

**Die opstanding van Jesus: God se
nadergekome en steeds naderkomende
protes en liefde**

D P Veldsman

Universiteit van Pretoria

Abstract

The resurrection of Jesus: The ever nearer coming God in protest and love

The resurrection of Jesus poses the challenge to be understood from an historical as well as a systematic-theological perspective. The one without the other give rise to very different and problematic shortcomings. Exploring this double-sided approach, the resurrection narratives – focussing firstly on the empty tomb – are related to the historic-archaeological possibility of a secondary burial of the body of Jesus by some of his disciples without the knowledge of the other. However, the appearances of Jesus are subsequently understood as God's startling loving turn to history which, due to the very problematic interpretative nature of these appearances, have the character of invitation and not of proof. The appearances are understood from a systematic-theological line of interpretation, called 'the ever nearer coming God in protest and love'.

* Voordrag gelewer tydens die byeenkoms van die Dogmatologiese Werkgemeenskap (N-Tvl-tak), 5 November 1992, Universiteit van Suid-Afrika.

1. INLEIDING

Die ondersoek van en die problematiek met betrekking tot die opstanding van Jesus moet sowel histories-krities as teologies-sistematies benader word. Indien die opstandingsgebeure slegs histories-krities benader sou word sonder 'n (regulerende) sistematies-teologiese samehang, word die verrassende vreemde waarvan hier bontig getuënis afgelê word, minagtend verwaarloos. Indien die opstanding slegs sistematies-teologies benader sou word sonder inagneming van histories-kritiese ondersoek, verval die vraagstelling in argumentatiewe (dosetiese) skyn wat reduksionisties neerslag vind in onder andere eksistensialisering, psigologisering of selfs in 'n geponeerde pistosentrering van die opstanding. Enkele voorbeelde is as uitgangspunt hier van pas: Dit wat histories nie aangetoon kan word nie, kan wel deur die geloof 'bewys' word. So kan 'n gelowige dan stel: Ek het vanoggend met Jesus gepraat – daarom weet ek hy het opgestaan (pistosentrering). Of, die opstanding vra alleen: Waar bevind jy jou op jou Emmauspad, naamlik by diegene wat radeloos hierdie weg stap, of by hulle wie se oë reeds geopen is (psigologisering); Of, die opstanding is die ontsluiting van die selfverstaan van die gelowige as met Christus opgewek (eksistensialisering). Indien hierdie wyse waarop die opstanding verstaan word, onaanvaarbaar is, word dit 'n vraag hoe die opstanding dan verstaan behoort word?

2. DIE OPSTANDING: DIE SEWENDE ONMOONTLIKE SAAK VOOR ONTBYT?

In Lewis Carroll se 'Through the looking-glass and what Alice found there', antwoord die koningin op Alice se opmerking dat 'n mens nie moet probeer om onmoontlike dinge te glo nie, die volgende: 'I daresay you haven't had much practice. When I was your age, I always did it for half-an-hour a day. Why, sometimes I've believe as many as six impossible things before breakfast'.

Is die opstandingsgebeure die sewende onmoontlike saak wat die gelowige eenvoudig maar net 'voor die geloofsontbyt' ingeoefen moet glo -of kan hierdie gebeure op 'n integriteitsvolle wyse benader word – nie om gedemonstreer of argumentatief bewys te word nie, maar om eerlik en openhartig beredeneer te word teenoor Alice se haastige 'There's no use trying'.

Alice en Melanchton sou mekaar waarskynlik op hierdie punt goed kon ondersteun. Reeds in 1521 skryf hy in sy *Loci communes* (Hill 1944:67-68, vry vertaal): 'Ons is beter af om die misteries van die goddelikheid te bewonder as om dit te ondersoek....Waarom moet ons so hard werk om die hoë terme 'God' ensovoorts te verstaan. Om Christus te ken, is om sy weldade te ken...en nie na te dink oor sy

wese en wyse van inkarnasie nie'. Dieselfde sou vir Melanchton ten opsigte van die opstanding geld!

Juis in hierdie onderneming van 'trying' van verstaan van die opstandingsgebeure, word – soos in geen ander teologiese vraagstuk nie – die (onuitgesproke) vooronderstelling van die ondersoekers blootgelê!

Drie kort opmerkings met betrekking tot die ondersoek van die opstanding is hier van pas:

- * Die struikelblok van ons eie vooropgesette oortuiging moet erken word. Byvoorbeeld: Sou die ondersoeker byvoorbeeld oortuig wees dat die opstandingsgebeure as sodanig nie moontlik is nie, óf dat hierdie gebeure alleen maar as projeksie vanuit die ontnugterde innerlike van die dissipels 'gebeur' het, óf vanuit die dogmatiese oortuiging dat enigiets vir God moontlik is, sal die daaropvolgende interpretasie volledig hierdeur bepaal word.
- * Die dubbelsinnigheid van gebeure wat opsigself onafwendbaar leen tot meerdere interpretasiemoontlikhede, moet uitgespel word.
- * Die psigologies-fisiologiese samestelling van die vraagsteller kleur die vraagstelling – dit kan net erken en nie volledig vermy word nie.

2.1 'Trying'!

Om in gesprek te tree met Suid-Afrikaanse Nuwe-Testamentiese eksegete (vgl die uiteenlopende referate van die NTWSA-kongres oor die opstanding in *Neotestamentica*, 1989) wat histories-krities en godsdienshistories die opstandingsvraag ondersoek, is *enersyds* ontnugterend-opwindend aangesien dit wat gemaklik sistematies-teologies en probleemloos in allerlei (vooropgestelde) dogmatiese samehange toegemessel word, as hoogs problematies oopgevelek word. Terselfdertyd egter begroet 'n Petrus-ervaring die sistematies-teologiese gespreksgenoot daarin dat hy/sy bevrees wil wegsink in die eksegetiese stormwaters van rondslingerende vloedgolwe van hipoteses (vgl maar net Paul Hoffmann 1979:463-467; 1988:453-83). Is al wat oorbly, is die kreet van 'n wegsinkende Petrus: 'Here, red my (hiervan)!'? Waarvan? Juis omdat hierdie vrae myns insiens nie ontwyk mag en kan word nie. Hoekom nie? Sonder 'n opstandingsgeloof sou die Nuwe Testament, wat juis geskryf is vanuit 'n post-opstandingsperspektief, ongeskrewe gebly het (vgl Berkhof 1979:324). Die paasgeloof is die hart van die Christelike boodskap ooreenkomstig die selfgetuienis van die Nuwe Testament waarvan – as voorbeeld – Paulus aan die gemeente van Korinte skryf: 'As Christus nie opgewek is nie, is ons prediking sonder inhoud en julle geloof ook sonder inhoud....Dan lê ons vals getuienis teenoor God af

....As Christus nie opgewek is nie, is julle geloof waardeloos' (verkorte weergawe van 1 Kor 15:14-17).

Veral in die sistematiese teologie word die historiese problematiek heel dikwels geignoreer in 'n poging om die getuienis van die Evangelies te harmonieer of as probleemlose bewysmateriaal vir die opstanding aan te bied. Hierin is onder andere die twee Duitse sistematiese teoloë Pannenberg en Moltmann twee aangename uitsonderinge. Net twee voorbeelde van die teendeel: So kan Jonker (1977:201) in sy eie besondere styl skryf:

Wat die opstanding betref, is ons daarvan oortuig dat diegene gelyk het wat sê dat die bronne duidelik is oor die verskyninge van Christus na sy dood en die getuienis aangaande die leë graf, om grond te bied vir enige onsekerheid aangaande die werklikheid van die liggaamlike opstanding van Christus.

