsprake op die Q¹-stratum, met ander woorde die heel vroegste laag van Q (Kloppenburg se “formatiewe stratum”). In al sewe hierdie koninkryksuitsprake op die Q¹-stratum is dit opmerklik dat daar geen verwysings is na ‘n apokaliptiese wêreldbeeld nie.

In elkeen van hierdie sewe verwysings sien Mack ‘n verwysing met die term Koninkryk van God na iets wat bereik kan word, iets wat teenoor die gebruikelike, die konvensionele staan en wat ‘n nuwe “visie” onder woorde bring (Mack 1989: 124). Dieselfde gedagte bestaan ook by Borg (1994) by wie daar van ‘n “subversiewe wysheid” by Jesus sprake is wat teenoor die “konvensionele Tora-wysheid” staan. Die weergawe van die gelykenis in Tomas wat ook, soos allerweë aanvaar word, ‘n baie vroeë weergawe is ondersteun Q hier. Met ander woorde die Q-tradisie, wat nader aan Jesus is, het ‘n eties-sosiale eskatologie in gedagte. Dit staan baie duidelik teenoor die latere apokaliptiese eskatologie wat by Markus en by Lukas en Matteus se eie interpretasies van Markus teen die agtergrond van Q en ook by Q² bygekom het. Die implikasie van laasgenoemde onderskeid is vir die interpretasie van die gelykenis van die mosterdsaad verreikend. Die gelykenis wil nie apokalipties-eskatologies aandui dat die

Koninkryk van God 'n komende saak is, nou nog 'n mosterdsaad, maar in die toekoms, eendag 'n "groot boom" waarin voëls nes maak nie. Die gelykenis wil eerder eties-eskatologies dui op 'n saak wat reeds teenwoordig is, wat die konvensionele oorneem en wat nie sal weggaan nie. Jesus se etiek dui nie op 'n lewenswyse wat verlangend na die toekoms kyk vir die sin en betekenis daarvan nie, dit dui op 'n lewenswyse in die hier en nou wat teenoor die konvensionele nuut is.

7.3 Johannes se navraag en Jesus se antwoord (Q 7:18-20, 31-35)

7.3.1 Die teks van Q7:18-20, 31-35

John's inquiry

Luke 7:18-20, 22-23 / Matt 11:2-6

| | |
|--|---|
| | 2 While John was in prison |
| 18 The disciples of John brought reports of all these things to him. | he heard about what the Anointed had been doing |
| 19 John summoned two of his disciples | |
| and sent them to the Lord to ask: | and he sent his disciples 3 to ask, |
| "Are you the one who is to come or are we to wait for someone else?" | "Are you the one who is to come or are we to wait for another?" |

20 And when the men came to
(Jesus), they said, “John the
Baptist sent us to you to ask: ‘Are
you the expected one, or are we to
wait for someone else?’”

22 And so he answered them,
“Go report to John what you
have seen and heard:
the blind see again,
the lame walk,
lepers are cleansed,
and the deaf hear,
the dead are raised,
and the poor have the good news
preached to them.

23 Congratulations to those
who don’t take offense at me.”

4 And so Jesus answered them,
“Go report to John what you
have heard and seen:

5 The blind see again
and the lame walk;
lepers are cleansed
and the deaf hear,
the dead are raised,

and the poor have the good news
preached to them.

6 Congratulations to those
“ Who don’t take offense at me.”

Children in the marketplace
Luke 7:31-35 / Matt 11:16-19

31 “What do members of this
generation remind me of?
What are they like?

16”What does this
generation remind me of?



32 They are like children sitting
in the market place
and calling out to one another:

'We play the flute for you
but you wouldn't dance;
we sang a dirge,
but you wouldn't weep.'

33 Just remember, John
the Baptist

appeared on the scene,
eating no bread
and drinking no wine,
and you say,

'He is demented.'

34 The son of Adam appeared
on the scene

both eating and drinking,
and you say,

'There is a glutton and a drunk,
a crony of toll collectors
and sinners!'

It is like children sitting
in market places

who call out to others:

17'We played the flute for you,
but you wouldn't dance;
we sang a dirge
but you wouldn't mourn.'

18 Just remember, John

appeared on the scene
neither eating
nor drinking,

and they say,

'He is demented'.

19 The son of Adam came

both eating and drinking,
and they say,

'There's a glutton and a drunk,
a crony of toll collectors
and sinners!'

