

Den Heyer, C J 1996 — Opnieuw: Wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus

Zoetermeer: Uitgeverij Meinema. 232 bladsye. Prys onbekend.

Resensent: Ds J M Strijdom

In hierdie welkome werk beoog Cees den Heyer, Gereformeerde Nuwe-Testamentikus te Kampen, om op *nie-sensasionele* wyse (p 10) 'n nugtere oorsig van die afgelope ongeveer 150 jaar se historiese Jesusnavorsing te bied. Deur die hooftrekke van die *volle* verhaal van kritiese Jesusondersoeke te vertel, hoop hy om die resente Amerikaanse oplewing in hierdie veld in breër perspektief te plaas (p 12) en om as Nederlander 'n moontlike 'brugfunksie' te vervul (oftewel, 'balans' daar te stel) tussen Duitse en Engelstalige Jesusnavorsing (p 192).

Die boek bestaan uit 'n inleiding en dertien hoofstukke. Lesers uit die Reformatories-Calvinistiese tradisie sal Den Heyer se inleiding en eerste twee hoofstukke besonder waardevol vind, aangesien hy hier — om die probleem van die historiese Jesus duidelik te maak — nie net 'n pre-kritiese en kritiese *Skrifbeskouing* met mekaar kontrasteer nie, maar ook hierdie spanning in historiese verband plaas. Vir eue lank het Christene die dogma geglo dat 'de bijbel van de eerste tot de laatste bladzij "Woord van God" is' (p 9) en daarom geen historiese onnoukeurighede kan bevat nie. Met die opkoms van die rasionalisme is hierdie fundamentalistiese siening van Skrifgesag egter toenemend bevraagteken, aangesien diskrepansies in die Bybel nou deur 'n vergelykende lees duidelik uitgewys is. Die soeke na die historiese Jesus kon dus eers begin toe hierdie probleem in die evangelies onontkenbaar geïdentifiseer en geformuleer is. Sedert die 18/19de eeu het al hoe meer navorsers die evangelies as produkte van mense begin sien en teorieë begin ontwerp om verskille tussen die bronne histories te verklaar eerder as om dit te probeer harmonieer.

Dit is belangrik om hierdie ontwikkeling in verhouding tot die geloofsbelydensisse te verstaan. Die geloofsbelydensisse bied 'n beeld van Jesus wat in die 4-5de en 16-17de eeu ontwerp is deur mense en wat as 'hoë Christologie' in kerke verkondig is. Vir die pre-*Aufklärung* se Luther en Calvyn bestaan die probleem van die historiese Jesus nie: 'De formule van Chalcedon werd niet bestreden en het dogma betreffende de twee naturen van Christus niet gewijzigd. Wie in de 16e eeuw aan een van de hervormers de vraag had voorgelegd "wie is Jezus", zou een traditioneel antwoord hebben gekregen: hij is de Zoon van God die voor onze zonden aan het kruis is gestorven' (p 27). Hierdie antwoord, sou die reformatore meen, kon hulle begroend deur 'n eenvoudige verwysing na die Skrif self (*sola Scriptura*) as die onfeilbare Woord van God. Die Christologiese dogma sou 'n blote opsomming van die Bybelse gegewens wees en die eksegeet se taak was bloot om die Bybelse fundering (*dicta probantia*) vir hierdie dogmas te voorsien (vgl die Heidelbergse Kategismus).

Met die opkoms van die Verligting is hierdie eenvoudige antwoord egter geïnterpreteer. Liberaliste maak hulleself nou nie net los van die belydenisskrifte nie, maar neem ook 'n kritiese houding in teenoor die siening dat die Bybel die werk van die Gees sou wees: 'Zij zagen de Bijbel niet langer als het "onfeilbare" Woord van God, maar als een bundel geschriften van de hand van mensen die eeuwen geleden hadden geleefd. ... In de 17e/18e eeuw schudde het verlichte denken de westerse mens wakker en maakte hem/haar bewust te leven in een wereld die niet deur bovennatuurlijke intervensies word beheerst' (p 32-33). Hiermee staan ons aan die begin van die 19de eeu se historiese kritiek wat nie net ondubbelsinnig die onversoerbare verskille in die voorstellings van Jesus in die evangelies sou uitwys nie, maar ook die mitiese karakter van hierdie beelde sou onderstreep. Die kritiese navorser sou hom (sic!) nou ten doel begin stel om agter al hierdie mitiese konstruksies die *mens* Jesus van Nasaret aan die begin van die 1ste eeu in Palestina te soek. Dit is dus duidelik dat die vraag na die historiese Jesus 'n kind van die 18de eeu se Verligtingsdenke is en nie daaronder gebore sou kon word nie, terwyl die historiese kritiek van die 19de eeu as verlengstuk van die *Aufklärung* die direkte saadbedding sou vorm waarbinne die vraagstelling eintlik kon groei en ontwikkel.

