

Christen-dissipelskap in die Markus- evangelie as *critique* op die welvaartteologie

GC van Emmenes
24682527

Verhandeling voorgelê ter gedeeltelike nakoming vir die graad
Magister Artium in Nuwe Testament aan die
Potchefstroomkampus van die Noordwes-Universiteit

Studieleier: Dr PA Rousseau
Medestudieleier: Prof dr FP Viljoen

Mei 2016

VOORWOORD

Hierdie studie het met baie harde werk van elke betrokke die lig gesien. Die eindproduk is te danke aan besondere mense wat met gebed, ondersteuning, leiding en opoffering op 'n verskeidenheid maniere die verhandeling 'n werklikheid laat word het. Dit is met opregte dank waarmee ek graag die volgende uitsonder:

- Eerstens dank ek God ons Vader wat die liefde van Jesus in ons harte uitgestort het deur die Heilige Gees wat hy aan ons gegee het. U het ons U Woord gegee en help ons om dit te verstaan. Die bestudering van hierdie Woord bring nie ewige lewe nie, maar dit getuig van die een by wie ewige lewe gevind word, nl. Jesus Christus, onse Here.
Op verskeie maniere en langs verskillende weë het die Here die navorsingsonderwerp by my tuisgebring en vorm laat aanneem. Uiteindelik, deur sy genade, is die werk nou afgehandel en is dit my bede dat dit vir iemand, êrens, dié nut sal inhou wat in 'n verhoër gedagte as myne bedink is. In die loop van die studie is ek opnuut bewus gemaak van ware dissipelskap en die prys wat dit gekos het.
- My vrou, Christél, sonder wie se aansporing en bemoediging ek waarskynlik telkemale sou sou opgegooi het. Jy weet meer as enigiemand wat die skryf van hierdie verhandeling ons aan 'vasbyt' gekos het. Dankie dat jy so geduldig met my was en dat jy so getrou in my gereelde afwesigheid voortgegaan het om ons drie kosbare seuns, Liran, Ezra en Elian, by elke geleentheid, met die genade wat die evangelie verkondig, te leer wat Christen-dissipelskap behels.
- Dr. Pieter Rousseau by wie ek soveel meer as wat ek van navorsing en akademiese skryfwerk weet, kon byleer. Baie dankie vir die positiewe gesindheid, begrip en entoesiasme oor die onderwerp, veral binne die 'wêreld' waarin die Here sy Woord aan ons laat 'word' het.
- Baie dankie aan Prof. Francois Viljoen wat te midde van 'n uiters besige program soveel kwaliteit, met die verrykende akademies-spirituele insette, tot die studie bygedra het.
- Die pastorale span, ouderlinge en mededosente by Christ Baptist Church, baie dankie vir julle gebede en waar julle vir my ingestaan het, veral onder die druk van die laaste tyd om die studie te voltooi en af te rond. Julle voorbeeld van Christen-dissipelskap is 'n aansporing vir my om julle te volg soos wat julle Christus volg.

- 'n Baie groot dankie aan Christ Seminary wat met finansiële ondersteuning die studie moontlik gemaak het.
- Mnr. Hennie Schietekat, dankie vir die bereidwilligheid om die taalversorging onder groot druk in beperkte tyd te voltooi en dat die studie kon baat by u werkstandaard om dit leesbaar, netjies georden, te kan aanbied.

Mag Jim Elliot se woorde vir ons almal 'n aansporing wees om Christus onvoorwaardelik te volg: "He is no fool who gives what he cannot keep, to gain what he cannot lose."

OPSOMMING

In hierdie studie is 'n aantal positiewe en negatiewe faktore ondersoek wat Christen-dissipelskap, soos dit in die Markus-evangelie figureer, kan beïnvloed. Relevante literatuur aangaande die sogenaamde Welvaartteologie en spesifieke leringe van hierdie godsdienstenfenomeen is geëvalueer en vergelyk met wat Jesus aangaande Christen-dissipelskap in Markus leer. Hiervoor fokus die studie op eksegetiese van tekste uit die kerngedeelte van Markus (nl. 8:22-10:52), met spesifieke oorweging van die dissipels se verwagtinge dat Jesus hulle op tydelike gebied sou seën.

Jesus se mededeling in Markus van wat dissipelskap in die lig van die Messias se lyding behels, is uitgelig. Die bevindinge gee 'n aanduiding van die mate waarin die hedendaagse fenomeen, wat as Welvaartteologie bekendstaan, 'n herlewing is van die verwagting van seën op tydelike gebied wat Jesus se dissipels gekoester het. Jesus se leringe tydens hierdie situasies vorm die kern van die studie.

Indien iemand 'n dissipel van Jesus wil wees, moet hy/sy in ooreenstemming met Jesus se vereistes vir dissipelskap wees. Markus vat die stelling van Jesus in sy Evangelie saam om dissipelskap duidelik vir sy waarskynlike vervolgte/lydende geadresseerdes in hulle uiters moeilike lewensomstandighede uit te stippel. In die lig van die Meester se selfverloënde en kruisdraende diensbaarheid ten voordeel van 'baie mense' (Mark. 10:45) word die twaalf geleer dat die weg van die Meester ook die weg van die volgelinge sou kon veronderstel. Jesus vereis selfverloëning, kruisopneming en nederige diensbaarheid van die wat hom wil volg – dade wat as 'ten koste van self' en 'ten voordeel van ander' beskryf kan word. Hierdie lering van Jesus is God se wil vir dissipels.

'n Relevante vraag wat in die konteks van die navorsingsonderwerp beantwoord is, is of Jesus fisiese en temporele/finansiële welvaart vir dissipels belof of in die vooruitsig gestel het. Die eksegetiese lewer geen aanduiding van die Welvaartteologie se lering dat dit altyd God se wil sou wees dat alle gelowiges op tydelike gebied welvarend sal wees nie. Inteendeel, die bevindinge dui aan dat dissipels, soos Jesus, in nederigheid onderdanig aan God se wil moet wees, ongeag die opoffering wat daarmee gepaard gaan. Die bevindinge van die navorsing dui aan dat die sogenaamde Welvaartteologie nie getrou is aan Jesus se missionêre opdrag om dissipels te maak van al die nasies nie, want per definisie behels Christen-dissipelskap onderwerping aan God se wil selfs al sou dit lyding inhou.

Sleutelwoorden:

Christen

Dissipelskap

Markus-evangelie

Critique

Welvaartteologie

ABSTRACT

A number of positive and negative factors that can influence Christian discipleship, as it figures in the Markan Gospel, have been looked into in this study. Relevant literature concerning the so-called Prosperity gospel and specific teachings of this religious phenomenon have been evaluated and compared with Jesus' teachings concerning Christian discipleship in the Gospel of Mark. The study therefore focuses on exegesis of texts from the core portion of Mark (i.e. 8:22 – 10:52), with specific consideration of the disciples' expectation that Jesus would provide them with earthly blessings.

Jesus' conveyance in the Gospel of Mark of what discipleship entails in light of the Messiah's suffering has been highlighted. The findings give an indication of the extent to which the present-day phenomenon known as Prosperity gospel is a resurgence of the expectation of earthly blessings Jesus' disciples had. Jesus' teachings during these situations form the core of the study.

In order to be a disciple of Jesus, one should be in line with his requirements for discipleship. The Markan Gospel summarises Jesus' doctrine in order to outline discipleship clearly to his probable persecuted/suffering addressees in their extremely difficult circumstance of life. In light of the Master's self-denying and cross-bearing servitude to the benefit of 'many people' (Mark 10:45) the twelve disciples are taught that the way of the Master could also be assumed to be the way of the followers. Jesus requires self-denial, cross-bearing and humble servitude from those wishing to follow him – deeds that can be described as 'at one's own expense' and 'to the advantage of others'. This teaching of Jesus is God's will for disciples.

A relevant question answered in the context of the subject of research is whether Jesus promised or held out the prospect of physical and temporal/financial prosperity to disciples. The exegesis provides no indication of the prosperity teaching that it would always be God's will for all believers to enjoy temporal prosperity. On the contrary, the findings indicate that disciples, like Jesus, should be obedient to God's will in humbleness, irrespective of the accompanying sacrifice.

The findings of the research indicate that the so-called Prosperity gospel is not true to Jesus' missionary command to make disciples of all nations, because, by definition, Christian discipleship entails subjection to God's will even if it results in suffering.

Key words:

Christian

Discipleship

Markan Gospel

Critique

Prosperity gospel

INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD.....	i
OPSOMMING.....	iii
ABSTRACT.....	v
AFKORTINGS VAN BYBELBOEKE	xiii
Hoofstuk 1 Inleiding	1
1.1 <i>Inleiding en agtergrond</i>	1
1.2 <i>Literêre oorsig</i>	2
1.2.1 <i>Dissipelskap in die Markus-evangelie</i>	2
1.2.2 <i>Welvaartverwagtinge van die karakters in die Markus-evangelie</i>	5
1.2.3 <i>Welvaartteologie</i>	6
1.3 <i>Mikpunte van die navorsing</i>	8
1.3.1 <i>Probleemstelling</i>	8
1.3.2 <i>Doelstelling</i>	9
1.3.3 <i>Doelwitte</i>	9
1.4 <i>Navorsingshipotese</i>	10
1.5 <i>Afbakening van studieveld</i>	10
1.6 <i>Navorsingsmetodologie</i>	11
1.7 <i>Skematiese voorstelling van die probleemstelling, doelwitte en metodologie</i>	12
Hoofstuk 2 Inleidingsaspekte vir die eksegeese van gekose kerntekste	15
2.1 <i>Inleiding</i>	15

2.2	<i>Eksegetiese voorveronderstelling</i>	16
2.3	<i>Die konteks</i>	18
2.3.1	<i>Kontekstuele inleidende aspekte rakende die Markus-evangelie</i>	18
2.3.1.1	Outeur/Skrywer	18
2.3.1.2	Genre	22
2.3.1.3	Datering.....	27
2.3.1.4	Die geadresseerdes en hul omstandighede	34
2.3.1.4.1	Die geadresseerdes	35
2.3.1.4.2	Die geadresseerdes se omstandighede	41
2.3.1.5	Teologiese temas van die Markus-evangelie	49
2.3.1.5.1	Christologie	49
2.3.1.5.2	Dissipelskap	61
2.3.2	<i>Konteks van die kerngedeelte Markus 8:22-10:52</i>	66
2.3.2.1	Die twee genesings	66
2.3.2.2	Jesus se drie lydensvoorspellings	68
2.3.2.3	Die reaksie van die dissipels	69
2.3.2.4	Jesus se onderrig aangaande dissipelskap	70
2.3.2.5	Voorlopige gevolgtrekking	71
2.4	<i>Betekenis</i>	71
2.4.1	<i>Sosiologiese en kultureel-historiese begripswêreld</i>	72
2.4.1.1	Individualiteit vs. groepgeoriënteerdheid (<i>individualistic vs. 'dyadic'</i>)	73
2.4.1.2	Eer-en-skandewaardesisteem (<i>'honour-shame'</i>).....	75

2.4.1.3	Ryk, arm en beperkte-beskikbaarheid (<i>'rich, poor and limited good'</i>)	76
2.4.1.4	Die bose-oogbegrip (<i>'evil eye'</i>)	77
2.4.1.5	Voorlopige gevolgtrekking	77
2.5	<i>Samevattende gevolgtrekking</i>	78
Hoofstuk 3 Eksegese van die kerntekste in Markus 8:22-10:52		80
3.1	<i>Inleiding</i>	80
3.2	<i>Kontekstuele inleiding</i>	80
3.2.1	<i>Markus 8:27-30</i>	80
3.2.2	<i>Voorlopige gevolgtrekking</i>	86
3.3	<i>Tekstuele analise</i>	87
3.3.1	<i>Markus 8:31-38</i>	87
3.3.1.1	Sinoptiese vergelyking.....	87
3.3.1.1.1	Voorlopige gevolgtrekking	94
3.3.1.2	Tekstuele eksegese.....	95
3.3.1.3	Voorlopige gevolgtrekking	113
3.3.2	<i>Markus 9:31-37</i>	114
3.3.2.1	Sinoptiese vergelyking.....	114
3.3.2.1.1	Voorlopige gevolgtrekking	119
3.3.2.2	Tekstuele eksegese.....	120
3.3.2.3	Voorlopige gevolgtrekking	133
3.3.3	<i>Markus 10:32-45</i>	134
3.3.3.1	Sinoptiese vergelyking.....	134

3.3.3.1.1	Voorlopige gevolgtrekking	139
3.3.3.2	Tekstuele eksegesi.....	139
3.3.3.3	Voorlopige gevolgtrekking	159
3.4	Samevattende gevolgtrekking.....	160
3.5	Opsomming	162
Hoofstuk 4	Oorsig oor welvaartteologie.....	164
4.1	Inleiding.....	164
4.2	Verspreiding van Welvaartteologie.....	164
4.2.1	Relevansie van 'n oorsig oor Welvaartteologie.....	166
4.3	Historiese oorsig	166
4.3.1	Die wortels van hedendaagse Welvaartteologie.....	167
4.3.1.1	Drie primêre bronne van invloed op die beweging	168
4.3.1.1.1	Pinkster- en Charismatiese geloofsbewegings.....	168
4.3.1.1.2	Middel-20ste-eeuse Amerikaanse herlewing.....	169
4.3.1.1.3	Okkultiese invloede	171
4.3.1.1.4	Voorlopige gevolgtrekking	172
4.3.1.2	Twee vroeë voorlopers van die welvaartbeweging.....	172
4.3.1.2.1	E.W. Kenyon (1867-1948)	172
4.3.1.2.2	W.M. Branham (1909-1965).....	173
4.3.2	Die verspreiding van Welvaartteologie na en in Afrika	174
4.4	Die vernaamste rolspelers in die Welvaartteologie.....	176
4.4.1	Kenneth Hagin Sr.	176

4.4.2	<i>Kenneth en Gloria Copeland</i>	177
4.4.3	<i>Joël Osteen</i>	177
4.5	<i>Skrifinterpretasie in die geledere van Welvaartteologie</i>	177
4.5.1	<i>Hermeneutiek en eksegesi</i>	178
4.5.1.1	<i>Eksegesi/Hermeneutiek van Welvaartteologie</i>	179
4.5.1.2	<i>Dake Annotated Reference Bible</i>	183
4.6	<i>Opsomming van die vernaamste leeraspekte van die Welvaartteologie</i>	184
4.6.1	<i>Geloof</i>	185
4.6.2	<i>Materiële welvaart</i>	188
4.6.3	<i>Gesondheid en genesing</i>	194
4.6.4	<i>God se wil vir gelowiges</i>	196
4.7	<i>Samevatting</i>	199
4.8	<i>Opsomming</i>	199
Hoofstuk 5 Eksegesibevindings as <i>critique</i> op Welvaartteologie		201
5.1	<i>Inleiding</i>	201
5.2	<i>Critique op Welvaartteologie</i>	202
5.3	<i>Gevolgtrekking</i>	210
Hoofstuk 6 Gevolgtrekkings en kritiese opmerkings		211
6.1	<i>Inleiding</i>	211
6.2	<i>Die inleidingsaspekte vir eksegesi van die kerntekste</i>	212
6.3	<i>Eksegesi van die kerntekste in Markus 8:22-10:52</i>	214

6.3.1	<i>Bevindinge vanuit Markus 8:31-38</i>	214
6.3.2	<i>Bevindinge vanuit Markus 9:31-37</i>	215
6.3.3	<i>Bevindinge vanuit Markus 10:32-45</i>	216
6.4	<i>Die oorsig oor Welvaartteologie.....</i>	217
6.5	<i>Critique op Welvaartteologie vanuit die eksegetiese bevindinge ...</i>	219
6.6	<i>Slot.....</i>	220
BIBLIOGRAFIE		222

AFKORTINGS VAN BYBELBOEKE

Lev.	Levitikus
Num.	Numeri
Ps.	Psalms
Jes.	Jesaja
Jer.	Jeremia
Dan.	Daniel
Mal.	Maleagi
Mat.	Matteus
Mark.	Markus
Luk.	Lukas
Joh.	Johannes
Hand.	Handelinge
Ef.	Efesiërs
1 Kor.	1 Korintiërs
Kol.	Kolossense
2 Tim.	2 Timoteus
Fil.	Filemon
1 Pet.	1 Petrus
Openb.	Openbaring

LYS VAN TABELLE

Tabel 1-1:	Skematiese voorstelling van die probleemstelling, doelwitte en metodologie	13
Tabel 2-1:	Noodsaaklike basiese aspekte vir eksegeese	17
Tabel 2-2:	<i>'Inclusio'</i> van die kerngedeelte Markus 8:22-10:52	67
Tabel 2-3:	Parallele en verskille tussen die drie lydensvoorspellings van Jesus ...	69
Tabel 2-4:	Die patroon in die drie lydensvoorspellings van Jesus	71
Tabel 3-1:	Sinoptiese vergelyking van Markus 8:31-38	88
Tabel 3-2:	Sinoptiese vergelyking van Markus 9:31-37	115
Tabel 3-3:	Sinoptiese vergelyking van Markus 10:32-45	134
Tabel 3-4:	Die vier fases van Jesus se derde lydensvoorspelling	144
Tabel 5-1:	Eksegesebevindinge as <i>critique</i> op Welvaartteologie	203

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 INLEIDING EN AGTERGROND

Jesus se opdrag om dissipels te 'maak' (Mark. 16:15 en Mat. 28:18-20) is dié fundamentele taak waarop die volgelinge van Christus hulself tot sy wederkoms moet toespits. Horton (2011:7) stel dit so: "Jesus' mandate in the great commission is a lodestar for refocusing our mission as Christians and as churches on the central calling for this time between Christ's two comings."

Hedendaagse invloede kan die absolute belangrikheid van hierdie fundamentele taak laat vervaag: in die Gereformeerde Baptiste kerk waar die navorser 'n leraar en dosent aan die seminarie is, kom dit toenemend aan die lig dat dissipels aan allerlei teologiese sieninge blootgestel is. Boeke, die internet en ander sosiale netwerke, sowel as satellietuitsendings van predikers van regoor die wêreld wemel van materiaal waarin die Welvaartteologie gepromoveer word. Evangelistiese televisiekanale word gedomineer deur welvaartpredikers (aldus TBN [<http://www.itbn.org/>], 12 Augustus 2014). Morris en Lioy (2012:74) wys daarop dat Welvaartteologie reeds in talle Evangeliesgesinde kerke opgeneem is en dit terwyl daar moontlik nie voldoende kennis daaroor in die kerkgeledere, beide leraars en gemeentelede, bestaan nie. Hierdie moontlikheid sou 'n studie waarin die fenomeen van die Welvaartteologie en die invloed daarvan op Christen-dissipelskap ondersoek word, relevant maak.

Die voorveronderstelling van hierdie studie is dat God deur die Bybel, en spesifiek deur Jesus se lewe en leer, met die mens kommunikeer. Hebreërs 1:1-2 lui: "In die verlede het God baiekeer en op baie maniere met ons voorvaders gepraat deur die profete, maar nou in hierdie laaste dae, het Hy met ons gepraat deur die Seun ..." (Bybel, 1983). Om hierdie rede word in hierdie studie op Jesus se hantering van die onderwerp gefokus, naamlik Christen-dissipelskap, of dan meer spesifiek, God se wil vir dié wat hom volg. Die vier Evangelies (Matteus, Markus, Lukas en Johannes) leer elkeen iets in hierdie opsig, maar in die Markus-evangelie wat Jesus as die dienende Seun van God, die *Ebed Yahweh/Pais Theou* kenskets, is dissipelskap in navolging van Jesus onmiskenbaar duidelik gestel en word dit in hierdie studie ondersoek.

'n Kernvraag hieroor sou wees hoe dissipels van Christus gevorm kan word sonder dat werklik verstaan word wat dissipelskap volgens Christus behels? Bing (1992:48) ondersteun hierdie vraag in sy gevolgtrekking: "Only when we recognize what a disciple is in the NT can we effectively fulfill our Lord's commission to make disciples and become fully committed disciples ourselves."

Die welvarendheid waarin die postmoderne denkwysie die samelewing forseer, laat 'n leemte en bring onsekerheid wat soms by die innerlike spook (Wells, 2008:31). Myers (2000:ii) verwys na navorsing waarin bevind is dat selfs met die klem op en oorvloed van welvaart in ons postmoderne tyd daar minder geluk, meer depressie, meer gebroke verhoudings, minder gemeenskaplike toewyding, minder werksekeriteit en meer gedemoraliseerde kinders is.

Wolterstorff (1995:185 [soos aangehaal deur Wells, 2008:33]) som die situasie soos volg op:

If one has lived in luxury all one's life, certain aspects of the biblical text will almost certainly escape one's attention; if one has lived under oppression, certain aspects will jump out ... and the same can be said of almost every aspect of our experience in a highly modernized, beneficent, but often empty postmodern culture, discipleship very often is about finding what has been lost to us, what is lost on us, because of our culture.

Hierdie stelling val saam met die kern van hierdie studie wat Jesus se onderrig ten opsigte van dissipelskap vir sy volgelingen deur middel van eksegeses van Markus 8:22-10:52 bestudeer. Daaruit is die postmoderne Welvaartteologie-tendense krities geëvalueer om sodoende beide die positiewe en negatiewe invloed op Christen-dissipelskap te bepaal. Vanuit die eksegeses is die verwantskap tussen dissipelskap en (moontlike) lyding aangedui om as *critique* op Welvaartteologie te dien.

1.2 LITERÊRE OORSIG

1.2.1 Dissipelskap in die Markus-evangelie

Dissipelskap is 'n hooftema in die Markus-evangelie (Carson, Moo & Morris, 1992:101; Hurtado, 2011:11). Malbon (1983:29) voer ten opsigte hiervan die volgende aan:

Discipleship – that is, following Jesus – has been recognized as a central theme or motif in the Gospel of Mark. Understandably enough, the portrayal of the disciples in Mark has often been the focus of scholarly investigation of the theme of discipleship.

Die Markus-evangelie se klem val op Jesus as lydende dienskneg. Jesus se stelling in Markus 10:45 (sien aanhaling hieronder) dui onomwonde sy selfverloëning en selfopoffering as losprys aan, en dit is wat Markus van Jesus uitbeeld (Guthrie, 1990:64). Jesus is onteenseglik Seun van God, maar in Markus is hy spesifiek die lydende (Carson, Moo & Morris, 1992:101; Edwards, 2002:15; Brooks, 1991:30; France, 2002:21) en hy het nie gekom om 'n oorfloedige, gemaklike lewe gevul met die tydelike te leef nie, maar om in selfverloëning alles op te offer en vir ander te ly. In die oorspronklike lui Markus 10:45, as die fokuspunt van wat Markus van Jesus uitbeeld, soos volg:

καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. (Aland *et al.*, 1993).

Want die Seun van die mens het ook nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien en sy lewe te gee as 'n losprys vir baie. (Bybel, 1983.)

Jesus se stelling oor lyding staan in die wyer konteks van Markus 8:22-10:52 (Carson, Moo & Morris, 1992:101). Hierdie Skrifgedeelte fokus op die koste van dissipelskap en Markus wil die noue verband tussen Jesus se eie lyding in lewe en dood, en die koste van dissipelskap duidelik maak. Christologie en dissipelskap is Markus se hoofpunte en dit is nie onafhanklik of losstaande van mekaar nie. Aangesien dit ook 'n integrale deel van hierdie studie vorm, is dit belangrik om op die verwantskap tussen hierdie twee temas te let. Carson, Moo en Morris (1992:101) vat dit soos volg saam:

Certain features of Mark's gospel are especially relevant to an investigation into its purpose: its focus on the activity of Jesus, especially his working of miracles; its interest in the passion of Jesus ... its repeated correlation of Jesus' predicted sufferings and the 'cost of discipleship' in 8:26-10:52. As Ralph Martin (1972:156-162) has shown, two general concerns emerge from these characteristics: Christology and discipleship.

Die relevansie van dissipelskap (en gepaardgaande lyding) as tema in die Markus-evangelie is duidelik wanneer die waarskynlike agtergrond en geadresseerdes van Markus in ag geneem word, aangesien dit waarskynlik tydens Nero se vervolging geskryf is vir die vluggende Christen-gemeenskap in Rome (vergelyk Edwards, 2002:10). Hierdie mense het die moontlikheid in die gesig gestaar dat hulle geloof in Jesus hulle dood kon beteken (vergelyk Edwards, 2002:10), en Markus troos hulle nie met beloftes van aardse

welvaart nie, maar maak hulle bewus van wat die ware betekenis van Christen-dissipelskap is. Hy doen dit deur Jesus se onderrig aan die twaalf, ten tye van hul vrese, mislukkings en tekortkominge, te beklemtoon (vergelyk Edwards, 2002:10).

Markus se materiaal en die uitleg daarvan gee blyke van die fokus op dissipelskap, en talle navorsers aanvaar dat die gedeelte in Markus 8:22-10:52 die kern van Markus se Evangelie daarstel (so bv. Carson, Moo & Morris, 1992:101; Schweizer, 1978:165; Williams, 1996:340). Jesus se nuwe etos van dissipelskap is hierin gestel (Cox, 2007:3). Dit is ook die dryfkrag agter Jesus se onderrig oor dissipelskap, soos Achtemeier (1978:136) dit in sy eksegetiese navorsing van Jesus se genesing van die blinde Bartimeus in Markus 10:46-52 bevind. Jesus se drie profesieë (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) aangaande die lyding wat op Hom in Jerusalem gewag het, is goeie bewys hiervan.

Hierdie studie vind baat by eksegetiese van tekste uit Markus 8:22-10:52 waardeur bepaal is tot watter mate Jesus sy dissipels geleer het om seën op tydelike gebied te verwag. In sy kommentaar op Markus 9:1-10:52 is Gromacki (2004:104) van mening dat die Markaanse dissipels 'n hemelse koninkryk gevul met politieke en materiële welvaart wou sien. Hulle wou daarom nie van die kruis hoor nie, maar in Markus lig Jesus hulle juis in oor ware Christen-dissipelskap en wat dit behels. Immers, as die Leier nie weelde en gemak geniet het of gegun is nie, hoe kan die dissipels dit verwag of selfs vereis? – en hieroor gee Markus Jesus se stelling aangaande opofferende dissipelskap (Markus 8:34-37):

Και προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι. ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν. τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; (Aland et al., 1993).

Jesus het toe die menigte mense saam met sy dissipels nader geroep en vir hulle gesê: “As iemand agter My aan wil kom, moet hy homself verloën, sy kruis opneem en My volg. Want elkeen wat sy lewe wil red, sal dit verloor; maar elkeen wat sy lewe om My ontwil en om die evangelie ontwil verloor, hy sal dit red. Want wat sal dit 'n mens baat as hy die hele wêreld win en aan sy siel skade ly? Of wat sal 'n mens gee as losprys vir sy siel? (Bybel, 1983).

Volgens Markus is dit die enigste verwagting wat 'n dissipel vanuit Jesus se perspektief kan koester. In sy kommentaar op Markus 8:27-38 voer Gromacki (2004:104) aan dat die

verloëning van selfsugtige ambisies en die aanvaarding van God se wil vervulling en betekenis tot die lewe van Jesus se volgelinge bring.

1.2.2 Welvaartverwagtinge van die karakters in die Markus-evangelie

Hieronder word aangedui dat Welvaartteologie leer dat die mens se vervulling meer in materiële en fisiese welvaart as in geestelike welvaart lê. Welvaartpredikers se sienings van wat dit behels om Jesus te volg, verskil duidelik met wat Jesus bv. in Markus 8:34 sê – dissipelskap behels aanvaarding van lyding en nederige diensbaarheid volgens die voorbeeld wat Jesus vir sy dissipels nagelaat het (Williams, 1996:340). McConnell (1988:179) se stelling hieroor in die lig van Markus 8:34 kan nie verkeerd verstaan word nie:

Jesus did not endure the cross so that His followers could indulge in the lust of the world. Quite the contrary, only those who make Jesus' cross their cross can even claim to be His followers. Those who teach that the purpose of the cross was to bestow worldly prosperity should heed again the words of the crucified Messiah: 'if anyone wish to come after Me, Let him deny himself, take up his cross and follow Me.

In 'n konteks waar die twaalf dissipels waarskynlik fisiese en materiële welvaart in gedagte gehad het, is dit des te meer opmerklik dat Jesus opofferende dissipelskap (soos bv. in Markus 8:34) uitstippel. In die lig van die hipotese van hierdie studie word daar uitgewys tot watter mate die twaalf dissipels 'n verwagting van 'n onmiddellike fisiese koninkryk met gepaardgaande welvaart vir die volk van Israel gekoester het.

Buiten die twaalf dissipels, wys Markus ook daarop dat groot groepe mense Jesus aangehang het bloot omdat hy die vermoë gehad het om wonderwerke te doen. Markus 1:45 verduidelik byvoorbeeld dat in reaksie op die getuienis van die geneesde melaatse, mense na Jesus gestroom het om vir hul eie wonderwerk tou te staan. Met verwysing hierna meen Williams (1996:332) dat dit onvoldoende is om net 'n studie oor die twaalf dissipels te bestudeer as Markus se tema van dissipelskap ten volle verstaan wil word – soos Malbon (1983:30) dit ook uitdruk: “[w]hat Mark has to say about discipleship is understood in reference not only to the disciples but also to other Markan characters who meet the demands of following Jesus.” Dit sou dus belangrik wees om in te sien dat dit

nie net die twaalf dissipels was wat die fokus op die tema van dissipelskap in Markus laat val het nie, maar dat so 'n studie baat kan vind by navorsing oor vele ander karakters in die Markus-evangelie.¹

Met betrekking tot die keuse van die navorser om in hierdie studie op Jesus se onderrig aan die twaalf dissipels te fokus, sou Lowery (1994:78) se mening dat Markus 'n spesifieke neiging het om sonder skroom die tekortkominge van Jesus se twaalf dissipels uit te wys, relevant wees. Petrus dien as voorbeeld in Markus 8:31-33 waar Jesus hom besonder skerp tereg wys (v. 33) toe hy Jesus bestraf het oor Jesus se woord oor sy eie lyding en sterwe (v. 31-32). Hierdie teks lui:

... και προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει, Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων. (Aland et al., 1993).

... en Petrus het Hom opsy geneem en Hom begin bestraf. Maar Hy het Hom omgedraai, en terwyl Hy Sy dissipels aankyk, het Hy Petrus bestraf en gesê: Gaan weg agter My, Satan! Want jy bedink nie die dinge van God nie, maar dié van die mense. (Bybel, 1983.)

Die verwagting moet dus nie wees dat die karakters, wat as voorbeelde dien van dissipels, in enige opsig sonder tekortkominge was nie. Dit is derhalwe waardevol om Jesus se deurlopende onderrig aan hierdie karakters, juis in die oomblikke waar hulle tekortkominge uitgewys is, na te vors ten einde Christen-dissipelskap te sistematiseer.

1.2.3 Welvaartteologie

Daar bestaan weinig twyfel dat Welvaartteologie een van die populêrste vorme van verkondiging van die 20ste en 21ste eeu is (Farah, 1982:15). Met betrekking tot Suid-Afrika meen Retief (2014:6) dat Welvaartteologie 'n baie groot groei in Suid Afrika toon. Dit word stellig ondersteun deur die verkoopsyfers van populêre leesstof soos bv. Bruce Wilkinson se *Prayer of Jabez* (2000) wat deur groot getalle mense in die Suid-Afrikaanse Christen-gemeenskap aangeskaf is. Meyer (2002:231) meen dat die boodskap van

¹ Ofskoon die navorser met hierdie mening saamstem, sou dit hierdie studie te lywig maak om 'n omvattende karakterstudie oor ander karakters [buiten die twaalf dissipels] bykomend in die Markus-evangelie te maak.

hierdie boekie niks meer bied as 'n " ... Judeo Christian mantra to be recited in order to achieve a blessed life of being healthy, wealthy and wise". Luidens Amazon.com se beskrywing van hierdie boekie is daar nege miljoen kopieë in die eerste twee jaar na vrystelling verkoop.

Die vernaamste Christelike boekwinkels in Suid-Afrika se top-tien-verkope sluit gereeld boeke in wat deur die vernaamste verkondigers van Welvaartteologie geskryf is. Volgens CUM boeke se webwerf (www.cumbooks.co.za – 12 Augustus 2014) word die boeke van bekendes in hierdie kringe hoog aangeskryf: Joseph Prince se boeke *Power of right believing* (2013) en *100 Days of right believing* (2014) is onderskeidelik nommer twee en nommer tien op die lys van topverkope, terwyl Joel Osteen se boeke *I Declare* (2012) en *Break out* (2013) onderskeidelik as nommer ses en nommer nege gelys word.

Osteen se uitsprake in *I Declare* (2012) is 'n voorbeeld van sy Welvaartteologie. In die inleiding (Osteen, 2012:ix) sê hy dat die mens se woorde skeppingsmagtig is en dat die een-en-dertig verklarings wat hy in die boek beskryf, gebruik kan word om gelowiges dag vir dag te seën. Die uitdaging aan lesers wat in moeilike (finansiële) situasies verkeer, is om woorde te spreek wat sodanige ongewenste, armoedige en vermoeiende situasies in meer welvarende situasies sal omskep: "Declare health. Declare favor. Declare abundance." (Osteen, 2012:ix).

Hierdie positiwiteit-fenomeen het aldus Morris en Lioy (2012:73-74) 'n verskeidenheid name: "Prosperity Gospel, the Word of Faith Movement, The Faith-Formula Movement, the Health and Wealth Gospel, the Positive Confession Movement". Die benaminge mag van mekaar verskil, maar inhoudelik is almal se boodskap dieselfde. Osteen (2012) is slegs een voorbeeld van wat die vernaamste hedendaagse voorstanders van die Welvaartteologie verkondig, naamlik dat dit altyd God se wil is dat alle gelowiges fisiese en finansiële welvaart in hierdie lewe geniet. Sarles (1986:229) wys daarop dat in 'n teologiese evaluasie van die Welvaartteologie die implikasie is dat elke gelowige wat siekte of armoede beleef, eenvoudig buite God se wil vir hulle lewens is. Uiteraard sou dit by diegene 'n sondigheid van die een of ander aard suggereer.

Die invloed van hierdie boodskap op die hedendaagse kerk is onvermydelik en die welvaartverkondiging is moontlik die aanloklikste boodskap van die hedendaagse kerk (Morris & Lioy, 2012:74). In die huidige Amerikaanse konteks word byvoorbeeld gemeen

dat die Welvaartteologie daardie gelowiges soos 'n spreekwoordelike handskoen pas (McConnell, 1988:xvii). Dit belooft eenvoudige antwoorde op 'n gekompliseerde samelewing; dit bied welvaart en voorspoed in 'n ekonomie wat deur materialisme en ambisies gedryf word; dit belooft 'n gesonde en lang lewe in 'n wêreld waar die dood enige oomblik en op 'n verskeidenheid maniere kan intree. In Welvaartteologie word so baie belowe, maar terselfdertyd so min vereis. Dié verkondiging sou egter nie net op Amerikaners betrekking hê nie, want oral in die wêreld sou 'n belofte van materiële welvaart gelowiges se belangstelling wek. Phiri en Maxwell (2007:23) se bevinding is 'n goeie bewys hiervan: die getalle volgelingen van Welvaartteologie in Afrika het van ('n geraamde) 17 miljoen in 1970 tot ('n geraamde) 147 miljoen in 2005 gegroei – Afrika het reeds hart en siel in hierdie beweging ingekoop.

Ten spyte van die aantreklikheid van die beloftes van welvaart wat dié 'teologie' bied, blyk die resultate strydig met beloftes te wees. In sy hoofstuk oor 'Pentecostalism' beweer Cartledge (2012:587) dat Welvaartteologie hoofsaaklik as die geloof van die arm man beskou en daarmee geassosieer kan word. Hy stel dit soos volg:

It is largely a religion of the poor, with an estimated 87 percent of Pentecostals living below the poverty line. But it is also a tradition often associated with a gospel of health and wealth, especially in developing nations and regions.

Welvaartteologie blyk dus iets te belooft wat dit in die werklikheid nie vervul nie. Daar moet derhalwe krities gevra word of Jesus se wil vir sy volgelingen faal of is Jesus nie in staat om die aansprake in Welvaartteologie waar te maak nie? Dit kan dus nie buite rekening gelaat word dat Welvaartteologie se leringe strydig is met wat die Woord oor Christen-dissipelskap leer nie.

1.3 MIKPUNTE VAN DIE NAVORSING

1.3.1 Probleemstelling

Die navorsingsprobleem is soos volg: Markus se gehoor het hulself moontlik in uitermatige vervolging met radikale gevolge op hulle lewensomstandighede bevind. Dit blyk dat stellings in Jesus se onderrig in Markus se kerngedeelte (nl. 8:22-10:52) aangaande sy lyde en dissipelskap op 'n verwagting van lyding vir dissipels dui.

Daarteenoor verkondig die Welvaartteologie dat dit altyd God se wil vir dissipels is om welvarend (finansieel geseënd en fisies gesond) te wees. Dit laat 'n baie relevante vraag in die meeste Christene se alledaagse lewenswerklikheid ontstaan, naamlik tot watter mate kan Jesus se onderrig aangaande sy lyde en lydende dissipelskap in die Markus-evangelie dien as *critique* op Welvaartteologie?