35 Indeed, wisdom is vindicated Indeed, wisdom is vindicated
by all her children.” by her deeds.”

(Miller 1992:263-266; Scholar's Version)

7.3.2 Jesus en Johannes die Doper

Q begin met 'n treffende voorstelling van Johannes die Doper. Johannes se radikale oproepe om bekering word in Q opgeteken (vgl Q3:7-8). Johannes se oproepe om bekering staan in lyn met die profete wat ook 'n valse gerustheid onder skoot gebring het. Konstant in Johannes se uitsprake word Jesus voorgestel as die een wat alles wat Johannes sê en voorspel, gaan kom uitvoer. Die probleem is egter: Jesus het nie soos die uitvoerder, die voltrekker kom optree nie. Daar was nie 'n byl in sy hand nie. Hy het nie die dreigemente van verwoesting kom waarmaak nie. Jesus het na sy doop deur Johannes begin om sy dissipels te leer, nie om die oordeel te voltrek nie. Dit is dus geen wonder dat die gebeurtenis waarvan ek die berig hierbo geplaas het, plaasvind nie. Johannes begin wonder: Is Hy dié een? Die treffende in hierdie gedeelte is dat Jesus, alhoewel Hy nie aan Johannes se verwagtings voldoen nie, tog daarop aanspraak maak om die een te wees wat Johannes voorspel het sou kom. Deur die gelykenis van die kinders wat op die markplein speel, word getoon dat Jesus en Johannes albei die voorwerp van kritiek was. Johannes is deur die mense gekritiseer oor sy asketiese lewenstyl en Jesus oor sy deelname

aan feesgeleenthede. Wat belangrik vir ons is om in die konteks van hierdie studie raak te sien, is dat Johannes se gedrag dié was van iemand wat op iets of iemand gewag het. Hy het gebid en gevas. Jesus se gedrag was 'n toonbeeld van iemand wat die aanbreek van iets reeds beleef het. Hy het feesgevier. Hy het saam met almal geëet. Hier is dit belangrik om te onthou wat die betekenis van eet en van tafelgemeenskap met iemand in Jesus se tyd was. Patterson (1998:84ev) wys daarop dat eet en saameet met iemand 'n aanduiding van sosiale vorming was. Familie, vriende, godsdienstige en etniese groepe het rondom verskillende etenstafels vergader. Die reëls en etiket en spyskaart was deeglik uiteengesit: Jode met Jode en heidene met heidene. Voorskrifte oor handewas, die tipe voedsel wat geëet mag word ensovoorts. Patterson (1998:86-88) beskryf hoe die onkonvensionele gebruik van Jesus om teen die reëls en bepalinge van sy dag 'n onbepaalde tafelgemeenskap te handhaaf 'n sterk uitspraak maak oor wat die regte lewenswyse en lewensingesteldheid behoort te wees, wat etiek is en hoe God verstaan behoort te word. Patterson interpreteer in hierdie lewenstyl en gewoontes van Jesus 'n illustrasie van wat Koninkryk van God is, naamlik 'n onbemiddelde verhouding met die Vader tot wie enigeen toegang het. Soos Crossan (1994:45ev) sê: wat in Jesus gebeur, is dat daar "van vas na feesvier" beweeg word. Johannes se perspektief is 'n toonbeeld van wat met 'n apokaliptiese eskatologie bedoel word. Hy was volledig ingestel op die imminente koms van die Een wat moet kom. Jesus se

woorde en daad was weer die praktiese illustrasie van hoe 'n etiese eskatologiese Jesus het geleef soos een wat God nie gesien het as een wat deur imminente apokaliptiese herstel opereer nie. Hy het die presiese teenoorgestelde geïllustreer – om God in die teenwoordigheid te beleef en God se teenwoordigheid te vier. Hierdie nuwe ingesteldheid wat Jesus met sy eie lewenstyl ten toon gestel het, sien Richard Horsley (1999:263-266) as die “hernuwing van Israel”. Vir Horsley het Jesus wel in 'n sekere sin die profesieë van Johannes kom vervul. Hy het die Koninkryk van God laat aanbreek deur die vervulling van die Joodse volk se lang verwagting te wees in sy eie persoon en werk.