In Hoofstukke 3-5 behandel Den Heyer enkele eksponente van die 19de eeu se liberale Jesusnavorsing (Reimarus, DF Strauss, Renan, Harnack) en Schweitzer se antwoord daarop, en toon hy tegelyker tyd aan hoe bronneteorieë (Griesbach, Holtzmann) hierdie ondersoeke beïnvloed het. Die Jesusbiografieë van die 19de eeu hou almal 'n optimistiese siening van die mens na en verstaan Jesus se koninkryksverkondiging as 'n morele ideaal wat in hierdie wêreld realiseerbaar is. Adolf van Harnack, as beliggaming van die liberale teologie, distansieer homself byvoorbeeld onomwonde van sekere gedeeltes in die *Apostolicum* (spesifiek die maagdelike geboorte) en propageer daarteenoor 'n optimistiese Duitse 'kultuurprotestantisme' wat Jesus se verhewe etiese ideale behoort te implementeer tot beswil van die Westerse mens. Albert Schweitzer se hoofbeswaar teen hierdie outeurs is dat elkeen van hulle Jesus na hulle eie beeld geskep het deur hom 'n kind van hulle eie verligte tyd te probeer maak, terwyl Jesus van Nasaret eerder 'n apokaliptikus was wat hom oor die einde van die tyd misgig het en as sodanig ver verwyderd staan van die moderne Wes-Europese mens. Den Heyer (p 57) vestig ons aandag tereg op die spanning tussen Schweitzer se Jesus en die belydenis: 'In het klassieke dogma was geen plaats voor de gedachte dat Jezus zich zou hebben vergist ten aanzien van de komst van het Rijk Gods. ... In de Christus van belijdenis en dogma meende Schweitzer niet meer te kunnen geloven'.

Die volgende twee hoofstukke word gewy aan Bultmann se antwoord op die probleem van die historiese Jesus en die reaksie wat sy standpunt in Duitsland ontlok het. In aansluiting by Kähler meen Bultmann teenoor die liberale teoloë dat die historiese Jesus nie belangrik is vir die Christelike geloof nie, maar slegs die verkondigde Christus. In kerk, teologie en geloof gaan dit volgens hom nie om Jesus se leer oor die koninkryk van God soos historiese navorers dit kan reconstrueer nie, maar om die verkondiging van die gekruisigde Christus. As kind van die Verligting dring hy daarop aan dat die mitiese voor-

stellings waarbinne hierdie *kerugma* gegiet is, vir die moderne gelowige eksistensiële herinterpreteer moet word in die kerklike prediking. Dit is teen hierdie agtergrond dat Bultmann wel in 1926 'n boek oor die historiese Jesus se lering publiseer, waarin hy aanvoer dat Jesus homself nie as Messias gesien of sy eie dood voorspel het nie, maar 'n profeet was wat die komende koninkryk van God verkondig het.

Bultmann se siening is nie sonder protes in Duitsland ontvang nie. Jeremias waarsku teen 'n doketiese gevaar en dring daarop aan dat die belangrikheid van die historiese Jesus as oorsprong van die Christelike geloof nie ontken darf word nie: 'Het Christendom heeft zijn wortels in de geschiedenis. Zonder de historische Jezus sweeft het christelijk geloof als het ware in de lucht' (p 92). Nie net die evangelies self nie, maar ook die *kerugma* dwing ons om na die historiese Jesus te vra. Deur 'n noukeurige bestudering van Aramees, meen hy, is dit moontlik om egte woorde van Jesus (of ten minste die *ipsissima vox Jesu*) te identifiseer. So sou Jesus met die Aramese woord *abba* ('pappa') die besonderse verband tussen hom en God uitdruk.

