

**CHRISTOLOGIE UIT 'N DERDE WERELD-
PERSPEKTIEF: 'N LITERATUUR-
ONDERSOEK 1**

D J Smit
Departement Teologie
Universiteit van Wes-Kaapland
Bellville

Abstract

Originally, this review formed part of a more comprehensive analysis of the relationship between systematic theology and ethics. Third

- 1 Hierdie literatuur-onderzoek was oorspronklik deel van 'n referaat wat gedurende Julie 1985 op die jaarvergadering van die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika gehou is. Die onderwerp van die kongres was die verhouding tussen dogmatiek en etiek, en in hierdie referaat is die wyse waarop die Christologie vanuit bevrydingsteologiese perspektief beoefen word gebruik om die noue verband tussen dogmatiek en etiek te onderstreep. In hierdie reeks van twee aflewings word slegs die eerste deel van die referaat gepubliseer, te wete die beskrywing van bevrydingsteologiese christologie na aanleiding van beskikbare literatuur. Die ondersteuning van die RGN in die oorspronklike navorsing word erken.

World christology was used as a very important reminder that Christian systematic theology should have ethical implications, and that Christian knowledge of God, that is, theology, can never be theoretical or speculative only. This emphasis is regarded as an important correction on traditional christology.

In order to demonstrate that, a review of christological literature from a Third World perspective is made, with a view to constructing a kind of 'ideal type' (Weber) of christology from a Third World perspective, in particular: the perspective of the liberation theologies.

Some methodological problems are dealt with, namely: what 'Third World perspective' means; which literature must be included; and the advantages and disadvantages of trying to construct an 'ideal type'.

The christologie that is constructed, is described as a vision of the historical Jesus (1), who calls people to discipleship (2) in the form of an integral spirituality (3). These three aspects are then demonstrated in detail, by quoting extensively from the original documents, so that the thrust and emphasis of liberationist christology can come to the fore.

'Christ is the answer!

What is the problem?'

- graffiti.

'n Drietal kwalifiserings is vooraf nodig ten einde die baie beperkte bedoeling van hierdie bespreking duidelik te maak.

1. Die uitdrukking 'Derde Wêreld' word gebruik in die sin waarin die Ekumeniese Vereniging van Derde Wêreld Teoloë (EATWOT) dit hanteer. Daarvolgens is dit 'nie soseer 'n geografiese aanduiding ("die Suide") alleen nie,' maar word dit veeleer 'n waarde-oordeel en tipeer dit 'n sekere perspektief op sake, sodat dit 'ook sosiaal-ekonomiese ("arm," "onderontwikkel"), politieke ("onverbonde") en selfs teologiese ("van benede," "van die onderkant van die geskiedenis") betekenisskakeringe verkry' (Torres & Fabella 1983:ix-xix).

Dit beteken onmiddellik dat nie alleen alle christologiese literatuur uit die geografiese Derde Wêreld-lande hierdie perspektief verteenwoordig nie. Die invloed van meer tradisionele en Westerse teologie is trouens in baie van hierdie gebiede steeds baie sterk en die effek van die eiesoortige konteks in baie gevalle nouliks waarneembaar. Interessante studies word tans ook gepubliseer oor die populêre beelde van Christus in die volksvroomheid van hierdie wêrelddele en oor die sosiale funksie wat dit vervul om onregverdig en onmenslike toestande te legitimeer of ten minste te laat voortduur (vgl bv Boff 1984; De Araújo 1984; Trinidad & Stam 1984; Trinidad 1984; Rigol 1984; Casalis 1984). Klaarblyklik weerspieël al hierdie ander tipe christologieë eweneens nie wat dus normaalweg die 'Derde Wêreld-perspektief' genoem word nie, al is dit baie diep gewortel en in die meeste gevalle ook nog die mees algemene en invloedryke voorstelling van Christus in dié betrokke wêrelddele.

Terselfdertyd het hierdie duiding van die term 'Derde Wêreld' egter natuurlik ook tot gevolg dat christologiese literatuur van buite die geografiese Derde Wêreld ook hierdie perspektief kan verteenwoordig. Mense se 'sosiale konstruksie of uitbeelding van die werklikheid' (Berger), wat weer grootliks saamhang met hulle 'sosiale gesitueerdheid,' word immers nie uitsluitlik bepaal deur 'lot of omstandighede nie, maar ook deur keuse en beslissing' (Bonino 1983:42-44).

Dit gaan gevolglik veeleer om 'n visie, om 'reading the Bible with Third World eyes' (Brown 1983:subtitel). Boonop word hierdie

'perspektief van benede,' met die tipiese ervarings en vrae wat daarmee saamhang, gedeel deur talle sogenaamde 'gemarginaliseerde,' onderdrukte, veronregte, magtelose en ontmenslikte groepe buite die geografiese Derde Wêreld (vgl maar net Torres en Eagleson 1976; West, Guidote & Coakley 1982). In die algemeen beteken dit dat die verskillende vorme van bevrydingsteologie in berekening gebring word, insluitende dus ook swart teologie en feministiese teologie, maar dat meesal gewerk word met die Latyns-Amerikaanse gestaltes daarvan.

Vanselfsprekend is daar daarom ook ánder Derde Wêreld-perspektiewe op die christologie. Ander uitgangspunte kan oorheers, ander vrae gestel word, ander probleme ervaar word en gevolglik ander beelde van Christus op die voorgrond gestel word. Juis om dié rede word slegs gepraat van 'n Derde Wêreld-perspektief, te wete die bevrydingsteologiese.

2. Ook die term 'christologiese literatuur' moet nader gekwalifiseer word. 'n Mens sou die beskikbare materiaal in konsentriese sirkels kon indeel.

In die klassieke sin van dogmatiese werke oor 'n bepaalde locus, bestaan daar - om begryplike redes, gegee die aard en metodologie van bevrydingsteologie - nog maar net enkele uitvoerige studies. So gesien is die christologiese literatuur vanuit hierdie perspektief dus baie beperk.

Terselfdertyd speel basiese oortuigings aangaande Christus egter 'n deurslaggewende rol in feitlik alle bevrydingsteologiese literatuur, wat weer meebring dat die relevante stof feitlik onoorsigtelik word.

Dit geld nog te meer wanneer, benewens meer wetenskaplike geskrifte, ook preekbundels, meditasies, eksegetiese, hermeneutiese en pastorale werk, asook ander genres in berekening gebring word wat eweneens vanuit hierdie perspektief geskryf word.

'n Mens sou selfs 'n stroom van toewydings- of stigtelike literatuur, waaronder populêre Bybelstudies, liedere, gedigte, gebedeboeke,

ens. kon insluit, asook talle belangrike kerklike en selfs anonieme dokumente en verklarings. Uit laasgenoemde groep word die uiters sentrale en inspirerende rol wat hierdie visie op Jesus Christus speel, miskien juis ten beste sigbaar.

Uiteindelik bestaan daar ook heelwat sekondêre stof in die vorm van christologiese werke van meer tradisionele, Eerste Wêreldse teoloë wat hierdie christologiese perspektief probeer verstaan of selfs akkommodeer in hulle eie benadering (vgl. bv. Moltmann 1972; Ogden 1982; Schillebeeckx 1974 en 1977; Tracy 1981).

In die kort bestek van hierdie bespreking is dit slegs moontlik om baie breë lyne te trek. Daar word om hierdie rede gekonsentreer op die basiese werke, maar die meer populêre geskrifte, waarin die christologiese oortuigings hulle uiteindelijke neerslag vind, word tog ook as illustrasiemateriaal aangewend.

Die bedoeling is gevolglik om op 'n baie eenvoudige en veralgemenende wyse sommige van die mees tipiese kenmerke van die , christologie van benede' te probeer beskryf. Daar word na heelwat literatuur verwys, om aan te toon dat hierdie standpunte redelik wyd verbreid en verteenwoordigend is. Terselfdertyd word die skrywers self uitvoerig aan die woord gestel, om lesers wat nie so vertrouwd is daarmee nie, ten beste daarmee te laat kennis maak.

TIPIESE KENMERKE VAN DERDE WêRELD-CHRISTOLOGIE

Is dit egter hoegenaamd moontlik om die magdom van materiaal, standpunte en benaderingswyses te herlei na gemeenskaplike patrone of tipiese kenmerke? In 'n sin is dit 'n haglike onderneming wat omtrent net kan uitloop op growwe veralgemenings en oper-vlakkige nikssegghede. 'n Soort 'ideaaltipe' (Weber) of verteenwoordigende model kan immers net opgebou word deur abstrahering van die konkrete, warmbloedige kontekste waarin die Christusbelydenis verkondig en geleef word. Uiteindelik eindig 'n mens dan ook met 'n model of ideaaltipe wat in daardie vorm nêrens

Indien 'n mens egter ten spyte van hierdie onvermydelike probleme verbonde aan die onderneming tog sou probeer om die basiese kenmerke van die 'christologie van benede' te probeer peil, sou 'n mens kon sê dat dit 'n visie is op die historiese Jesus wat mense roep tot navolging in die vorm van 'n integrale spiritualiteit. Om die implikasies hiervan duideliker te maak, word agtereenvolgtens gekyk na drie aspekte van hierdie omskrywing.

DIE HISTORIESE JESUS

1. Allereers is dit van groot belang dat dié christologie gerig is op die historiese Jesus. Alhoewel die uitdrukking 'die historiese Jesus' ook in hierdie kringe nie eenduidig gebruik word nie, maar ten minste vier betekenis-skakeringe inhou, is dit egter konsekwent duidelik dat dit nié gebruik word in die sin van óf die negentiende eeuse soeke óf die meer resente soeke na die historiese Jesus nie. Ook die rede(s) vir die belangstelling in en konsentrasie op die figuur van die historiese Jesus verskil radikaal van die rasonele, religieuse, apologetiese, historistiese of teologiese dryfvere wat al by geleentheid ander rekonstruksies van die historiese Jesus gemotiveer het.

1.1 Wat word dan wel hier bedoel met 'die historiese Jesus'?

1.1.1 In 'n sekere sin word dit heel eenvoudig gebruik as 'n aanduiding van Jesus van Nasaret soos Hy in die Evangelies beskryf word.