Crossan (1991:237ev) dui aan hoe insiggewend die voorkoms van 'n vergelyking tussen Jesus en Johannes die Doper in Tomas (46) is. As die uitspraak oor Johannes (enersyds dat niemand groter as Johannes is en andersyds dat die geringste in die koninkryk groter as Johannes is) net in Q voorgekom het, dan sou dit volgens Crossan verstaan kon word as 'n eie skepping deur die samestellers van Q om die wysheidsgerigte tradisies oor Jesus in Q¹ teenoor die apokaliptiese tradisies oor Johannes in Q² te stel. Die insiggewende is egter dat hierdie uitspraak oor Johannes ook in Tomas voorkom wat origens nie veel belangstelling in Johannes toon nie. Die voorkoms van hierdie uitspraak in Tomas dui vir Crossan daarop dat die uitspraak baie oud is. Die saak wat hierdie

Tomas-uitspraak volgens Crossan aan die orde stel is, die teenoorstelling van grootste en kleinste. Nie Johannes in die woestyn nie, maar die kind in die koninkryk is die begin van die toekoms. Hierdie uitspraak gaan waarskynlik terug na die historiese Jesus. Johannes se visie van om te wag op die apokaliptiese koms van God, die Komende Een, word hier deur Jesus as nie langer voldoende nie, beskrywe. Vir Jesus is dit eerder 'n saak van om in die koninkryk te wees.

Daar bly vir my nog in hierdie een studie een saak oor en dit is om enkele momente in wat ek die "etiese van Jesus" sou wou noem, te beskryf.

Hoe lyk hierdie etiese eskatologie van Jesus? Hoe kan ons dit op ons moderne lewens van toepassing maak? Hiertoe gaan ek nou in die slothoofstuk oor.

Hoofstuk 8

Aspekte van die etiek van Jesus

8.1 Inleiding

Ek het reg aan die begin van hierdie studie gesê dat dit my oogmerk is om 'n bepaalde standpunt te stel oor hoe die uitsprake van Jesus, veral sy uitsprake met 'n etiese gerigtheid, verstaan kan word. Ek wil nou in hierdie slothoofstuk die resultate van my navorsing kortliks onder woorde bring. Ek wil nou self 'n standpunt inneem oor hoe ek glo Jesus se etiese uitsprake (toegepas op die items soos dit in hierdie studie geïdentifiseer is) verstaan behoort te word. Ek begin deur eers te sê hoe ek glo Jesus se etiese uitsprake nie verstaan moet word nie.

8.2 Wat Jesus se etiek *nie* is nie

Deur op Q en resente navorsing op Q te konsentreer, is ek van mening dat 'n beskrywing van Jesus se etiek soos deur Wolfgang Schrage (1982:13-39) onder onder 'n opskrif "Jesus' eschatological ethics", nie meer onderskryf kan word nie. As Schrage sê: "...it cannot be denied that Jesus understood his message and his ethics from the imminent or incipient kingdom of God", of as Heinz-Dietrich Wendland (1978:4) beweer: "Die ethische Verkündigung Jesu...ist Botschaft vom jetzt nahenden Gottesreich...", of as Eduard Lohse (1988:33) stel:

“Der Kontext ethischer Lehre ist jedoch wie in der Predigt Jesu so auch in der urchristliche Verkündigung durch Eschatologie bestimmt...”, kan ek nie anders as om van hulle te verskil nie. Die tydsopvatting van ‘n eerste-eeuse Mediterreense denker soos Jesus (kyk weer hoofstuk 3.3) en die resultate van onlangse navorsing op die term Koninkryk van God (kyk weer hoofstuk 5) lei ons in ‘n ander rigting. Dit is my oortuiging dat Jesus nie sy etiek in terme van ‘n imminente koninkryk verstaan het nie. Dit is nie van die historiese Jesus geldig dat “The imminent kingdom of God motivates people to act in a way appropriate to this kingdom” (Schrage 1982:24) nie. Wat veral ook nie geldig is nie, is dat “... the unity of eschatology and ethics is given in the person of Jesus, who shows the way in both” (Schrage 1982:25). Jesus se uitsprake (o a sy gelykenisse – kyk hoofstuk 3.7 en sy uitsprake oor die Koninkryk van God – kyk veral hoofstuk 5) en sy handeling, veral sy “ongehoorde” assosiasie met die gemarginaliseerdes in die destydse Joodse samelewing (kyk hoofstuk 6), is nie die uitsprake en handeling van een wat ‘n etiek daarstel in terme van ‘n imminente koninkryk nie. Dit is veel eerder die uitsprake en handeling van iemand wat die koninkryk in Homself in die hier en nou sien aanbreek.

8.3 Aspekte van Jesus se etiek

8.3.1 Jesus se etiek geld in die “hier en nou”

Die mees betekenisvolle uitsprake oor die saak van die “wanneer en waar”

van die “koninkryk van God” is Tomas 113 en Lukas 17:20-21:

His disciples said to him: “When will the kingdom come?” Jesus said “It will not come by waiting for it. It will not be a matter of saying ‘Here it is’ or ‘There it is’. Rather the kingdom of the father is spread upon the earth, and men do not see it.”