So kan ook Heyns (1978:266) heel gemaklik in sy uiters kursoriese uiteensetting van die opstanding praat van die 'onomstootlike bewyse' van die verskyninge van Jesus. Tereg merk Smit (1983:27) in hierdie verband op:

'n Mens hoef maar net enige ortodoks-gereformeerde dogmatiek te raadpleeg, byvoorbeeld J A Heyns, *Dogmatiek*, om te sien watter deel (1 bladsy uit 418!), watter plek (eers in die sesde onderafdeling van die tiende hoofstuk) en watter funksie binne die betoog (bloedweinig) die opstanding toekom, om vas te stel dat daar min sprake is van die sentrale rol wat die Nuwe Testament daaraan toeken.

Hierdie verbaal-argumentatiewe toemesseling van die historiese problematiek bewys die teologie geen guns nie.

Is die paasgeloof die hart van die Christelike boodskap, dan is dit *andersyds* nog soveel te meer vreemd dat die betekenis van die opstandingsgebeure tot onlangs – en veral gedurende die negentiende eeu – nog 'n feitlik onbeduidende plek binne sistematies-teologiese denke ingeneem het of gruwelik verwaarloos is in sowel Protestantse as Rooms-Katolieke kringe (vgl Smit 1983:7vv; Venter 1988:1vv). Hiertoë het waarskynlik, benewens talle eietydse (filosofies-psigologiese) redes wat hiervoor aangevoer sou kon word (vgl Smit 1983:8vv; Venter 1988:2vv), die dogma-historiese ontwikkeling in die vroeë kerk reeds veral bygedra waarin die opstanding 'n ondergeskikte plek ingeneem het ten aansien van die toespitsing op die soteriologie (Latynse Vaders) en die vleeswording (Griekse Vaders).

In sy uiteensetting van die teologie met betrekking tot die opstandingsgeloof in die vroeë kerk, merk Reinhart Staats (1979:467) op:

Dabei bleibt die Geschichte von Jesu eigener Auferstehung in Theologie und Kirche der Väterzeit auffallend im Hintergrund. Die Lehre von der Auferstehung Jesu Christi ist zwar eine wesentliche Voraussetzung zum Verständnis altkirchlicher Mentalität schlechthin, sie ist aber eigentlich kein Thema, das im Vordergrund des altkirchlichen Interesses steht.

Smit (1983:8-9) voeg die volgende tot hierdie ontwikkelingslyne in die vroeë kerk met betrekking tot die Griekse en Latynse Vaders by:

Volgens beide tradisies (en hul onderlinge kombinasies) het die opstanding slegs 'n ondergeskikte rol, te wete óf as die bevestiging dat die Vader die vrywillige offer van die Seun aanvaar en sy menslike natuur verheerlik en beloon, óf as die finale bewys vir sy Goddelikheid. In geeneen van die twee tradisies kom die werklike sentrale rol van die opstanding dus na vore nie, te meer nog omdat ná die Ariaanse stryd en die formulering van Nicea die idee van die Godheid van Christus soseer die werksame en verbrede voorstelling in die Christologie geword het dat dit net nie meer moontlik was om soveel waarde aan die opstanding te heg nie tot op 'n punt dat dit selfs onbegryplik en verwarrend geword het vir vele.

In die teologiese gesprek oor die afgelope drie dekades het die sentrale belang van die opstanding by 'n hele aantal teoloë kragtig na vore getree. Willekeurig verwys ek na die standpunte van enkeles met betrekking tot die rol van die opstanding (vgl Fuller 1965; Smit 1983; Venter 1988):

- * *Barth*: As daar nou een Christelik-teologiese aksioma is, dan is dit: Jesus Christus het opgestaan, hy het waarlik opgestaan!;
- * *Moltmann*: Christelike geloof wat nie 'n opstandingsgeloof is nie, kan nóg Christelik nóg geloof genoem word;
- * *Rahner*: Opstanding is die sentrale tema van die Christelike geloof;
- * *Pannenberg*: Opstanding is die fondament van die Christelike geloof;
- * *Scheffczyk*: Die woord van die opstanding is die grondstelling van die Christelike boodskap;
- * *Kessler*: Opstanding is die senuwee en sentrum van die Christelike geloof;
- * *O'Collins*: Opstanding skep en voed die wesenlike van die Christelike identiteit.

Indien daar oor hierdie onvermydelike, fundamenteel-konstituerende belang van die opstandingsgebeure saamgestem word, moet hierdie vraagstelling nie as die sewende onmoontlike saak voor ontbyt hanteer word nie, maar as die (onverteer-

bare?) hoofgereg self! As hoofgereg moet dit egter in die gees van die woorde van Alfred Tennyson (vgl Berkhof 1989:IV) verteer (benader) word:

Strong Son of God, immortal Love
Whom we that have not seen Thy face
Believing where we cannot prove

Our little systems have their day
They have their day and cease to be
They are but broken lights of Thee
And Thou o Lord art more than they.

My 'little system' sal opgebou word aan die hand van die volgende argumentatiewe verloop: Eerstens word baie oorsigtelik na die breë godsdienshistoriese konteks met betrekking tot die opstanding verwys; hieropvolgend word die Nuwe-Testamentiese verhale van die leë graf en verskyninge van Jesus bespreek. Tweedens word op eksperimentele wyse 'n eie historiese hipotese gestel en laastens word gepoog om hierdie uiteensetting in die lig van die historiese-kritiek, sistematies te konstrueer.

3. GODSDIENSHISTORIESE KONTEKS

Eensyds is dit van meer as net kennisnemende belang om na die opstandingsverstaan binne godsdienshistoriese konteks te kyk. Dit is om iets van die eie-tydse godsdienstrukture te verstaan in hulle verstaan van die betrokke fenomeen self! Andersyds kan die gebruik van die begrip opstanding binne 'n bepaalde godsdienshistoriese konteks onvanpas, selfs uiters misleidend wees. Daarom is dit nodig om byvoorbeeld te sê wat nié met die opstandingsverstaan bedoel word nie, naamlik (a) die oortuiging van 'n onsterflike element (siel/gees) wat na die dood bly voortbestaan op watter wyse ook al, en (b) reïnkarnasie.

Indien met opstanding die 'herlewing' van die mens na die dood bedoel word, dan word hierdie verskynsel alleen in Zoroastrianisme, Judaïsme, die Christendom en Islam aangetref. Twyfelagtige parallele kom wel in Chinese Taoïsme en antieke Indiese en Egiptiese godsdienste voor (vgl Ringgren 1987:348; ook Vorster 1988b: 162). Hier kan volstaan word om by wyse van 'n ekskurs slegs na die breedste konteks met betrekking tot Judaïsme te kyk.

