

Die etiese uitsprake van Jesus:
Apokalipties-eskatologies of eties-
eskatologies begrond?

deur

GERHARDUS CORNELIUS JOHANNES NEL

Ingedien as deel van die vereistes vir die graad

DOCTOR DIVINITATIS

in

Nuwe-Testamentiese Wetenskap

Fakulteit Teologie

Universiteit van Pretoria

Promotor: Professor Dr A G van Aarde

November 2001

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD	x
HOOFSTUK 1 VRAAGSTELLING EN PROGRAM VAN ONDERSOEK	
1.1 Hoekom die etiese debat?	1
1.2 'n Nuwe-Testamentiese etiek?	2
1.3 Wat is etiek?	4
1.4 Die keuse van bronne	5
1.5 Program van ondersoek	9
1.6 Die histories-kritiese metodologie	11
HOOFSTUK 2 DIE <i>TRADISIONELE</i> STANDPUNT: 'N ESKATOLOGIESE ETIEK BY JESUS	
2.1 Inleiding	13
2.1.1 Jack T. Sanders	13
2.1.2 Heinz-Dietrich Wendland	15
2.1.3 Wolfgang Schrage	16
2.1.4 J L Houlden	20
2.1.5 Eduard Lohse	21

2.2	Jesus en die Joodse wet	21
	2.2.1 Die <i>tradisionele</i> interpretasie	
	2.2.2 Die nie-eskatologiese interpretasie	
2.3	Die tempel	25
	2.3.1 Die <i>tradisionele</i> interpretasie	
	2.3.2 Die nie-eskatologiese interpretasie	
2.4	Die interpretasie van die dood van Jesus	27
	2.4.1 Die <i>tradisionele</i> interpretasie	
	2.4.2 Die nuwere interpretasie	
2.5	Johannes die Doper	29
	2.5.1 Die <i>tradisionele</i> interpretasie	
	2.5.2 Die nie-eskatologiese interpretasie	
2.6	Die Seun van die Mens	31
	2.6.1 Die <i>tradisionele</i> interpretasie	
	2.6.2 Die nie-eskatologiese interpretasie	
2.7	Koninkryk van God	33
	2.7.1 Die apokalipties-eskatologiese interpretasie	
	2.7.2 Die nie-eskatologiese interpretasie	

HOOFSTUK 3 'N NIE-ESKATOLOGIESE INTERPRETASIE VAN JESUS SE ETIEK

3.1	Die begrip <i>eskatologie</i>	36
3.2	Program van ondersoek	40
3.3	Die interpretasie van tyd: Westers teenoor Mediterreens	40
3.4	Die Jesus van Q en die Jesus van die evangelies	44
3.5	Die institusionalisering van charismatiese gesag	46
3.6	Die voor-Pase en die na-Pase Jesus	48
3.7	Die gelykenisse van Jesus	51
3.8	Koninkryk van God	56
3.9	Die tempel	60
3.10	Die Seun van die Mens	64
3.11	Johannes die Doper	67
3.12	Die kontinuering van 'n "apokalipties-eskatologiese" Jesus	
3.12.1	Ben Witherington	71
3.12.2	John Meier	72
3.12.3	E P Sanders	74
3.12.4	Samevatting	75

HOOFSTUK 4 DIE Q-DEBAT

4.1	Inleiding: Hoekom Q?	76
4.2	Het Q hoegenaamd bestaan?	78
4.3	Die oorsprong van Q?	81
4.4	'n Oorsig oor die geskiedenis van Q-navorsing	
4.4.1	Die tweebronnehypotese	88
4.4.2	'n Eie integriteit	89
4.4.3	Tradisie en redaksie	89
4.4.4	Stratifikasie en fases	90
4.4.5	Wyshêid as genre	92
4.5	Prominente temas in Q	
4.5.1	Koninkryk van God	94
4.5.2	Seun van die Mens	97
4.5.3	Johannes die Doper	104
4.5.4	Tempel	111
4.5.5	Samevatting	119
4.6	Die stratifikasie van Q	
4.6.1	J S Kloppenborg antwoord sy kritici	120
4.6.2	Samevatting	125

4.7	Die etos van Q	
4.7.1	'n Q-gemeenskap?	126
4.7.2	'n Eiesoortige "etos" vir die Q-gemeenskap?	127
4.7.3	Etiese radikalisme	129
4.7.4	Sosiale kritiek	131
4.8	Die betekenis van Q-navorsing	136
4.9	Verkondig Q 'n moralisme?	139
4.10	Samevatting	140