1.3.2 Doelstelling

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie studie is om Markus se onderrig in Markus 8:22-10:52 aangaande die verwagtinge van dissipels te ondersoek ten einde 'n *critique* op Welvaartteologie te formuleer.

1.3.3 Doelwitte

Die volgende doelwitte word gestel:

- 1) Om historiese aspekte van die "wêreld" waarin die Markus-evangelie tot stand gekom het, uiteen te sit ten einde 'n verantwoorde beeld te vorm van die lewensomstandighede van Markus se geadresseerdes en om hiervolgens verantwoordelike grammaties-historiese eksegeses op tekste uit die kerngedeelte – Markus 8:22-10:52 – te doen.
- 2) Om 'n eksegetiese studie van relevante tekste uit die kerngedeelte – Markus 8:22-10:52 – te doen ten einde die verwantskap tussen die lydingsaspek in dissipelskap en Jesus se lyde volgens Markus te omskryf.
- 3) Om die hedendaagse teologiese sieninge van Welvaartteologie met betrekking tot God se wil vir dissipels te ondersoek.
- 4) Om vanuit die verkreeë resultate vergelykings te tref en/of kontraste uit te wys tussen Jesus se onderrig in Markus 8:22-10:52 aangaande dissipelskap in die konteks van sy eie lyde en die primêre standpunte wat binne die Welvaartteologie-fenomeen figureer.

1.4 NAVORSINGSHIPOTESE

Christus se onderrig aangaande dissipelskap in die Markus-evangelie dui op 'n verwagting van lyding vir die wat Christus volg. Markus gebruik hierdie lering om sy geadresseerdes in hulle onderdrukte lewensomstandighede te bemoedig. Hierteenoor verkondig Welvaartteologie dat dit altyd God se wil vir sy volgelinge is om finansiëel geseënd en fisies gesond te wees. Dit is die hipotese wat in hierdie studie getoets is.

1.5 AFBAKENING VAN STUDIEVELD

'n Afbakening van die studieveld is nodig sodat die hipotese so duidelik as moontlik aangespreek kon word. Die volgende afbakeninge is gevolg:

- **Eerstens** is hoofsaaklik op die Markus-evangelie gefokus. Dit misken nie die ander evangelies (Matteus, Lukas en Johannes) se gesag en uitspraak oor Christen-dissipelskap nie, maar om redes soos onder die literêre oorsig uiteengesit, is die fokus op Markus. Ten einde Markus se unieke beklemtonings te identifiseer, is dit met die ander sinoptiese weergawes van dieselfde tekste vergelyk. Hierdie proses is eksegeties gebruik om Markus se weergawe te kontroleer en te ondersteun.
- **Tweedens** sou nie alle welvaartpredikers se teologiese sieninge bestudeer, geëvalueer en krities aangespreek kon word nie. Die veld is te wyd en dit sou buite die raamwerk van hierdie studie val, derhalwe is die fokus net op die standpunt van welvaartpredikers wat betrekking het op God se wil vir die wat Jesus wil volg.
- Die **derde** perk is histories van aard: Talle elemente van Welvaartteologie, asook voorstanders van hierdie teologiese sieninge, het van tyd tot tyd in die kerkgeskiedenis kop uitgesteek. Die omvang hiervan is ook te wyd om alles in hierdie studie te kon hanteer, daarom is die fokus op meer resente voorstanders van hierdie teologiese sieninge – ongeveer die laaste 50 jaar van Welvaartteologie.

1.6 NAVORSINGSMETODOLOGIE

Om die Nuwe Testament korrek te interpreteer en te verstaan, vereis deeglike studie en 'n suiwer metodologie. Die eksegetiese studie van hierdie verhandeling volg Silva (2007:21) (vergelyk ook Kaiser [1998:87vv.]) se eksegetiese metodologie bekend as grammaties-historiese of sintakties-teologiese eksegeses. Die doel van die eksegeses is om te bepaal wat die teks self sê en nie om iets in die teks te lees (of daaruit te haal) wat dit nie bevat of sê nie (Zuck, 1991:58). Ten einde die teks self aan die woord te stel, vereis dit 'n grammaties-historiese eksegetiese benadering (Silva, 2007:21; Tolar, 2002:21, Zuck, 1991:58). Deist en Burden (1980:111) se stelling is ten opsigte van dié benadering beide eenvoudig en verhelderend: die oorspronklike tale word in grammaties-historiese eksegeses in ag geneem en die historiese “wêreld” (konteks) van skrywer en leser in grammaties-historiese eksegeses. Krabbendam (1990:74) som hierdie eksegetiese benadering op as 'n interpretasie van die Bybelteks op dieselfde manier as wat enige ander literatuur geïnterpreteer sal word. Silva (2007:21) se stelling dat Skrifinterpretasie nie die algemene reëls van literêre interpretasie ontken nie, maar dat dit eenvoudig erkenning gee aan die taalgebruik en grammatiese reëls van die oorspronklike teks, en die spesifieke kulturele konteks wat tot die teks gelei het, is byna 'n woordelike bevestiging van Deist en Burden hierbo. Aspekte soos algemene grammatiese en sintaktiese reëls wat op woorde en sinne in hul oorspronklike konteks van toepassing is om die skrywer se intensie vir letterlike of figuurlike taalgebruik vas te stel, die inagneming van verskillende genres wat in die Skrif voorkom en die historiese agtergrond van die skrywer en sy oorspronklike gehoor is van die uiterste belang in grammaties-historiese eksegetiese benadering (Tolar, 2002:22-36).

Die volgende navorsingsmetodologie is gevolg:

- 1) Vir inleidingsaspekte tot die eksegeses: Die analise en evaluasie van relevante literatuur van Nuwe Testamentiese vakkundiges (soos bv. Guthrie, 1990; Gundry, 1993; Carson & Moo, 2005) se besprekings van die historiese aspekte van die “wêreld” waarin die Markus-evangelie tot stand gekom het. Die bevindinge van hierdie inleidingsaspekte is in die eksegeses op tekste in Markus 8:22-10:52 gebruik (punt 2 hieronder).
- 2) Vir eksegeses op tekste in Markus 8:22-10:52: Grammaties-historiese eksegeses waarin die tekste grammaties ontleed is ten einde die betekenis binne die

historiese konteks waarin Markus dit aan die eerste gehoor gerig het, is gedoen om die volgende na te gaan:

- a. Jesus se drie profesieë aangaande sy eie lyding in Markus (8:31, 9:31 en 10:33-34).
 - b. die dissipels se reaksie op Jesus se onderrig en profesieë aangaande sy lyding in Markus (8:32-33, 9:33-34, 10:35-41).
 - c. Jesus se drie direkte leringe aangaande dissipelskap in Markus (8:34-38, Markus 9:35-37 en 10:42-45).
- 3) Vir Welvaartteologie: Die analise en evaluasie van relevante literatuur van:
- a. welvaartpredikers se standpunte en leringe met betrekking tot gelowiges se verwagting ten opsigte van welvaart. Stellings deur predikers soos Joel Osteen (*Your Best life Now* – 2004) en Kenneth Hagin (*Biblical keys to financial prosperity* – 1995) kom onder die loep; en
 - b. teoloë wat kritiek lewer op die standpunte van welvaartpredikers. Hollifield se *Does God want you to be rich? A practical response to the Gospel of Prosperity* (2011) en Sarles se *A Theological Evaluation of the Prosperity Gospel* (1986) is van nader beskou. Dit is moontlik dat daar nog altyd aspekte van Welvaartteologie in die verloop van die kerkgeskiedenis was, maar as beweging wat Evangeliese kerke beïnvloed, het dit in die laaste 50 jaar 'n duideliker beslag gekry. In die konteks van hierdie studie figureer die hedendaagse fenomeen dus as dit wat in ongeveer die laaste 50 jaar as herkenbare beweging tot stand gekom het. Die verloop daarvan m.b.t. Suid-Afrika word in hoofstuk 4 hanteer.

1.7 SKEMATIESE VOORSTELLING VAN DIE PROBLEEMSTELLING, DOELWITTE EN METODOLOGIE

'n Skematiese uiteensetting van die studie bied die volgende oorsig:

Tabel 2-1: Skematiese voorstelling van die probleemstelling, doelwitte en metodologie

Probleemstelling	Doelstelling en doelwitte	Metodologie
Het die Markus-evangelie se geadresseerde dissipels hulself in uitermatige vervolging met radikale gevolge op hulle lewensomstandighede bevind?	Om historiese aspekte van die “wêreld” waarin die Markus-evangelie tot stand gekom het, uiteen te sit ten einde die lewensomstandighede van Markus se geadresseerdes te bepaal en hiervolgens verantwoordelike grammaties-historiese eksegeese op tekste uit die kerngedeelte – Markus 8:22-10:52 – te doen.	’n Literatuurstudie van vakkundiges (soos Guthrie, 1990; Gundry, 1993; Carson & Moo, 2005, ens.) se besprekings van die historiese aspekte van die “wêreld” waarin die Markus-evangelie tot stand gekom het. Die bevindinge van hierdie inleidingsaspekte is gebruik in die eksegeese op tekste in Markus 8:22-10:52.
Dui stellings in Christus se onderrig aangaande sy lyde en dissipelskap in die Markus-evangelie op ’n verwagting van lyding vir die wat Christus volg?	Om vas te stel of Christus se onderrig aangaande sy lyde en dissipelskap in die Markus-evangelie dui op ’n verwagting van lyding vir die wat Christus volg.	’n Grammaties-historiese eksegetiese studie van: <ul style="list-style-type: none"> a. Jesus se drie profesieë aangaande sy eie lyding in Markus (8:31, 9:31 en 10:33-34); b. die dissipels se reaksie op Jesus se leringe en profesieë aangaande sy lyding in Markus (8:32-33, 9:33-34 en 10:35-41); en c. Jesus se drie direkte leringe aangaande dissipelskap in Markus (8:34-38, 9:35-37 en 10:42-45).
Verkondig Welvaartteologie dat dit altyd God se wil vir sy	Om hedendaagse teologiese sienings van Welvaartteologie	’n Literatuurstudie van welvaartpredikers soos Joel

CHRISTEN-DISSIPELSKAP IN DIE MARKUS-EVANGELIE AS *CRITIQUE* OP DIE WELVAARTTEOLOGIE

Probleemstelling	Doelstelling en doelwitte	Metodologie
<p>volgeling is om welvarend (finansieel geseënd en fisies gesond) te wees?</p>	<p>met betrekking tot God se wil aangaande welvaart vir gelowiges te ondersoek.</p>	<p>Osteen (<i>Your Best life Now</i> – 2004) en Kenneth Hagin (<i>Biblical keys to financial prosperity</i> – 1995) en teoloë wat kritiek lewer op die standpunte van welvaartpredikers soos Hollifield (<i>Does God want you to be rich? A practical response to the Gospel of Prosperity</i>) (2011) en Sarles (<i>A Theological Evaluation of the Prosperity Gospel</i>) (1986) is gedoen en beoordeel.</p>
<p>Tot watter mate kan Jesus se onderrig aangaande sy lyde en dissipelskap in die Markus-evangelie dien as <i>critique</i> op Welvaartteologie?</p>	<p>Om vas te stel tot watter mate Jesus se onderrig aangaande sy lyde en dissipelskap in die Markus-evangelie kan dien as <i>critique</i> op Welvaartteologie.</p>	<p>'n Vergelyking is getref tussen die eksegetiese studie op teksgedeeltes in Markus en die bevindinge van die literatuurstudie van welvaartpredikers.</p>

HOOFSTUK 2

INLEIDINGSASPEKTE VIR DIE EKSEGESE VAN GEKOSE KERNTKSTE

2.1 INLEIDING

Die eksegese van kernstekste in die Markus-evangelie vorm die ‘hart’ van hierdie studie. Eksegese van die Bybelteks verg omvattende, deeglike ontleding van ’n perikoop of ’n Skrifgedeelte en die toepassing van ’n duidelike hermeneutiese metodologie. Hiermee word die betekenis en die implikasies van ’n Skrifgedeelte of teksvers vir die eerste historiese gehoor vasgestel (vergelyk Smith, 2008:169). Daardie betekenis vorm die boodskap van die Skrif aan die huidige gehoor wat lewenswerklik toegepas kan word.

In hierdie hoofstuk word inleidingsaspekte waarop deeglike eksegese gegrond word, eerstens hanteer. Die “wêreld” waarin die teks tot stand gekom het (vergelyk Rousseau, 2010:27) is die sosiohistoriese konteks waarbinne die teks verstaan moet word. In die hermeneutiese proses is één onveranderlike beginsel geldig, naamlik dat die sosiohistoriese konteks die raamwerk bied waarbinne die betekenis van die teks ondersoek moet word (vergelyk Thomas, 2001:33), en vanuit daardie betekenis kan die intensie (Pieterse, 1979:71; Kaiser, 2007:46; Duvall & Hays, 2012:193) van die Heilige Gees as Inspireerder (vergelyk 2 Tim. 3:16-17), en derhalwe dié van die geïnspireerde outeur, afgelei word.

Die eksegetiese aspek van hierdie studie is bepalend ten opsigte van die Skriftuurlike verantwoordbaarheid, al dan nie, van die Welvaartteologie en deeglike eksegese is dus nie-onderhandelbaar. Hierdie hoofstuk fokus op inleidende aspekte tot die Markus-evangelie as basis vir die eksegetiese ontleding van drie kerntekste in Markus 8:22-10:52 (nl. Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) ten einde die Skriftuurlike korrektheid van die Welvaartteologie aan die Skrif te toets. Die eksegetiese ontleding word in hoofstuk 3 hanteer.

2.2 EKSEGETIESE VOORVERONDERSTELLINGE

Dit is feitlik onvermydelik dat daar by alle eksegete voorveronderstellinge kan bestaan (Smith, 2008:169) wat 'n invloed op die eksegetiese proses kan hê. Wat die navorser betref, sou dit dus noodsaaklik wees om in die kernfaset van hierdie studie sy voorveronderstellinge rakende die Skrif en eksegeses aan te dui. Sodoende word die eksegeses gefundeer en omdat voorveronderstellinge die uitkomst van hierdie hoofstuk kan beïnvloed.

Ten opsigte van Skrifeksegese huldig die navorser die volgende fundamentele vertrekpunte cum voorveronderstellinge (vergelyk Smith, 2008:170-171):

- Die Skrif is geïnspireer deur die Heilige Gees en die oorspronklike handskrifte is onfeilbaar.
- Die hoofdoel van eksegeses is om die geïnspireerde skrywer se bedoeling² (“authorial intent” – vergelyk ook die verwysing na “*intensie*” hierbo) met die teks aan die oorspronklike geadresseerdes te bepaal.
- Elke teks het binne sy konteks slegs een betekenis.
- Die teks moet letterlik geïnterpreteer word, m.a.w. volgens die normale reëls van kommunikasie en grammaties-historiese eksegeses, om die betekenis van die teks in die oorspronklike taal (grammatika) in die “wêreld” (histories) waarin die geskryf tot stand gekom het, in ag te neem (vergelyk Deist & Burden, 1980:111). De Klerk en Janse van Rensburg (2005:54-55) verwys hierna as ’n “emiese” benadering waarin die begrip van die Bybelse gehoor binne hul leefkonteks in die eksegeses

² Die navorser beaam die sinchroniese benadering tot eksegeses waar meer op die teks as wêreld op sy eie gekonsentreer word en minder op die oorsprong of historiese aspekte van die teks (diachronies) (verwys Du Toit, *Red.*, 2009:10). Die Switserse taalkundige, Ferdinand de Saussure (1857-1913), het die fondasie gelê vir die sinchroniese benaderings tot eksegeses wat sy tyd sou volg. Sy welbekende illustrasie van ’n skaakspel omskryf die verskil tussen die diachroniese en sinchroniese benaderings as die analise van die spel na tien skuiwe van ’n persoon wat elke skuif gevolg het (diachronies) en ’n persoon wat na die skuiwe arriveer en die bord analiseer volgens die verhouding van die stukke met mekaar (sinchronies) (verwys Silva, 1990:44, en Lategan, 2009:45). Eng (2011:13) maak egter die belangrike opmerking dat de Saussure beide benaderings as noodsaaklik tot die hermeneutiese proses gevind het en die grootste deel van sy lewe aan die diachroniese benadering gewy het. Aangesien die Skrif ’n diachroniese dokument is (verwys Eng, 2011:27) sou die sinchroniese benadering nie noodwendig ten koste van die diachroniese benadering geskied nie. Die navorser se diachroniese (historiese) benadering ondersteun die betekenis van die teks as wêreld op sy eie. Wat egter nagestreef word, is die skrywer se bedoeling aan sy eerste gehoor – dit sou ook die betekenis vir alle lesers van die teks oor alle tye moes wees (n.a.v. Kaiser [2007:46] se argument rakende een betekenis van die teks wat nie anders vir die eerste gehoor kon wees as wat dit vir die hedendaagse leser van die teks is nie).

verreken word (Rousseau, 2010:22). Dit is noodsaaklik omdat daar 'n verskil in kultuur, taal, omstandighede, era en moontlik 'verbond' (Ou en Nuwe verbond) is wat die huidige historiese leser van die oorspronklike gehoor van die teks skei (vergelyk Duvall & Hays, 2012:42-46).

- Ofskoon die teks slegs een betekenis in die konteks het, kan dit op meer as een manier toegepas word. Sodanige toepassings moet egter streng op die betekenis van die teks gebaseer wees – hermeneuties gesproke sou dit gewoon foutief wees om toepassings te maak wat los staan of geen betrekking op die betekenis van die teks het nie.
- Eksegese moet relevant en waardevol vir vandag wees, m.a.w. daar moet 'n dinamiese beweging vanaf die 'daar-en-dan' van die ontstaansverlede van die Skrif na die 'hier-en-nou' van die bestaanshede van die Woord wees.

Die hermeneutiese elemente en proses is soos volg in 'n eenvoudige skematiese tabel deur Rousseau (2010:33-34) aangedui:

Tabel 2-1: Noodsaaklike basiese aspekte vir eksegese

Betrokke Bybelboek	Tersaaklike Skrifgedeelte
1. Outeur	4. Wat is geskryf/wat staan in die gedeelte?
2. Geadresseerdes/gehoor	5. Wat het dit vir die eerste lesers/gehoor beteken?
3. Waarom het die geskrif ontstaan?	6. Wat is die boodskap en toepassing ook vir vandag?

Rousseau (2010:33-34) meen dat aspekte 3 en 4 veral deurslaggewend in die eksegetiese proses is. Die deeglike ontleding van die teks word bemoeilik en die eksegese kan misluk indien die situasie van of die skrywer of die geadresseerdes, wat die Heilige Gees as hoofouteur genoodsaak het om die betrokke Skrif deur die menslike outeur daar te stel, nie duidelik verstaan word nie. 'n Verantwoorde hermeneutiek vereis daarom grammaties-historiese eksegese waar die oorspronklike taal in die sosiohistoriese konteks verdiskonteer word (vergelyk Deist & Burden, 1980:111, en veral De Klerk & Janse van Rensburg, 2005:51) sodat 'n akkurate gevolgtrekking in aspek 5 gemaak kan word.

Na aanleiding van bostaande verduideliking word vermeld dat die eksegetiese vir hierdie studie spesifiek baat vind by aspekte 2 tot 5 van die skematiese voorstelling.

2.3 DIE KONTEKS

2.3.1 Kontekstuele inleidende aspekte rakende die Markus-evangelie

Met verwysing na punt 1 tot 3 van die skematiese uiteensetting hierbo word die volgende inleidingsaspekte rakende Markus nou hanteer:

2.3.1.1 Outeur/Skrywer

Aangesien die skrywer van dié evangelie nie d.m.v. 'n direkte stelling in die geïnspireerde teks genoem word nie, berus die identifisering van die outeur se identiteit op beide interne en eksterne gegewens wat Markus as die moontlike en/of waarskynlike skrywer sou identifiseer. Die opskrif “volgens Markus” was nie deel van die oorspronklike teks nie en kon waarskynlik later (gedurende die tweede eeu n.C. bygevoeg gewees het (Vorster, 1985:106). Sommige vakkundiges (vergelyk Carson, Moo & Morris, 1992:92) meen dat hierdie opskrif reeds so vroeg as 125 n.C. (toe 'n behoefte ontstaan het om die evangelies van mekaar te onderskei) by die gekopieerde manuskripte ingevoeg kon gewees het.

Alvorens die eksterne en interne gegewens rakende outeurskap ondersoek word, sou dit eerstens nodig wees om te bepaal wie die Markus is waarna in die opskrif tot die evangelie verwys word. Grant (1943:52) meen byvoorbeeld dat Markus se identiteit nie met sekerheid aan Johannes Markus, die neef van Barnabas (vergelyk Kol. 4:10) en metgesel van Paulus en Barnabas op hul eerste sending (vergelyk Hand. 12:25) gekoppel kan word nie, aangesien Markus 'n algemene naam in die eerste-eeuse Rome was. Hierdie argument sou geldig wees, maar Guthrie (1990:81 – nota 2) se kritiese vraag hierop kan ook nie buite rekening gelaat word nie: “But were the Roman Christians likely to attribute a gospel to an unknown Mark if they had any knowledge at all that a man named John Mark had been associated with both Peter and Paul?”. Die denkrigting dat

'n bekende Markus se evangelie meer gesaghebbend sou wees as 'n onbekende Markus s'n, is oortuigend.

Die interne gegewens maak nie duidelik aanspraak op 'n Markaanse outeurskap nie en dus berus dit hoofsaaklik op eksterne bewyse. Die beste benadering sou dus eerstens wees om die eksterne gegewens te analiseer en dan te probeer om vas te stel tot watter mate die interne gegewens dit ondersteun of nie.

❖ Eksterne bewyse vir Markaanse outeurskap

Die kerkvader Papias (Eus *H.E.* 3.39.15) se verwysing na die tradisie ontvang van die “presbiter”, waarskynlik 'n verwysing na die apostel Johannes – (Schaff & Wace, 2004:172 – nota 2), dat Markus die skrywer van dié evangelie is, dien as hoof- eksterne getuienis. Sy getuienis lui soos volg:

This also the presbyter said: Mark having become the interpreter of Peter, wrote down accurately, though not indeed in order, whatsoever he remembered of the things said or done by Christ. For he neither heard the Lord nor followed him, but afterward, as I said, he followed Peter, who adapted his teaching to the needs of his hearers but with no intention of giving a connected account of the Lord's discourses, so that Mark committed no error while he thus wrote some things as he remembered them. For he was careful of one thing, not to omit any of the things which he had heard, and not to state any of them falsely.

Uit hierdie aanhaling/vermelding moet twee beweringe krities oorweeg word: eerstens dat die vroegste tradisies dui op die aanvaarding van Markus as skrywer van die evangelie en tweedens dat die teks van die evangelie op Petrus se leringe gegrond is. Kümmel (1975:95) sou nietemin krities beweer dat Papias Markus se verbintenis met Petrus opgemaak het om die evangelie teen sy teenstanders te verdedig. Carson, Moo en Morris (1992:93) ontken hierdie kritiek en wys daarop dat Papias nie Markus se outeurskap of sy konneksie met Petrus probeer verdedig het nie, maar dat sy fokus ingestel was op die verdediging van die betroubaarheid van die evangelie, teen die klag dat dit “orde” ontbreek.

Ter ondersteuning vir Papias se verklaring word die kerkvader Irenaeus (*Against Heresies*, III. i.1) se stelling deur vakkundiges (bv. Gromacki, 2004:95) voorgehou: “(a)fter the death of Peter and Paul, Mark delivered to us in writing things preached by Peter.” Ander kerkvaders soos Justinus die Martelaar, Klemens van Aleksandrië, Tertullianus, Origenes en Eusebius se stelling is eweneens belangrik ter bevestiging van Markus as

skrywer van dié evangelie (Guthrie, 1990:81; Gromacki, 2004:95). Desnieteenstaande beskou sommige hierdie getuienisse as onbetroubaar in die lig van die mening dat hierdie kerkvaders se stellinge bloot deur Papias gelei is (vergelyk Guthrie, 1990:81).

Daar is nie teenstellende bronne uit die vroeë kerkgeskiedenis wat die Markaanse outeurskap van die evangelie bevraagteken of 'n alternatief vir outeurskap aanbied nie. Carson, Moo en Morris (1992:93) voer dit aan aangesien dit die vroeë kerk se tradisie was om apostels met die Nuwe Testament se boeke te verbind. Indien Markus onbekend was en daar nie goeie rede was om te glo dat 'n apostel (naamlik Petrus), op welke wyse ook al, invloed gehad het nie, is dit onwaarskynlik dat hierdie evangelie in die vroeë kerk aanvaar sou word.

Indien die denkrigting beaam word wat beweer dat die kerk in Rome Markus se geadresseerdes was (verwys 2.3.1.4.1), sou Markus se verbintenis met Petrus van belang wees, aangesien tradisie op 'n uitgebreide bediening van Petrus onder die gelowiges in Rome dui (Irenaeus, *Against Heresies*, III,1), waar Markus waarskynlik die rol van tolk vervul het (Eus *H.E.* 3.39.15). Petrus maak juis melding van Markus se teenwoordigheid saam met hom in Rome vanwaar hy sy eerste brief geskryf het (1 Pet. 5:13 – hierdie verwysing van Petrus na Markus as sy seun pas goed by die verhouding tussen die twee en dien as kritiek teen die idee dat Papias hierdie noue band tussen die twee self opgemaak het) (Carson, Moo & Morris, 1992:93). Ter verdere ondersteuning van Markus se teenwoordigheid in Rome kan Paulus se verwysing na hom tydens sy eerste gevangenskap in Rome (vergelyk Kol. 4:10 en Fil. 24) uitgewys word.

Daar blyk genoegsame eksterne bewyse te wees om Markus, as die outeur en waarskynlike mondstuk van Petrus, met dié evangelie te verbind.

❖ **Interne bewyse vir Markaanse outeurskap**

Sekere verwysings rakende outeurskap kan in die Markus-evangelie sowel as ander Nuwe Testamentiese boeke as moontlike bewyse voorgehou word om dit wat die eksterne bronne aanbied, te beaam. Daar word vyf keer na Markus in Handeling (nl. Hand. 12:12, 12:25, 13:5, 13:13 en 15:37) en vier keer in ander Nuwe Testamentiese briewe (Kol. 4:10, Fil. 24, 2 Tim. 4:11 en 1 Pet. 5:13) verwys. Die Markus waarna in die opskrif tot die evangelie verwys word, moes redelik bekend gewees het vir kerkvaders om sonder verdere beskrywing van sy identiteit eenvoudig na hom as Markus te verwys

(Carson, Moo & Morris, 1992:93). Die feit dat hy die seun van 'n prominente vrou in die Nuwe Testament (Hand. 12:12) en ook neef van Barnabas (Kol. 4:10) was, sou sy bekendheid ondersteun, en daar sou na hom verwys kon word met die aanname dat die geadresseerdes sou weet van wie gepraat word. 'n Onbekende Markus (iemand anders as Johannes Markus) is onwaarskynlik.

Daar is al vele male deur Nuwe Testamentici na Markus verwys as die jong man wat tydens Jesus se inhegtenisneming in die tuin van Getsémané naak gevlug het (Mark. 14:51-52) (vergelyk Carson, Moo & Morris, 1992:93). Hierdie unieke verwysing in die Markus-evangelie word as bewys voorgehou van 'n outobiografiese herinnering (Bruce, 1956:441-442). Die probleem wat dít egter sou skep, is dat Papias se verwysing na die feit dat Markus nie 'n ooggetuie was nie dan in twyfel getrek sou moes word.

Na Carson, Moo en Morris (1992:94) se mening is daar twee aspekte van Markus se lewe, soos na verwys in die Nuwe Testament, wat hom 'n goeie kandidaat vir die skrywer van die evangelie maak. Eerstens is die Griekse skryfstyl eenvoudig en die tipe Semitisme wat jy van 'n Joods-getoë Christen sou verwag, kom gereeld voor; tweedens is Markus se verbintenis met Paulus 'n verduideliking vir wat baie vakkundiges as tipiese Pauliniese teologie in dié evangelie beskryf (Carson, Moo & Morris, 1992:94).

Die interne bewyse mag dalk nie oorvloedig wees nie, maar die punt is dat daar geen interne bewyse is wat die tradisie van die eerste eeu (dat Johannes Markus die skrywer van dié evangelie is) onder verdenking plaas nie.

❖ **Petrus se invloed op die Markus-evangelie**

Ter ondersteuning van interne bewyse wat dui op die stem van Petrus as die bron in die skryf van die Markus-evangelie bied Gundry (1993:29) twee argumente: Eerstens dat Petrus eers met Jesus vertrou geraak het as volwassene, daarom fokus Markus glad nie op Jesus se vroeëre lewe nie; tweedens word melding gemaak van Johannes die Doper as Markus se eerste onderwerp, aangesien Petrus Jesus begin volg het vandat Johannes se bediening begin het (vergelyk Joh. 1:35-51 en Hand. 1:21-22).

Die denkrigting dat Markus eksklusief van Petrus as hulpbron gebruik gemaak het, word deur sekere vakkundiges bevraagteken (vergelyk Carson, Moo & Morris, 1992:94). Hierdie kritiek stel voor dat daar ruimte gelaat moet word vir die gebruik van ander bronne

in Markus se skrywe. Steeds is dit nie noodwendig teenstrydig met Papias se getuienis aangaande Markus se gebruik van Petrus se leringe nie, aangesien Petrus nog as sentrale bron erken kan word.

Die kritiese uitbeelding in Markus van die dissipels as lafhartig, geestelik blind en hard van hart dui op sterk invloed van 'n apostel aangesien dit slegs vir 'n apostel self moontlik sou wees om die apostels so sterk te kritiseer (Carson, Moo & Morris, 1992:95). Petrus is seker die prominentste apostel in die Markus-evangelie en dit motiveer Petrus se bydrae. Dit is verder ook opvallend dat Matteus (Mat. 16:17) se aanhaling van Jesus se stelling aan Petrus "En ek sê vir jou jy is Petrus en op hierdie rots sal ek my kerk bou" nie in Markus se evangelie weergegee word nie. Dit sou 'n aanduiding kon wees van 'n nederige Petrus soos hy vanuit vroeë kerkgeskiedenis bekend is (Viljoen, 2002:469).

❖ Voorlopige gevolgtrekking

Wanneer die eksterne en interne bewyse in oënskou geneem word, blyk daar genoegsame rede te wees om die betroubaarheid te aanvaar van Papias se verklaring dat Markus, as spreekbuis van Petrus se leringe, dié evangelie neergepen het. In die konteks van hierdie studie is hierdie waarskynlike stem van Petrus in die Markus-evangelie van belang. Petrus, as een van die twaalf dissipels, is 'n direkte ontvanger van Jesus se onderrig aangaande Christen-dissipelskap in die lig van sy (Jesus se) lyding. Petrus se onkunde aangaande watter tipe Messias Jesus sou wees en die daaropvolgende implikasies op Christen-dissipelskap, word spesifiek in die eerste Skrifgedeelte (Mark. 8:31-37) eksegeties uitgewys.

2.3.1.2 Genre

Dit is belangrik om die literêre genre van 'n geskrif vir 'n akkurate interpretasie van 'n teks in 'n literêre werk aan te dui (Guelich, 1989:xixff; Carson, Moo & Morris, 1992:46; Van Wyk, 2009:114). Om hierdie rede word dit noodsaaklik geag om soveel as moontlik van die evangelies as genre te verstaan ten einde die interpretasie getrou te hou aan die skrywer se bedoeling (Duvall & Hays, 2012:269).

Die bewyse van die kompleksiteit van hierdie taak lê in die uiteenlopende standpunte en/of voorkeure aangaande watter genre die vier Nuwe Testamentiese evangelies (en

sodanig die Markus-evangelie) verteenwoordig. Om die beste of mees gepaste genre vir die Markus-evangelie te bepaal, word die algemeenste voorkeure kortliks aangedui.

❖ **Εὐαγγέλιον as nuwe genre**

Die eerste vier boeke in die Nuwe Testament staan bekend as evangelies, afkomstig van die Griekse woord *εὐαγγέλιον*. Louw en Nida (1993:413) hanteer die woord binne die semantiese domein van Kommunikasie en die subdomein Inlig (“inform”) en Aankondig (“announce”). As sodanig het dit nie met ’n “boek” te doen nie, maar met “ ... news that makes one happy ... ” (1993:414) – inderdaad ‘die blye boodskap’ (Du Toit, 1985a:3).

Die verwysing na evangelie as “boek” is waarskynlik in die tweede eeu deur die kerk in gebruik geneem (Du Toit, 1985a:3; Carson, Moo & Morris, 1992:46). Markus se gebruik van *εὐαγγέλιον* in sy inleidingsin (Mark. 1:1) kon ’n belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van hierdie woord tot verwysing na ’n boekbenaming (Du Toit, 1985a:3). Die inleiding tot die Markus-evangelie lui: “Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]” (Aland *et al.*, 1993 - beklemtoning deur navorser), en Guelich (1989:xix) sowel as France (2002:4) meld dat dit Markus se intensie was om die onderwerp van sy inhoud liewers as sy skryfstyl/genre bekend te maak. Dis sou juis onwaarskynlik kon gewees het dat Markus ’n bestaande ‘*εὐαγγέλιον*’ genre gehad het om sy skryfstyl te lei en tog het Markus se opskrif/inleidende sin die vroeë kerk, in sy soektog na ’n gepaste titel vir die genre van die evangelies, daarvan voorsien (France, 2002:4).

Aansluitend hierby meen sekere vakkundiges (vergelyk Schweizer, 1978:383; Gundry, 1981:76; Brooks, 1991:25;) dat Markus die vroeë Christendom van ’n heeltemal nuwe en unieke literêre genre voorsien het en dus nie onder enige gevestigde literêre kategorie van hul tyd geklassifiseer kan word nie (Carson & Moo, 2005:113). Daar word selfs voorgestel dat ’n meerderheid vakkundiges met hierdie denkrigting sou saamstem (Du Toit, 1985a:18; Carson & Moo, 2005:114). Dit is die onderwerp van die evangelies wat waarskynlik met hierdie unieke styl te make het. Markus (asook die ander drie evangelies) bied ’n unieke kombinasie van die unieke dade en leringe van ’n unieke persoon, naamlik Jesus, ’n kombinasie wat nie eers met latere apokriewe evangelies (bv. die evangelie volgens Judas en die evangelie volgens Tomas) vergelyk kan word nie (Brooks, 1991:25). Hierdie uniekheid word aangevoer as rede tot die toekenning van die evangelies as ’n heel nuwe tipe literatuur.

❖ **Markus-evangelie as bestaande/erkende genre**

Ten spyte van die erkende uniekheid van die evangelies, wys verskeie vakkundiges op sekere eienskappe van antieke genres soos Grieks-Romeinse biografie, drama, Joodse apokalipties-eskatologiese geskrif en vertelling/prediking waarmee die evangelies moontlik ooreenstem. Van Wyk (2009:114) se omvattende studie oor (onder andere) die *genre* van die Markus-evangelie se gevolgtrekking is, en illustreer, die moontlike/ waarskynlike eienskappe van verskeie antieke genres in die Markus-evangelie: “Ten opsigte van die genre van die Markus-evangelie kan gesê word dat dit ’n dramatiese, apokalipties-eskatologiese vertelling en biografie is” (2009:114).

Die populêrste voorstel is dat die evangelies onder biografiese genre geklassifiseer kan word (Guelich, 1989:xix; Carson, Moo & Morris, 1992:46; France, 2002:4; Burridge, 2004:249; Van Wyk, 2009:98). Hierdie denkrigting word egter nie sonder kritiek aanvaar nie en dit blyk asof dit veral vakkundiges in die vroeë twintigste eeu is wat d.m.v. vorm-kritiek aangedring het dat die evangelies nie as biografies gesien moet word nie (France, 2002:5; Van Bruggen, 1988:10). Vorm-kritiek hou voor dat Markus as ’n versameling van tradisies gesien moet word (hoofsaaklik mondelings oorgedra). Elkeen van hierdie eenhede is ’n afsonderlike vorm in oorspronklike lewensomstandighede³ (Guelich, 1989:xxii). Die gevolg is dat die evangelie nie in sy geheel as ’n biografiese werk van Markus beskou sou kon word nie.

Daar word verder op meer eenvoudige wyse krities voorgehou dat die evangelies verskeie eienskappe van ware biografie ontbreek, soos byvoorbeeld kontemporêre historiese agtergrond, sielkundige analise van die karakter en sy persoonlikheid, en analisering van innerlike gedagtes van die held (Gundry, 1981:76). Die blote feit dat die Markus-evangelie anoniem was en geen melding maak van Jesus se geboorte, sy kinderjare of ’n uitgebreide beskrywing van sy familie-agtergrond insluit nie, asook omdat dit by tye kronologiese volgorde ontbreek (Duvall & Hays, 2012:270) sou die genre as biografie kon bevraagteken.