Feitlik al die skrywers gebruik wel bewustelik die onderskeiding tussen die verskillende lae van die tradisie, te wete die oorspronklike Jesusgebeure, die verskillende blokke van mondelinge oorlevering, die situasie in die bepaalde gemeentes en ook die unieke rangskikking, inkleding en interpretasie van die evangeliste. Sommige gaan strenger hiermee om, ander veel meer vryelik. Alhoewel daar dus geredelik erken word dat die Evangelies nie moderne geskiedskrywing is nie en dat dit onmoontlik is om 'n soort biografie van Jesus te rekonstrueer, verhinder dit tog geensins dat met 'n soort vanselfsprekendheid met die materiaal in die

Evangelies gewerk word nie. Veral in die meer meditatiewe stof is dit baie duidelik.

Van veel groter belang is die strewe om Jesus te sien as kind van sy tyd, as mens in sy eie historiese konteks. Om hierdie rede word veel aandag bestee aan die sosiale, kulturele, politieke, ekonomiese en religieuse omstandighede waarin Jesus opgetree het. Sy woorde en gedrag, keuses en eise, ook sy uiteindelijke kruisdood, word hiervolgens slegs verstaanbaar indien dit gesien word teen die agtergrond van hierdie menslike en historiese werklikhede.

Om vanselfsprekende redes lewer die tans opkomende sosiaal-historiese en sosiologiese eksegeese waardevolle hulp, selfs in die sin dat dit die moontlikheid skep om die destydse samelewing te analiseer volgens moderne sosiologiese teorieë ten einde Jesus se rol en eise nog beter te verstaan. Dit skep nie alleen die moontlikhede vir allerlei nuwe toepassings nie, maar maak andersyds ook die omgang met die stof meer versigtig, omdat die afstand en die ingrypende verskille tussen destyds en vandag eweneens duideliker blyk.

Meermale word ook veel gemaak van die historiese ontwikkelinge en selfs breuke of krisisse wat Jesus self ondergaan het, sowel in sy persoonlikheid as ook in sy optrede. Dit gaan dus nie sonder meer net om sy mensheid as sodanig nie, maar juis om die baie spesifieke, konkrete mensheid van Jesus van Nasaret, waaronder ook sy Joodsheid en dan boonop sy Galilese afkoms 'n belangrike rol speel. Die 'historiese Jesus' is dus ook as 't ware 'die geskiedenis van Jesus.' In hierdie sin is die uitdrukking dus feitlik 'n sinoniem vir 'die aardse Jesus, Jesus van Nasaret volgens die Sinoptiese Evangelies, Jesus 'net soos die dissipels Hom geken het' (Comblin 1976:1-8), 'Jesus before Christianity' (Nolan 1980), kortom: Jesus-gesien-as-lewende-mens-binne-sy-eie-historiese-konteks-en-ontwikkeling.

1.1.2 In 'n nou verwante, maar tog tweede betekenisnuanse word die klem meermale eksplisiet gelê op die feit van Jesus se mensheid self. Waarskynlik dien die klassieke formulering van die christologiese probleem in die twee nature-leer hier as agtergrond. Veral

Boff maak veel hiervan. Juis in Jesus se radikale menslikheid, wat sigbaar word uit verskeie aspekte van sy lewe, waaronder sy omgang met en oorgawe aan andere en aan die Gans Andere, word God herkenbaar, ja meer nog, kenbaar.

'My book is an effort to explain and defend my conviction that the divinity of Jesus is not to be sought outside his humanity. It was precisely within this humanity that God's self-revelation was made manifest; or better, it was this humanity of Jesus that was God praesens. My attention, then is concentrated upon this humanity-that-is-divinity. The incarnation is therefore not a confirmation of what we knew already. It communicates something new even for God, and something that human beings did not know.'

Kortom, só algeheel en radikaal menslik - sê Boff - kon slegs God wees! (Boff 1984:24-27, as samevatting van al sy eie christologiese werk). Klaarblyklik is die bedoeling met sulke formulerings om aan die denkmoeilikhede van die statiese twee nature-voorstelling te probeer ontkom.

1.1.3 In 'n derde gebruik van die uitdrukking is dit meermale feitlik 'n sinoniem vir 'die Jesus van die geskiedenis,' in die sin van die voortgaande gang van die geskiedenis.

Alhoewel Cone nie die direkte woorde gebruik nie, interpreteer Mofokeng hom byvoorbeeld instemmend as sou hy op gegewe oomblikke en in spesifieke omstandighede die werk van Jesus van Nasaret en die handeling van die armes en die onderdrukte feitlik met mekaar identifiseer (Mofokeng 1983:186-200; vgl ook sy samevatting, 12-13). Die gedagte kom egter heel algemeen voor. Die voetstappe van dieselfde God, wat Homself geopenbaar het in die sending, persoon en werke van die historiese Jesus van Nasaret, kan en moet ook nog in die gange van die wêreldgeskiedenis raakgesien en nagevolg word.

In hierdie proses word meermale openbaringskarakter toegeken aan die geskiedenis. So haal Míquez byvoorbeeld Croatto se uiteensetting van die hermeneutiese gebeure instemmend aan deur te sê dat die ou polemieë rondom Skrif en tradisie daarmee verval en dat dit nou moontlik is om 'albei kanale van openbaring nuut te verstaan..., want as ons as Christene glo in die krag van die Heilige Gees en in die historiese, dinamiese teenwoordigheid van Christus, dan is die teenswoordige historiese omstandighede nie 'n 'profane' gegewenheid nie ..., maar 'n geleentheid, 'n roepstem van dieselfde God Wie se aanwesigheid in die Skrifteks betuig word' Dit gaan dus om 'n herontdekking van hierdie 'Christus wat die geskiedenis transformeer, hierdie bevryder Christus' (Miquez 1984:4-5; vgl ook bv Boff 1984:11 e.v. se duidelike teses).

Hierdie wete is veel meer as maar net 'n morele appèl om 'n wonderbare voorbeeld na te volg. Dit troos, bemoedig en inspireer ook die navolgers onder die kruis met die wete dat die historiese, gekruisigde Jesus opgewek en daardeur gelegitimeer is en dat juis hierdie gekruisigde Een en sy lewensprojek nou heers in die pynlike gange van die geskiedenis. Dit maak van die geskiedenis 'een lang Goeie Vrydag' waarin die historiese Jesus steeds mee-ly in die derduisende gestaltes van menslike lyding en nood.

1.1.4 'n Vierde betekenis-skakeling is weer ten nouste verwant aan die voorafgaande en eintlik maar net die ander kant van dieselfde munt. Daarvolgens is 'die historiese Jesus' niemand anders nie as presies die lydende broeders en susters in die hede, in die gees van Matteus 25.

Assmann formuleer dit byvoorbeeld skerp: 'Die Christen ontdek Christus hier en nou en klou aan Hom vas - Christus aanwesig in hierdie spesifieke oomblik in ons susters en broers, veral die onderdrukte. Dit is wat die uitdrukking 'die historiese Christus' in die eerste en beslissende plek moet begin beteken vir Christene' (Assmann 1976:44).

In die lydendes kry 'n mens te make met 'Christ in a poncho,' die titel van 'n bundel opstelle van Adolfo Pérez Esquivel.

Kortom: dit is sonder meer duidelik dat **al vier die betekenisnuanses uiteindelik ten nouste met mekaar saamhang** en op fundamentele punte verskil van wat tradisioneel met die term bedoel is.

1.2 Ook die **rede** vir hierdie belangstelling is egter nuut en boonop van deurslaggewende belang. 'n Mens hoef immers maar net enige redelik tradisionele dogmatiek of monografie te raadpleeg om herinner te word dat Korff volkome gelyk gehad het in sy destydse oordeel dat die aardse lewe van Jesus in die dogmatiek volkome verwaarloos is. Slegs waar vasgehou is aan die drievoudige amp van Christus en dié skema verbind is met die leer van die twee state van vernedering en verhoging, is geringe aandag wel aan die historiese optrede van Jesus volgens die Evangelies geskenk, maar - so gaan hy voort - juis hierdie skemas het ook weer veroorsaak dat die stof versplinter is en nie as 'n geheel en in historiese verband gesien is nie. Ook in die negentiende eeuse belangstelling in die 'persoonlikheid' van Jesus, soos ook in die latere aansluiting by die 'innerlike lewe' van Jesus en selfs in die dialektiese teologie - sê Korff - het die lewe van Jesus slegs geringe aandag ontvang. Van talle meer resente teologiese en Christologiese werke, ook in Gereformeerde kringe en ook in Afrikaans, sou dieselfde steeds gesê kon word.

Dit is nie moontlik om hier te probeer ingaan op moontlike oorsake nie. Die invloed van sowel die vroeë christologiese stryd oor die verhouding tussen die goddelike en die menslike in Christus, asook die meer paulinies georiënteerde konsentrasie op die heilsbetekenis van die kruisdood en opstanding, is egter onmiskenbaar, soos trouens ook in byvoorbeeld die Apostoliese Geloofsbelydenis en by Calvin, wat in die Kategismus van Genève skryf dat direk van die geboorte van Christus na sy dood gegaan word, omdat in sy lewe nie veel aanwesig is wat saamhang met die wese van ons verlossing nie.

Dit is presies hierdie ingrypende keuses wat nie langer gedeel word in die 'christologie van benede' nie. Trinidad lewer byvoorbeeld skroeiende kommentaar op die wyse waarop hierdie soort christologie die Spaanse besetting en kolonisasie van Latyns Amerika gedien het:

"The historical Christ appears in only two of his aspects, and dramatically: as the helpless and harmless child, and as the humiliated and defeated victim. **He was born, he died. But he never lived.** The formative period stretching from his unproductive infancy to his option for a liberating messianic passion is forgotten. Full proof is to be had in the corollary of all this, our celebrations of Christmas and Holy Week."

(Trinidad 1984:50-54).

Die belangrike punt is nou dat die probleembewussyn wat in die vroeë kerk en in baie tradisies tot op hede die belangstelling in hierdie tipe soteriologie en in hierdie soort wysgerige vraag gemotiveer het, in die Derde Wêreld vervang is met 'n nuwe probleembewussyn. Die sosiale konteks of leefwêreld verskil. Die 'simboliese universum' is ingrypend anders.