Die debat oor die relevansie van Jesusondersoeke vir die Christelike geloof het egter fel ontbrand in die 50's en 60's, toe leerlinge van Bultmann teen sy siening begin kritiek lewer het. In 1953 neem Käsemann openlik standpunt in teen sy leermeester deur aan te voer dat die historiese vraag wel teologies relevant is en dat daar 'n sekere *kontinuiteit* tussen Jesus se boodskap (oor God se heerskappy) en die vroeë kerk se verkondiging (van die gekruisigde en opgestane/verhoogde Here) sou wees. Ernst Fuchs neem die gesprek verder deur ook Jesus se dade (veral sy aanstootgewende maaltye) te berde te bring ter stawing van die argument dat die wesenlike inhoud van die *kerugma* reeds implisiet in Jesus se woorde en dade teenwoordig was. Dieselfde soeke na 'n *kontinuiteit* tussen Jesus en die kerugma onderlê nie net Bornkann se 1956 boek oor Jesus van Nasaret nie, maar ook die werk van Conzelmann en Ebeling (vir eersgenoemde is daar 'n 'indirekte Christologie' en vir laasgenoemde 'n 'Christologie in *nuce*' teenwoordig by die historiese Jesus). Die oorsig van hierdie fases in Jesusnavorsing (die sogenaamde *Old Quest*, *No Quest* en *New Quest*) is duidelik geskryf en bevat inligting wat nie in die meeste resente Amerikaanse oorsigte voorkom nie en wat van 'n onafhanklike lees van die oorspronklike werke getuig.

Nadat Den Heyer die ontdekking van Jesus as *mens* deur die Duitse navorsers bespreek het, stel hy in Hoofstuk 8 die herwaardering van Jesus as *Jood* aan die orde — 'n perspektief wat om verstaanbare redes deur die belydenisskrifte verswyg is. Nie net die kerk het met verloop van tyd van sy Joodse wortels vervreem geraak nie, maar ook die sinagoge het tot hierdie ongelukkige skeiding bygedra: 'Uit de geschiedenis van het joodse volk verdwijnt hij en van zijn jood-zijn wil geen jood weer weten. Jesjoea uit Nazaret is Jesus Christus geworden, een christen en geen jood' (p 107). Deur die tragiese geskiedenis van anti-Semitisme deur die Middeleeue tot in ons eie eeu te volg, sien ons hoe die Christelike kerk in Europa 'n magtige meerderheidsgroep sou word wat hulle invloed oor die sinagoge as magtelose minderheidsgroep sou misbruik. Den Heyer wys op die tendens in Duitsland rondom die eeuwending om Jesus se Jood-wees selfs te ontken.

Teenoor hierdie neiging skryf die Joodse geleerde Klausner in die 20's 'n boek in moderne Hebreeus, waarin Jesus 'n gerespekterde plek in die Joodse geskiedenis gegee word: 'In Jeruzalem werd Jezus gerehabiliteerd en zijn jood-zijn erkend; in Duitsland spanden christelijk theologen zich in Jezus van "joodse smetten" vrij te pleiten. ... Jezus kon onmogelijk een jood zijn geweest. In het Galilea van de dagen zouden daar weinig joden hebben gewoond. In de gemengde galiliese bevolking stroomde veel vreemd bloed, wellicht zelfs "arisch" bloed' (pp 111-2). Dit is verbysterend om te sien hoe Duitse Nuwe-Testamentici van die 30's en 40's so betower is deur die suksesse van die Nazi-ideologie, dat hulle — in stryd met Schweitzer se vroeëre waarskuwing — niks anders gaan sêp het as 'n Jesus wat aan hulle eie wense en verlangens sou voldoen nie! Die werklike deurbraak kom na die stigting van die staat Israel in 1948, toe *Joodse* navorsers begin om onbevege oor die historiese Jesus te skryf as 'n prysenswaardige persoon uit hulle eie geleedere. Flusser en Lapide sien Jesus byvoorbeeld as 'n vroom Jood wat homself

nooit van die Tora sou distansieer nie, maar die diepste betekenis daarvan (liefde vir God en die naaste) sou begryp en uitlewe. Joodse outeurs wys ook verder uit dat die aanklag teen hulle as moordenaars van Christus 'n anti-Semitiese valsheid is, aangesien die historiese Jesus deur slegs 'n klein groepie invloedryke Jode van sy dag (die Sadduseërs) gearrester en in samewerking met die Romeinse besettingsmagte gekruisig is. Dit is binne hierdie konteks dat Paul Winter sy gedetailleerde studie oor Jesus se verhoor opdra aan die slagoffers van Nazi-Duitsland. Dit is egter belangrik om daarop te let dat Jesus vir Jode nooit die beloofde Messias van God kan wees nie, maar hoogstens 'n broer en 'n prysenswaardige volksgenoot. Den Heyer slaag in hierdie hoofstuk daarin om Jesusnavorsing nie net binne die treurige geskiedenis van anti-Semitiese te plaas nie, maar om tegelykertyd ook aan te toon hoe dit as fokuspunt kan dien in 'n konstruktiewe gesprek tussen Jode en Christene.