Ter ondersteuning van die biografiese aard van die Markus-evangelie merk France (2002:5) op dat Markus se literêre vorm vir ’n belese eerste-eeuse leser breedweg in die

³ Dit laat die deur oop vir vorm-kritiek-voorstanners soos Bultmann (1968) om aanspraak daarop te maak dat die evangelies nie ’n betroubare bron van Jesus is nie maar eerder ’n weergawe gebaseer op mites wat deur die instinkte van die tradisies (vroeë kerk) opgemaak is.

kategorie van ander biografieë van die tyd sou val. Dit is belangrik om 'n onderskeid te tref en nie die Markus-evangelie met moderne biografieë se vereistes te vergelyk nie. Die knelvraag is eerder of die Markus-evangelie met antieke biografieë van die evangelie se eie tyd ooreenstem. France (2002:6) beaam blykbaar hierdie:

However different Mark may seem from what we today would see as biography, it is surely rightly classified as biography within the broad category of lives of famous people which were produced in the ancient Greco-Roman world.

Slegs een stel reëls/vereistes kan nie bloot voorgehou word as die norm waaraan biografiese werke van alle tye moet voldoen nie. Carson, Moo en Morris (1992:47) redeneer oortuigend dat die biografiese genre nog altyd 'n wye genre was en dat daar voorbeelde is van antieke Grieks-Romeinse biografieë wat nie aan al die sogenaamde vereistes van biografieë voldoen nie. Net soos daar 'n wye verskeidenheid Grieks-Romeinse biografieë is, so is Markus sy eie 'meester' wat nie verplig was nie om 'n patroon te volg wat deur iemand anders neergelê is (France, 2002:6).

'n Verdere belangrike punt wat voorgehou word ter verdediging van die Markus-evangelie as biografie wys op die algemene kronologiese intrige (Guelich, 1989: xix). Die intrige fokus op 'n historiese figuur, met 'n skrywer wat 'n bepaalde boodskap aan sy gehoor wil oordra (France, 2002:4). Dit in ag geneem, kan die Markus-evangelie beswaarlik as nie-biografies beskou word, aangesien hierdie elemente tog duidelik in Markus se skrywe ingesluit is.

Burridge (2004:185) (vergeelyk Van Wyk, 2009:99) se gevolgtrekking dat die evangelies tot die genre antieke biografie behoort, sou derhalwe vereis dat dit bestudeer word met 'n fokus op die sentrale karakter, naamlik Jesus. Die evangelies is nie net biografiese geskrifte nie, maar hulle is Christus-gesentreerde biografieë. Die voorafgaande is 'n belangrike eksegetiese oorweging in die interpretasie van die Markus teks: die skrywer se vertelling van Jesus die Messias om sodoende aan sy lesers inligting oor te dra in die lig van wie Jesus is, en wat hy gesê en gedoen het. Twee gevolgtrekkings ten opsigte hiervan is die volgende:

- i. Die skrywer het sekere materiaal gekies en om sy narratief van Jesus georden.
- ii. D.m.v. hierdie narratief word iets belangriks aan die eerste lesers verkondig (Duvall & Hays, 2012:273).

In ooreenstemming hiermee word voorgestel dat Markus as dramatiese vertelling of prediking voorgehou kon word (Du Toit, 1985a:18; France, 2002:10). Hierdie dramatiese eienskap kan gevind word in die noukeurige ontwikkeling van die intrige (“plot”) en die spesifieke opbou van spanning loop uit op ’n finale konfrontasie in Jesus se kruisdood (France, 2002:10). Markus het sy dramatiese biografiese vertelling so georganiseer dat Christus op betekenisvolle wyse in die konteks van krisis praat en optree (Lane, 1974:25).

Wanneer die evangelies as dramatiese vertellings cum biografieë met die fokus op Jesus gelees word, kan die Christologiese sleutel gebruik word om die teks te verstaan: dit wat oor Jesus geskryf is, dien ’n spesifieke doel. Van Wyk (2009:100) se opmerking is in hierdie opsig belangrik vir die hipotese van hierdie studie:

Die hoofsaak waaroor dit in elke gedeelte van die Evangelies gaan is nie die dissipels nie, maar die subjek van die biografie, naamlik Jesus van Nasaret. Hy is iemand wat moeilik is om te verstaan en moeilik is om te volg. In die lig van die positiewe en negatiewe uitbeelding van die dissipels moet die geadresseerdes nie verbaas wees as hulle dissipelskap moeilik vind nie.

Indien Markus as biografie aanvaar word, sou daar eksegetiese rede wees vir stellings in Christus se onderrig aangaande moontlike of selfs waarskynlike lyding vir dissipels. Dit sou dan gestel kon word dat die Markus-evangelie ’n unieke boodskap uitbeeld d.m.v. ’n evangeliese biografie wat op Jesus se lyde en die implikasies daarvan op Christen-dissipelskap fokus. Brooks (1991:25) stel dit so: “His (*Mark’s*) purpose was to describe Jesus in such a way as to promote loyalty to him and his teaching.” Markus se bedoeling is om die aandag op Jesus te vestig sodat sy lesers die lesse aangaande dissipelskap kan leer, na aanleiding van die lering van die hoofkarakter, Jesus. France (2002:10) vat dit so saam:

This distinctive character (*of Mark’s biography*) may be traced first to its subject matter in that it is a Christian work inspired by the conviction that Jesus of Nazareth was more than just a great man, and that he remains alive as the worthy object of devotion and commitment.

Dit is hierdie navolging-implikasies wat ook ondersteuning sou bied vir die denkrigting dat daar sterk apokalipties-eskatologiese trekke in die Markus-evangelie voorkom (Viljoen, 2002:459). Ter ondersteuning van die apokalipties-eskatologiese aard van die Markus-evangelie word na tekste verwys soos Markus 13 se apokaliptiese fokus, asook Markus 4 se gelykenisse wat aandui dat die koninkryk in die toekoms sal realiseer. Hierdie Joodse literêre genre was verbind aan ’n krisissituasie met die doel om fokus te plaas op die hoop

van die finale triomf van God (Viljoen, 2002:459). Van Wyk (2009:97) meen dat die toekomstige hoop op Jesus se wederkoms gebruik kan word om die hele Markus-evangelie te definieer (Mark. 8:38). Dit is hierdie toekomstige vooruitsig wat dissipels in staat stel om moed te skep in hul huidige moeilike omstandighede, soos Viljoen (2002:459) dit stel: “With a perspective on the future, the present becomes bearable.” Hierdie voorgestelde apokalipties-eskatologiese aard van die Markus-evangelie sou omstandighede kon impliseer wat as ondraaglik vir die lesers sou voorkom. Jesus as lydende *Ebed Jahweh*, Kneg van God, plaas die lesers se moontlike lydende omstandighede in konteks en bemoedig hulle dan met die hoop op die koms van die koninkryk.

Alhoewel daar toegegee kan word dat die Markus-evangelie trekke van apokalipties-eskatologiese geskrif bevat, moet dit nie oordryf word nie. Markus kan hoegenaamd nie met dieselfde benadering as die apokalips Openbaring gelees word nie. Nietemin kan met Van Wyk (2009:97) se gevolgtrekking saamgestem word dat die Markus-evangelie beskou kan word as “ ... ’n vertelling met sterk apokalipties-eskatologiese trekke”.

❖ Voorlopige gevolgtrekking

Die navorsing dui daarop dat die Markus-evangelie se genre nie ’n uitgemaakte saak in wetenskaplike kringe is nie en dit wil voorkom asof daar ’n meer oorvleuelende aard tussen biografie, dramatiese vertelling en apokalipties-eskatologiese geskrif kan bestaan. Ten spyte van ’n verskeidenheid opsies en voorkeure van navorsers vir watter genre die beste vir die Markus-evangelie sou wees, blyk die een sekerheid te wees dat die skryfstyl Jesus as die lydende Messias beklemtoon, en daaropvolgend hoe sy woorde en dade die lesers in die hede sou aanspreek. ’n Dramatiese vertelling, apokalipties-eskatologiese geskrif en biografie sou almal op tekens van Jesus as lydende dienskneg en die implikasies hiervan op Christen-dissipelskap kon dui. In die konteks van hierdie studie sou ons kon sê dat die Markus-evangelie as gepaste bron sou dien.

2.3.1.3 Datering

Die datering van die Markus-evangelie kan help om die sosiohistoriese konteks van die geadresseerdes te identifiseer. Dit sou ook ’n belangrike hermeneutiese oorweging wees in die eksegetiese analise wat dit ten doel het om Christen-dissipelskap in die Markus-evangelie te definieer.

Van Bruggen (1988:21) se voor die hand liggende uitwysing dat die Markus-evangelie se datum van skrywe binne die raamwerk van twee gebeure moet val, is as algemene riglyn van waarde. Die evangelie moet naamlik vóór die dood van Johannes Markus (voorgestel as 68 n.C. [Hildebrandt, 1996:7-8]) en ná die afsluiting van die finale gebeure wat daarin beskryf word, naamlik Jesus se dood en opstanding in ±30 n.C. (Thomas, 2000:88-89), gedateer word. Vier moontlikhede word vir die datering van die Markus-evangelie voorgestel, waarvan die laaste datum self buite hierdie raamwerk val.

Alvorens hierdie voorkeure onder die loep geneem word, moet eers melding gemaak word van 'n belangrike historiese oorweging in die datering van die Markus-evangelie, naamlik of Petrus nog gelewe het toe Markus sy evangelie afgesluit het. Daar is twee skynbaar teenstrydige getuienisse saamgevat in vroeë kerkgeskiedenis aangaande die kwessie (Elwell & Yarbrough, 2005:89). Irenaeus (Adv. Haer. III. i. 2) skryf: "And after the death of these (Peter and Paul) Mark, the disciple and interpreter of Peter, also transmitted to us in writing the things preached by Peter". Hiervolgens kan die afleiding gemaak word dat die Markus-evangelie na Petrus se martelaarskap in Rome in 64 n.C. geskryf is (Carson, France, Motyer & Wenham, 1994:946). Klemens van Aleksandrië (Eusebius [*Eccl. Hist. II. Xv. 2; VI. Xiv. 6f.*]) het egter getuig dat Markus sy evangelie geskryf het terwyl Petrus gelewe het. Waar dit ter sprake is, sal elkeen van die vier voorgestelde datums hul eie verduideliking van hierdie historiese data bied.

❖ **Veertigerjare n.C.**

Die jare tussen 40 en 50 n.C. is die eerste moontlikheid wat deur vakkundiges (bv. Torrey, 1947:261-262; O' Callaghan, 1972:91-100; Wenham, 1972:97-102) voorgehou word vir die datering van die Markus-evangelie. Daar is hoofsaaklik twee argumente wat hier van belang is, naamlik: historiese en papirologie. Op die historiese front sou Irenaeus se stelling dat Markus na Petrus se dood geskryf is, betwis moes word. Die moontlikheid word so voorgehou dat Irenaeus nie na Petrus se dood verwys nie aangesien hy die woord 'eksodus' vir 'dood' gebruik, wat natuurlik 'vertrek' kan beteken (Guthrie, 1990:86). Daar word dan voorgestel dat Markus na Petrus se vertrek van Rome geskryf is. Hierop kan die vraag aangaande die datum van hierdie 'vertrek' gevra word. Daar is bewyse wat voorgehou word dat Petrus Rome in die tyd van Claudius besoek het. Justin (Apol I.26,56) verwys byvoorbeeld na Simon Magus wat gedurende die tyd in Rome was, en gepaard met Hippolytus (Refut. 6.15.) wat voorhou dat Simon Magus vir Petrus in Rome ontmoet

het, sou dit voorstel dat Petrus in 42 n.C. Rome besoek het. Dit sou beteken dat Petrus gedurende die jare 40's, nadat hy uit die tronk vrygelaat is (Hand. 12:17), na Rome gereis het en dat Markus die evangelie gedurende hierdie tyd vanuit Rome sou kon geskryf het (Wenham, 1972:97-102).

Dit sou dan 'n vroeë datering vir die Markus-evangelie net na Petrus se vertrek uit Rome ondersteun. Carson, Moo en Morris (1992:97) wys egter op die onwaarskynlikheid van hierdie argument aangesien Petrus teen 47/48 n.C. terug in Jerusalem moes wees vir die vergadering waarvan in Handeling 15 geskryf word en dat dit terselfdertyd onwaarskynlik is dat Paulus en Barnabas, Markus saam met hulle op hul eerste sendingreis sou neem as hy so nou saam met Petrus in Rome gewerk het.

'n Verdere historiese rede vir hierdie vroeë datering berus op vakkundiges (bv. Torrey, 1947:261-262) se argument dat Markus se aanhaling van die profetiese "gruwel wat verwoesting aanrig ... wat op die allerheilige plek staan" (Mark. 13:14) 'n verwysing na Keiser Caligula is wat sy beeld in die Tempel in Jerusalem in 40 n.C. wou opstel. Hierdie voorneme het nooit gerealiseer nie aangesien die Jode dit teengestaan het en Caligula in 41 n.C. vermoor is (Van Wyk, 2009:88). Die argument lui dat Markus se evangelie nie na hierdie gebeure as toekomstig sou verwys indien dit reeds plaasgevind het nie. Dus kan Markus so vroeg as 40 n.C. gedateer word. Hierdie siening word gekritiseer aangesien die aannames waarop dit rus, te onwaarskynlik is (Carson, Moo & Morris, 1992:97).

Behalwe vir hierdie historiese argumente vir 'n vroeë datering, het die Spaanse papiroloog O'Callaghan (1972:91-100) in 1972 gedeeltes van manuskripte van grot 7 by Qumran geïdentifiseer as fragmente van die Markus-evangelie wat paleografies ('n studie gebaseer op infrarooi en normale foto's van die papyrus) as 50 n.C. gedateer is (Van Bruggen, 1988:22). Hiervolgens word die Markus-evangelie as nie later nie as 50 n.C. gedateer aangesien hierdie fragmente reeds teen daardie tyd moes bestaan het. Na deeglike oorgewing van hierdie gekompliseerde 'paleografiese' proses spreek Lane (1974:18-21) homself krities uit oor O'Callaghan se metodologie. Hy toon dat die tesis van hierdie benadering vaag voorkom en dat hierdie fragmente boonop nie noodwendig Nuwe Testamentiese tekste verteenwoordig nie – m.a.w. selfs al sou hierdie proses soos deur O'Callaghan voorgestel akkuraat wees, moet die vraag steeds gevra word of hierdie fragmente na Markus se skrywe verwys en of daar 'n moontlikheid bestaan dat dit bloot

'n voorafgaande bron van die Markus-evangelie was. Die kritiese beskouing word afgesluit met behulp van Gerald Brown, 'n leier in die veld 'papirologie' aan die Harvard Universiteit, se mening dat datering van 'n manuskrip d.m.v. paleografie 'n grasie van 25 jaar moet toelaat (Lane, 1974:21). Op hierdie, sowel as ander gronde, sou die meerderheid vakkundiges hierdie argument en sy gevolgtrekking teenstaan (Carson, Moo & Morris, 1992:97).

❖ **Vyftigerjare n.C.**

Tweedens word voorgehou dat Markus moontlik sy evangelie tussen 50 en 60 n.C. kon neergepen het. Die datering van ander Nuwe Testamentiese boeke word as hoofargument voorgehou ter ondersteuning van hierdie voorkeur. Indien dit aanvaar word dat Handeling 16 in 62 n.C. geskryf is, aangesien dit eindig met Paulus se finale verhoor wat nog afwagting was, sou dit beteken dat die evangelie volgens Lukas (deel 1 van Lukas se skrywe) voor hierdie datum geskryf moes gewees het (Gundry, 1981:79; Carson, Moo & Morris, 1992:97). Indien die populêre siening dat Markus as bron deur Lukas gebruik is⁴ verder aanvaar word, sou die gevolgtrekking kon wees dat Markus voor Lukas, waarskynlik reeds in die vyftigerjare, geskryf is.

Die voorafgaande blyk 'n moontlike opsie vir datering te wees, maar die Markus-prioriteit en datering van Handeling 16 moet eers aanvaar word. Daar kan egter ander redes wees waarom Lukas besluit het om Handeling 16 op die spesifieke plek te eindig (Carson & Moo, 2005:180). Verder weeg Irenaeus se getuigenis aangaande Petrus se dood moontlik te swaar teen hierdie opsie.

❖ **Sestigerjare n.C.**

Die derde moontlike datum vir die skryf van die Markus-evangelie is die periode tussen 60 en 70 n.C. Hierdie datum word oor die algemeen deur Nuwe Testament-vakkundiges as die geskikste moontlikheid aanvaar (Lane, 1974:17; Guthrie, 1990:88; Carson, Moo & Morris, 1992:98). As eksterne ondersteuning vir hierdie denkrigting word na Irenaeus se stelling aangaande die skryf van die evangelie ná Petrus se martelaarskap verwys (Carson & Moo, 2005:181). Volgens Lane (1974:17) kan die geskil met Klemens van

⁴ Hierdie denkrigting staan bekend as die 'Markus-prioriteit' en in 'n diepgaande bespreking hiervan val buite die doel van hierdie verhandeling. Vir volledige bespreking hieroor en die sinoptiese probleem sien Guthrie, 1990:150-208. Die navorser ondersteun die hipotese van die Markus-prioriteit.

Aleksandrië (Eusebius [*Eccl. Hist. II. Xv. 2; VI. Xiv. 6f.; Adumbr. In 1 Peter 5:13*]) se stelling moontlik opgelos word met die verduideliking dat Markus sy evangelie gedurende Petrus se lewe begin skryf het maar dit eers na sy dood voltooi het.

Verdere pogings om die konflik op te los, sluit ook die argument in dat Irenaeus nie vir Klemens weerspreek nie aangesien Klemens nie 'n kronologiese stelling gemaak het nie, maar slegs verwys het na die feit dat Markus Petrus se lering voortgesit het (Allan, 1915:2; Martin, 1972:61). Die periode waarna beide vroeë kerkvaders verwys, dui dan moontlik op die tweede helfte van die sewende dekad n.C. Martin (1972:62) maak Klemens se getuigenis af as onbeduidend deur eenvoudig te meld dat dit normaalweg as onbetroubaar bestempel word. Die anti-Marcioniste-proloog tot Markus se evangelie ondersteun ook duidelik Irenaeus se getuie met die stelling: “ ... after the departure of Peter himself, he (Mark) wrote down this same gospel in the regions of Italy” (Grant, 1941:231v.). Daar blyk genoeg bewyse te wees wat daarop kan dui dat die Markus-evangelie eers na die dood van Petrus voltooi is.

Dit blyk ook dat interne bewyse so 'n gevolgtrekking kan ondersteun. Die interpretasie rakende Markus 13 sou weer 'n bepalende faktor daarvoor wees of die evangelie voor of na 70 n.C. gedateer moet word. Die verwysing na “vlug na die berge” in Markus 13:14 word deur sommige voorgestel as verwysing na Christene se vlug na Pella (Galilea) wat in Eusebius (*Hist. Eccl. III 5:3*) se geskiedenis vermeld word (Vorster, 1985:117). Voormelde sou dan na die uitbreek van die Joodse oorlog in 66 n.C. verwys waar Christene gedwing was om Jerusalem in afwagting van Jesus se wederkoms te verlaat. Dit weerspieël die situasie tydens die Joodse revolusie en voor Rome die stad binnegedring het (Van Bruggen, 1988:21; Carson & Moo, 2005:181). Omdat Markus skryf in afwagting van die vernietiging van die Tempel (Mark. 13:2) moet dit logies voor 70 n.C. gedateer word. Vorster (1985:118) maak die volgende gevolgtrekking in dié opsig:

Omdat daar geen direkte verwysing na die katastrofale gebeure van 70 of die oorlog self as iets wat in die verlede lê in Markus is nie, lyk dit waarskynlik dat die evangelie vóór die tyd gedateer moet word. Dit impliseer dat gegewens in Markus 13 as voorspellings beskou moet word waarteen geen dwingende beswaar bestaan nie.

Dit kom voor asof Markus in 13:14 die lesers waarsku om kennis te neem dat dit wat deur Jesus beloof is nou 'n onmiddellike afwagting vir hulle is (Guelich, 1989:xxxii).

Die jare voor 69 n.C. kan wel as apokalipties van aard beskou word. Hierdie tydperk kon die Christene in Rome laat glo dat hulle in die eindtyd was (Viljoen, 2002:470). Ter ondersteuning kan gewys word op aspekte soos Nero se vervolging van Christene in 64 n.C., berigte van hongersnood aan die einde van Nero se regering, die Joodse opstanding van 66 n.C. en verskeie aardbewings in Italië in en om 68 n.C. (Viljoen, 2002:470). Hierdie toestande sou die beskrywings in Markus 13 relevant tot die lesers in die era tussen 64 en 70 n.C. maak.

Daar kan ook nie buite rekening gelaat word dat Markus baie te sê het oor lydende dissipelskap nie (Carson & Moo, 2005:181). Dit sou dan ook die era gedurende of kort na die begin van vervolging in 65 n.C. in Rome goed pas. Lane (1974:18) is eens hiermee en sê: “[t]he emphasis placed by the evangelist upon suffering and persecution (4:17, 8:34-38, 9:49, 10:29ff, 13:9-13) suggests that it was the Neronian persecution following the great fire of Rome (A.D. 64) that called forth the Gospel.”

Die lyding-aspek as verwagting vir dissipels word hipoteties in hierdie studie getoets. Indien die era tussen 60 en 70 n.C. as geskikte datum van skrywe as sterk moontlikheid aanvaar word, sou die omstandighede van die oorspronklike geadresseerdes en Markus se skrywe gedurende hul lydende omstandighede wel aandui dat dissipels lyding te wagte kon wees.

❖ **Post-sewentig n.C.**

Die laaste voorgestelde moontlikheid is dat die Markus-evangelie na 70 n.C. geskryf is. Dit sou beteken dat Markus na die val van Jerusalem (in 70 n.C.) geskryf is. Markus 13 moet hiervolgens as 'n terugflits na die werklike gebeurtenis, eerder as 'n voorspelling van Jesus, gesien word. Gundry (1981:79) meen egter dat so 'n '*post eventum*' verwysing na die verwoesting van die Tempel sekerlik duideliker uiteengesit sou gewees het. Wat hierdie siening selfs meer bevraagteken is die aanname dat Jesus nie die gebeure kon voorspel nie, maar dat dit reeds moes gebeur het voor dit gesê (en dus deur Markus neergepen) is (Carson, Moo & Morris, 1992:98). In Gundry (1981:79) se stelwyse verkry hierdie metode van datering 'n '*... backward historical reference ...*' eerder as '*... genuine prediction by Jesus ...*'. Indien voorspellende profesie aanvaar word, kan hierdie rede vir 'n datum voor 70 n.C. as niksseggend beskou word (Gundry, 1981:79).

Bacon (1925:73vv.) hou nietemin voet by stuk dat 75 n.C. 'n realistiese opinie is. Hy verbind gebeure na die val van Jerusalem in 70 n.C. met gebeure soos beskryf in die Markus-evangelie om sy argument te staaf. In die voorgestelde jaar van 75 n.C. is 'n Sinikusfilosoof onthoof omdat hy Titus se immorele gedrag met Bernice, suster van Agrippa II, veroordeel het. Bacon het 'n ooreenkoms hiermee en die dood van Johannes die Doper (Mark. 6:17-29) gesien en Markus se spesifieke beskrywing van hierdie gebeurtenis uitgelig as ondersteuning vir sy datering met die verduideliking dat die geadresseerdes hierdie ooreenkoms raak sou sien (Guthrie, 1990:88). Hierdie argument is egter nie oortuigend nie.

Brandon (1967:240-266) het ook 'n poging aangewend om 'n datum na 70 n.C. te ondersteun. Viljoen (2002:465) som Brandon (1967:240-266) se argumente op as 'n *apologia* wat Markus eers na die Joodse oorlog vir Romeinse Christene geskryf het om hulle van Judaïsme te distansieer en sodoende die Romeinse regering gerus te stel. Brandon (1967:242-243) sien dit as nodige motivering vir die Markus geskrif aangesien die Christene in Rome vrese gehad het dat die Romeine hul sou sien as mense wat Joodse revolusionêre idees aanhang. Viljoen (2002:466) lys 'n paar interne bewyse in die Markus-evangelie wat Brandon voorhou as dit wat sy eksterne argumente ondersteun, soos bv. die sterk polemieë oor Judaïsme (Mark. 2:6) en die huldeblyk aan die Keiser (Mark. 12:13-17).

Elwell en Yarbrough (2005:89) meld dat beide Bacon en Brandon se bevindings, wat verwysings in die evangelie met latere gebeure na die val van Jerusalem verbind, as hoogs twyfelagtig beskou moet word. Met die aanvaarding dat Markus Johannes die skrywer van die evangelie is en dat sy martelaarskap in 68 n.C. plaasgevind het (Hildebrandt, 1996:7-8), sou dit die moontlikheid uitskakel dat die evangelie na 70 n.C. geskryf kon gewees het.

❖ **Voorlopige gevolgtrekking**

Alhoewel die datering van die Markus-evangelie nie met sekerheid bepaal kan word nie, blyk dit dat die tradisioneel aanvaarde 60-70 n.C. die sterkste moontlike opsie sou wees. Dit verantwoord Irenaeus se getuienis, toegegee dat Klemens se getuienis dit nie weerspreek nie. Verder neem hierdie datering die voorspellende profesie van Jesus in Markus 13 as toekomstige gebeurtenis self ten tyde van Markus se skrywe. Laastens pas

dit by die inhoud aangaande lydende dissipelskap van die Markus-evangelie. Van Wyk (2009:90) se stelling som die argument deeglik op:

Dit maak sin dat die geadresseerdes in sulke onsekere tye groot troos en bemoediging uit die Markus-evangelie kon put deurdat hulle nie net as gevolg van 'n situasie van vervolging van Jesus die lydende, gekruisde Seun van die mens kon identifiseer nie, maar ook mét Hom as die opgestane en terugkerende Seun van die mens, dié Oorwinnaar kon identifiseer.

2.3.1.4 Die geadresseerdes en hul omstandighede

Navorsing van die identiteit en die omstandighede van die oorspronklike gehoor moet as 'n eksegetiese noodsaaklikheid beskou word (Rousseau, 2010:33-34). Die moderne leser van die Markus-tekst is nagenoeg 2000 jaar van die oorspronklike gehoor geskei en daarom is dit vanselfsprekend dat noemenswaardige historiese, kulturele en sosiologiese verskille teenwoordig sou wees waarvan beide outeur en gehoor kennis gedra het en wat 'n duidelike invloed op die verstaan van die evangelie-gekrif sou gehad het. Hierdie begrip word moontlik nie deur hedendaagse lesers met die oorspronklike gehoor gedeel nie. In hierdie verband moet kortliks gewys word op dit waarna kulturele antropoloë as *hoë-* en *laekonteks* verwys (Malina, 2002:624). Antieke gehore het hulle saam met die outeurs van die Bybelgeskrifte in dieselfde leefwêreld en sosiokulturele konteks bevind (Rousseau, 2010:28). Dieselfde wêreldbeeld het hulle ook in dieselfde begrippe- raamwerk en met die gepaardgaande belewenis van die werklikheid wat daaruit voortspruit, ingesluit (2010:28). *Hoëkonteks* beteken dan dat dit waaroor geskryf is, nie vir die leser vreemd of duister was nie, en outeurs het nie nodig gehad om alles wat hulle wou oordra, op skrif te stel of omvattend te verduidelik nie (2010:28). Met betrekking tot die outeur se gehoor sou die evangelie gerig kon gewees het aan mense wat hulle in so 'n *hoëkonteks*-situasie van Christen-dissipelskap bevind het.

Definiëring van Christen-dissipelskap in die Markus-evangelie word dan nagevors d.m.v. eksegetiese analise van teksgedeeltes in Markus 8:27-10:52, en die sosiologiese kenmerke van die oorspronklike geadresseerdes speel 'n definitiewe rol in die interpretasie van hierdie teksgedeeltes. Die onmisbaarheid en waarde hiervan spreek uit Viljoen (2002:458) se stelling: " ... if we could have insight into the specific problems, circumstances and questions of the believing community to whom the Gospel was written in the first place, it would serve as a relevant hermeneutical tool to understand the text."

Die skrywer van die Markus-evangelie het nie Bybellesers wat tweeduisend jaar later sy werk sou lees in gedagte gehad toe hy geskryf het nie (Malina & Rohrbaugh, 2003:10). Sy aanname was dat sy gehoor die konteks sou verstaan (verwys opm. na *hoëkonteks* hierbo). Die taak is dan om die oorspronklike geadresseerdes se konteks te probeer begryp om die teks uit daardie oogpunt te probeer verstaan. Indien moderne lesers van die Bybelteks hulle 'wêreld' in die teks inlees, in stede van die inagneming van die skrywer en oorspronklike leser se wêreld, sou dit kon lei tot "*eisegesis*" (in die teks inlees) in stede van "*eksegesis*" (uit die teks uit lees). Soos in hoofstuk 4.5 aangedui, is hierdie aspek juis die basiese kritiek wat op welvaartpredikers se hantering van teksgedeeltes uitgespreek word.

2.3.1.4.1 Die geadresseerdes

Ofskoon die eerste gehoor as geadresseerdes, en by implikasie waar hulle hulself bevind het, nie met sekerheid bepaal kan word nie (Martin, 1972:63; Guthrie, 1990:71), word aanvaarbare bewyse egter deur verskeie navorsers voorgehou. Rome is die waarskynlikste plek vanwaar Markus geskryf het asook die plek waar sy geadresseerdes hulself bevind het (vergelyk Bacon, 1919:22; Martin, 1972:61; Lane, 1974:24; Gundry, 1981:79; Vorster, 1985:116; Brooks, 1991:27; France, 2002:40; Viljoen, 2002:456; Carson & Moo, 2005:177). Beide oorwegings is belangrik aangesien die bestemming van Markus se skrywe uit sy waarskynlike Roomse herkoms afgelei kan word (Vorster, 1985:118; Carson & Moo, 2005:182).

Benewens Rome is Galilea (Marxsen, 1969:41), Sirië (Kee, 1977:100-105) en Egipte (Smith, 1973 – vergelyk Guelich, 1989:xxx) ook as moontlikhede vir oorsprong voorgestel. Voor die belangrikste argumente vir en teen hierdie onderskeidelike denkrigtings onder die loep kom, kan uitgelig word dat daar wel redelike ooreenstemming onder vakkundiges bestaan dat die geadresseerdes heidene (nie-Jode) was. Twee belangrike interne teksgebaseerde argumente word as bewys aangedui:

- i. Markus verduidelik Palestynse gebruike soos die Joodse reinigingsproses d.m.v. handewas voor maaltye (Mark. 7:3-4) (Guthrie, 1990:71). Hierdie verduideliking sou waarskynlik nie nodig gewees het indien die geadresseerdes Jode was nie.

- ii. Van die Aramese uitdrukkinge wat deur Markus in die teks behou is, word ook in Grieks vertaal (sien Mark. 3:17, 5:41, 7:34, 14:36 en 15:34). Dit skakel waarskynlik Aramees-sprekende lesers (soos Jode) as primêre geadresseerdes uit en dien as noemenswaardige bewys vir 'n gehoor wat nie met hierdie uitdrukkinge vertrou sou wees nie (Guthrie, 1990:71). Hierdie punt word versterk deur Martin (1972:63) se uitwysing dat Joodse terme waarmee die heidense kerk wel vertrou sou wees, soos 'amen' (ἀμήν) (bv. Mark. 9:1) en 'hosanna' (ὡσαννά) (Mark. 11:9,10), sonder verduideliking deur Markus in gebruik geneem is.

'n Heidense gehoor dui egter nie noodwendig op Rome nie, maar kon enige plek pas wat 'n heidense invloed gehad het. Dit noodsaak die uiteensetting van verdere argumente onder die voorgestelde denkrigtings ter vasstelling van wie die geadresseerdes moontlik kon wees.

❖ Rome

Daar is 'n sterk eksterne tradisie dat die Markus-evangelie sy oorsprong in Rome aan 'n Romeinse gehoor gehad het. Die kerkvader Papias (Eus *H.E.* 3.39.15) se getuienis dat Markus as tolk vir Petrus in Rome opgetree het, was vir die vroeë twintigste-eeuse kommentator B.W. Bacon (1919:22) op sigself oortuigend genoeg. Bacon (1919:22) skryf hieroor soos volg:

In the second, third and fourth centuries all parties are agreed in making the view of Papias fundamental ... for Papias was the fountainhead of tradition regarding Gospel origins As regards ancient testimony to the provenance of our oldest Gospel it is certainly true that 'all roads lead to Rome'.

Irenaeus (*Adv. Haer.* iii.1.2.) impliseer op sy beurt dat Markus na Petrus en Paulus se martelaardood in Rome geskryf het en Klemens van Aleksandrië (*HE*, iv.14.6f.) het gemeld dat Markus geskryf is terwyl Petrus besig was om in Rome te preek. Indien die omstredeheid aangaande die tydperk van skrywe tersyde gestel word, kan na die ooreenstemming van Rome gelet word. Indien vroeë kerkgeskiedenis se getuienis aangaande Petrus se teregstelling onder Nero in 64/65 n.C. in Rome aanvaar word, sou dit self aanleiding kon gee tot bevestiging van Markus se verbintenis met Rome (Brooks, 1991:28).

Die Rome-hipotese word deur navorsers soos Martin (1972:62) ondersteun ter verwysing na die vroegste verklaring vir die gebruik van die Markus-evangelie in 1 Klemens 15:2 en Hermas *Sim.* 5:2, geskrifte wat beide met Rome geassosieer word. Ter verdere ondersteuning van die Rome-hipotese verwys navorsers soos Guelich (1989:xxix), Johnson (1960:15) en Gundry (1981:79) na die anti-Marconiste-proloog⁵ se stelling dat Markus sy evangelie na Petrus se dood in die streke van Italië, neergepen het.

Daar blyk genoegsame eksterne bewyse te wees wat ondersteun dat Markus waarskynlik in Rome aan 'n Rome-gehoor geskryf het, maar soos Martin (1972:63) se mening daar uitsien, sou die interne bewyse móét ooreenstem en selfs die swaarste moes weeg om hiervan te oortuig. 'n Aantal argumente kan in dié verband uitgelig word, waarvan Markus se unieke voorkeur vir die gebruik van Latinismes en/of Latynse leenwoorde veral oorweging onder vakkundiges geniet (vergelyk Martin, 1972:63; Lane, 1974:24; Gundry, 1981:79; Vorster, 1985:116; Guelich, 1989:xxix; Guthrie, 1990:71; Carson & Moo, 2005:177, ens.). Hierdie Latinismes verwys na Markus se verduideliking van Griekse uitdrukkings met behulp van Latynse ekwivalente (m.a.w. Latynse woorde in Griekse letters) en sluit onder andere in: Markus 12:42: “ ... twee geldstukkies (λεπτός), dit is 'n oortjie (κοδράντης)”; Markus 15:16 “ ... die binneplaas (αύλή), dit is die goewerneur se paleis (πραιτώριον)” en Markus 15:39 “ ... die offisier (κεντυρίων)”. In die geval van ‘offisier’ gebruik Matteus (27:54) en Lukas (23:47) nie hierdie woord in hul weergawes nie, maar 'n suiwer Griekse woord, nl. *ἐκατοντάρχης* ('offisier'). Hierdie Latinismes sou veral gepas gewees het as die skrywer homself op dieselfde plek as sy geadresseerdes bevind het (Guthrie, 1990:71).

Sekere vakkundiges meen egter dat die Latinismes nie oortuigend as bewyse vir die Rome-hipotese sou wees nie (Marxsen, 1969:66; Vorster, 1985:116). Vier opvallende redes word krities voorgehou: Eerstens bestaan die moontlikheid dat hierdie terme hul oorsprong in ‘voor-Markaanse’ tradisies/geskrifte kon gehad het, m.a.w. Markus het bloot die materiaal wat hy ontvang het, wat reeds hierdie Latinisme bevat het, op soortgelyke wyse oorgedra. Op hierdie kritiek sou die kritiese teenvraag dan moes wees hoekom Markus nie meer van hierdie terme uitgeskakel het nie? (Martin, 1972:63). Tweedens word Latinismes op ander plekke in die Nuwe Testament aangetref wat nie aan 'n

⁵ Dit is manuskripte-inleidings wat teen Marcionisme, 'n tipe Gnostiese dwaalleer, gerig is (Gundry, 1981:79).

Romeinse gehoor gerig is nie, soos Lukas 12:58 “ ... moeite doen ... ” (*ὅδς ἐργασία*). Dit is wel belangrik om daarop te let dat Markus hierdie terme meer beklemtoon en dat dit wil voorkom asof Matteus en Lukas oor die algemeen hierdie tipe woorde vermy (Johnson 1960:15; Martin, 1972:63). *Derdens* word die belangrikheid van die Latinisme se gebruik afgemaak as onbeduidend aangesien dit beperk is tot handel en militêre terme (Kummel, 1975:98). *Laastens* word daar krities na die Latinismes verwys as ’n blote feit dat die Markus-evangelie oorspronklik in Latyns geskryf is en daarna in Grieks vertaal is (Couchoud, 1928:35-79) – die Latinismes in die Griekse teks word bloot beskou as oorblyfsels na vertaling. Daar bestaan egter min bewyse dat dit die geval kon wees (Martin, 1972:64) en daarbenewens sou ’n geskrif wat oorspronklik in Latyn geskryf is in elk geval die denkrigting versterk dat Markus aan ’n Roomse gehoor geskryf het.