HOOFSTUK 5 KONINKRYK VAN GOD

5.1	Hoekom "Koninkryk van God" in hierdie studie?	143
5.2	Wat bedoel ons met "Koninkryk van God"?	144
5.2.1	"Koninkryk van God" as metaforiese spreke	146
5.3	'n Verkenning van die begrip "Koninkryk van God"	147
5.3.1	Inleiding	147
5.3.2	'n Nabye Oosterse mite	148
5.3.3	Jeremias: "Koninkryk" in 'n ruimtelike sin	149
5.3.4	Burton Mack: "Basileia" – Soeweriniteit, heerskappy en mag	150

5.4	Gevolgtrekking	150
5.5	Bernard B Scott: "Parabele koninkryk"	151
5.6	"Koninkryk van God" in Q	
5.6.1	Arland Jacobson: "Koninkryk van God" as "presentiese denotasie"	154
5.6.2	J Dominic Crossan: 'n Koninkryk van ongerekenes, ongewenstes, anti-patriargaal en anti-familiaal	156
5.6.3	Richard Horsley: "Koninkryk van God" as die "hernuwing van Israel"	161
5.6.4	Resultate	163

HOOFSTUK 6 'N ETIESE ESKATOLOGIE

6.1	Inleidend	165
6.2	Malina se tydskonsep: Westers teenoor Mediterreens	165
6.3	John S Kloppenborg	
6.3.1	Q was oorspronklik wysheidsgerig en propageer 'n transformasie in lewenstyl	166
6.3.2	Die kern is die "Koninkryk van God"	168
6.4	J Dominic Crossan	
6.4.1	Historiese agtergrond	169

6.4.1.1	Die Romeinse Ryk en die Galilese boeregemeenskap	169
6.4.2	Jesus en Johannes die Doper	170
6.4.3	Jesus se nuwe visie: "Koninkryk van God"	171
6.5	Aspekte van 'n "etiese eskatologie"	
6.5.1	Geseënd is die armes	172
6.5.2	Om die eie familie te "haat"	173
6.5.3	Die opdrag en sending	174
6.6	Richard A Horsley	
6.6.1	Die historiese en sosiale konteks van Q	174
6.6.2	Die ideologiese konteks van Q	175
6.6.3	Die "Koninkryk van God" as die "hernuwing van Israel"	175

HOOFSTUK 7 TOEPASSING: 'N ETIES-ESKATOLOGIESE LEES VAN Q 13:18-19 EN Q7:18-20, 31-35

7.1	Inleidend	177
7.2	Die gelykenis van die mosterdsaad (Q 13:18-19)	179
7.2.1	Die <i>tradisionele</i> interpretasie	180



7.2.2	'n Vergelyking van tekste	182
7.2.2.1	Die Markaanse weergawe	182
7.2.2.2	Die Q-weergawe	187
7.2.2.3	Die Tomas-weergawe	189
7.2.3	Die betekenis van die gelykenis van die mosterdsaad	191
7.3	Johannes die Doper se navraag en Jesus se antwoord (Q 7:18-20, 31-35)	195
7.3.1	Die teks van Q 7:18-20, 31-35	195
7.3.2	Jesus en Johannes die Doper	198

HOOFSTUK 8 ASPEKTE VAN DIE ETIEK VAN JESUS

8.1	Inleiding	202
8.2	Wat Jesus se etiek <i>nie</i> is nie	202
8.3	Aspekte van Jesus se etiek	
8.3.1	Jesus se etiek geld in die "hier en nou"	203
8.3.2	Wie is God se kinders in die etiek van Jesus?	206
8.3.3	Vir wie en hoe is God toeganklik volgens die etiek van Jesus?	207



8.4	Jesus se etiek en “subversiewe wysheid”	209
8.5	‘n “Visie vir die Christelike lewe”	212
8.6	Wat beteken dié visie vir ons? ‘n Eietydse toepassing	215
8.7	‘n Slotwoord: Respons op Jack T Sanders	217

BIBLIOGRAFIE	220
---------------------	-----

x

SUMMARY	230
----------------	-----

OPSOMMING	233
------------------	-----

x

VOORWOORD

Ek erken geldelike bystand gelewer deur die Universiteit van Pretoria en die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika.

Ek is groot dank verskuldig aan my studieleier prof A G van Aarde vir sy bekwame en geduldige leiding. Dit was 'n voorreg om oor 'n tydperk van jare heen en deur vele akademiese gesprekke met prof Van Aarde, in kennis en insig te kon groei.

