

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

D J C van Wyk (jr) (Wolmaransstad)¹

**Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria**

Abstract

Ad fontes – back to Scripture, or to Jesus, or to Dogma?

A critical approach to the New Testament, its origins, and the development of theological trajectories in the early Jesus movements have caused historians to look for the foundational authority beyond the biblical canon as the decisive authority of Christianity. Some have indicated Jesus as the primary authority for the earliest followers of Jesus. Others have identified doctrinal traditions as authoritative before the canon was finally established. This study challenges the church as institution to consider a foundational authority beyond the written and canonised Scripture as a normative source for Christian faith and life.

Long before there was an authoritative biblical canon in the Church, Jesus was the final authority for the earliest community of Christians. His life, death and resurrection, as well as his teachings, functioned as the absolute or final canon for the early believers. For them, if Jesus said it, that settled it. The example that he gave in his life and death became the example *par excellence* for the church to follow. The hope that he gave in his resurrection was the ultimate assurance that the believer's hope was not in vain. This was the first Christian canon.

(McDonald 1997:1)

1. INLEIDING EN PROBLEEMSTELLING

Die doel van hierdie artikel is tweeledig. In die eerste plek word hulde gebring aan en waardering uitgespreek teenoor een van my leermeesters, professor Piet Geysler, by wie ek enorm baie van die kerk en teologie geleer het. Professor Geysler het met sy wye belesenheid en helder denke oor die Nuwe Testament en veral vraagstukke oor Skrif- en Kanonbeskouing nie net groot

¹ Dr D J C van Wyk (jr) (BLC, BD, DD) is as navorsingsassosiaat betrokke by prof dr Andries G van Aarde se navorsingsprojek "Bybelse Teologie en Hermeneutiek", Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

invloed op individue gehad nie, maar ook op die denke van die Hervormde Kerk in dié verband. Dit is daarom 'n groot voorreg om hierdie artikel op te dra aan professor Piet Geysers wat amptelik aan die einde van sy akademiese loopbaan gekom het.

In die tweede plek het die artikel ten doel om krities te vra na die outoriteit van die Kanon (wanneer in hierdie studie na die Kanon verwys word, word verwys na die Nuwe-Testamentiese geskrifte as Kanon tensy anders vermeld) teenoor moontlike ander outoriteite wat die tot standkoming van die Kanon voorafgegaan het. Dit is veral historiese Jesus-navorsing wat krities op die Kanon reflekteer in dié opsig dat gevra word na die meriete daarvan om die Kanon uit te brei met buite-Kanonieke geskrifte al dan nie (Funk 1996:25; Van Aarde 2001:152). Die huidige waardering vir die Kanon, soos dit sedert die vierde eeu vasgestel is, kom veral met die oplewing en herwaardering van die oorspronklike bronne aan die einde van die Middeleeue.

Ad fontes was inderdaad een van die bekende slagspreuke van die vyftiende en sestiende-eeuse Renaissance en die daarmee gepaardgaande kerkhervorming (kyk Den Heyer 1988:37). Daarmee het die kerkhervormers te kenne gegee dat hulle nie langer geïnteresseerd was in die kerklike dogma en pouslike gesag wat die kerk-wees en teologie van die Rooms-Katolieke Kerk gedurende die Middeleeue bepaal het nie (Den Heyer 1988:25, 56). Aangesien die dogma van die Rooms-Katolieke Kerk en die pouslike dekrete duidelik volgens hulle tot die ontaarding in die Rooms-Katolieke Kerk gelei het, wou die kerkhervormers terugkeer na die bronne, oftewel die *fontaine* waaruit die Christelike geloof voortgekom het. Dit was met ander woorde 'n terugvra na dit wat eerste was, sodat alles wat later gekom het, daaraan getoets kan word.

In hierdie terugvra na wat eerste was, het hulle onder andere die verduistering van die geloof gesien in die Vulgaat – die Latynse vertaling van die Bybel (Den Heyer 1988:37, 152). Nie alleen was dié vertaling 'n swak en bedenklige vertaling van die oorspronklike Hebreeuse en Aramese Ou Testament en Griekse Nuwe Testament nie, maar met verloop van tyd het dit ook in onbruik verval. So het die kerklike gesag as die primêre norm vir die geloof van die Rooms-Katolieke Kerk begin dien. Juis hierin het Luther en die ander hervormers die ontaarding van die Rooms-Katolieke Kerk raakgesien. Hulle het nie meer die Bybel behoorlik gelees en dit as norm geneem nie, maar die insigte van die pous en ander kerklike ampsdraers (kyk Den Heyer 1988:21).

In die poging om die kerk te hervorm, was dit dus amper vanselfsprekend om terug te vra na die bron van die geloof en die standpunt in te neem dat alles ten opsigte die geloof, die dogma en die kerk aan dié

bron en norm getoets moes word (Den Heyer 1988:25, 48). Dit was dan ook die standpunt van Luther in sy uitdaging aan die Rooms-Katolieke Kerk wat uitgeloop het op die bekende woorde: “Voordat ek nie oortuig word deur die Skrif en die suiwere rede – ek vertrou immers nie op die gesag van die pouse en die konsilies nie, want hulle het dikwels hulle vergis en mekaar weerspreek – bly ek gebind deur die Skrif wat ek aangehaal het en my gewete is vasgevang deur die Woord van God. Ek kan en sal niks herroep nie, want dit is nog reg nog veilig om teen jou gewete in te gaan. Hier staan ek, ek kan nie anders nie, so help my God (kyk Berkhof 1955:158).

Dié bron van die geloof is dan gesien as die Kanon (kyk bv Funk 1996:99). Die oproep is dus populêr verstaan as ’n terug na die Skrif omdat die Skrif gesien is as dit wat eerste was en dat die geloof, die belydenis en die teologie daaruit ontwikkel het. Wanneer daar gesprek oor die geloof was, byvoorbeeld as daar gesprek was oor die belydenis as die regte verstaan van die geloof, is die Skrif beskou as die enigste bron en norm van oorweging vir die regte verstaan van die geloof (Den Heyer 1988:38).

Die kritiese bestudering van die Nuwe Testament in die algemeen, en die bestudering van die teologiegeskiedenis van die vroegste Christendom in die besonder het egter die afgelope tyd aangetoon dat die Skrif nie beskou kan word as dit wat eerste was nie (Funk 1996:99 e v). Behalwe dat die historiese kritiek uitgewys het dat die geskrifte van die Nuwe Testament lang en ingewikkelde ontstaansgeskiedenis het, was daar spesifieke kragte en oorwegings wat daartoe gelei het dat die Kanon saamgestel is soos dit saamgestel is. So wil dit onder andere lyk asof in die samestelling van die Kanon die belydenis van die “kruisteologie” (ook genoem die kerugmatiese tradisielyn) die belydenis van die Jesusteologie (ook genoem die Jesus-tradisielyn) oorwoeker het. Dit was onder andere daarvoor verantwoordelik dat, simplisties gestel, geskrifte wat die “kruisteologie” verkondig (spesifiek die Pauliniese geskrifte en ook sekere evangelies) in die Kanon opgeneem is, terwyl ander geskrifte wat die Jesusteologie verkondig (die Tomas en Q-evangelies), verwerp is (Van Wyk 2000a:118ev, kyk ook Pelser 2002:1464 e v). Dít sou die vraag kon laat ontstaan of daar agter die Kanon ’n vroeëre tradisie of belydenis van die kerk was wat die uitkoms van die Kanon kon determineer. Agter die eerste belydenistradisies lê daar natuurlik nog die gebeure wat aanleiding gegee het tot die spesifieke belydenistradisies. Daar was byvoorbeeld die Jesusgebeure (Funk), die Jesuszaak (Van Aarde), die Paasgebeure (Schmithals). (Vir ’n meer volledige bespreking van die werk van Funk, Van Aarde en Schmithals in hierdie verband, kyk Van Wyk 2000b en 2000c).