Die keuse tussen 'n konsentrasie op die historiese Jesus of 'n pauliniese Christus word nie gemotiveer deur teksimmanente redes nie, maar deur die huidige konteks, vroeë en probleembewussyn. Vanuit 'n kerklike en politieke 'noodsituasie' word mense asof vanself deur die verhaal van Jesus aangetrek en geïnspireer. Volgens Gollwitzer was dit altyd só: agter die vraag van 'Paulus en Jesus' het 'n stuk sosiale problematiek ook immer skuilgegaan, want 'onderdrukte mense het hulle voortdurend makliker geïdentifiseer met die man uit Nasaret sonder tuiste' (Gollwitzer 1981:90).

Vanselfsprekend bring juis hierdie beslissende rol van die baie spesifieke konteks mee dat daar 'n verskeidenheid van gestaltes van bevrydingsteologieë ontstaan. Die omstandighede in die verskillende vastelande asook boonop in verskillende lande en streke en groepe is immers uiteenlopend, die nood en die stryd en daarmee ook die probleembewussyn of 'vraag' aan die evangelie verskillend (vir onlangse dokumentasie van die omstandighede in Latyns-Amerika, sien bv Beeson & Pearce 1984, Berryman 1984, Cleary 1985, Dussel 1981, Shaul 1984).

Ten diepste bestaan daar egter dié gemeenskaplikheid tussen hierdie benaderings dat die evangelie telkens beluister en gehoor word 'van benede.' Vir die gevoel van die Derde Wêreld-teologie self is die mees fundamentele verskil met tradisionele teologie waarskynlik juis geleë in hierdie bewuste vertrekpunt, te wete 'n bepaalde lewenskonteks, die toewyding aan 'n proses van verandering in kerk en samelewing, die toewyding aan die stryd van die gemarginaliseerdes om 'n voller, mensliker lewe. Teenoor enige pretensie van 'n tydlose of universele teologie of christologie, wat in werklikheid maar net die verdoeseling is van 'n baie partikuliere probleembewussyn, kies die 'christologie van benede' baie bewustelik vir 'n kontekstuele teologie, wat dan merkwaardige aansluiting vind in die figuur, woorde, dade en lotgevalle van Jesus van Nasaret. Hy word ervaar as "n voortgaande kritiese herinnering" (Boff 1984:44).

Sonder twyfel moet hierdie christologie daarom in die eerste plek gesien word as 'n hermeneutiese uitdaging' (Witvliet 1984: subtitel en deurlopende problematiek). Vanuit hierdie baie bewuste konteks of perspektief word die Bybel her-lees of opnuut gelees (veral Segundo en Croatto het veel gewerk aan die bevrydingsteologiese hermeneutiek, maar vgl. bv. ook Roberts). Dit is - sê Míquez - asof die huidige historiese bewussyn en toewyding 'n nuwe ontvanklikheid genereer, mense se vermoë as 't ware rek om tot nog toe verborge temas en weerklanke in die Bybelse boodskap op te vang.

Kortom, die diepste rede vir hierdie nuwe belangstelling in die historiese Jesus is te vinde in die verandering van probleembewussyn, lewenskonteks of werklikheidsinterpretasie van die subjek-groepe van die nuwe teologie. Die toestande in kerk en samelewing word ervaar as onaanvaarbaar, maar ook, vanweë 'n nuwe verstaan van die historiese karakter van die werklikheid, as die produk van menslike optrede, keuses en belange en daarom ook weer veranderbaar deur gesamentlike menslike insette. Vanuit hierdie perspektief blyk voreëre christologiese benaderings nie alleen ontoereikend te wees nie, maar meermale selfs deel van die probleem. Terselfdertyd word die verrassende ontdekking gemaak dat die ver-

haal van Jesus merkwaardig relevant is vir die stryd om 'n mensliker wêreld.

Volgens Ogden behoort enige revisionêre christologie aan twee kriteria te beantwoord ten einde geskike ('adequate') te wees. Dit moet enersyds betekenisvol, wat insluit verstaanbaar, geloofwaardig en relevant, wees in terme van algemeen menslike ervaring en rasionaliteit en andersyds moet dit waar of betroubaar ('appropriate') wees in terme van die normatiewe apostoliese of Christelike oorlewering (Ogden 1982; vgl. ook Tracy 1981 en Van Huyssteen 1985 vir soortgelyke kriteria).

Hiervolgens is dit duidelik dat die 'christologie van benede' die tradisionele denke te lig bevind in terme van eersgenoemde criterium. Dit is nie, ten minste in hierdie kontekste, langer betekenisvol, geloofwaardig en selfs verstaanbaar nie. So maak Ellacuría byvoorbeeld duidelik dat die destydse christologiese stryd en die formuleringe van Chalcedon natuurlik ook kontekstueel was, wat beteken dat dit tóé wel betekenisvol en verstaanbaar was:

'We can go even further and admit that the preponderant utilization of a particular Greek logos was perhaps the sufficiently adequate response to a precise historical situation - the situation of a few - in which what was important was speculative contemplation, and by no means the transformation of society What interested this individualistic intelligentsia was a theoretical, idealist intellection of the Christian mystery. Thus a historical answer was indeed given to the Christ question, which included a number of permanent ... concepts - for example, at Chalcedon. But this means neither that everything substantial in christology has now been said, nor even that advances can no longer be made along the lines of intellectual interpretation itself. Today, we need a new christology - whose capital theme may no longer be how conceptually to reconcile (and thus

to tranquilize one's intellectual concern) the unicity of Christ's person with his twofold nature, but rather how Jesus actualizes the fullness of his mission as savior of human beings. And this is no mere functional corollary of the ancient essentialist statement. Nor is it any less profound a question than the other.'

(Ellacuría 1984:80-81).

In hierdie verband is die voordrag wat Sobrino gehou het as deel an 'n simposium oor die Engelse debat oor die mite of waarheid van die inkarnasie van baie groot belang. Hy handel naamlik daarin oor die suspisie wat in die bevrydingsteologiese denke gekoester word jeens die tradisionele formuleringe en debatte en die verskillende wyses waarop dit ideologies funksioneer en gemanipuleer kan word (Sobrino 1979: veral 105-112). Ten beste is dit irrelevant en ten slegste is dit gevaarlik, omdat dit onregsverhoudinge op ideologiese wyse verdoesel en legitimeer.

Terwyl die meeste skrywers nie op hulle beurt weer enige universele aansprake wil maak en hulle eie konteks of probleemwysyn wil veralgemeen nie, is sommige tog bereid om te praat van 'die epistemologiese voorrang van die armes' met die bedoeling dat 'die armes' (in die breë sin van alle vorme van gemarginaliseerdes en ontmensliktes) beter in staat is om die evangelie te hoor, omdat dit trouens destyds in die lewe van Jesus en sindsdien in die handelinge van dieselfde God in die loop van die geskiedenis ook primêr vir hulle bedóél is. Ander mense word wel nie daarvan uitgesluit nie, maar hulle moet dit as 't ware by die armes 'gaan afluister' ten einde dit ook te hoor (Donders). In hierdie sin sal sommige dus wil argumenteer dat die konsentrasie op die lewe van die historiese Jesus, tog 'n 'beter' verstaan van die oorspronklike Christusgebeure moontlik maak, alhoewel dit uit die nood en stryd van die konteks gebore is en nie uit teksimmanente of sogenaamde suiwer eksegetiese of teoretiese oorwegings gemotiveer is nie. 'Beter' moet natuurlik dan verstaan word as 'n meer toereikende of getroue 'appropriate') vertolking van die oorspronklike tradisie, in die gees van Ogden se tweede kriterium vir 'n revisionêre christolo-

gie. So gesien, is die tradisionele christologie dan ook nie waar of betroubaar in terme van die apostoliese tradisie self nie. 'n Uiterste voorbeeld hiervan is byvoorbeeld te vind in die werk van die baie polemiese en gevolglik ook omstrede Miranda wat in die voorwoord van sy **Being and the Messiah**, 'n interpretasie van die geskrifte van Johannes skryf:

'Christ died so that we might know that not everything is permitted. But not any Christ. The Christ who cannot be co-opted by accommodationists and opportunists as the historical Jesus.'

1.3 Hiermee is die vraag na die rede vir die aandag aan die historiese Jesus egter net 'n stappie verder gevoer. Waarom vind gemarginaliseerde groepe so geredelik aansluiting by dié figuur uit die Evangelies in hulle stryd om die omvorming van kerk en samelewing? Hoe word sy lewensverhaal met ander woorde inhoudelik oorvertel, gevul, verstaan en toegepas?

Dit is onmoontlik om hierdie vraag in so 'n kort bestek selfs te probeer beantwoord. Feitlik al die literatuur uit hierdie perspektief is trouens niks anders nie as 'n soort narratiewe interpretasie van die Jesusverhaal. Daarby is daar soveel uiteenlopende benaderings te vinde dat enige poging om 'n ideaaltipe hiervan te trek omtrent net 'n vertekening kan meebring. Tog funksioneer sekere insidente in, aspekte van en perspektiewe op die Jesusverhaal so gereeld en prominent dat dit ten minste aangestip kan word.

1.3.1 Die eerste perspektief van belang is dan sekerlik dat Jesus gesien word teen die agtergrond van die Ou Testament en heel spesifiek die profetiese literatuur (vgl bv Schuurman 1984; Ellacuriá 19).

Daar bestaan waarskynlik 'n verskeidenheid van redes vir hierdie voorkeur, waaronder: die wyse waarop die profete die geskiedenis ernstig geneem het en God se handeling verbind het met beslissende staatkundige en ekonomiese prosesse, die radikaal-kritiese manier waarop die profete die heerskappy en daarmee ook die oordele van God aangekondig het, die eskatologiese beloftes en ho-

risonne wat die profete verkondig het van 'n nuwe, menslike wêreld van geregtigheid en vrede, die konkrete, waagmoedige vereenselwiging van die profete met die armes en die veronregtes in die Naam van God en die identifisering van egte godskennis met die najaag van reg en geregtigheid, die skroeiende kritiek wat hulle in hierdie proses uitgespreek het op 'n ywerige maar misplaaste religieuse kultus wat die sosiale en ekonomiese sondes onaangeroer gelaat het (volgens enkele van die skrywers, waaronder 'n prominente figuur soos Miranda, was dié kritiek gerig op die religie as sodanig), die klem op die woord in die profetiese optrede as simbool van vryheid teenoor die meer naturalistiese of sakramentalistiese manifestasie-godsdienste en, uiteraard, die eksegetiese feit dat Jesus in sy sosiaal- en godsdienshistoriese konteks inderdaad deur mense ervaar is in terme van Israel se profetiese tradisie.