Thea Heckroodt, teologiese vakreferent in die Akademiese Inligtingsdiens by die Universiteit van Pretoria, se hulp was onontbeerlik. Ek gee graag aan haar erkenning.

Die Nederduitsch Hervormde gemeente Hartebeeshoek waar ek sedert 1994 die voorreg het om voltyds predikant te wees, het aan my die ruimte gegee om tyd aan studie af te staan. Ook aan hulle is ek dank verskuldig.

My ouers het my aan die Heer van die kerk en die kerk van die Here voorgestel. Dankie vir geestelike leiding en 'n goeie voorbeeld.

Aan Magda vir onvoorwaardelike ondersteuning en onbaatsugtige liefde en aan Marguerite en Merwe, wat my dikwels die studeerkamer in sien verdwyn, baie dankie. Ek dra hierdie proefskrif aan my gesin op met liefde.

Die grootste dankwoord kom my Hemelse Vader toe vir die begeerte en ongelooflike vreugde om voltyds met die bestudering en verkondiging van die Woord besig te wees.

Gerhard Nel

Pretoria, November 2001.

HOOFSTUK 1

VRAAGSTELLING EN PROGRAM VAN ONDERSOEK

1.1 Hoekom die etiese debat?

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

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



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

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

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

1.2 'n Nuwe-Testamentiese etiek?

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

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

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

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

1.3 Wat is etiek?

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

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

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

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

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

1.4 Die keuse van bronne

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

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

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

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

*αὐτοῦ*⁴

(Matt 5:22a)

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

ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν

(Matt 5:39b)



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

44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν,
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν

(Matt 5:44a)

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

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

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

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

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

$\tau\hat{\omega}$

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

1.5 Program van ondersoek

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

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

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

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

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

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

1.6 Die histories-kritiese metodologie

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

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

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

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



HOOFSTUK 2

DIE *TRADISIONELE* STANDPUNT:

‘N ESKATOLOGIESE ETIEK BY JESUS

2.1 Inleiding

2.1.1 Jack Sanders

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

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

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

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

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

2.1.2 Heinz-Dietrich Wendland

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

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

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

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

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

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

uitgangspunt berus veral op die Evangelie van Markus. Bruce Chilton

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.3 Wolfgang Schrage

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

Schrage gebruik Markus 4:30-32 as bewysplaas:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.4 J L Houlden

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

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

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

2.1.5 Eduard Lohse

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

2.2 Jesus en die Joodse wet

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

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

2.2.1 Die tradisionele interpretasie

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

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

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

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

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

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

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

2.2.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

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

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

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

2.3 Die tempel

2.3.1 Die *tradisionele* interpretasie

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

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

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

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

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

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

campaign for its eschatological purity” (my beklemtoning).

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

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

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

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

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

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

2.3.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

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

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

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

2.4 Die interpretasie van die dood van Jesus

2.4.1 Die *tradisionele* interpretasie

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

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

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

2.4.2 Die nuwere interpretasie

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

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

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

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

2.5 Johannes die Doper

2.5.1 Die *tradisionele* interpretasie

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

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

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

2.5.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

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



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

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

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

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

2.6 Die Seun van die Mens

2.6.1 Die *tradisionele* interpretasie

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

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

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

2.6.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

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

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

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

2.7 Koninkryk van God

2.7.1 Die apokalipties-eskatologiese interpretasie

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

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

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

2.7.2 Die nie-eskatologiese interpretasie

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

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

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

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

HOOFSTUK 3

‘N NIE-ESKATOLOGIESE INTERPRETASIE VAN JESUS SE ETIEK

3.1 Die begrip eskatologie

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

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

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

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

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

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

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

As die eerste laag van Q dan ‘n oorwegend wysheidsgerigte karakter het en die eskatologiese ‘n latere ontwikkelings is – “(Q) ... in its **final composition and redaction**, ... became an ecclesiastical manual which sought to bind the churches for which it was written to a particular eschatological expectation ...”

(my beklemtoning). (Koester 1982:147) – kan die “tradisionele” interpretasie van Jesus se etiek, gebou op die getuienis van die sinoptici, nie langer gehandhaaf word nie.