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

Die vraag is derhalwe: Sou daar nie in die huidige tydsgewrig waarin die ontstaan en samestelling en legitimititeit van die Kanon as die finale outoriteit vir die kerk en die teologie krities beskou word (kyk Geysers 1999:510), meer genuanseerd rekening gehou moet word met 'n outoriteit of outoriteite voor die Kanon nie? In die praktyk staan dit byvoorbeeld nou reeds dekades vas dat historiese navorsers hulle nie aan die grense van die Kanon gebonde ag nie, maar van alle dokumente, kanonieke en nie-kanonieke geskifte gebruik maak in hulle historiese navorsing oor Jesus en die oorsprong van die Christendom (Geysers 1999:511). Sou daar in teologiese en kerklike besinning ook rekening gehou kon word met, kronologies gesproke, vroeëre outoriteite (indien daar so iets was) soos Jesus self of sekere belydenistradisies voor die Kanon? Om hierdie vraagstelling in reliëf te plaas, word vervolgens vlugtig gefokus op die Kanon as finale outoriteit. Daarna sal gefokus word op dit wat agter die Kanon lê en wat volgens navorsers tog moontlik kan dui op vroeëre outoriteite en wel in drie stadia: Die eerste is die historiese Jesus, die tweede is die vroegste tradisielyne na Pese, die derde is die hooftradisielyn (kerugmatiese tradisielyn) wat uitloop het op Kanonwording.

2. DIE KANON AS FINALE OUTORITEIT

Toe Keiser Konstantyn en die kerkvader Eusebius in die vierde eeu saamgewerk het om 'n bepaalde versameling van boeke saam te stel waaruit die Christelike Kanon mettertyd sou bestaan, het verskeie teologiese kriteria tot op daardie stadium aanleiding gegee vir die keuses wat gemaak is (kyk McDonald 1997:12-13; Geysers 1999:520-521). Die belangrikste van hierdie kriteria (naas ander – kyk McDonald 1997:13-15) was waarskynlik die kriterium van *apostolisiteit*. Vir die kerk het dit beteken dat indien 'n geskrif deur 'n apostel self geskryf is of waar daar geglo is dat dit die produk van 'n apostel was, is dit aanvaar as 'n gesaghebbende geskrif en is dit uiteindelik in die Kanon ingesluit. Hierdie tradisie word teruggevind tot by wat bekendstaan as die Papiastradisie (kyk Geysers 1999:521). Die ander belangrike kriterium was dié van die *regula fidei*. Daarvolgens was “regsinnigheid” die maatstaf vir die keuse ten gunste van 'n bepaalde boek of daarteen. Dit het beteken dat, as 'n geskrif te vreemd was aan wat beskou is as die sentrale lering van die kerk wat deur die tradisie en opvolging van biskoppe oorgelewer is, dit verwerp is (Geysers 1999:522).

Verskeie navorsers (kyk Hoover 1992:4-5) het egter al daarop gewys dat ook ander oorwegings 'n belangrike rol in veral Konstantyn se oorwegings gespeel het. Van Aarde (2001:152) stel dit soos volg:

The particular list of twenty-seven canonical books originated in some sense because of the dominant use of such a list by the powerful Roman-based church in the West and the bossy intervention, almost instigation, by the Roman emperor Constantine in the fourth century.

Met verloop van tyd het die Kanon 'n spesifieke plek in die Christelike kerk gekry as die enigste bron en norm van die geloof (vgl bv NGB artikels 3-7).

Die historiese feit dat oorwegings met betrekking tot die samestelling van die Kanon onder andere van politieke aard was, laat navorsers egter in die huidige tydgewrig opnuut en krities na die samestelling van die Kanon kyk. Die saak vra verder aandag op grond van die feit dat ook die kriteria wat in die Konstantynse tyd aangewend was om kanonisiteit te bepaal, onder verdenking is. Dit is welbekend dat Luther al in sy tyd gesê het dat die kriterium van *apostolisiteit* eerder *saaklik* as *letterlik* verstaan moet word. Ons weet immers dat geen apostel enige boek in die Nuwe Testament geskryf het nie. Trouens, ons weet dat sommige skrywers van die geskrifte van die Nuwe Testament Jesus glad nie eers geken het nie. Luther het daarom op grond van sy *was Christum Treibet*-beginsel probeer onderskei wat die grond van die geloof of die kriterium vir die samestelling van die Kanon is. Outoriteit was vir Luther gebaseer op die feit dat die skrywer van 'n kanonieke dokument 'n betroubare getuie van die evangelie van Jesus Christus (meer spesifiek *die regverdiging deur die geloof alleen*) is (Van Aarde 2001:155).

Op grond van die insigte van Luther en veral met die onlangse opwelling van historiese navorsing oor Jesus en die teologie-ontwikkeling van die vroegste Christendom, het dit in ons tyd meer algemeen geword dat navorsers vra na so 'n Kanon binne die Kanon (soos by Luther) of na die Kanon agter of voor die Kanon (soos o a by Van Aarde 2001:155 e v).

Die primêre en logiese uitgangspunt vir die Christendom behoort immers te wees dat God die finale gesag vir geloof en lewe is (Van Aarde 2001:148; Geyser 1999:512). Die vraag is net: Hoe verneem mense hierdie gesag van God? Aanvanklik het Israel en die Jode geglo dat mense God deur God se groot dae en besondere ervarings, soos byvoorbeeld die eksodusgebeure, leer ken. In die latere fases van die Ou-Testamentiese Judaïsme, het die geloof egter gegroei dat die openbaring en die wil van God nie net bekend geword het uit God se groot dae nie, maar dat dit ook vasgevang is in dokumente van waaruit die konsep *heilige boeke wat die wil van God bevat*, gegroei het (McDonald 1997:3). McDonald (1997:3-4) beskryf hierdie wordingsproses van die "heilige boeke" in vier stadia: Die *eerste stadium* was dat die Jode betrek is by 'n *storie* wat gegrond is op die groot dae van God. Hierdie storie is aanvanklik mondeling oorgelewer. In die

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

tweede stadium is die storie neergeskryf. Oor die algemeen is aanvanklik nie gedink dat die geskrewe verhaal enige normatiewe karakter het nie. Eers in die *derde stadium* het 'n bepaalde geloofsgemeenskap 'n bepaalde geskrif begin erken as deur God geïnspireer en dat dit outoriteit het in die sin dat die gemeenskap glo dat God deur die geskrewe woorde praat. In die *vierde stadium* het so geskrif normatiewe status gekry en is dit gekanoniseer.

Teen hierdie agtergrond kan gekyk word na dit wat agter die Kanon lê. Waarskynlik kan in dié verband ten minste drie moontlike vroeëre outoriteite onderskei word: Die historiese Jesus as die eerste moontlike outoriteit, die eerste belydenistradisies oor Jesus as die tweede moontlike outoriteit en die kerugmatiese tradisie as die derde moontlike outoriteit waarvolgens die Kanon uiteindelik saamgestel is.

3. AGTER DIE KANON

3.1 Die eerste moontlike outoriteit agter die Kanon: die historiese Jesus

Navorsers wys daarop dat dit eintlik vanselfsprekend is dat Jesus die eerste (en enigste) outoriteit agter die Kanon is (kyk bv Funk 1996:5-6). Jesus Christus is immers die inhoud en bron van die geloof van Christene. Die probleem wat egter van meet af aan bestaan het, is dat Jesus nie geskryf het nie en dat sy direkte volgelinge nie geskryf het nie. Indien van Jesus (dit wat Hy gedoen en gesê het en wat met Hom gebeur het) as die eerste outoriteit gebruik gemaak wil word, sal ons van die ondersoek na die historiese Jesus afhanklik wees. Dit plaas ons onmiddellik in 'n dilemma. Die ondersoek na die historiese Jesus het uitgewys dat daar op geen wyse 'n beeld van Jesus geteken kan word in die sin dat mens sou kon sê: Dit was Jesus, dit het Hy gesê, dít het Hy gedoen en dít het met Hom gebeur nie.

