
Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70 n C)

Johan Strijdom
Universiteit van Suid-Afrika

Abstract

Diversity from the beginning: A comparison of Mack and Crossan's constructs of earliest Christianities (ca 30-70 CE)

According to recent propositions by Burton Mack and Dominic Crossan, earliest Christianity was a diverse phenomenon right from its inception. In this article their constructs of this early phase of 'church' history (ca 30-70 CE) are compared, so as to identify similarities and differences, advantages and shortcomings. The essay concludes with a proposal on methodological procedure to be followed in the search for earliest forms of Christianities (ca 30-70 CE), as well as some remarks on the meaning of the comparative analysis undertaken by Mack and Crossan.

In the name of Annah the Allmaziful, the Everliving, the Bringer of Plurabilities, haloed be her eve, her singtime sung, her ril be run, unhemmed as it is uneven!

(James Joyce, *Finnegan's Wake* 1976:104).

1. INLEIDING

Volgens resente navorsing deur Burton Mack (1988a, 1993) en Dominic Crossan (1993, 1994b) was die Christendom van die begin af (ca 30-70 n C) reeds 'n diverse beweging. Dit is daarom gepas om eerder van Christendom in die meervoud as die enkelvoud te praat. In hierdie bydrae word dié twee se konstruksies vergelyk met die doel om ooreenkomste en verskille, winspunte en tekortkominge te identifiseer. Die onderskeid wat Mack getref het, word as verwysingspunt geneem vir die vergelyking, dit wil sê Mack se beskrywings van die groeiperings word telkens eers opgesom voordat Crossan se argument daarmee vergelyk word. Die artikel sluit af met programmatiese voorstelle vir 'n konstruksie van die vroegste Christendom, sowel as enkele opmerkings oor die sin en betekenis van 'n vergelykende studie soos dié van Mack en Crossan.

2. MACK SE KONSTRUKSIE IN VERGELYKING MET CROSSAN S'N

In *A myth of innocence: Mark and Christian origins* (1988a) onderskei Mack, vir die periode tussen Jesus se dood en die skrywe van die Markusewangelie (d w s, ca 30-70 n C), tussen Jesusbewegings in Suid-Sirië en Palestina enersyds en Christuskultusse in Noord-Sirië, Klein-Asië en Griekeland andersyds. Beide groeperings het Jesus as stigtersfiguur beskou en hulle mites rondom Hom tydens gemeenskaplike etes uitgewerk. Eersgenoemde het Jesus nie as 'n goddelike figuur beskou nie en het mites rondom sy lewe (sy woorde en daede) gebou om hulleself sosiaal te definieer, terwyl laasgenoemde groep Hom wel vergoddelik het en mites van sy dood en opstanding geskep het om hulle bestaan te fundeer ('foundation myths')¹. Die belangrike punt om in te sien is dat daar 'n hele korpus Jesus-tradisies ('n familie van Jesus-bewegings) bestaan wat geensins op Jesus se dood gefokus het nie. Hierdie groeperings het geen heilsbetekenis aan sy dood geheg en dit glad nie aan 'n opstanding gekoppel nie.

Crossan, op sy beurt, meen dat ons in die 50's n C ten minste twee tipes Christendom kan onderskei wat in elke geval Jesus as goddelike figuur aanbid het: 'n *nabootsende Christendom* ('mimetic Christianity') wat op Jesus se woorde gekonsentreer het en vir wie Jesus se dood van geen belang was nie, en 'n *eksegetiese Christendom* ('exegetical Christianity') wat deur 'n lees van die Hebreeuse Skrifte sin probeer maak het van Jesus se daede en dood. Crossan stem dus in breë trekke saam met Mack dat daar Christene was vir wie Jesus se dood geensins van belang was nie, maar verskil van hom oor die vergoddeliking van die stigtersfiguur (volgens Crossan het beide tipes Christendom Jesus as goddelike figuur aanbid). Verder kry die kwessie van klasseverskille tussen die twee soorte Christendom besondere klem in Crossan se analise, terwyl Mack slegs geringe aandag daaraan gee. Volgens Crossan bestaan die nabootsende Christendom uit ongeletterde Christene in die nie-stedelike platteland van Galilea en Judea, terwyl die eksegetiese Christendom verteenwoordig word deur hoogs-geletterde, stedelike Christene wat in Jerusalem rondom Jakobus (Jesus se broer) gesentreer was (Crossan hou ook rekening met mimetiese Christene in Korinte wat die eksegetiese Christendom van Paulus sou opponeer.) Ons moet nou in meer besonderhede ondersoek hoe elke navorser die onderskeidings respektiewelik invul, en op watter gronde hulle onderskeie konstruksies berus.

2.1 Jesus-bewegings in Palestina en Suid-Sirië (ca 30-70 n C)

Onder die Jesus-bewegings identifiseer Mack vyf groeperings in Palestina en Suid-Sirië. Tydens gemeenskaplike maaltye het die verskillende groepe hulle onderskeie mites rondom fasette van Jesus se lewe geskep en dit het heelwat spanning met andersdenkende Christene en Jode veroorsaak. Hy meen dat drie fases wat 'n verandering in *gesindhede* van die groep reflekteer, telkens in die geskiedenis van elke groep

veronderstel kan word: 'n Aanvanklike *optimistiese* aktiwiteit word gevolg deur *teenstand en terugslae* waarop *polemiek en 'n kompenserende reaksie* volg (Mack 1988a:125). Ons kyk vervolgens na die sosiale geskiedenis wat Mack vir elke groep postuleer, na die mite(s) wat volgens hom deur elke groep oor Jesus geskep is en na die bronne waarop sy argument berus. In elke geval vra ons spesifiek na die verband met Crossan se analise.

2.1.1 Die pilare in Jerusalem

Volgens Mack (1988a:88-90) het 'die pilare in Jerusalem' uit 'n groep Joodse volgelinge van die historiese Jesus bestaan wat tydens hulle etes 'n nie-kerigmatiese mite van Jesus geskep het om hulleself te definieer as 'n groep. Die funksie van die mite was om 'n rasionaal aan hulle bestaan te gee, hulle saam te bind as 'n unieke groep, hulleself af te grens van ander groepe en hulle eie sosiale praktyke te verdedig. Hoe het *hierdie* groep oor hulle stigtersfiguur Jesus gepraat, dit wil sê watter mite het *hulle* oor Hom gevorm wat as begroning vir hulle bestaan kon dien? Volgens Mack het hierdie groep Jesus nooit as 'n goddelike wese vereer nie, maar Hom beskou as 'n gesaghebbende leermeester van die wet. Die 'koninkryk van God'-gedagte het hulle toegepas as 'a reform program aimed at real Second Temple institutions and issues' (Mack 1988a:89). As 'n *hasidiese* sekte (behalwe vir hulle oriëntering op Jesus as stigtersfiguur was hulle in alle opsigte soortgelyk aan kontemporêre Farisiese bewegings wat die Jodedom wou hervorm) het hulle hulle eie legalistiese praktyke rondom die besnydenis en reinheidsvoorskrifte aangaande maaltye geregverdig deur hulle op Jesus se outoriteit te beroep.

Vir die sosiale geskiedenis van die groep kan ons volgens Mack die volgende veronderstel: 'n Aanvanklike fase van optimisme word gevolg deur terugslae (legende van Jakobus se dood) en 'n reaksie daarna (die legende van die groep se vlug [na Pella?]).

Watter gronde het Mack vir sy konstruksie? Hy baseer sy hipotese op Paulus se verwysing na die Jerusalem-gemeente in Galasiërs en na Petrus in 1 Korintiërs 15:5. Hy meen dat Paulus se verwysing na so 'n gemeente histories betroubaar is, maar reken dat die historisiteit van die beeld wat Paulus en Lukas van die gemeente skilder, ernstig bevraagteken moet word:

Paul, prone to extremes, wanted to think that the (Gentile) Christianity to which he had been converted (as a conservative Jew), started in the capital city of Pharisaic religion. Luke picked up on this idea even though by his time the pillars of Jerusalem were no longer there, having

fled (to Pella?) it seems when the Roman legions marched on Jerusalem in the late sixties. Thus the tradition of the origins of Christianity in Jerusalem was born, a tradition still very much alive, not only in Christian mythology, but in scholarship as well. According to this tradition, Peter, the main pillar, was with Jesus in Jerusalem, received the first resurrection appearance shortly thereafter, was responsible for the earliest community of Christians, the first preaching mission, the rudiments of the passion narrative, and the notion of the church as the New Israel. Grave legends, supper traditions, apostleship and all have been traced back to the first church in Jerusalem. (Mack 1988a:88)

Hoe vergelyk Mack se konstruksie van die Jerusalem-gemeente met dié van Crossan (1993:16-21; 1994b:15-20)? Soos Mack meen Crossan dat Paulus se verstaan van Jesus beslis verskil het van die Jerusalem-gemeente s'n, maar oor die presiese verband tussen die twee Christendomme verskil Mack en Crossan se voorstelle in 'n belangrike opsig. Crossan meen dat beide groeperings voorbeelde van 'n eksegetiese Christendom verteenwoordig wat oor die betekenis van Jesus se dood nagedink het (dus 'n 'kerugmatiese' mite geskep het.) Soiets met betrekking tot die Jerusalem-gemeente is juis ten sterkste deur Mack ontken. Die besondere aksent in die Jerusalem-gemeente se Christelike geloof was volgens Crossan om Jesus se dood as 'n nuwe begin te interpreteer deur die sondebokritueel en die Hebreuse Skrifte tipologies toe te pas op Jesus se dood en sy apokaliptiese *parousia* (vergelykbare tipologies-eksegetiese praktyke vind ons in nabygeleë Qumran): Exegetical laminations...were what certain learned followers of Jesus [i.e., a group of Jews in Jerusalem, centered around James the Just — JS] were doing in the years immediately after his death and it was passion-parousia rather than passion-resurrection on which they were concentrating, (Crossan 1994b:19). Crossan (1994b:15) meen dat die Jerusalem-gemeente in ongeveer 30 n.c. met hierdie proses begin het 'not just to find apologetical or polemical ammunition against others but to find foundational and textual understanding for themselves'.