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

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

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

3.2 Program van ondersoek

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

3.3 Die interpretasie van tyd: Westers teenoor Mediterreens

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

Jesus was tog immers ook kind van sy tyd.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4 Die Jesus van Q en die Jesus van die evangelies

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

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

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

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

3.5 Die institusionalisering van charismatiese gesag

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.6 Die voor-Pase en die na-Pase Jesus

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

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

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

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

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

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

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

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

3.7 Die gelykenisse van Jesus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.8 Koninkryk van God

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.9 Die tempel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.10 Die Seun van die Mens

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

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

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

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

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

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

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

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

3.11 Johannes die Doper

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.12.1 Ben Witherington

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

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

3.12.2 John Meier

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

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

3.12.3 E P Sanders

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

3.12.4 Samevatting

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

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

Hoofstuk 4.

Die Q-debat

4.1 Inleiding: Hoekom Q?

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 Het Q hoegenaamd bestaan?

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

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

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

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

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

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

4.3 Die oorsprong van Q ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.4.2 'n Eie integriteit

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

4.4.3 Tradisie en redaksie

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

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

4.4.4 Stratifikasie en fases

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

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

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

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

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

4.4.5 Wysheid as genre

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

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

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

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

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

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

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

4.5 Prominente temas in Q

4.5.1 Koninkryk van God

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

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

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

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



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

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

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

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

4.5.2 Die Seun van die Mens

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

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

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

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

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



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

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

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

"Luke 12:10 / Matt 12:32

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

(Miller 1992:281; Scholars Version).

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

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

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

of being, living, and hoping embodied by Jesus and his followers.” Collins wys dan hoe die Seun van die Mens ‘n alternatief is vir ander gesagsimbole “such as the Roman emperor and his agents, the heirs of Herod the Great, and the messianic pretenders who attempted to overthrow Roman rule by force”

Verder dat dit nie gediend daarmee was om die status quo te akkomodeer nie.

“(It) called for resistance to the current unjust order by creating an alternative symbolic universe which sustained an alternative way of life.”

x

Myns insiens is die “tradisionele etici” soos Schrage wat in die voorkoms van die term “Seun van die Mens” in die kanonieke evangelies ‘n “... universal, definite, and imminent coming of God as sovereign to transform the world and intervene on behalf of his people...” sien, besig met wat Collins in die aanhaling

hierbo beskryf as “... a fantasy cutt off from the real world” (Collins 1996:157).

Die betekenis van die term “Seun van die Mens” by Jesus behoort eerder gesoek te word in dit wat Jesus met sy prediking kom aandui het : “...creating an

alternative symbolic universe which sustained an alternative way of live” (Collins

x

1996:157). Hierdie “alternative way of life” is die onbemiddelde verhouding

tussen God en die mense (Funk 1996:41), die resultaat van ‘n “sosiale program”

van hervorming by Jesus (Borg 1996:24) en die propagering van ‘n alternatiewe

gemeenskapsetos en ‘n alternatiewe sosiale visie (Mack 1993:123ev).

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

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

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

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

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

4.5.3 Johannes die Doper

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

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

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

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

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

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

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

Here is my messenger,

Whom I send on ahead of you

to prepare your way before you.

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

no one has arisen who is greater than John the

Baptist; ..."

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.5.4 Die tempel

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

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

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

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

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

Q4:9 lees:

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

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

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

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

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

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

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

11 51 “from the blood of Abel

to the blood of Zechariah,

who perished

between the altar

and the sanctuary.’ “

(Miller 1992:279; Scholars Version)

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

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

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

(Miller 1992:289; Scholars Version)

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

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

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

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

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

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

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

4.5.5 Samevatting

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

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

eskatologie” gaan beskryf.

4.6 Die stratifikasie van Q

4.6.1 Kloppenborg antwoord sy kritici

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

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

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

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

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

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

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

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

(Miller 1992:268; Scholars Version)

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

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

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

4.6.2 Samevatting

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

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

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

4.7 Die etos van Q

4.7.1 'n Q-gemeenskap?

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

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

4.7.2 ‘n Eiesoortige etos vir die Q-gemeenskap?

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

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

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

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

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

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

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

agtergrond van die Galilese plaaslike gemeenskapslewe, skerp klasseverskille

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

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

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

involve primarily the constituent arguments of Wisdom literature: clusters of

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

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

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

within the parameters of a known ancient literary genre underscore the

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

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

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

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

samestellers van Q.

4.7.3 Etiese radikalisme

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

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

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

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

Q 6:27-28 lees:

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

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

(Miller 1992:257; Scholars Version)

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

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

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

4.7.4 Sosiale kritiek

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

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

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

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

Luke 11:48 / Matt 23:31

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

and approve of

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

(Miller 1992:278; Scholars Version).