1.3.2 Hoe moet Jesus se eie bydrae teen die agtergrond van hierdie profetiese tradisie dan nou egter verstaan word?

Indien 'n enkele sleutelterm gesoek moet word om sy 'sending,' wat by sommige 'n gunsteling uitdrukking is (vgl. bv. Comblin: **Sent from the Father**, wat in die geheel 'n meditatiewe behandeling van die Johannes Evangelie is vanuit die gesigshoek van sy sending; Comblin: **Jesus of Nazareth**, wat weer meditasies op sy menslikheid is volgens die Sinoptiese Evangelies, maar waarin sy sending weer een as die deurlopende sleutel funksioneer; Hanks 1983: veral 109-120; Ellacuría 1984), of sy 'historiese projek,' wat weer graag deur andere gebruik word, omvattend te tipeer, kan gesê word dat Hy die koninkryk van God verkondig/leef/is/bring/inisieer (Boff 1978:49-79; Echegaray 1984:79-114; Nolan 1980:43-90; Sobrino 1978:41-78).

Ook dié uitdrukking is egter nie 'n leë term alleen nie, maar word baie histories en konkreet verstaan en gevul. Dit is 'n universele koninkryk, 'n koninkryk van vryheid en bevryding, van liefde, van gemeenskap, van solidariteit, van geregtigheid, van hoop, van menslikheid, 'n koninkryk waarin sonde en die gestaltes en resultate van sonde bestry en oorwin word.

Twee sake is hierby van die allergrootste belang. Enersyds hang al hierdie beskrywings ten nouste met mekaar saam en kwalifiseer juis mekaar. Dit kan geïllustreer word: die universele aard van die ryk word juis sigbaar in die nuutheid waarmee elke moontlike partikuliere groep en individu ingesluit word in die nuwe gemeenskap, in besonder diegene wat normaalweg die uitgeslotenes of gemarginaliseerdes is, tot op die punt dat partikuliere groepe van 'n 'swart' Christus of 'n 'vroulike' messias wil praat. Of: die vryheid van Jesus, wat baie sterk inspirerend werk, is juis 'n vryheid om lief te hê, om solidêr te wees met diegene wat nie bevoorreg of magtig is nie. Ook: liefde is nie maar 'n algemene goedgesindheid nie, want 'loving everybody means loving nobody' (Nolan), maar die baie spesifieke liefde wat hierdie nuwe gemeenskap van broers en susters moontlik maak. En: sonde is nie maar 'n swewende saak nie, maar juis dit wat die koninkryk en sy geregtigheid, gemeenskap, menslikheid en vryheid teëwerk, ens.

Andersyds moet nie een van hierdie eienskappe of die koninkryk self idealisties of as sogenaamde suiwer geestelik of godsdienstig misverstaan word nie, want almal word afgelees aan konkrete insidente en uitsprake in die lewe van Jesus en is gevolglik ook bedoel as reële lewensmoontlikhede in spesifieke situasies met diepgrypende implikasies vir kerk en samelewing. Dit beteken nie dat die koninkryk volledig gerealiseer kan word nie, maar terselfdertyd dat dit ook nie losstaan van die historiese werklikheid nie. Enkele aanhalings mag dié belangrike saak demonstreer. Gutiérrez skryf byvoorbeeld in sy epogmakende werk:

'We can say that the historical, political liberating event **is** the growth of the Kingdom and **is** a salvific event; but it is not **the** coming of the Kingdom, not **all** of salvation.'

Ruether stel eksplisiet die vraag watter soort visie van die koninkryk Jesus self gehad het en antwoord:

'I would suggest that Jesus's vision of the kingdom was essentially this-worldly, social and political, and not eschatological....' (1981:14).

Later verduidelik sy dan die manier waarop bevrydingsteologie dit nou verstaan.

'Liberation theology restores the kingdom of God to the centre of the Christian message.... The kingdom means the overcoming of every evil, the wiping away of every fear. One cannot divorce social and physical evils, such as poverty, nakedness, homelessness, lameness, blindness, and diseases, from spiritual evils such as rejection of God, as though the social and material level was inferior and unimportant. Jesus manifests his liberating work in the realm of people's physical afflictions first of all. It is precisely in this physical and social realm that people's spiritual bondage and liberation is being manifested. To see that the world is full of outcast and afflicted people is to see that the world is at present in bondage to the Prince of Darkness. To see these afflictions being overcome is to know that the redeeming finger of God has come upon us **For liberation theology the kingdom is neither something that evolves from the present social system, nor is it unrelated to real social changes in history.** It comes through liberation, through the freeing of people from bondage to sin and evil and so is experienced as an inbreaking of grace. **It cannot be incarnated completely in any particular social system.** It transcends the limits of social systems, even revolutionary ones, and judges their inadequacy, pointing to the further hopes that are still unrealized. **Yet this does not reduce all social systems to the same level.** There are some situations which are 'closer' to the kingdom than others, not in an evolutionary progressive way, but in the sense of **signs and mediations** of the kingdom which better disclose what God's intention is for humanity ... in this sense ... some situations and even some social systems are closer to the kingdom than others. Some situations disclose greater justice and mutuality; some systems allow for greater justice and mutuality. This does not mean that closeness to the kingdom is an assured possession of any particular system. A liberating situation can degenerate into an oppressive one. Those who made good changes on behalf of the people can gradually come to use their power to gain more and more privileges for themselves, and the last state of that house can become worse than the first. Merely claiming democratic or socialist ideology does not assure that you are doing the things you claim to

do Closeness to the kingdom is a matter of concrete reality Nevertheless it is **possible**, in the midst of the limits and transitoriness of human existence, **to make societies** which are more liberating and less oppressive, and hence **closer to the kingdom**. To deny this is to deny all efficacy to God in history, to make the world solely the kingdom of satan The task of the follower of Christ is to move human society a little farther from the kingdom of satan, the kingdom of alienation and oppression, and closer to God's kingdom, a society of peace, justice and mutuality.' (Ruether 1981:22-23).

1.3.3 Op welke wyse het Jesus nou egter hierdie koninkryk verkondig of gebring? Anders gestel, uit watter aspekte van sy lewe word dit die duidelikste sigbaar?

'n Mens sou kon antwoord dat dit uit net mooi alles blyk wat aangaande Hom oorgelewer is. Tog is dit ook moontlik om die gegewens effens te sistematiseer aan die hand van kategorieë wat meermale deur bevrydingschristologieë gebruik word en blokke van tradisie, bepaalde insidente en spesifieke perrikope wat baie populêr is. In die verband moet dan agtereenvolgens gelet word op sy eie lewenspraktyk of optrede, op sy persoonlikheidsontwikkeling en geloof, op sy woorde en op sy lyding, verhoor, kruisiging en opstanding.

1.3.3.1 Jesus se lewenspraktyk of optrede, ook genoem sy 'praxis' (bv Nolan 1980:20-42) of sy 'historiese projek' (Echegaray), is van besondere belang. Hieruit blyk immers sy geweldige en radikale politieke relevansie.

Dit beteken hoegenaamd nie dat Hy 'n rewolusionêr was of selfs dat Hy 'n politieke program gehad het nie. Die bevindinge van Hengel, Cullmann en andere rondom Jesus se verhouding tot die politieke groeperinge van sy dag word terdeë in ag geneem. Dikwels word eksplisiet daarop gewys dat die bevryding wat Hy gebring het veel meer radikaal en fundamenteel is as die wat sulke bewegings gesoek het en dat Hy nie alleen volkome misverstaan sou word as sy praxis op hierdie wyse uitgelê sou word nie, maar dat dit ook 'n oneindige verskraling sou meebring. Jesus was 'n religieuse leier en sy boodskap en optrede religieus van aard.

Aan die ander kant is dit egter eweneens 'n fatale misverstand om Jesus as 'n politieke 'naïewe' figuur te sien met 'n sogenaamde 'suiwer' religieuse boodskap sonder politieke implikasies. Die werklikheid is dat Jesus se optrede gesien moet word binne die historiese, kulturele, politieke, sosiale, ekonomiese en godsdienslike werklikhede van sy tyd. Dan blyk die ingrypende sosiale en politieke implikasies van sy lewenswerk. 'n Baie tipiese illustrasie van hierdie baie algemene argumente kan gevind word by Galilea.

Ook hy wys eers sowel die naïewe as die rewolusionêre Christusvoorstelling af. Dan ontwikkel hy 'n aantal stellinge.

As mens was Jesus deel van die Joodse samelewing en volk op 'n baie konkrete tydstip, met al die politieke spanninge en magstryde van die oomblik. Sy eie lewe vorm volledig deel daarvan en ook sy verhoor en dood is uiteindelik politieke gebeurtenisse. Die godsdienslike outoriteit was immers ook die politiek invloedryke groep in die samelewing en sy bevraagtekening van hulle gesag, standpunte en lewensstyl het die hele orde bedreig.

'On the other hand, Jesus neither claimed to nor behaved as a revolutionary or as a political leader. His message contains neither a program nor a strategy for political liberation. Jesus essentially proclaimed the kingdom of God as a religious and a pastoral message In the exercise of his mission ... Jesus was a religious leader and not a political official Neither ... does there appear anything resembling an ideal for a temporal society or a program of political activity....'

Sy optrede en boodskap is religieus en pastoraal.

'This proclamation is to be the object of the preaching and pastoral activity of the church for all time. The church follows in the Master's footsteps. It has no models, programs, or socio-political strategies to propose in its mission....'

Dit moet egter reg verstaan word:

'Nevertheless, in his religious and pastoral message, **Jesus generated a dynamism of socio-political change**, for his time and for all history to come.'

Die boodskap van die koninkryk het implikasies vir die politiek en sosiale verandering, selfs rewolusionêre verandering, in sy eie tyd, maar wanneer ook al dit in die toekoms weer 'n suurdeeg in die samelewing sou word.