In Hoofstuk 9 behandel Den Heyer die implikasies wat apokriewe evangelies en die nuwe vondste van Nag Hammadi en Qumran na die Tweede Wêreldoorlog vir Jesusondersoeke ingehou het. Hoewel dit vir hom duidelik is dat die belydenis van *sola Scriptura* protestantse eksegete bevooroordeel gemaak het teen die gebruik van apokriewe as 'minderwaardige' evangelies, is hy nietemin steeds daarvan oortuig dat hierdie geskrifte van weinig waarde vir Jesusnavorsing is. Die vrome fantasieë wat ons hier vind, meen hy, vertel ons hoogstens van teologiese ontwikkelings in die vroeë kerk wat nie in die kanonieke evangelies voorkom nie. Net so waarsku hy teen 'n oorwaardering van Nag Hammadi vir 'n studie van die historiese Jesus — met die moontlike uitsondering van die Tomasevangelie. In die lig van die resente debat in die Verenigde State van Amerika is dit duidelik dat hierdie uitsprake van Den Heyer nie sonder meer aanvaar kan word nie, maar om veel indringender argumente vra as wat hy in sy oorsig kan bied. Oor die bydrae van Qumran is hy meer optimisties, mits die bronne gelees word om 'n beter beeld van Jesus se veelkleurige Joodse wêreld te kry as die mees onmiddellike vergelykende konteks waarbinne ons hom en Johannes die Doper kan begryp. Oor die lewendige fantasieë van Eisenmann en Thiering (met onderskeidelik óf Jakobus, die broer van Jesus, óf Johannes die Doper as die leraar van geregtigheid) laat hy hom met die nodige afkeur uit.

In Hoofstuk 10 waag Den Heyer hom buite die terrein van die Nuwe-Testamentiese wetenskap deur enkele beelde van Jesus te bespreek wat hy as onwetenskaplik bestempel maar tog as tekenend beskou van die feit dat Jesus vandag onder mense lewe. Die Jesus met erotiese opwellinge (in Scorcese se film *The last temptation of Christ*), die rebelse Jesus van die Teologie van Rewolusie (Brandon), die sosiaal-betrokke Jesus van die Marxiste (Pasolini se *The Gospel according to St Matthew*; Sölle), die Jesus vir swartmense (Bevrydingsteologie en Swart Teologie), die feministiese Jesus, die psigologiese bevryder (Drewermann), en selfs Jesus in Indië kom agtereenvolgens aan die beurt. Dit is duidelik dat Den Heyer in hierdie hoofstuk uiteenlopende perspektiewe aanraak wat nie voor die voet as onkrities afgekan kan word nie, maar elk veel diepgaander evaluering volgens afsonderlike meriete vereis.

Die laaste drie hoofstukke word gewy aan wetenskaplike kriteria vir die terugvra na die historiese Jesus (Hoofstuk 11), die resente oplewing in veral die VSA op die gebied van Jesusnavorsing (Hoofstuk 12) en Den Heyer se eie beeld van Jesus van Nasaret (Hoofstuk 13). Enersyds beklemtoon Den Heyer die noodsaak om kriteria bewustelik toe te pas in Jesusnavorsing ten einde te verhoed 'dat ondersoeksresultate beslissend word beïnvloed deur dogmatiese vooronderstellingen of deur eigtijdse wensdromen en verlangens' (p 177). Andersyds toon hy ook aan dat 'n konsekwente toepassing van die criterium van verskil die gevaar inhou van 'n radikale ont-Joodsing van Jesus — 'n beswaar wat met reg deur Joodse navorsers ondersteun word. Den Heyer pleit dus daarvoor dat hierdie criterium genuanseerd gebruik moet word: Jesus se Jood-wees moet as prinsipiële uitgangspunt dien, maar tegelykertyd moet sy onkonvensionele gedrag binne hierdie tradisie uitgelig word. Verder is dit ewe noodsaaklik om ook ander kriteria te betrek in so 'n historiese ondersoek, waaronder Den Heyer spesifiek die criterium van meervoudige getuies bespreek. Maar ook in hierdie geval moet die criterium versigtig toegepas word, sodat woorde wat net in een tradisiestroom voorkom nie sonder meer as nie-outentiek uitgesluit behoort te word nie.