Dié gemeente het volgens Crossan onder leierskap van Jakobus gestaan. Hy was moontlik 'n Fariseër wat apokalipties en eksegeties georiënteerd was en wat bekend gestaan het vir sy vroom houding teenoor die wet. Crossan begrond sy konstruksie op 'n vergelykende lees van onder andere Gal 1-2, Tomas 12, die Kruisewangielie wat hy in die Petrusewangielie isoleer, Barnabas 7:6-12, en Josefus se verwysing na Jakobus se dood (*Antiquitates* 20.197-203).

Anders as Mack hou Crossan ons baie na aan 'n noukeurige, vergelykende analise van primêre tekste. (Mack verwys ons hier meestal na sekondêre bronne wat volgens

hom die primêre materiaal oortuigend of teleurstellend gelees het.) Aangesien 'n noukeurige evaluasie van Crossan se teksanalises 'n selfstandige studie vereis, let ons hier slegs op enkele algemene metodologiese beginsels wat uit sy voorstel, in vergelyking met Mack s'n, afgelei kan word. Eerstens, die bronne wat gebruik word: Crossan sluit nie-kanonieke materiaal uit die eerste twee eeue by sy data-basis in, terwyl Mack hom met die oog op die vroegste kerkgeskiedenis tot die tekste wat in die kanon opgeneem is, beperk. (Hy verwys wel hier, vreemd genoeg, na die Pella-tradisie in Eusebius!) Crossan redeneer dat hierdie laaste houding 'n kanonieke vooroordeel ver-raai wat anachronisties is. Tweedens, die analise van die bronne: die bronne moet voorts noukeurig vergelyk word. Die relatiewe datering van strata en argumente vir afhanklikheid is hier van deurslaggewende belang. Aangesien Crossan se navorsing waarop sy voorstel met betrekking tot die vroegste Christendom nog in 'n beginfase is, is die relevansie van sy genuanseerde metodologie in sy Jesus ondersoek nog nie eksplisiet uitgespel vir 'n ondersoek na die vroegste Christendom nie. My slot-opmerkings het ten doel om juis 'n bydrae in hierdie verband te lewer.

2.1.2 Die familie van Jesus

Mack (1988a:90-91) postuleer die bestaan van 'n afsonderlike nie-kerugmatiese groep van Jesus volgelingen in (Noord-) Transjordanie wat met Jesus se familie in Nasaret verbind kan word. Soos die Jerusalem-gemeente was hulle 'n *hasidiese* sekte vir wie gehoorsaamheid aan die reinheidsvoorskrifte van die wet belangrik was, maar anders as die Jerusalem-gemeente het hierdie Jesus-beweging, ter wille van die identifisering en bestaansreg van hulle as groep, besondere klem op hulle assosiasie met Jesus se bloed-familie gelê. Die eiesoortige funderingsmitte wat hulle tydens hulle maaltye om hulle stigtersfiguur Jesus gebou het, het dus nie om die betekenis van sy dood en opstanding gewentel nie, maar om genealogiese vrae wat die familie se oorsprong eervol terug-gevoer het tot by koning Dawid:

For a presumably peasant family in an insignificant village in the hills of Galilee, a son grown famous would have been a very important event. The normal approach would have been to emphasize the family relationships and speculate about genealogical questions.

The Transjordan would have been an ideal location to nurture a non-Judean, Jewish family tradition with claims to descent from king David and with codes representing the highest standards of enlightenment piety.

(Mack 1988a:91)

Dié konstruksie word nie eksplisiet deur Mack beredeneer nie, maar slegs losweg verbind aan die geslagsregister in Matteus, die Q-tradisie wat hierdie Jesus-beweging sou opponeer en latere bronne wat op die bestaan van 'n Joods-Christelike Nasareërsekte (nou verwant aan die Ebioniete) in Transjordanië dui.

Stel Crossan homself 'n soortgelyke beweging voor? Na my wete beskou Crossan Jesus se bloedfamilie nie afsonderlik van die Jerusalem-gemeente nie. In sy jongste werk lê hy klem op die rol van Jakobus, wat waarskynlik saam met sy vroeëre verklaring van die negatiewe beeld van Jesus se familie in die Markusewangelie gelees moet word. Volgens Crossan (1973:112) het die Markaanse gemeente (ca 70 n C) 'n *theologia crucis* verkondig in doelbewuste polemieë met 'n *theologia gloriae* van die Jerusalem-gemeente (waar Jesus se bloedfamilie en oorspronklike dissipels 'n leidinggewende rol sou speel):

The Markan polemic against the disciples of Jesus points ... to the Jerusalem church especially with regard to Peter and the idea of an inner three ...

Secondly, the animosity of Mark to the relatives of Jesus points likewise against the Jerusalem church because it is there that James, the brother of the Lord, becomes important....The polemic against the disciples and the polemic against the relatives intersect as a polemic against the doctrinal and jurisdictional hegemony of the Jerusalem mother-church.
(Crossan 1973:112)

Die bestaan van 'n 'Familie van Jesus'-beweging in Transjordanië (ca 30-70 n C) *afsonderlik* van die Jerusalem-gemeente is dus geensins 'n uitgemaakte saak nie. Mack sou sy argument op 'n genuanseerde analise van bronne moet begrond, voordat dit groter erkenning kan kry.

2.1.3 Die Q-gemeente

Benewens bogenoemde Jesus-bewegings in Jerusalem en Transjordanië, identifiseer Mack nog 'n derde nie-kerugmatiese groep, hierdie keer in Galilea, oor wie se sosiale geskiedenis en gepaardgaande proses van mite-vorming hy 'n afsonderlike boek die lig laat sien het: *The lost Gospel: The book of Q and Christian origins* (1993).

Die geskiedenis van Q, wat Mack in drie fases beskryf², begin met 'n optimistiese fase (ca 30-40 n C) waarin die stigtersfiguur Jesus geskilder word as 'n wysheidsleraar ('founder-teacher') wat aan sy volgelinge opdragte gee vir 'n onkonvensionele lewenswyse (vergelikbaar met kontemporêre Cynici se sosiaal-kritiese lewenshouding).

'Koninkryk van God' het in hierdie stadium geen apokaliptiese nuanse in Jesus se mond nie, maar dien as 'n mite wat die ideaal uitdruk om 'n alternatiewe sosiale bestel en lewenswyse hier en nou te vestig³. In Q1 bestaan die Jesus-beweging *sowel* uit rondreisende volgelingen in Galilea as 'n netwerk van huisgemeentes. Hierdie groep het Jesus se sosiaal-ondermynende woorde as opdragte aan hulle verstaan, so 'n lewenstyl prakties probeer verwerklik en dit hulle taak gemaak om dié etos aan ander te verkondig (Mack 1988b:622-623). Hy meen dat geletterde skrywers in die Q1 huisgemeentes vir die selektering van aforismes, die uitbreiding van *χρῆμαι* tot opdragte aan die Q1-gemeente ('community rules') en die ordening van die *λόγια* in sewe blokke ('clusters') in Q1 verantwoordelik was, maar gee toe dat daar in Q1 geen uitdruklike aanduidings van eksegetiese aktiwiteit is nie (Mack 1988b:616, 627-628). Vir die Q1-Jesusvolgelingen geld Jesus se woorde (dit wil sê, die imperatiewe en aforismes wat deur die skrywers van die Q1-huisgemeentes geselekteer, uitgebrei en georden is) as outoriteit vir hulle lewenswyse. Nadenke oor Jesus se dood het geen plek in hierdie groep gehad nie.

'n Tweede fase (ca 50-60 n C) volg wanneer die gemeente weens hulle siening oor reinheidsvoorskrifte teenstand begin ervaar van Fariseërs en sinagogeleiers in Noord-Palestynse stede. Die Fariseuse verwerping van Jesus en sy woorde word deur eksegete in die Q-gemeente in die lig van die Hebreeuse Skrifte gerasionaliseer as iets wat hulle, soos die profete van ouds, te wagte kan gewees het. Hulle skep nou 'n apokaliptiese beeld van hulle stigtersfiguur Jesus⁴, waardeur hulle nie net hulleself herdefinieer as 'n apokaliptiese sekte nie, maar tegelykertyd met behulp van 'n gesagsfiguur 'n vernietigende oordeel uitspreek oor die Joodse buitestaanders wat nie met hulle visie saamstem nie: Jesus as apokaliptiese profeet belowe in die nabye toekoms, wanneer die 'Seun van die Mens' as regter kom, God se oordeel oor 'hierdie bose geslag' wat nóg Hom nóg sy woorde wou aanvaar het. 'Koninkryk van God' speel 'n minder belangrike rol in hierdie fase van die gemeente se geskiedenis, maar waar dit voorkom, neem dit 'n apokaliptiese betekenis aan as 'a judgment upon Jews who did not respond to the construction Jesus' followers put upon it' (Mack 1988a:85).