'The Christian message is not a social ideology, nor is it a revolutionary program. But by reason of its dynamic character and its call for the conversion of individuals and society, it acquires the nature of a **principle of nonconformity and criticism vis-à-vis every society and every politics**. The gospel itself, inasmuch as it contains a principle of freedom and reveals the true calling of the human being and of the world, offers values that can question systems, and consequently generate movements and conflicts of political liberation. **In this sense, the gospel, and Christianity, are revolutionary, and the religious and pastoral message of Christ has proclaimed the values of justice and freedom that are at the basis of socio-political liberation movements**'

In hierdie sin is Christus se eie optrede dan eweneens ook polities. Dit plant vir alle tye 'n beginsel van vryheid en sosiale kritiek in die menslike geskiedenis wat sowel belofte as veroordeling moontlik maak. 'As promise, it is the leaven of nonconformism. As denunciation, it demands the removal of everything in society that assaults the nature and destiny of the human being as revealed at the heart of the gospel'

Jesus se boodskap is gevolglik nie polities per se nie, maar wel deur **bemiddeling** ('mediation'), 'n term wat in die etiek uiteindelik van groot belang word.

Galilea noem veral vier aspekte van die boodskap wat uiteindelik verreikende politieke gevolge sou hê. Deur sy verkondiging van die ware God en sy verwerping van afgodediens relatiewe en ondergrawe Jesus die ideologiese basis van die Romeinse (en alle ander vorme van) totalitarisme. Hy doen dit wel nie langs die direkte politieke weg nie, maar langs die weg van die verkondiging van die waarheid aangaande God en mensheid.

'Socially and politically this is highly subversive, in the short run and the long. Jesus goes beyond the ambitions of the Zealots, or of any revolutionary program or activity by destroying the very foundations of the imperial system.'

In die tweede plek roep Hy die armes na sy koninkryk en gee daarmee 'n ongekende waardigheid en 'n totaal nuwe selfverstaan aan 'n groep wat in die destydse wêreld heeltemal gemarginaliseer en sosiaal magteloos was. Ook dit sou 'n historiese proses van enorme afmetinge en sosiaal-politieke relevansie op gang bring. Daarbenewens verkondig Hy 'n universele koninkryk en stuur sy dissipels op 'n universele sending wat eweneens diepgrypendede politieke effek sou teweegbring. Uiteindelik verkondig Hy aan die dissipels 'n nuwe profetiese en morele bewussyn, byvoorbeeld in die waardes van die saligsprekinge (Galilea 1984:93-1-1).

Veral die heel laaste punt van Galilea se argument moet verder onderstreep word, te wete die feit dat Jesus se belangrikste politieke invloed daarin geleë is dat Hy 'n nuwe profetiese en morele bewussyn in sy volgelinge tot stand bring, deurdat Hy hulle nuwe waardes aanleer. Verskeie van die 'christologieë van benede' beklemtoon dieselfde feit, alhoewel op verskillende maniere. Meermale word gepraat van 'n visie wat geopen word. So formuleer Ruether:

'We find ... revelatory paradigms by which to construct a **redeeming vision** of an alternative humanity and world. The teaching and liberating

praxis of Jesus prove to be a focal point for this **critical and transforming vision.**' (Ruether 1981:5).

Ook Croatto maak hierdie punt baie duidelik. Wanneer hy die politieke dimensie van Christus as bevryder behandel, lui sy eerste twee opskrifte 'Jesus as the One who reveals human values' (1984:103) en 'Jesus' conscientizing word' (106). Daardeur is Hy ten diepste besig om die 'simboliese universum' wat die Joodse leiers se posisie verseker het, stelselmatig af te takel (115). In die plek daarvan genereer Hy 'n nuwe simboliese orde,' 'n nuwe waardesisteem, 'n nuwe siening van menswaardigheid, gelykheid en konkrete liefde wat deur die eeue heen 'n reservoir vol politieke betekenis sou blyk te wees (115-116). Om Galilea nogeens aan die woord te stel:

'Jesus renews Israel's prophetic and moral consciousness. He reissues its call to equality, to a community of brothers and sisters. He preaches to his disciples a new orientation, a new vision of humankind, new values - values that contrast with the society of his time and the values promoted by political power, for he preaches love of neighbor, poverty, humility, detachment from prestige and power, forgiveness, and the like. He preaches freedom and love as the human vocation To the extent that these values penetrate the heart of men and women and society, they pass a death sentence on every socio-political structure at variance with them ... and they take root as the permanent seed of freedom. Without offering a model for a better society, or any concrete program of liberation, Jesus creates a movement for freedom and community that we encounter at the origin of so many later social changes (Galilea 1984:98).

1.3.3.2 'n Tweede aspek van Jesus wat hierdie aansluiting maklik maak, is sy eie persoonlikheid en geloof.

Dit is voor die hand liggend dat mense betrokke in 'n stryd om 'n mensliker samelewing allerlei vorme van inspirasie sal vind in sy lewe van toenemende toegewydheid aan sy sending of taak, wat al hoe duideliker gaan uitloop op persoonlike rampspoed (dikwels word veel gemaak van sy sogenaamde Galilese krisies, wat as 't ware 'n punt van skeiding en persoonlike beslissing vir Hom meegering het), in sy volhardende stryd desondanks alle weerstand en verwerping, in sy kritiek op die politieke en kerklike outoriteite ten spyte van hulle mag om Hom stil te maak en om die lewe te bring, in sy onuitblusbare hoop, godsvertroue en onbesorgdheid oor die toekoms, in sy nie-religieuse of nie-kultiese diens aan God en verhouding met sy Vader, kortom, in verskeie elemente van sy menslike lewe waarin hulle parallelle ontdek wat sowel koers as motivering vir hulle kan bied. Elkeen van die skrywers lê hulle eie aksente. So wys Boff byvoorbeeld op drie eienskappe van Jesus, te wete 'sy buitengewoon goeie oordeel en gesonde verstand,' 'sy buitengewoon skeppende verbeelding' en 'sy oorspronklikheid' (Boff 1978:80-99; vgl ook Sobrino 1978:79-145 oor die geloof van Jesus).

1.3.3.3 Vanselfsprekend is Jesus se woorde of boodskap, as integrale deel van sy lewe, 'n volgende aspek wat gemarginaliseerdes na Hom aantrek. Weer eens kan verskillende blokke van tradisie hier uitgesonder word wat baie aandag ontvang; waaronder die Nasaretmanifes van Lukas 4, al die ander uitsprake oor rykdom en armoede, veral in die Lukas-Evangelie, die saligsprekinge (vgl bv Galilea 1984; Crosby 1981), die Onse Vader (vgl. Boff 1983; Sobrino 1978:146-178), die bergrede as geheel en Matteus 25 se toneel van die laaste oordeel. Alhoewel hierdie aspekte inhoudelik in die literatuur miskien die mees breedvoerige behandeling van almal ontvang, kan dit hier slegs genoem word, aangesien dit in 'n sin vanselfsprekend en so bekend is.

1.3.3.4 Uiteindelik word die verset teen Jesus, wat uitloop op sy verhoor, kruisiging en opstanding uiters belangrik, omdat dit alles verstaan word in die lig van en as resultaat van hierdie lewenspraxis en boodskap van Jesus. Weer eens wy al hierdie christologieë indringende aandag hieraan (vgl. vir die verhoor en kruisiging bv. Boff 1978:110-120; Croatto 1984:112-117; Nolan 1980:91-141;

Sobrino 1978:179-235 en vir die opstanding Boff 1978:120-156,206-225; Sobrino 1978:236-310). Belangrik is nog eens dat dié behandeling, selfs van die opstanding, egter nie geskied vanuit die pauliniese perspektief nie, maar vanuit die lewe van die historiese Jesus van Nasaret.

2. ... WAT ROEP TOT NAVOLGING ...

Uit die voorafgaande het die eintlike sleutel om hierdie 'christologie van benede' te kan beoefen wel al deurgeskemer. Die belangstelling in die sogenaamde historiese Jesus is naamlik nie intellektueel of teoreties van aard nie, dog deur en deur 'eksistensiële' en 'moreel' (om begrippe van Ogden te gebruik) ofte wel prakties (om die bevrydingsteologiese term te gebruik). Dit is vanuit die konkrete stryd in solidariteit met die armes en gemarginaliseerdes dat Jesus belangrik word en dat Jesus geken kan word. Kortom, Jesus word slegs geken in die konkreetheid van die navolging van sy weg.

Hierdie navolging is dus klaarblyklik nie inhoudloos en daarom inkleebaar vanuit enige religieuse problematiek of handelingspatroon nie, sodat Jesus in 'n soort pelgrimsreis na die ewigheid of arbitrêre **imitatio Christi** geannekseer kan word nie, maar is heel spesifiek die navolging van die Jesus van die Evangelies in sy 'preferential option for the poor' (vgl by Nolan 1985 vir 'n bespreking van die term en tentatiewe toepassingsmoontlikhede in die Suid-Afrikaanse konteks).

Binne die bevrydingsteologie as geheel is hierdie navolging van absoluut sentrale belang. Hierdie praxis word die eintlike en enigste toegang tot God, sodat dit diepgrypende fundamentealteologiese en teologiese (in die sin van die godsleer) het. Daarnaas stempel dit die karakter of wese, asook die taak of 'sending' van die kerk geheel en al.

Dit is nie vreemd dat die eerste periode van die bevrydingsteologiese ontwikkeling volledig gewy is aan fundamentealteologiese studies waarin hierdie prioriteit van praxis uitgewerk is, dat die behoefte toe gegroei het aan allerlei soorte van christologiese werk,

wat in wese neergekom het op uitgebreide weergawes van die historiese Jesus en dat daaruit die noodsaak ontstaan het om meer diepgaande en omvattende werke oor die kerk te skryf vanuit hierdie perspektief nie. Van daaruit is dit weer vanselfsprekend dat die locus van die godsleer aan die orde sou kom, wat tans aan die gebeur is.