In die beskouing van die argumente sou dit tog voorkom asof Markus se gebruik van Latinismes Rome sou kon begunstig, maar op sigself nie genoegsame bewyse kon wees om van geadresseerdes in Rome te oortuig nie. Dit kan immers slegs beteken dat enige plek wat ’n heidense en Latynse invloed in die eerste eeu n.C. gehad het as moontlike opsies oorweeg sou kon word (Carson & Moo, 2005:177).

Navorsers (bv. Johnson, 1960:15; Guthrie, 1990:71; Carson & Moo, 2005:177) bied verdere interne bewyse ter ondersteuning van Rome as plek van oorsprong en beoogde bestemming van Markus se skrywe. As bewyse van ’n gehoor wat moontlik nie met Israel bekend sou gewees het nie, word daar op Markus se verskeie verduidelikings gewys wat sy lesers se kennisinhoud andersins sou ontbreek het. Markus se identifisering van Gadara as uitgebrei tot by die See van Galilea (Mark. 5:1), die beskrywing van Betsaida as ’n ‘dorp’ (Mark. 8:26), die verwysing na Herodes se familie (Mark. 6:17), die aanname dat Jesus se verskyning voor die hoëpriester ’n ‘verhoor’ was, en die verwysing daarna dat ’n vrou van haar man kan skei wat teen die Joodse wet was (Mark. 10:12) word in die opsig deur vakkundiges gelys (Johnson, 1960:15; Guthrie, 1990:71). So ook is Rufus in Markus 15:21 geïdentifiseer as een van Simon van Sirene se kinders, en die inligting van Markus sou kon dui op die geadresseerdes se bekendheid met hom. Paulus verwys dan na ’n Rufus in Romeine 16:31 wat in Rome woonagtig was en dit sou Markus met Rome kon verbind (Gundry, 1981:79; Brooks 1991:28). Hierdie argument neem uiteraard aan dat Markus en Paulus na dieselfde Rufus verwys.

Beide Petrus en Paulus maak in hul Nuwe Testamentiese briewe bydraes tot Markus se verbintenis met Rome. Hierdie verbintenis dra veral vir Carson en Moo (2005:177) gewig en hulle verwys na 1 Petrus 5:13 waar Petrus vir Markus in Rome in die vroeë sestigs n.C. plaas (indien aanvaar word dat Babilon 'n verwysing na Rome is). Paulus se briewe ten tyde van sy gevangenis is uit Rome geskryf, en in Kolossense 1:24 sowel as Filemon 24 word Markus met Rome in die vroeë sestigs n.C. verbind (Brooks, 1991:27). 2 Timoteus 4:11 dui verder aan dat Markus gedurende die sestigs n.C. na Rome sou reis.

Markus se talle verwysings na lyding en vervolging is waarskynlik vir vakkundiges die oortuigendste aspek wat die Roomse hipotese bevestig (vergelyk Lane, 1974:24; Guthrie, 1990:73; Carson & Moo, 2005:177). Markus se verwysing na vervolging is immers duidelik en tot die punt (verwys Mark. 8:34, 8:38, 10:30, 10:33, 10:45, 13:8 en 13:10). Meeste van hierdie teksgedeeltes val binne die kerngedeelte van die Markus-evangelie wat verderaan in die (eksegetiese) hoofstuk 3 onder die loep kom. Hierdie teksgedeeltes neem 'n belangriker betekenis aan wanneer dit gelees word teen die agtergrond van 'n kerk wat sy lot onder vervolging moes aanvaar (Martin, 1972:66). Hierdie moontlikheid van vervolging wat die lesers in die gesig gestaar het, word verder onder die geadresseerdes se omstandighede bespreek (verwys 2.3.1.4.2).

Die interne en eksterne bewyse wat deur vakkundiges voorgehou word. dui op Rome as beide die waarskynlikste plek van herkoms asook bedoelde bestemming van die Markus-evangelie. Daar bestaan geen dwingende argumente teen die vroeë kerkgeskiedenis se getuienis nie en die inhoud van die Markus-evangelie blyk versoenbaar hiermee te wees.

Drie ander moontlikhede word ook voorgehou, nl. Galilea, Sirië en Egipte wat nou kortliks bespreek word.

❖ Galilea

In sy "redaksionele studie" oor Markus ondersteun Willi Marxsen (1969:41) Galilea as plek van oorsprong van die Markus-evangelie. Hy wys op die positiewe belangrikheid wat Markus aan Galilea in sy teks verleen en beweer dat dit die plek van openbaring vir Markus moes gewees het. Markus se verwysing na Jesus wat die dissipels na Galilea vooruitgaan (Mark. 14:28 en 16:7) word deur Marxsen gesien as 'n opdrag aan Christene om daar te vergader om vir Jesus se wederkoms te wag.

Guthrie (1990:72) meen dat die skrywer bekend was met Palestina aangesien hy Dalmanutha (Mark. 8:10) noem wat andersins onbekend is. Hierdie argument is egter onoortuigend aangesien dit nie onmoontlik is dat hierdie pleknaam korrek is nie, ten spyte daarvan dat daar nie ander inligting hieroor bewaar is nie (Guthrie, 1990:72). Die Joodsheid van die evangelie word ook voorgehou as bewys vir die Galilea-hipotese maar dit kan moontlik toegeskryf word aan Petrus se stem op die agtergrond eerder as aan die plek van oorsprong (Elwell & Yarbrough, 2005:90).

Die beskikbare bewyse regverdig nie die aannames van die Galilea-hipotese nie. Alhoewel hulle nie op die besonderhede uitbrei nie meen Carson en Moo (2005:179) dat hierdie teorie vele probleme inhou en dat daar geen oortuigende argumente is wat op Galilea as plek van herkoms sou kon dui nie.

❖ **Sirië**

Sirië, oftewel Antiochië, word ook voorgestel as moontlike plek van oorsprong (Bartlet, s.a.:5-6). Dit is naby Palestina geleë wat sou kon verduidelik waarom Markus aanneem dat sy lesers Palestynse plekname sou ken. Verder was Sirië 'n groot Romeinse kolonie en dit verduidelik moontlik Markus se Latinismes. Petrus se verbinding met Antiochië versterk ook die Sirië-hipotese en dan is daar ook die feit dat die 'presbiter' waarna die kerkvader Papias verwys, van die Ooste afkomstig was (vergelyk Carson & Moo, 2005:178).

Kee (1977:100-105) redeneer vanuit moderne sosiologiese perspektiewe dat Markus net voor die val van Jerusalem in Sirië aan 'n apokaliptiese groep geskryf het wat van die gemeenskap vervreemd was. Brooks (1991:22) sou egter tereg opmerk dat die apokaliptiese element in die evangelie te skraal is en dat dit ernstige vrae oor hierdie teorie meebring. Saamgeneem, blyk dit daar nie betroubare redes is om Sirië (Antiochië) as realistiese opsie te oorweeg nie (France, 2002:40).

❖ **Egipte**

Grisostomus (354-407 n.C.) (Matthaeum Homilae 1.3) is 'n uitsondering in die vroeë kerkgeskiedenis in sy mening dat Markus sy evangelie in Egipte geskryf het. Hierdie mening is oor die algemeen onder vakkundiges gesien as 'n waninterpretasie van Eusebius (H.E. 2.16.1) se opmerking dat Markus die eerste een was wat die evangelie in Egipte verkondig het (Guelich, 1989:xxx).

Markus se skrywe vanuit Egipte word ook gebaseer op sy diens as biskop in die kerk in Aleksandrië (Brooks, 1991:27). Morton Smith (1973) (vergelyk Guelich, 1989:xxx) het ook 'n bydrae gelewer deur die posisie te verdedig dat Egipte as plek van oorsprong beskou kan word. Sy ontdekking van 'n skynbaar verlore brief van Klemens van Aleksandrië in 'n klooster in Mar-Saba, Egipte, gee aanleiding tot hierdie sienswyse (Carson & Moo, 2005:178). In die brief meld Klemens dat Markus, nadat hy sy evangelie in Rome saam met Petrus geskryf het, na Aleksandrië gegaan het en vandaar 'n tweede uitgawe, bekend as die Geheime evangelie, geskryf het. Daar is egter dispuut aangaande die egtheid van hierdie brief van Klemens en selfs al sou dit as betroubaar aanvaar word, kan dit bloot aandui dat Markus se eerste weergawe, wat in die Kanon opgeneem is, in Rome neergepen is. Smith self dui aan dat die huidige Bybelse weergawe nie die 'Geheime evangelie' is nie (Guelich, 1989:xxx). Daar word voorgehou dat Klemens die orde verkeerd gehad het en dat die kanoniese Markus 'n verkorte weergawe van hierdie Geheime evangelie is, maar dit kom met min oortuiging oor en word wyd deur vakkundiges gekritiseer (vergelyk Carson & Moo, 2005:178).

Egipte, alhoewel die sterkste aanspraakmaker van alternatiewe, skiet ook tekort wanneer dit vergelyk word met die bewyse wat vir die Rome-hipotese voorgehou word.

❖ Voorlopige gevolgtrekking

Met inagneming van al die beskikbare interne en eksterne gegewens kan die geadresseerdes van die Markus-evangelie steeds nie met sekerheid vasgestel word nie. Onder vakkundiges geniet Rome nietemin voorkeur as die waarskynlikste plek van ontstaan sowel as die plek waar die geadresseerdes hulself bevind het.

2.3.1.4.2 Die geadresseerdes se omstandighede

Die eksegetiese proses sou sonder twyfel baat vind by die vasstelling van die plek, taal en lewenswyse van die geadresseerdes (Duvall & Hays, 2012:117). Rome is reeds aangedui as die waarskynlikste ligging van die geadresseerdes, maar binne die konteks en vir die doel van hierdie studie is daar twee lewensomstandighede van die geadresseerdes wat noodsaaklikerwys ook uiteengesit moet word, naamlik die moontlikheid van lyding en vervolging waaronder die geadresseerdes kon verkeer het (Roskam, 2004:73) en die belangrikheid van die algemene sosiologiese konteks van die geadresseerdes van die Bybelteks (Malina & Rohrbaugh, 2003:1).

❖ **Lyding en vervolging**

Markus se tekstuele inhoud dui moontlik aan dat sy geadresseerdes óf onder vervolging óf in vrees vir vervolging in die nabye toekoms geleef het (Roskam, 2004:73). Dit is in hierdie konteks dat Markus op pastorale wyse bemoediging bied aan lydende dissipels om te volhard in hul navolging van Jesus te midde en ongeag van hulle verdrukkende omstandighede. Markus wys daarom dat lyding vir dissipels deel van God se plan is (Mark. 8:34-38 en 13:9-13). Hierdie openbaring van lyding vir dissipels verloop in Markus samehangend met Jesus se eie lyding en sterwe (Van Wyk, 2009:83). Jesus se voorspelling aangaande sy kruisdood (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) word telkens opgevolg deur onderrig aan die dissipels aangaande die noodsaaklikheid van selfverloëning en die verwagting van lyding in hierdie lewe (Mark. 8:34-38, 9:33-37 en 10:35-45). Dit is egter Jesus se oorwinning wat deur Markus beklemtoon word om die wat self onder vervolging sou verkeer, te bemoedig. Van Wyk (2009:82) wys dit tereg duidelik uit dat Jesus se “ ... lyding en sterwe [loop] uiteindelik onherroepelik uit op sy opstanding en wederkoms met die troosryke implikasie wat dit vir die geadresseerdes het”. Dit stippel Markus se bemoediging aan sy lesers duidelik uit dat hulle nie deur God van enige lyding gevrywaar sal word nie, maar dat God se plan juis deur lyding gevestig is en daarvolgens op oorwinning sal uitloop.

Krities en binne die konteks van hierdie studie beskou, sou dit voorlopig aangedui moes word dat hierdie lyding-aspekte verreweg nie welvaart van enige aard sou kon impliseer nie en Ralph Martin (1972:65-69) maak 'n treffende bydrae in dié verband. Dit is veral sy klem op Markus se karakterisering van Johannes die Doper wat as aanduiding dien van 'n kerk wat vervolging in die gesig gestaar het. Martin (1972:65-69) dui op studies van die perikoop wat oor Johannes die Doper handel (Mark. 6:14-29) en maak d.m.v. Johannes se karakter 'n paar oortuigende gevolgtrekkings aangaande Markus se klem op lyding (sien ook Vorster, 1985:136-137). Daar word byvoorbeeld daarop gewys dat Johannes nie die fokus van sy eie bediening was nie, soos Marxsen (1969:30) dit stel: “(John) has no significance in himself”. Die gewig van Johannes se getuienis lê in sy identifisering as die een wat die weg vir Jesus sou baan. Hy is nie net die herout van Jesus se komende bediening nie, maar ook die voorloper van een wat moes ly, die voorloper van die nuwe koninkryk (Vorster, 1985:137).

Johannes se bediening in die woestyn wys op die vervulling van Jesaja 40:3 en verkondig dat die aanbreek van 'n nuwe era geensins langer vertraag sou word nie. Markus verwys hierna in Markus 1:15 dat die koninkryk naby gekom het en in Markus 1:7 dat daar een is, wat sterker as Johannes is, wat sou kom. Die belangrikste aspek volgens Martin (1972:67) is die kronologiese onderskeid tussen Johannes en Jesus se bedieninge (so ook Vorster, 1985:127). Dit kan gesien word in die inleidende verwysing na Johannes se martelaarskap in Markus 6:14. Hier word gemeld dat Jesus gesien is as Johannes wat weer tot die lewe opgewek is – wat beteken dat Johannes en Jesus nie gesien is waar hulle terselfdertyd saam bedien het nie. Eers na Johannes se inhegtenisneming het Jesus se openbare optrede begin (Mark. 1:14). Die Griekse frasering in Markus 6:14 kort 'n komplementêre indirekte voorwerp, m.a.w. daar is nie 'n verwysing na wie Johannes in hegtenis geneem het nie. Die rede hiervoor is teologies van aard (Martin, 1972:67) en Markus wil kommunikeer dat God self die verborge agent agter die skerms is. Martin (1972:67) stel dit soos volg: “Behind the evil machinations of men we are meant to see ... the deliberate **will of God** in an expression derived from Isaiah 53:6: ‘The Lord delivered him for our sins.’” (Beklemtoneering deur navorser). Markus laat Johannes en Jesus se lot parallel loop, en beide eindig met hul oorlewering tot die dood deur God self (Martin, 1972:67).

Hierdie parallelisme is noemenswaardig in die konteks van die hipotese van hierdie studie. Indien beide Johannes en Jesus se dood toegeskryf kan word aan 'n daad waarvoor God verantwoordelik was – dat dit God se wil vir hulle was om te sterf en dat hy dit inderdaad oor hulle gebring het – dan sou die vraag imperatief gestel moes word hoedat 'n boodskap wat verkondig dat God se wil vir dissipels geen lyding inhou nie, hiermee sou kon saam- of ooreenstem? Martin (1972:68) sou daarteenoor juis in sy stelling dit beklemtoon dat daar geen regverdiging vir Johannes of Jesus se martelaarskap gegee word nie:

John is consigned to his fate and to a cruel, undeserved death (as Mark 6:20 certifies in a way not found in the other Synoptics); and there is no last-minute miracle of deliverance or spectacular rescue. In parallelism, Jesus must suffer a similar fate of rejection, abandonment and cruel suffering, and there is no *deus ex machina* to relieve the tragedy and to turn the horror of his crucifixion into a happy ending by a dramatic reversal of fortune or a deliverance in a nick of time. The victory comes in defeat, with its only explanation and justification in **the will of God**. The Baptist goes to his fate in submission **to the will**, the Son of man goes **as it is written of him**

(9:12, 14:21, 14:49), and **treads a path of suffering to the end** ... (Beklemtoning deur navorser.)

Die treffende implikasies vir Markus se geadresseerdes spreek boekdele (Martin, 1972:68-69):

The inference is that followers of Jesus in the church in Rome can expect no less. What men did to John, who out-of-character endured undeserved pain and death, and what they did to Jesus whose obedience to the divine purpose in scripture required the acceptance of the cup of woe (14:32-42), they would surely visit on the church. Nor is there any patent rationale for a Christian community in which Peter and Paul have already sealed their testimony with heroic death (1 Clement 5), and which no doubt was beginning to chafe under duress and to ask the insistent questions, How long O Lord? Why do we see these evils coming upon us? Mark's consolatory answer is in the examples of God's theodicy which catches up the martyr's and the Son of Man's suffering into **his sovereign plan**. (Beklemtoning deur navorser.)

Hieruit sou dit blyk dat Markus die evangelie vir sy gehoor beskryf deels om as 'n vertroosting te dien, maar waarin hy waarsku aangaande die prys wat betaal moet word deur diegene wat Christus wil navolg. Die vertroosting is die versekering van die Here se teenwoordigheid en soewereine plan in so 'n sware tyd. Dit is uiters belangrik om daarop te let dat Markus nie impliseer dat Jesus sy dissipels van alle lyding sal verlos nie, maar dat hy die wat hom in lyding bely, versterk en daardeur sal bystaan (Viljoen, 2002:456). Markus beklemtoon dus moontlik doelbewus die vernedering en lyding van Jesus op sy weg na verheerliking om moedelose lesers te bemoedig te midde van die vervolging wat hulle in Nero se tyd 64 n.C. of kort daarna sou gely het (2002:456).

Die spesifieke lydingkonteks van die geadresseerdes word deur verskeie vakkundiges (vergelyk Lane, 1974:13; Viljoen, 2002:470) met hierdie tydperk van keiser Nero se heerskappy in die sestigerjare n.C. verbind. Nero het in hierdie tyd geblyk 'n uiters wrede tiran te wees wat met swaar belastings en valse beskuldigings konfiskering van eiendom bewerkstellig het (Lane, 1974:13). So het Nero vir homself naam gemaak d.m.v. vrees vir sy mag en rykdom. Christene is van haat teenoor hul medemens aangekla aangesien hul geweier het om sosiale byeenkomste waar afgodery en immoraliteit prominent was, by te woon. Die owerhede het aanvanklik nie hierdie aantygings teen Christene ernstig opgeneem nie, maar dit het alles verander na 'n ramspoedige brand wat in 64 n.C. in Rome verwoesting gesaai het. Lane (1974:13) beskryf hierdie katastrofiese gebeurtenis soos volg:

The fire began among the cluttered shops near the Circus Maximus, but fanned by a strong wind it quickly spread to other wards of the city. After it burned for more than a week it was finally brought under control, only to break out a second time from the estates of Tigellinus, head of the Praetorian guard.

Die Christene is openlik vir die verwoestende brand geblameer en baie is op bevel van Nero wreed vermoor. Dit het haglike omstandighede vir dissipels geskep. Tacitus (Annals XV. 44) skets die situasie soos volg:

Dressed in wild animal skins, they were torn to pieces by dogs, or crucified, or made into torches to be ignited after dark as substitutes for daylight. Nero provided his Gardens for the spectacle, and exhibited displays in the Circus, at which he mingled in the crowd – or stood in a chariot, dressed as a charioteer.

In vele opsigte sou die jare voor 69 n.C. as apokalipties van aard beskryf kan word (Viljoen, 2002:470) en bykomend tot Nero se wrede vervolging, word verder na Petrus se martelaarskap net voor 69 n.C. in Rome verwys. Daar is verslae van hongersnood, 'n burgeroorlog net na Nero se selfdood in 68 n.C. waarin drie keisers hul lewe verloor het en selfs verskeie aardbewinge wat die gebiede van Italië gedurende die tydperk geteister het (Viljoen, 2002:470). Al hierdie gebeure sou aanleiding gee tot wat beskryf kan word as 'n krisistydperk vir dissipels in Rome.

Indien dissipels in hierdie konteks bemoedig sou word om in hul navolging van Jesus te volhard, sou hulle moes insien dat dit wat hulle op hulle geloofspad belewe, geensins anders was vergeleke met Jesus se “weg” nie. Viljoen (2002:456) se stelling hieroor is spesifiek relevant:

Markus gebruik die woord ‘weg’ op 'n betekenisvolle manier om aan te dui dat Jesus se via dolorosa gevolge inhou vir Petrus en al die ander wat Jesus volg deur Hom as Christus te bely. Christene word geroep om in sy voetspore te volg – 'n handeling wat lyding en volharding impliseer.

❖ **Die sosiologiese konteks van die geadresseerdes**

Met inagneming van die Industriële Revolusie van die laaste 200 jaar sou dit vanselfsprekend wees dat die moderne leser se insig grootliks beperk sou wees indien die historiese, sosiologiese en kulturele agtergrond van die Bybel nie in ag geneem word in die interpretasie van die teks nie (Malina & Rohrbaugh, 2003:1). Malina en Rohrbaugh verwys na hierdie waterskeiding as die ‘Great Transformation’. Daar moet in gedagte gehou word dat die konteks van die Bybel die van 'n agrariese voor-industriële wêreld

was wat radikaal van ons moderne samelewing verskil. Indien hierdie verskille nie in die eksegetiese proses verreken word nie, sal dit hoogs waarskynlik tot waninterpretasie lei (Malina & Rohrbaugh, 2003:13). Dit is dan deurslaggewend dat hierdie verskille in die verstaan van die teks in ag geneem moet word.

Die Bybel (en ook die Markus-evangelie) is geskryf binne en aan 'n voor-industriële kleinboere-landbougemeenskap waar die hele lewe heeltemal verskil het van dit wat ons vandag ken. Malina en Rohrbaugh (2003:2) beskryf hierdie samelewing as *agraries* en daarmee word nie bloot na 'landbou' as sulks verwys nie (m.a.w. hulle tref nie vergelyking tussen mense wat op plase werk en mense wat in fabriek werk nie), maar beklemtoon die totale leefstylverskille tussen toe en nou. Met die term en fokus op 'voor-industrieel' word beide plaaswerkers en stedelike inwoners van die Bybelse tyd ingesluit – *agraries* verwys meer na lewensomstandighede as wat dit na 'n beroep verwys. Malina en Rohrbaugh (2003:2-3) omskryf dit so: “ ... the contrast we wish to draw is between the outlook of the modern, industrial period and the worldview in vogue before the Great Transformation took place.”

Die opvallendste aspekte en verskille wat deur industrialisering teweeggebring is, word soos volg deur Malina en Rohrbaugh (2003:6-10) uiteengesit:

- In agrariese samelewings was meer as negentig persent van die populasie plattelands. In industriële samelewings is meer as negentig persent stedelik.
- In agrariese samelewings was negentig tot vyf-en-negentig persent van die populasie betrokke in wat sosioloë na verwys as 'primêre' industrieë (boerdery en ontginning van onverwerkte grondstowwe), terwyl dit vandag, in bv. die VSA, net onder vyf persent is wat in hierdie 'primêre' industrieë betrokke is.
- In agrariese samelewings was tussen twee en vier persent van die populasie geletterd. In vandag se industriële samelewings is tussen twee en vier persent ongeletterd.
- Die geboortesifer in meeste samelewings was omtrent veertig per elke eenduisend per jaar. In die meeste hedendaagse industriële samelewings is dit minder as twintig geboortes per eenduisend mense. Dit bring die verskynsel teweeg dat alhoewel daar in ons dag minder geboortes is, daar tog meer groei in populasie is. Die rede hiervoor is dat mense nie so maklik sterf soos in daardie tyd nie – mense leef eenvoudig langer.

- Gedurende die eerste eeu n.C. was die lewensverwagting in die stad Rome omtrent twintig jaar ten tye van geboorte. Indien 'n baba die eerste paar jaar oorleef het, het hierdie verwagting tot veertig jaar gestyg.
- Meer as die helfte van gesinne in 'n agrariese samelewing is gedurende geboorte en/of die opvoedingsjare van kinders opgebreek deur die dood van een of beide ouers, met die gevolg dat weduwees en weeskinders volop was.
- Anders as in die moderne wêreld, het slegs een tot drie persent van die populasie gewoonlik een- tot twee-derdes van die bewerkbare grond in die samelewings besit. Dit is veral 'n belangrike opmerking omdat dit beteken dat daar 'n groot gaping tussen ryk en arm was en dat dit vir 'n arm man bykans onmoontlik was om rykdom te bekom – die gaping was eenvoudig te groot en die geleentheid het ontbreek. In hierdie verband meld Gundry (1981:27) dat 'n sterk middelklas nie bestaan het nie. Aangesien grond onbekombaar was, het mense geen ander keuse gehad as om as slawe te werk nie. Die gevolg was dat daar veel meer slawe as vry mense was. Baie slawe, soos dokters, rekenmeesters, onderwysers, ens. was beter geskoold as hul eienaars (Gundry, 1981:27).
- Omdat grond en rykdom onbekombaar vir die arm man was, was dit 'n wêreld van beperkte-beskikbaarheid (Malina & Rohrbaugh, 2003:10: “limited good”). Dit bring mee dat in die antieke wêreld van ‘Rich, poor and limited good’ kan die oorgrote meerderheid van die mensdom as arm geklassifiseer word (Malina & Rohrbaugh, 2003:400-401). Om die armoede te verstaan, is dit noodsaaklik om die konstruksie ‘limited good’ te begryp, en dit word soos volg verduidelik (2003:400):

In modern economies, we make the assumption that goods are, in principle, in unlimited supply. If a shortage exists, we can produce more. If one person gets more of something, it does not automatically mean someone else gets less... But in ancient Palestine the perception was the opposite: all good existed in finite, limited supply and were already distributed ... Because the pie could not grow larger, a larger piece for anyone automatically meant a smaller piece for someone else ... An honorable man would thus be interested only in what is rightfully his and would have no desire to gain anything more, that is, to take what is another's.

Dit bring mee dat een persoon se vermeerdering van vermoë noodwendig ten koste van 'n ander persoon sou geskied en dit is daarom as diefstal beskou (Malina & Rohrbaugh, 2003:400). Dít het geïmpliseer om met mag en vermoë iets wat nie

regmatig aan jou behoort het nie van iemand in 'n swakker posisie as jy weg te neem – rykdom het eenvoudig op gierigheid neergekom (2003:400).

❖ Voorlopige gevolgtrekking

Hierdie onderdeel is baie belangrik in die konteks van die hipotese wat in hierdie studie nagevors word. Die aspekte hierbo is gelys om aan te dui dat die harde werklikheid wat die Markus-gehoor kon belewe het armoede, swaarkry en die realiteit van die dood ingehou het. Gekombineerd met die wrede vervolging van Christene onder Nero sou dit nie vergesog wees om te meen dat daardie Christene moontlik min of geen besittings gehad het nie – mense wat in Jesus se woorde in Matteus 5:3 waarlik “... arm van gees” was en derhalwe totaal op God aangewese was (vergelyk Barclay, 1975:91).

Barclay (1975:90v.) gee 'n duidelike uiteensetting van wat armoede en swaarkry in die eerste eeu op tydelike gebied kon behels het. Twee woorde, *πτωχός* en *πένης*, het armoede beskrywe. *Πένης* het gedui op iemand wat moes werk vir 'n lewe (1975:90) en wat as sodanig *αὐτοδίακονος* was, iemand wat in sy en sy huis se behoefte deur sy eie hande-arbeid kon voorsien (1975:90). 'n *Πτωχός*, arm man, was daarteenoor iemand wat geen heenkome gehad het nie, iemand wat metafores op sy knieë gedwing is (n.a.v. die infinitief *πτωσσειν* – om te buk of te koes - 1975:90). Louw en Nida (1993:564) hanteer *πτωχός* en *πένης* in die semantiese domein van 'Besitting, Oorplasing of Ruiling' (1993:558) en tref dieselfde verskil as Barclay. Wat *πτωχός* egter betref, is die idiomatiese beskrywing sprekend van die hopeloosheid wat aan hierdie begrip kleef: “... those who walk in rags ... those whose ribs are always showing” (1993:564). Die Markaanse gehoor was dalk mense wat vanweë gebrek op hulle knieë gedwing is – brandarm. Weens die dreigende moontlikheid van die dood kon hulle dalk nie eens daarop peil trek dat hulle 'n volgende sonsopkoms sou aanskou nie. Op die keper beskou sou dit kon blyk dat Markus hierdie omstandighede moontlik saam met hulle belewe het.

In 'n sinspeling op die verkondiging van die Welvaartteologie kan, weliswaar prolepties, die volgende toepassing cum projeksie op die Markus-gehoor gedoen word: Markus se bemoediging aan hulle is nie 'n belofte aan koningskinders wat deur hul eie geloof 'n reg het op onbeperkte rykdom, gesondheid, voorspoed en mag oor enigiets wat dit bedreig nie. Hy veroordeel hulle ook nie omdat hulle ongeloof, of dan, ten beste, kleingelowigheid, die rede vir hulle bedroewende omstandighede is nie; hy spoor hulle nie aan om ten spyte

van die harde werklikheid van hulle omstandighede voorspoed as 'n tans onvervulde werklikheid oor hulself uit te spreek nie, maar hy beklemtoon daarteenoor 'n moontlike onwilligheid om Jesus na te volg in sy lyde, soos vergestalt in hulle huiwering om hulle droewige omstandighede te aanvaar.

2.3.1.5 Teologiese temas van die Markus-evangelie

Die omstandighede waarin Markus se geadresseerdes hulself bevind het, sou aanleiding kon gee tot die doel van die skrywe van die Markus-evangelie. Daar is reeds uitgewys dat Markus op pastorale wyse vervolging en lyding as verwagting beklemtoon ter bemoediging en/of voorbereiding van sy geadresseerdes (verwys na 2.3.1.4.2). Hy spreek daarom temas aan wat handel oor vrae rakende die navolging van Jesus in 'n sosiale situasie waar jy die heelyd onder die druk verkeer het van die moontlikheid om jou lewe te verloor (Kelleher, 2009:1).

So meen Van Wyk (2009:53) dat 'n behoorlike begrip van die Markus-evangelie op twee belangrike teologiese temas berus, naamlik Christologie en dissipelskap. Die navorsing wys daarop dat die meeste van die bespreking aangaande die doel van die skrywe handel rondom wie Jesus is (Christologie) en wat dit beteken om hom te volg (dissipelskap). Dit is veral die verband tussen hierdie twee temas wat sterk in Markus se boodskap figureer. Die twee temas word nou van nader beskou.

2.3.1.5.1 Christologie

Christologie word beskou as die hooftema van die Markus-evangelie (bv. Martin, 1972:143; Carson & Moo, 2005:19). Die boodskap aangaande wie Jesus is en wat hy kom doen het, staan op die voorgrond van Markus se doel – hy lei immers die evangelie in met die stelling dat sy onderwerp oor die evangelie van Jesus Christus, die seun van God, handel (Mark. 1:1). Christologie is ongetwyfeld belangrik, maar alhoewel 'n studie van Markus se Christologie waardevol sou wees in die analise van die titels wat Markus in die evangelie aan Jesus toeskryf (soos seun van God in Mark. 1:1), sou dit hierdie studie beter baat om te fokus op drie spesifieke aspekte wat met reëlmaat in Markaanse navorsing onder bespreking kom, naamlik:

- i. die Messias-geheim;
- ii. Markus se korrektiewe benadering tot 'n valse Christologie; en

- iii. (veral) die kerugma/verkondiging van Jesus as lydende dienskneg.

❖ Die Messias-geheim

Aan die begin van die twintigste eeu begin William Wrede 'n bespreking wat in die daaropvolgende jare groot belangstelling in Markaanse studie sou uitlok. In sy '*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*' (1901, EV – 1971) brei hy uit op wat hy beskou het as dié vernaamste tema wat as motief agter die Christologie in die Markus-evangelie lê. Volgens Wrede wou Markus die geheim rakende Jesus se Messiasskap spesifiek uitbeeld aangesien hy (Markus) 'n vroeë Christologiese apologie wou bied vir waarom die kerk Jesus eers na sy dood en opstanding as Messias erken en verkondig het. Wrede meen Markus sou dan die nie-messiaanse karakter verdedig soos verstaan vanuit die tradisie van Jesus se aardse bediening (Guelich, 1989:xxxviii). Vorster (1985:148) som Markus se outeurstaak volgens hierdie teorie so op: "Markus het die taak gehad om tradisies waarvolgens Jesus tydens sy aardse lewe nie as Messias beskou is nie te versoen met die messiaanse tradisies oor Hom na sy opstanding."

Ter ondersteuning van Jesus se geheimhouding aangaande sy Messiasskap word op die sogenaamde *swygmotief* in die evangelie gewys (Vorster, 1985:148). Jesus verbied mense en selfs demone om enigiets te sê of oor te vertel wat die geheim aangaande sy Messiasskap in gedrang sou kon bring. Daar is vier gedeeltes waar Jesus mense verbied om oor hom te praat (Mark. 1:43-44, 5:43, 7:36 en 8:26) en by drie geleenthede word gestel dat demone stilgemaak is (Mark. 1:25, 34 en 3:12). Die geheimenismotief word verder bevorder deurdat Markus vir Jesus voorgestel het as een wat met opset die publieke oog wou vermy het (Mark. 1:37-38, 5:40, 6:31-32, 6:45-46, 7:24,33, 8:23 en 9:30). Uit hierdie teksgedeeltes is afgelei dat Jesus homself nie as Messias verkondig het nie en nie ander toegelaat het om hom as Messias te verkondig nie (Cole, 1989:89).

Dit sou moeilik ontken kon word dat Markus Jesus se aandrang op so 'n swygmotief uitbeeld, maar dit beteken nie noodwendig dat Markus 'n apologie wou bied om die vroeë kerk vernedering te spaar nie. Verskeie teologiese redes is deur vakkundiges voorgehou as geldige verklarings waarom Jesus dit nie toelaat dat dit wat hy gedoen het, en selfs wie hy is, verkondig word nie. So wys Hurtado (2011:9) daarop dat Markus se tema oor Jesus se geheimenis waarskynlik meer sin maak indien dit gesien word in die lig van 'n groter Markaanse tema. Jesus se bedoeling was om nie 'n valse idee deur te gee dat hy

'n nuwe politieke beweging kom begin het nie. Inteendeel, daarteenoor was sy kruisiging sy belangrikste werk. Al sy ander werke, nl. demone uitdryf, genesings en ander wonderwerke, skep eenvoudig 'n onvolledige prentjie oor Jesus se ware aard en betekenis. Dit wil sê, Jesus wou nie onnodig aandag vestig op die minder belangrike aspekte van sy aardse bediening nie. Daardie aspekte het 'n veel groter doel gedien: om te wys op Jesus se goddelikheid en die doel waarom hy gekom het, naamlik om te sterf. Hurtado (2011:9) kom tot die gevolgtrekking dat “ ... any acclamation uninformed by the crucifixion is misleading and invalid” en daarom is niemand toegelaat om Jesus openlik as seun van God of Messias te verkondig nie.

Meyer (2002:232) meen dat Jesus se opdrag in sekere omstandighede om “stil te bly” in kontras staan met die gewone vorm en funksie van wonderwerkvertellings in vroeë Christen- en Grieks-Romeinse bronne. Wonderwerkstories sou as norm die bedoeling gehad het om 'n reaksie en applous uit te lok, maar Markus ‘ ... bends the genre’ (Meyer, 2002:233) van sy wonderwerkverhale deur die applous met behulp van die Messiasgeheim te smoor. Meyer (2002:233) se opmerking hieronder is treffend relevant. Indien Jesus nie aandag op sy wonderwerke wou vestig nie, om sodoende juis klem op die kruis te plaas as die norm vir die wat hom wil volg, hoe pas 'n boodskap van onbeperkte rykdom, sukses en genesing in by Jesus se wil vir elke dissipel?

For Mark the applause and belief that comes from the spectacular deeds of the miracle stories are insufficient for true discipleship. To confess Jesus as just another Greco-Roman divine man and Son of God, remarkable from birth and outstanding in deeds of power, is not enough for Mark. To applaud Jesus for healings, exorcisms and the like is easy – too easy. To follow Jesus in wealth, and success is also easy – too easy. To follow Jesus to the cross is much more difficult.

(Meyer, 2002:233)

Gundry (1981:78) kom tot die gevolgtrekking dat Wrede se teorie op hiper-skeptisisme aangaande die akkuraatheid van verslaggewing in die evangelies berus. Hy stel met die volgende punte voor dat dit histories te verstane sou wees waarom Jesus publisiteit rondom sy Messiaskap onderdruk het:

- i. Die Jode het die verkeerde indruk van Jesus gehad en hom gesien as 'n politieke-militêre figuur met die uitsluiting van geestelike verlossingswerk – daarom spreek Jesus van sy opofferende lyding en dood na aanleiding van die Lydende Dienskneg van die Here soos uitgebeeld deur Jesaja 53:13-53:12.