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

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

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

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

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

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

4.8 Die betekenis van die Q-navorsing

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.9 Verkondig Q 'n moralisme ?

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

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

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

4.10 Samevatting

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

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

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

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

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

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

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 denotasie”

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 ongekende “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 familiële 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 familiële 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 preferential 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 altprophetiese 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 bepalings 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 leefwyse is. 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 leefwyse 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.”

(Ewangelie 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 ongewenstes en gemarigaliseerdes 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 ongeregtheid 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.

BIBLIOGRAFIE

A. PRIMêRE TEKSTE EN VERTALINGS

Nuwe Testament 1954. *Die Bybel in Afrikaans*. Cape Town:
The Bible Society of South Africa.
(Revised edition.)

Aland, K et al (eds) 1983. *The Greek New
Testament*. 3rd edition. Münster: United
Bible Societies.

Spreuke-evangelie Q ^X Miller, R J (ed) 1992. *The Complete
Gospels: Annotated Scholars Version*.
Sonoma, C A: Polebridge Press.
Robinson, J M et al (eds) 2000. *The Critical
Edition of Q*. Minneapolis: Fortress Press.
(Supplement: *Hermeneia*.)

B. SEKONDêRE LITERATUUR

- Allison, D C Jr. 1997. *The Jesus tradition in Q*. Harrisburg, PA :
Trinity Press International.
- Allison, D C Jr. 2000. *The intertextual Jesus: Scriptures in Q*.
Harrisburg, P A : Trinity Press International.
- Arnal, W E 2001. *Jesus and the village scribes: Galilean
conflicts and the setting of Q*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bacon, B W 1916. The "Son" as organ of revelation. *Harvard
Theological Review* 9, 382-415.
- x Borg, M J 1994a. *Jesus in contemporary scholarship*. Valley
Forge, P A: Trinity Press International.
- x Borg, M J 1994b. *Meeting Jesus again for the first time: The
historical Jesus & the heart of contemporary faith*. San Francisco:
Harper & Row.
- x Borg, M J & Wright N T 1999. *The meaning of Jesus: Two visions*.
San Francisco: Harper & Row.
- Bultmann, R 1956. *Theology of the New Testament, Vol 1* London:
SCM.
- x Cadbury, H J 1937. *The peril of modernizing Jesus*. New York: Harper
& Row.
- Catchpole, D R 1993. *The quest for Q*. Edinburgh: T&T Clark.

- ✕ Chilton, B 1984. *The Kingdom in the teachings of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Collins, A Y 1996. The origin of the designation of Jesus as "Son of Man", in *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism*, 139-158. Leiden: Brill. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 50.)
- Conzelmann, H 1969. *Geschichte des Urchristentums*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Crossan, J D 1973. *In parables: The challenge of the historical Jesus*. New York: Harper & Row.
- Crossan, J D 1989. *Who is Jesus? Answers to your questions about the historical Jesus*. New York: Harper & Row.
- ✓ Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. Edinburgh: T. & T Clark.
- ✓ Crossan, J D 1994. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco: Harper San Francisco.
- ✕ Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco: Harper San Francisco.
- ✕ Dahl, N A 1951. The parables of growth. *Studia Theologia* 5, 132-166.
- Deist, F 1984. *A concise dictionary of theological terms*. Pretoria: Van Schaik.

- Douma, J 1984. *Verantwoord handelen: Inleiding in de christelijke ethiek*.
Kampen: Van den Berg.
- Dreyer, Y 2000. The institutionalization of Jesus' charismatic authority:
"Son of Man" as case study. *Hervormde Teologiese Studies* 56,
1057-1078.
- Eichhom, J G 1794. *Über die drey ersten Evangelien. Eine Beyträge zu
ihrer künftigen kritischen Behandlung. Allegemeine Bibliothek
der biblischen Literatur* Vol 5, 761-996.
- ✓ Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millennium*. San
Francisco: HarperSanfrancisco.
- Gnilka, J 1993. *Jesus von Nazaret: Botshaft und Geschichte*. Durchgesehene
und erweiterte Sonderausgabe. Freiburg: Herder.
- Hays, R B 1996. *The moral vision of the New Testament - Community, cross,
new creation: A contemporary introduction to New Testament ethics*.
Edinburgh: T & T Clark.
- ✓ Hoffmann, P 1972. Studien zur Theologie der Logienquelle. *NT Abh* 8,
289-295.
- Holtzmann, H J 1863. *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und
geschichtlicher Charakter*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.
- ✓ Horsley, R A & Draper, J A 1999. *Whoever hears you hears me: Prophets,
performance, and tradition in Q*. Harrisburg, P A: Trinity Press
International.