Uit dit alles blyk nie alleen die absoluut sentrale belang van die Christologie nie, sodat dit nie maar 'n willekeurige greep is om hier te begin wat net so goed met 'n ander locus vervang sou kan word nie, maar ewe duidelik - en van groter belang - blyk hoeseer die hele sistematiese vraagstelling hier uit 'n etiese perspektief geskied. Ortodoksie word hier ondergeskik gestel aan ortopraksie, maar dan nie in die sin van 'n optelsom, sodat iemand, by wyse van uitsondering, tog ook nog wel ortodoks sou kon wees sonder om ortopraks te wees nie. Nee, die aanspraak is baie meer fundamenteel. Op grond van die aard van die Bybelse God en die aard van sy openbaring in Jesus Christus en die aard van sy roeping tot 'n dissipelkerk, soos Jesus solidêr met die armes en uitgestotenes, moet gesê word dat hierdie navolging die enigste weg word om dié God waarlik te ken. Al die loci word hierdeur in 'n nuwe lig gestel, omdat die probleem-bewussyn of vraag fundamenteel verskil.

Hierdie klem op die navolging is so fundamenteel dat aanhalings om dit toe te lig omtrent van enige bladsy gehaal kan word. Sobrino sê dit byvoorbeeld baie duidelik:

We can come to know Jesus as the Christ only insofar as we start a new life, break with the past and undergo conversion, engage in Christian practice and fight for the justice of God's kingdom. That is why I stress the historical Jesus. It is not just that discipleship is one of the fundamental themes of any Christology that seeks to reflect on the life of Jesus. Nor is it just that discipleship is the gospel's way of expressing what is most fundamental in Christian ethics. I stress the following of Jesus here because it is only this that

makes christological epistemology possible at all
(Sobrino 1978:xxiv).

Oor die sentrale rol van dissipelskap as enigste toegang tot egte godskennis kan daar dus hier geen twyfel meer bestaan nie. Ellacuria beaam dit:

...only by leading the life of Jesus ourselves, by following his life, can we reach the Father's revelation. Consequently only in following that life, and in making that following visible to others, will we be able to come to knowledge of what the Father is, be able to proclaim, and make the Father present to a historical world...In sum, in Jesus' mode of life and mission there is a pronounced shift of religious emphasis. Now what counts is a faith that is operative. What is important in the new covenant, in the new age, will be one's personal attitude, one's attachment to Jesus's person in faith, and consequently the following of his person in one's own life. On this personal relationship, in which following and faith meet and intersect to condition each other, will depend Christian holiness - that is, the salvific presence of God within the human being and the human being's access to God. Here again God's revelation, God's actualization if you will, in human beings, depends absolutely upon the relationship of the human being with the one who professes to be the way to God, the truth of God, and the life of God. There is no other access to the Father than that shown by the life of Jesus (Ellacuria 1984:82,84).

Boff formuleer dieselfde uitgangspunt so:

Who Jesus is, is not a question that receives an answer academically, in the conciliar aula. It is by following Jesus, by trying to live what he lived

and experience what he experienced, by struggling for what he struggled for, and was rejected, tortured and crucified for, that we begin to grasp his true and profound mystery...(Boff 1984:13).

In sy inleidende opmerkings tot 'n belangrike versamelband van christologiese literatuur, skryf Bonino gevolglik van die projek as geheel:

This cannot be a mere exercise in intellectuality and erudition. In the last analysis it is active commitment itself, the historical praxis of the oppressed, which permits them to recover the Christ who transforms history... Or, to be more faithful to historical reality, it is in this living, vital response that the gospel Christ comes to meet and redeem humankind today in the concrete reality of our history... Surely it is not via any recourse to a facile textual hermeneutics, or a reformulation of doctrine or concepts, that we shall come to 'know' who Jesus Christ is today in Latin America. In the terminology of faith, we surely have to say that only **he himself** can reveal his presence... And that self-manifestation occurs in the context of an active obedience, as highlighted in the Johannine writings of the New Testament (Bonino 1984:5-6).

In sy verhelderende analise van Latyns-Amerikaanse christologie, eindig Schuurman in dieselfde gees met die gevolgtrekking:

The locus of encounter with Jesus is the road he himself trod. We find him when we 'join him on his way'. For the relevance of Jesus' praxis invites us not to repeat his history, but precisely to make our own... Unless our titles for him make Jesus rich with our praxis, they will never be more than fetishes and idols (Schuurman 1984:181).

Die afsluitende sinnetjie van Ogden se indringende bespreking van 'die punt van christologie' kom op dieselfde neer. Hy formuleer byna aforisties:

But thus to hear it and then to do it is exactly what is required if we are not only to talk about the point of christology, but also to make it (Ogden 1982:168).

Hierdie punt word dus goed gemaak in die titels van die werke van Hart: **To know and follow Jesus** en - eintlik nog beter, omdat dit die moontlike dubbelslagtigheid uitskakel - Galilea: **Following Jesus**. Dit is presies in die proses dat ons Jesus so absoluut ernstig neem dat ons Hom volg, dat Jesulogie verander in Christologie, want daarin erken mense immers sy aanspraak op hulle lewens. Die beste manier om Hom gevolglik te vereer met allerlei titels en christologiese attribute, is om sy roepstem te gehoorsaam, en in daardie praxis te bely en te erken dat Hy die Christus is, die lewende Heer wat met reg ons lojaliteit opeis.

Sobrino werk dié punt kort maar duidelik uit in sy bydrae tot die mite/waarheid-gesprek:

The fundamental christological epistemology consist, therefore, in the very following of the historical Jesus, that is, in historically repeating the same process of Jesus...

Om net die lewe van die historiese Jesus te bestudeer, is daarom nie genoeg nie:

This would not be a Christology, that is, the reflection that Jesus is the Christ and that the practice of Jesus is fundamentally normative. To take this second step, Latin American theology has insisted upon the following of Jesus, that is, that we recreate the basic structure of Jesus' life in the explained manner, and that at the level of historical as much as theological structures...

The possibility of this real knowledge is found in following him in discipleship. Coming to believe is made possible by a praxis of building the Kingdom... In him we recognize meaning for our own life insofar as our own makes sense living as he lived. In this manner the following of Jesus will be **a priori** the way of approaching the object of Christology...

In order to proceed from Jesology to Christology, it is very important from the start to remember that Jesus calls others to follow him. This call is not just one more thing that he does in his life, but something very fundamental to his own activity and so for knowing him personally. Logically it could have been different... But this logical arrangement did not take place. The real Christ called people to share his mission... And thus Jesus is not simply there to be accepted or rejected as the Christ, but is there to be followed or merely beheld. Strictly speaking, there cannot be a rejection of Christ apart from discipleship, since there is no other way of knowing what Christ we are talking about. This means that people can decide to follow Jesus or not, from within the discipleship they can carry on or quit, but apart from such discipleship they won't know which Jesus is at stake. Thus becoming Jesus' follower is indispensable for knowing Jesus (Sobrinho 1979:115, 119-120).

Dat hierdie navolging nie maar bloot etiese inspanning is nie, word duidelik uit die feit dat dit 'n onderdeel vorm van wat dikwels genoem word ' 'n integrale spiritualiteit'.

3. ...IN DIE VORM VAN 'N INTEGRALE SPIRITUALITEIT.

Uiteindelik word hierdie roep tot navolging van die historiese Jesus ingebed in 'n sogenaamde 'integrale spiritualiteit', ofte wel 'n spiritualiteit waarin mistiek en daad, gebed en lewe, nie van mekaar losgemaak kan word nie, dog ten allernouste geïntegreer is. Sonder die een bestaan die ander nie. Etiese inspanning sonder die draende grond van gemeenskap met God is nie egte Christologiese navolging nie, en mistiek en innerlike vroomheid sonder die daadwerklike navolging van hiêrdie Jesus in die konkreetheid van die geskiedenis en die alledaagsheid is 'n verloëning van egte Christelike Godskennis.

Ook hierin speel die spiritualiteit van Jesus self, soos beskryf in die Evangelies, 'n deurslaggewende rol. Dié genre is uiteraard nie vreemd in Rooms-Katolieke literatuur nie. Op meditatiewe wyse word nagedink oor die lewe van Jesus en oor die insidente in sy eie lewe met die oog op toeëiening en navolging in die hede.

Hierdie integrale spiritualiteit kry daarom ook 'n neerslag in literatuur wat die vorm aanneem van eksegetiese werk, preekstof, liturgiese bydraes, Bybelstudiemateriaal, gedigte, gebede, liedere en meditasies, baie dikwels as 'n soort naïewe, populêre kommentaar op die verhale uit die Evangelies.

Die klem op die 'integrale' aard van hierdie spiritualiteit wil sê dat die volle lewe ingesluit word by die egte Christelike navolging, maar ook dat die innerlike vroomheid en daadvroomheid met mekár geïntegreer moet word, mekaar moet aanvul en stempel. Die Christem leef nie skisofrenies, met twee verskillende probleem-bewussynne en werklikheidsopvattinge, nou in die een wêreld en dan in die ander nie, maar as een, enkele mens, gevoed deur 'n visie van God in Jesus Christus, en geroep tot navolging in die konkreetheid van die lewe.

BIBLIOGRAFIE

- Adeyemo, T 1983. Towards an evangelical theology in the third world: an African reflection. **Evangelical. Quarterly review** 1983 7/1 147-154.
- Ali, M Nazir 1984. Christology in an Islamic context, in Samuel & Sugden 1984b:141-156.
- Alves, R 1971. **A theology of human hope**. Washington DC: Corpus.
- Anderson, G H & Stransky, T F (red) 1979. **Mission trends no 4**. Ramsey, NJ: Paulist Press.
1981. **Christ's Lordship and religious pluralism**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Appiah-Kubi, K & Torres, S (red) 1979. **African theology en route**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Assmann, H 1976. **Theology for a nomad church**. Maryknoll, NY: Orbis.
1979. The power of Christ in history: conflicting christologies and discernment, in Gibellini 1979:133-150.
1984. The actuation of the power of Christ in history: notes on the discernment of christological contradictions, in Míguez Bonino 1984a:125-136.
- Avila, R 1981. **Worship and politics**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Balasuriya, T 1984. **Planetary theology**. Maryknoll, NY: Orbis.
1985. The third world's rediscovery of Jesus. **Voices from the third world**. March 1985 1-8.