Die derde fase (ca 60-70 n C) bestaan uit 'n kompenserende reaksie wanneer die gemeente oorgaan om 'n biografiese mite te begin bou rondom 'n Jesus wat weet hoe om die Skrifte aan te haal: 'Q3 reveals an even more advanced stage of mythmaking. Jesus' appearance is now cast as a cosmic battle between the Son of God who knows how to interpret the "word of God" and the forces of evil that appear in Satan's temptation' (Mack 1988b:635). Maar selfs in hierdie fase van die Q-gemeente se geskiedenis is daar geen kerugmatiese belangstelling in die dood van Jesus nie.

Deur hierdie mites rondom Jesus se woorde te skep, het hierdie Jesus-beweging hulleself voortdurend herdefinieer en hulle eie sosiale gebruike verdedig. Die Q2-eksegete het die verwerping van profete in Israel se geskiedenis op die ervaring van die Q-gemeente (die 'profete' van Jesus) toegepas, en so Jesus woorde geskep wat relevant sou wees vir hulle eie ervaring van verwerping. Die tradisie is egter nie op Jesus self betrek as sou Hy een van die verwerpte profete wees nie (Mack 1988a:86). Eers toe die Q-materiaal deur die evangeliste opgeneem is, is die tema van Israel se verwerping en doodmaak van die profete ('n tema wat in kontemporêre Joodse literatuur voorkom) ook op *Jesus* se dood van toepassing gemaak. Jesus se dood is egter in die Q-tradisie (vanaf Q1 tot die biografiese interesse van Q3) geensins as 'n 'heilsgebeure' verstaan nie. Nog minder was daar enige gedagte dat Jesus 'n opstanding ondergaan het.

Hoe vergelyk Mack se genuanseerde konstruksie met Crossan se voorstel? Soos Mack beklemtoon Crossan (1991:429; 1993:6) dat die dood en opstanding van Jesus geen rol in Q speel nie, maar dat die Q-evangelie slegs uit 'n versameling Jesus woorde bestaan wat drie opeenvolgende stadia in die Q-gemeente se sosiale geskiedenis reflekteer: die wysheidslaag in Q1 beveel 'n radikaal kontra-kulturele lewenstyl aan, die apokaliptiese laag in Q2 verkondig God se oordeel oor diegene wat die siening in Q1 verwerp het en die eksegetiese laag in Q3 neem die Q-Christene terug na groter kontinuiteit met die wetsgetroue Jodedom. Crossan se belangstelling fokus egter slegs op Q1. Die gemeenskap waarvan hierdie stratum getuig, sien hy as 'n voorbeeld van die nabootsende tipe Christendom waar geen eksegetiese aktiwiteit veronderstel word nie, maar slegs 'n mondelinge ingesteldheid onder ongeletterde Christene in die nederstede gebiede van Galilea en Suid-Sirië — Christene vir wie dit gaan om 'n getroue naleef van Jesus se woorde. Q1 bestaan uit ses of sewe lysse van Jesus woorde wat as 'n geheel in die vorm van 'n lys aangebied word: elkeen van die ses of sewe blokke in die versameling vorm 'n los tematische en strukturele eenheid met 'n programmatiese inleiding in die meeste gevalle. Binne elke lys vind ons weer kleiner eenhede met 'n viervoudige struktuur (aforisme, begroning, illustrasie en toepassing). Hierdie struktuur dui op 'n oorgang vanaf 'n mondelinge na 'n skriftelike oorlewering.

Vir die Q1-Christene stel Crossan homself, soos Mack, sowel rondreisende Christene as huisgemeentes voor. Q1a-sendelinge se boodskap dat die koninkryk van God hier en nou teenwoordig is in hulle woorde en daede, genesings en eksorsismes, word aanvaar of verwerp (vgl Jesus se 'Sendingtoespraak').

Daarna (Q1b) maak diegene wat hulle boodskap aanvaar het, dit 'n lewenswyse of doen dit nie (vgl die einde van Jesus se 'Intreerede'). In hierdie tweede fase berispe die rondreisende sendelinge wat alles opgegee het, die huiseienaars wat nie genoeg opgeoffer het nie, deur Jesus se woorde as outoriteit aan te haal (hulle begin dus nou oor

Jesus te praat en nie meer net oor die koninkryk van God nie). Crossan (1993:7) beklemtoon dat die woorde wat hulle aanhaal, nie gememoriseerde Jesus woorde is nie, maar eerder 'n uitdrukking is van hulle lewenswyse as 'n nabootsing van Jesus s'n: 'They were living, dressing, and preaching as physically similar to Jesus as was possible. More simply: most of them were originally as poor or destitute as he was'. (Crossan 1993:7).

Ons sien in hierdie tweede mondelinge fase 'n spanning tussen rondgaande sendelinge en huiseienaars, deurdat eersgenoemde laasgenoemde aankla dat hulle nie genoeg prysgegee het nie. Kan ons enigiets meer vanuit die huiseienaars se perspektief konstrueer? Crossan meen wel so, op grond van 'n noukeurige lees van die *Didache*⁵, wat volgens hom tot huiseienaars in 'n nie-stedelike gebied gerig is: 'The *Didache*'s constitutive moment was in response to a pressing social crisis within the network of rural households for whom and to whom it spoke' (Crossan 1993:8). Hierdie huishoudings verraaï 'n interne organisasie en 'n gevestigde leerinhoud waaroor onderling amptelik ooreengekom is om die krisis die hoof te bied: die krisis het ontstaan toe gemeentelede weggebreek het uit ongelukkigheid dat heidenbekeerlinge onder hulle nie die etiese en rituele wet, soos verwag is, nagekom het nie. As oplossing vir die krisis beveel die *Didache* nou 'n pragmatiese inisiasieprogram aan vir alle toekomstige bekeerlinge, maar veral heidenbekeerlinge (die program moes die doop voorafgaan en as 'n weeklikse belydenis van foute voor die gemeentelike nagmaal dien).

Hoe sien die plattelandse huiseienaars waarna *Didache* verwys die rondgaande gesagsfigure (in die *Didache* word hulle *προφήται*, *ἀπόστολοι* en *διδάσκαλοι* genoem)? Rondgaande *διδάσκαλοι* se onderrighoud moet volgens hulle ooreenstem met die etiese en liturgiese onderrig wat in die *Didache* beskryf is. Rondreisende *ἀπόστολοι* het as taak die stigting van nuwe Christelike huishoudings met die hulp van reeds bestaandes (slegs brood vir een dag en geen geld moet aan hulle gegee word nie); rondreisende *προφήται* wat in groepe van twee (een man, een vrou) rondreis, moet soos Jesus 'n radikale lewenswyse lei om as ware profete aanvaar te word deur die huiskgemeentes. Die pragmatiese huiseienaars is dus bereid om die rondreisendes se woorde aan te hoor en hulle lewenswyse te admireer, maar nie om dit presies na te boots nie: 'These householders, networked together by the consensual documentation of their *Didache*, can both accept and contain the radical message of itinerant apostles, prophets, or teachers. Their words and ways must agree. Their words must agree with the *Didache* and their ways must be admired rather than imitated' (Crossan 1993:10). Van hulle kant af temper die huiseienaars dus die radikale Jesus woorde deur aan te beveel dat elkeen *doen wat hy of sy kan* (vgl die redaksionele konklusie tot die leer van die 'Twee weë' in Did 6:2). Die rondreisende lei 'n *radikale* kontra-kulturele leef-

wyse, terwyl die huiseienaar 'n *relatiewe* en *pragmatiese* kontra-kulturele leefwyse volg. Eersgenoemde sou nooit met laasgenoemde tevrede wees nie, maar laasgenoemde sou altyd met 'n pragmatiese antwoord kom. As Q1 ons insae gee in die rondreisende sendelinge se stem, gee die Didache ons 'n aanduiding van die eienaars se respons op die rondreisendes: die rondgaande sendelinge gee alles prys; die huiseienaars 'doen wat hulle kan', dit wil sê hulle is bereid om aalmoese te gee (vgl die redaksionele Did 1:5-7). 'Jesus' injunction demanding readiness for radical dispossession on the lips of those itinerant prophets who had nothing in any case is here carefully and quietly deradicalized by householders into ready almsgiving despite the possibility and probably past experience of abuse' (Crossan 1993:12).