- ii. Die Jode het goddelikheid in hulle konsep van hulle Messias kortgekom – daarom verwys Jesus na homself as die God-mens van Daniel (7:13-14) se visies van een wat kom op die wolke om sy ewige heerskappy oor die wêreld uit te oefen.
- iii. Indien Jesus wye publisiteit oor sy Messiasskap toegelaat het ten spyte van die sekerheid dat dit misverstaan sou word, sou hy voor sy tyd blootgestel gewees het aan arrestasie en veroordeling. Sodoende het Jesus dus die tyd uitgestel tot die regte oomblik aangebreek het. Gundry (1981:78) meen derhalwe “[i]t is not at all necessary or advisable, then, to think that Mark ‘invented’ the messianic secret.”

France (2002:31) volg ’n meer eksegetiese benadering in sy kritiek van Wrede se teorie en meld eenvoudig dat daar gelet moet word op die feit dat hierdie swyggebod van Jesus in elk geval onsuksesvol was (Mark. 1:45 en 7:36-37). Martin (1972:148) het ook krities kommentaar hieroor gelewer en meen dat hierdie insetsels op Jesus aangaande die geheimhouding die doel dien om ’n dramatiese effek op die leser te hê aangesien daarop gewys word dat hierdie opdragte van Jesus nie gehoorsaam is nie. Die klem val nie op die geheimhouding nie, maar op die skending van die opdrag, aangesien Jesus nie verberg kan word nie.

Jesus kan in elk geval nie voorgestel word as een wat net die publieke oog wou vermy nie, aangesien die teenoorgestelde ook waar was (France, 2002:31). Jesus se bediening in Galilea is gekenmerk deur publieke verkondiging en reaksie (Mark. 1:14-39), verder is daar gereeld tye waar Jesus opsetlik nie die publieke oog vermy nie (Mark. 2:8-12, 3:2-5, 5:19-20, 5:30-34 en 10:46-52) en by sy aankoms in Jerusalem trek hy doelbewus aandag op homself (Mark. 11:1-10 en 11:15-18).

Volgens Cole (1989:89) se eksegetiese argumente as teenvoeter vir Wrede se teorie is Wrede se Messias-geheim net van toepassing op die eerste helfte van die Markus-evangelie. Die tweede helfte staan in kontras hiermee waar Jesus self Petrus se belydenis uitlok met vrae oor wie Hy is. Jesus verwelkom Petrus se antwoord dat hy (Jesus) die Christus is (Mark. 8:29) en, alhoewel hy die dissipels vermaan om niemand daarvan te vertel nie (Mark. 8:30), wy hy homself daaraan om van daardie punt aan die dissipels te verduidelik wat die ware kenmerke van sy Messiasskap is. Hier word dit duidelik dat indien werklik verstaan word “wie hy is”, dit nie langer ’n geheim is of hoef te wees nie.

Die geheimenismotief in die eerste helfte van Markus blyk soos 'n doelbewuste handeling van Jesus met sy dissipels te wees, om hulle stap vir stap te lei deur wat hy gedoen en gesê het, sodat hulle by die punt kan kom waar hulle beseft wie hy werklik is. Die dissipels sou 'n tipiese Joodse konsep van die Messias gehad het, wat 'n sterk fokus op triomf in hierdie wêreld gehad het en dus sou dit misleidend vir Jesus wees om bloot die titel te aanvaar sonder om die aard van sy Messiasskap te verduidelik. Cole (1989:90) meen dit sou volgelingen kon mislei het in nasionalistiese drome. Jesus se fokus, na Petrus se belydenis, verskuif juis daarna om die dissipels te leer aangaande die ware aard van sy Messiasskap – tog was dit eers na die opstanding wat die dissipels die betekenis van Jesus se Messiasskap werklik verstaan het. Dit is in elk geval nie net Jesus se Messiasskap wat in 'n mate 'n geheimenis is nie – Jesus se onderrig in vergelykings sowel as die verborgenheid van die koninkryk van God blyk vir dieselfde rede (d.i. waarskynlike populêre Joodse misverstande) 'n geheimenisaspek te hê (Cole, 1989:90). Woorde soos koning, koninkryk en Messias was bekende woorde in Jesus se tyd, met sterk politiese ondertone waarvan Jesus homself wou vervreem het (1989:90).

Luz (1965:9) bied 'n soortgelyke argument deur 'n definitiewe onderskeid te tref tussen “*Wundergeheimnis*” (wonderwerkgeheimenis) en “*Messiasgeheimnis*” (Messias-geheim). Die Messias-geheim, soos met die uitdruwing van die demone en in Petrus se geval, was nodig omdat daar in Jesus se dag nie ten volle begryp kon word wie en wat die Messias eintlik is nie (1965:9). Eers met die ervaring van Jesus se lyding word 'n meer volledige prent van die Messias geskep. Wat die wonderwerker Jesus betref, meen Luz (1965:10-11) dat Markus dit insluit om die beeld van die Hellenistiese gemeentes se verkondiging van 'n hemelse Christologie/'god-mens'-Christologie uit te skakel en daarop te wys dat die wonderwerkende Messias nie losstaande is van 'n lydende Messias nie – die pad van die kruis is die hoofelement van sy evangelie.

Hierdie teorie aangaande Hellenistiese valse Christologie word breedvoeriger hieronder bespreek.

Met inagneming van bostaande bespreking blyk Wrede se Messias-geheim min ondersteuning vanuit vakkundige geleerde te kry. Die argumente teen so 'n motief is oortuigend en daar blyk nie genoeg motivering te wees om hierdie teorie as die motief agter Markus se Christologiese voorstelling te aanvaar nie. Wat wel in die kritiek teen Wrede se teorie figureer, is dat Markus die doel voor oë kon gehad het om Jesus se

bedoeling, nl. om die fokus op sy lyding liever as sy wonderwerkende krag te plaas, duidelik te stel (Luz, 1965:10-11; Cole, 1989:89-90). Sodoende gebruik Markus dan hierdie taktiek van Jesus om sy lyding-implikasie vir dissipels op te baseer.

❖ **Markus se korrektiewe benadering tot 'n valse Christologie**

'n Meer onlangse voorgestelde motief vir Markus se Christologie rus op die agtergrond van 'n sogenaamde valse Christologie wat Markus d.m.v. sy evangelie op polemiese wyse wou bestry. Van die meer prominente teoloë wat hierdie denkrigting voorhou, sluit in Weeden (1968:145-158), Martin (1972:141v.) en Schweizer (1978:380-383). Elkeen van hierdie teoloë vestig die aandag op verskillende aspekte wat kortliks hieronder uiteengesit word.

T.J. Weeden

Weeden (1968:145-158) argumenteer vir 'n Markaanse motief wat spruit uit 'n Hellenistiese Θεῖος ἀνὴρ- (god-man/mens) Christologie wat die *sitz im Leben* (lewensomstandighede) van die Markaanse gemeenskap geteister/gekenmerk het. Hierdie Θεῖος ἀνὴρ-Christologie staan in kontras met Markus se *theologia crucis*. Daar word voorgelê dat Markus 'n versigtig geformuleerde polemiese benadering volg waar hy die twee kante van hierdie Christologiese dispuut dramatiseer. Weeden (1968:150) se gevolgtrekking is dat Markus die dissipels voorstel as voorstanders van die Hellenistiese Θεῖος ἀνὴρ-Christologie in teenstelling met die lydende Messiasskap van Jesus.

Om sy hipotese eksegeties te verduidelik, wys Weeden (1968:145-147) op drie progressief-verslegtende fases tussen Jesus en die dissipels:

Die eerste fase (Mark. 1:1-8:26) word gekenmerk aan die dissipels se vreemde onvermoë om Jesus as die Messias te sien. Die wonderwerke van Jesus kon hulle nie tot insig oor sy Messiasskap laat kom nie. Die onkunde van die dissipels groei soos wat die narratief vorder (Mark. 4:10-13, 6:52, 7:17 en 8:4,14-21), en dit terwyl ander wat nie so naby soos die dissipels aan Jesus is nie, veel meer insig toon (Mark. 1:32-34, 2:1-12, 3:7-12, 5:1-20 en 8:22-26) (Weeden, 1968:145-146).

Tweedens word gewys op die drastiese verandering wat in Markus 8:27 aanbreek waar Petrus 'n wonderbaarlike openbaring beleef, nl. dat Jesus die Christus is (Mark. 8:29) (Weeden, 1968:146). Tot hier is daar geen sprake daarvan dat die dissipels tot hierdie

insig gekom het nie. Dit sou dus 'n keerpunt vir die dissipels kon wees, maar die opgewondenheid word vinnig gedemp deur hulle onkunde aangaande watter tipe Messias hy is (Mark. 8:31-33, 9:30-32 en 10:32-34). In die konteks van hierdie studie is die drie teksgedeeltes juis belangrik en moet dit eksegeties hanteer word. Indien Petrus se belydenis van Jesus as Messias op 'n wanindruk gebaseer is van wie/wat die Messias werklik is, dan sou dit ook spreek van 'n wanindruk aangaande die verwagtinge vir hulself as sy volgelinge. Hierdie navolgingimplikasie (Weeden, 1968:147) is dat “[h]e (Peter) and his colleagues are unable to understand or accept the concept of suffering messiah or the commitment to suffering discipleship which is demanded of disciples of a suffering messiah.”

Die derde fase word ingestel in Markus 14:10vv. met Judas se planne om Jesus te verloën (Weeden, 1968:147). Die dissipels is nie bloot meer net onkundig oor watter tipe Messias Jesus is nie, maar is op pad om hom te verloën en te verwerp. Dit is nie net Judas nie, maar al die dissipels – Jesus voorspel dit so vir hulle almal (Mark. 14:27) – en eindelijk vlug almal ten tye van sy gevangening (Mark. 14:50). Petrus verwoord hierdie verwerping toe hy Jesus verloën (Mark. 14:66-72).

Weeden (1968:148v.) stel hierdie dalende fases as Markus se redaksionele bedoeling om die dissipels in 'n slegte lig te stel (hierdie postulaat word verder in die onderstaande onderafdeling aangaande dissipelskap bespreek). Petrus se belydenis word aan die Markaanse gehoor voorgestel op 'n punt waar slegs die Θεῖος ἀνὴρ-inligting wat Markus tot dusver oor Jesus geopenbaar het, bekend is. Markus se eerste helfte (Mark. 1:1-8:26) fokus op Jesus se wonderwerkende Θεῖος ἀνὴρ-aktiwiteite en Petrus doen dan die belydenis van 'n Θεῖος ἀνὴρ-Christus (Weeden, 1968:148).⁶ Petrus sou Jesus sien as die Hellenistiese Θεῖος ἀνὴρ-Christologie wat in kontras staan met Markus se lydende Christologie wat op 'n *theologia crucis* gefokus is (1968:148). As Markus dan vanaf 8:30 sy *theologia crucis* aanbied word dit duidelik dat dit wat voorafgaan nie sy (Markus) Messiaanse siening is nie, maar eerder dié van die dissipels wat Jesus dan moes korrigeer (bv. Mark. 8:33) (1968:148).

⁶ Weeden (1968:156) erken dat Markus nie totaal en al gekant was teen Jesus as wonderwerker nie en dat hy sekere toegewings maak aangaande sy opponente se posisie, maar bloot om dit wat vals is te ontmasker.

Indien hierdie Θεῖος ἀνὴρ-Christologie die dissipels se siening van die Messias was, sou hul siening rakende dissipelskap ook hierby ingepas het. Weeden (1968:149) meen selfs dat dit wel die geval was deur te verwys na die dissipels se opdrag om op dieselfde Θεῖος ἀνὴρ-manier demone uit te dryf en siekes gesond te maak (Mark. 3:14vv. en 6:7,13). Daar is ook gebeure soos die omstredeheid oor wie die belangrikste was (Mark. 9:33-37), hulle onwilligheid om ander buite hulle eie sirkel te erken (Mark. 9:38-41), die verwerping van die kinders (Mark. 10:13-16), en Jakobus en Johannes se versoek om in die geëerde posisies te wees (Mark. 10:35-45).

Soos genoem is Weeden (1968:150) se gevolgtrekking dat Markus die dissipels voorstel as voorstanders van die Hellenistiese Θεῖος ἀνὴρ-Christologie in teenstelling met die lydende Messiasskap van Jesus. Daar is volgens Weeden (1968:150) skynbaar geen historiese basis vir so 'n dispuut tussen Jesus en die dissipels nie en dus is die enigste verduideliking dat Markus se geadresseerdes se *Sitz im Leben* die motief agter hierdie voorstelling van Markus is, aangesien hierdie valse leraars in die midde van die Markaanse gemeenskap hulself moontlik direk aan die dissipels verbind het (Weeden, 1968:155).

Markus 13 dien as verdere ondersteuning vir die Markaanse gemeenskap se lewensomstandighede (Weeden, 1968:150-154). Hierdie mense het met 'n groot eskatologiese verwagting na die *parousia* (wederkoms) uitgesien (vgl. Mark. 13:30), maar die vertraging het hul mismoedig gelaat. In hierdie spanning het daar valse leraars op die toneel verskyn wat as sogenaamde god-mense 'n valse *theologia gloriae* gepropageer het (Vorster, 1985:145). Hierdie valse leraars wou munt slaan uit die gelowiges se ondraaglike teleurstelling aangaande die vertraging van Jesus se wederkoms en stel hulself dan voor as sy Θεῖος ἀνὴρ-verteenwoordigers. Hulle boodskap dat Jesus nie as lydende messias gesien moet word nie, sou maklik aanvaar word deur die Markaanse gemeenskap, wat self in die lyding vasgevang was (Mark. 13:9-13), maar nie wou wees nie (Weeden, 1968:155). Markus beroep hom dan op 'n hoër gesag as die dissipels, nl. Jesus self en waarsku teen hierdie mense wanneer hy in die apokaliptiese rede van Jesus (Mark. 13) daarna verwys dat valse messiasse en profete (Mark. 13:22) in sy naam sou kom (vgl. Mark. 13:6). Hierteenoor antwoord Markus met 'n *theologia crucis* van die lydende Messias, soos Vorster (1985:145) dit onomwonde stel:

God het hom nie in heerlikheid wou openbaar nie, maar in die nederigheid van die kruis. In die allerdiepste God-verlatenheid van die kruis was hy teenwoordig en daarmee word die twyfel oor die realiteit van die lyding teenoor 'n skynheerlikheid van Jesus as slegs 'n wonderwerker uit die weg geruim. Teenoor persone wat gedink het dat solank as wat daar in die gemeente sulke wonderdade deur God-mense plaasgevind het, die heil van God teenwoordig is, het Markus die lyding van Jesus benadruk.

Daar kan nie met sekerheid verwys word na hierdie agtergrond van die Markaanse gemeenskap nie. Dit is en bly net 'n hipotese (Vorster, 1985:146); nietemin sou dit opmerklik wees dat hedendaagse Welvaartteologie juis 'n 'teologie' is wat verheerliking deur die ontkenning van lyding propageer. Mense word aangemoedig om soos *Theios aner*s op te tree en enige vorm van lyding of swaarkry te beskou en/of te ontken as iets wat in God se wil kan wees.

R.P. Martin

Martin (1972:143) meen ook dat Markus skryf om 'n teenmiddel vir die valse Christologie van sy dag te korrigeer en stem met oorwegend die meerderheid van Weeden (1968) se argumente saam. Martin (1972:141) sien Petrus se belydenis aangaande Jesus se Messiasskap en die daaropvolgende aankondiging van Jesus dat hy moet ly en sterf as dié waterskeiding in die Markus-evangelie. Daar word selfs lig gewerp op die doel vir die Messias-geheim wanneer Martin (1972:141) meen dat die stelling in Markus 8:32: "Hy het met hulle hieroor reguit gepraat", dui op 'n kontras met wat voorheen gebeur het waar Jesus sy Messiasskap 'n geheim wou hou. Markus 8:27-9:1 is volgens Martin (1972:141) die 'central section' en met die daaropvolgende lydensvoorspellings (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) en lydingsverhaal (Mark. 11:1-16:8) struktureer Markus sy evangelie so dat die laaste gedeelte wat oor Jesus se lyding handel, die swaarste geweeg het. Die narratief se vinnige tempo, gesien in Markus se herhaaldelike gebruik van die woord *εὐθύς* ('dadelik'), dui moontlik daarop dat Markus homself na dié klimaks wou haas.

Martin (1972:151) is ook eens met Weeden (1968) dat Markus deeglik bewus was van die gevaar wat die valse leraars se *Θεῖος ἀνὴρ*-Christologie ingehou het en daarom het hy gewaarsku dat baie in Jesus se naam sou kom (Mark. 13:6), maar as valse messiasse en profete gesien moes word (Mark. 13:22). Met hulle misleidende werke stel hierdie "valse profete" hulself voor as 'god-mense', verteenwoordigers van die eerste god-mens, nl. Jesus. Sodoende vermy hulle die boodskap van nederige, lydende diensbaarheid.

Ten spyte van sy ooreenstemmende punte met Weeden lewer Martin (1972:152) kritiek op Weeden se teorie dat Markus die dissipels in die voorgestelde negatiewe lig stel, aangesien die evangelie tog ook 'n aantal positiewe aspekte van die dissipels vervat. Die gevolgtrekking is dat Weeden wel korrek is om twee christologieë in Markus se teologiese motief te sien, nl. een van mag en een van lyding, maar om voort te gaan om die dissipels en hulle opvolgers (die valse leraars onder die Markaanse gemeenskap) tesame aan die een kant te stel, is ongegrond (Martin 1972:153).

Hierdie valse Christologie in die eerste-eeuse kerk kan ook in ander plekke in die Nuwe Testament gesien word. Martin (1972:157) sien Paulus se briewe aan die Korintiërs as 'n belangrike sleutel tot beter begrip van wat onder die Markaanse gemeenskap verkondig is. Paulus maak in 1 Korintiërs 11:4 melding van die verkondiging van “ ... 'n ander Jesus” en in 1 Korintiërs 12:3 waarsku hy teen die wat sê “ ... vervloek is Jesus”. Laasgenoemde verwys na die Gnostiese leraars in die Korintiese kerk wat die aardse Jesus van die hemelse Jesus geskei het, selfs tot die mate waar hulle die menslikheid van Jesus heeltemal verwerp het (Martin, 1972:157). Hulle fokus was op die opgestane Here wie se opstandingslewe hulle vir hulself toegeëien het (1 Kor. 4:8), met die gevolg dat hulle nie langer aan morele dissipline onderworpe was nie en vrygestel was van alle vorme van lyding (Martin, 1972:158). Paulus takel hierdie valse lering van Jesus en die implikasies vir Christene met 'n lang uiteensetting van die kruis (1 Kor. 1:18vv) wat volgens Martin (1972:159) duidelik polemies van aard is. Dit is dan hierdie einste Gnostiese leraars wat Markus motiveer om Jesus as lydende dienskneg uit te lig en ook die implikasies van lyding vir sy volgelinge uit te stippel (1972:159).

In Martin (1972:161) se voorgestelde motief vir die formulering vir die Markus-evangelie stel hy voor dat dit verbind moet word met die situasie net na Paulus se dood, of ten minste met die areas waar Paulus se teologie op noemenswaardige wyse afgewater is met die voorstelling dat die greep op die historiese gebeure wat sy lering onderstreep het, besig was om verlore te gaan. Martin (1972:161 [kursief oorspronklik]) se stelling aangaande die verbintenis lui:

His (Mark's) christology is that of a teacher who has caught the essence of Paul's thought yet expressed it by use of language and terminology to which Paul had no access (the Jesus tradition) and did so in order to compensate for what he believed to be a serious distortion of his master's thought as apostle per excellence.

Markus se motief het terselfdertyd ook 'n 'praktiese' implikasie: Die aard van die Christen se lewe volg die patroon van sy Christologie. Die dissipels word aangesê om hul kruis op te neem en die Here, wat heerlijkheid d.m.v. lyding binnegetree het, te volg (verwys Mark. 8:34).

E. Schweizer

Schweizer (1978:380) meen ook dat Markus 'n verduideliking wou bied oor die werklike betekenis van Jesus se lewe en dood in 'n konteks waar 'n valse Christologie verkondig was. Hy (Schweizer, 1978:380-382) wys op drie spesifieke verduidelikings vir Markus se Christologiese benadering:

- i. Die Joodse Christen-kerke het meestal in Jesus se etiese instruksies en inligting aangaande die apokaliptiese eindtye belanggestel.
- ii. Die kerke wat met Paulus se lering bekend was, het die kruis en die opstanding van Jesus as die hart van hul belydenis beskou. Fanatisme het onder gemeentes soos dié in Korinte uitgebreek wat alles op die opstanding gebaseer het, met die fokus bloot op 'n hemelse Christus met die uitsluiting van die menslike Jesus. Jesus is voorgehou as Heerser van die wêreld, aan wie alle mag en owerhede alreeds onderdanig gemaak is. In die lig van hierdie fanatisme het Paulus (1 Kor. 1,2), en gevolglik ook Markus, dit nodig gevind om die boodskap van die kruis te verkondig.
- iii. Die laaste fokus is op die Hellenistiese kerke (moontlik van Siriese oorsprong) wat nie in 'n groot mate deur Paulus beïnvloed is nie. In hierdie streek was daar 'n aantal sogenaamde 'god-mense', oftewel wonderwerkers, wat deur Griekeland, Klein-Asië en Sirië gereis het. D.m.v. towerkunsies en kwasi-wonderwerke het hulle entoesiasme by die skares gaande gemaak. Hulle is gesien as 'n tipe inkarnasie van goddelike kragte. Baie kerke in die eerste eeue n.C. het Jesus as so 'n persoon beskou. Die tradisie agter Markus se evangelie lê dan bloot in hierdie belangstelling in Jesus se wonderwerkende genesings en aardse bestaan waar sy dood eenvoudig as 'n onverstaanbare tragiese einde gesien is, 'n ongeluk wat deur dwase mense teweeggebring is.

Markus skryf dan gedurende 'n tydperk waar Jesus se skandelige dood op die agtergrond geskuif is, maar hy stel hierdie gedeelte as die klimaks van sy narratief van Jesus deur die lyding van Jesus op die voorgrond te plaas (Schweizer, 1978:383).

Samevatting

Ten spyte van die verskeidenheid en selfs uiteenlopendheid van bogenoemde drie benaderinge is dit belangrik om op te let dat die uitgangspunt basies dieselfde is. Die valse Christologie van 'n wonderwerkende, glorieryke Messias ten koste van 'n lydende Messias lê moontlik agter die motief van die Christologietema van die Markus-evangelie.

Indien Markus wel ten doel gehad het om die Θεῖος ἀνὴρ-Christologie te bestry, sou dit as gepaste bron dien om realisties kritiek op hedendaagse Welvaartteologie aan te dui. Soos deur die loop van hierdie onderafdeling uitgewys, is daar ooreenstemming tussen hierdie valse lering onder die Markaanse gemeenskap en lering van hedendaagse welvaartpredikers wat lyding afmaak as iets wat nie plek het in God se wil en 'n hemelse ekonomie vir Christene nie. Inteendeel, bonatuurlike vermoëns as 'god-mense' stel gelowiges in staat om deur geloof (soos deur die welvaartleer gedefinieer) alle lyding vry te spring of teen te werk. Volgens die Welvaartteologie het Jesus se lyding nie lydingsimplikasies vir Christene nie. Welvaartpredikers soos o.a. G. Copeland (1978:20), Tilton (1983:2, 6), Hagin (1983:15-16), Bishop (1997:16,18) is dit eens dat God wil hê dat alle gelowiges onbepaalde welvaart en gesondheid moet beleef. Die enigste logiese gevolgtrekking wat uit hierdie sienswyses gemaak kan word, is dat siek en/of arm gelowiges buite die wil van God is. Daarteenoor blyk Markus se motief juis om te fokus op verwagte lydingsimplikasies in die lig van sy lydings-Christologie.

❖ Jesus as lydende, selfverloënende dienskneg

Die vorige onderafdeling (asook die onderafdeling aangaande die geadresseerdes se omstandighede – 2.3.1.4.2) bied stewige argumente wat aanspraak sou kon maak op 'n Markaanse Christologie wat die klem plaas op Jesus as lydende, selfverloënende dienskneg. Meeste vakkundiges⁷ is dit eens dat die lydensvoorspellings en lydingsverhaal genoegsame bewyse vir hierdie primêre Christologiese lydingsmotief vir die Markus-evangelie is.

Vorster (1985:139) maak egter 'n verdere belangrike observasie in dié opsig deur te meld dat daarop gelet moet word dat die Seun van die mens volgens **die wil van God** moes ly. Die 'moet' (δεῖ) in Markus 8:31 benadruk hierdie boodskap van Markus. Vorster

⁷ Sien bv. Vorster, 1985:135; Cole, 1989:91; France, 2002:21; Carson & Moo, 2005:194.

(1985:139) se argument lui: “Jesus moes, omdat God dit so gewil het, ly. Dat Hy deur mense om die lewe gebring is, staan in diens van die wil van God en kanselleer nie die wil van God uit nie.”

Hierdie punt wys duidelik op die pad van Jesus se lyding as deel van God se soewereine wil. Daar sou dan krities gevra kon word: As die Meester dan onder God se wil móés ly, hoe kan diegene wat hierdie Meester volg, aanspraak maak op geen lyding nie? Sou dit sinvol beweer kan word dat ’n dissipel buite God se wil verkeer wanneer hy/sy onder watter tipe lyding ook al gebuk gaan?

Die volgende onderafdeling fokus op hierdie ander belangrike Markaanse teologiese tema, nl. Christen-dissipelskap.

2.3.1.5.2 Dissipelskap

Vakkundiges is dit eens dat dissipelskap ’n sentrale tema in, of motief vir, die Markus-evangelie is (bv. Malbon, 1983:29; Carson & Moo, 2005:194; Hurtado, 2011:10). Die evangelie handel dus oor meer as Christologie, dit spreek ook volgelinge/dissipels van Christus aan. Daar word selfs beweer dat die eintlike doel van Markus se Christologie is om die primêre motief, nl. die betekenis van dissipelskap, te aksentueer (Guelich, 1989:xl). Die Christologie vorm dan die grondslag vir Markus se lering aangaande dissipelskap.

’n Literêre oorsig van studies oor die Markus-evangelie dui daarop dat die omstandighede van die Markaanse geadresseerdes weereens voorgehou word as die motief agter hierdie dissipelskaptema. Markus gebruik die tradisie rakende Jesus om ’n lydende gemeenskap aangaande die betekenis en implikasies van die Jesus-tradisie te onderrig (Reploh, 1969:228-230).

Daar kan uit die Markus-tekste afgelei word dat Jesus ’n unieke tipe dissipelskap (in vergelyking met eerste-eeuse Judaïsme en die Grieks-Romeinse wêreldse begrip van dissipelskap) gepromoveer het (Wilkins, 2004:52). Hierdie unieke historiese vorm van dissipelskap wat Jesus ingestel het, berus op ’n duidelike begrip van die uniekheid van die Meester, Jesus. Markus was dus daarop ingestel om sy narratief so te ontwikkel dat Jesus in die lig van lyding en die kruis voorgestel word en dit as basis vir lering oor Christen-dissipelskap te gebruik.

Peacock (1978:555-564) lewer 'n waardevolle akademiese bydrae met sy eksegetiese uiteensetting van Markus se fokus op dissipelskap. Die volgende opsommende punte kom uit sy navorsing na vore:

- Die eerste ding wat Jesus met die aanvang van sy bediening gedoen het, was om vier vissermanne te roep om hom as dissipels te volg.
- Die Griekse woord vir dissipel (*μαθητής*) kom ongeveer 40 keer in die Markus-evangelie voor en word reëlmatig met 'n besittlike voornaamwoord (myne, joune, syne, of Jesus se ...) verbind om duidelik te stel dat hierdie dissipels Jesus s'n was. Louw en Nida (1993:456, 470) wys op hierdie verbintenis aan die leier in hulle klassifisering van *μαθητής* onder 'Lei, Dissiplineer en Volg' as " ... a person who is a disciple or follower of someone".
- Louw en Nida (1993:470) verklaar wel die werkwoord "volg" (*ὀπίσω*) as " ... a position behind an object or other position", maar waar die werkwoord vir "volg" (*ὀπίσω*) in die Markus-evangelie gebruik is, dui die konteks in meer as die helfte van die gevalle op 'n duidelike verwysing na "word 'n dissipel" eerder as 'n eenvoudige letterlike "loop agter my aan" (bv. Mark. 1:20 en 2:14).
- Na aanleiding van die oproep tot dissipelskap in Markus moet daar op die volgende gelet word:
 - i. Die inisiatief in die oproep is altyd op Jesus. Dit val op dat Jesus dit nie toelaat wanneer mense aanbied om sy dissipels te word nie (bv. Mark. 5:18).
 - ii. Die oproep kom onverwags en sonder voorbereiding (gesien in die lig daarvan dat Jesus skielik opdaag, mense roep om hom te volg en dat hulle onmiddellik volg. Bv. Mark.1:16-20).
 - iii. Die reaksie op Jesus se oproep vereis dat alle ander toewyding prysgegee word (bv. vissermanne verlaat hul nette, bote en families [Mark. 1:18] om Jesus te volg. So ook gee Levi sy amp as tollenaar op [Mark. 2:14]). Die ryk jong man se weiering om sy rykdom prys te gee, word uitgebeeld as dit wat hom daarvan weerhou om Jesus te volg (Mark. 10:17-22). Hierteenoor word gemeld dat die dissipels alles prysgegee het om Jesus te volg (Mark. 10:28). Dít is vir Markus 'n nie-onderhandelbare vereiste in die oproep tot dissipelskap.

- iv. Hierdie oproep is 'n uitnodiging tot 'n intieme verhouding met Jesus (Mark. 3:14 " ... om by Hom te bly ... "). Die twaalf dissipels se intieme tye saam met Jesus in huise (bv. Mark. 9:33), die private onderrig wat hulle van Jesus ontvang (bv. Mark. 9:35-37 en 10:42-45) en die maaltye wat hulle met hom deel (Mark. 14:22v.) dui op die hegte verhouding wat hulle met Jesus gehad het.

Dissipelskap figureer dus deur die verloop van Markus se narratief. Die dissipels is 'n toonbeeld/gids vir Markus se lesers in hul eie navolging van Jesus. Soms is hulle 'n goeie voorbeeld waarna gestreef moet word, soos wanneer hulle alles los om Jesus te volg (Mark. 1:18, 20; 2:14 en 10:28-30) en hulle in Jesus se werk in verkondiging en verlossing deel (Mark. 3:14-15 en 6:12-13), maar hulle is ook swak rolmodelle in hul vrese en mislukkings (Mark. 4:40 en 6:49-50), selfsugtige ambisies (Mark. 9:34 en 10:35-45) en die verloëning van hul Meester (Mark. 14:66-72) (France, 2002:28-29).

Daar is twee aspekte van Markus se dissipelskaptema wat op die navorsing betrekking het, naamlik:

- i. Markus se klem op die tekortkominge en mislukkings van die dissipels; en
- ii. die navolgingimplikasie: Lyding vir dissipels.

❖ **Markus se klem op die tekortkominge en mislukkings van die dissipels**

Weeden (1968:145-158) se drie progressief verslegtende fases van die verhouding tussen Jesus en die dissipels het reeds lig gewerp op Markus se klem op die tekortkominge en mislukkings van die dissipels. Daar kan nie met sekerheid gesê word dat Markus se intensie was om die dissipels as voorstanders van die Θεϊος ἀνὴρ-Christologie uit te beeld nie, maar daar blyk redelike sekerheid onder verskeie vakkundiges⁸ te wees dat Markus wel op die dissipels se wanbegrip van Jesus en sy lydende Messiasskap, en die navolging-implikasies daarvan, wys.

So meen Wilkins (2004:59) dat daar op genoegsame voorbeelde in die Markus-tekste gewys kan word ter ondersteuning van die dissipels se gebrek van begrip. Hulle verstaan nie die gelykenisse nie (Mark. 4:13 en 7:17-18); hulle kan nie identifiseer met Jesus se

⁸ Bv. Martin, 1972:152; Peacock, 1978:558; Cole, 1989:89; Guthrie, 1990:62; Telford, 1995:36; Viljoen, 2002:456; Kelleher, 2009:1; ens.

ware identiteit as Seun van God in die stilmaak van die storm nie (Mark. 4:35-41 en 6:45-52); hulle toon geen begrip van Jesus se potensiaal om groot skares op wonderbaarlike wyse te voed nie (Mark. 6:34-44 en 8:1-10); hulle verstaan nie die aard van Jesus se bediening of onderrig (Mark. 8:14-21) wat om die weg van die kruis (Mark. 8:31-33 en 9:30-32) deur nederige diensbaarheid (Mark. 10:32-45) draai nie. Hierdie gebrek aan insig oor wie Jesus werklik is, is seker die duidelikste mislukking van die dissipels. Petrus se belydenis dat Jesus die Messias is (Mark. 8:29), word verwerp, terwyl die dissipels heeltemal verward voorkom as Jesus hulle leer dat sy werklike bediening lyding en dood is (Mark. 8:31vv., 9:30vv. en 10:22vv.). Dit lei uiteindelik na Judas wat Jesus oorlewer (Mark. 14:43-46), al die dissipels wat hom verlaat (Mark. 14:50) en Petrus wat hom verloën (Mark. 14:54, 66-72).

Daar sou voorgestel kon word dat status, mag en glorie in die koninkryk die verwagting van die dissipels was, en nie lydende diensbaarheid nie (Martin, 1972:152; Telford, 1995:36). Hulle het selfs aangeneem dat rykdom 'n teken van God se seën is en daarom was hulle geskok met Jesus se lering dat besittings en rykdom 'n groot hindernis vir toegang tot die koninkryk van God is (Mark. 9:24) (Peacock, 1978:561). Hulle verwagting van 'n koninkryk gevul met aardse seëninge sou op pad na Jerusalem groei, maar met hul hoop verrydel na Jesus se inhegtenisneming is dit te verstane dat hulle hom verlaat en vlug.

Die rede vir die uitwys van hierdie mislukkings en tekortkomings van die dissipels hou 'n belangrike navolgingimplikasie vir Markus se geadresseerdes in. As 'n evangelie wat waarskynlik aan vervolgte Christene geskryf is, leer Markus dat lyding 'n integrale deel van betrokkenheid met Jesus uitmaak (Kelleher, 2009:2).

❖ **Navolgingimplikasie: Lyding vir dissipels**

Die rede waarom Markus klem op onvermydelike lyding vir volgelinge van Jesus plaas, lê eerstens daarin dat sy onderrig aan die twaalf dissipels, ten tye van hul wanbegrip, dit beklemtoon het (Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45). Markus se geadresseerdes het moontlik die natuurlike menslike reaksie van teenkating op so 'n ongemaklike dogma gehad en daarom is Markus se beklemtoning daarvan juis noodsaaklik (Cole, 1989:93). Markus se fokus op en beklemtoning van lydende dissipelskap sou dus binne die omstandighede van sy geadresseerdes belangrik wees.

Markus stel dit duidelik dat die oproep tot dissipelskap 'n persoon aan die moontlike verloëning van besittings, leefstyl en selfs familie blootstel (Mark. 1:16-20 en 2:13-14). Die gelykenis van die saaiër (Mark. 4:1-9,13-20) leer dat teenkating teen vervolging en 'n smag na rykdom en ander begeertes 'n hindernis tot Christen-dissipelskap is. Dit is egter Markus se koppeling van dissipelskap aan Jesus se lyde wat die grootste aanspraak maak op lydende dissipelskap. Hurtado (2011:10) vat dit soos volg saam:

Mark was concerned to emphasize that the cross was not only the key work of Jesus, but also the pattern for discipleship. ... Mark 8-10, especially, is concerned with Jesus' description of his own sufferings as his essential duty, and his definition of discipleship as following his example (e.g. 8:27-38). Just as Mark wished to emphasize that the gospel is centered in Jesus' suffering for others, so he wished to correct the notion of discipleship as an easy, triumphant life.

Hierdie observasie is 'n belangrike stelling in die lig van die hipotese van hierdie studie. Die teksgedeeltes waarna Hurtado verwys (nl. Mark. 8-10) word eksegeties ontleed om te toets of Jesus wel geleer het dat volgelingen van Jesus lyding kan verwag en of hulle op onbeperkte welvaart (finansiële en fisiese/gesondheidsvlak) op tydelike gebied aanspraak kan maak. Meyer (2002:231) laat geen ruimte vir 'n Welvaartteologie nie wanneer hy soos volg op Markus se teologiese temas kommentaar lewer:

Mark's theological perspective, questions a theology of success and proclaims that the life of a disciple is lived with the reality of the cross. We (also) know of churches that preach what may be called a theology of success – from possibility thinking to the “be happy attitudes”. I hear the gospel of Mark proclaiming the life of discipleship in remarkably different tones.

❖ Voorlopige gevolgtrekking

Die Christologie en dissipelskap in Markus kan nie van mekaar geskei word nie. Sy voorstelling van Christologie het praktiese implikasies. Dit is die dissipels se ontdekking van en reaksie op wie Jesus is wat Markus gebruik om die leser se aandag aan te gryp. Jesus het met 'n nuwe leer 'n nuwe visie op die koninkryk gebring met die doel dat sy volgelingen kan weet wat dit in die praktyk beteken om hom te volg (vgl. Mark. 8:34-38). Hierdie navolging staan direk in verband met sy lyding (Vorster, 1985:133).