(Evangelie van Tomas 113)

Being asked by the Pharisees when the kingdom of God was coming, he answered them, “The kingdom of God is not coming with signs to be observed; nor will they say, ‘Lo, here it is’ or ‘There!’ for behold, the kingdom of God is in the midst of you.”

(Lukas 17:20-21)

Crossan (1991:283) wys daarop dat beide bogenoemde weergawes van hierdie

..

metaforiese uitspraak van Jesus is geformuleer in die vorm van antwoorde deur Jesus wat as korreksies op heersende persepsies dien. Die “tekens” van die toekomstige koninkryk is nie verkeerd omdat hulle onakkuraat kan wees nie, maar omdat die koninkryk reeds teenwoordig is. Die baie duidelike polemiese gerigtheid wat in bogenoemde uitsprake onderskei kan word deurdat hierdie uitsprake op verkeerde persepsies reageer en dit korrigeer, is nog meer duidelik in twee verdere weergawes van die uitspraak van Jesus:

Jesus said: “If those who lead you say to you, ‘See, the kingdom is in the sky,’ then the birds of the sky will precede you. If they say to you, ‘It is in the sea’, then the fish will precede you. Rather, the kingdom is inside of you, and it is outside of you.”

(Ewangelie van Tomas 3:1)

His disciples said to him, “When will the repose of the dead come about, and when will the new world come?” He said to them, “What you look forward

to has already come, but you do not
recognize it.”

(Evangelie van Tomas 3:51)

In die eerste aanhaling, Tomas 3:1, word nog na die “koninkryk” verwys, maar in die tweede, Tomas 3:51, word sinonieme vir die “apokaliptiese verwagting” gebruik, naamlik “repose of the dead” en “the new world”. Wat met bogenoemde aanhalings duidelik word, is dat wat nodig is, nie die insig in ‘n toekomstige koninkryk en die tyd en die aanbreek daarvan is nie, maar insig in die reeds teenswoordige koninkryk. Vir Jesus is die koninkryk ‘n saak van die “hier en nou.” Jesus sien die etiese eis as ‘n appèl wat in die hede tot die hoorders spreek en wat ook in die hede verandering en vernuwing bring, sonder dat ‘n komende (dreigende) einde eers ter sprake is.

8.3.2 Wie is God se kinders in die etiek van Jesus ?

Ons het gesien dat vir die “gelowiges” van Jesus se tyd die wet van Moses van beslissende belang was. Die streng wetsonderhouding van Israel in die Tweede-tempel-periode is tot die punt van wettisisme gevoer. In laasgenoemde sou “God se kinders” net die afstammeling van Abraham gewees het wat die Tora tot in die fynste besonderhede daarvan onderhou het. Funk (1996:196ev) se interpretasie van Jesus se gelykenis van die Barmhartige Samaritaan wat toon

dat Jesus Homself doelbewus tot die “social outcasts” gerig het en Crossan (1991:266-281) se beskrywing van hoe Jesus die Koninkryk van God kom voorstel het as ‘n koninkryk vir ongewenste en gemarginaliseerde bring ons egter tot ‘n ander konklusie. Ook sondaars, uitgeworpenes en die ongerekenes kan *God se kinders* wees.

8.3.3 Vir wie en hoe is God toeganklik ?

Deel van die wettiese ingesteldheid van Israel in die Tweede-tempelperiode was die oordrewe klem wat op “heiligheid” geplaas is. Sake soos toegang tot die heiligdom en tafelgemeenskap is op grond van bepaalde reinheidsvoorskrifte net tot ‘n eksklusiewe groep beperk. Van Aarde (1994:111) toon aan hoe die Fariseërs op ‘n stadium die streng tempelmaatreëls oor toegang tot die tempel en tempelgemeenskap “verruim” het sodat dit ook na die gewone Joodse huishouding uitgebrei is. Die program van die reinheidsmaatreëls met betrekking tot die tempel is ook op die huishouding van elke Wetsgetroue Jood van toepassing gemaak. Die Fariseërs het hulleself op hierdie wyse voorberei vir die toekomstige eskatologiese verandering wat deur God bewerk sou word deur middel van ‘n vroom lewenswyse, gebed en vas. Hulle het geglo dat sodra mense hulleself voorberei het deur middel van heiligheid en suiwerheid, sal die messias verskyn as die Seun van Dawid. Dit het beteken dat die Fariseërs nie

tafelgemeenskap met 'n "onreine" soos byvoorbeeld 'n tollenaar sou handhaaf nie. Borg (1994a:26ev) meld Jesus se konflik met hierdie Farisese praktyk en sy radikale kritiek op die uitsluiting van mense van tempel- of tafelgemeenskap. Funk (1996:59) beskryf hoe Jesus se kritiek op die Joodse tempelpraktyke die grond voorsien het vir Jesus se standpunt dat elke mens onmiddellike en onbemiddelde toegang tot God het. Daar is ook geen beperking op saam met wie God se kinders die tempel mag besoek of mag eet nie. Crossan (1994:66ev) noem laasgenoemde Jesus se propagering van "open commensality". Crossan stel dat :