In vergelyking met Mack lewer Crossan in twee opsigte belangwekkende nuwe insigte. Eerstens fokus hy, anders as Mack, slegs op Q1. Rondgaande sendelinge wie se leefwyse in kontinuiteit met Jesus s'n was, probeer ander Galilese *peasants* tot 'n soortgelyke radikale lewenswyse oorhaal deur hulle op die gesag van Jesus se woorde te beroep.⁶ Party aanvaar dit; ander verwerp dit (fase 1). Onder die wat dit aanvaar, volg sommiges die radikale opsie terwyl ander (huiseienaars) bereid is om dit in getemperde vorm te volg (fase 2). Tweedens bring hy Q1 (die stem van die rondgaande sendelinge) onverwags met die Didache (die stem van die huiseienaars) in verband. Dit is veral hierdie tweede voorstel wat na my mening nog heelwat meer argumentasie vereis — soos Crossan op hierdie stadium van sy projek self toegee: 'My conclusions are not the secured results of a tightly argued proposal but rather ... research hypotheses to start the search of earliest Christianity along the trajectory of the oral or, better, life-style tradition' (Crossan 1993:12). Ons kan dus verwag dat die fases wat Crossan binne Q1 onderskei, en die verband daarvan met die Didache in die toekoms, noukeurig sal beredeneer.

2.1.4 Die sinagoge hervormingsbeweging

Die pre-Markaanse strydgesprekke bied volgens Mack (1988a:94-96, 192-199) 'n eiesoortige, nie-kerugmatiese en nie-apokaliptiese Jesus-mite, en dui daarom op 'n afsonderlike Jesus-beweging, te wete 'die sinagoge hervormingsbeweging' wat in konflik met lokale sinagoges in die Hellenistiese stede van Galilea en Suid-Sirië ontstaan het. Hierdie groep het tydens hulle maaltye (waarskynlik in hulle eie huise, na en afsonderlik van sinagoge-byeenkomste) oor die stigtersfiguur Jesus se *χρῆται* gepraat en dit vir hulle eie situasie herinterpreteer. Die aforismes is in die proses literêr uitgebrei tot die *strydgesprekke* ('pronouncement stories') wat ons in Markus kan isoleer. Hoe lyk hierdie Jesus-mite wat hulle geskep het om hulleself in hulle eie situasie te definieer en hulle eie onkonvensionele sosiale gebruike te verdedig?

Die strydsprekke fokus op die vraag of die Fariseese reinheidsvoorskrifte oor tafelgemeenskap, vas, rituele wassing, tiendes en onderhouding van die sabbatdag ook op die Jesus-beweging van toepassing is. T éénoor lokale Fariseese groepe en die sinagoge antwoord hulle met 'n besliste nee en haal hulle Jesus as outoriteit aan. Die buitensporig heftige aanvalle op die Fariseërs en die oordrewe siening van Jesus se gesag toon dat dié konflik fel moet gewees en vir 'n geruime tyd moet geduur het. Mack meen dat die Markusewangelie (kort na 70 n C) direk uit hierdie groep ontwikkel het (die uitgebreide strydsprekke word in die 60's gedateer toe Fariseërs volgens Mack 'n leidinggewende rol in Galilese en Suid-Siriese sinagoges begin speel het).

Ook vir hierdie groep postuleer Mack (1988a:125) drie fases van sosiale vorming. Tydens fase 1 maak hulle hulle punt oor onkonvensionele tafelgemeenskap met optimisme by wyse van skerpsinnige *χρῆται* (baie soos die voorstelling van Jesus se aforistiese wysheid in Q1), terwyl hulle tydens die tweede fase die *χρῆται* uitbrei weens die teenstand wat hulle begin ervaar het. Die derde fase weerspieël dat hulle die stryd verloor het en daarvoor probeer kompenseer het deur aan Jesus onoortreflike intellektuele vermoëns toe te skryf. (Hy wen elke strydsprek!) Jesus se stem kry dus nou uiteindelik in die geskiedenis van die groep absolute gesag (soos in Q2)⁷. Die sake in die debat is hier egter baie anders as die eenvoudige aanklagtes teen die Fariseërs in Q2: Jesus se outoriteit word nie uit 'n wysheidsmitologie afgelei nie, maar aan sy ooreddingsvermoë toegeskryf. 'Thus they did not picture Jesus as wisdom's child but as an accomplished rhetor, a lawyer for the defense of the Jesus people who knew the law but outfoxed the Pharisees in argument at every turn. He did this as the champion for the legitimacy of a group composed of people who, by Pharisaic standards, were ritually impure' (Mack 1993:215).

Hoe interpreteer Crossan die strydsprekke? In *In fragments: The aphorisms of Jesus* (1983) ontwerp hy 'n model wat aandui hoe 'n aforistiese kern in die ooreddingsproses kan ontwikkel het: dit kan in isolasie voortbestaan of met ander aforismes gekombineer gewees het; dit kan tot 'n storie of tot 'n dialoog/diskoers uitgebrei gewees het word. In die geval van stories en dialoë onderskei hy in elke geval tussen 'n aforistiese en dialektiese tradisie en konsentreer slegs op aforistiese dialoë en aforistiese stories. In *The historical Jesus* (1991, Appendix 1A) reken hy strydsprekke nie as 'n afsonderlike pre-Markaanse bron nie en in sy jongste navoring (1993, 1994b) hou hy eweneens nie rekening met 'n afsonderlike Christelike groep agter hierdie korpus nie.

Dit laat ons met die vraag of dit werklik nodig is om 'n afsonderlike Jesus-beweging agter die strydsprekke te postuleer. Hurtado betwyfel die uitgangspunt as sodanig:

Methodologically, it should give us pause that Mack's schema of earliest Christian groups rests upon the assumptions ... that the various forms of material in the Synoptics ... reflect differing circles of the Jesus movement and that these formal categories correspond directly to the beliefs and social characteristics of these hypothetical groups.

(Hurtado 1990:22)

Hurtado se kritiek is egter nie sonder meer geregtig nie, aangesien Mack sy argument vir afsonderlike gemeenskappe op *sowel* formele as inhoudelike eiesoortigheid begrond: eers as 'n bepaalde genre uitdrukking gee aan 'n unieke mite, kan ons 'n afsonderlike sosiale struktuur daaragter veronderstel. As ons dié metodiese beginsel wel geldig ag, moet Mack die formele én inhoudelike verband tussen die Q1-aforismes en die vroegste *χρῆται* wat in die strydgesprekke geïsoleer kan word, presies uitspel. As daar nie 'n formele verskil in hierdie vroegste stadium bestaan nie, moet 'n argument vir *afsonderlike* groeperinge op inhoudelike verskille gebaseer word. Dit is nie vir my duidelik dat Mack aan hierdie vereiste voldoen het nie, wat sy postulerings van so 'n groep (in elk geval vir die aanvangsfase daarvan) *afsonderlik* van Q1 bevraagteken.

2.1.5 Die gemeente van Israel

Die vyfde nie-kerugmatiese Jesus-beweging wat Mack (1988a:91-93) identifiseer, is 'n derde groep in Noord-Palestina, 'die gemeente van Israel', wat tydens hulle maaltye wonderverhale vertel het en op so 'n manier geïnterpreteer het dat 'n mite van Jesus geskep is in die lig van die Moses en Elia-en Elisa-tradisies in Israel se epiëse geskiedenis. Sodoende het hulle hulleself gedefinieer as 'n eiesoortige groep en het hulle hulle eie sosiale gebruike verdedig.

Mack (1988a:216-222) redeneer dat Markus 'n bron van wondervertellings gebruik het wat uit twee parallel-gestruktureerde stelle van vyf wondervertellings bestaan het en daarom die werk van geleerde eksegete in die gemeente weerspieël. Die eerste en vyfde vertelling in elke stel gryp terug na motiewe in die Moses-tradisies (telkens 'n see-oorkruisingswonder aan die begin en 'n voedingswonder in die woestyn aan die einde), terwyl die middelste drie in beide stelle na genesingswonders uit die Elia-Elisa wondersiklus verwys. Hy redeneer dat die Johannese *σημεία*-bron uit 'n stel van vyf wondervertellings met presies dieselfde patroon as die pre-Markaanse bron sou bestaan en dat die konsekwente struktuur daarom 'n unieke mite verkondig wat deur 'n afsonderlike Jesus-beweging geskep is.

Wat kan ons volgens Mack oor die gemeente agter hierdie bron konstrueer? Eerstens wys die teruggrype na die Eksodus-tradisie dat hierdie gemeente hulleself in die lig van Israel se epiese geskiedenis verstaan het: hulle bring hulle eie Jesus-tradisies in verband met epiese presedente/prototipes (die gemeente assosieer Jesus met Moses en Elia-Elisa, en gee daardeur hulle eie doelstelling te kenne). Tweedens is dit 'n gemeente wat sosiaal-marginale of 'ritueel-onrein' mense sowel as heidene insluit (vgl die mense wat genees word, waarvan ten minste een 'n nie-Jood is). Die verhale oor Jesus se genesings het duidelik ten doel om in stryd met *hasidiese* reinheidskodes hierdie mense deel te maak van die nuwe 'gemeente van Israel.' Waarskynlik was hierdie egalitêre groep wat uit 'n onkonvensionele mengelmoes van mense bestaan het, opgewonde om aan hulleself te kon dink as 'n groep wat volgens die Eksodus-model saamgestel is. "Look. That's us. It's great," seems to be the message' (Mack 1993:215).