Markus se evangelie word gesien as 'n ernstige oproep tot Christen-dissipelskap, wat die dra van 'n kruis in die duisternis van lyding aanvaar (Guthrie,1990:70).

2.3.2 Konteks van die kerngedeelte Markus 8:22-10:52

Markus se materiaal en die literêre uitleg daarvan gee blyke van die fokus op Jesus as lydende Messias en die navolgingimplikasie van lydende dissipelskap. Soos reeds aangedui, is dit die hoofemas van die Markus-evangelie (verwys 2.3.1.5). Talle navorsers (so bv. Lane, 1974:292, Achtemeier, 1978:136; Schweizer, 1978:165; Williams, 1996:339-340; Carson & Moo, 2005:185) meen dat Markus 8:22-10:52 die kern van sy evangelie daarstel. Hiervan is Jesus se drie profesieë (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) aangaande die lyding wat op hom in Jerusalem gewag het goeie rede tot so 'n gevolgtrekking. Die argument dat Markus se vinnige tempo in hierdie gedeelte tot bedaring kom⁹ (Garland, 1996:321), dien moontlik as verdere bewys vir Markus se bedoeling om hierdie gedeelte te beklemtoon.

Hierdie kerngedeelte kan as die 'dissipelskap-afdeling' van die Markus-evangelie beskryf word (so bv. Cox, 2007:14), en die radikale onderrig aangaande dissipelskap (en Markus se beklemtoning daarvan) wat hierin uiteengesit word kan nie misgekyk word nie. France (2002:29) definieer hierdie gedeelte as "... a drastic programme in re-education into the values of the Kingdom of God" en dit pas inderdaad in by wat Cox (2007:15) "... new ethics of discipleship" noem. Die kentering vereis 'n radikale heroorweging van wat dissipelskap behels, 'n proses wat vir Jesus se dissipels 'n stadige en pynlike ervaring was en dit sou gesê kon word dat Jesus se onderrig die dissipels uit hul gemaksones geneem en in onderdanigheid aan God se wil vir volgelinge ingedwing het.

Die literêre uitleg in hierdie kerngedeelte sien soos volg daaruit (enkele belangrike opmerkings word hier reeds gemaak terwyl 'n breedvoeriger eksegetiese analise in die opvolgende hoofstuk 3 volg):

2.3.2.1 Die twee genesings

Die kerngedeelte Markus 10:22-10:52 word ingelei met die genesing van 'n blinde man (Mark. 8:22-26) en afgesluit met die genesing van 'n blinde man (Mark. 10:46-52). Hierdie twee genesings omsluit die kerngedeelte van die Markus-evangelie (Garland, 1996:322)

⁹ Die woord 'dadelik' (*εὐθέως*) kom twee en dertig keer in 1:1-8:26 voor en slegs vier keer in 8:27-10:52, waarvan dit drie keer met die genesing van die demoniese seun voorkom (Mark. 9:15, 20, 24).

en kan as 'n eenvoudige *inclusio* omskryf word (Stein, 2008:386). Dit kan grafies soos volg voorgestel word:

Tabel 2-2: *Inclusio* van die kerngedeelte Markus 8:22-10:52

<u>Inleiding</u>	<u>Inhoud</u>	<u>Afsluiting</u>
Markus 8:22-26	Markus 8:27-10:45	Markus 10:46-52
Die genesing van die blinde man in Betsaida.	Onderrig aangaande dissipelskap om hulle van geestelike blindheid te genees.	Die genesing van die blinde Bartimeus.

Die *inclusio* kan moontlik 'n doelbewuste literêre tegniek van Markus wees om hierdie gedeelte as 'n eenheid saam te vat en die inhoud doelbewus te beklemtoon. Best (1989:45) meen tereg dat Markus se evangelie bedoel was vir voorlesing/prediking eerder as om dit self te lees. Benewens die moontlike geletterdheidspeil van minder as vyf persent (Malina & Rohrbaugh, 2003:7) moet ook in ag geneem word dat dit hoogs onwaarskynlik is dat daar meer as een kopie van die Markus-evangelie beskikbaar was om deur die geadresseerders gelees te kon word. Markus gebruik dus tegnieke om die gehoor se aandag vas te vang en op spesifieke gedeeltes/klimakse te vestig.

Die bekendste van Markus se literêre tegnieke word die '*sandwich-method*'¹⁰ genoem (France, 2002:9, 18) (sien bv. Mark. 3:21-35, 5:21-43 en 6:7-32) waar 'n insident in 'n ander gebeurtenis ingedruk word. Ander van die sinoptici maak ook van hierdie metode gebruik, maar Markus se gebruik hiervan staan duideliker uit (France, 2002:18). Markus gebruik nie altyd hierdie metode op dieselfde manier nie – soms omsluit hy een narratief met 'n ander, maar soms stel hy ook parallelle tonele, met opeenvolgende beweging van die een na die ander, op. France (2002:19-20) meen dat Markus se bedoeling met hierdie metode beide literêre sowel as teologiese redes kan hê, maar veral om spanning te skep.

Die kerngedeelte Markus 8:22-10:52 se begin met die genesing van 'n blinde en afsluiting met die genesing van 'n ander blinde sou moontlik as 'n tipe '*sandwich method*' gesien

¹⁰ Ook bekend as 'interpolation, intercalation, dovetailing, framing, etc.' (France, 2002:18)

kon word. Alhoewel die genesing van die blinde mans twee afsonderlike gevalle is, wil dit voorkom asof Markus moontlik die gedeelte (Mark. 8:22-10:52) afbaken met hierdie literêre tegniek om sodoende aandag te vestig op die materiaal wat tussen hierdie twee genesingsvertellings lê (m.a.w. Mark. 8:27-10:45). Best (1989:48) bied 'n beter beskrywing, naamlik dat dit 'n *'circular argument or ring composition'* is waar materiaal van so 'n aard is dat die begin en einde, met 'n beklemtoonde gedeelte in die middel, ooreenstem. Hierdie tegniek was deur die voorste sprekers van daardie tyd gebruik (Best, 1989:48).

Markus het die hoofafdelings van sy evangelie met oorganggedeeltes verbind (Best, 1989:50) en die genesing van die blinde in Markus 8:22-26 lei die hoofafdeling Markus 8:27-10:45 in (lydensvoorspelling en implikasie vir dissipelskap), terwyl die genesing van die blinde in Markus 10:46-52 die hoofafdeling Markus 11:1-16:8 (lydingsverhaal) inlei. Jesus se aanvanklike, gedeeltelike genesing van die blinde in Markus 8:22-26 sou dan 'n oorgang wees van sy uitspraak dat die dissipels oë het maar nie sien nie (Mark. 8:18) na die dissipels se gedeeltelike insig oor watter tipe Messias Jesus is (Mark. 8:32). Hulle het beter insig nodig – dit is wat Jesus se onderrig in Markus 8:27-10:45 bied (Best, 1989:53-54; Guelich, 1989:xxxvii, 430; France, 2002:323).

2.3.2.2 Jesus se drie lydensvoorspellings

Die drie lydensvoorspellings word in die volgende Markus-tekse vervat:

- i. Markus 8:31 – Eerste lydensvoorspelling
- ii. Markus 9:31 – Tweede lydensvoorspelling
- iii. Markus 10:33-34 – Derde lydensvoorspelling

Hierdie drie voorspellings word as die hart van Markus 8:22-10:52 beskou (Lane, 1974:292,293, Culpepper, 2007:271). Met hierdie lydensvoorspellings in die kerngedeelte (Mark. 8:22-10:52) beklemtoon Markus dat Jesus se weg dié van lyding is (Viljoen, 2002:456) en in oorstemming is met die wil van God. Jesus dui op die noodsaaklikheid van hierdie weg van lyding volgens God se wil en Jesus se voorkennis met die 'moet' (δεῖ) (Mark. 8:31) (Gundry, 1993:428).

Die drie voorspellings dui op parallelle maar ook verskille wat daaruit voortspruit (Vorster, 1985:138) en dit kan skematies soos volg uiteengesit word:

Tabel 2-3: Parallele en verskille tussen die drie lydensvoorspellings van Jesus

Parallele	Verskille
Al drie voorspellings verwys na Jesus as die Seun van die mens.	Markus 8:31 meld dat Jesus sou ly, terwyl Markus 9:31 en Markus 10:33 op sy oorlewering fokus.
Al drie voorspellings noem die aandeel van die Joodse owerhede in Jesus se lyding.	Die identifisering van die verantwoordelike mense vir sy lyding en dood verskil in al drie voorspellings.
In al drie voorspellings word duidelik gemeld dat Jesus doodgemaak sou word.	Dit is slegs Markus 8:31 wat melding maak van die verwerping van Jesus.
Laastens dui al drie voorspellings op Jesus se opstanding wat na drie dae sou plaasvind.	Die laaste voorspelling in Markus 10:33-34 brei meer uit oor Jesus se lyding as die eerste twee.

2.3.2.3 Die reaksie van die dissipels

Die reaksie van die dissipels op Jesus se lydensvoorspellings word in die volgende Markus-tekste vervat:

- i. Markus 8:32-33 – Petrus berispe Jesus.
- ii. Markus 9:33-34 – Die dissipels stry oor wie die belangrikste sou wees.
- iii. Markus 10:35-40 – Jakobus en Johannes se versoek om aan Christus se regter- en linkerhand in sy koninkryk te sit.

Markus se uitwys van die dissipels se tekortkominge bereik moontlik 'n klimaks in hierdie kerngedeelte. In sy kommentaar op Markus 9:1-10:52 meld Gromacki (2004:104) dat die dissipels skynbaar 'n hemelse koninkryk gevul met politieke en materiële welvaart wou sien – iets wat Lukas (19:11) ook beskryf en wat hierdie argument stellig sou kon versterk: “ ... aangesien Hy naby Jerusalem was [het] **hulle gedink die koninkryk van God sou nou enige oomblik kom ...** ” (Bybel, 1983 – beklemtoning deur navorser).

Na elkeen van die drie lydensvoorspellings beklemtoon Markus die dissipels se skynbaar onnadenkende reaksies: in Markus 8:32 berispe/vervloek Petrus vir Jesus, in Markus 9:32-34 stry hulle oor wie die belangrikste is en in Markus 10:35-40 vra Johannes en Jakobus om die eerbaarste plekke in die koninkryk tot ergernis van die ander dissipels. Dit sou dus voorkom dat Jesus se volgelinge nie van 'n lydende Messias wou hoor nie, maar dalk eerder van 'n Messias wat vir Israel 'n aardse koninkryk met welvarendheid op alle terreine kom (her)vestig. 'n Moontlikheid sou geponeer kon word dat dit vanuit hierdie verwagting van die dissipels was dat hulle Jesus se lydensvoorspelling nie verstaan of wou aanvaar het nie. Hulle reaksie dui dan juis op 'n verwagting van 'n Messias wat as oorwinnaar oor Israel se vyande vir sy dissipels koninklike seën sou bring – daarom berispe Petrus vir Jesus wanneer Jesus sy dood voorspel; daarom stry die dissipels oor wie die belangrikste in die koninkryk sou wees; en daarom versoek Jakobus en Johannes eerbare posisies in die koninkryk. Terwyl die navolgingsverwagtinge van die dissipels op oorwinning, belangrikheid en welvarendheid vir hulle kon gewees het, lig Jesus hulle in Markus 8:22-10:52 egter juis daarteenoor in wat ware Christen-dissipelskap inhou. Hierdie hipotese word in die eksegeese (verwys hoofstuk 3) van nader beskou.

2.3.2.4 Jesus se onderrig aangaande dissipelskap

Jesus se onderrig aan die dissipels word in die volgende Markus-tekste vervat:

- i. Markus 8:34-38 – Die weg na 'lewe' is kruisdraende selfverloëning.
- ii. Markus 9:35-37 – Die weg na 'belangrik wees' is om laaste te wees en 'n dienaar te wees.
- iii. Markus 10:41-45 – Die weg na 'grootheid' is opoffering en diens – waarvan Jesus self die klinkklare voorbeeld is (Mark. 10:45).

Jesus se onderrig aangaande dissipelskap in hierdie perikope hou verband met sy lydensvoorspellings asook Markus se ontbloting van die dissipels se verwerping daarvan soos uitgewys in hulle reaksie wat op die voorspellings volg. Binne konteks sou gesê kon word dat Jesus se bedoeling in hierdie onderrig aangaande dissipelskap was om verkeerde navolgingsimplikasies van die dissipels te korrigeer en hulle op die 'weg' van die Messias/Meester te wys as voorbeeld vir die 'weg' van sy navolgers.

2.3.2.5 Voorlopige gevolgtrekking

'n Patroon kom na vore in die drie teksgedeeltes aangaande Jesus se lydensvoorspelling. Dit kan skematies soos volg uiteengesit word:

Tabel 2-4: Die patroon in die drie lydensvoorspellings van Jesus

<u>Lydensvoorspelling</u>	<u>Reaksie van die dissipels</u>	<u>Onderrig aangaande dissipelskap</u>
Mark. 8:31	Mark. 8:32-33	Mark. 8:34-38
Mark. 9:31	Mark. 9:33-34	Mark. 9:35-37
Mark. 10:33-34	Mark. 10:35-40	Mark. 10:41-45

Best (1970:328), Guelich (1989:xxxvi), Stein (2008:386) en Beavis (2011:133) onder andere meld dat die kerngedeelte (Mark. 8:22-10:52) om dié drie siklusse (Markus 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) opgebou is: *Eerstens*, Jesus se lydensvoorspellings, *tweedens* die dissipels se reaksie en *derdens* Jesus se onderrig aangaande ware dissipelskap. Dit bied die raamwerk waarbinne die onderwerp vir die kerngedeelte van die Markus-evangelie uiteengesit is (Lane, 1974:292). Genoemde drie teksgedeeltes volg 'n patroon ter beklemtoning en dit sou dan 'n gepaste keuse wees om die hipotese van hierdie studie te toets, aangesien dit op Jesus (en Markus) se onderrig aangaande Christen-dissipelskap fokus.

2.4 BETEKENIS

In hierdie hoofafdeling van die eksegetiese studie word gepoog om vanuit die teks 'n konstruksie van die skrywer se bedoeling aan die oorspronklike gehoor uiteen te sit. Inleidend tot die tekstuele analise van die gekose Markus-tekste wat in hoofstuk 3 volg, word die sosiologiese en kultureel-historiese begripswêreld van Jesus se geadresseerdes kortliks bespreek.

2.4.1 Sosiologiese en kultureel-historiese begripwêreld

Die eerste afdeling in die eksegeese fokus op die sosiologiese en kultureel-historiese agtergrond van die Bybelse tyd – die bakermat vir die historiese komponent van eksegeese. Daar is reeds melding gemaak van die noodsaaklikheid om 'n begrip te vorm van die sosiologiese en kultureel-historiese 'wêreld' van Markus se geadresseerdes (verwys 2.3.1.4.2). Die afleidinge ten opsigte van gegewens uit die beskikbare materiaal rakende die sosiologiese en kultureel-historiese agtergrond van Jesus se gehoor (nl. die skare en dissipels – Mark. 8:34) sou dus vir die eksegeese belangrik wees.

Ofskoon Markus en Jesus se onderskeie gehore hulle topologies op verskillende plekke, Rome en Israel, bevind, sou daar oorkoepelend na beide as 'n eerste-eeuse Mediterreense kultuurgroep¹¹ verwys kon word. Beide groepe het in 'n eerste-eeuse agrariese samelewing geleef (soos gedefinieer in 2.3.1.4.2 [vgl. Malina & Rohrbaugh, 2003:3]), en terwyl Markus se geadresseerdes waarskynlik merendeels nie-Joodse gelowiges in Rome was, terwyl Jesus se gehoor Jode in Mediterreense Israel was, was hulle nietemin deur breë sosiokulturele ooreenkomste verbind – die Markaanse gehoor sou nie gesukkel het om te verstaan wat Jesus aan die (Joodse) gehoor volgens Markus se vertelling meegedeel het nie.

Vir die hedendaagse eksegeet om Jesus se onderrig aan sy gehoor te help verstaan, is kennis van die belangrike sosiologiese aspekte van die Bybelse Mediterreense agrariese wêreld nie onderhandelbaar nie. Die vraag wat die eksegeese beheers is hoe Markus se gehoor Jesus se woorde sou verstaan het en ten einde hierdie vraag effektief te beantwoord moet die eksegeet poog om daardie mense se sosiale en kulturele beginsels en werklikheidsbelewenis te verstaan.

Malina en Rohrbaugh (2003) onder andere het 'n waardevolle bydrae tot die sosiaal-wetenskaplike navorsing van die Nuwe Testamentiese wêreldkultuur gelewer. Kaiser (1998:42) waarsku egter dat kontekstuele agtergrondstudies wat op 'n teks betrekking het, nie die eksegeet sodanig mag imponeer dat dit 'n plaasvervanger vir die direkte konfrontasie van die teks self word nie¹². Dit is uiters belangrik wanneer die sosiologiese

¹¹ Die kulturele sisteem van die wêreld in die omgewing van die Mediterreense See staan bekend as die Mediterreense Kultuur (Rousseau, 2004:62).

¹² Verwys na bespreking van sinchroniese en diachroniese benaderings hierbo (verwys 2.2).

aspekte van die Bybelse tyd in ag geneem word en, in ooreenstemming hiermee, huldig die navorser die mening dat, ten spyte van die onmisbare bydrae tot eksegetiese vanuit sosiologiese en kultureel-historiese aspekte om die Bybelse wêreld beter te verstaan, dit nie die eenvoudige, kontekstuele grammatiese bedoeling van die teks in sy konteks mag weerspreek nie. Eksegetiese gesproke sou dit foutief wees om die teks eksklusief vanuit 'n sosiologiese perspektief en/of kultureel-histories te hanteer, want dit sou onmoontlik wees om binne die formaat en vir die doel van hierdie studie die hele veld van sosiologiese en ander histories-kulturele aspekte van die Bybelse wêreld eksegeties te verdiskonteer. Daar is egter aspekte wat met betrekking tot noodsaaklike data in die navorsingskonteks uitgesonder moet word (ter aanvulling van die onderstaande punte sien ook bespreking van die agrariese samelewing van die Bybelse wêreld in afdeling 2.3.1.4.2). Hierdie aspekte behels:

- i. individualiteit en groepgeoriënteerdheid ('dyadism');
- ii. eer-en-skandewaardes ('honour-shame values');
- iii. ryk, arm en beperkte-beskikbaarheid ('limited-good'); en
- iv. die bose oog ('evil-eye').

Hierdie aspekte word nou kortliks nader omskryf en, waar dit moontlik tot die interpretasie van die teks kan bydrae, word daar in die analise (verwys na afdeling 3.3) na die sosiologiese en kultureel-historiese aspekte verwys.

2.4.1.1 Individualiteit vs. groepgeoriënteerdheid (*individualistic vs. 'dyadic'*)

Die meeste moderne Westerse samelewings kan as individualisties beskryf word (Rousseau, 2004:80) waar individuele en persoonlike doelwitte oor groep- of gemeenskaplike ideale of doelwitte gestel word en voorkeur geniet (Malina, 1998:74). Van Leeuwen (2001:31) se verwysing (weliswaar na die moderne Amerikaanse samelewing) som dit goed op: "... (the) individual self, one of America's greatest idols". Dieselfde sou uiteraard ook vanuit 'n Suid-Afrikaanse oogpunt gesê kon word, en die fokus van reklame en bemerking op die individu se waarde en oombliklike bevrediging sou as 'n goeie bewys vir hierdie individualistiese denkwysie dien.

In direkte kontras met moderne, Westersgeoriënteerde Bybelleesers was daar in die eerste-eeuse Mediterreense samelewing eenvoudig nie sprake van so 'n persoonlike,

selfgesentreerde, individualistiese denkwysie nie, want dit was op groepeerlewing gefokus (Malina & Neyrey, 1991:72). Dit is foutief om die karakters van die Nuwe Testament vanuit 'n Westerse individualistiese uitgangspunt te verstaan, of as individue wat net uit eie keuse aan 'n groep toegewy was – hulle was mense wat heeltemal groepgeoriënteerd was (1991:72).

Hierdie groepgeoriënteerde kollektiwisme ('dyadic personality' of 'dyadism') (vergelyk Malina & Neyrey, 1991:72-74; Rousseau, 2004:84) beklemtoon dat die basiese eenheid van sosiale analise nie die individu was nie, maar dat iemand ten nouste aan ten minste een sosiale groep (bv. verenigings, godsdienstige, militêre, maar spesifiek die familie) verbind was. In antieke Mediterreense gemeenskappe het iemand se familie vir hom alles beteken – dit was die bron van 'n persoon se status en ook sy vernaamste ekonomiese, godsdienstige, opvoedkundige en sosiale netwerk. Om hierdie familiekonneksie te verloor, het die skade en verlies van kardinale netwerke beteken¹³. Die verlies aan familie is beskou as een van die tragiesste verliese wat 'n persoon kon ly (Malina & Rohrbaugh, 2003:414).

In hierdie groepsverband is 'n persoon se waarde bepaal en die groepverhouding is die nouste verband met die eer-en-skandewaardesisteem (verwys 2.4.1.2 hieronder) van die antieke Mediterreense gemeenskappe (Rousseau, 2004:85). 'n Persoon is nie geken of na waarde geskat omdat hy/sy op een of ander manier as individu uniek was nie, maar eer is volgens sy groepgeoriënteerde verwysingsraamwerk erken. Malina en Neyrey (1991:72) se stelling hieroor is waardevol:

Group orientated persons internalize and make their own what others say, do, and think about them because they believe it is necessary, if they are to be human beings, to live out the expectations of others. They need to test this interrelatedness, moving the focus of attention away from their own egos and toward the demands and expectations of others who can grant or withhold reputation or honor.

'n Toepaslike verskil tussen 'n individualistiese samelewing en groepgeoriënteerde samelewing word deur Joubert (1992:61) aangeraak wanneer hy meld dat welvaart in individualisme behoort aan 'n persoon of individu, terwyl welvaart in 'n

¹³ Vir die wat van hul families vervreemd was, kon 'n 'surrogate family' 'n plek van ware toevlug wees (Malina & Rohrbaugh, 2003:414).

groepgeoriënteerde samelewings vir die groep in sy geheel voordelig is. Dit sou, weliswaar ietwat vooruit gegrepe, krities aangedui kon word dat hierdie sosiologiese verskil tussen die Bybelse konteks en dié van die moderne Westerse konteks alreeds die geldigheid van die Welvaartteologie kan bevraagteken. Welvaartteologie fokus grootliks op die welvaart van die individu in teenstelling met die Bybelse wêreld waar die voordeel van die groep prioriteit bo die voordeel van die individu geniet het (Osiek, 1992:29). Jesus sou dus nie kon geleer het dat dissipels op persoonlike welvaart as individuele voordeel kon aanspraak maak nie, gewoon omdat daar in die Bybelse begrippe nie so 'n konsep bestaan het nie.

2.4.1.2 Eer-en-skandewaardesistiem ('*honour-shame*')

In die antieke Mediterreense kultuur was 'eer' die hoogste waarde – Malina en Rohrbaugh (2003:369) noem dit '*pivotal*' want alles het daarom gedraai of daarop gebalanseer – eer en skande was lewensbepalend. Alle ander sosiale aspekte is direk of indirek hiermee verbind, en Osiek (1992:27) se opmerking dat '*honour ... (was) to be preferred over wealth and even life itself*' dui op die bepalende aard daarvan. Rousseau (2004:99) onderskraag hierdie mening in sy gevolgtrekking dat deug hoog op prys gestel is en dat deug in enige moontlike toename in 'eer' bestaan en nie in toename in welvaart nie – welvaart was nie die alfa en omega van lewe nie, maar eer was die belangrikste sosiale waarde.

'n Eenvoudige definiëring van eer, soos gesien deur die oë van eerste-eeuse Mediterreense kollektiewe persoonlikhede, was 'n openbare erkenning van iemand se sosiale waarde (Malina & Neyrey, 1991:26). Hiervolgens het iemand se siening van homself nie veel beteken om sy eergradering te bepaal of te verhoog/verlaag nie, maar was die publieke opinie die belangrikste – soos Malina en Rohrbaugh (2003:370) dit stel: “... to claim honor without public recognition is to play the fool”.

Eer kon op een van twee maniere bekom word: dit was óf toegeskryf óf dit kon verwerf word (Malina & Neyrey, 1991:27). Toegeskrewe eer het berus op die groep waaraan 'n persoon verbonde was. In dié opsig sou jou geslagsregister/familieverband dan uiters belangrik en waardevol gewees het. Hierdie toegeskrewe eer kon ook bekom word d.m.v. die seën van 'n hoëprofielpersoon soos bv. 'n koning (Malina & Neyrey, 1991:28).

Aan die ander kant was die verwerping of wen van eer 'n aktiewer proses waar dit verdien en verdedig moes word. Bogenoemde kon veral vermag word deur 'n teenstander, wat op gelyke sosiale vlak was, in sosiale interaksie te oorheers. Malina en Rorhbaugh (2003:371) beskrywe dit as 'n " ... game of challenge and riposte". Dit gebeur wanneer persone mekaar volgens gedefinieerde sosiale reëls in die publiek uitdaag (bv. met uitdagende vrae) om eer van hul opponent weg te neem en vir hulself te wen.

Eer was soos alle ander goed beskou as iets wat in 'n beperkte mate beskikbaar was, en gewonne eer sou noodwendig verlies van eer vir 'n ander beteken het (Malina & Neyrey, 1991:29). Enige publieke uitdaging het ten doel gehad om die reputasie van 'n ander te skaad/verminder en in die proses eer te wen. Om as verloorder in 'n '*challenge and riposte*' uit die stryd te tree, of om nie op 'n publieke uitdaging te reageer nie, sou tot verlies van reputasie in die publiek se oë lei en outomaties tot die eer van die uitdagende groep getel word (Malina & Neyrey, 1991:31). Die groep (soos familie) se eer moes tot elke prys verdedig word.

2.4.1.3 Ryk, arm en beperkte-beskikbaarheid (*'rich, poor and limited good'*)

Daar is reeds melding gemaak van hierdie sosiologiese aspek onder die bespreking van die sosiologiese omstandighede van Markus se geadresseerdes (verwys 2.3.1.4.2). Dit is egter belangrik om te herhaal dat in 'n wêreld van '*limited good*' iemand sy besitting net ten koste of nadeel van 'n ander kon vergroot. Die gevolg van '*limited-good*' in 'n samelewing wat deur die eer-en-skandewaardesisteem beheer is, word deur Rousseau (2004:100) beskryf as " ... resulting in an honorable striving to maintain your station in life instead of moving on and 'getting ahead' (Esler, 1990:35) by whatever form of accumulation (such a person ran a definite risk of being regarded as a shameless person)."

Rousseau (2004:100) bou voort op sy stelling met 'n verwysing na Oakman (1993:153) se bevinding dat moderne samelewings op 'n 'moet-hê-mentaliteit' gebou word. Dit kontrasteer met hoe mense in die Bybelse tyd gedink en gehandel het, 'n konteks waarin bitter min mense in 'n posisie was om enigsins oor onmiddellike, persoonlike bevrediging d.m.v. toevoeging as moontlikheid te dink (Rousseau, 2004:101). Dit blyk juis die taktiek te wees waarop Welvaartteologie se aanloklikheid geskoei is: in 'n samelewing wat gebou

is op konsepte soos vinnig, maklik en oorvloedig sou Welvaartteologie realisties kon klink, maar in 'n eerste-eeuse Mediterreense kultuur was dit nie net 'n onbekende paradigma nie, maar in alle opsigte 'n ondenkbare paradigma.

In 'n eer-en-skandewaardesisteem was altruïsme belangrik: om lewensmiddele met behoeftiges te deel, was van onskatbare waarde, selfs meer as die besittings self. Dit was 'n manier om 'eer' te behou (Pilch, 1993a:8) sodat selfverryking ter wille van 'eer' inderdaad tweede viool gespeel het.

2.4.1.4 Die bose-oogbegrip ('evil eye')

Die mens se oog is beskou as die poort of venster van die siel wat as kanaal dien waardeur interne begeertes na die buitewêreld geprojekteer word (Malina & Rorhbaugh, 2003:357). Dit was gemeen dat, onder andere, afguns, gierigheid en jaloesie deur die oog van iemand wat so gesind was skade aan andere of hulle besittings kon aanrig (2003:357). Dit was 'n gevreesde konsep onder gemeenskappe in Bybelse kulture dat iemand moontlik oor 'n 'bose oog' beskik en die negatiewe mag wat daarmee gepaardgaan. So 'n persoon kan met dié 'oog' fisiese skade aanrig aan enigiets wat hulle só bekyk het. Allerlei apotropaïese tegnieke (vgl. Malina & Rorhbaugh, 2003:358) is gebruik om beskerming teen die 'bose oog' te bied, bv. jakkalssterte is aan perde se voorkoppe vasgemaak; verskillende handgebare is gebruik om die 'bose oog' af te weer (2003:358); of kleure, veral skakeringe van blou, is gebruik om die bose weg te hou.

Die 'bose oog' se plek en verbintenis met besittings/eiendom in 'n samelewing van beperkte-beskikbaarheid is dus belangrik. Enige teken van afguns oor bv. persoonlike voorspoed het vrees ontlok vir die mag van die 'bose oog', en Weber (1975:421) meen in sy omskrywing daarvan dat begeerlikheid juis 'n baie belangrike komponent van die begrip uitmaak. Met verwysing na Deuteronomium 15:9 meen Weber (1975:421) dat begeerlikheid dui op 'n suinigheid, onbereidwilligheid om ander wat minder as jy het, te help. Die Bybelse gemeenskappe was bekend met die boosheid van begeerlikheid en selfverryking en sou dit as skandelik beskou het.

2.4.1.5 Voorlopige gevolgtrekking

In die navorsingskonteks en vir eksegeese is dit uiters belangrik dat die eerste-eeuse Mediterreense kultuur se beperkte-beskikbaarheid-samelewings op 'n eer-en-

skandewaardesisteem gegrond was, waar die konsepte soos afguns, gierigheid en jaloesie, getipeer deur die bese-oogkonsep, deeglik aan hierdie samelewings bekend en/of deur hulle gevrees was. Die sosiokulturele aspekte van die wêreld waarbinne die Bybel geskryf is, is fundamenteel noodsaaklik om die konsep van besit, welvaart en rykdom in Skrifkonteks te verstaan. As sodanig sou dit aansprake op besit en persoonlike welvaart waartoe hedendaagse gelowiges uitgedaag word in verskeie opsigte repudieer. As die aspekte oor individuele besit en die beperkte-beskikbaarheid wat binne die histories-kulturele en kultureel-antropologiese 'wêreld' van die Bybel gegeld het vir eksegesi van die sogenaamde Welvaartteologie in ag geneem word, sou daar streng gesproke niks of bitter min te vinde wees om so 'n teologie te kan legitimeer.

2.5 SAMEVATTENDE GEVOLGTREKING

Die navorsingshipotese wat in hierdie hoofstuk getoets is, is: *Markus se geadresseerdes het hulself in uitermatige vervolging met radikale gevolge op hulle lewensomstandighede bevind.* Die toepaslike resultate wat uit die literêre studie bekom is, word in die gevolgtrekking weergegee.

Met betrekking tot die inleidende aspekte (2.3.1) rakende die Markus-evangelie is bevind dat Markus, blykbaar as spreekbuis van Petrus se leringe, waarskynlik gedurende die sestigerjare n.C. aan dissipels in Rome geskryf het. Hierdie geadresseerdes het Jesus in 'n konteks van lyding en vervolging, of die verwagting van nabye lyding en vervolging, gedien. Die sosiaal-historiese konteks sou ook daarop kon dui dat die lewensomstandighede in die eerste-eeuse Mediterreense samelewings vir die meeste mense alles behalwe rooskleurig was. Die oorgrote meerderheid was weens 'n tekort aan lewensmiddele en hulpbronne moontlik brandarm. Markus se teologiese temas aan sy oorspronklike gehoor het sodanig op Christologie, spesifiek die lydende Seun van die mens, en die navolgingsimplikasie van lyding vir dissipels gefokus.

Wat die konteks van die kerngedeelte Markus 8:22-10:52 (2.3.2) betref, is 'n duidelike patroon in Markus se skrywe te bespeur. Hy beklemtoon drie lydensvoorspellings (Mark. 10:31, 9:31 en 10:33-34) in die kerngedeelte van sy evangelie wat by elke geleentheid deur die dissipels se verwerping van hierdie voorspelling opgevolg is (Mark. 8:32-33,

9:33-34 en 10:35-40). Markus het aan sy lesers vermeld dat Jesus in elk van die drie gevalle van die geleentheid gebruik gemaak het om spesifieke lering aangaande lydingsverwagting vir dissipels te gee (Mark. 8:34-38, 9:35-37 en 10:41-45).

Met betrekking tot die sosiologiese en kultureel-historiese begripswêreld (2.4.1) is aangedui dat Markus se gehoor, soos ook Jesus s'n, in 'n eerste-eeuse agrariese samelewing geleef het. Die samelewing is gekenmerk deur groeporiëntering, beperkte-beskikbaarheid en 'n eer-en-skandewaardesisteem wat alles beheer het. Hierdie kultureel-historiese aspekte waarbinne die Bybel geskryf is, bied die leefwêreld vir die eerste gehore van die evangelies waarbinne die Skrif verstaan moet word. Hieruit blyk dat 'n hedendaagse verkondiging van voorspoed wat op tydelike gebied aan gelowiges verseker word, nie Skriftuurlik gefundeer kan word nie, inderwaarheid repudieer die Skrif enige gedagte van tydelike welvaart as beloning vir toewyding aan Jesus.

HOOFSTUK 3

EKSEGESE VAN DIE KERNTEKSTE IN MARKUS 8:22-10:52

3.1 INLEIDING

Die konteks of “wêreld” van die teks, sy outeur en gehoor is hierbo (hfst. 2) hanteer. In hierdie hoofstuk kom die eksegeese van die gekose kerntekste aan die orde. Die eksegetiese voorveronderstellinge en grammaties-historiese benadering wat gevolg word, is hierbo in hoofstuk 2 omskryf (verwys 2.2) en die beginsels vir deeglike eksegeese is gestel ten einde Jesus se onderrig aangaande dissipelskap vanuit die Markus-evangelie te omskryf.

Drie tekste vanuit die kerngedeelte in die Markus-evangelie (Mark. 8:22-10:52) is ter sprake, nl. Markus 8:31-38, Markus 9:31-37 en Markus 10:32-45. Elkeen van hierdie perikope kan sinvol in drie afdelings verdeel word, naamlik Jesus se lydensvoorspelling, die dissipels se reaksie daarop en dan Jesus se onderrig aangaande dissipelskap (verwys Tabel 2-4). Die kontekstuele inleiding (Mark. 8:27-30) tot hierdie drie perikope word hanteer ten einde die direkte literêre konteks in die eksegetiese ontleding in ag te neem. Die eksegeese en bevindinge in hierdie hoofstuk is die kern van die studie en dien eindelik as basis vir die *critique* op Welvaartteologie (hfst. 5).

3.2 KONTEKSTUELE INLEIDING

3.2.1 Markus 8:27-30

Jesus se doelgerigte¹⁴ navraag by die dissipels aangaande sy identiteit in Markus 8:27-30 dien as die direkte literêre konteks vir die lydensvoorspelling(s) en gepaardgaande onderrig aangaande lydingsimplikasies vir die dissipels. Volgens die patroon van die

¹⁴ Markus se aanvanklike werkwoord ἐξήλαθεν ‘gegaan’ impliseer ’n doelgerigte begin (Edwards, 2002:246).

Markus-evangelie dui die geografiese beweging na “ ... die dorpie naby Sesarea-Filippi” (Mark. 8:27) op die begin van die nuwe perikoop/afdeling (die patroon is ook te bespeur in bv. Mark. 1:21, 2:1, 4:1, ens.) (Stein, 2008:395). Daar word oor die algemeen aanvaar dat Markus 8:27-30 doelbewus hier in die narratief geplaas is om as draaipunt tot die evangelie te dien (France, 2002:327). Tot hier bou die spanning op en bereik dit ’n klimaks in die uiteindelijke erkenning van wie Jesus is. Hiervandaan beweeg die verhaal afdraand na die vervulling van Jesus se missie, nl. die kruisiging en opstanding. Markus neem hier dan die belangrikste beklemtoning van sy narratief op, naamlik die Messiaskap van Jesus (Guelich, 1989:10).

Die historisiteit van hierdie teksgedeelte is deurtastend in Markus-studies gedebatteer. Petrus se belydenis van Jesus as die Christus word deur sommige vakkundiges (bv. Wrede, 1901 – EV 1971:238-241) bestempel as teologiese fiksie wat óf deur Markus óf deur die tradisie van die vroeë kerk wat Markus gebruik het, opgemaak is. Ter ondersteuning van die historisiteit kan egter aangevoer word dat aangesien geen teologiese of politiese rede aan die geografiese verwysing in Markus 8:27 geheg kan word nie, dit op ’n blote historiese feit dui (Gundry, 1993:425-426). ’n Verdere rede vir die aanvaarding van die historisiteit van hierdie perikoop word deur Geulich (1989:9) saamgevat:

Mark surely wishes the reader to understand Jesus as Israel’s Messiah; he says so in his incipit (1:1) ... But the only places where Jesus is identified as Messiah are in Peter’s confession in the passage under consideration and in the high priest’s question (14:61).