Enkele voorbeelde kan genoem word om te wys op die diversiteit in Jesus-konstrukte. Volgens Funk (1996) was Jesus 'n subversiewe wysheidsleraar wat teenoor die gangbare, konvensionele wysheid 'n alternatiewe lewenswyse onder gemarginaliseerdes voorgestaan het. Crossan (1991a) beskryf Jesus as 'n plattelandse Galileër wat met sy prediking en dade (sy inhoudgewing van die konsep “koninkryk van God”) 'n nuwe bestel van radikale gelykheid van alle mense wou moontlik maak (kyk ook Burton Mack 1988). Van Aarde (2001) praat van 'n gemarginaliseerde, vaderlose Jesus wat die onmiddellike teenwoordigheid van God in so 'n mate ervaar het, dat Hy 'n nuwe koninkryk gevisualiseer het in terme van 'n uitgebreide familie wat as 't ware in 'n plattelandse dorpie woon. In hierdie gemeenskap ervaar *almal* God as Vader – ook dié wat normaalweg as uitgestotenes die sorg van

'n vader sou moes ontbeer. Wright (1996) se Jesus is 'n eskatologiese profeet (kyk ook Sanders 1993) in lyn met die profete van die Ou Testament wat Homself as die Messias beskou het en waarin die bemoeienis van God met die mensdom 'n hoogtepunt bereik het. Schmithals (1994) sien Jesus as 'n apokaliptikus wat onwetend die heil van God vir die mens gerealiseer het sonder dat dit sy doelbewuste bedoeling was.

Hierdie diversiteit val verder op wanneer wyer gekyk word na die beelde van ander navorsers. Volgens Marcus Borg (1994) was Jesus 'n geesvervulde wysheidsleeraar soos 'n mens "heiliges" ook in ander godsdienste aantref (bv 'n "shaman"; vgl ook Vermes 1983 wat Jesus in terme van die *hasidim* verstaan). Volgens Gerd Theissen (1987) was Jesus 'n charismatiese figuur wat saam met 'n groep huislose en swerwende volgelinge radikale sosiale verandering verkondig het (kyk ook Horsley & Silberman 1997). Die omvang en wyduiteenlopendheid van die diversiteit van Jesus-profiel herinner 'n mens aan die waarskuwing wat Schweitzer reeds 'n eeu gelede gemaak het: Die bronne en metode van historiese ondersoek is nie betroubaar genoeg om die historici daarvan te vrywaar dat hulle profiele van Jesus op een of ander manier 'n spieëlbeeld is van hulle eie lewe en omstandighede nie (kyk Den Heyer 1996:156). Met die uitsondering van Wright wat dié gevaar ten opsigte van homself ontken (kyk Veitch 1998:13-14), is ander navorsers intens bewus van juis dié gevaar. Hulle erken selfs dat hulle dit nooit ten volle sal kan vryspring nie. Dié tendens wys opnuut op die relativiteit van die historiese metode en die voorlopigheid van elke ondersoek en daarmee saam die gevaar wanneer Jesus te maklik en eenvoudig as outoriteit vir die geloof geneem sou word.

Die problematiek ten opsigte van die vraag of Jesus (lees: Die historiese Jesus) derhalwe as eerste outoriteit agter die Kanon kan dien, dring na vore in die besef dat ons nie werklik toegang het tot hom nie. In 'n vorige studie (kyk Van Wyk 2000) het ek wel, op grond van talle historiese Jesus-navorsers se konstruksie van Jesus enkele samevattende opmerkings gemaak oor wat wel oor die lewe van Jesus en die inhoud van sy prediking gesê kan word. Ter wille van die skopus van hierdie studie en ter wille daarvan om te oordeel of sodanige konstruksie van die historiese Jesus as die eerste outoriteit agter die Kanon sou kon dien, kan gelet word op die volgende samevattende opmerkings wat oor die lewe van Jesus gemaak kan word:

3.1.1 Die lewe van Jesus vóór Johannes die Doper

'n Datering van Jesus se geboorte gedurende die regering van Herodes die Grote (Matt 2:1) word lank reeds aanvaar (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:165). Sy moeder se naam was Maria (Mark 6:3; Matt 13:55). Hy het 'n

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

menslike vader gehad (Hy was nie maagdelik verwek nie) wie se naam waarskynlik nie Josef was nie (kyk Van Aarde 2001:167-241; vgl Funk and the Jesus Seminar 1998:515-516; Borg 1994a:24). Die verhale oor die maagdelike verwekking van Jesus (Matt 1:18-25; Luk 1 en 2) het eers laat in die eerste eeu deel van die tradisie geword. Die twee verhale is onafhanklik van mekaar en kan nie geharmonieer word nie. Hierdie twee verhale in die Nuwe Testament oor die maagdelike verwekking word onderskeidelik verklaar teen die agtergrond van 'n Moses-tipologie (Matteus 1:18vv; kyk Allison 1993) en 'n polemie teen die keiserkultus en die maagdelike verwekking van ander godeseuns (Luk 1 en 2). Dit moet waarskynlik beskou word as Christelike apologie teenoor die Joodse beskuldiging van die illegitimiteit van Jesus (kyk Van Aarde 2001:201). Die feit dat die maagdelike verwekking net in Matteus en Lukas voorkom en in ander belangrike korpusse van die Nuwe Testament (die Pauliniese briewe, Markus, Johannes) ontbreek, dui daarop dat dié saak nie sentraal in die vroegste kerk gestaan het nie (Borg 1994:23). Selfs Wright (1992:65-92), wat homself duidelik polemies rig teen persone (bv Spong 1992) wat op "onhistoriese" wyse die maagdelike verwekking ontken, is duidelik huiwerig daarvoor om te poog om historiese gronde vir die maagdelike verwekking van Jesus aan te voer.

Van Aarde (2001:165vv) meen dat daar histories meer oor die verwekking en kindheidslewe van Jesus gesê kan word as wat tot dusver gemeen is. Josef moet as 'n legendariese figuur beskou word. Daar word volgens Van Aarde nêrens in die beskikbare getuienis na 'n vader-substituutfiguur verwys nie. Jesus het derhalwe vaderloos grootgeword. Die gevolg was dat Jesus God op 'n besondere metaforiese manier as Vader ervaar het – 'n ervaring wat aanleiding gegee het tot Jesus se definisie van die koninkryk van God (Van Aarde 2001:302).

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

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

3.1.2 Jesus en Johannes die Doper

Sedert Bultmann (1977:24) word algemeen aanvaar dat die verbintenis tussen Jesus en Johannes die Doper op vaste historiese gronde staan (Mark 1:9;

Matt 3:1; Luk 3:21 en ander nie-kanonieke materiaal; kyk ook Funk and the Jesus Seminar 1998:51vv). Volgens Bultmann het Jesus aanvanklik behoort tot die beweging van Johannes die Doper. Hy was dus 'n volgeling van Johannes (wat Johannes se apokaliptiese siening gedeel het) en is deur hom gedoop (Matt 3:13). Die beweging wat met Jesus begin het, kan beskou word as 'n kontra-beweging teenoor dié van Johannes. Jesus en sy volgelinge het egter self nie gedoop nie (Van Aarde 2001:320).

3.1.3 Die lewe van Jesus

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

Jesus het met sosiaal veragte mense omgegaan en saam met hulle geëet (Mark 2:15-17; Matt 9:10-11). Op dié manier het Jesus doelbewus bemoeienis gemaak met sondaars, tollenaars, prostitute en ook met vroue en kinders (Mark 10:14; vgl Bultmann 1977:61). Anders as Johannes die Doper het Jesus nie 'n "asketiese" lewenstyl gevolg nie (Hy het nie van woestynkos geleef of Hom op enige ander manier uit die samelewing teruggetrek nie). Hy het vryelik aan maaltye deelgeneem en wyn gedrink (vgl Matt 11:19; Bultmann 1977:49). Daar is eenstemmigheid daarvoor dat Jesus nie die reinheidskodes van sy dag gerespekteer het nie. Hy het nie gehuiwer om die Sabbatsgebod te oortree nie. Hy was krities ten opsigte van die reinheidsvoorskrifte met betrekking tot wat geëet word. Hy het klem daarop gelê dat dit nie dit is wat in die mond van die mens ingaan wat jou onrein maak nie, maar wat uit die liggaam van die mens uitkom (vgl Mark 7:14-15; Matt 15:10-11). Oor hierdie houding van Jesus teenoor die reinheidskodes is Hy fel deur die handhawers van die reinheidsideologie gekritiseer en dit het Hom onvermydelik in botsing met die tempelowerhede van die dag gebring (Borg 1994:56).

Jesus was bekend daarvoor dat Hy in afsondering gebid het en dat gebed 'n wesenlike deel van sy spiritualiteit uitgemaak het (Borg 1994:35; Funk and the Jesus Seminar 1998:61). Hy het God as "Vader" aangespreek (kyk Van Aarde 2001:301vv).