Ekskurs

In sy uiteensetting van die godsdienshistoriese konteks van die opstanding, sluit Vorster (1988b:159vv) by die 'kinderskoendae' van hierdie ondersoekwyse van die Nuwe Testament aan, te wete by die werke van Gunkel en Leipoldt. Gunkel het

aanvoer dat die fenomeen van opstanding nie 'n unieke Christelike fenomeen is nie en dat ander godsdienstige invloede via die Judaïsme die Christelike verstaan beïnvloed het. Die Nuwe-Testamentiese opstandingsgebeure wil hy vanuit die konteks van sterwende en opstanende gode, asook gelykklinkende motiewe (bv drie dae) verstaan. Sedertdien – na amper meer as 'n eeu – het die aannames en verklarings van Gunkel problematies geword. Sy standpunt met betrekking tot die opstanding, te wete dat dit nie 'n unieke Christelike fenomeen is nie, word egter wel aanvaar. Leipoldt hierenteen het die konteks waarbinne Gunkel die opstandingsgebeure wou verstaan, bevroegteken en aanvoer dat die opstandingsgebeure totaal vreemd is aan Joodse denke. Dit moes vanuit 'n nie-Joodse godsdienshistoriese konteks verstaan word (vgl hieroor Pannenberg 1964:88-9). Vorster voer aan dat die doel van godsdienshistoriese ondersoek is om te verstaan en histories te verduidelik wat mense gedink en geglo het. In sy uiteensetting van Joodse opvattinge oor die opstanding vóór die totstandkoming van die Nuwe Testament, wys hy ener syds op die benadering van Greenspoon waarvolgens daar reeds so vroeg as die negende eeu v C aanduiding van 'n opstandingsgeloof in Israel is wat, volgens Greenspoon, 'n inhoudelike geloofsnoodwendigheid is van die geloof in YHWH as die Goddelike stryder wat oor die natuur, chaos en dood regeer. Andersyds wys Vorster (1988b:163) op die benadering van navorsers wat die oorsprong van die Joodse opstandingsgeloof soek in die Iranese Zoroastrianisme wat reeds teen die negende eeu v C 'n volledige leer oor die opstanding gehad het (kyk die bespreking van Ringgren 1987:345 van die betrokke hoofstuk [hfst 34] oor die opstanding in die kosmologiese geskrif *Bundahishn* van die Zoroastrianisme). Hierin word die opstanding en die oordeel van die goeie en slegte in direkte verband met mekaar gebring. Hierdie moontlike invloed van die Zoroastrianisme is, aldus James Barr, 'n goeie teoretiese waarskynlikheid op grond van die feit dat die Jode vir meer as twee eeue onder die *Pax Persica* gelewe het en dat enkele van hulle belangrikste boeke in hierdie tyd geskryf is (vgl Vorster 1988b:163). Om die oorsprong en ontwikkeling van die opstandingsgeloof – of die ontkenning daarvan! – in die Ou Testament na te gaan (vgl Ringgren 1987:345-6), word veral na die volgende tekste verwys: Deuteronomium 32:39; 1 Samuel 2:7; Psalms 16; 49; 73; 116; 118; Jesaja 25-26; Esegïel 37. Die *locus classicus* is egter die troosboodskap van Daniël 12:2 wat rondom 165 v C ten tyde van die Makkabeër-rewolusie geskryf is. In hierdie tydperk het die regverdiges swaar gely as gevolg van hulle gehoorsaamheid aan die wet, terwyl die onregverdiges – selfs ten koste van die regverdiges – voorspoedig was (Hierdie teks van Dan 12:2 – foutiewelik deur Vorster 1988b:164 as 12:3 aangedui – lees soos volg: 'Baie van die wat ontslaap het, sal uit die graf opstaan, party tot die ewige lewe en party tot ewige skande en veragting' – *NAV*). Twee ander tekste wat in hierdie

tydperk van belang is, is 2 Makkabeërs 7 en die Psalms van Salomo (Vir 'n kort bespreking van ander relevante tekste soos 1 Henog, 4 Makkabeërs, Testament van Benjamin, Wysheid van Salomo, kyk onder andere Pannenberg 1964:76-77; Ringgren 1987:346-347 en Vorster 1988b:166.) Die teks in 2 Makkabeërs 7 beklemtoon veral twee sake, naamlik die gedagte van vergelding teenoor die onregverdige en die funksie van die opstanding as kompensasie vir die gebrek aan goddelike oordeel in die wêreld. Die teks in die Psalms van Salomo beklemtoon die opstanding as 'beloning' vir hulle wat as regverdiges gely het (vgl Pannenberg 1964:75-6; Ringgren 1987:346; Vorster 1988b:165). Met verwysing na die konflik tussen die Fariseërs en Sadduseërs (Mk 12), asook die apokaliptiese geskrifte 2 Baruch en 4 Ezra, voer Vorster (1988b:169) aan dat daar in die eerste eeu n C geen uniforme leerstelling in Palestynse Judaïsme oor die opstanding was nie, alhoewel die opstanding beslis 'n belangrike opvatting was. Die oorheersende oortuiging was 'n realistiese oortuiging, naamlik restitusie van die liggaam.

In die Grieks-Romeinse leefwêreld het die voorstelling van sterwende en opstaende gode, asook die opvatting van onsterflikheid, wydverspreid voorgekom. Die Joodse en Christelike verstaan van die 'herlewing' van die liggaam was egter nie dieselfde as die verstaan van die herlewing van Osiris en Adonis nie (Vorster 1988b: 170). Onsterflikheid en opstanding was egter nie dieselfde nie. Andersyds kan tereg die vraag gestel word of die opstanding van Jesus nie deur die Grieks-Romeinse wêreld op hierdie wyse verstaan sou word nie. Ook kan die moontlikheid nie uitgesluit word dat oortuigings van hierdie leefwêreld gebruik is om die boodskap van die vroeë Christendom aangaande die opstanding aan nie-Jode te bring nie.

4. 'DID ANYBODY SEE "NO/BODY"?'

Die Bybelse verhale oor die opstanding verloop in twee tradisielyne, te wete die verhale van die leë graf en die verhale oor die verskyninge van Jesus. Markus bied die eenvoudigste verhaal van die leë graf. Lukas hou die tradisie van die ontdekking van die leë graf en die verskyninge van Jesus apart van mekaar. Matteus kombineer die ontdekking van die graf met 'n verskyningsverhaal. Johannes brei sy weergawe oor die graf en die verskyninge uit. Dit is baie interessant dat Paulus (1 Kor 15) se weergawe – wat as deel van die oudste tradisie gesien word – slegs verwys na die verskyninge van Jesus.

Hierdie twee lyne (graf en verskyninge) word in toenemende mate in die historiese ontwikkeling van die Evangelies saamgevoeg (vgl Pannenberg 1964:85vv). Tradisioneel word die teks van Paulus (1 Kor 15) met betrekking tot die verskyninge

van Jesus as vertrekpunt geneem, aangesien dit die oudste teksgetuie is en ook die 'naaste' (ongeveer 56/7 n C) aan die opstandingsgebeure is. Die Evangelies verteenwoordig 'n tweede geslag van getuies (Mark in 60-65; Mat en Joh ná Mark en vóór 100; Luk ná Mark en waarskynlik vóór 70). Aangesien die grafgebeure die verskynings kronologies – ooreenkomstig die vertelling – voorafgaan, kies ek hierdie volgorde van bespreking en ook om ander redes wat hieropvolgend sal blyk.

Niemand het Jesus sien opstaan nie en daarom vertel die Nuwe Testament nie die verhaal van die opstandingsgebeure self nie, maar die ontstaan van die opstandingsgeloof (vgl Craffert 1988:332; Engelbrecht 1988:243; Pelsers 1988:282; Vorster 1988b:170-171). Die Alexandrynse filosoof Kelsos het hom oor hierdie toedrag van sake baie onsimpatiek uitgelaat: 'Almal het sy lyding gesien, maar slegs een dissipel en 'n halwe mal vrou sy opstanding'.