So min verwysing na hierdie belangrike tema sou daarop kon wys dat Markus nie die tradisie bloot blindelings volg of self die idee sou wou skep nie. M.a.w. Markus het nie ’n persoonlike agenda gehad om iets te vertel wat nie werklik gebeur het nie.

Die aanvaarding van die historisiteit van hierdie perikoop is belangrik in die lig van die literêre konteks van die Markus-evangelie en spesifiek vir die klem van hierdie studie: Jesus se daaropvolgende voorspelling(s) en onderrig steun eksegeties op hierdie belydenis. Na ’n openbare bediening wat agt hoofstukke van die Markus-evangelie beslaan, beklemtoon deur ’n reeks asemrowende wonderwerke, word Jesus nou as Messias erken. Direk na hierdie erkenning begin Jesus praat van sy lyding en dood. Markus 8:27-20 kan in hierdie opsig gesien word as beide die gevolgtrekking tot die eerste helfte (Mark. 1:1-8:30) van die evangelie sowel as die inleiding tot die tweede helfte

(Mark. 8:27-16:8). Jesus se handeling en onderrig tot op hierdie punt lei tot die uiteindelijke erkenning van Jesus as Messias en dus is dit noodsaaklik dat wat hierdie Messiasskap behels, in die tweede helfte van die evangelie verduidelik word (Guelich, 1989:10).

Met inagneming van die belangrikheid van hierdie tema is dit opmerklik dat dit die eerste keer is dat hierdie vraag rondit gevra word. Markus het wel Jesus as *χριστός* ('Christus') in sy openingsin (Mark. 1:1) bevestig, maar dit neem meer as agt hoofstukke voordat daar weer direk hierna verwys word. Dit wil voorkom asof Markus dit tot nou onderdruk met die bedoeling om dit as die klimaks te laat uitstaan. In aanloop tot hierdie klimaks het Jesus homself oor onderwerpe soos die koninkryk, die wet van die koninkryk en die lidmate van die koninkryk, maar nie oor die Koning self nie, uitgespreek (Gould, 1955:151).

Die feit dat Jesus die een is wat die vraag stel, is opsigself 'n ongewone verskynsel wat die leser moes aangryp, aangesien die tradisionele praktyk in Joodse kultuur was dat dissipels vrae aan hul rabbi's sou stel, nie andersom soos in dié teks beskryf word nie (Guelich, 1989:14). Met hierdie opvallende benadering plaas Jesus die klem op die betrokkenheid van die dissipels. Hulle sou van nou af 'n bepalende rol in Jesus se fokus, sowel as die Markus-narratief, begin speel. Markus maak dit dan ook duidelik deur op (amper toutologies) herhalende wyse na die dissipels in Markus 8:27 te verwys omdat die dialoog wat sou volg spesifiek op hulle gerig was. Hierdie 'pad /weg'¹⁵ (*ὁδός*) na Sesarea-Filippi was nie op die mense van daardie omgewing gerig nie, maar op die dissipels; dit was nie 'n uitreiking (na die mense) nie, maar 'n afsondering (vir die dissipels) (France, 2002:328).

Daar is dan twee fases tot Jesus se vraag, nl. die opinie van die mense (Mark. 8:27) en die opinie van die dissipels (Mark. 8:29). Dit sou onvoldoende wees vir die dissipels om ander se opinies rakende Jesus se identiteit bloot weer te gee of selfs te beaam, maar dit was vir hulle uiters belangrik om 'n persoonlik oortuigde standpunt in te neem en te formuleer. Daar is 'n verskil tussen oordeel en belydenis – om 'n oordeel te fel oor ander se opinies is nie dieselfde as om 'n persoonlike belydenis te doen nie (Edwards,

¹⁵ Sommige vakkundiges beskou hierdie verwysing na 'pad/weg' as a term wat Christen-dissipelskap beskryf (bv. France, 2002:320-321; Gundry, 1993:441-442).

2002:247). Dit is makliker (waarskynlik dalk te maklik vir 'n dissipel van Jesus) om ander se opinies te lug as om te sê wat jy self dink. Met die vraag wat Jesus aan die dissipels stel, nl. Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι, word die Ὑμεῖς ('julle') vir beklemtoning aan die begin van die sin geplaas (Gould, 1955:152). Jesus se bedoeling is dat die dissipels se persoonlike standpunt spesifiek na vore móét kom.

Wat die mense se opinies betref, sou dit bloot nodig wees om uit te lig dat al drie die antwoorde binne die breër kategorie van die hooggeagte amp van profeet val (Edwards, 2002:247). 'Johannes die Doper' en 'Elia' is belangrike karakters uit Israel se verlede en 'een van die profete' het dieselfde implikasie (Mat. 16:14 maak spesifiek melding van die opsie van Jeremia). Wat duidelik gestel moet word, is dat Jesus nie bloot as net nóg 'n profeet gesien was nie, maar as een van dié profete, m.a.w. die moontlike herverskyning van 'n bekende profeet (Gundry, 1993:427). Die idee dat 'n profeet uit die verlede weer te voorskyn sou kom, is nie verregaande nie. So kan gesien word in bv. Herodes Antipas se eie bewering dat Jesus die opgewekte Johannes die Doper was (Mark. 6:14-16) en verwysings na Ou-Testamentiese beloftes dat Elia in die eindtyd sou terugkeer (volgens Mal. 4:5). Daar is rede tot die oorweging van France (2002:328) se waarskuwing dat daar nie genoeg van die populêre Joodse denkwysse van die tyd bekend is om outomaties die afleiding te maak dat hulle sulke stellings as absoluut letterlik sou vertolk het nie.

Daar moet op gelet word dat bogenoemde 'n positiewe en selfs prysenswaardige beoordeling van die mense/skare was. Daar kan aangeneem word dat hulle d.m.v. hierdie bewerings eer aan Jesus toeskryf. Die mense het Jesus se bediening aanskou en besef dat hy nie bloot in die 'algemene' kategorie val nie. Die vraag wat egter in Markus 8:29 volg, wys daarop dat hierdie populêre bewerings nietemin ver te kort geskiet het (France, 2002:329). Deur dieselfde vraag aan die dissipels te rig, wys Jesus daarop dat 'n beter antwoord nodig is. Gundry (1993:427) spreek homself sterk in dié opsig uit: "The emphatic *αὐτός* 'he himself' suggests that Jesus stands apart from the just-mentioned popular identifications of him. They are wrong." Die kontrasterende voegwoord *δέ* ('maar') in Markus 8:29 sou ook in elk geval daarop kon wys dat Jesus op soek was na 'n ander antwoord as dit wat in Markus 8:28 aan hom gegee is. Die vraag kan dan as meer intens beskou word wanneer dit aan die dissipels gerig word.

Markus dui nie aan tot watter mate Petrus se antwoord 'n onthulling van sy eie opinie was en tot watter mate dit die dissipels se gesamentlike opinie was nie, maar dit wil voorkom

asof Petrus as woordvoerder namens die dissipels opgetree het (so meen bv. Gould, 1955:152; France, 2002:329; Stein, 2008:398; ens.). Hoe dit ook al sy, Petrus se belydenis van Jesus as die Christus was is die kol. Anders as Matteus (16:17) wat Petrus se antwoord op meer eksplisiete wyse as korrek beaam¹⁶, laat Markus dit na om op soortgelyke eksplisiete wyse erkenning aan die korrektheid van Petrus se antwoord te gee. 'n Moontlike verklaring hiervoor is dat Markus nie gevoel het dat dit nodig sou wees om die antwoord te bevestig nie, aangesien hy as outeur reeds in Markus 1:1 die lesers op hierdie waarheid attent gemaak het (Stein, 2008:398). Daar blyk genoegsame rede te wees om Petrus se belydenis as korrek te aanvaar aangesien die frase λέγωσιν περὶ αὐτοῦ ('om niemand van hom te vertel nie') (Mark. 8:30) aanneem dat daar iets is om te vertel en dat daar 'n waarheid is wat geheim gehou moet word (France, 2002:330). Dat Jesus die Christus is, word in die Markus teks gestel as 'n absolute waarheid, net nie vir publieke verkondiging op daardie tydstip nie.

Dit is vreemd dat Jesus, na die klimaks van Petrus se belydenis, die dissipels vermaan om vir niemand anders hiervan te vertel nie (Mark. 8:30). Voormelde is tog die kernwaarheid wat die gebeure in die Markus vertelling tot dusver laat sin maak, maar Jesus meen tog dit moet 'n geheim gehou word. Dit is, onder andere, hierdie verwarring wat vakkundiges soos Wrede (1901 – EV 1971) tot die gevolgtrekking van die 'Messias-geheim' sou laat kom. Wrede se teorie rakende die 'Messias-geheim' is kortliks in die inleidingsgedeelte tot die eksegesi (2.3.1.5.1) aangeraak. Dit is hier nodig om op te let dat dit nie die konsep van Jesus as Messias is wat Jesus verbied nie, maar liewer dat dit nie bekendgemaak moes word nie (France, 2002:330). Dit is belangrik dat die tyd vir almal om dit te hoor, wel sou kom – en dit het gekom. Markus self getuig daarvan in Markus 14:61-62 waar Jesus die hoëpriester se vraag bevestig dat hy wel die Christus is. Toe die tyd ryp was, het Jesus self sonder om te skroom sy Messiasskap onomwonde gestel. Dit sou afgelei kon word dat slegs die tydsberekening vereis het dat Jesus hierdie opdrag in Markus 8:30 gegee het, en met goeie rede, as die onnadenkende reaksie van die dissipels, wat op die drie lydensvoorspellings volg, in ag geneem word. As die dissipels skynbaar nie vir die waarheid gereed was nie, sou die wyer publiek dalk nog minder gereed gewees het. Dit is meer waarskynlik dat Jesus privaatheid wou hê sodat hy sy lydensvoorspellings met sy dissipels kon deel, as dat hy vir sy lewe gevrees het.

¹⁶ Matteus beaam die korrektheid van Petrus se antwoord deur Jesus se stelling dat 'vlees en bloed dit nie aan hom geopenbaar het nie, maar die Vader wat in die hemel is'.

Wat wel opvallend is, is dat Jesus in Markus 8:30 nie sy dissipels aanhoudend tereg wys soos in Markus 3:11 nie¹⁷.

Om die rede vir die dissipels (en wyer konteks van die mense) se onvoorbereidheid in dié opsig te verstaan, is dit eerstens belangrik om die titel¹⁸ wat Petrus aan Jesus toeskryf, nl. *χριστός*, te verstaan. Louw en Nida (1993:543) definieer die term met verwysing na die Ou-Testamentiese ekwivalent, naamlik *מָשִׁיחַ* ('Messias of Gesalfde'). Die woord kom gereeld in die Ou Testament voor, waar dit toegepas word op konings as die gesalfdes van die Here (Gould, 1955:152). Louw en Nida (1993:543) se uitgebreide verduideliking is ook van waarde tot verdere begrip: "However, in some languages an attempt is made to represent the significance of the terms *Χριστός* and *Μεσσίας* by translating 'God's appointed one' or 'God's specially chosen one' or 'the expected one,' in the sense of one to whom everyone was looking for help and deliverance."

Daar het nie een volledige en eenvormige beeld van 'Messias' in die Judaïsme van Jesus se tyd bestaan nie (Wright, 1999:482) en in 'n sekere sin kon 'Messias' dit wees wat iemand ook al daarvan wou gemaak het. Wat egter nie vergeet moet word nie, is dat daar 'n algemene afwagting onder die Jode was vir 'n koninklike figuur wat sou kom om God se doel vir Israel te kom vervul en waarin die oorwinning oor Israel se vyande 'n prominente begrip of verwagting was¹⁹ (Wright, 1999:484) (vergelyk ook verwysings in die Dooie See-Rolle na die Messias as 'n militêre leier wat sou kom om Israel se vyande te oorwin [Evans, 2000a:15]). Die term *ὁ χριστός* was vir sommige voor-Christen-gemeenskappe 'n " ... convenient repository for a range of eschatological hopes and concepts derived from or developed out of the OT" (France, 2002:331). Die Jode het 'n sterk hoop op nasionale bevryding gekoester wat impliseer dat nasionale bevryding nodig was en dat lewensomstandighede vir die gemiddelde Jood in Israel nie rooskleurig en/of belowend was nie. Dit sou daarmee saamhang dat so 'n nasionale bevryding van die vyand (Rome) ook 'n radikale verbetering van lewensomstandighede sou kon inhou:

¹⁷ In Markus 3:11 word die imperfektum gebruik wat die idee weergee dat hy hulle aanhoudend tereg wys het, terwyl die aoristus indikatief van Markus 8:30 van 'n eenmalige tereg wysing spreek (Gundry, 1993:428).

¹⁸ Die bepaalde lidwoord in Markus 8:29 is 'n effense kontras met 1:1. Dit hou hier (Mark. 8:29) 'n titulêre betekenis in – dit gee 'n titel mee. Markus vestig die amp van Jesus voor hy na die voorspellings aangaande sy lyding verwys.

¹⁹ Dawid se oorwinning oor Goliat dien as tipiese voorbeeld waarom hierdie verwagting onder Jode bestaan het (Wright, 1999:484). Daar is ook verskeie Ou-Testamentiese tekste wat op hierdie verwagting kon dui, bv. Num. 24:17-19 en Ps. 2.

“Messiah would be the perfect king chosen by God from eternity, through whom God would first deliver Israel from its enemies and then cause Israel to live in peace and tranquility thereafter (*Sib. Or.* 3:286-94)” (Edwards, 2002:250).

Hierdie begrip aangaande die Messias bring ’n beter begrip vir die swyggebod in Markus 8:30 as Jesus reeds so bekend en populêr was bloot vanweë die idee dat hy moontlik Johannes die Doper of Elia kon wees, hoeveel meer sou hy dit wees as hy as die Messias beskou sou word? Dit sou verskeie nasionale komplikasies ingehou het, asook deur die Romeine as potensieel gevaarlik beskou kon word (Stein, 2008:400):

The predominant understanding concerning the coming of the messiah involved political and revolutionary hopes of liberation from Roman rule. Jesus needed to be careful not to stir up such false hopes (cf. John 6:15). Such false expectations later inflamed the revolutionary fervor of the masses and brought disaster in both AD 70 and 135.

’n Waarskynlike rede waarom Jesus sy Messiasskap geheim wou hou, was omdat mense dit nie sou verstaan dat hy nie ’n politieke ‘Messias’ was nie, en in die lig van daardie gedagtes oor hulle Messias-konsep kon dit binne daardie omstandighede katastrofiese gevolge vir beide vriend en vyand hê. Jesus sou hulle mislei het as hy homself as die Messias aan hulle sou verklaar (France, 2002:330), maar die regte tyd moes aanbreek om dit bekend te maak en toe dit gebeur, moes die tragedie van Jesus se dood daarop volg (Gould, 1955:153). Die sogenaamde Messias-geheim is dus deel van die evangeliese retoriese strategie om terselfdertyd die ontsagwekkende karakter van Jesus te beklemtoon en sy werklike Messiasskap akkuraat te verduidelik (Evans, 2000a:15).

3.2.2 Voorlopige gevolgtrekking

As gevolg van die dissipels se waarskynlike wanindruk aangaande Messiasskap sou Jesus voortgaan om sy rol, as die Seun van die mens wat gekom het om sy lewe as losprys vir baie te gee, te verduidelik. Die drie lydensvoorspellings bou op na die kruis van dit waarvoor Jesus gekom het (en, geensins minder nie, hoedat hy in voorbeeld deur dissipels nagevolg moet word) in Markus 10:45: “Die Seun van die mens het nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien en sy lewe te gee as losprys vir baie mense”.

Stein (2008:395) meld hiervan: “The passion predictions in 8:31, 9:31, and 10:33-34 are later explained theologically by 10:45 ...”.

Met Petrus se belydenis verklaar hy Jesus op akkurate wyse as Messias, maar hy doen dit nietemin met die verkeerde begrip van Messiasenskap. Sy visie, om die beeld van Markus 8:22-26 te gebruik, was steeds ‘onduidelik’. Jesus moet nou begin om onderrig te verskaf aangaande die ware betekenis van Petrus se belydenis. Hiervoor was die dissipels totaal en al onvoorbereid (Edwards, 2002:252).

Met die navorsingsdoelwit in gedagte om Welvaartteologie te kritiseer i.t.v. Markus se dissipelskapbeskouing sou (weliswaar prolepties gesproke) gesê kon word dat die onbegrip of wanbegrip van wie Jesus waarlik is by mense, selfs sy eie binnekring, ook verwagtinge van materiële *grandeur* kon laat ontstaan het. Vergeleke met die verkondigingspatrone binne die Welvaartteologie en die verkeerde verwagtinge wat mense destyds na Jesus aangetrokke kon laat voel het, sou hedendaagse materiële beweegredes dieselfde uitwerking kon hê.

3.3 TEKSTUELE ANALISE

3.3.1 Markus 8:31-38

3.3.1.1 Sinoptiese vergelyking

Die sinopsie²⁰ is 'n term wat in die agtiende eeu n.C. in gebruik geneem is om te verwys na die eerste drie evangelies (volgens hul volgorde in die Bybel) naamlik Matteus, Markus en Lukas (Carson & Moo, 2005:77). Johannes is nie hierby ingesluit nie a.g.v. die volume unieke inhoud wat dit bevat. Daar bestaan ooreenstemming tussen die benadering tot Jesus se lewe en bediening wat deur die skrywers van dié drie evangelies gevolg word (Gromacki, 2004:54). Daar is egter ook verskille in die sin dat dieselfde kronologiese volgorde nie altyd gevolg word nie; sekere frases word weggelaat of bygevoeg en daar is selfs gebeurtenisse wat uniek tot 'n evangelie kan wees. Hierdie verskille is beskryf as

²⁰ ‘Sinopsie’ is 'n samestelling van twee Griekse woorde wat beteken om ‘saam te sien’ (Gromacki, 2004:54).

die ‘Sinoptiese Probleem’ (Carson & Moo, 2005:88) wat handel oor die vraag waarom daar in sekere opsigte byna presiese oorstemming is, maar dan in ander gevalle weer aansienlike afwyking tussen die drie evangelies bestaan (Carson & Moo, 2005:88). ’n Deeglike bespreking van beide die ‘Sinoptiese Probleem’, asook die oplossings wat hiervoor voorgelê word, val buite die skopus en raamwerk van hierdie studie, derhalwe word net kortliks na Redaksiekritiek verwys. Elkeen van die skrywers moes vir sy eie gehoor en spesifieke doelwitte binne daardie retoriese situasie skrywe sodat daar in die samestelling van die onderskeie evangelies sekere aspekte beklemtoon of gegewens weggelaat is (Carson & Moo, 2005:104).

Ten einde Markus se spesifieke beklemtoninge of weglatinge binne die sinoptiese perspektiewe vir die doel van hierdie studie te verantwoord, word ’n bondige skematiese vergelyking aangebied. Dit sien soos volg daar uit:

Tabel 3-1: Sinoptiese vergelyking van Markus 8:31-38

<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Markus 8:31</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Matteus 16:21</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Lukas 9:22</u></p>
<p>31 Jesus het hulle toe begin leer [1] (διδάσκω) dat die Seun van die mens baie moet ly, dat Hy deur die familiehoofde en priesterhoofde en die skrifgeleerdes verwerp moet word en doodgemaak moet word, en [2] drie dae later (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) [3] moet opstaan (ἀνίστημι).</p>	<p>21 Van toe af het Jesus dit vir sy dissipels duidelik begin stel [1] (δείκνυμι) dat Hy Jerusalem toe moet gaan en baie moet ly onder die familiehoofde, die priesterhoofde en die skrifgeleerdes, en dat Hy doodgemaak moet word, en [2] die derde dag (τῆ τρίτη ἡμέρα) uit die dood [3] opgewek moet word (ἐγείρω).</p>	<p>22 “want,” het Hy gesê [1] (λέγω), “die Seun van die mens moet baie ly, deur die familiehoofde, priesterhoofde en skrifgeleerdes verwerp word, en Hy moet doodgemaak word, en [2] op die derde (τῆ τρίτη ἡμέρα) dag [3] opgewek word. (ἐγείρω)”.</p>
<p style="text-align: center;"><u>Die dissipels se reaksie</u> <u>Markus 8:32-33</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Die dissipels se reaksie</u> <u>Matteus 16:22-23</u></p>	
<p>32 [4] Hy het met hulle hieroor reguit gepraat. Toe het Petrus</p>	<p>22 Petrus het Hom toe opsy geneem en Hom begin berispe [5]: “Mag God dit verhoed,</p>	

CHRISTEN-DISSIPELSKAP IN DIE MARKUS-EVANGELIE AS *CRITIQUE* OP DIE WELVAARTTEOLOGIE

Hom opsy geneem en Hom begin berispe.	Here! Dit sal beslis nie met U gebeur nie.”	
33 Hy het egter omgedraai, [6] na Sy dissipels gekyk en Petrus berispe. “Moenie in my pad staan nie, Satan,” het Hy gesê, “want jy dink nie aan wat God wil hê nie maar aan wat die mense wil hê.”	23 Maar Jesus het na Petrus toe gedraai en vir hom gesê: “Moenie in my pad staan nie, Satan! Jy is vir My 'n struikelblok, want jy dink nie aan wat God wil hê nie, maar aan wat die mense wil hê.”	
<u>Jesus se onderrig aangaande dissipelskap</u> <u>Markus 8:34-38</u>	<u>Jesus se onderrig aangaande dissipelskap</u> <u>Matteus 16:24-27</u>	<u>Jesus se onderrig aangaande dissipelskap</u> <u>Lukas 9:23-26</u>
34 Jesus het toe die [7] menigte mense saam met sy dissipels nader geroep en vir hulle gesê: “As iemand agter My wil aan wil kom, moet hy homself verloën, sy kruis dra en My volg,	24 Toe sê Jesus vir sy [7] dissipels: “As iemand agter My aan wil kom, moet hy homself verloën, sy kruis opneem en My volg,	23 Toe het Hy vir [7] almal gesê: “As iemand agter My aan wil kom, moet hy homself verloën, [8] elke dag sy kruis opneem en My volg,
35 want wie sy lewe vir homself wil behou, sal dit verloor; maar wie sy lewe vir My [9] en die evangelie verloor, sal dit behou.	25 want wie sy lewe wil behou, sal dit verloor; maar wie sy lewe ter wille van My verloor, sal dit terugkry.	24 want elkeen wat sy lewe wil behou, sal dit verloor, maar elkeen wat sy lewe om my ontwil verloor, sal dit behou.
36 Wat help dit 'n mens tog om die hele wêreld as wins te verkry en sy lewe te verloor?	26 Wat sal dit 'n mens help as hy die hele wêreld as wins verkry maar sy lewe verloor,	25 “Wat help dit 'n mens as hy die hele wêreld as wins verkry, maar homself verloor of te gronde gaan?
37 Wat sal 'n mens kan gee in ruil vir sy lewe?	of wat sal 'n mens gee in ruil vir sy lewe?	
38 Wie hom dan vir My en my woorde skaam [10] te midde van hierdie ontroue en sondige	27 Die Seun van die mens gaan saam met sy engele kom. Hy sal bekleed wees met	26 Elkeen wat hom vir My en my woorde skaam, vir hom sal die Seun van die mens Hom

geslag, vir hom sal die Seun van die mens Hom ook skaam wanneer Hy kom saam met die heilige engele en beklee is met dieselfde heerlikheid as sy Vader.”	dieselfde heerlikheid as sy Vader en sal elkeen volgens sy daade vergeld.”	skaam wanneer Hy kom, beklee met sy heerlikheid en die heerlikheid van die Vader en van die heilige engele.”
---	--	--

Die volgende belangrike variante som Markus se beklemtoning(s) op (hierdie belangrike variante is in die sinoptiese vergelyking se skematiese voorstelling met numeriese verwysings {bv. [1]} gemerk):

[1] In verwysing na Jesus se optrede gebruik Markus die werkwoord *διδάσκω* ('leer'), terwyl Matteus die woord *δείκνυμι* ('stel/wys') verkies en Lukas op sy beurt bloot meen Jesus het *λέγω* ('gesê'). Matteus en Lukas gebruik algemener terme, terwyl Markus se woordkeuse meer spesifiek gerig is op Jesus se intensie om onderrig te verskaf. Die implikasie is dat daar iets nuuts is vir die dissipels om te leer, soos Louw en Nida (1993:414) *διδάσκω* verduidelik: "The equivalent of 'to teach' in many languages is simply a causative form of a verb meaning 'to learn' ... ". Sodoende fokus Markus spesifiek daarop dat die daaropvolgende voorspelling aangaande sy lyding 'n nuwe fase van onderrig in Jesus se bediening aandui (Stein, 2008:401). Matteus beaam die moontlike nuwe aard van die onderrig deur soos Markus die woord *ἄρχω* ('begin') saam met *διδάσκω* te gebruik. Markus se intensie is reeds van die begin van die evangelie duidelik, nl. om die gesag van Jesus se onderrig te beklemtoon (sien Mark. 1:21-28), en daarom gebruik hy *διδάσκω*, om in die lig van die voorspelling aangaande lyding en opstanding die voorspellende gesag van Jesus te beklemtoon (Gundry, 1993:428).

[2] 'n Unieke kenmerk van Markus is die frase *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* ('na drie dae') wat in sy verwysing na die lydensvoorspelling gebruik word. Matteus en Lukas gebruik *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* ('op die derde dag'). Markus se frase reflekteer 'n Joodse gebruik (oftewel 'n idioom) waar die standaardmetode was om elke verskyning van daglig te tel as 'n dag (Healy, 2008:165), terwyl Matteus en Lukas se 'na drie dae' meer eenvoudig en letterlik 'die dag na môre' beteken. Met die aanvaarding van die Markus-prioriteit kan sy vroeër stelling in 'n wyer kulturele konteks moontlik misverstaan word en nie ooreenstem nie met die evangelies se tydperk van gebeure, wat vir slegs omtrent ses-en-dertig uur tussen Jesus

se dood en opstanding geld. Matteus en Lukas se (latere) verwysing in hul evangelies was dalk vir hulle 'n veiliger woordkeuse vanuit 'n apologetiese oogpunt (France, 2002:336).

[3] Markus se bewoording van die opstanding verskil van dié van Matteus en Lukas. In Markus se voorspellings word die werkwoord *ἀνίστημι* ('opstaan') in die aktiewe vorm eerder as die passiewe vorm *ἐγείρω* ('opgewek') (soos deur Paulus in sy briewe), gebruik. Matteus (16:21) gebruik die passiewe vorm en Lukas ook in sy eerste lydensvoorspelling (Luk. 9:22). Volgens France (2002:336) is daar nog min oortuigende verduidelikings vir die verskil tussen die aktiewe en passiewe verwysings na Jesus se opstanding gegee. Nietemin meen hy (France, 2002:336) daar kan voorgestel word dat Markus se aktiewe vorm, in kontras met die passiewe werkwoorde (wanneer daar na sy verwerping en dood verwys word) wat hierna opbou, beklemtoon dat ten spyte van wat hierdie Joodse leiers aan Jesus mag doen, die Seun van die mens die laaste sê sal hê. Met inagneming van die Nuwe Testament se fokus dat die opstanding 'n daad van God was om sy gehoorsame Seun te regverdig, kan daar nie te veel in hierdie aktiewe werkwoord, soos deur Markus gebruik, ingelees word nie.

[4] Slegs Markus maak die stelling dat Jesus 'reguit' (*παρρησία*) met die dissipels hieroor gepraat het. Die belangrikheid van Jesus se voorspelling word duidelik gemaak met hierdie redaksionele stelling van Markus. Hy lig ook sodoende spesifiek uit dat beedspraak tot 'n einde gekom het (Schweizer, 1978:173). Jesus se lydensvoorspelling moet dus nie figuurlik geïnterpreteer word nie; dit moet nie in dieselfde lig as die gelykenisse (Mark. 4) gesien of geïnterpreteer word nie (Evans, 2000a:18). Die lyding van Jesus moet as 'n letterlike voorspelling verstaan word.

[5] Markus meld slegs dat Petrus vir Jesus 'opsy geneem' (*προσλαμβάνω*) en hom begin 'berispe/vervloek' (*ἐπιτιμάω*) het, terwyl Matteus Petrus se woorde byvoeg: "Mag God dit verhoed, Here" (*ἰλέως σοι, κύριε*). Lukas laat hierdie verwysing na Petrus weg en Matteus versag moontlik Petrus se optrede deur Petrus se versoek dat God nie so iets sal toelaat nie en sy verwysing na Jesus as Here, by te voeg. Die moontlikheid bestaan dat Matteus en Lukas dalk te ongemaklik was om die vroeë kerk se gerespekteerde leier, Petrus, se optrede teenoor Jesus so kras uit te beeld, maar Markus gebruik dit juis om Jesus in staat te stel om 'n les uit sy lyding te neem en op sy dissipels toe te pas (Evans, 2000a:12).

[6] Toe Jesus op sy beurt vir Petrus tereg wys, is dit net Markus wat meedeel dat Jesus na sy dissipels ‘gekyk/gedraai’ (ἐπιστρέφω) het. Matteus meld slegs dat Jesus na Petrus gedraai het en, soos genoem, maak Lukas nie melding van hierdie gebeurtenis nie. Markus se bedoeling vir onderrig aangaande dissipelskap kom moontlik hier na vore en Markus se insetsel kan moontlik daarop dui dat Petrus as woordvoerder vir al die dissipels opgetree het of dat Petrus se tereg wysing van Jesus deur die ander dissipels waargeneem is, wat Jesus verplig het om Petrus op publieke wyse tereg te wys (Stein, 2008:403). Petrus se benadering om Jesus ‘opsy te neem’ (προσλαμβάνω), dui egter op ’n meer vertroulike benadering, weg van die ander dissipels om sodoende Jesus nog meer vernedering te spaar (France, 2002:338). Dit blyk meer waarskynlik te wees dat Markus se melding van Jesus wat omdraai om na die dissipels te kyk, daarop wys dat hulle Jesus gevolg het, soos dissipels betaam, maar Petrus was nie tussen hulle nie en was nie besig om soos ’n dissipel op te tree nie (Gundry, 1993:432). Hierop volg Jesus se berisping: ‘moenie in my pad staan nie’ (ὑπάγε ὀπίσω μου) of ‘beweeg terug na jou posisie tussen die dissipels waar jy hoort, dit is agter my, besig om te volg’ en nie om Jesus te lei deur voor hom of langs hom te loop terwyl hy hom opsy neem nie (Gundry, 1993:433; Evans, 2000a:19).

[7] Markus is die enigste wat melding maak van die ‘menigte mense’ (ὁ ὄχλος) wat ook deur Jesus ‘nadergeroep’ (προσκαλέω) word. Matteus maak slegs melding van ‘die dissipels’ (ὁ μαθητής) en in konteks sou Lukas se ongespesifiseerde ‘almal’ (πᾶς) moontlik ook slegs verwys na die ander elf dissipels saam met Petrus. Evans (2000a:25) beweer dat daar onsekerheid is oor wie hierdie menigte mense kan wees en bespiegel waar hulle skielik vandaan sou kon kom, aangesien Jesus in die konteks besig is met ’n privaat gesprek met sy dissipels. Evans se gevolgtrekking is dat dit moontlik die rede is waarom Matteus en Lukas dit weglaat.

Die ‘saamroep’ (προσκαλέω) van die menigte mense en Jesus se dissipels dui daarop dat ’n belangrike aankondiging gaan volg; Markus vergroot die gehoor vir hierdie kernuitspraak (France, 2002:339). Daar blyk dan ’n spesifieke bedoeling by Markus te wees om aandag op hierdie sameroeping van Jesus te vestig. Dit noop verskeie vrae, bv. hoe kan ’n Joodse Messias mense van die ‘wêreld’ (die skare was afkomstig van Sesarea-Filippi) roep om hom te volg (Kernaghan, 2007:162)? In antwoord kon gesê word dat Markus juis klem daarop plaas dat dít Jesus se missie was om die uitnodiging tot

dissipelskap aan almal te rig, selfs aan mense in Rome (Markus se gehoor). Dit verseker dan dat die vereistes wat volg nie net op die twaalf dissipels van toepassing sou wees nie, maar op enigiemand wat Jesus sou wou volg (Lane, 1974:306; Edwards, 2002:255). Markus kon selfs spesifiek bedoel het dat Jesus nie die dissipels wou leer hoe om voort te gaan in hul navolging nie, maar eerder besig was om vir nie-dissipels te wys hoe om hom te begin navolg (Gundry, 1993:433). Die redaksionele strategie van Markus maak sy intensie dan anders as Matteus en Lukas s'n omdat hy fokus op 'n keuse of iemand 'n dissipel wil word, eerder as hoe om as 'n dissipel te volhard.

[8] Markus maak geen melding van Lukas se toevoeging van 'elke dag' (*ἡμέρα*) tot die opdrag van kruisopname nie. Dit sou kon blyk dat Lukas, met hierdie byvoeging, die konsep van 'kruisopneem' (*αἴρω ὁ σταυρός*) as metafories beskou het. Best (1970:330) meen egter Markus kon dit letterlik bedoel het, met inagneming van sy geadresseerdes in Rome vir wie moontlike martelaarskap 'n werklikheid was.

[9] Die beskrywing 'vir my en die evangelie' (*ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου*) (Mark. 8:35) is waarskynlik 'n redaksionele insetsel van Markus – vir Markus hou die persoon van Jesus ('my'- *ἐγώ*) en die boodskap aangaande Jesus ('die evangelie' - *ὁ εὐαγγέλιον*) direkte verband (Stein, 2008:408). Die vraag ontstaan waarom Markus juis hierdie beskrywing sou gebruik, aangesien Jesus se waarskynlike woorde 'vir die Koninkryk van God' (*ἕνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*) (soos dit in Lukas 18:29 gestel word) sou wees (Schweizer, 1978:176). Evans (2000a:25) bied 'n oplossing wanneer hy aandui dat die hart van die evangelie die verskyning van die koninkryk van God is (Mark. 1:14-15). Die goeie nuus is dat die koninkryk van God naby gekom het; vir Markus is dit nou die tyd van verlossing/redding, en daar is geen redding sonder die evangelie nie. Om die belangrikheid van hierdie redaksionele insetsel van Markus te verduidelik, redeneer Evans (2000a:26) soos volg:

One either embraces the gospel and lives by its demand (even if it costs one's life), or one avoids its apparent dangers (thinking that one will save one's life by living apart from it) and perishes ... (T)he saying promises life for those willing to suffer and die for the gospel and for Jesus (who now becomes the principal content of the gospel proclamation ...).

Markus spreek sodoende die *Sitz im Liben* van sy geadresseerdes aan: uit eie ervaring besef hy dat mense eiendom/goedere en in sekere gevalle selfs hulle lewe prysgegee

het ter wille van die evangelie. Die spesifieke toevoeging van Markus wys dat hierdie verlies moontlik kom in die missie van evangelieverkondiging (France, 2002:341), en met die redaksionele verandering bevestig Markus dat Jesus se vereistes in Markus 8:35 steeds na sy dood van toepassing is (Schweizer, 1978:176).

[10] Jesus se definiëring van die geslag as ‘ontrou’ (μοιχαλίσ) en ‘sondig’ (ἀμαρτωλός) is uniek aan die Markus-evangelie; Matteus en Lukas het geen verwysing na die geslag waarin die gehoor hulself bevind het nie. Voornoemde is moontlik Markus se verandering op die oorspronklike stelling van Jesus soos dit in voor-Markaanse bronne (bekend as Q) (Gundry, 1993:438) sou voorkom; Matteus 10:32-33 het skynbaar hierdie oorspronklike stelling behou. Markus verander die beskrywing ‘voor die mense’ (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων) (Mat. 10:32) na hierdie ‘ontroue en sondige geslag’ (τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ) (Gundry, 1993:438). Weereens sou hierdie stelwyse toegeskryf kon word aan sy inagneming van die *Sitz im leben* van sy geadresseerdes. Gundry (1993:438) beskryf dit so:

In this adulterous and sinful generation’ replaces ‘in front of people’ because of the shift from a special, formal occasion on which a disciple has to confess or deny Jesus before onlookers (probably before a human tribunal in synagogue or court) to an informal occasion in which a non-disciple has to decide whether to become a disciple in the midst of people whose wickedness will lead them to abuse him in everyday life if he does become a disciple ...

Die agtergrond vir Markus se gekose beskrywing is die Ou Testament se profete wat Israel se ontrouheid aan God as geestelike owerspel beskryf het (Lane, 1974:310). Net soos die profete oordeel uitspreek oor so ’n geslag wil Markus ook die oordeel waarmee Jesus sal kom, duidelik uitwys. Dit dien as beide bemoediging vir Markus se geadresseerdes wat waarskynlik reeds vervolgd is (anders as die dissipels van Jesus vir wie dit nog voorgelê het), asook as waarskuwing dat indien iemand sou verkies om saam met die stroom van die ontroue en sondige geslag te gaan, hulle ook geoordeel sal word, m.a.w. dan sal Jesus hom vir daardie persoon skaam.