- X Houlden, J L 1988. *Ethics and the New Testament*. Edinburgh: T & T Clark.
- Hutgren, A J 1994. *The rise of normative Christianity*. Minneapolis : Fortress Press.
- Y Jacobson, A D 1992. *The first gospel: An introduction to Q*. Sonoma, C A : Polebridge Press.
- Jeremias, J 1971. *New Testament theology: The proclamation of Jesus*, Vol 1, tr by J Bowden. New York: Charles Scribner's Sons.
- Kloppenborg, J S 1986. The formation of Q and antique instructional genres. *Journal of Biblical Literature* 105, 443-462.
- Kloppenborg, J S 1987. *The formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections*. Philadelphia: Fortress Press. (Studies in Antiquity and Christianity.)
- Kloppenborg, J S 1993. The Sayings Gospel Q: Recent opinion on the people behind the document. *Currents in Research: Biblical Studies* 1, 9-34.
- Kloppenborg, J S 2000. *Excavating Q: The history and setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kloppenborg, J S 2001. Review of Allison, *The intertextual Jesus*, in *Review of Biblical Literature*. <http://www.bookreviews.org>
- Koester, H 1982. *Introduction to the New Testament*, Vol 2: *History and literature of early Christianity*. New York: Walter de Gruyter.
- Koester, H 1992. *Ancient Christian gospels: Their history and development*. Harrisburg, P A : Trinity Press International.

- Liddel & Scott 1983. *A lexicon abridged from Liddel and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Linnemann, E 1995. Is there a gospel of Q? *Bible Review*, 19-23, 42-43.
- Loader, W 2001. *Jesus and the fundamentalism of his day*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.
- X Lohse, E 1988. *Theologische Ethik des Neuen Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lühmann, D 1969. Die Redaktion der Logienquelle. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (WMANT 33.)
- Luz, U 1990. *Das Evangelium nach Matthäus, 2 Teilband: Mt 8-17*. Zürich: Benziger Verlag. (EKK.)
- X Mack, B L 1987. The kingdom sayings in Mark. *Forum* 3(1), 3-47.
- X Mack, B L 1993. *The lost gospel: The book of Q and Christian origins*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Malina, B 1986. *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. Atlanta: John Knox.
- Malina, B 1996. *The social world of Jesus and the gospels*. New York: Routledge.
- V Mays, J L 1983. The language of the reign of God. *Interpretation* 30, 117-126.
- Meier, J P 1994. *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus, Volume II: Mentor, message, and miracles*. New York: Doubleday.

- Patterson, S J 1993. Q – The lost gospel. *Biblical Review*, 34-41, 61-62.
- Patterson, S J 1998. *The God of Jesus: The historical Jesus and the search for meaning*. Harrisburg, P A: Trinity Press International.
- Perrin, N 1966. The Son of Man in ancient Judaism and primitive Christianity: A suggestion. *Biblical Research* 11, 27-28.
- Y Perrin, N 1983. *Rediscovering the teaching of Jesus*. London: SCM Press.
- Y Perrin, N 1984. Jesus and the language of the kingdom, in Chilton, B (ed), *The Kingdom of God in the teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press.
- Piper, R A (ed) 1995. *The Gospel behind the gospels: Current studies on Q*. Leiden: E J Brill.
- Polag, A 1977. Die Christologie der Logienquelle. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (WMANT 45.)
- Redfield, R 1956. *Peasant society and culture*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Robbins, V K 1984. *Jesus the teacher: A social-rhetorical interpretation of Mark*. Philadelphia, P A: Fortress Press.
- Robinson, J M 1971. LOGOI SOPHON: On the Gattung of Q, in Robinson J M & Koester, H, *Trajectories through early Christianity*, 71-113. Philadelphia, P A: Fortress Press.
- Sanders, E P 1985. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press.