In die eksegetiese uiteensettinge (vgl Botha 1988, Engelbrecht 1988, Schnell 1988) van die verhaal van die leë graf (sien Mark 16, Mat 28, Luk 24, Joh 20) word gekonkludeer vanuit uitgebreide uiteensettinge van die tekstueel-historiese problematiek, dat volstaan sal moet word met 'informed guesses' daarin dat die 'verbal art' van die teksgetuie ons sou ontglip, sodat ons maar net kan 'jiggle with possibilities' (Botha 1988:209). Of ons sal maar net moet volstaan met 'n eerlike verklaring van ons vooronderstellinge en met die inkorporering van uiteenlopende standpunte (Schnell 1988:192). Of hierdie weergawes van die leë graf histories sou wees al dan nie, is volgens Engelbrecht (1988:247) onseker en verder is dit byna 'impossible to imagine what the exact circumstances were'. Vir Craffert (1988:343) is dit egter weer 'n wesenlike vraag wat onder 'historiese gebeure' verstaan moet word.

Is dit nie moontlik om op 'n ander wyse 'n verklaring vir die leë graf te vind, sodat hierdie verbeeldingslose konklusies verbeeldingsmatig binne die parameters van die tekstuele getuie gevul kan word nie? Ek sou graag wou probeer! Hierdie poging is nie gerig op die selfsugtige plesier van die kapotslaan (Kamphaus) van ander meer tradisionele voorstellinge nie, maar dit is daarop gerig om die dieptedimensie van die geloof in die opstandingsgebeure as God se daad, te bevestig! Terselfdertyd is dit vir my 'n vraag op watter wyse – indien wel – die opstanding van Jesus meer is as net maar 'n 'acceptable idea' binne die 'religious and theological milieu' (Craffert 1988:339) van hierdie tyd sou wees.

In my uiteensetting van die opstandingsgeloof, neem ek as argumentatiewe vertrekpunt die verhale van die leë graf. Daarna word na die verskyningsverhale gekyk. Eksperimenteel sou ek as verklaring van die leë graf, wou beweer dat:

(1) Die lyk van Jesus verwyder is na aanleiding van 'n sekere begrafnisgebruik van daardie tyd.

Ekskurs

Die kruisgebeure was op sigself nie die grootste ontnugtering nie, maar wel die feit: Hierdie Messias het gefaal. Ten einde die verwydering van die lyk van hierdie gefaalde Messias as moontlikheid voor te hou, is dit noodsaaklik om eers te vra of dit inderdaad binne hierdie betrokke histories-sosiale konteks as moontlikheid voorgestel sou kon word, dit wil sê watter gebruike aan die orde van die dag was. Een besondere gebruik wat hier ter sprake moet kom, is dié van *Likkut asamot* ('ossi-legium' of 'secondary burial') wat 'n heersende gebruik was in Jerusalem vóór 70 v C. Hierdie gebruik word in verskeie tekste uiteengesit (vgl Rahmani 1981a:175) waaronder veral dié van Rabbi Meir en Rabbi Eleazar bar Zadok (ongeveer 80-110 n C). Hiervolgens is die routydperk (die duur het gewissel: 2-7 dae; 30 dae; 12 maande) oor 'n afgestorwe begrawe persoon afgesluit deur die beendere te versamel, in 'n steenkissie ('ossuary') te plaas en in die familiegraf te bewaar. Hierdie persoon wat in die ontbindingsproses van alle 'vleslikheid' gestroop is, was nou verseker van 'n sondelose toestand en bewaar vir die individueel-fisiese opstanding. In aansluiting hierby was daar in die kringe van die Fariseërs 'n bepaling dat 'n krimineel nie in die graf van sy familie begrawe mag word nie. Eers nadat die lyk ontbind het, kon die beendere van die persoon versamel word en in die familiegraf geplaas word. Hierdie gebruik het saamgehang met die oortuiging dat in die pynlike ontbindingsproses rekenskap vir sondes afgelê is. Die versamel van die beendere was 'n daad van die grootste piëteit en het as gebruik die eskatologiese hoop van die gemeenskap versterk. Sou hierdie nie moontlik as agtergrond kon dien vir die verwydering van die lyk nie? Watter tydsduur moet hier in berekening gebring word? Die tydsverloop met betrekking tot die plasing van wagte voor Jesus se graf eers op die Sabbat nadat daar hieroor vergadering gehou is, skep wel – indien hierdie verhaal so verstaan kan word – ten minste 'n akkommodeerbare tydsgeleentheid.

(2) Hierdie verwydering sou – benewens as daad van piëteit wat in die geheim uitgevoer sou kon wees – verder gemotiveer kon wees deur die intense ontnugtering van enkele van sy volgelingen/dissipels (moontlik Josef van Arimatea, Petrus, Matteus en Tomas?).

Hierin sluit ek gedeeltelik aan by die Duitse taalkundige en filosoof Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) wat reeds beweer het dat die dissipels die lyk van Jesus verwyder het. Ek verskil egter van Reimarus wat slegs hiermee wil volstaan en nie die leë graf in relasie tot die verskyninge wil sien as bevestiging van die verrassende Godsdaad waarmee die dissipels wel gekonfronteer is nie. (kyk sy 'Über die Auferstehungsgeschichte' wat in Lessing, G E, *Werke* Bd 8 [1976] gepubliseer is). Die aanvanklike publikasie van Reimarus se werk in 1774-1778 het self 'n interes-

sante 'bedroggeskiedenis' waaraan Lessing skuldig was. Hy het hierdie fragmente van Reimarus onder 'n ander naam van 'n reeds gestorwe persoon gepubliseer uit vrees vir die optrede van die staat in 'n tydperk waarin die mag van die kerk en staat nou saamgeval het (vgl die interessante uiteensetting van hierdie geskiedenis in Fuller 1965:31vv). Reimarus was egter nie die eerste om hierdie 'bedroghipotese' van die diefstal van Jesus se lyk te stel nie. In die geskiedenis word dit reeds so vroeg as die tweede eeu deur Kelsos beweer wat deur Origines in sy *Contra Celsum* afgewys word (vgl Kessler 1985:143-414). Histories word die bewering deur Reimarus direk voorafgegaan deur Thomas Woolston (1724) se bewering van die diefstal in sy skriftelikestrydgesprek met Anthony Collins. Hierop word die geskil oor die opstanding voortgesit in die polemiese geskrifte van Peter Annet en Thomas Sherlock in die agtiende eeu (vir 'n inhoudelike uiteensetting hiervan, sien die oorsigsartikel van Hoffmann [1988] 'Die historisch-kritische Osterdiskussion von H S Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts').

Vasgevang, enersyds in hulle 'commitment' aan Jesus, die Joodse rebel en lasteraar in die oë van die Fariseërs, wat nou op grond van die kruisigingsgebeure in wanhopigheid omgeslaan het en andersyds in die eietydse kontrovers tussen die Fariseërs en Sadduseërs oor die opstanding (vgl Matt 22:23-33; Mark 12:18-27; Luk 20:27-40; Hand 23:8), besluit enkele van die dissipels om hierdie geskil daadwerklik by te lê! Agteraf of daad van piëteit in geheim? Die dissipels as groep in geheel, maar in besonder die ontnugterde dissipels/volgelinge wat 'wou help' om in hierdie geskil 'n positiewe uitslag te bewerkstellig, word egter totaal onkant gevang deur die verskyninge van Jesus – die Messias wat in hulle oë en verwagtinge gefaal het – wat inderdaad deur God opgewek is. Dít is die wesenlike punt wat ek graag sou wou beklemtoon. Hoe kan dit beweer word aan die hand van die skraal teksgetuïenis wat juis op die teendeel gerig is?

4.1 Om te torring aan die 'garstige breite Graben' (Lessing) tot die 'Grab Jesu'.

In die uiteensetting deur Johannes van die leë graf en die verskyning van Jesus op die Sondag, herhaal Maria drie maal die aantuiging dat Jesus uit die graf weggevat is (Joh 20:2, 13, 15). Is dit net maar onkunde of ongeloof aan haar kant, dalk vroulike intuïsie? In hierdie betrokke gedeelte word haar bewering egter nooit direk aangespreek nie, nog minder weerlê!