Mack (1988a:125, 224-227) stel weer eens drie fases in die geskiedenis van die gemeente voor: Die gemeente begin met 'n fase van optimistiese aktiwiteit (weerspieël in die afwesigheid van openlike konflik in die pre-Markaanse wondervertelling), waarna 'n fase van konflik met die lokale Jodedom en sinagoges volg (gereflekteer in die Johannese wondervertelling). Die derde fase wys dat die stryd uiteindelik verloor is en 'n 'substitusie-teorie' (die betekenis hiervan is onduidelik vir my) ontwikkel het.

Crossan se konstruksie verskil in drie belangrike opsigte van Mack se konstruksie. Eerstens betwyfel hy die struktuur wat Mack vir die pre-Markaanse bron van wondervertelling voorstel. Hy redeneer eerder vir 'n gemeenskaplike bron agter Markus en Johannes wat uit 'n lys wondervertellinge bestaan het, waarvan die voedingswonder en see-oorkruisingswonder die tweede en derde plekke in die lys van vyf inneem (Crossan 1991:310-313; 1993:14).

Tweedens redeneer hy dat lyste wat Jesus se wonders opsom, deur geleerde eksegete geskep is op grond van profetiese tekste in die Hebreeuse Skrifte, net soos wat hulle die detail van Jesus se dood aan die hand van die profete ingevul het. Die lyste van wondervertellings het oor die algemeen as uitbreidings op hierdie opsommingslyste ontstaan, soos wat diskoerse in byvoorbeeld die Johannesevangelie as uitbreidings op *logia* ontwikkel het. Hierdie voorstel verklaar volgens hom waarom daar, anders as in die geval van Jesus-woorde, so weinig meervoudige onafhanklike getuienis vir wondervertellinge is. Dit verklaar ook waarom daar 'n voedingswonder sowel as 'n see-oorkruisingswonder in die lys van wondervertellings voorkom: Jesus se daad word deur hierdie Christene as vervulling van Moses se tipe en van profetiese tekste geïnterpreteer.

Laastens verbind hy sowel lyste wat Jesus se wonders opsom as lyste van wondervertellinge, aan die eksegetiese Christendom in Jerusalem (gesentreer rondom Jakobus). Hierdie beweging het Jesus se dood eweneens in die lig van die Hebreeuse Skrifte geïnterpreteer: 'In so far as the miracle tradition was concerned, it [the exegetical activity — JS] could have started even during the life-time of Jesus. For the passion tradition, of course, it began only after Jesus' execution' (Crossan 1993:22). Dié koppelings verskil van Mack se konstruksie van 'n nie-kerugmatiese mite rondom Jesus se wonders wat in Noord-Palestina sou ontstaan het. Voordat Crossan se voorstel egter werklik geëvalueer kan word, sal ons eers moet wag vir 'n vollediger argument van sy kant af. Dit lyk myns insiens egter wel moontlik om die kruis-*parousia kerugma* en die voorgestelde wonder-interpretasies saam te lees as 'n *theologia gloriae* wat Crossan vroeër (1973) as kenmerkend van die Jerusalem-gemeente gereken het. Die verhouding tussen hierdie verheerlikingsmite en die *hasidiese* etiek van die gemeente sal natuurlik besliste aandag in 'n beskrywing van die Jerusalem-Christene moet kry. Verder sal die moontlikheid van 'n genuanseerde onderskeiding van fases in die eksegetiese volgelinge se geskiedenis ondersoek moet word. Ten slotte moet Crossan verklaar waarom geleerde Joodse eksegete in 'n ongeletterde *peasant nobody* (Crossan se beskrywing van die historiese Jesus, gesien vanuit die perspektief van die hoër klasse van die tyd) — gedurende sy lewe en/of onmiddellik daarna — belang sou stel. Crossan vermoed dat Jakobus in die dertigerjare n C die skakelfiguur tussen die ongeletterde, mimetiese Christene in nie-stedelike Galilea aan die een kant en die geleerde, eksegetiese Christene in Jerusalem aan die ander kant was, maar hy gee toe dat daar nog veel meer werk oor die historiese Jakobus gedoen moet word om hierdie hipotese te begrond.

2.2 Christuskultusse in Noord-Sirië (= Noord van Antiogië), Klein-Asië en Griekeland (ca 30-70 n C)

Nadenke oor Jesus se dood het volgens Mack (1988a:11) nie in Palestina of Suid-Sirië begin nie, maar eerder in Noord-Sirië (meer spesifiek, Antiogië). Hy stel homself voor dat Jesus-vogelinge, waarskynlik van die sinagoge hervormingsbeweging in die Hellenistiese stede van Galilea en Suid-Sirië, na Noord-Sirië vertrek het. In Antiogië het hulle 'n intellektueel-lewendige Hellenistiese Jodedom teëgekome wat die dood van die Makkabese helde, op tipies-Griekse wyse, in 4 Makkabeërs geïnterpreteer het as 'n edele en eervolle dood vir 'n spesifieke doel (nl, die behoud van die wet). Dit het daartoe aanleiding gegee dat Jesus-vogelinge nou in Antiogië vir die eerste keer oor die betekenis van Jesus se dood begin reflekteer het en die mite van 'n martelaarsdood daarom begin bou het: Die regverdige man Jesus het sy lewe prysgegee vir 'n doel (sy

dood het die etnies-gemengde Christuskultus in Antiogië moontlik gemaak). Nie net is hierdie mite tydens gemeenskaplike maaltye geskep nie, maar twee elemente in die maaltyd self is simbolies met betekenis gelaai sodat 'n geritualiseerde maaltyd ontstaan het.

Mack se argument vir 'n vroeë martelaarsmite rondom Jesus se dood en 'n ge-paardgaande maaltitueel berus hoofsaaklik op onlangse analyses van pre-Pauliniese tradisies in Rom 3:25-26, 1 Kor 15:3-5 en 1 Kor 11:23-26. 'n Vergelyking tussen Rom 3:25-26 en 4 Makk toon 'n opvallende ooreenkoms in taalgebruik en konsepte. Hierdie verskynsel dui volgens Mack (1988a:105-106) op 'n 'marturologiese' interpretasie/mite van Jesus se dood: in die pre-Pauliniese fase dui *πίστις* op *Jesus* se gehoorsaamheid/getrouheid en *ἰλαστήριον* op die effektiwiteit van 'n martelaarsdood; die hele gebeure word gemitologiseer deur dit aan te bied as 'vanuit God se perspektief' (*προέθετο ὁ θεός ...*). Die punt is dus dat Jesus die edele/eervolle dood van 'n martelaar gesterf het vir 'n goeie doel (die totstandkoming van die etnies-gemengde gemeente in Antiogië).

Hierdie tipies-Griekse siening van 'n edele/eervolle dood is in die Hellenistiese Jodedom verbind met die Joodse gedagte van 'n *post-mortem* beloning van die regverdige: die Makkabeërhelde het nie alleen vir 'n goeie doel (die behoud van die wet) gesterf nie, maar sal ook beloon word met 'ewige lewe' (God sal dus geregtigheid aan hulle laat geskied na hulle dood). Op soortgelyke wyse het die Christuskultus in Antiogië, volgens Mack (1988a:106), Jesus se martelaarsdood aan 'n verheerliking/opstanding gekoppel, en die mite rondom Jesus geskep van '*the vindication of the martyr*'. Daardeur het die stigtersfiguur die status van 'n kultusgod gekry vir wie die titel/eienaam *Χριστός* nou gebruik is. Met hierdie nuwe mite in plek het die Christuskultus volgens Mack (1993:219) dit nie meer nodig geag om Jesus se woorde oor te lewer nie.

Die martelaarsmite is volgens Mack (1988a:118-119) ook in die pre-Pauliniese maaltitueel uitgedruk. Deur die pre-Pauliniese tradisie in 1 Kor 11:23-26 te isoleer, redeneer Mack dat die gewone maaltyd in die pre-Pauliniese Christuskultus geritualiseer geraak het toc twee elemente uitgelig is en 'n 'marturologiese' betekenis daaraan gegee is. Wat oorbly as die redaksionele toevoegings weggelaat word, is 'n verbinding tussen die 'kultusgod' Christus se liggaam en bloed aan die een kant en die elemente van brood en wyn aan die ander kant. Die ongewone verbinding van liggaam en bloed dui vir Mack op 'n martelaarsmite:

The combination here of the terms body and blood as symbols for a death is an important clue. They only make sense within the tradition of martyrlogical thought. The otherwise normal combination when refer-

ring to a self would be body and soul; flesh and blood are the terms that go together when referring to the physical body. But both body and blood occur in martyrological texts. The martyr gives his body or his soul into the hands of the tyrant 'for the sake of' his cause. The tyrant tortures the martyr's body and spills his blood in the act of taking his life.
(Mack 1988a:118)

Onder die pre- of non-Pauliniese Christuskultusse (ca 30-50 n C) in Noord-Sirië, Klein-Aasië en Griekeland onderskei Mack ten minste drie aksente in die kerugmatiese mite wat hulle tydens hulle maaltye ontwerp het:

- * Die vroegste mite (Mack 1988a:109) het geensins aandag aan die opstanding gegee nie, maar het alleenlik op die betekenis van Jesus se dood vir die gemeente gefokus. Jesus se dood is as die edele/eervolle dood van 'n martelaar geïnterpreteer, wat steeds duidelik in Rom 3:25-26 gesien kan word.
- * Hierdie Hellenistiese mite word vervolgens (Mack 1988a:104) met die Joodse opstandingsmite (die beloning vir die dood van 'n regverdige man) verbind, maar die opstanding word slegs op Jesus se transformasie betrek en nog nie as betekenisvol vir die gemeente gereken nie. Spore hiervan vind ons in die pre-Pauliniese kerugma in 1 Kor 15:3-5 (*Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς ... ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ [geen ὑπὲρ-frase nie] κατὰ τὰς γραφάς*).
- * 'n Derde groep het weer nie veel aandag aan Jesus se dood gegee nie, maar het veral oor sy opstanding gepraat wat volgens hulle heilsbetekenis vir gemeentelide ingehou het. Die beste voorbeeld van hierdie aksent vind ons in die Korintiese gemeente, waar charismatici daarop aanspraak gemaak het dat hulle alreeds 'n opstandingsliggaam het (oor 'n teenswoordige ervaring van die krag van die opstanding beskik). Mack (1993:220) beskryf hierdie *κοινωνία* as

a spirited cult formed on the model of the mystery religions, complete with entrance baptisms, rites of recognition (the holy kiss), ritualized meals (the lord's supper), the notion of the spiritual presence of the lord, and the creation of liturgical materials such as acclamations, doxologies, confessions of faith, and Christ hymns. It was a new religious society celebrating freedom from cultural traditions and the personal experience of transcending social constraints by means of induction into a mythic world centered in a symbol of transcendence and transformation.

Hy meen dat die opvatting van bekering as 'n persoonlike transformasie in die Christus-kultus, en nie in die Jesus-beweging nie, ontstaan het.

Hoe vergelyk Paulus se interpretasie van die kerugma (in die 50's n C) met bostaande? Die besondere aksent wat Paulus skep, wentel rondom sy interpretasie van die kruisdood van die 'kultusgod' Christus:

Paul...committed as he was to a conversionist mentality, fastened on the Christ event as if it were a formula to be applied to every personal and social ill ... The formula followed the sequence from death to resurrection, or from everything tyrannical, conflictual, judgmental, legal, constricting, traditional, old, past, and painful, to release into the imagined realm of pure spirit, absolute power, free grace, and eternal transcendence. An equation of inversion from one extreme to the other was derived from the myth of an event into which all of human history had been condensed. (Mack 1988a:122)⁸

Hoe hanteer Crossan die pre-Pauliniese tradisies en die Pauliniese Christendom? Dit behoort reeds duidelik te wees dat Crossan nie met Mack se geografiese lokalisering van die kerugma saamstem nie. Hurtado (1990:21-22) meen dat Mack se onderskeid tussen Palestynse Jesus-bewegings en Hellenistiese Christus-kultusse niks anders as 'n variant op Bousset se tese in *Kyrios Christos* (1913) is nie — 'n tese wat al lankal weerlê is met argumente dat die kultiese verering van die verhoogde Christus teruggaan tot by die vroegste tradisielae van Palestynse oorsprong (die rigiede onderskeid tussen Palestynse Jodendom versus Hellenistiese heidendom gaan nie meer op nie, aangesien Palestina eweneens gehelleniseerd was). Crossan se konstruksie veronderstel nie hierdie geografiese en kulturele onderskeid nie, maar stel in skerp kontras met Mack voor dat nadenke oor die betekenis van Jesus se dood reeds in ongeveer 30 n C in Jerusalem begin het en 'n mite tot gevolg gehad het waarin Jesus as goddelike figuur aanbid is met klem op die kruis-*parousia* eerder as die kruis-opstanding (vgl my bespreking hierbo).

Wat die Pauliniese Christendom betref, postuleer Crossan (1994b:4-11) dat die Tomasevangelie ons die stem van Paulus se opponente in Korinte (ca 53/54 n C) laat hoor⁹. Hurtado (1990:24) is skepties oor Mack se konstruksies van nie-kerugmatiese Jesusbewegings, aangesien daar volgens hom hoegenaamd geen aanduiding is 'that Paul knew of "Jesus movements" in which a basic kerygma of Jesus' death and resurrection/exaltation formed no part of their beliefs'. Hoe sou Crossan op hierdie punt

reageer, aangesien hy die Q-Christendom sowel as die Tomas-Christendom as nie-kerugmaties reken? Volgens Crossan is Paulus nie onbewus van sulke Christene nie; trouens, 1 Kor 15:12-20 kan volgens hom juis verstaan word as Paulus se reaksie op hierdie Christene wat niks van Christus se opstanding maak nie! Wat is die uitstaande kenmerke van elke groep, dit wil sê van Paulus in onderskeid van sy opponente?

Volgens Crossan (1994b:4-7) is Paulus se opponente in Korinte (die Tomas-tipe Christene) 'n voorbeeld van die *mimetiese* Christendom wat Jesus se woorde in die 50's n C wil naleef eerder as om sy dood in die lig van die Hebreeuse Skrifte te interpreteer (Tom 52 vind 'n belangstelling in die Skrifte totaal en al onvanpas). Al wat belangrik is vir hulle, is 'die lewende Jesus' wat as Wysheid 'n anti-apokaliptiese boodskap verkondig met 'n gejaardgaande etiek van seksuele askese. Die anti-apokaliptiese visie was polemies gerig teen diegene wat op die einde gewag het en het in plaas daarvan voorgestel dat Christene terugkeer na die ideale begin (Eden) wat alreeds onder hulle 'n werklikheid is. Die ritueel van naakte doop het volgens Crossan onder hierdie Christene die terugkeer na die Edeniese *ἀνδρόγυνος*-ideaal gesimboliseer.

Paulus reageer volgens Crossan (1994b:7-11) nou juis teen hierdie mimetiese Tomas-Christene in Korinte (ca 53/54 n C). Hy self is 'n verteenwoordiger van die *eksegetiese* Christendom vir wie dit nie soseer om Jesus se lewe/woorde gaan nie, maar om die betekenis van Christus se dood en opstanding in die lig van die Hebreeuse Skrifte. In 1 Kor 15:12-20 maak Paulus Jesus se opstanding afhanklik van die algemene opstanding en *vice versa*: as die een nie kan nie, kan die ander ook nie (*εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται ... εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται*). Die argument moet verstaan word teen die agtergrond van Paulus se eskatologie: as 'n Fariseër het hy in die algemene opstanding aan die einde van die tyd geglo, maar hier redeneer hy dat met Jesus se opstanding die algemene opstanding (die einde van die wêreld) *reeds begin het*. Crossan verduidelik die argument aan die hand van Paulus se metafoor van die 'eerste vrugte':

Jesus is the 'first fruits,' that is to say, the beginning of the harvest, the start of the general resurrection. That is why he can argue in either direction: no Jesus resurrection, no general resurrection, or, no general resurrection, no Jesus resurrection. They stand or fall together. ... In such a theological vision, resurrection is the only possible way to articulate the presence of Jesus for Paul, but it is also inextricably linked to the imminent general resurrection at the end of the world.

(Crossan 1994b:8)

Pauliniese geloof behels egter nie net bostaande argument nie. In sy polemiëk teen die Tomas-tipe Christene in Korinte beklemtoon Paulus reeds aan die begin van sy brief (1 Kor 1:17-31) een feit aangaande die historiese Jesus wat uiters belangrik is vir sy geloof, naamlik die *skandelijke manier* waarop Jesus gesterf het. '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 1994b:10).

Ten slotte is dit ook belangrik om te let op die rol wat 'n *visioenêre ervaring* van die opgestane Jesus in Paulus se geval gespeel het. By sowel die eksegetiese Jerusalem-gemeente as die mimetiese Q- en Tomas-Christene het visioenêre ervarings volgens Crossan (1994b:10) nie 'n prominente rol gespeel nie.

Om op te som: In vergelyking met Mack se konstruksie het Crossan se voorstel ons aandag op veral twee punte gevestig. Eerstens wys Crossan op die moontlikheid dat kerigmatiese Christene reeds in Palestina kon voorkom, sonder om daarmee die tese op te hef dat daar wel in Palestina Christene was vir wie Jesus se dood nie onderwerp van teologiese refleksie was. Tweedens oorweeg Crossan op innoverende wyse die nie-kanonieke Tomasevangelie as bron vir 'n konstruksie van Paulus se opponente in Korinte. Ook hierdie laaste tese van hom, soos die eerste, is nie sonder probleme nie: het Paulus se opponente in Korinte byvoorbeeld nie juis 'n libertynse eerder as asketiese etiek gevolg nie, en wat van verskillende strata in die Tomas-evangelie? (Vgl Crossan 1991:427-428 oor die huidige gebrek aan 'n stratigrafie vir Tomas.) Crossan se voorstel verdien nog meer noukeurige beredenering. Nietemin stel sy analise ons voor opwindende uitdaginge. Ek sluit af met enkele metodologiese riglyne wat uit sy werk geabstraheer kan word vir 'n konstruksie van die vroegste Christendomme.