...Saturday night ...supper ...a cocktail party in the office ..., a restaurant lunch ... a private dinner party ... are not just ...eating together, of simple table fellowship, but are what anthropologists call *commensality* ...*It means the rules of association and socialization*. It means table fellowship as a map of economic discrimination, social hierarchy, and political differentiation... What Jesus ...advocates, therefore, is an open commens-

salinity, an eating together without using
table as a miniature map of society's
vertical discriminations and lateral
seperations.

(Crossan 1994:68-69)

God is vir almal en altyd toeganklik. Daar kan geen uitsluiting van tempel- of tafelgemeenskap wees nie.

8.4 Jesus se etiek en “subversiewe wysheid”

Ek wil nou eers in kort stilstaan by die gedagtes van Marcus Borg wat Jesus beskryf het as leraar van ‘n “alternatiewe” of “subversiewe wysheid”. Ek gaan eers aandui wat Borg met laasgenoemde bedoel het en dan beskryf hoe dit wat Borg aandui as “alternatiewe wysheid”, verband hou met dit wat die konklusie van my studie.

Borg (1994b:69) beskryf “wysheid” as ‘n “manier waarop die aard van die lewe en hoe om te lewe” bekyk word. “Wysheid” beskou die lewe as die keuse van een van twee paaie: die “wyse pad” of die “dwase pad”. Verder is daar twee tipes wysheid, sê Borg. Die mees algemene tipe wysheid is die konvensionele wysheid. Dit verteenwoordig die hoofstroom wysheid en dit is ‘n wysheid “wat almal ken”. Die tweede wysheid wat teenoor laasgenoemde staan, is die

subversiewe of alternatiewe wysheid. Hierdie wysheid bevraagteken en ondermyn die uitgangspunte van die konvensionele verskyningsvorm van die wysheid en stel “n ander pad” voor. In Jesus se tyd was die Skrifgeleerdes met hulle interpretasie van die Tora en met die beklemtoning van die tempel, offergebruike, tiendes en vasvoorskrifte die beliggaming van konvensionele wysheid. Daarteenoor het Jesus gestaan as die leraar van ‘n alternatiewe of subversiewe wysheid. Borg (1994:70) sien Jesus se alternatiewe of subversiewe wysheid veral in sy gelykenisse en ander uitsprake. Hierdie uitsprake van Jesus het volgens Borg die hoorders daarvan uitgenooi om “op ‘n ander manier na die lewe en werklikheid te kyk”.

Die invloed van ‘n bepaalde wysheid op ‘n mens, is vir die doeleindes van hierdie studie belangrik om raak te sien. Borg (1994:76ev) toon aan dat konvensionele wysheid sosiale en sielkundige gevolge inhou vir hulle wat kies om volgens die waardesisteem daarvan te leef. Sielkundig gesproke kan dit gebeur dat die uitgangspunte van konvensionele wysheid vir die individu wat daaraan blootgestel is, die basis vir sy of haar identiteitsbeleving en selfbeeld word. Wat dus gebeur, is dat konvensionele wysheid ‘n wêreld skep waarin ons lewe. Dit kan wees dat die lewe wat in hierdie wêreld deur konvensionele wysheid geskep word, baie beperkend en inperkend kan wees. Dit kan die individu se lewe en wyse van lewe grootliks bepaal. As konvensionele wysheid in ‘n godsdienstige

vorm verskyn, is daar 'n bepaalde Godsbeeld wat daarmee saamgaan. Gewoonlik word God in die konvensionele wysheid as wetgewer en regter voorgestel. Dit het gewoonlik tot gevolg dat die Christelike lewe voorgehou en beleef word as 'n lewe van verpligtinge. 'n Verdere eienskap van konvensionele wysheid is dat daar baie sterk grense getrek word tussen die "in-groep" (hulle wat kies om volgens die beginsels van die konvensionele wysheid te leef) en die uit-groep (hulle wat nie volgens die beginsels van die konvensionele wysheid wil leef nie). Borg (1994:80ev) beskrywe teen hierdie agtergrond Jesus se uitsprake en lewe as 'n voorbeeld van 'n wysheid, 'n manier van kyk na die lewe en werklikheid, wat teenoor die tipiese konvensionele wysheid van sy dag gestaan het. God word byvoorbeeld deur Jesus nie in konvensionele terme as wetgewer en regter beskryf nie, maar as een wie se genade en medelye met mense voorop staan. Gelowige-wees word nie deur Jesus, volgens Borg, as die stiptelike nakom van voorskrifte gesien nie, maar as 'n uitnodiging om die genade en liefde van God te kom beleef. Die Christelike lewe word nie deur Jesus beskryf en voorgehou in terme van vereistes, grense en verdelings tussen mense nie, maar as 'n uitnodiging om 'n lewe te lei wat volledig net op God self fokus.