Waarom sou die skrywer opnuut vrouens as getuies van die verskyning kies, ook as hy weet dat hulle getuïenis nie aanvaarbaar sou wees nie? Hoop hy dalk dat twee negatiewe 'n positiewe kan bewerkstellig? Meestal word hierdie probleem deur

eksegete positief geïnterpreteer (soos in geval van die herders en die geboorte van Jesus). Gerald O'Collins (1983:126) se standpunt kan as voorbeeld geneem word:

(T)he role of women in the Gospel traditions speaks against such a hypothesis and for the historical authenticity of the discovery story. If this story were a legend created by early Christians, they would have attributed the discovery of the empty tomb to male disciples rather than to women, who in that culture did not count as valid witnesses. Legend-makers do not usually invent positively unhelpful material.

Is dit nie dalk moontlik om hierdie weergawe juis met agterdog te bejeën dáárin dat die skrywer dalk gebruik wil maak van hierdie weergawe ten einde 'n negatiewe verloop van sake (verwydering van lyk) met 'n negatiewe element (vroue as getuies) toe te dek in die hoop om die positiewe (Hy het waarlik opgestaan!) voor te hou nie?

Matteus is die enigste Evangelie wat 'n verdag skeep, maar dan ten opsigte van die priesterhoofde en familiehoofde wat die soldate omkoop met die woorde: 'Julle moet sê: "Sy dissipels het in die nag gekom en sy liggaam gesteel terwyl ons geslaap het"' (Matt 28:13). Is Matteus besig om (sy eie) spore (en dié van Josef, Petrus, en Tomas?) dood te vee deur hierdie 'komplot' aan die priesterhoofde toe te skryf? Is hierdie storie – wat tot vandag toe nog onder die Jode vertel word! – 'n storie? Ter wille van die argument gaan hierdie 'storie' voorlopig in twyfel getrek word. Maar waarom juis Petrus, Tomas en Josef van Arimatea nog hierby insleep?

Petrus, nadat die boodskap van die leë graf aan hom oorgedra is, hardloop saam met Johannes na die graf, maar 'sorg' dat hy nie eerste daar kom nie (Joh 20:4)! Weet hy dalk wat om te verwag? Dink hy – wat Jesus drie maal verloën het – nie dalk aan sy totale ontnugtering met hom vir wie hy alles laat staan het en vir wie hy meer as drie jaar gevolg het. Dink hy nie dalk aan sy poging om hierdie sending van Jesus tog 'waar' te laat lyk nie? (Vgl die Abrahamverhaal in Gen 16 waar ons 'vader van die geloof' self maar sy slavin vra om 'n handjie by te sit om God se belofte van 'n nageslag waar te maak! Teenoor hierdie vader van die geloof staan nou histories-analogies die rots van die latere kerk!)

Interessant berig Markus (16:7) in sy verhaal van die jongman wat die opwekking van Jesus aan die vrou aankondig, dat dit aan die dissipels vertel moet word, maar in besonder vir Petrus gesê moes word! Hoekom? Is dit net omdat hy die leiersfiguur verteenwoordig. Of versteek die teks weereens iets wat nie gesê mag word nie of wat ons nie mag weet nie? Ek is daarvan bewus dat hierdie opmerking duidelik te min is om alleen te kan staan, maar dit is dieselfde Petrus wat, nadat Jesus reeds twee maal aan hulle verskyn het, eenvoudig maar net kon sê: 'Ek gaan visvang' (Joh 21:3) – en die ander het saamgegaan! Drie maal hierna word aan hom spesifiek gevra: 'Simon, seun van Johannes, het jy my baie lief?' (Joh 21:15vv).

Een van hierdie ander wat saam gaan visvang het, was Tomas. Waarom sou hy juis so ongelowig wees oor die verskyning van Jesus; waarom sou hy juis wou aandrang om die kruismerke aan Jesus se liggaam te sien? Ook omdat hy – wat weet wat hy weet – deur Jesus se opwekking totaal onkant betrap is?

En wat van Josef van Arimatea, die vooraanstaande lid van die Joodse Raad en 'geheime' dissipel van Jesus wat die koninkryk van God verwag het? Hy is die sleutelfiguur in al die tekste oor die begrafnis van Jesus. Hoe ver het sy gehoorsaamheid aan die Joodse wet en sy 'waagmoed' om Jesus te begrawe, as 'act of devotion' gestrek? In teenstelling tot die Romeinse wet het die Joodse wet bepaal dat ook kriminele begrawe moes word en dat die lyk voor sonder van die kruis afgehaal moes word (vgl Porter 1992:972).

Die bogenoemde vraag 'Did anybody see no body?' sou dus eksperimenteel ontdek kon word. Inderdaad sou gesuggereer kon word dat enkele van die dissipels meer geweet het as wat die tekste direk aan ons sê. Maar waarom kon hulle dit nie sê nie? Omdat hierdie daad van piëteit in die geheim uitgevoer is? Omdat hulle skreiende ongeloof en wanhoopsdaad ontmasker sou word en ook doodgewoon omdat die ander nie daarvan geweet het nie?

Waarom sou hierdie voorgestelde verklaring van die leë graf – interpretatief in relasie gesien tot die verskyninge wat hieropvolgend bespreek word – dan belangrik wees? Juis – na my mening – om veral drie dinge te onderstreep:

- * Dit bied 'n historiese verklaring vir die verwysing na die leë graf;
- * die ingrypende teleurstelling van die dissipels rondom die uiteinde van hulle Messias en sommige se poging om nie ook nog verkeerd te wees nie!;
- * met sy verskyninge wat hierop volg, blyk sonder enige vrees vir teenspraak die kwalitatiewe andersheid van die opwekking van Jesus wat nie 'n blote restitusie van 'n gestorwe liggaam is nie (soos bv dié van Lasarus en die dogtertjie van Jafrus);

Die verklaring van die leë graf op hierdie wyse dien 'n positiewe teologiese funksie en word nie eenvoudig as 'negatiewe teken' verteologieseer nie (kyk bv Berkhof 1979:329 vir sy interpretasie van die leë graf as aanduiding van die radikaliteit van die transfiguratie). Verder, die totale ongeloof (wanhoop) van veral die 'betrokke' dissipels, gee 'n besondere dieptedimensie aan die totstandkoming van en die getuienis van die geloof!

4.2 Van die skemer van die *Sheol* tot die lig van die verskyninge.

Op 'n ander wyse word in die uiteenlopende verhale van Jesus se verskyninge opnuut die vraag stel: 'Did anybody see no body?'. Hierdie is, na my oordeel, 'n veel

moeiliker probleem (vir ons en nie vir die vertellers nie!) aangesien dit enersyds die vaspennende kloue van histories-kritiese ondersoek voortdurend tart en nimmer-eindigend ontglim, en andersyds omdat baie sistematies-teologiese benaderinge die historiese problematiek met betrekking tot die verskyninge óf ignoreer óf argumentatief wegredeneer (die volgorde van die verskyninge, die persone, die plekke, die aard van die verskyninge, die tydperk waaroor die verskyninge plaasgevind het, asook die aard van die vertellinge met betrekking tot die verskyninge)!