Jesus het mense gesond gemaak sonder die gebruik van antieke medisyne of towery. Daardeur het Hy siektes ("afflictions") genees wat vandag as psigosomaties beskou word (vgl Mark 1:40-45; 2:1-12; 8:22; Luk 4:38-39; 5:12; 8:34). Hy het soms deur woorde alleen genees. Die heling het dikwels

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

onmiddellik gevolg (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:531). Jesus het (wat geglo is) demone uitgedryf. Hy is selfs daarvan beskuldig dat Hy 'n agent van Beëlsebul is (Luk 11:15-17). Die verhale oor die natuurwonders word nie as histories geag nie. Jesus het nie op water geloop nie; Hy het nie massas mense kos gegee met brood en vis nie; Hy het nie water in wyn verander nie; en Hy het nie vir Lasarus uit die dood opgewek nie (kyk Funk and the Jesus Seminar 1998:531).

Bultmann (1977:57 e v) het aanvaar dat mense vir Jesus as “Rabbi” aangespreek het. Dit beteken vir Bultmann dat Jesus tot die klas van die Skrifgeleerdes behoort het, dat Hy die nodige opleiding as Skrifgeleerde gehad het, en dies meer. Dit staan teenoor die indrukke wat mens van Hom kry as 'n profeet wanneer na sy “eskatologiese” verkondiging gekyk word. As Skrifgeleerde is Hy as leraar in die Sinagoge teenwoordig. Bultmann wys op talle tekste wat na Jesus teruggaan en wat kenmerkend is van die styl van 'n Skrifgeleerde (Mark 12:28-34; Matt 6:26; 6:34; 7:2; 7:7; Luk 17:7-10; 7:24-27). Dit is ook nie sonder rede dat 'n “volgeling” van Jesus 'n “discipel” genoem word nie. Dit is volgens Bultmann (1977:60) 'n tegniese term wat gebruik is om te verwys na die leerlinge van 'n Joodse Rabbi. Hierteenoor betoog Van Aarde (2001:97) dat Jesus ongeletterd was in die sin dat Hy nie kon lees en skryf nie (kyk egter Borg 1994:26). Hy was as Joodse seun wel deur die mondelinge oorlewering “geletterd” in die sin dat Hy uit die Ou Testament kon resiteer. Kennis van die Ou Testament was immers deel van die kultuurlewe. Maar om die vermoë te besit om soos 'n Skrifgeleerde tekste volgens bepaalde “eksegetiese tegnieke” uit te lê, veronderstel “opleiding” in 'n Toraskool. Só 'n opleiding veronderstel weer die teenwoordigheid van 'n vader wie se rol dit was om sy kinders sulke opleiding te laat gee. Dit is daarom volgens Van Aarde ondenkbaar om te verwag dat 'n “vaderlose kind” só 'n opleiding sou ontvang – net soos dit onmoontlik vir 'n dogter sou wees om die Toraskool by te woon.

Tog het Jesus sonder voorbehoud, soos die Skrifgeleerdes van sy tyd, die gesag van die Wet (die Ou Testament) gehandhaaf (Bultmann 1977:61ev). Jesus het die Wet nie teëgegaan nie, maar die gesag daarvan aanvaar en dit geïnterpreteer. “For the essential fact about a teacher is not his acceptance of an authoritative mass of tradition, but the way in which he interprets it” (Bultmann 1977:64). Jesus se interpretasie van die Wet het Hom somtyds daartoe gebring dat dit in stryd was met die gangbare betekenis wat Skrifgeleerdes daaraan geheg het. Dit het egter niks verander aan die feit dat Jesus geglo het dat Hy die wil van God in die Wet vind nie. Volgens Bultmann (1977:63-64) was Jesus ook nie gekant teen die aanbidding in die tempel nie. Verder het Jesus ook nie ander bekende religieuse praktyke van die Jode

teengestaan nie, mits dit sonder ophêf én met 'n opregte hart gedoen is. Dit sluit onder andere in: die betaal van tempelbelasting (Matt 22:19-21), die gee van aalmoese, gebed en vas. Hy het hierdie praktyke wel teengestaan wanneer dit om eiebelang gegaan het en wanneer ander mense daardeur beïndruk wou word (Funk 1996:311).

Borg (1994:31) en verskeie ander betoog egter uitgebreid dat Jesus bewustelik teen die grein van die sosiale orde van sy dag ingegaan het. Hy het dit veral teen die tempelideologie (Van Aarde 1996:846; 2001:97; kyk ook Crossan 1991:355) en die reinheidskodes gehad (vgl Borg 1994:53vv). Die betekenis van Jesus behoort dus losgemaak te word van enige tipe eksklusiwistiese godsdienstige konteks en dit behoort bedink te word binne 'n breër kulturele raamwerk (Funk 1996:302). Deur die subversiewe wysheid wat Jesus verkondig het, het Hy mense aangemoedig om nie gewelddadig te reageer wanneer hulle deur ander te na gekom word nie (Matt 5:39-42). Hulle moet hulle vyande liefhê (Matt 5:44). Hierdie benadering van Jesus het waarskynlik provokatief voorgedoen. "Jesus spoke most characteristically of God's rule as close or already present but unrecognised, and thus in a way that challenged both apocalyptic and nationalistic expectations" (Funk & Hoover 1993:40).

Jesus het volgelingen gehad. Dit is histories nie moontlik om te sê of Hy hulle doelbewus bymekaargemaak het nie. Mense het Hom egter spontaan gevolg. Daar was nie net twaalf dissipels nie. Vrouens was prominent onder die mense wat Jesus gevolg het. Dit was moontlik dat daar vrye heen-en-weer beweging tussen die twee groepe volgelingen van Jesus en Johannes die Doper was. Onder Jesus se volgelingen was daar moontlik onder andere ook 'n "seloot" (Luk 6:15). Met sy gevangeneeming en kruisiging het al Jesus se volgelingen Hom in die steek gelaat en weggehardloop (Mark 14:50).

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

3.1.4 Jesus en die koninkryk van God

Daar word algemeen aanvaar dat Jesus deur sy woorde en dade uitdrukking gegee het aan wat Hy genoem het die "koninkryk van God". Dit was dié sentrale element in die prediking van Jesus (vgl Mark 4:26-29; 4:30-32; Matt

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

13:44-45; 18:23-34; Matt 20:1-15; Luk 10:30-35). In sy daade het Hy dit wat Hy gepreek het, sigbaar uitdrukking laat vind.

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

In die tradisie van Schweitzer en Bultmann staan Schmithals daarop dat die koninkryk van God vir Jesus 'n apokaliptiese konsep was (kyk ook Sanders 1993). Wright (1992a:98vv) deel hierdie standpunt, maar lê, soos Bultmann, meer klem op 'n eskatologiese konsep wat die werklikheid van God se verlossing in Jesus Christus in die lewe van gelowiges realiseer. Daarteenoor het verskeie navorsers (vgl Funk & Hoover 1993:114) daarvan afgesien dat Jesus 'n apokalipties-eskatologiese konsep van die koninkryk van God gehuldig het (kyk Borg 1994:29). Volgens Funk (1996:311) het Jesus die koninkryk van God gesien as iets buite Homself. Dit was 'n visie op 'n "ander" lewe, wat God se direkte teenwoordigheid in die lewe van gelowiges behels het en waartoe Jesus mense uitgenooi het. Volgens Crossan (1993:107) kom Jesus se visie op die koninkryk van God neer op 'n program wat Jesus gehad het om die ongelykheid van die samelewing te herstel tot 'n gemeenskap van radikale egalitariteit van alle mense. Volgens Van Aarde (2001:302) het Jesus die konsep gebruik as metafoer om 'n boodskap te kommunikeer van hoe God as Vader direk by mense in nood teenwoordig is. In laasgenoemde drie gevalle is God se domein volgens Jesus dus reeds teenwoordig en sal dit nie eers op apokalipties-katastrofale wyse in die toekoms realiseer nie.