Teen hierdie agtergrond word baie van Jesus se uitsprake en houdinge teenoor sekere sake duidelik. 'n Mens verstaan byvoorbeeld nou goed hoe Funk (1996:41) kan beweer dat die tempel en priesters vir Jesus "uitgedien" geraak

het en hoekom Jesus sekere dele van die tempelkultus gekritiseer het. Verder is dit eweneens duidelik hoekom Jesus die koninkryk as 'n onbemiddelde verhouding met God kon voorstel waarin elke mens onmiddellike en ongehinderde toegang het. Jesus se konflik met die Skrifgeleerdes oor "heilighedsake" soos tafelgemeenskap met nie-Jode, sabbatsonderhouding en reinheidsgebruike word teen die onderskeiding van konvensionele en subversiewe wysheid ook duidelik. Soos Borg (1994:26-27) hierdie saak opsom, het Jesus die Skrifgeleerdes en konvensionele wysheid se basiese uitgangspunt "Wees heilig, want Ek is heilig" met "Wees barmhartig want Ek is barmhartig" kom vervang.

Crossan beskryf Jesus se subversiewe wysheid in terme van enkele sake. Crossan beklemtoon in die eerste plek Jesus se gebruik van "oop tafelgemeenskap" (Crossan 1994:66-70). Jesus se gebruik om saam met diegene te eet wat deur die konvensionele wysheid van sy dag sterk afgekeur was, en sy propagering daarvan (bv in die gelykenis van die groot maaltyd in (Luk 14:15-24 en Matt 22:1-13) is vir Crossan aanduiding daarvan hoe Jesus die Koninkryk van God as 'n "proses van oop gemeenskaplikheid" gesien het. Verder dui hierdie oop tafelgemeenskap op 'n fundamentele uitgangspunt by Jesus en dit is die standpunt van 'n "radikale gelykheid" tussen mense. Enige vorm van hiërargie tussen mense, enige vorm van diskriminasie

tussen mense of ander wyses van verdelinge en grenstrekking word in Jesus se visie van 'n alternatiewe en subversiewe wysheid negeer. Ek stem saam met Crossan se idee van “oop tafelgemeenskap”, maar deel nie sy verstaan van die sosiale lokaliteit van die Q-gemeenskap as “rondreisende siniese wysheidsleraars” nie. Ek sluit self eerder by Horsley, Kloppenborg en Arnal aan wat Q as die resultaat van “scribal activity” sien.

8.5 ‘n “Visie vir die Christelike lewe”

Ek wil in die slotgedeelte van hierdie hoofstuk uitkom by die vraag wat die implikasie is van hierdie studie naamlik dat daar by Jesus 'n etiese eskatologiese perspektief aangetref word wat as 'n alternatiewe en onkonvensionele kyk na die lewe beskryf kan word, is. Ek wil hier weer sterk leun op Marcus Borg wat in sy 1999 werk *The meaning of Jesus – two visions* 'n “visie van die Christelike lewe” ontwerp. Hierin word die Christelike lewe bondig beskrywe as 'n verhouding met God soos God in Jesus Christus bekend geword het. Jesus Christus word hiervolgens verstaan as die beslissende bekendstelling van hoe God in verhouding met mense is en hoe 'n lewe lyk wat “vol van God” is. Hierdie twee sake: hoe God is en hoe 'n lewe wat “vol van God” is, word dan deur Borg (1999:241ev) beskryf. Oor hoe God is, stip Borg die volgende aan: God is in die eerste plek naby, God kan ervaar en beleef word, God is “byderhand”. Verder is God ook onmiddellik beskikbaar en toeganklik

onafhanklik van gebruike, tradisie en enige instelling. God se uitstaande eienskap is God se medelye met mense. Jesus was die beliggaming van God se medelye. God as die genadige is God wat lewe gee. 'n Verdere saak wat Borg uitlig, is dat God 'n "passie" het vir geregtigheid. Dit is hierdie passie vir geregtigheid wat volgens Borg daartoe gelei het dat Jesus altyd die armes, verstotenes en gemarginaliseerdes in die samelewing opgesoek het en die godsdienstige en politieke "elite" (insluitende die ideologie van die Jerusalem-tempel as die sentrum van diskriminasie) se konvensionele wysheid ontbloot en gekritiseer het.