Paulus (1 Kor 15) se getuienis met betrekking tot die verskyninge van Jesus kan as goeie en werkbare vertrekpunt geneem word, aangesien hy die enigste is wat Jesus gesien en self daarvoor geskryf het, en ook omdat hy in sy 'nabye' historiese posisie van waarskynlik die oudste 'formules' gebruik maak. Hierteenoor dra die evangeliese weergawes 'n sterk 'legendariese' karakter met die apologetiese oogmerk om die korporaliteit van Jesus in hierdie verskyninge te beklemtoon. Om 'n sogenaamde historiese kern met betrekking tot hierdie vertellinge van die verskyninge te rekonstrueer, is haas onmoontlik. Om daarom die historisiteit hiervan te negeer, is om die vooronderstelling van die ondersoeker op aprioriese wyse tot norm te verhef – en dit is onaanvaarbaar! Hier is dit eerder die vraag om sin te maak – of nie – van die klassieke uitdrukking: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensa!*

In Paulus (1 Kor 15; Gal 1:12, 16vv; vgl ook Hand 9, 22 en 26) se beskrywing van die verskyning van Jesus, kan sy eie veronderstelling met betrekking tot die ooreenkoms van hierdie verskyning met dié aan die ander persone, gehandhaaf word. Vyf elemente (vgl Pannenberg 1964:88vv) van belang kan in hierdie Christofanie geïdentifiseer word:

- * Vir Paulus was die relasie van die verskyning tot die mens Jesus inhoudelik duidelik, naamlik God het sy Seun aan hom geopenbaar;
- * hierdie openbaring is van 'n persoon met 'n geestelike liggaam, nie 'n aardse liggaam nie;
- * dit is 'n gebeure wat vanuit die hemel plaasvind;
- * die verskyning vind plaas as 'n lig-fenomeen;
- * 'n gesprek vind plaas.

Ons sou kon veronderstel dat – behalwe vir die lig-fenomeen – die ander verskyninge van Jesus aan ander persone, dieselfde elemente bevat het. Besondere persone sien wat ander nie sien nie. Hier is dus sprake van 'n visioen, en op grond van die apokaliptiese verwagtinge met betrekking tot opstanding, 'n heel besondere visioen (Christofanie). Die punt wat hulle almal wil maak, is: Ons het Jesus herken en met hom gepraat. Verskeie tipes van visioene kan onderskei word (bv visioene in drome, visioene terwyl die persoon wakker is, visioene in ekstase en in die

ervaring van geborgenheid). Oor die aard van hierdie visioen, loop menings bondig uiteen vanaf subjektiewe tot objektiewe visioenteorieë (vgl ook die kritiek van Jonker 1977:146vv en Du Toit 1988:324-326). Die kernprobleem hiervan is dat die begrip 'visioen' vanuit ons verstaanswêreld vandag slegs die subjektiewe modus van ervaring beskryf. In hierdie beskrywing is daar nie ruimte vir die moontlikheid dat die realiteit van 'n gebeure in die vorm van 'n visioen uitgedruk kan word nie. Anders gestel: Die deur die sielkunde gestempelde moderne verstaan van die fenomeen visioen het die buite-subjektiewe realiteit van hierdie ervaring geskap. Daarom is dit so moeilik – waarskynlik eerliker om te sê – nie moontlik nie om hierdie tipe ervaring voor te stel. Sou die klassieke oortuiging, naamlik dat alles wat deel van die intellek is, eers deel moes wees van waarneming, gekwalifiseerd gehandhaaf word, dan ontwyk die presiese aard van hierdie waarneming van die verskyninge ons (deur die moderne wetenskap gestempelde) persepsionele verwysingsraamwerk.

Indien ten minste aanvaar word dat hierdie verskyninge nie (mentale) projekties van die dissipels was nie (vgl Pannenberg [1964:93vv]), dat die paasgebeure nie vanuit hulle geloof verstaan moet word nie, maar hulle geloof vanuit die paasgebeure, dan sou ons dus van 'n historiese gebeure alleen in hierdie sin kan praat. In die woorde van Pannenberg (1964:98):

Wenn die Entstehung des Urchristentums, die abgesehen von anderen Überlieferungen auch bei Paulus auf Erscheinungen des auferstandenen Jesus zurückgeführt wird, trotz aller kritischen Prüfung des Überlieferungsbestandes nur verständlich wird, wenn man es im Lichte der eschatologischen Hoffnung einer Auferstehung von dem Toten betrachtet, dann ist das so Bezeichnete ein historisches Ereignis, auch wenn wir nichts Näheres darüber wissen. Als historisch geschehen ist dann ein Ereignis zu behaupten, das nur in der Sprache der eschatologischen Erwartung aussagbar ist.

In 'n historiese konteks word ons getart met 'n 'annähernder Gewissheit' ('approximate certainty'/benaderde sekerheid) wat aan die geloof die karakter van 'so seker as moontlik' gee! Maar hierdie 'so seker as moontlik' word gedra deur die sistematies-teologiese samehang waarna vervolgens gekyk moet word.

Wat beteken dan hierdie opwekking van Jesus deur God? Die opwekking van Jesus is die verrassende en vreemde wending wat God in die geskiedenis van die mensheid bring (vgl die derde dag motief as aanduiding van Goddelike ingrype), en op hierdie wyse die persoon van Jesus, sy boodskap en werke op 'n besondere wyse verbind en bekragtig (die verrese Jesus is die gekruisigde Jesus!). Hierdie histories-progresserende samehang (*lewe/boodskap – kruis – opstanding*) moet ook die struk-

turering van die sistematies-teologiese samehang bepaal. Hierdie samehang word in die slotgedeelte bespreek. Enkele ander vrae interesseer eers:

- * Is die opstanding die grond van die geloof? Indien Jesus die getuie was van die geloof en die opstanding die bevestiging is van die lewe van Jesus, en die opstanding as God se daad bely word, dan is God die laaste grond van die geloof – nie die opstanding nie!
- * Dien hierdie wasige resultate van die histories-kritiese ondersoek na die verskyninge waarin 'n verlangde historiese 'bewys' vir die opstanding ons nog verder ontglip (en ons nog verder terugverwys word na God as die laaste grond van die geloof), dien dit nie juis 'n positiewe teologiese funksie nie. Wat? In die lig hiervan moet gevra word na die aard van die eksklusiewe aanspraak van die Christelike godsdiens op God se genade ten opsigte van die geheel van skepsele, skepping en relasies tot beide. Anders en meer direk gevra: Kan die eksklusiewe aanspraak van die Christelike godsdiens op alleenreg van die finale Goddelike openbaring ten opsigte van die geheel van sy skepping en relasie daartoe, gehandhaaf word selfs wanneer die verlangde en finale historiese 'bewys' ons ontglip? Ja en nee! Ja, na binne geld dit as absolute aanspraak. Nee, na buite kan dit alleen die gestalte aanneem van uitnodigende verkondiging. Laat ek verduidelik wat ek hiermee bedoel. Enersyds word die eksklusiewe aanspraak van die Christelike godsdiens gedra deur 'n innerlike (binneparadigmatiese) kriterium ('Ek is die waarheid, die weg en die lewe; Niemand kom na die Vader behalwe deur My nie') en nie deur 'n uiterlike, histories-toeganklike bewys of bo-paradigmatiese oordeel nie – laasgenoemde is God alleen beskore! Dieselfde geld vir enige ander godsdiens wat met sodanige aanspraak funksioneer.

Die eksklusiwiteit, waarvan wel deeglik sprake is, is geleë in die besondere gerigtheid van hierdie verkose oriënteringspunt wat sigself aanbied as die enigste en finale openbaring (absolute aanspraak). Dit geld vir elkeen wat hom/haarself 'n Christen noem! Die sendingmotief – dit wil sê om ander ook te vertel van God se liefdevolle weg met Israel en in Jesus Christus, asook sy voortgaande bemoeienis met ons lewens – lê opgesluit in die getuieniskarakter van hulle wat in die Bybel reeds hieroor getuig het en waarvan ons nou ook getuig – in die geloof – deur die Gees. Die getuienis bly dus getuienis en word nie op grond van die herhaling van die getuienis waarin 'n absolute aanspraak weergegee word, tot selfbewys nie!