3.1.5 Die dood van Jesus

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

Daar kan volgens Bultmann (1977:26) nie veel twyfel wees oor die feit dat Jesus, soos ander agitators, aan die kruis as 'n "messiaanse profeet"

gesterf het nie. Onder huidige historiese Jesus-navorsers kom daar egter 'n fyner nuansering vir die oorsaak van Jesus se dood na vore. Dat Hy dié uiterste vorm van Romeinse teregstelling moes ondergaan, dui allerweë op 'n misverstand dat die Romeine sy prediking en optrede as politieke aspirasies beskou het. Hy is tereggestel omdat Hy as 'n bedreiging vir die publieke orde gesien is en nie omdat Hy daarop aanspraak sou maak om die Seun van God te wees nie (Funk and the Jesus Seminar 1998:133).

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

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

3.1.6 Die selfbewussyn van Jesus

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

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

Ten slotte kan daarop gewys word dat wanneer iemand soos Robert Funk verklaar dat hy Jesus as die norm vir die geloof wil neem en dat dit wat Jesus gesê en gedoen en wat met Hom gebeur het die grond van sy kanonsamestelling moet wees, dan behoort die bogenoemde mens daarvan te oortuig dat dit nie so eenvoudig sal wees nie. Behalwe vir hier en daar is daar eenvoudig nie klinkklare feitlikhede om mee te werk nie. Ten opsigte van talle sake is daar net subjektiewe en geïnterpreteerde aspekte van Jesuskonstrukte waarmee mens tevrede moet wees. Om dit as finale outoriteit vir Christenskap en die kerk te aanvaar, sal die kerk en die Christendom aan verskraling en relativisme uitlewer.

3.2 Die tweede moontlike outoriteit agter die Kanon: Verskillende tradisielyne

Op grond daarvan dat Jesus tydens sy lewe op baie wyses verskillend geïnterpreteer is, het hierdie verskillende interpretasies vanselfsprekend na sy dood voortgegaan. By die nagaan van die geskiedenis van die vroegste Christendom blyk dit dat daar spore is van sekere teologiese tradisies wat,

op grond van die geskryfte wat daardie tradisies dra, verskillende outoriteite verteenwoordig. Daar was byvoorbeeld die Jesustradisie waarvan die outoriteit gelê het in die woorde en dade van Jesus. Die Q-Evangelie en die apokriewe Evangelie van Tomas is voorbeelde hiervan. Aan die ander kant was daar byvoorbeeld die Pauliniese tradisie waarvan die outoriteit nie gelê het in die woorde en dade van Jesus nie, maar in 'n bepaalde interpretasie van Jesus as die Christus deur sy kruisdood en opstanding.

Uit verskillende konstruksies wat navorsers oor die teologiegeskiedenis van die vroegste Christendom maak, blyk hierdie verskillende tradisies. Die volgende samevattende opmerkings met betrekking tot sekere momente in die ontwikkeling van die vroegste Christendom kan help om hierdie kontoere te peil. (Vir 'n meer volledige bespreking van die ontwikkelingstrajekte in die vroegste Christendom, kyk Van Wyk 2000:109 e v).

3.2.1 Diversiteit van die begin af

Verskeie navorsers het reeds eksplisiet gewys op die diversiteit wat van die begin af binne die vroegste Christendom bestaan het (kyk Mack 1988; Crossan 1998; Strijdom 1995; Van Aarde 1995:625). Dit sou dus dwaas wees om voor te gee dat die probleem rakende die diversiteit en die ontwikkeling van die vroeë Jesus- en Christelike bewegings simplisties verklaarbaar is. Verskillende nie-kerugmatiese groepe Jesus-volgelingen word onderskei (kyk Mack en Crossan). Daar word ook verskillende groepe kerugmatiese Christus-bewegings onderskei. Tog blyk daar redelike eenstemmigheid dat breedweg gepraat sou kon word van twee hoof teologiese rigtings of strome in die ontwikkelingstrajekte van die vroegste Jesus- en Christusbewegings: Die kerugmatiese tradisie (Pelser [2002:1465] verwys op voetspoor van Crossan daarna as die *Death Tradition*) en die Jesus-tradisie (Pelser [2002:1465] verwys daarna as die *Life Tradition*).

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

3.2.2 Jesus van Nasaret – 'n enigma

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

(Crossan 1995:216)

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

Bloot op grond van die begrensdeheid van die historiese metode behoort daar nie veel twyfel te bestaan dat Jesus van Nasaret vandag 'n enigma vir die moderne mens van die twintigste eeu is nie (kyk Den Heyer 1996:230-231). Juis dít kompliseer elke vraag na vroeëre outoriteite agter die Kanon.

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

(Funk 1996:18)

Die enigma wat Jesus van Nasaret vir die moderne mens van die twintigste eeu is, geld egter nie net vandag nie. Hoe kompleks die vraagstelling van vroeëre outoriteite agter die Kanon is, word veral duidelik as daarop gelet word dat ook die mense wat met Jesus van Nasaret te doen gehad het, Hom nie ten volle begryp het nie. Daar was by hulle onkunde aangaande sy persoon, hulle het sy gelykenisse nie begryp nie. Trouens, Hy het dit selfs vir hulle moeilik gemaak om dit te begryp en reg te verstaan (Funk 1996:150 e v). Hulle het verder nie veel begrip gehad vir Hom as die Messias of die Seun van God soos wat Hy later deur die kerk bely is nie. Waar daar oor Hom as die Messias gedink is, was dit 'n ander messiasverwagting waaraan Hy uiteindelik nie voldoen het nie. Daarom was daar by sommige van sy volgelinge groot onkunde en teleurstelling. Die lewe van Jesus kan derhalwe beskryf word as 'n enigma. Verskillende aspekte van Jesus se omgaan met mense bewys hierdie stelling.

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

Daar was hoogs waarskynlik by Jesus se familie (veral sy moeder en broers) onkunde oor sy persoon en oor die saak waarmee Hy besig was (vgl Mark 3:21; Van Aarde 1998:97). Ook die Joodse leiers het Jesus nie begryp nie. Hulle het sy optrede as 'n bedreiging vir hulleself beskou. Dit blyk verder dat ook die “skares mense” waarvan daar sprake is, vir Jesus, sy persoon, sy werk en sy boodskap nie ten volle kon peil nie. Dit geld helaas ook die Romeine. Wanneer beweer word dat die Romeine Jesus van Nasaret waarskynlik as 'n gewone politieke misdadiger aangesien het en besluit het

om Hom brutaal te kruisig (Van Aarde 2001:97; Crossan 1994:152; Funk 1996:33), is daar by hulle ongetwyfeld onkunde aangaande Jesus. Hulle het, soos die meeste ander mense rondom Hom, nie veel van sy visie begryp nie.

Ook die dissipels van Jesus het Hom nie begryp nie. Dit blyk uit die Petrusbelydenis (Mark 8:27vv). Alhoewel Petrus se Christusbelydenis 'n na-Pase perspektief van Markus is, reflekteer daaruit iets van die voor-Pase sowel as die na-Pase onbegrip by die dissipels en verskillende groepe volgelingen van Jesus. Dit blyk onder andere uit 'n teks soos Markus 14:50. Of die teks 'n historiese basis het of nie, kom dit nie hier op aan nie. Wat beskryf word, is wat die dissipels ten opsigte van Jesus se gevangeneeming gedoen het (kyk Funk 1996:230; Crossan 1994:152). Omdat daar by hulle ten minste 'n mate van onsekerheid oor Jesus geheers het, sou sy volgelingen nie langer met Hom wou identifiseer nie. Indien hulle dit sou wou doen, sou hulle die risiko geloop het om dieselfde pad as Hy te loop. Solank Jesus vir hulle nog in 'n groot mate 'n enigma was, was hulle nie bereid om daardie pad te loop nie. Die logiese was dat hulle uitmekaar sou spat. Hulle het dalk gehoor dat Jesus gekruisig is, verder het hulle waarskynlik van niks geweet nie (Crossan 1994:152; 1995:9). Hulle was so in die war oor die betekenis van alles, dat hulle waarskynlik teruggekeer het na hulle lewenswyses voordat hulle met Jesus van Nasaret bemoeid geraak het (Joh 21:3; Luk 24:13 e v; kyk Funk 1996:40, 280, Funk and the Jesus Seminar 1998:467). Die enigma rondom Jesus en sy persoon sou dus ná die kruisiging nog 'n wyle voortduur. Eers rondom die opstandingsgebeure sou daar by hulle 'n wending kom (Schmithals 1994:20; Funk 1996:258).