- Baum, G 1979. Spirituality and society, in Baum, **The social imperative**. Ramsey: NJ: Paulist 129-147.
- Bediako, K 1984. Biblical christologies in the context of African traditional religions, in Samuel & Sugden 1984b:81-121.
- Beeson, T & Pearce, J (ed) 1984. **A vision of hope**. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Bennett, J C 1975. **The radical imperative**. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Berryman, P 1984. **The religious roots of rebellion**. Maryknoll, NY: Orbis.
1984. **Black theology and the black struggle**. Braamfontein: Institute for contextual theology.
1983. **Black theology revisited**. Braamfontein: Institute for contextual theology.
- Boesak, A 1977. **Farewell to innocence**. Braamfontein: Ravan.
1979. **Die vinger van God**. Braamfontein: Ravan.
1980. Situasi en norm as etiese probleem, ongepubliseerde lesing op teologiese dag, Teologiese Fakulteit, UWK.
- 1984a. **Black and reformed**. Maryknoll, NY: Orbis.
- 1984b. **Walking on Thorns**. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Boff, L 1978. Salvation in Jesus Christ and the process of liberation, in Geffré & Gutiérrez 1974.
1978. **Jesus Christ Liberator**. Maryknoll, NY: Orbis.
1978. **Way of the Cross - way of justice**.

1979. Christ's liberation via oppression: an attempt at theological construction from the standpoint of Latin America, in Gibellini 1979:100-132.
1979. **Liberating grace**. Maryknoll, NY: Orbis.
1982. **Saint Francis**. New York, NY: Crossroad.
1983. **The Lord's Prayer**. Maryknoll, NY: Orbis.
1985. **Church: charism and power**. London: SCM.
1984. Images of Jesus in Brazilian liberal Christianity, in Míguez Bonino 1984a:9-29.
- Boff, L & Boff, C 1984. **Salvation and liberation**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Boff, L & Elizondo, V 1984. **La iglesia popular: between fear and hope** (Concilium 176). Edinburgh: Clark.
- Bosch, D J s a. **Het evangelie in Afrikaans gewaad**.
- Boulaga, F E 1984. **Christianity without fetishes**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Brown, J P 1983. Techniques of imperial control: the background of the Gospel event, in Gottwald 1983:357-377.
- Brown, R M 1978. **Theology in a new key**. Philadelphia: Westminster.
1984. **Unexpected news. Reading the Bible with Third World eyes**. Philadelphia, PA: Westminster.
- Bruce, C E & Jones, W R 1978. **Black Theology II**. Lewisburg: Bucknell University Press.

- Bussmann, C 1985. **Who do you say?** Maryknoll, NY: Orbis.
- Casalis, G 1984. Jesus - neither abject Lord nor heavenly monarch, in Míguez Bonino 1984a:72-76.
- Cassidy, M & Verlinden, L (ed) 1978. **Facing the new challenges.** Kisumu: Evangel Publishing House.
- Cassidy, R J 1980. **Jesus, politics and society.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Cassidy, R J & Sharper, P J (ed) 1983. **Political issues in Luke-Acts.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Clark, T E (ed) 1980. **Above every name.** Ramsey, NJ: Paulist Press.
- Cleary, E L 1985. **Crisis and change.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Comblin, J 1975. **Jesus of Nazareth: meditations on his humanity.** Maryknoll, NY: Orbis.
- 1979a. **Sent from the Father: meditations on the Fourth Gospel.** Maryknoll, NY: Orbis.
- 1979b. **The church and the national security state.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Cone, J H 1970a. **Black theology and black power.** New York, NY: Seabury Press.
- 1970b. **A black theology of liberation.** Philadelphia: Lippincott.
1972. **The spirituals and the blues.** New York, NY: Seabury Press.

1975. **God of the oppressed.** New York, NY: Seabury Press.
1984. **For my people.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Cook, D 1984. Significant trends in christology in Western scholarly debate, in Samuel & Sugden 1984b:251-276.
- Costas, O E 1979. Contextualization and incarnation. **JTSA** 26, 3-12.
1982. **Christ outside the gate.** Maryknoll, NY: Orbis.
1984. Proclaiming Christ in the Two Thirds World, in Samuel & Sugden 1984b:1-11.
- Croatto, S 1981. **Exodus: a hermeneutics of freedom.** Maryknoll, NY: Orbis.
1984. The political dimension of Christ the Liberator, in Míguez Bonino 1984a:102-122.
- Crosby, M H 1981. **Spirituality of the Beatitudes.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Crotwell, H G 1978. **Women and the Word.** Philadelphia, PA: Fortress.
- Cullmann, O 1970. **Jesus and the revolutionaries of his time.** New York: Harper & Row.
- Cummings, G 1984. Who do you say that I am? - A North American minority answer to the christological question, in Samuel & Sugden 1984b:217-236.
- Curran, C E & McCormick, R A (ed) 1984. **The use of Scripture in moral theology.** Ramsey, NJ: Paulist Press.

- Daneel, M L 1983. Black Messianism: corruption or contextualism? **Theologia Viatorum** 1983 II/1 1-27.
- Dantine, W s a. **Schwarze Theologie**. Wien: Herder.
- De Araújo, J Dias 1984. Images of Jesus in the culture of the Brazilian people, in Míguez Bonino 1984a:30-38.
- De Carvalho, F J M 1981. What do the African say that Jesus Christ is? **Afr. Th. Journal** 1981 10-11 17-25.
- Dickson, K A 1984. **Theology in Africa**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Donders, J G 1979. **Jesus, the stranger**. Maryknoll, NY: Orbis.
1980. **The Jesus community**. Maryknoll, NY: Orbis.
1982. **The Jesus option**. Maryknoll, NY: Orbis.
1983. **The peace of Jesus**. Maryknoll, NY: Orbis.
1984. **Beyond Jesus**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Driver, T F 1981. **Christ in a changing world**. London: SCM.
- Dussel, E 1981. **A history of the church in Latin America**. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Dwane, S 1977. Christology in the Third World, in *JTSA Des* 1977 21:3-12.
- Eagleson, J & Scharper, P (red) 1980. **Puebla and beyond**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Echegaray, H 1984. **The practice of Jesus**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Ellacuría, I 1976. **Freedom made flesh: the mission of Christ and his church**. Maryknoll, NY: Orbis.

1984. The political nature of Jesus' mission, in Míguez Bonino 1984a:79-92.

Erskine, N L 1981. **Decolonizing theology**. Maryknoll, NY: Orbis.

Fabella, V (ed) 1980. **Asia's struggle for full humanity**. Maryknoll, NY: Orbis.

Fiorenza, E S 1983. 'You are not to be called Father': early Christian history in a feminist perspective, in Gottwald 1983:394-417.

1984a. **Bread not stone**. Boston, MA: Beacon Press.

1984b. **In memory of her**. New York, NY: Crossroad.

Flesseman-van Leer, E (red) 1980. **The Bible: its authority and interpretation in the ecumenical movement**. Genève: WCC.

Ford, J M 1984. **My enemy is my guest**. Maryknoll, NY: Orbis.

Galilea, S 1981. **Following Jesus**. Maryknoll, NY: Orbis.

1984a. **The beatitudes: to evangelize as Jesus did**. Maryknoll, NY: Orbis.

1984b. Jesus' attitude toward politics: some working hypotheses, in Míguez Bonino 1984a:93-101.

Geffré, C & Gutiérrez, G (red) 1974. **The mystical and political dimension of the Christian faith** (Concilium 96). New York: Herder and Herder.

Geffré, C , Gutiérrez, G & Elizondo, V 1984. **Different theologies, common responsibility: Babel or Pentacost?** (Concilium 171). Edinburgh: Clark.

- Gibellini, R (ed) 1980. **Frontiers of theology in Latin America.** London: SCM.
- Gitari, D 1983. The claims of Jesus in the African context, in W M Lazareth 44-51.
- Goba, B 1979. An African Christian theology, in JTSA Ma 1979 26:3-12.
1982. Three christological models in third world theology, in **Theologia evangelica.** Nov 1982 XV:60-67.
- Gollwitzer, H 1982. Bergpredikt und Zwei-Reiche-Lehre, in: Moltmann, 1982, 89-120.
- González, J L (ed) 1982. **Proclaiming the acceptable year.** Valley Forge, PA: Judson.
- Gottwald, N K (ed) 1983. **The Bible and liberation.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Govender, S 1984. The Sermon on the Mount and the question of ethics, ongepubliseerde lesing op teologiese dag, Fakulteit Teologie, UWK.
- Gutiérrez, G 1973. **A theology of liberation.** Maryknoll, NY: Orbis.
1983. **The power of the poor in history.** Maryknoll, NY: Orbis.
1984. **We drink from our own wells.** Maryknoll, NY: Orbis.
- Gutiérrez, R 1984. Christology and pastoral action in Latin America, in Samuel; & Sugden 1984b:59-80.
- Haight, R 1985. **An alternative vision.** New York: Paulist Press.

- Hanks, T D 1983. **God so loved the Third World**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Harding, V 1985. Black power and the American Christ. **Voices from the third world** March 1985 37-43.
- Hart, T N 1984. **To Know and follow Jesus**. Ramsey, NJ: Paulist Press.
- Hastings, A 1979. **A history of African Christianity 1950-1975**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hauerwas, S 1983. **The peaceable kingdom**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Hengel, M 1971. **Was Jesus a revolutionist?** Philadelphia, PA: Fortress.
- Hennelly, A T 1979. **Theologies in conflict**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Hertz, A, Korff, W & Ringeling, H (ed) 1978. **Handbuch der christlichen Ethik - Band 1**. Freiburg: Herder.
- Honig, A G Jr 1968. **De kosmische betekenis van Christus**. Kampen: Kok.
1973. **De heerschappij van Christus en de zending**. Kampen: Kok.
1975. **Jezus Christus, de Bevrijder, de inhoud van de missionaire verkondiging**. Kampen: Kok.
- Jacobs, E D J 1984. **Die opkoms van swart teologie in Suid-Afrika**. Amsterdam: Vrije Universiteit, ongepubliseerde doctoraal-scriptie.
- Jones, M J 1974. **Christian ethics for black theology**. Nashville, NY: Abingdon.

Jonker, W D 1977. **Christus, die Middelaar**. Pretoria: NGKB.

Kameeta, Z 1978. Christus in der Schwarzen Theologie, in Sundermeier 1978: 92-105.

Kee, A 1974. **A reader in political theology**. London: SCM.

1978. **The scope of political theology**. London: SCM.

Kelsey, D H 1975. **The uses of Scripture in recent theology**. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Kirk, J A 1979. **Liberation theology**. Atlanta, GA: John Knox.