In soverre dit die resente oplewing in Jesusnavorsing betref, is Den Heyer duidelik daaroor dat dit juis die kontroversiële uitsprake van Amerikaanse ondersoekers is wat die eintlike stimulus vir die skryf van hierdie werk verskaf het: 'Aanvanklik meende ik het gemaklik af te kunnen doen als "oud nieuws". Langzamerhand besefte ik dat het de moeite waard is zich in deze opmerkelijke ontwikkeling te verdiepen: de historische Jezus staat weer in het middelpunt van de belangstelling. Het blijkt zelfs mogelijk te zijn naar hem "met nieuwe ogen" te kijken' (p 12). Laasgenoemde uitdrukking is ontleen aan die titel van die Nederlandse vertaling van Marcus Borg se Jesus: *Meeting Jesus again for the first time*. Borg vorm deel van die Amerikaanse *Jesus Seminar* wat sedert die middel 80's onder leiding van Funk en Crossan bymekaarkom om alle Jesustradisies histories te evalueer. Uitgangspunt van hierdie outeurs is dat hulle konstrueer van die historiese Jesus wel van deurslaggewende belang vir die Christelike geloof is (Borg redeneer eksplisiet dat 'n Christen se Jesusbeeld sy optrede beslissend bepaal). 'n Besonderse kenmerk van hulle analise is die feit dat nie-kanonieke bronne oor Jesus (veral die Tomas-evangelie) vir die eerste keer in die geskiedenis van Jesusnavorsing 'n baie belangrike plek in die diskussie inneem. 'n Verdere kenmerk van hierdie ondersoeke (wat gedeeltelik met die prominensie van Tomas saamhang) is die tesse van 'n nie-apokaliptiese Jesus, wat as 'n soort Siniiese wysheidsleraar skerp kritiek teen die samelewing van sy dag sou lewer en sy onkonvensionele visie van 'n egalitêre samelewing in konkrete dade sou laat gestalte vind. Hoewel Jesus se Jood-wees deur sowel Borg as Crossan erken word, meen Den Heyer dat hulle Jesusbeelde tog in hierdie opsig 'n sekere gebrek toon: Borg kontrasteer Jesus en sy Joodse tradisie te ongenueanseerd in terme van wet *versus* barmhartigheid, terwyl Crossan Jesus te veel vergelyk met Griekse filosofe (Sinici) in plaas van die Ou-Testamentiese profete (wat immers ook snydende maatskaplike kritiek gelewer het). Verder distansieer Den Heyer hom van Crossan se ongeletterde Jesus, en meen eerder dat Jesus wel 'een degelijke orthodoxe [sic! — JS] opvoeding in Schrift en traditie heeft ontvangen' (p 211).

Hoe lyk Den Heyer se historiese Jesus dan uiteindelik? In die loop van sy boek, maar veral in sy slothoofstuk, bied hy ons 'n minibiografie, waarvolgens Jesus 'n Joodse rabbi uit Farisee kringe sou wees wat met Joodse leerlinge deur Galilea sou trek 'op zoek ... naar mensen (d i, Jode — JS) die verloren dreigden te gaan' (p 26). Hiermee bedoel Den Heyer dat Jesus homself nie tot 'n bepaalde maatskaplike groep of party binne die Jodedom van sy tyd sou beperk nie, maar bewustelik hierdie grense sou oorskry en behendig tussen hierdie Joodse klasse sou beweeg om uit te reik na mense wat 'dreig om verlore te gaan'. Dit is dus duidelik dat Jesus hom nie net skaar agter arm Jode nie, maar ook assosieer met ryk Jode soos tollenaars. Hierdie konstrueer is volgens Den Heyer wel belangrik vir die Christelike geloof en sou, lei ons af, beslis deel van sy geloofsbydenis vorm!

Die verkondigde Christus kan volgens Den Heyer vir kerk en geloof nie belangriker wees as Jesus van Nasaret nie. Aan die een kant postuleer hy 'n besliste kontinuïteit tussen Jesus se woorde en dade voor sy dood en sy leerlinge se werk na sy dood: 'Na zijn dood zou zijn werk kunnen worden voortgezet door zijn leerlinge. Zij vormen de "brug" tussen de tijd vóór en ná kruis en opstanding' (p 188). Aan die ander kant wys hy tereg daarop dat die pleidooi vir 'n suiwer kerugmatiese Christendom (wat die historiese Jesus as irrelevant sou beskou vir die Christelike geloof) hoogs problematies is, aangesien ons reeds in die Nuwe Testament self 'n bonte verskeidenheid van Jesusbeelde aantref wat 'n bewuste keuse sou noodsaak. Die uiteindelige vraag is dus: 'Welke Jezus of welke Christus der Schriften wordt precies bedoeld? Welk beeld van Jezus of Christus krijgt de voorkeur?' (p 227). Hierdie problematiek van diverse verkondigde Christusse is inderdaad reeds deur Käsemann onderstreep toe hy Bultmann se keuse vir die kerugmatiese Christus as simplisties uitgewys het.