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

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

geglo het nie. Hulle het Hom gevolglik nie as die “Christus” beskou nie en Hom nie as “God” bely nie (kyk Van Wyk 2000:118).

Gevolgtrekkend kan dus opnuut gestel word dat Jesus van Nasaret ’n enigma was en dit steeds is. En dat enige beroep op Jesus, sy lewe en sy boodskap as laaste outoriteit vir die Christendom, onrealisties is en daarom uiters riskant is. Die vroeë na-Pase ontwikkelinge werp egter moontlik wel lig op outoriteite voor die Kanon.

3.2.3 Vroeg na-Pase: Duisternis

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

Verskillende navorsers wys daarop dat daar vroeg na-Pase met die samestelling van die eerste geskrewe bronne begin is. Met betrekking tot die passievertellings het daar al verskeie teorieë na vore gekom. Crossan (1995:10-11, 223 e v; kyk ook Funk 1996: 139) het die sogenoemde “Kruisevangelie” (“Cross Gospel”) geïdentifiseer. Hy vind dit terug in die Petrusevangelie. Volgens hierdie hipotese van Crossan het vroeë Christelike skrifgeleerdes die eerste passienarratief in die vyftigerjare die lig laat sien – dieselfde tyd toe die Q-Evangelie tot stand gekom het. (Kyk egter Funk 1996:224vv wat meen dat daar nie werklik getuieis is vir so ’n passieverteiling vóór Markus nie.) Helmut Koester (kyk Funk 1996:239) is wel die mening toegedaan dat ’n mondelinge weergawe van die passieverhaal ten grondslag lê van drie verskillende onafhanklike geskrewe bronne, te wete: die evangelies van Markus, Johannes en Petrus.

3.2.4 Aanvanklik twee onafhanklike tradisielyne/teologiese rigtings na-Pase

Verskeie navorsers wys eksplisiet op die vroegste twee onafhanklike tradisielyne (Schmithals 1994:7-8; Crossan 1995:195; Funk 1996:35-36; kyk ook Koester 1990:86; Kloppenborg 1987:22). Die een tradisielyn het voortgespruit uit die opstandingsgeloof (Schmithals; Funk). Dit kan die kerugmatiese tradisielyn genoem word (kyk Crossan wat dit die *eksegetiese*

Christendom noem). Hierdie tradisielyn het waarskynlik onder die volgelinge van Jesus wat opstandingservarings gehad het, ontstaan (Funk 1996:35; 1998:453; Schmithals 1994:23). Teologies is daar binne hierdie lyn gekonsentreer op die betekenis van die kruisdood en opstanding van Jesus. Binne hierdie tradisielyn, en op grond van die latere ontwikkeling daarvan, het die belydenis na vore gekom dat Jesus die Christus, die Seun van God is. Die fokus wat op die kruis en opstanding van Jesus en op die betekenis daarvan vir die lewe van die gelowiges gelê was, is deur Paulus in sy teologie verder gevoer. Dit het later die swaartepunt in die belydenisse van die “katolieke” kerk geword. Hierdie tradisielyn word die *kerugmatiese tradisie* genoem, aangesien die klem val op die verkondiging: Jesus as die Christus en wel Hom as die gekruisigde en die opgestane Here moet verkondig word (kyk Funk 1996:41). Die vraag is of hierdie belydenistradisie nie sou kon dui op ’n vroeëre outoriteit voor die Kanon nie.

Die ander tradisielyn (met verskillende vertakings) kan die *Jesus-tradisie* genoem word. Die lyn word verteenwoordig deur groepe Jesusvolgelinge wat nie bewus was van of geglo het in die opstanding van Jesus nie. Daarom het ook die kruisiging (en opstanding) van Jesus nie vir hulle betekenis gehad nie (kyk oa Patterson 1991:36-39). Hulle het die woorde en daade van die historiese Jesus oorgelewer. Vir hierdie groepe was Jesus nie die Christus, of God (*contra* Crossan 1994) nie. Hierdie tradisies het neerslag gevind in onder andere die Spreuke-Evangelie Q en die Tomasevangelie. Die vraag is insgelyks of hierdie dokumente nie ’n ander, maar vroeëre outoriteit agter die Kanon verteenwoordig nie.

Crossan se konstruk bevestig hierdie twee onafhanklike tradisies wat na-Pase ontwikkel het: die “spreuke-tradisie” of “Life Tradition” (Q en Tomas) wat die woorde van Jesus bevat het, en die “passie-tradisie” of “Death Tradition” (*Cross Gospel*). Hierdie twee tradisies vind tydens die vyftigerjare skriftelik neerslag en bestaan onafhanklik van mekaar. Dit is in elk geval ondenkbaar dat dié wat net die woorde van Jesus oorgelewer het (Q en Tomas) en nie soseer in die daade van Jesus belang gestel het nie, interesse in die passie en opstanding sou gehad het (Crossan 1995:192; kyk ook Funk 1996:35-36; Schmithals 1994:8).

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

3.2.4.1 Die kerugmatiese tradisielyn

- **Die opstanding as die beslissende moment**

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

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

Die stimulus vir hierdie beweging wat sou lei tot die vinnige verspreiding van die Christendom wat tot vandag toe nie einde sou kry

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

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

- **Die optrede van die historiese Jesus**

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

(Schillebeeckx 1974:38)

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

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

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

Die Paasgeloof in die verhoogde Christus, wat die prediking van die historiese Jesus geabsorbeer het, sluit natuurlik by die boodskap van Jesus aan. Daarmee het die gemeente die verhouding van kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die verkondiging van Jesus enersyds en die Christus-verkondiging van die gemeente andersyds daargestel as die verhouding tussen *verwagting* en *vervulling*. Jesus het op een of ander manier die voor hande eskatologiese heilshandeling van God verwag. Hy het die krisis van die “ou aeon” verwag en die aanbreek van God se heerskappy. Aan die kruis het die krisis plaasgevind wat Jesus verwag het. Hier breek die Godsheerskappy aan (Schmithals 1994:18). Hierdie teologie, gebou op die Paasgeloof, het waarskynlik mettertyd die bloudruk vir dié outoriteit voor die Kanon geword in die sin dat ander interpretasies daaraan gemeet is en verwerp is as dit nie hierdie Paasgeloof verkondig nie.

- **Die volgelinge van Jesus se vertroutheid met die geskrifte van die Ou Testament**

Verskeie eksegete wys daarop dat die na-Pase Christendom moeilik los verstaan kan word van 'n groep Skrifgleerdes wat die Ou Testament bestudeer het om te probeer sin maak uit dit wat met Jesus gebeur het. Veral Crossan (1994a, 1995, 1998) het in hierdie verband deurtastende werk gedoen met sy uitgebreide hipotese oor die “exegetical Christianity”. Op briljante wyse verklaar hy die totale passie-

vertelling wat gebaseer is op Skrifgegewens uit die Ou Testament en betoog hy dat die passievertellings nie *history remembered* nie, maar *prophecy historized* is. Funk (1996:223, 230 e v) maak onder andere sterk van hierdie hipotese gebruik om die detail van die passienarratief te begrond. Tekste, soos Levitikus 16 en Jesaja 52:13-53:12, was tekste wat ook in gebruike binne die Jodedom neerslag gevind het. Die plaasvervangende lyding ter vergewing van sondes, soos wat die Jode elke jaar tydens paasfees moes aanhoor, het hulle laat nadink en so het hulle sin aan die kruisdood gegee.

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

- **Die Goddelike Gees**

Dit is interressant om daarop te let dat in al die tradisielae van die Nuwe Testament die Gees 'n belangrike rol speel. Volgens Schmithals (1994:18vv) trek eskatologiese en apokaliptiese uitsprake soos Markus 3:28 e v; 9:1; Matteus 10:23; 12:28; Lukas 10:18 die lyn tussen die Ou-Testamentiese profete (wat die einde van die tyd verwag het) en die werking van die Gees. Die Gees is die eerstelingsgawe van die heilsvolending en die aanbreek van God se heerskappy. So het die profete dit ervaar. So moes dit 'n rol in die boodskap van Jesus gespeel het. So is dit deur Paulus voortgedra (Rom 5:5; 8:23 e v; 1 Kor 12:1 e v; 1 Tess 5:19 e v – kyk ook 1 Joh 4:1 e v). Met die bewussyn dat die heilstyd aangebreek het, was die vroeë Christene terdeë bewus van die leiding en die rol van die Gees (Van Wyk 2000:124). Dié

bewussyn het waarskynlik die vestiging van die kerugmatiese teologie as outoriteit bestendig en versterk.