Wat 'n "lewe vol van God" betref, sien Borg (1999:242ev) dat Jesus se Lewe as die beslissende bekendstelling van wat so 'n lewe sou wees. Borg noem vyf dinge wat hierdie lewe behels. Dit is vir hom 'n lewe wat in die Gees gesentreer is; wat gelewe word volgens die alternatiewe wysheid; wat gekenmerk word deur medelye met ander mense; wat begaan is oor geregtigheid en wat gelewe word in die alternatiewe gemeenskap van Jesus. Hierdie vyf sake is onderling verbonde. Jesus se subversiewe en alternatiewe wysheid beskryf Borg as 'n uitnodiging na 'n lewe wat sentreer in die Gees. Dit beteken vir Borg 'n lewe wat nie sentreer rondom godsdienstige tradisie of instelling of gebruike nie. Die rigpunt van die lewe wat Jesus volgens Borg kom aanbied, is dat dit 'n bewuste en intensionele verhouding met God deur die Gees is. Lewe in so 'n verhouding lei daartoe dat ons alles en almal sien as

manifestasies van die Gees, as skepsele van God. Dit lei noodwendig daartoe dat medelye met mense by ons wakker gemaak word.

Lewe deur die Gees lei nie tot die verwerping van alles wat konvensioneel is, van gebruike, tradisies en konvensies nie. Dit maak net ons oë oop om nie die gebruik as 'n "ding opsig self" te beskou en te verabsoluteer nie. Die gebruik of tradisie is maar net die middel waardeur die eintlike saak daaragter bemiddel word. Verder sal die lewe deur die Gees by ons 'n gevoel vir geregtigheid laat ontstaan. Daar sal 'n medelye wees met mense wat enige vorm van ongeregtigheid ly. Lewe deur die Gees is laastens ook 'n gemeenskapgerigte lewe. Jesus se visie vir 'n Christelike lewe het nooit 'n individualistiese aard gehad nie. Alhoewel individue vir Jesus saak maak, was Jesus altyd in die gemeenskap betrokke en het Hy byvoorbeeld "oop tafelgemeenskap" beoefen.

8.6 Wat beteken dié visie vir ons? – 'n eietydse toepassing

In enige kultuur is daar noodwendig tradisies, gebruike en konvensies

meegegee. Dit is in die wese van enige kultuur dat daar voorskrifte sal wees, grense tussen mense, gebruike, lewenswyses en lewensienings. Ook as Suid-Afrikaners en Afrikaners is daar tradisie en konvensie. Saam wie en hoe ons eet, word volgens gebruik gereël. Hoe ons aantrek vir kerk, 'n dinee of 'n braaivleis word deur heersende gebruike gedikteer. Of ek 'n bedelaar by die

deur iets in die hand gee en wegstuur of innooi om saam aan te sit vir ete word deur my lewenssiening bepaal. So lewe ook ons soos die sosiale konvensie en gebruik dikteer. En gebruik en konvensie het deel van die kerklike lewe geword. Oor hoe en wanneer ons kerk hou, bestaan daar sekere reëlings. Oor hoe ek binne die Afrikanergemeenskap aantrek vir kerk, wat in die erediens gebeur, saam wie ek kerk hou en saam wie nie, bestaan daar tradisies. Oor wie vir lidmaatskap kwalifiseer en wie nie; wie deel van my sfeer van medelye uitmaak en wie nie; oor wie se regte ek begaan is en oor wie s'n ek minder bekommerd is; oor wie deel van "my gemeenskap" uitmaak en wie nie, bestaan sienings en lewenswyses. Ook oor hoe ek aspekte van die kerklike lewe beleef, word beslissend deur tradisie bepaal. Tradisie skryf voor of ek die doop as 'n teoretiese "opneem" in 'n verbondsverhouding met God gaan beskou en of ek dit as 'n aanduiding van 'n nuwe en lewende verhouding met Jesus Christus deur die Heilige Gees gaan ervaar. Konvensie beïnvloed my of ek die Nagmaal as 'n tradisionele beoefening van 'n dogmatiese saak gaan ervaar en of ek dit as 'n lewende stuk gemeenskap en viering van die heil in Christus gaan beleef.