3. 'N VOORSTEL VIR METODOLOGIESE PROSEDURE BY 'N KONSTRUKSIE VAN DIE VROEGSTE CHRISTENDOMME (ca 30-70 n C)

In *The historical Jesus* oordeel Crossan (1991:xxvii-xxxiv; vgl ook 1994a:ix-xiv) dat die uiteenlopende beelde van die historiese Jesus (ca 30 n C) 'n akademiese verleentheid begin word het. Hy stel voor dat 'n eksplisiering van metodologiese prosedure die enigste remedie vir die probleem is. Uit die vergelyking van Mack en Crossan hierbo blyk 'n soortgelyke verleentheid vir konstruksie van die vroegste Christendomme: twee Nuwe-Testamentici bied elk 'n ander konstruksie van die vroegste kerkgeskiedenis (ca 30-70 n C). Soos in die geval van Jesus die Jood sal Crossan (1991:xxviii) ook in hierdie geval moet sê: 'The problem of multiple and discordant conclusions forces us back to questions of theory and method.' En ook in hierdie geval sal 'n pleidooi vir metodologiese *procedure* nie neerkom op 'n objektiewe *toepassing*

daarvan nie: Elke navorser kan die prosedure verskillend uitvoer, maar moet ten minste saamstem oor die stappe/prosedure wat noodsaaklik is in die projek (Crossan 1991:xxxiv). Watter gedissiplineerde prosedure stel Crossan vir die historiese Jesus-ondersoek voor wat vir 'n ondersoek van die vroegste Christendom relevant gemaak kan word?

Vir Jesus-navorsing stel hy 'n drieledige prosedure op mikro-, meso- en makrovlak voor '(which) must cooperate fully and equally for an effective synthesis' (Crossan 1991:xxix). Op makro-vlak gebruik hy kruiskulturele studies in antropologie, sosiologie en psigologie; op meso-vlak antiek-historiese studies oor die Grieks-Romeinse en Joodse samelewings; en op mikro-vlak kanonieke sowel as nie-kanonieke tekstuele getuienis oor Jesus. Dit is veral laasgenoemde wat 'n gesofistikeerde analise vereis en wat uiteindelik deurslaggewend is vir 'n konstruksie van die historiese Jesus: 'no amount of anthropological modelling can obscure the fact that any study of the historical Jesus stands or falls on how one handles the literary level of the text itself' (Crossan 1991:xxix). Wat presies is die probleem met ons bronne oor Jesus?

'n Noukeurige vergelyking van parallelle eenhede in verskillende bronne toon onontkenbare verskille en kontradiksies. Hierdie feit beklemtoon dat die moontlikheid uitgesluit moet word dat *alles* na Jesus teruggevoer kan word. Die verklaring van die meeste kritiese geleerdes is dat die unieke kenmerke wat in 'n bepaalde bron aan Jesus toegeskryf word (in Mack se terme, die 'mites' wat rondom Jesus gebou is), deur 'n bepaalde outeur/groep geskep is uit en vir 'n spesifieke gemeentelike situasie. Wat ons in die beskikbare bronne vind, is dus nie biografieë nie, maar interpretasielae: 'Jesus left behind him thinkers not memorizers, disciples not reciters, people not parrots' (Crossan 1991:xxxi). In die analiseproses word dit gevolglik belangrik om tussen verskillende strata/lae in die bronne te onderskei en te vra na die afhanklikheid tussen die bronne en eenhede.

Ons kan Crossan se *metodologiese prosedure* vir Jesus-navorsing op mikro-vlak soos volg saamvat en van toepassing maak op die soeke na die vroegste Christendom (ca 30-70 n C):

- * Alle bronne wat te analiseer is, moet eksplisiet verklaar en gedateer word. In Appendix 1A van *The historical Jesus* (1991:427-434) gee Crossan 'n volledige opgawe van die kanonieke en nie-kanonieke bronne wat hy vir sy ondersoek relevant ag, en wel in vier chronologiese strata. Hoewel enige navorser van hom kan verskil oor watter bronne in- of uitgesluit behoort te word en oor die datering van individuele bronne, geld die vereiste steeds onomwonde dat elkeen sy/haar databasis sal verklaar sowel as sy/haar datering van die bronne. Hierdie prosedure is

natuurlik eweveel van toepassing op die soeke na die vroegste Christendomme as na die historiese Jesus. Die enigste verskil is dat ons nou nie meer slegs bronne kan insluit wat eksplisiet na Jesus verwys nie, maar ook dié wat probleme in bepaalde gemeentekringe behandel. Dit is byvoorbeeld nie genoeg om slegs 1 Tess, Gal, 1 Kor en Rom in die data-basis in te sluit nie (vgl Stratum 1 in Appendix 1A, Crossan 1991:427); die *hele* Pauliniese korpus is belangrik om die Pauliniese Christendom te beskryf.

- * Parallele eenhede in verskillende bronne moet vervolgens in sinopsis-vorm aangebied word. Crossan se *Sayings parallels* (1986) bied 'n voorbeeld hiervan vir Jesuswoorde, terwyl Appendix 6 in *The historical Jesus* (1991:461) parallelle eenhede vir Jesus se wondervertellinge lys (*opsommingslyste* van Jesus se wonders kom ongelukkig nie daar voor nie).
- * Die volgende stap in 'n gedissiplineerde metodologiese prosedure behels 'n noukeurige vergelyking van individuele eenhede. Die doel van die vergelyking is om die afhanklikheid van bronne te beredeneer en om unieke elemente wat in elke bron geskep is, te identifiseer en te verklaar. In Appendix 1B van *The historical Jesus* lys Crossan (1991:434-450) al die individuele komplekse wat hy geïdentifiseer het volgens onafhanklike getuïenis: *Die Saaier* kom byvoorbeeld in 5 bronne (Tom, Mark, Matt, Luk, 1 Klem) voor, maar volgens Crossan se vergelykende analise het ons slegs drie onafhanklike bronne vir die gelykenis (Matt en Luk het die gelykenis van Mark oorgeneem en herinterpreteer, en verteenwoordig daarom slegs 'n enkele onafhanklike bron vir die kompleks).

Crossan se strategie is om alle toevoegings/skeppings wat in die bronne geïdentifiseer kan word, tussen hakies te plaas in sy soeke na Jesus en om eerstens te konsentreer op eenhede uit die eerste stratum waarvoor daar meervoudige onafhanklike getuïenis bestaan. Wanneer ons die vroegste Christendomme wil beskryf, sal ons op 'n logiese wyse hierdie prosedure moet omkeer. Ons sal nou moet begin met eenhede uit stratum 1 wat slegs in een bron voorkom, en die eksplisiete vraag stel of hierdie eenhede na Jesus self teruggevoer kan word en of dit 'n nuutskepping van 'n bepaalde gemeente verteenwoordig. Crossan (1991:441-443) lys byvoorbeeld 55 komplekse wat reeds in die eerste stratum voorkom met enkelvoudige getuïenis, en reken dat 41 van hierdie eenhede nuutskeppings van die Egerton-evangelie, POxy 1224, Hebreërevangelie, Q1/2/3 en Kruiisewangelie is. Uit die opsomming wat ek hierbo van Crossan se hipoteses oor die vroegste Christendomme (ca 30-70 n C) gegee het, blyk dit dat hy in sy jongste werk noukeuriger aandag gee aan die sosiale geskiedenis van die Q-

Christendom as wat sy lys van enkelvoudige betuigings in *The historical Jesus* te kenne gee (vgl al die vraagtekens of 'n eenheid in Q1 of Q2 geplaas moet word in Crossan 1991:441-443). Hoewel hy in sy konstruksie van die vroegste kerkgeskiedenis aandag gee aan die Pauliniese literatuur, Krusevangelie en Tomas, is daar hoegenaamd geen opmerkings oor die Hebreërevangelie, Egerton en POxy 1224 nie. 'n Toepassing van my voorgestelde prosedure sou juis met stellings oor die Christendom agter laasgenoemde dokumente moet begin.

Dit is egter belangrik om daarop te let dat hierdie voorstel slegs 'n kwessie van *strategie* is en nie die teoretiese moontlikheid uitsluit dat eenhede waarvoor ons eers in, byvoorbeeld, stratum 3 die eerste keer getuienis vind, reeds in stratum 1 geskep is nie. Die voorstel is dat ons met enkelvoudige getuienis uit die eerste stratum *begin*; eers as ons uit hierdie eenhede 'n beeld van die vroegste Christendom opgebou het, kan ons eenhede analiseer wat twee en meer onafhanklike getuienis uit die eerste stratum het; en eers daarna kan ons ons konstruksie uitbrei na eenhede uit later strata wat ons insae in die Christendom van die eerste stratum kan gee.

Uiteindelik sal die gemeentes wat uit 'n noukeurige teksanalise gekonstrueer word, op meso-vlak in die lig van die Joodse en Grieks-Romeinse samelewings van die tyd gekontekstualiseer moet word, en op makro-vlak in terme van kruis-kulturele antropologie, sosiologie, en psigologie verstaan moet word.