Andersyds begrond hierdie wasige resultate nie juis die verpligting tot toleransie en verdraagsaamheid teenoor ander mense en godsdienste – sonder om die eie oortuigde getuienis te laat verstil – nie. Die gevolg is dat ons, menslik

gesproke, nie weer 'n direkte poging sal wil aanwend om God se vryheid om genade te bewys aan wie Hy wil en hoe Hy wil, aan bande te wil lê of te dwarsboom nie! Hierdie dwarsboming geskied egter opnuut as ons aanspraak maak op 'n eksklusiewe insig (verideologisering van die waarheid) in die etiek, ekonomie, politiek ensovoorts. Wel is die oriënteringspunt uniek, maar die (weerlose/kwesbare) verantwoordelikheid en insig ten opsigte van die totale lewenshorison wat hiermee gepaard gaan, dring tot die vraag: Lê die eksklusiwiteit nie ingeperk gekussing op die breë bed van God se genade wat as 'common sense' bestempel moet word nie?

5. GOD SE OPSTAND IN LIEFDE TEENOR 'N GODLOSE WÆRELD

Hoe lank moet ek nog om hulp roep voordat U hoor, Here, moet ek by U kla oor geweld voordat U red? Waarom laat U my die onreg sien wat gedoen word, waarom kyk U toe as daar soveel ellende is? Oral rondom my is onderdrukking en geweld, en daar word getwis en gebaklei

(Hab 1:2-3)

In die lig van die uiteensetting tot dusver wil ek twee (daar is nog ander!) sistematies-teologiese lyne as interpretasiehoek van die historiese getuienis van die opstanding beklemtoon en ontwikkel as die vertrekpunt van 'n kontekstuele teologie:

- * Die al naderkomend-uitnodigende God wat Hom in opstandig-protesterende liefde tot die godlose mens wend, en wat
- * in die onlosmaaklike samehang en progressie van die kruis en opstanding sy liefde as weerlose oormag aan die mens geduldig bekendmaak tot stryd en oorwinning.

God is liefde is die hart van die getuienis van die Bybelse boodskap. Hiervan is sy toorn nie die keersy nie, maar sy reaksie op die harteloosheid van die mens. Sy liefde kan in die lig van die geskiedenis met Israel en in die lewe van Jesus met die volgende woorde tipeer word: Naderkomend-uitnodigend, protesterend-opstandig. Hierdie woorde word inhoudelik gevul vanuit die dialektiese spanning van die oorkoepelende beskrywing van die weerlose oormag (Berkhof) van God. Hierdie spanning word vergestalt in die voortgaande alledaagse stryd tot oorwinning (König 1992:10; vgl Nicol 1992:10) in die lewens van die gelowiges wat lewe in die hoop wat deur die opstanding geskep is. Oorsigtelik word vervolgens hierna gekyk.

Die geskiedenis van Israel is 'n geskiedenis waarin God se vryheid om aan die mensdom genade te bewys, gedurig gedwarsboom word of vir die self/groep/volk

alleen opgeëis word (sy weerloosheid). Hiervan getuig ons eie onderskeie voortgaande geskiedenis tot vandag toe nog (vgl Johan Kinghorn se *Tuiste vir almal* 1990 waarin hy 'n goeie krities-historiese analise van die filosofiese vooronderstelling hiervan gee). Te midde van hierdie dwarsbominge, bring God, vanweë sy opstandig-protesterende liefde wendinge (sy oormag) aan in die geskiedenis. Sy uitnodigende liefde ('Ek sal vir jou 'n God wees, jy moet vir my 'n volk wees') waarin Hy hom aan die mens bind, word sy teleurgestelde liefde (vgl bv Gen 6:5 waarin God bedroef en gegrief is oor die verdorwenheid van die mens). Vanaf die aartsvaderverhale, in die uittog, Sinaï-gebeure, die koningskap, profete en Ballingskap, blyk God se onmiskenbaar styl van 'brandende liefde' (vgl Hos 11:8-9) en 'kloppende liefde' (Op 3:20).

God se toewendende liefde as weerlose oormag word onder andere deur een heel besondere lyn beklemtoon, naamlik dat Hy in die gang van die geskiedenis al hoe 'nader' aan die mens as sy skepsel kom: Eers word die tradisioneel-kultiese afstand deurbreek, daarna die vleeslike afstand en versperring in die oproep tot 'n nuwe hart en uiteindelik die inwoning van die menslike hart waarin sy liefde uitgestort word. Hierdie naderkoms van God word gemotiveer deur sy protes en opstandigheid oor die verloop van sy verhouding met sy skepsele. Hierdie naderkomende lyn word verdiep in die persoon en boodskap van die Seun van God wat kruis (weerloosheid) en opstanding (oormag) deurloop ná die uitstorting van sy teenwoordigheid in sy Gees (opnuut weerloosheid). Uiteindelik is die naderkomende God in liefde gerig op die eskatologiese moment dat Hy alles in almal sal wees (oormag). Hierdie inwonende nabyheid as stukrag van die getuienis van die opstanding, is die dringende motivering tot die herstel van die mens en wêreld na sy beeld. Kortom: sy nabyheid is die voortdurende, inspirerende krag tot opstandigheid teenoor alles en almal wat sonder God sin probeer maak van sy deurboorde handewerk. Daarom dra ons historiese tydvak steeds by uitstek die kenmerke van stryd ten aansien van sinloosheid, armoede, geweld, ellende, onderdrukking – soos waarvan die aanhaling uit Habakuk hierbo getuig. Watter betekenis het die opstanding self dan binne hierdie samehang?

Na my oordeel is die volgende elemente van sentrale belang:

- * Die historiese parallel tussen die Eksodusgebeure ('Ek is die Here jou God wat jou uit Egipteland uitgelei het') en die opstanding ('God het Jesus uit die dood opgewek'). Waar eersgenoemde gerig is op die nederlaag van Farao, is laasgenoemde gerig op die nederlaag van die *Sheol*. Teenoor die dood in lewe (Egipte) kom die oorwinning van die beloofde land; ten aansien van die nuwe beloofde land op grond van die opstanding kom die oorwinning van lewe oor dood.

- * Die opwekking van Jesus, as nuwe en kragtige Godsdaad, geskied in vrye liefde te wete van sy geregtigheid tot bevryding. Die *Heidelbergse Kategismus*, Sondag 7, Vraag en antwoord 45, stel dit só:

Vraag: Watter nut het die opstanding van Christus vir ons?

Antwoord: Eerstens het Hy deur sy opstanding die dood oorwin sodat Hy ons die geregtigheid wat Hy deur sy dood verwerf het, deelagtig kon maak. Tweedens word ons nou ook deur sy krag tot 'n nuwe lewe opgewek. Derdens is die opstanding van Christus vir ons 'n betroubare waarborg van ons salige opstanding.

Hierdie bevryding (*pro nobis*) het as kern die herstel van die wil tot lewe. Anders gesê: Dit is 'n geloof wat aan lewe geörienteer is, nie aan dood nie! Dit is ook waar die *rigor mortis* van gevoelloosheid oorwin word (Moltmann).