- **Die Pauliniese teologie**

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

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

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

Paulus kyk vanuit sy situasie op hierdie ontwikkeling terug en ontwikkel dit verder. Paulus sluit dus in sy teologie direk by die kerugmatiese tradisie van die oergemeente aan. Hy gee in lyn met die Paasgeloof uitdrukking aan die verkondiging van Jesus as die “gekruisigde en opgestane” (kyk 1 Kor 15:3; 1 Tess 4:14) of as die “vernederde en verhoogde” (kyk Fil 2:5-11). Onder baie invloede en

selfstandige denke sou verskillende perspektiewe binne die teologie van Paulus neerslag vind. Uit die briewe van Paulus is dit duidelik dat reeds baie vroeg na-Pase aan die naam "Jesus" ook die titel "Christus" toegevoeg is. In die evangelies is die titel gemaklik teruggeploeg in die voor-Pase lewe van Jesus (Bultmann, in Den Heyer 1996:79).

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

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

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

(Patterson 1991:40)

Dit bly dus 'n vraag of Paulus hom nie bewustelik teen die Jesus-tradisie verset het nie. Reeds Rudolf Bultmann het ingesien dat die prediking van Jesus vir Paulus irrelevant was. Paulus was volgens

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

Bultmann nie daarin geïnteresseerd om die siening van Jesus verder te ontwikkel en uit te bou nie. Paulus het eerder die DAT van Jesus (dit is sy sterwe) geïnterpreteer, sodat dit bruikbaar kon wees vir die lewe van die gelowige. Vanweë die polemiese aard van aspekte van die Pauliniese teologie kan hierdie eksponent van die kerugmatiese tradisie dus moontlik beskou word as 'n vroeë outoriteit agter die Kanon. Uit Paulus se betoë oor die *waarheid van die evangelie* wat hy verkondig, wil hy baie duidelik aanspraak maak op bepaalde outoriteit wat ander, volgens hom, nie het nie.

3.2.4.2 Die Jesus-tradisielyn

Naas die kerugmatiese tradisielyn was daar binne die vroeë kerk die Jesus-tradisielyn. Daar is reeds hierbo daarop gewys dat die bestaan van onder andere die Spreuke-Evangelie Q, die Tomasevangelie, die Evangelie van die Ebioniete en die Evangelie van die Nasareners die bestaan van hierdie groepe bevestig. Dit was aparte groepe volgelinge van Jesus wat rondom sy persoon hulle ontstaan gehad het. Sommiges van hulle het waarskynlik, histories en teologies gesproke, min met mekaar te doen gehad. Die blote bestaan van die dokumente weerspieël wel dat daar sulke groepe was (kyk by Nel 2003:476 e v). Die opvallendste kenmerk van hierdie groepe was dat hulle nie waarde geheg het aan die kruisdood en die opstanding van Jesus nie. Hulle het Jesus nie as die Messias beskou nie, en daar het nie Christologiese ontwikkeling plaasgevind nie (kyk Pelser 2002:1464-1465; kyk egter Patterson 1993:107 wat daarop wys dat daar by die Tomas-Christene wel sprake van geloof in Jesus was, al was sodanige geloof dan gerig op die inhoud van wat Jesus volgens oorlewering verkondig het). Die vraag is derhalwe of hierdie eiesoortige teologiese tradisie wat, in terme van die feit dat die dokumente wat dit verteenwoordig nie in die Kanon oopgeneem is nie omdat dit deur die kerugmatiese tradisie oorwoekers is, nie opsigself 'n vroeë outoriteit verteenwoordig wat wel later deur die kerk verwerp is nie. Dit is inderdaad navorsers soos Funk 1996 wat pleit vir 'n terugkeer na hierdie outoriteit as basis vir die Kanon.

3.3 Die derde moontlike outoriteit agter die Kanon: Die triomf van die kerugma

Die bestaan van die Spreuke-Evangelie Q en die Tomasevangelie (wat besonderlik die Jesus-tradisie verteenwoordig) en die *Corpus Paulinum* (wat besonderlik die kerugmatiese tradisie verteenwoordig) bevestig dat hierdie twee tradisielyne aanvanklik onafhanklik oorgelewer is (kyk Funk 1996:42; vgl

ook Schmithals 1994:30 e v tov Q, maar nie t o v Tomas nie). Al hierdie geskifte dateer uit 'n baie vroeë tyd van die teologiegeskiedenis van die vroeë Christendom (Q en Tomas so vroeg as 39-60 nC en die Pauliniese briewe vanaf ongeveer 51-61 nC). Tog het ons in die Nuwe Testament vier evangelies wat bewys daarvan is dat die twee tradisielyne verenig het. In al vier die evangelies kom die kerugmatiese tradisielyn voor asook aspekte van die Jesus-tradisie (vertellings oor wat Jesus gedoen en gesê het). Navorsers wys daarop dat Markus waarskynlik die twee lyne bymekaargebring het. Van Aarde (1999) meen dat Markus nie net elemente van die kerugmatiese tradisie van die vroegste Jerusalem-faksie (krities) oorgeneem het nie, maar ook elemente van die Jesus-tradisie vanuit die tweede edisie van die spreuke-Evangelie Q. Van Aarde (1999) illustreer hierdie standpunt wanneer hy die rol van “die Twaalfal” bespreek. Hy wys ook daarop dat Matteus die kerugmatiese tradisie by Markus én die Jerusalemse Jesus-faksie gekry het, maar ook aspekte van die Jesus-tradisie geken het op grond van Matteus se gebruik van die derde edisie van die spreuke-Evangelie Q. Johannes het min of meer dieselfde geskiedenis as Matteus, behalwe dat Johannes nie vir Markus geken het nie. Johannes het wel 'n gemeenskaplike passietradisie (wat Markus ook geken het), gebruik. Lukas dra kennis van die Jerusalemse Jesus-faksie, die derde edisie van die spreuke-Evangelie Q én van die Pauliniese tradisie (kyk Van Aarde 1999).

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

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

verhaal van Jesus as die Christus. Die klimaks van die Markusevangelie loop daarop uit dat Jesus die Christus, die Seun van God is (Mark 14:61-62; 15:39). Met hierdie poging het Markus die groep Jesus-volgelingen vir die kerugmatiese tradisie gewen. Hy kon hulle oortuig dat Jesus die Messias, die Seun van God is. Daarmee het die Jesus-tradisie ook binne die kerugmatiese tradisielyne ingekom. Die hele Jesus-tradisie op waarskynlik op dié manier gemessianiseerd geraak.

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

Hierdie stand van sake dui die sterkste op die moontlikheid dat van die kerugmatiese tradisie as 'n vroeë outoriteit agter die Kanon gepraat kan word teenoor die Jesus-tradisie wat as outoriteit oorwoeker is, of ten minste in die kerugmatiese tradisie opgeneem is.

4. SAMEVATTING

Vir die kerk in die Protestantse tradisie is die 39 boeke van die Ou Testament en die 27 boeke van die Nuwe Testament die Kanon. Dit beteken dat dié boeke die bron en norm en daarom die laaste outoriteit vir die geloof en kerk wees is. Uit die artikel het geblyk dat navorsing nuwe uitdagings aan die kerk rig om opnuut te besin oor die Kanon. Die Kanon was nie die eerste outoriteit waaraan die geloof gemeet is nie. Daar was outoriteite wat kanonwording voorafgegaan het. So was Jesus, en ook verskillende teologiese interpretasies van Jesus (wat niks anders is as belydenisse oor Jesus nie) na-Pase waarskynlik op verskillende stadiums en vir verskillende groepe Jesus-volgelingen en Christusbewegings outoriteite voor die Kanon. Hierdie outoriteite het ook bygedra daartoe dat die Kanon saamgestel is soos dit saamgestel is.