Den Heyer wys daarop dat hierdie reduksie van 'n aanvanklike veelvoud ongetwyfeld aan die deur van die opstellers van die bydenisskrifte gelê moet word: agter die verskillende Christusse van die eerste eeu het hierdie teoloë 'n eenvoudige eenheid gaan veronderstel en dit in 'n enkelvoudige Christologiese dogma probeer vasvang. Die ongelukkige gevolg daarvan was dat enigiemand wat homself moei-

lik met hierdie vasgelegde norm kon vereenselwig, as ketter verstoot sou word. Historiese navorsing toon egter volgens Den Heyer duidelik dat die strydvraag oor 'watter Christus?' reeds in die Nuwe Testament gevind kan word, en dat die konflikerende antwoorde wat in die eerste eeu gegee is, in wese niks anders was as dit waarteen Schweitzer so heftig gewaarsku het nie: 'Een eeuw geleden toonde Schweitzer aan dat in de 19e eeuw elke onderzoeker zijn/haar (sic! — JS) eigen Jezus-beeld schetste. Honderd jaar later blijkt die uitspraak nog weinig aan betekenis of relevantie te hebben ingeboet. In het debat is steeds duidelijker geworden dat de schrijvers van het Nieuwe Testament in feite niets anders doen. Ook zij schetsen hun eigen beeld van Jezus' (p 228-9).

As daar dan so baie moderne konstrukte van Jesus is en so baie Christusse in die Nuwe Testament voor hande is, wat staan die kerk te doen? Den Heyer meen dat sy beeld van die historiese Jesus (wat volgens hom die minimumkonsensus van navorsers verteenwoordig) 'n *sine qua non* in die kerklike verkondiging en praktyk behoort te vorm. Waar Christusvoorstellings of Christologiese dogmas mekaar weerspreek, behoort hierdie minibiografie van Jesus as die kriterium ('als een soort "geweten"' [p 231]) te funksioneer. Hoewel Paulus se *theologia crucis* bevrydend kan werk, kan 'ook deze kijk op Jezus eenzijdig' (p 231) wees en korreksie benodig in die lig van Jesus se voorbeeldige lewe wat navolging van sy volgelinge vereis. Hiermee het Den Heyer natuurlik nog geensins die vraag gestel na aspekte in Jesus se lewe wat NIE navolgenswaardig is nie. Ewemin het hy begin besin oor die *kerugma* as 'n sosiale konstruk wat om indringende kritiese waardering vra (vgl my bydrae oor Mack se mitekritiek elders in hierdie uitgawe).

Nietemin behoort hierdie boek in die Afrikaanse kerke uit die Calvinistiese tradisie ernstig geneem te word. Den Heyer vertel die verhaal van Jesusnavorsing nie net as deel van die opkoms en ontwikkeling van die Nuwe-Testamentiese wetenskap as historiese dissipline nie, maar plaas dit tegelykertyd binne die breër konteks van die Westerse geskiedenis. Die besonderse relevansie vir die debat binne genoemde Afrikaanse kerke lê daarin dat hy — anders as meeste onlangse Jesusboeke — die vraagstelling met duidelike inagneming van die ekumeniese en Protestantse belydenisskrifte aanbied. Hy som die situasie aan die einde van die 19de eeu op as een waarin spanninge toegeneem het en diskrepancies in insigte groter geword het: 'Een consensus schijnt verder weg dan ooit. Geloof en "rede" verdragen elkaar niet of nauwelijks. Tussen het kerkelijk dogma en het historisch-kritisch onderzoek gaapt een diepe kloof' (p 49). Hy merk verder op dat hierdie stryd, wat reeds toe ontbrand het, nog steeds nie uitgewoed is nie: 'Een bevredigende oplossing is nog een ver verwijderd ideaal' (p 49). Miskien kan sy bydrae ons dwing om insig te kry in die ontstaan en geskiedenis van die probleem en om sodoende 'n nugtere debat te voer binne ons eie konteks.