- κ Sanders, J T 1975. *Ethics in the New Testament: Change and development*.
London: SCM Press.
- Sato, M 1987. *Q und Prophetie: Studien zur Gattung- und
Traditionsgeschichte der Quelle Q*. Tübingen: J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck). (WUNT 2/29.)
- λ Schrage, W 1982. *The ethics of the New Testament*. Tr by D Green.
Philadelphia P A: Fortress Press.
- Schulz, S 1972. *Q: Spruchquelle der Evangelien*. Zürich: Theologischer
Verlag.
- Schweitzer, A 1967. *Reich Gottes und Christentum*. Tübingen: J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck.)
- √ Scott , B B 1989. *Hear then the parable: A commentary on the parables of
Jesus*. Minneapolis: Fortress Press.
- Strijdom, J M 1998. An evaluation of John Dominic Crossan's construct of the
historical Jesus: The Baptist as test case. Dissertation, University of
Pretoria.
- Theissen, G 1973. Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der
überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. *Zeitschrift für
Theologie und Kirche* 70, 245-271.
- Theissen, G 1991. *The Gospels in context: Social and political history in the
synoptic tradition*. Minneapolis: Fortress Press.

- X Timmer, J 1990. *The kingdom equation: A fresh look at the parables of Jesus*.
Grand Rapids: CRC Publications.
- Tödt, H E 1959. *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*.
Gütersloh: Gerd Mohn.
- Tuckett, C M 1996. *Q and the history of early Christianity: Studies on Q*.
Peabody, MS: Hendrickson.
- W Uro, R 1987. *Sheep among the wolves: A study on the mission instructions of Q*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 47.) Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Vaage, L E 1994. *Galilean upstarts: Jesus' first followers according to Q*.
Valley Forge, P A: Trinity Press International.
- Y Van Aarde, A G 1994. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital
- Van Aarde, A G 1999. The historicity of the circle of the Twelve: All roads leads to Jerusalem. *Hervormde Teologiese Studies* 55(4), 795-826.
- Van Aarde, A G 2001. Matthew and apocalypticism as the "mother of christian theology": Ernst Käsemann revisited. Unpublished paper presented at the SNTS 56th General Meeting, Montréal, 31 July-4 August 2001.
- X Vermes, G 1993. *The religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress Press.

Vielhauer, P 1975. Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Rede(n)quelle, in Pesch, R & Schnackenburg, R (Hrsg), *Jesus und der Menschensohn: Festschrift für A Vögtle*, 124-147. Freiburg: Herder.

✓ Von Harnack, A (1900) 1957. *What is Christianity?* New York: Harper & Row.
Von Harnack, A 1908. *New Testament Studies, II: The Sayings of Jesus. The Second Source of St. Matthew and St. Luke*, Trans. J R Wilkinson. New York: G P Putnam's Sons.

✓ Weiss, J 1964. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Weisse, C H 1838. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*. 2 Vols. Leipzig: Breitkopf und Hartel.

✓ Wendland, H-D 1978. *Ethik des Neuen Testaments: Eine Einführung*. Dritte Auflage. Göttingen: Vandenhoeck.

Witherington, B 1995. *The Jesus Quest: The third search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove, I II: InterVarsity.

Zeller, D 1984. *Kommentar zur Logienquelle*. (Stuttgart kleiner Kommentar, N. T. 21.) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.

SUMMARY

Title: The ethical sayings of Jesus: Grounded
apocalyptically-eschatologically or
ethically-eschatologically?

Candidate: Gerhardus Cornelius Johannes Nel

Supervisor: Prof Dr A G van Aarde

Degree: Doctor Divinitatis (New Testament Studies)
Faculty of Theology, University of Pretoria

Drawing on the insights of Q research, the purpose of this study is to question the traditionally accepted position that Jesus' ethical sayings are to be understood in terms of an apocalyptic framework. It is argued that an ethical-eschatological point of departure is rather to be discerned in Jesus' teachings.

The study first sketches the positions of those ethicists whose readings discern in Jesus' teachings an apocalyptic-eschatological point of departure and who understand his ethical sayings in terms of the latter. The themes *temple*, *Son of Man*, *John the Baptist* and *Kingdom of God* (aspects central to the preaching of Jesus) are used to spell out the positions of these *traditional* ethicists. Then, in chapter 3, the study outlines positions – opposed to the above-mentioned ones – of New Testament scholars who view Jesus' sayings as not

being eschatological at all. The study, again, makes use of the themes mentioned above in order to spell out the positions of non-eschatological thinkers.

In chapter 4, which deals with the Sayings Gospel Q, J S Kloppenborg's research on the stratification of the Jesus tradition in Q is considered. The findings indicate that no apocalyptic traits are apparent in the first layer of Q, the layer closest to the historical Jesus. The research shows that these findings form the basis for doubting the traditional ethicists' position that Jesus' ethics is apocalyptically-eschatologically grounded.