Dit is daarom begryplik dat navorsers tans dringender pleit vir 'n heropening van die debat oor dit wat agter die Kanon lê. Een so voorbeeld is Van Aarde (2001b). Hy bepleit 'n terugkeer na wat hy noem die Jesus-saak. Die Jesus-saak behoort die "grond van die geloof" en die gesag waarvan die Kanon getuig, te wees (Van Aarde 2001:56). Daar is volgens hom

geloofstradisies wat vir lank deur die kerk as die “waarheid” voorgehou is, wat nie noodwendig met die *Jesus-saak* korrespondeer nie. Hierdie geloofstradisies het sekere trajekte tot gevolg gehad wat die *Jesus-saak* nie verdiep nie, maar dit vervreem het (Van Aarde 2001:51). Dit dui wel duidelik op die vraagteken wat die historiese Jesus-ondersoek agter die Kanon en die belydenis plaas.

Uiteindelik is God die Kanon agter die Kanon. Dit is ’n uitdaging vir die kerk om alle getuienisse oor Jesus, interpretasies van Jesus en belydenisse oor Hom in ag te neem in die beoordeling van die Kanon as eindprodukt in terme van hoe God as die Kanon agter die Kanon daarin aan die woord kom.

Literatuurverwysings

- Allison, D C (jr) 1993. *The new Moses: A Matthean typology*. Minneapolis, MN: Augsburg, Fortress.
- Berkhof, H 1955. *Geschiedenis der kerk*. Callenbach: Nijkerk.
- Borg, M J 1994. *Meeting Jesus again for the first time: The historical Jesus and the heart of contemporary faith*. San Francisco, CA: Harper.
- Borg, M J 1994a. Does the historical Jesus matter?, in *Jesus in contemporary scholarship*, 182-200. Valley Forge, PA: Trinity Press International.
- Bultmann, R [1926] 1977. *Jesus and the word*, tr by L P Smith. London: Ivor Levison & Watson.
- Crossan, J D 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. San Francisco, CA: Harper.
- Crossan, J D 1993. Jesus in Gospel: From the historical Jesus to the canonical Gospels. The Rev William Copley Winslow lectures: Seabury-Western Theological Seminary, Evanston, IL. (Unpublished.)
- Crossan, J D 1994. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco, CA: Harper.
- Crossan, J D 1994b. The historical Jesus in earliest Christianity, in Carlson, J & Ludwig, R A (eds), *Jesus and faith: A conversation on the work of John Dominic Crossan*. New York: Orbis.
- Crossan, J D 1995. *Who killed Jesus? Exposing the roots of anti-Semitism in the Gospel story of the death of Jesus*. San Francisco, CA: Harper.
- Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. New York: Harper Collins.
- Den Heyer, C J 1988. *De oude Bijbel in een moderne wêreld*. Kampen: Kok.
- Den Heyer, C J 1996. *Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*. Meinema: Zoetermeer.
- Funk, R W 1996. *Honest to Jesus: Jesus for a new millenium*. San Francisco, CA: Harper.
- Funk, R W 1997. The incredible creed. *The Fourth R* 3(4), 7-22.
- Funk, R W & Hoover R W (eds) 1993. *The five Gospels: The search for the authentic words of Jesus*. New York: Macmillan.
- Funk, R W & The Jesus Seminar 1998. *The acts of Jesus: What did Jesus really do?* San Francisco, CA: Harper.

Ad fontes – terug na die Skrif, of na Jesus, of na die belydenis?

- Geyser, P A 1999. Nuwe Testament- geskryfte as kanon: Die vraag na 'n uitgebreide databasis vir historiese-Jesus ondersoek. *HTS* 55, 510-532.
- Hoover, R W 1992. How the canon was determined: How did the church decide which books belong to the New Testament? When was the decision made? *The Fourth R* 5(1), 1-7.
- Horsley, R A & Silberman, N A 1997. *The message of the kingdom: How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the ancient world*. New York: Penguin.
- Kloppenborg, J S 1987. *The formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections*. Philadelphia, PA: Fortress. (Studies in Antiquity and Christianity.)
- Koester, H 1990. *Ancient Christian Gospels: Their history and development*. London: SCM Press.
- Mack, B L 1988. *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia, PA: Fortress.
- McDonald, M 1997. The origins of the Christian Biblical Canon. Unpublished paper: Westar Institute Seminar, Oct 1997.
- Nel, G & Van Aarde, A G 2002. Die koninkryk van God by Jesus: 'n Apokalipties-eskatologiese of etiese begrip? *HTS* 58, 1113-1133.
- Nel, G 2003. Die soeke na die betekenis van Q: Inleidende opmerkings oor die geskiedenis van Q-navorsing. *HTS* 59:175-487.
- Nel, P 2003. Die Bybel: Teks en ondermyning. *HTS* 59, 881-897.
- Pannenberg, W 1977. *Jesus: God and man*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Patterson, S J 1991. Paul and the Jesus tradition: It is time for another look. *HTR* 84(1), 23-41.
- Patterson, S J 1993. *The Gospel of Thomas and Jesus*. San Francisco, CA: Polebridge Press.
- Pelser, G M M 1997. Rudolf Bultmann oor die opstanding van Jesus. *HTS* 53, 455-475.
- Pelser, G M M 2002. Kerkvorming en -ontwikkeling in die Nuwe-Testamentiese tydvak. *HTS* 58 1459-1485.
- Sanders, E 1993. *The historical figure of Jesus*. London: Penguin.
- Schillebeeckx, E 1974. *Jezus: Het verhaal van een levende*. Bloemendal: Nielsen.
- Schmithals, W 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine Problemgeschichte-liche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Spong, J S 1992. *Born of a woman: A bishop rethinks the birth of Jesus*. San Francisco, CA: Harper.
- Strijdom, J M 1995. Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70 nC). *HTS* 51, 108-133.
- Theissen, G 1987. *The shadow of the Galilean: The quest of the historical Jesus in narrative form*. Philadelphia, PA: Fortress.
- Van Aarde, A G 1995. Die historiese Jesus, die Jesus-beweging en die vorming van die kerk. *HTS* 51, 623-644.
- Van Aarde, A G 1996. Kultuurkritiek, eerste-eeuse kulturele wysheid en die alternatiewe visie van Jesus van Nasaret. *HTS* 52, 833-849.
- Van Aarde, A G 1999. The historicity of the circle of the twelve: All roads lead to Jerusalem. *HTS* 55, 795-826.

- Van Aarde, A G 1999. Jesus as fatherless child: From the viewpoint of social psychology in cross-cultural perspective. Paper presented at the *Internationales Symposium, Jesus in Neuen Kontexten: Sozialwissenschaftliche Perspektiven der Jesusforschung*, Evangelische Akademie Tutzing, Germany, 25-27 July 1999.
- Van Aarde, A G 2001. *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God*. Harrisburg, P A: Trinity Press International.
- Van Aarde, A G 2001a. Die vaderlose Jesus. *Fragmente: Tydskrif vir Filosofie en Kultuurkritiek* 7, 91-100.
- Van Aarde, A G 2001b. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the Canon behind the Canon. *HTS* 57, 148-171.
- Van Wyk, D J C (jr) 1997. Die belydenis "Jesus is God" in die vroegste Christendom: 'n Ondersoek na metodes en kriteria. *HTS* 53, 722-750.
- Van Wyk, D J C (jr) 2000. Die relevansie van historiese Jesus-navorsing vir kerk en teologie. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van Wyk, D J C (jr) & Van Aarde, A G 2000b. Twee versoenbare konstrunkte in resente historiese Jesus-navorsing, Deel I: John Dominic Crossan. *HTS* 56, 795-813.
- Van Wyk, D J C (jr) & Van Aarde, A G 2000c. Twee versoenbare konstrunkte in resente historiese Jesus-navorsing, Deel II: Andries van Aarde. *HTS* 56, 814-835.
- Veitch, J 1998. Defending Nicea: The historical Jesus of N T Wright. *The Fourth R* 11/2, 9-16.
- Vermes, G 1983. *Jesus the Jew: A historians reading of the Gospel*, 2nd ed. New York: McMillan.
- Wright, N T 1992. *Who was Jesus?* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Wright, N T 1996. *Christian origins and the people of God*, vol 2. Jesus and the victory of God. Minneapolis, MI: Fortress.
- Wright, N T 1997. *Paulus van Tarsus: Een kennismaking met zijn theologie*. Meinema: Zoetermeer.