Korff, W A 1941. **Christologie, Band II**. Nijkerk: Callenbach.

Koyama, K 1977. **No handle on the cross**. Maryknoll, NY: Orbis.

Kurewa, J W Z 1985. Who do you say that I am? **Voices from the third world** March 1985 9-15.

Lamb, M L 1982. **Solidarity with victims**. New York, NY: Crossroad.

Landman, C 1984. A profile of feminist theology, in Vorster 1984:1-29.

Lane, D A 1984. **Foundations for a social theology: praxis, process and salvation**. Ramsey, NJ: Paulist Press.

Lange, M & Iblacker, K (ed) 1981. **Witnesses of hope**. Maryknoll, NY: Orbis.

Lazareth, W H (ed) 1983. **The Lord of life**. Genève: WCC.

Lehmann, P 1975. **The transfiguration of politics**. New York, NY: Harper & Row.

- Lim, D 1984. **Biblical Christianity in the context of Buddhism**, in Samuel & Sugden 1984b:175-203.
- Lindijer, C H 1981. **De armen en de rijken by Lukas**. 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum.
- Mastra, W 1984. **Christology in the context of the life and religion of the Balinese**, in Samuel & Sugden 1984b:157-174.
- Matura, T 1984. **Gospel radicalism**. Maryknoll, NY: Orbis.
- McCann, D P 1981. **Christian realism and liberation theology**. Maryknoll, NY: Orbis.
- McDonald, D R 1979. **The myth/truth of God incarnate**. Wilton, CT: Morehouse-Barlow.
- McKelway, A J & Willis, E D (ed) 1974. **The context of contemporary theology: essays in honor of Paul Lehmann**. Atlanta, GA: John Knox.
- Mealand, D L 1980. **Poverty and expectation in the gospels**. London: SPCK.
- Metz, R & Schlick, J (ed) 1978. **Liberation theology and the message of salvation**. Pittsburgh, PA: Pickwick.
- Mieth, D & Pohier, J 1984. **The ethics of liberation - the liberation of ethics (Concilium 172)**. Edinburgh: Clark.
- Migliori, D L 1980. **Called to freedom**. Philadelphia, PA: Westminster.
- Míguez Bonino, J s a. **Toward a Christian political ethics**. Philadelphia: Fortress.
- (ed) 1984a. **Faces of Jesus**. Maryknoll, NY: Orbis.

1984b. Who is Jesus Christ in Latin America today? in Míguez Bonino 1984a:1-6.

Miranda, J P 1974. **Marx and the Bible**. Maryknoll, NY: Orbis.

1977. **Being and the Messiah: the message of St John**. Maryknoll, NY: Orbis.

1982. **Communism and the Bible**. London: SCM.

Mofokeng, T 1983. **The crucified among the crossbearers**. Kampen: Kok.

Moltmann, J 1972. **Der gekreuzigte Gott**. München: Kaiser.

(ed) 1982. **Nachfolge und Bergpredikt**. München: Kaiser.

(ed) 1984. **Annahme und Widerstand**. München: Kaiser.

Mosala, J 1984. The use of the Bible in Black Theology, in **Black theology and the black struggle** 1984:93-123.

Mosala, I 1985. African independent churches: a study in socio-theological protest, in Villa-Vicencio & De Gruchy 1985:103-111.

Muzorewa, G H 1985. **The origins and developments of African theology**. Maryknoll, NY: Orbis.

Mveng, E 1978. Christus der Initiationsmeister, in Sundermeier 1978:78-82.

Nash, R H (ed) 1984. **Liberation theology**. Milford, MI: Mott Media.

Ngally, T 1975. Jesus Christ and liberation in Africa. **Ecumenical Review** 1975 3 212.

- Niebuhr, R 1979. **An interpretation of Christian ethics**. New York, NY: Seabury Press.
- Nolan, A 1980. **Jesus before Christianity**. London: Darton, Longman & Todd.
- Nxumalo, J 1982. Christ and ancestors in the African world. **JTSA** 1982 32.
- Nyamiti, C 1985. Comparison between African brother-ancestry and Christ's relationship to men, in **Voices from the third world**. March 16-19.
- Ogden, S M 1982. **The point of christology**. New York, NY: Harper & Row.
- Padilla, R 1984. Christology and mission in the Two Thirds World, in Samuel & Sugden 1984b:12-32.
- Parratt, J 1983. African theology and Biblical hermeneutics. **Afr. Th. Journal** 1983 12/2 88-94.
- Pérez Esquivel, A 1983. **Christ in a poncho**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Pilgrim, W E 1981. **Good news to the poor**. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Pixley, G V 1983. God's kingdom in first-century Palestine: the strategy of Jesus, in Gottwald 1983:378-393.
- Pobee, J S 1979. **Toward an African theology**. Nashville, TN: Abingdon.
- Richard, P 1983. **The idols of death and the God of life: a theology**. Maryknoll, NY: Orbis.

- Rigol, P N 1984. Popular Christology - alienation or irony? in Míguez Bonino 1984a:66-71.
- Roberts, J D s a. **Liberation and reconciliation.** Philadelphia,PA: Westminster.
- s a. **Black theology today: liberation and contextualization.** Toronto: Mellen.
- Ruether, R R 1981. **To change the world.** London: SCM.
1983. **Sexism and God-talk.** Boston, MA: Beacon Press.
1985. **Womanguides.** Boston, MA: Beacon Press.
- Samuel, V & Sugden, C 1984a. Dialogue with other religions - an evangelical view, in Samuel & Sugden 1984b:122-140.
- 1984b. **Sharing Jesus in the Two Thirds World.** Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Saracco, N 1984. The liberating options of Jesus, in Samuel & Sugden 1984b:33-41.
- Scherzberg, L 1982. **Schwarze Theologie in Südafrika.** Frankfurt am Main: Lang.
- Schillebeeckx, E 1974. **Jezus, het verhaal van een levende.** Bloemendaal: Nelissen.
1977. **Gerechtigheid en liefde: genade en bevrijding.** Bloemendaal: Nelissen.
- Schottroff, L 1983. Women as followers of Jesus in New Testament times: an exercise in social-historical exegesis of the Bible, in Gottwald 1983:418-427.

- Schottroff, L & W 1984. **Die Parteilichkeit Gottes**. München: Kaiser.
- Schottroff, W & Stegemann, W (ed) 1979. **Der Gott der kleinen Leute** Bd I & II. München: Kaiser.
- Schreiter, R J 1985. **Constructing local theologies**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Schuurman, L 1984. Christology in Latin America, in Míguez Bonino 1984a:162-182.
- Segundo, J L 1984. **Faith and ideologies. Vol 1 of Jesus of Nazareth yesterday and today**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Shaul, R 1984. **Heralds of a New Reformation**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Shorter, A 1975. **African Christian theology**. London: Chapman.
- Siebert, R J 1983. Recent Marxist readings of the Bible, in Gottwald 1983:497-517.
- Sobrinho, J 1978. **Christology at the crossroads: a Latin American approach**. Maryknoll, NY: Orbis.
1979. The following of Jesus and faith in Christ, in McDonald, D R. Wilton:CT: Morehouse-Barlow, 105-122.
1982. Het geloof in de zoon van God, gezien vanuit een gekruisigd volk. **Conc(N)** 1981/3 30-37.
1983. The epiphany of the God of life in Jesus of Nazareth, in Richard 1983:66-102.
- Spohn, W C 1984. **What are they saying about scripture and ethics?** Ramsey, NJ: Paulist Press.

Stegemann, W 1984. **The gospel and the poor**. Philadelphia, PA: Fortress.

Sundermeier, T 1978. **Zwischen Kultur und Politik**. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.

Swomley, J M Jr 1972. **Liberation ethics**. New York, NY: The Macmillan Company.

Tambasco, A J 1981. **The Bible for ethics**. Lanham, MD: University Press of America.

Thaiwatcharamas, P 1984. God and Christ in the context of Buddhism, in Samuel & Sugden 1984b:204-216.

Theissen, G 1978. **The first followers of Jesus**. London: SCM.

Topel, L J 1979. **The way to peace**. Maryknoll, NY: Orbis.

Torres, S & Eagleson, J (ed) 1976. **Theology in the Americas**. Maryknoll, NY: Orbis.

1981. **The challenge of basic Christian communities**. Maryknoll, NY: Orbis.

Torres, S & Fabella, V (ed) 1977. **The emergent gospel**. Maryknoll, NY: Orbis.

1983. **Irruption of the Third World**. Maryknoll, NY: Orbis.

Tracy, D 1981. **The analogical imagination**. London: SCM.

Trinidad, S & Stam, J 1984a. Christ in Latin American Protestant preaching, in Míguez Bonino 1984a:39-45.

Trinidad, S 1984b. Christology, conquista, colonization, in Míguez Bonino 1984a:49-65.

- Tutu, D 1985. Spirituality: Christian and African, in Villa-Vicencio & De Gruchy 1985:159-164.
- Van Huyssteen, J W V 1985. **Teologie as kritiese geloofsverantwoording**. Pretoria:RGN.
- Verhey, A 1984. **The great reversal**. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Vidales, R 1984. How should we speak of Christ today? in Míguez Bonino 1984a:137-161.
- Villa-Vicencio, C & De Gruchy, J W 1985. **Resistance and hope**. Claremont: Philip.
- Voices from the third world: Jesus Christ in third world theology**. March 1985 III no 1. Ecumenical association of third world theologians.
- Vorster, W S (ed) 1984. **Sexism and feminism in theological perspective**. Pretoria: UNISA.
- Wa Ilunga, Bakole, 1984. **Paths of liberation**. Maryknoll, NY: Orbis.
- West, C, Guidote, C & Coakley, M 1982. **Theology in the Americas. Detroit II**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Wilmore, G S & Cone, J H (ed) 1979. **Black theology: a documentary history, 1966-1979**. Maryknoll, NY: Orbis.
- Witvliet, J T 1985. **De weg van de zwarte messias**. Baarn: Uitgeverij Ten Have.
- Wolterstorff, N 1983. **Until justice and peace embrace**. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Yuasa, K 1984. The image of Jesus in Latin American popular religiosity, in Samuel & Sugden 1984b:42-58.

Yoder, J H 1984. **The priestly kingdom.** Notre Dame, IN:
University of Notre Dame Press.