An alternative perspective in place of the apocalyptic-eschatological one is suggested. Jesus' reference to the Kingdom of God is understood as referring to an alternative lifestyle in the here and now of the life of Jesus' followers.

In chapter 6, it is argued that there may indeed be an eschatological perspective in Jesus' teachings, but that this would be an ethical-eschatological perspective.

What this might entail is articulated with reference to the insights of J S Kloppenborg, J D Crossan and R A Horsley.

In chapter 7, the study concludes with an exegetical discussion of two passages from Q, viz. Q 13:18-19 (the parable of the mustard seed) and Q 7:18-20, 31-35 (the metaphorical discourse about the children on the market square, ensuing from an enquiry by John the Baptist) in order to indicate how these sayings of

Jesus may be read ethically-eschatologically. In the last chapter the insights derived from this study are applied to the present-day situation of the church by describing Jesus' ethics as subversive wisdom which challenges many conventional practices.

OPSOMMING

Titel: Die etiek van Jesus: Apokalipties-eskatologies of eties-eskatologies begrond?

Kandidaat: Gerhardus Cornelius Johannes Nel

Promotor: Prof dr A G van Aarde

Graad: Doctor Divinitatis (Nuwe-Testamentiese Wetenskap)
Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria

Die doel van hierdie studie is om deur die gebruikmaking van die insigte van Q-navorsing die tradisioneel aanvaarde uitgangspunt dat Jesus se etiese uitsprake in terme van 'n apokalipties-eskatologiese raamwerk verstaan moet word, te bevraagteken en daarteenoor te stel dat ons eerder 'n eties-eskatologiese vertrekpunt behoort te veronderstel.

Die studie bespreek eerstens die standpunte van etici wat by Jesus 'n apokalipties-eskatologiese perspektief identifiseer en sy etiese uitsprake in terme van so 'n perspektief verstaan. In die navorsing word die temas wat verband hou met *tempel*, *Seun van die Mens*, *Johannes die Doper* en *Koninkryk van God* (aspekte wat sentraal in die prediking van Jesus staan) gebruik om die standpunte van hierdie *tradisionele* etici te beskryf en te verduidelik.

Die standpunte van Nuwe-Testamentici wat meen dat Jesus se etiek geen eskatologiese konnotasies het nie, word in hoofstuk 3 bespreek. Dieselfde temas wat hierbo gemeld is, word gebruik om die standpunte van die nie-eskatologiese denkers te verwoord.

Hoofstuk 4 fokus op die Spreuke-Evangelie Q. Die ondersoek in hierdie verband bou voort op die navorsing van J S Kloppenborg oor die stratifikasie van Jesus-tradisies in Q. Die studie toon dat daar in die eerste laag van Q (die stratum die naaste aan die historiese Jesus), nie apokaliptiese trekke aanwesig is nie. Hierdie bevinding bevestig die grond vir die twyfel rakende die tradisionele etiese oortuiging dat 'n apokaliptiese eskatologie die perspektief vorm van waaruit Jesus sy etiese onderwysings uitgespreek het .

Vervolgens word 'n alternatiewe perspektief in die plek van die apokaliptiese-eskatologiese voorgestel. Jesus se verwysing na die "Koninkryk van God" word verstaan as verwysende na 'n alternatiewe lewenstyl in die teenswoordige lewe van Jesus se volgelingen.

In hoofstuk 6 word geargumenteer dat daar wel by Jesus van 'n eskatologie sprake is, maar dan gedefinieer as 'n etiese eskatologie. Die inhoud van so 'n etiese perspektief word verduidelik met behulp van die resultate van die navorsing van J S Kloppenborg, J D Crossan en R A Horsley.



In hoofstuk 7 word twee gedeeltes, te wete Q 13:18-19 (die gelykenis van die mosterdsaad) en Q 17:18-20, 31-35 (die metaforiese uitspraak oor die kinders op die markplein na aanleiding van 'n navraag deur Johannes die Doper), eksegeties bespreek. Die doel van hierdie bespreking is om aan te toon hoe hierdie uitsprake van Jesus vanuit 'n eties-eskatologiese perspektief gelees kan word en hoe so 'n interpretasie verskil van 'n etiek wat Jesus se uitsprake in terme van 'n apokalipties-eskatologiese raamwerk verstaan.

In die laaste hoofstuk word die insigte van hierdie studie eietyds toegepas deur Jesus se etiek te beskryf as 'n subversiewe wysheid wat heelwat hedendaagse kerklike konvensies en gebruike krities bevraagteken.