- * Die opwekking van Jesus bevestig God as die krag van die toekoms (finale oormag) en hierin as borg van die hoop waarvan die gelowiges leef (tans weerloos).
- * Die opwekking van Jesus as die deurbreking van nuwe lewe en motivering van 'n nuwe lewe (bevryding) word gedra in oorsprong en norm deur sy Gees as vrug van die opstanding.
- * Selfstandige klem op opstanding, alhoewel nie te skei van die samehang met die kruis nie, beklemtoon die feit dat die opstanding nie net maar 'n noëtiese kwalifisering van die kruis is nie. Duidelik is die selfstandige betekenis in hierdie progresserende samehang te bespeur: Kruis: lyding/vergiftiging/versoening; opstanding: verhoging/stryd/oorwinning.
- * Die aard van die opstandingsgeloof is uitnodigend en gerig op verkondiging tot verdere uitnodiging. Hierdie getuieniskarakter van die verhale oorra die grense van histories-kritiese ondersoek ten spyte van 'n historiese kern; terselfdertyd het die sistematies-teologiese samehang geen 'bewysmatige' of logies-dwingende karakter nie! Die getuieniskarakter van hierdie verhale wil alleen uitnodigend tot 'n persoonlike stellingname deurdring. Die kennis-minimum van hierdie gebeure is gerig op 'n synsmaximum (Berkhof)! Deur die geskiedenis weerklink die vraende eggo: 'Maar julle, wie sê julle is ek?' As motiverende, protesterende keersy van hierdie eggo, is die eggo van die heel oudste getuienis (formule) met betrekking tot Jesus: 'God het Jesus uit die dood opgewek'! Hierin is Bultmann dan gedeeltelik korrek wanneer hy sê dat Jesus in die kerugma opstaan – maar hy is verkeerd as hy sou wou beweer dat Jesus eers in die kerugma opgestaan het. Hy is ook verkeerd as Jesus alleen maar in die kerugma opstaan, omdat Hy ook in sy wêreld wil opstaan. Hy is verkeerd omdat hy die opstanding verskraal tot eksistensieël-individuele selfverstanende belang en

nie deurdring tot sosiaal-maatskaplike belang en handeling nie. In die samehangende gebeure van die kruis en opstanding, val evangelisasie en humaniteit saam (Moltmann).

- Juis hierdie 'wil opstaan van God in sy wêreld' begrond en voed die voortdurende opstandigheid van sy skepsele (stryd) teen die voortdurende menslike dwarsboming van God se vryheid om genade te bewys aan wie Hy wil en op watter wyse Hy ook al wil. Daarom is 'n opstandingsteologie (geörienteer aan lewe!), na my oordeel, die 'ware' kern van enige kontekstuele teologie daarin dat dit (a) sowel die wese van die heil as die wese van die gebrokenheid bekend maak, (b) juis die werklikheidsvreemdheid van die teologie kan teëwerk, aangesien 'n dinamies-transformerende opstandingsgeloof die weg baan vir die verkonkretisering van 'n nuwe verbeeldingsvolle visie van die totale betekenis van die werklikheid as God se werklikheid, en 'n (c) korrekatief is op 'n eensydige kruisteologie. Konkreet gestel: 'n Opstandingsgeloof protesteer opstandig teenoor armoede, sinloosheid, vervreemding, die ekologiese krisis ensovoorts omdat dit in die laaste instansie aan lewe geörienteer is en nie net aan die medelyding in/met Christus nie! Ons is nie net saam met Hom gekruisig nie, ons is ook saam met Hom opgewek. Terselfdertyd word so 'n kontekstuele teologie bepaal deur die samehangende relasie van lewe tot wêreld: Persoonlike verandering sonder verandering in omstandighede is 'n idealistiese illusie; eksterne veranderinge sonder innerlike vernuwing is 'n materialistiese illusie!
- Sou hierdie wil tot konkrete opstandigheid aan die kant van die skepsele ontbreek, en ook om die chaos van die wêreld in ongeduld aan God oor te laat en die eie verantwoordelikheid te ontduik, dan word die getuienis van die opstanding verloën. Ook in die eietydse verromantisering van die chaos – synde 'n afpersmatige afwagting van 'n 'noodsaaklike' ingrype van God in die lig van die menslike lees van sogenaamde 'eindtydtekens' – misken ons ons tyd juis in die karakter daarvan as die drie dae van genade! Dan is God se genade hier en nou liefdeloos-eksklusief vir my/ons genoeg, en nie vir elkeen nie! Juis dít sou opnuut in stryd wees met God se nadergekome en steeds naderkomende protes en liefde!

Literatuurlys

Berkhof, H 1979. *Christeljk geloof*. Nijkerk: Callenbach.

Botha, P J J 1988. Mark's stories of Jesus' tomb and history. *Neotestamentica* 23, 195-218.

- Craffert, P F 1988. The origins of resurrection faith: The challenge of a social scientific approach. *Neotestamentica* 23, 331-348.
- Du Toit, A B 1988. Primitive Christian belief in the resurrection of Jesus in the light of Pauline resurrection and appearance terminology. *Neotestamentica* 23, 309-330.
- Engelbrecht, J 1988. The empty tomb (Lk 24:1-12) in historical perspective. *Neotestamentica* 23, 235-250.
- Fuller, D P 1965. *Easter faith and history*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NGKB.
- Hill, C L 1944. *The Loci Communes of Philip Melancthon*. Boston: Meador.
- Hoffman, P 1979. s v Auferstehung. *TRE, BD IV*.
- 1988. Die historisch-kritische Osterdiskussion von H S Reimarus bis zu Beginn des 20 Jahrhunderts, in Hoffmann, P (hrsg), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu*, 15-67. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jonker, W D 1977. *Christus, die Middelaar*. Pretoria: NGKB.
- Kessler, H 1985. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*. Düsseldorf: Patmos.
- König, A 1992. Beheer, of stryd en oorwinning? *Kerkbode* 150/17, bl 10.
- Nicol, W 1992. Is God albeskikker? *Beeld* 27 Okt, bl 10.
- O'Collins, G 1983. *Interpreting Jesus*. Ramsey: Paulist Press.
- Pannenberg, W 1964. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pelser, G M M 1988. Rudolf Bultmann's programme of demythologising and the resurrection narratives in John. *Neotestamentica* 23, 269-286.
- Porter, S E 1992. s v Joseph of Arimathea. *The Anchor Bible Dictionary, vol 3*.
- Rahmani, L Y 1981a. Ancient Jerusalem's funerary customs and tombs (Part One). *BibArch* 44, 171-177.
- 1981b. Ancient Jerusalem's funerary customs and tombs (Part Three). *BibArch* 45, 43-53.
- Ringgren, H 1987. s v Resurrection. *Encyclopedia of Religion*.
- Scheffler, E H 1988. Emmaus – A historical perspective. *Neotestamentica* 23, 251-268.
- Schnell, C W 1988. Tendencies in the synoptic resurrection tradition: Rudolf Bultmann's legacy and an important Christian tradition. *Neotestamentica* 23, 177-194.
- Smit, D J 1983. Prediking in die Paastyd, in Burger, C W, Müller, B A & Smit, D J (reds), *Riglyne vir Paas-, Hemelvaarts- en Pinksterprediking* 7-32. Kaapstad: NGKB.

Staats, R 1979. s v Auferstehung. *TRE, Bd IV*.

Van Aarde, A G 1988. (Mt 28:7): A textual evidence on the separation of Judaism and Christianity. *Neotestamentica* 23, 219-34.

Venter, R 1988. Opstanding en bevryding. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria.

Vorster, J N 1988a. Resurrection faith in 1 Corinthians 15. *Neotestamentica* 23, 287-308.

Vorster, W S 1988b. The religio-historical context of the resurrection of Jesus and resurrection faith in the New Testament. *Neotestamentica* 23, 159-176.