Ek dink Borg is reg as hy sê: "Life in the Spirit grounded in the wisdom of Jesus of Jesus does not mean the complete rejection of convention. We cannot live without conventional wisdom" (Borg 1999:244). Maar ek dink Borg is ook reg as hy sê: "...religious tradition ...when it is mistaken as 'the thing itself' ...becomes a

snare and even idolatrous” (Borg 1999:244). Ek deel Crossan (1994:73-74) se gevoel: “The open commensality and radical egalitarianism of Jesus’ Kingdom of God are more terrifying than anything we have ever imagined, and even if we can never accept it, we should not explain it away as something else.”

8.7 ‘n Slotwoord: Respons op Jack T Sanders

Jack Sanders (1975:1) het die volgende bewering gemaak: “One always runs a risk in finding in Jesus, in his teachings or life, a guide for ethics in one’s own day.” Sanders gebruik ‘n standpunt van Henry Cadbury (1937:86-119) wat volgens hom “effektief” kom stel het dat Jesus se leringe enige grond wat nodig is om ‘n “sosiale etiek” daaruit af te lei, kortkom en gebruik hierdie standpunt as die gronde vir sy eie standpunt soos hierbo gestel.

Jack Sanders gaan dan voort om insigte van Albert Schweitzer en Ernst Käsemann weer te gee om tot die volgende konklusie oor die etiek van Jesus te kom: “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, was even in the process of dawning, misses an essential point. That Jesus held an imminent eschatology will have to be considered a fact” (Sanders 1975:1-5). Sanders se slotsom is : “...Jesus does not provide a valid ethics for today. His ethical teaching is interwoven with his imminent eschatology to such a degree that every attempt to separate the two and to draw out only the

ethical thread invariably and inevitably draws out also strands of the eschatology, that both yarns only lie in a heap” (Sanders 1975:29). Sanders lewer dan soos Schweitzer die volgende pleidooi : “We should let him (Jesus) be a Jew of Palestine of nearly two thousand years ago...let him believe in the imminent end of the world and God’s imminent judgement and, in prospect of that, call his hearers to a radical surrender to God” (Sanders 1975:29).

Hierdie studie van my was ‘n poging om aan te dui hoekom hierdie uitgangspunte van Jack Sanders nie meer geldig hoef te wees nie. Ons lewe vandag ná die navorsing op Q, ten opsigte waarvan John Kloppenborg en andere aangetoon het hoe daar in die oudste laag van Q nie apokalipties-eskatologiese trekke gevind word nie, maar eerder ‘n “wysheidsgerigtheid”. Q¹ staan tog die naaste aan die woorde van Jesus. Ook ‘n ander vroeë tradisie, naamlik Tomas ondersteun Q hier. Verder het ons die resultate van navorsing deur navorsers soos John D Crossan, Robert Funk en Marcus Borg, om enkeles te noem. Hulle resultate van Q-navorsing het aangetoon het hoe Jesus se uitsprake, waar dit oor sake soos die tempelkultus en -gebruike, die Koninkryk van God, die Seun van die Mens en Johannes die Doper gaan, ‘n baie duidelike nie-apokalipties-eskatologiese gerigtheid het. Dit is dus ‘n logiese gevolgtrekking dat daar by Jesus ‘n ander opvatting as die tradisioneel apokalipties-eskatologiese moes bestaan het. Ek het op grond van

Crossan se onderskeidings dit in hierdie studie as 'n eties-eskatologiese siening getipeer en dit aan die hand van Borg se beskrywing van 'n alternatiewe of subversiewe wysheid onder woorde gebring. Ek het ook probeer aantoon hoe die aanvaarding van 'n eties-eskatologiese uitgangspunt by Jesus ons interpretasie van uitsprake van Jesus, byvoorbeeld die gelykenis van die mosterdsaad en die metaforiese uitspraak oor die kinders op die markplein na aanleiding van 'n vraag van Johannes die Doper, sou bepaal. Ek het ook probeer aantoon hoe die beskrywing deur Borg van 'n subversiewe, onkonvensionele lewensbeskouing van Jesus tot ons verstaan van onself, ons lewe en ons godsdienstige lewe 'n appèl rig. Jack Sanders word dus nie toegegee dat dit 'n "risk" is om in Jesus se lewe of leringe 'n gids vir die etiek van ons eie dag te vind (Sanders 1975:1). Dit is nie 'n "risk" nie, dit is vir die Christelike geloofsgemeenskap 'n noodsaaklikheid. Dit is ook beslis nie geldig dat Jesus se etiek nie 'n uitdagende etiek vir ons dag voorsien nie (Sanders 1975:29). Jesus se onkonvensionele omgang met die etiese open juis vir ons bevrydende en vernuwende perspektiewe op ons eie etiese lewensingesteldhede en op die praktiese uitleef van ons Christelike geloof in die wêreld.