4. KONKLUSIE

Wat is die betekenis en sin van 'n vergelykende studie van die vroegste Christendom soos onderneem deur Mack en Crossan? Meer as enige ander navorsers dwing hulle ons om enige monovalente idee oor die oorsprong van die Christendom radikaal te her-dink. In sy *Drudgery divine: On the comparison of early Christianities and the religions of antiquity* (1990) redeneer Jonathan Z Smith dat die godsdiensvergelijkende metode, as dit op akademiese integriteit en konsekwenheid wil aanspraak maak, nie by voorbaat die *uniekheid* van die vroeë Christendom moet probeer bewys nie, maar eerder die *verskille* binne die eerste Christendom moet artikuleer en genuanseer met kontemporêre godsdiens moet vergelyk. Mack en Crossan se projekte lewer 'n bydrae deur die moontlikheid van diversiteit *van die begin af* binne die vroegste Christendom (ca 30-70 n C) te opper, en voorstelle te bied wat daardie diversiteit beskrywe. Daarmee raak dit al hoe moeiliker om Paulus as die historiese sentrum van die vroegste Christendom te 'bewys,' waarvan alle ander interpretasies by voorbaat 'n 'korrupsie' sou wees (vgl Smith 1990:143). Met hierdie paradigma-skuif in die voorstelling van die eerste Christendom relatiewe Mack en Crossan enige absolutistiese waarheidsaanspraak: die (Christelike) waarheid het van groep tot groep verskil van

meet af aan, en ons het in die akademie die etiese plig om ernstig te besin oor die mites/teologieë wat elkeen van hierdie groepe geskep het en oor die invloed wat dit vandag nog op kerk en samelewing het.

Hoe ernstig Mack hierdie taak beskou, blyk uit sy evaluering van die mites wat rondom Jesus in hierdie vroeë periode gebou is (vgl my verwysings in die endnote), terwyl Crossan (1994c:1232) sy morele motivering vir die projek soos volg stel:

What is at stake for me ... is the lethal deceit that sickens the spirit of Christianity by declaring that our interpretation is fact and our myth is history, while yours, of course, is mistake at best and lie at worst

[The real issue is] how, as we approach the next century, can one hold to one's own faith with honesty and integrity without thereby denying or denigrating the opposite or different faith of another.

(Crossan 1994c:132)

Ons kan dus met reg sê dat Mack en Crossan *bringers of uneven pluralities* is, maar daarby moet ons onmiddellik voeg dat die dekonstruktiewe ingesteldheid nie by een van die twee tot 'n etiese onverskilligheid aanleiding gee nie. In beide gevalle is insig in diverse perspektiewe op die werklikheid juis 'n voorwaarde vir sosiale verdraagsaamheid en die moontlikheid van gelukkige (?) naasmekaar bestaan op ons planeet.

ENDNOTE

¹ Die wisselwerking tussen die skep van 'n mite deur 'n groep en die invloed wat daardie mite weer op dieselfde groep het, is vir Mack van kritieke belang in die hermeneutiese taak. Sy evaluering van die apokaliptiese mite in Markus is byvoorbeeld sterk afwysend:

Neither Mark's fiction of the first appearance of the man of power, nor his fantasy of the final appearance of the man of glory, fit the wisdom now required. The church canonized a remarkably pitiful moment of early Christian condemnation of the world. Thus the world now stands condemned. It is enough. A future for the world can hardly be imagined any longer, if its redemption rests in the hands of Mark's innocent son of God'.
(1988a:376)

Aangesien die fokus in hierdie bydrae op Mack se *beskrywing* van die vroegste Christendomme en hulle mites/teologieë val, ontvang sy *evaluering* van die onderskeie mites nie hier uitgebreide aandag nie.

² Eintlik beskryf Mack (1988b:633-635; 1993:203-205) die geskiedenis meer genuanseerd in terme van vyf fases. Met die oog op die oorsig in die onderhawige artikel vereenvoudig ons ietwat deur slegs die drie belangrikste aksente in die sosiale geskiedenis van Q uit te lig.

³ Deur Kloppenborg aan te haal, merk Mack (1988b:614) op dat dit onmoontlik was dat enige samelewing volgens die etiek van Q1 (en van die historiese Jesus) kan gefunksioneer het: 'Q presents an ethic of radical discipleship which reverses many of the conventions which allow a society to operate, such as principles of retaliation, the orderly borrowing and lending of capital, appropriate treatment of the dead, responsible self-provision, self-defense and honor of parents'.

⁴ Volgens Mack (1988b:630-1) het die geleerde eksegete in die Q-gemeente, om die oorgang vanaf Q1 na Q2 moontlik te maak, 'n bestaande wysheidsmitte op Jesus toegepas deur Jesus op subtiële wyse voor te stel as 'n boodskapper/kind van Wysheid.

⁵ Die verband tussen die twee dokumente word gegrond op die opvallende sintaktiese ooreenkomste tussen Did 1:3b-4 (die redaksionele verwerking wat die leer oor die 'Twee weë' inlei en daarom 'n aanduiding van Didache se *aanvangsfase* gee) en die eerste imperatiewe in Q1 se 'Intreerede van Jesus.' In *The historical Jesus* het Crossan (1991:431) gedink dat Didache as geheel onafhanklik van die sinoptiese tradisie is, behalwe vir Didache 1:3b-2:1 wat hy as 'n latere invoeging afkomstig uit die sinoptiese tradisie gereken het. Intussen het hy egter van mening verander: Didache is sy geheel onafhanklik van Q en die sinoptiese tradisie, en 1:3b-2:1 plus 6:2 as redaksionele toevoegings tot die Joodse 'Twee weë'-leer, gee vir ons insae in die vroegste reaksie van huiseienaars op rondreisende sendelinge (Crossan 1993:82).

⁶ Vgl Crossan (1993:12): 'The continuity between his sayings and their remembrances was guaranteed not by how good their memories were about what he said but by how similar their lives were to what he did ... based on mimetic rather than mnemonic continuities, they recalled, multiplied, and created his sayings to justify and explain his and their common life-style'.

⁷ Mack (1988a:199) som die proses soos volg op:

The chreiai of Jesus contained an implicit critique of society. In the early stages of chreiai creation and retelling, a culture slowly came into view over against which the Jesus people saw themselves identified When the Pharisaic criticism was encountered, elaboration was undertaken specifically with that conflict in view The result was that the pronouncement stories painted a picture of interrogation, dialogue

and debate. It was, however, a debate the questioners had no chance to win. Objections are raised in order to set things up for Jesus to win. The objectors get one statement. Jesus gets at least two pronouncements, the saying in the chreia of response, and the authoritative pronouncement at the end. At the end there are only two alternatives available to those who are overheard: amazement or silence. By the very simple means of manipulating the sayings of Jesus rhetorically, the synagogue reform movement turned a Cynic sage into an imperious judge and sovereign. He rules by fiat.

Soos ver wag is Mack (1988a:204) se evaluasie van hierdie ontwikkeling sterk veroordelend:

The cost of the new myth of origins was high With models of logic such as these in place, fair fights and exchanges in the marketplace are unthinkable, to say nothing of negotiations whereby arrangements might be imagined for both the insiders and the outsiders to exist side by side in the world The insiders are so right because the outsiders are so wrong. The stories prove it by a devastating fiction of authority against which there can be no appeal.

8 Mack (1988a:122-123) is ook oor die funksie van die Christus-mite skepties:

The claim was that God's decisive revelation and rule applied universally and forever. But the facts of the case were that the little sect hardly matched the perfect dream. And so the borders below were narrowly defined and the vision of the new creation was carried along like a bubble on a turbulent stream. Though the Christ myth was born in the desire to justify a novel experiment in social inclusiveness, its cultivation was in danger of creating a desire for personal transcendence as if the world were not worthy unless transformed.

9 Die argument vir 'n bestiste verband berus onder andere op die woordelike ooreenkomste tussen Tom 17 en 1 Kor 2:9-10a.

Literatuurverwysings

Crossan, J D 1973. Mark and the relatives of Jesus. *NT* 15, 81-113.

——— 1983. *In fragments: The aphorisms of Jesus*. San Francisco: Harper & Row.

——— 1986. *Sayings parallels: A workbook for the Jesus tradition*. Foundations and Facets. Philadelphia: Fortress.

——— 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. Edinburgh: T&T Clark.

- 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, Illinois. (Unpublished.)
- Crossan, J D 1994a. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco: Harper Collins.
- Crossan, J D 1994b. The historical Jesus in earliest Christianity, in Carlson, J & Ludwig, R A 1994. *Jesus and faith: A conversation on the work of John Dominic Crossan*. New York: Orbis.
- Crossan, J D 1994c. Dom Crossan to Bob Funk for *The Five Gospels* banquet, in *Westar Institute: Seminar Papers*, Santa Rosa, March 1994.
- Hurtado, L W 1990. The Gospel of Mark: Evolutionary or revolutionary document. *JSNT* 40, 15-32.
- Joyce, J 1976 [1939]. *Finnegans Wake*. New York: Penguin.
- Mack, B L 1988a. *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia: Fortress.
- Mack, B L 1988b. The Kingdom that didn't come: A social history of the Q tradents, in *SBL Seminar Papers 1988*. Scholars Press.
- Mack, B L 1993. *The lost Gospel: The book of Q and Christian origins*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Smith, J Z 1990. *Drudgery divine: On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.