3.3.1.1.1 Voorlopige gevolgtrekking

Wanneer die Markus-evangelie se beskrywing van die eerste lydensvoorspelling met die ander sinoptici vergelyk word, werp dit lig op die spesifieke *Sitz im leben* van die geadresseerdes. Markus se beklemtoning van Jesus se gesaghebbende nuwe onderrig

aan sy dissipels bring bevestiging vir Markus se gehoor dat Jesus die laaste sê sou hê ten spyte daarvan dat hy onder die Joodse leiers sou ly.

Die Markaanse geadresseerdes moes beseef dat Jesus se lydensvoorspelling 'n belangrike openbaring was wat selfs die dissipels (Petrus) verras het. Dit het Jesus in staat gestel om aan sy dissipels 'n belangrike les aangaande lydende dissipelskap te leer. Hierdie les is egter nie net op die twaalf dissipels van toepassing nie, maar elkeen wat 'n keuse moet maak of hul hom wil volg, selfs hulle, die Markaanse geadresseerdes. Markus wys daarop dat Jesus se vereistes vir dissipelskap steeds van toepassing bly op die mense met wie hy kommunikeer.

3.3.1.2 Tekstuele eksegeses

In Markus 8:31-38 openbaar Jesus duidelik sy toekomstige lyding en spesifiek die noodsaaklikheid daarvan aan sy dissipels. Hulle het dit egter nie aanvaar nie en daarom berispe Petrus vir Jesus oor hierdie voorspelling. Petrus se verkeerde denkwyses word deur Jesus uitgewys; hy bedink wat mense wil hê en nie wat God wil nie. Dit skep die geleentheid vir Jesus se onderrig aangaande dissipelskap. 'n Navolger van Jesus moet homself verloën, sy kruis opneem en Jesus volg. Die redevoering wat Jesus vir hierdie instruksies verskaf, meen dat beloning vir hierdie opofferings tot redding van 'n persoon se lewe, sowel as aanvaarding deur die Seun van die mens met sy koms in heerlijkheid, sal lei (m.a.w. dat hy hom nie vir so persoon sal skaam nie).

❖ Lydensvoorspelling (Markus 8:31-32a)

Petrus se belydenis van Jesus as Messias (Mark. 8:29) word deur Jesus opgevolg met 'n verduideliking van wat Messias behels. Die gebruik van ἀρχὴ διδασκῶ ('begin leer') in Markus 8:31 wys daarop dat hierdie 'n nuwe fase van onderrig in Jesus se bediening was (Stein, 2008:401). In die lig van Petrus se reaksie op hierdie onderrig (Mark. 8:32) kan afgelei word dat Jesus die dissipels iets oor die Messias leer waarvan hulle nie voorheen bewus was nie, en hierdie onderrig is juis die wesenlike inhoud van Jesus se Messiaanse identiteit (Edwards, 2002:254). Met inagneming van die vloeï van die evangelie is dit nou imperatief dat Jesus sy dissipels leer wat dit beteken om hom as Messias te erken (Lane, 1974:295; Healy, 2008:164). Noudat die dissipels sy identiteit begryp (Mark. 8:29), moet hulle ook sy lot begryp (Mark. 8:31). Dit is hierdie waarheid

aangaande die lot van die Messias wat die dissipels duidelik sal laat sien soos die man in Markus 8:22-26.

Met Markus se stelling dat Jesus ‘reguit/met vrymoedigheid’ (*παρρησία*) met sy dissipels hieroor gepraat het (Mark. 8:32a), wys hy daarop dat Jesus se ‘nuwe’ onderrig aangaande sy lydensvoorspelling van uiterste belang vir die dissipels se begrip aangaande die Messias was. Die gebruik van *παρρησία* is belangrik en Markus wou hulle laat verstaan dat Jesus vreesloos was oor sy komende lyding (vergelyk Edwards, 2002:252) – Jesus het te midde van die intimiderende omstandighede wat op om hom gewag het, geen vrees getoon nie. Markus se intensie met die gebruik van *παρρησία* fokus op die letterlike aard van Jesus se lydensvoorspelling (Evans, 2000a:18) – iets wat ook veral vir die Markaanse gehoor relevant sou wees – ’n “ ... state of boldness and confidence, sometimes implying intimidating circumstances – ‘boldness, courage’” (Louw & Nida, 1993:2).

Die historisiteit van Jesus se lydensvoorspelling word deur sekere vakkundiges bevraagteken (bv. Bultmann, 1968:152; Wrede, 1901 – EV 1971:87) en beskryf as ’n *vaticinium ex eventu* (*‘prediction of outcome’*). In Markus se hervertelling van die lydensvoorspelling na die kruisiging en opstanding, is dit dan duidelik dat die kerk vertrouwd was met die feite en dus moontlik, met hierdie kennis, Jesus se voorspelling gevorm het.

Die gebruik van *δεῖ* (*‘moet’*) (Mark. 8:31) saam met die infinitief *παθεῖν* (*‘ly’*) stel onmiskenbaar dat Jesus se lot deel van God se plan sowel as Jesus se voorkennis was (Van Bruggen, 1988:188; Gundry, 1993:428; Evans, 2000a:16). Jesus se lyding was ’n ‘deur-God-bepaalde’ noodsaaklikheid en wat in Markus 10:45 onomwonde gestel word: “Die Seun van die mens het ook nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien en sy lewe te gee as losprys vir baie mense.” Jesus se lyding is die enigste losprys soos Markus reeds in 9:12 melding maak van hierdie noodsaaklikheid van lyding “ ... net soos daar oor die Seun van die mens geskrywe staan.” Hierdie noodsaaklikheid staan teen die agtergrond van die wil van God en die gepaardgaande vervulling van die Skrif (Hargreaves, 1974:135; Evans, 2000a:16; Culpepper, 2007:272), en Markus maak dit duidelik dat Jesus van die Vader se wil weet en dat hy inderdaad sy lyding as Seun van die mens voorspel. Jesus se eergradering het toegeneem met Petrus se belydenis dat Jesus die Christus is (Malina & Rohrbaugh, 2003:182), maar Jesus waarsku met sy

voorspelling dat 'n terugslag onvermydelik is in die lig van sy nuut verworwe status. Jesus se nuuterkende status sou sekerlik opslae veroorsaak het in 'n gemeenskap waar alles in beperkte hoeveelhede (*'limited-good'*) beskou was. In alle gevalle waar iemand bokant die vlak van sy geboorte in status toegeneem het, is dit met agterdog bejeën en hieroor waarsku Jesus sy dissipels van die sekerheid van sy toekomstige lyding.

Jesus het meermale na homself as 'Seun van die mens' (*υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) (soos in Mark. 8:31) verwys; dit sou inderdaad as sy gunsteling manier om na homself te verwys, beskou kon word (Stein, 2008:401). Die 'titel' werp bykomend lig op Jesus se lyding en is gepas in hierdie konteks (Kernaghan, 2007:159). 'Seun van die mens' was nie 'n Griekse benaming nie, maar is 'n letterlike vertaling van die Aramese *'bar-nash/bar nasha*. Dit was moontlik 'n idioom wat nie net omslagtig na jouself verwys het nie, maar meer spesifiek met betrekking tot gevaar van dood vir die betrokke 'seun van die mens' (Lane, 1974:297). Deur sy gebruik wys Jesus daarop dat dit wat hy aangaande sy lot openbaar (Mark. 8:31) direk in kontras staan met die populêre begrip van Messias/Christus. Die titel het Jesus dus volmaak gepas (France, 2002:333).

Die moontlikheid bestaan dat die dissipels die titel 'Seun van die mens' as a verwysing na Daniel 7:9-14 sou sien. In hierdie visioen is God op die troon van oordeel en die 'Seun van die mens' staan voor sy aangesig. Dit kom voor asof hierdie misterieuse koninklike figuur in Daniel 7 die volk van Israel (die 'heiliges van God' wat erge vervolging deurgemaak het) voor God verteenwoordig. Jesus se gebruik van hierdie titel wys moontlik op hierdie lot van Israel wat deur hom opgeneem word (Healy, 2008:164). France (2002:333-334) stem egter nie saam nie en argumenteer dat die figuur in Daniel 7 voorgestel word as 'n majestueuse hemelse gesag in plaas van 'n lydende sterfling. Die fokus van Daniel 7 is dus oorwinning en nie nederlaag nie en Lane (1974:298) meld dit soos volg:

The man of transcendent glory goes the way of suffering and his hidden majesty will be revealed only after his rejection by the leaders of Israel and his violent death ... The designation is thus appropriate to a comprehensive theology of history extending from glory (Dan 7:13f) through humiliation (Mk. 8:31) to glory (Mk. 8:38).

Lane (1974:298-299) wys op die veertien tekste in Markus waar die titel 'Seun van die mens' gebruik word en groepeer dit in vier kategorieë waar die drie tekste aangaande sy lyding (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) deur drie voorspellings aangaande sy wederkoms in heerlijkheid uitgebalanseer word (Mark. 8:38, 13:26 en 14:62). Die nabye verband

tussen hierdie twee groepe (van bg. drie tekste) wys op die belangrikheid hiervan beide histories (d.w.s. op die vlak van Jesus se bediening aan sy dissipels) sowel as eksistensiële op die vlak van Markus aan sy geadresseerdes. Lane (1974:299) se gevolgtrekking is “[o]nly the eye of faith can perceive the identity between the broken figure upon the cross and the transcendent majesty of the enthroned Son of Man whose coming consummates history and initiates universal judgement.”

Jesus se woordbeeld in Markus 8:31 suggereer ’n bejammerenswaardige, gebroke figuur – een wat sou ly, verwerp en eindelijk doodgemaak sou word. Die refrein van die herhalende genitiwe (-έρων, -ερέων, -έων) verwysend na dié onder wie se hande Jesus sou ly, beklemtoon wat Jesus te wagte moes wees (Venter, 1983:39). Sosiaal gesproke was hierdie mense ’n formidabele groep: die familiehoofde, priesterhoofde en skrifgeleerdes wat die Joodse hoogste Raad, die Sanhedrin, gevorm het, was die invloedryke politieke en religieuse gesagsliggame in die Israel van daardie tyd en deur hulle saam te noem, maak dit duidelik dat Jesus totaal en al deur al die voorste verteenwoordigers van Israel verwerp sou word (France, 2002:335).

Markus beklemtoon egter ook die individualiteit van elkeen van die drie groepe onder wie se hande Jesus sou ly d.m.v. die herhaaldelike gebruik van die bepaalde lidwoord *ὁ* (‘die’) voor elke groep (Stein, 2008:401). Normaalweg het ’n magstryd tussen die drie partye van die Sanhedrin deurentyd gewoed, maar dat Jesus verwerp en doodgemaak moes word, laat hulle soos een man saamstaan (France, 2002:335). Die gesegde sou van pas wees: ‘If you want people to stop hating each other, give them someone to hate together’.

Jesus se lyding word deur die twee beskrywings ‘verwerp’ (*ἀποδοκιμάζω*) en ‘doodgemaak word’ (*ἀποκτείνω*) gedefinieer. ‘Verwerping’ beteken letterlik om nie die ondersoek te slaag nie (Cole, 1989:202), en die beeldspraak suggereer dat die Sanhedrin Jesus se lewe en onderrig sou ‘ondersoek’ en hom dan doelbewus verwerp. Gundry (1993:446) beskou hierdie verwerping as sinspeling op Psalm 118:22 wat verwys na die klip wat deur die bouer ‘afgekeur’ is en dit bied verdere ondersteuning vir die noodsaaklikheid van Jesus se lyding. Die verwysing ‘en doodgemaak word’ impliseer ’n gewelddadige dood ofskoon dit nie direk op kruisiging dui nie. Die verwagting sou egter kon wees dat Markus se gehoor bekend sou wees met hoe Jesus gesterf het.

Jesus se missie het egter nie met 'n teleurstellende nederlaag geëindig nie, maar in heerlijkheid en oorwinning. In die Griekse sinskonstruksie beklemtoon die frase 'na drie dae' (*μετὰ τρεῖς ἡμέρας*) voor die werkwoord 'opstaan' (*ἀνίστημι*) hoe gou die opstanding na die dood sou plaasvind (Kernaghan, 2007:430). Soos genoem (sien 3.3.1.1), verwys die 'na drie dae' nie na 'n letterlike twee-en-sewentig uur nie, maar na die Sondag, die derde daglig vanaf die kruisiging (m.a.w. Vrydagmiddag, Saterdag en Sondagoggend). Hierdie kort oorgangsperiode tussen dood en opstanding bewys eenvoudig dat die Messias sou oorwin, maar dat die weg na oorwinning deur lyding was (Hargreaves, 1974:136).

Dit wat Jesus in Markus 8:31 aangaande lyding vir die Seun van die mens voorspel, domineer hiervandaan die Markus-evangelie. Jesus sou 'n bykomende twee lydensvoorspellings maak (Mark. 9:31 en 10:32), terwyl die lydingsverhaal en opstanding die laaste afdeling van die evangelie (Mark. 11-16) domineer. Markus laat geen ruimte vir misverstand of wanvertolking nie: net soos wat Jesus voorspel het, so het dit gebeur – die wil van God vir die Seun van die mens is vervul.

❖ Die dissipels se reaksie (Markus 8:32-33)

Jesus se voorspelling van sy opstanding is steeds nie genoeg om Petrus gerus te stel nie – hy neem Jesus 'opsy' (*προσλαμβάνω*) en 'berispe/vervloek' (*ἐπιτιμάω*) hom. Petrus neem 'n meerderwaardige en gesaghebbende houding teenoor Jesus in (Mays, 1976:176; Evans, 2000a:18) en deur hom 'opsy te neem', word Petrus se benadering om Jesus in die geheim te berispe, uitgebeeld. Moontlik omdat Jesus homself volgens Petrus reeds genoeg deur sy uitlatings oor lyding verneder het (France, 2002:338), ag Petrus dit gerade om hom privaat daarvoor te konfronteer. Markus gebruik die woord *ἐπιτιμάω* ('berispe/vervloek') om Jesus se vervloeking van demone (Mark. 1:25) te beskrywe, maar dit is ook gebruik om 'n beroep op iemand te doen of om iemand te belet om iets te doen (vergelyk Mark. 3:12 en 8:30). Dit is egter 'n taak vir persone wat 'n hoë plek beklee en nie die plek van 'n dissipel nie, en in plaas daarvan om Jesus te volg soos dit 'n dissipel sou betaam, neem Petrus die posisie van leiding in.

Die knelvraag wat beantwoord sou moes word, is wat Petrus se reaksie ontlok? Dit lyk of Petrus vir Jesus wel as Christus aanvaar (Mark. 8:29), maar nie Jesus se interpretasie van 'die Christus' (*ὁ χριστός*) se roeping nie (Mark. 8:31). Martin (1977:72) se woordspeling met 'cross' is in dié verband in die kol: "[Jesus and Peter] are at 'cross'

purposes, since at the heart of the discussion is the cross. For Peter the indication that the Son of man will die is unthinkable. For Jesus, it is inevitable.” Hieruit kan dit afgelei word dat Jesus se onderrig (Mark. 8:31) inderdaad ‘nuwe’ onderrig vir die dissipels was waarvoor hulle onvoorbereid was, en vakkundiges stem algemeen saam dat ‘n ‘lydende’, ‘verwerpte’ en ‘tot die dood veroordeelde’ Messias onversoenbaar met Joodse oortuigings en hoop van die dag was (o.a. bv. Johnson, 1960:150; Lane, 1974:304; Gundry, 1993:428; Edwards, 2002:255; Healy, 2008:166). Teenoor dié lydende Messias was die populêre Joodse siening dat die Messias Israel van al hulle vyande sou bevry en David se ryk sou kom hervestig (Culpepper, 2007:274; Healy, 2008:166). Petrus en sy mededissipels se onkunde, verwarring en dwaasheid is dan te verstane, soos Evans (2000a:20) opmerk:

They too shared much of the popular expectation. The grievance expressed over the loss of family and material wealth (10:28-31) and the maneuvering for places of power and privilege in the anticipated new administration (10:35-45) give evidence of these lingering popular hopes.

Petrus het moontlik aangeneem dat Jesus regverdiging, voordeel en voorregte aan hom, die dissipels, hulle families en die Joodse volk sou bring, so beskryf Culpepper (2007:286) Petrus as iemand wat “ ... tinged with self-interest” was. Petrus se Christologiese perspektief kom nie duidelik in die teks na vore nie, maar wat duidelik blyk, is dat Petrus die konsep van ‘n lydende Messias verwerp (Culpepper, 2007:286). Die onkunde aangaande ‘n lydende Messias mag dalk as vreemd beskou word, aangesien die verwagting sou wees dat Petrus bekend sou gewees het met Ou-Testament-tekste soos Jesaja 53 wat duidelik melding maak van ‘n lydende dienskneg van die Here. Die Joodse interpretasie van die teks was egter dat terwyl die ‘heerlikheid’ in die teks na die koning/Messias verwys, die lyding na dié van mense verwys (Lane, 1974:303). Edwards (2002:253) meen selfs dat daar geen bewyse is wat daarop dui dat die diensknegtekste van die Ou Testament met die Messias verbind is nie.

Die rede vir Jesus se ‘omdraai en kyk na die ander dissipels’ (*ἐπιστραφείς και ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*) (Mark. 8:33) lei volgens Gundry (1993:432) se denkrigting Jesus se ‘berisping/vervloeking’ (*ἐπιτιμᾶω*) van Petrus in. Petrus wou Jesus lei, maar hoort agter Jesus soos die ander dissipels, besig om te volg. Jesus se berisping/vervloeking wys wie werklik gesag het om so ‘n aksie uit te voer. Die bewys hiervan lê in die Griekse konstruksie, soos Gundry (1993:432-433) verduidelik: “ ... the aorist *ἐπετίμησεν* ‘he

rebuked', the jarring historical present tense of λέγει 'he says', and its coordinated finite rather than conjunctive participle form, underline the importance of the rebuke." Daar is juis onduidelikheid in die verskillende Afrikaanse vertalings oor die frase: 'ὑπαγε ὀπίσω μου'. Die 1933/53 vertaling meld dit soos volg: "Gaan weg agter my ... " terwyl die 1983 vertaling lui: "Moenie in my pad staan nie ... ". Indien Gundry (1993:432-433) se argument aanvaar word, sou dit meer sin maak dat Jesus vir Petrus aansê om terug te beweeg na sy plek onder die ander dissipels (wat agter Jesus was en besig was om hom te volg) in plaas daarvan dat Petrus Jesus probeer lei, en daarom het Jesus ook omgedraai en na die ander dissipels gekyk. So vertaal die Engelse NASB die frase: "Get behind me ... ".

Jesus se berisping/vervloeking van Petrus is van so 'n ernstige aard dat Jesus na Petrus as σατανᾶς ('Satan') verwys. Die woord 'Satan' is afkomstig van Hebreeus en beteken letterlik 'teenstander' (Edwards, 2002:255). Dit beteken moontlik dat Petrus besig was om soos Satan op te tree of dat hy deur Satan besete was. Die laaste plek waar daar in die Markus-evangelie na Satan verwys word, is met die gelykenis van die saaiër (Mark. 4). Dit werp waarskynlik lig op hoe Jesus se verwysing hier in Markus 8:33 geïnterpreteer moet word. In Markus 4:15 word Satan beskryf as die een wat die 'woord' wegneem. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat Petrus met 'n soortgelyke daad besig was, d.w.s. om die woord wat Jesus aangaande sy lyding gespreek het, weg te probeer neem en sodoende 'n struikelblok in die pad van Jesus se missie te wees (vergeelyk Kernaghan, 2007:159).

Hierdie verwysing na Satan (Mark. 8:33) kan egter ook in die lig van Satan se versoeking van Jesus in die wildernis verstaan word (Mark. 1:13). Net soos Satan was Petrus besig om Jesus te versoek, om vir Jesus 'n weg buite God se wil vir hom te voorsien, weg van die lyding af. Hierdie verwysing kan selfs bloot beteken dat Petrus op sy eie outonomie staatgemaak het, d.w.s. hy wou, net soos Satan, heerser oor God speel wat self bepaal hoe dinge moet wees (Mays, 1976:176). Al hierdie argumente dui daarop dat dit onwaarskynlik is dat Jesus letterlik na Petrus as Satan of self as 'n Satan-besetene verwys (vergeelyk Evans, 2000a:19; Stein, 2008:403). Dit maak die berisping/vervloeking egter nie ligter nie; na Gundry (1993:433) se mening is hierdie vergelyking met Satan "so damaging that it frighteningly highlights the seriousness of allowing oneself to be scandalized by Jesus' passion." Edwards (2002:255) se stelling is soortgelyk in die kol: "When disciples play God rather than follow Jesus, they inevitably become satanic."

Waarna ook op gelet moet word, is dat Jesus nie sê dat Petrus die dinge van Satan bedink nie, maar die dinge van 'die mense' (ὁ ἄνθρωπος) (Mark. 8:33). Dit sou bydra tot die argument dat Jesus se verwysing na Petrus as Satan nie letterlik opgeneem kan word nie. Stein (2008:403) se observasie dat die Nuwe Testament nie veel onderskeid tussen die dinge van die mens en die dinge van Satan tref nie, is geldig vir oorweging. Satan is die god van hierdie wêreld en so kan verstaan word dat 'n gevalle wêreld se denkwyses satanistiese waardes sal reflekteer (Stein, 2008:403). Die konteks is egter die bepalende faktor vir waarna die 'dinge van God' (τὰ τοῦ θεοῦ) en 'die dinge van die mense' (τῶν ἀνθρώπων) verwys. Konteksgewys sou 'die dinge van God' (τὰ τοῦ θεοῦ) verstaan moes word as die wil van God dat die Christus moet ly, verwerp en doodgemaak moet word en weer sal opstaan. In teenstelling verwys die 'dinge van mense' (τῶν ἀνθρώπων) na 'n verwagting vir (en moontlik vanaf) die Christus wat geen ruimte laat vir lyding en opstanding nie (Gundry, 1993:433), maar wat op oorwinning en handhawing van mag fokus (Venter, 1983:85; Evans, 2000a:19).

Die diepe erns waarmee Jesus vir Petrus berispe/vervloek het, kan as bewys voorgehou word dat 'n halwe waarheid meer gevaarlik kan wees as 'n blatante dwaling, aangesien 'n halwe waarheid soveel meer geloofwaardig is. Petrus erken Jesus as Messias, maar ontken terselfdertyd God se wil vir die Messias. Die feit dat die dissipels Jesus later verloën en verlaat het, is bewys dat hulle nie hierdie missie van Jesus aanvaar het nie²¹, nie omdat hulle op intellektuele vlak nie die voorspelling kon verstaan nie, maar a.g.v. 'n blote teensinnigheid om dit te aanvaar. Lane (1974:301) se opmerking kan nie beter gestel word nie: "The disciples may behold in Jesus' submission to the divine will the perfect human response to the regal claims of God."

❖ **Jesus se onderrig aangaande dissipelskap (Markus 8:34-38)**

Jesus se onderrig aangaande dissipelskap (Mark. 8:34-38) staan in direkte verband met sy lydensvoorspelling (Mark. 8:31). Petrus se onwilligheid om hierdie plan/wil van God te aanvaar (Mark. 8:32), noep Jesus om Petrus openlik te berispe as een wat die dinge van mense en nie die dinge van God nie bedink (Mark. 8:33). Na Healy (2008:166) se mening is dit moontlik dat Jesus se lydensvoorspelling kommer by Petrus kon gewek het m.b.t. die implikasies wat 'n lydende Messias op die wat hom volg, sou hê. Dit is egter

²¹ Die dissipels se denkwyse het eers na die opstanding verander.

Jesus se geleentheid om die plan/wil van God vir dissipels bekend te maak – hoe moet Petrus ‘... die dinge van God bedink’ wanneer dit met die navolging van Jesus te doen het?

Twee aspekte in die teks dui aan dat Markus hierdie onderrig oor dissipelskap op ’n wyer gehoor wou toepas, primêr, uiteraard, Markus se geadresseerdes (terwyl dit binne verband aan Petrus gerig was). Wyer besien sou dit egter nie net op Petrus betrekking hê nie, maar eindelijk ook op alle dissipels, ongeag van plek of era (vergelyk Van Wyk, 2009:55). Dit word *eerstens* beklemtoon met die verwysing na Jesus wat die ‘menigte mense’ (ὁ ὄχλος) ‘saam met sy dissipels’ (σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ) ‘nader roep’ (προσκαλέω) (Mark. 8:34). Hierdie besonderhede is uniek aan die Markus-evangelie (sien punt [7] onder afdeling 3.3.1.1) en sou Markus se aanspraak op ’n universele toepassing ondersteun. *Tweedens* beklemtoon Markus die universele aard van die dissipelskaponderrig deur Jesus se onbepaalde voorwaardelike stelling εἰ τις (‘as iemand’), en is Jesus se uitnodiging nie beperk tot net die twaalf dissipels nie (Lane, 1974:306; Edwards, 2002:255). Almal word uitgenooi om Jesus te volg, wat dan ook Jesus se voorwaardes van toepassing sou maak op hierdie almal wat ‘wil volg’ (θέλω ἀκολουθῆω).

In Markus 8:34-38 is vyf afsonderlike stellings wat op dissipelskap betrekking het. Die rangskikking van hierdie stellings is logies deurdadig die uitnodiging tot dissipelskap in die vorm van ’n voorwaardelike hoofstelling εἰ τις (‘as iemand’) (Mark. 8:34) gedoen is. Dit is opgevolg deur vier motiverende bysinne in die daaropvolgende vier verse (Mark. 8:35-38) wat telkens ingelei word deur die neweskikkende partikel γάρ (‘want’) (Venter, 1983:39-40), wat motiveer waarom Jesus op die wyse soos beskryf in Markus 8:34, gevolg moet word (Stein, 2008:405).

Jesus se voorwaardelike stelling in Markus 8:34 vorm ’n tipe chiasma (Gundry, 1993:435; Malina, 1994:107) wat soos volg daar uitsien:

A – as iemand my wil volg (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν)

B – moet hy homself verloën (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν)

B – sy kruis opneem (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ)

A – en my volg (καὶ ἀκολουθεῖτω μοι)

Hiervolgens vergelyk die uitnodiging om Jesus te volg (A) en die opdrag om hom te volg (A) met mekaar, terwyl die selfverloëning (B) en kruis opneem (B) met mekaar vergelyk. Dit laat vakkundiges aflei dat die tweede ‘volg’ (ἀκολουθέω) nie as ’n addisionele instruksie gesien moet word nie, maar eerder die idee inhou van ‘... indien iemand my wil volg, laat hy homself verloën en sy kruis opneem, **dit is hoe hy my kan volg**’ (vergelyk Healy, 2008:168).

Dit sou egter ook sin kon maak om die imperatiewe ἀπαρνησάσθω (‘verloën’), ἀράτω (‘neem op’) en ἀκολουθεῖτω (‘volg’) te beskou as drie voorwaardes vir die wat ‘wil’ volg. Die tweede ‘en my volg’ is m.a.w. nie net ’n herhaling van die eerste ‘as iemand wil volg’ nie, aangesien die opdrag om te volg in elk geval die voorwaarde om te volg ’n stap verder neem (Gundry, 1993:435).

Die eerste voorwaarde wat Jesus vir ware volgelingskap neerlê, is dat dissipels hulself sou ‘verloën’ (ἀπαρνέομαι) (Mark. 8:34). Binne die konteks sou dit dui dat selfverloëning deel is van Jesus se onderrig teenoor Petrus se onwilligheid om sy lydensvoorspelling te aanvaar. Om jouself te verloën, is om God se wil/plan te aanvaar; die wil van God wat implikasies inhou, nie net vir die Seun van die mens om te ly nie, maar ook implikasies vir almal wat hom wil volg (Kernaghan, 2007:163). Vakkundiges (vergelyk Best, 1970:329; Healy, 2008:169; Stein, 2008:406) stem saam dat hierdie ‘selfverloëning’ nie as ’n tipe askese beskou moet word waar ’n persoon homself van alle lewensplesier moet weerhou nie. Jesus se vereiste is eintlik meer radikaal as die opoffering van dit wat aangenaam sou wees, aangesien dit nie ’n verloëning van ‘iets’ is nie, maar ’n verloëning van ‘self’. Selfverloëning is om jouself nie te laat geld nie, maar dat God se wil oor alles, ook jou voorkeure, sal heers (Brooks, 1991:137), selfs wanneer dit verwarrend, pynlik en/of gevaarlik is. France (2002:340) verwoord dit ideaal: “To refuse to be guided by one’s own interest, to surrender control of one’s own destiny.”

Prakties gesproke kan die selfverloëning deur Markus 10:17-31 gedefinieer word (Edwards, 2002:256) waar die opoffering van alle hulpbronne van die dissipels verwag is. Best (1970:329) wys op aspekte wat die teenoorgestelde van selfverloëning sou wees, bv. om waarde aan self toe te skryf en om sy (sogenaamde) regte voor God te eis. In elke aspek van 'n dissipel se lewe moet die wil van God aanvaar word teenoor die wil van 'self', ongeag van wat opgeoffer moet word. As sodanig stem so 'n 'selfloosheid' ooreen met die kollektivisties-psigologiese ingesteldheid van individue in die oorkoepelende Mediterreense kultuur (Rousseau, 2010:61) waar mense *diadies* aan ander mense verbonde was, hetsy in groeps- gesins-, familie-, stam- of volksverband (Malina, 2001:62). Dit verskil radikaal van moderne individualisme waarbinne mense *monadies*, d.w.s. as individue en feitlik onafhanklik van en in vele gevalle selfs *teen* ander mense, leef (Rousseau, 2010:61).

Terwyl dit as ekstremisties beskou sou kon word, hou dit die vrymaking van jouself in tesame met sekuriteit, hetsy van aardse besittings of hemelse beloning (Schweizer, 1978:176). In 'n sekere sin het iets van hierdie aard gebeur toe die dissipels bote, familie en 'n beroep prysgegee het en Jesus se uitnodiging om hom te volg, aanvaar het. Dit is 'n vrymaking van self waar 'n persoon nie meer die eie 'ek' erken nie, en Cole (1989:207) spreek homself sterk uit teen die moderne individualistiese neiging tot selfdiens en/of bevordering van eiebelang waar 'n individualis net homself in gedagte het (Rousseau, 2010:83). Cole (1989:207) noem dit " ... the cult of selfism" – iets wat nie net heeltemal vreemd aan die evangelies en spesifiek Jesus se onderrig in Markus is nie, maar net so vreemd sou wees in die 'wêreld' waarbinne die Nuwe Testament tot stand gekom het en waar 'n individu se aspirasies of doelwitte algeheel ondergeskik aan dié van die groep was (Malina, 1998:74).

Indien die hipotese aanvaar word wat meen dat Markus se geadresseerdes Nero se vervolging in die gesig gestaar het, sou Jesus se oproep tot selfverloëning sy geadresseerdes daaraan herinner dat die teenspoed wat hulle beleef, nie 'n teken was dat God hulle verlaat het nie, maar dat dit eerder 'n teken van hul vereenselwiging met Jesus binne die wil van God was (Edwards, 2002:256). Lane (1974:307) som die eerste voorwaarde vir dissipelskap soos volg op:

Jesus stipulates that those who wish to follow him must be prepared to shift the center of gravity in their lives from concern for self to reckless abandon to the will of God.

The central thought in self-denial is a disowning of any claim that may be urged by the self, a sustained willingness to say 'No' to oneself in order to say 'Yes' to God. This involves a radical denunciation of all self-idolatry and of every attempt to establish one's own life in accordance with the dictates of the self.

Jesus se opdrag tot selfverloëning is vervat in 'n ontsettende metaforiese imperatief, nl. die 'dra van 'n kruis' (*αἴρω ὁ σταυρός*) (Mark. 8:34). Jesus maak nie in sy lydensvoorspelling (Mark. 8:31) spesifiek melding daarvan dat sy dood d.m.v. kruisiging sou wees nie en Gundry (1993:435-436) meen daarom dat kruisopname of kruisdra nie letterlik op martelaarskap sou dui nie, maar as 'n uiterste metafoor moes dien om dissipels voor te berei op skande en bespotting wat hulle a.g.v. toewyding aan Jesus te beurt kon val.

In die eerste-eeuse konteks was die kruis die Romeine se gunstelingmetode van doodstraf vir geharde misdadigers (Stein, 2008:407) en die kruis was simbolies van onmenslikheid, ondraaglike pyn, uiterste wreedheid en veral skande (Edwards, 2002: 256). Die dissipels en Markus se gehoor se kennis daarvan en die spesifieke konnotasie wat dit met dood gehad het, kan nie buite rekening gelaat word nie. Die moontlikheid van letterlike martelaarskap in Jesus se imperatief kan nie misgekyk word nie – dit sou naïef wees – want hy praat van hulle wat hul 'lewe vir hom en die evangelie verloor' (*ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου*) (Mark. 8:35). In die geskiedenis het baie van Jesus se vroeë volgelinge inderdaad hul lewens fisies vir hul geloof verloor (Brooks, 1991:137).

Naas die letterlike mag die metaforiese aspek van kruisopname en kruisdra nie geïgnoreer word nie. Dit is ten minste, of selfs hoofsaaklik, 'n verwysing na moontlike martelaarskap, maar is nie tot slegs kruisiging beperk nie. Baie dissipels is op ander maniere as kruisiging omgebring (Best, 1970:330), en ten tye van Jesus se imperatief aan die dissipels sou dit onmoontlik vir hulle wees om dit fisies te doen omdat hulle nie ter dood veroordeel was nie. Daar kleef dus 'n metaforiese aard in hierdie opdrag aan die dissipels om hul kruis op te neem. Die metafoor moet versigtig hanteer word en nie 'goedkoop' gemaak word deur dit as verwysing na enige irritasie of las in 'n persoon se lewe te misbruik nie (Brooks, 1991:137). So 'n toepassing van Jesus se voorwaarde vir dissipelskap sou vanuit die eksegetiese hermeneuties haalbaar wees nie.

Dat die 'kruisdra' egter ook metafories kon wees, kan nie buite rekening gelaat word nie. Lukas se latere byvoeging van 'daaglik' (*κατά ἡμέρα*) (Luk. 9:23) het die opdrag in 'n sprekende metafoer vir volgelingskap verander. Schneider (1971:279) dui dit so aan:

Closest to the original point of the saying of Jesus is the view that the reference [cross-bearing] is not merely to martyrdom but that we have a vivid metaphor for self-denial, for saying No to self ... which in the last analysis might involve the surrender of life itself.

Daar is 'n sterk verband tussen 'selfverloëning' en 'kruisdra' en die twee opdragte kan as sinonieme beskou word (vergelyk Mays, 1976:177) – kruisopneem stel metafories wat dit beteken om jouself te verloën (Lane, 1974:307). Dit sou as 'n proleptiese verwysing kon dien na die menigte vorme van swaarkry/lyding wat met die navolging van Jesus gepaard gegaan het (France, 2002:340). Kruisdra het 'n gewilligheid veronderstel om alles wat van waarde is, en selfs die lewe self, ter wille van Jesus prys te gee (Brooks, 1991:137). Best (1981:37) meen dat kruisdra die risiko sou loop om te letterlik opgeneem te word en sodoende irrelevant sou wees vir die grootste deel van die dissipel se lewe. Om kruisdra dan 'n wyer betekenis te gee, moet dit saam met selfverloëning geïnterpreteer word, waar die kruisdra die uiterlike manifestering van die innerlike houding van selfverloëning is (Best, 1981:39).

God se wil is nie dat alle volgelinge van Jesus hul lewens vir Jesus en die evangelie sal verloor nie – daarvan is die geskiedenis self bewys. Die realiteit is dat meeste Christene in Westerse lande nie in die vrees van vervolging en martelaarskap lewe nie (Kelleher, 2009:6). Hoe moet hierdie dissipels dan die roeping tot lydende dissipelskap verstaan? Viljoen (2002:471) bied 'n belangrike perspektief hierop aan:

We may think that Mark's effort to get people to face death and persecution is not relevant to us today, because most of us do not face persecution and execution as Mark's first readers had to. Yet any loss of status or wealth or power is a form of death. We tend to diminish our vision of life and function within the safe confines of actions that bring little threat to ourselves. Mark seems to shake readers from such fortresses of self-protection and lead them to face death and to take risks.

Dit kan in elk geval nie buite rekening gelaat word dat Markus se geadresseerdes ook ander vorme van lyding as slegs potensiële martelaarskap ervaar het nie. Sekerlik sou hulle 'n tekort aan wêreldse aansien, rykdom en mag gedurende hul vervolging gely het (Kelleher, 2009:5). Markus se bedoeling is waarskynlik dat sy geadresseerdes dissipelskap sal verstaan as 'n roeping tot verlies en nederlaag in verskeie opsigte eerder

as oorwinning volgens die wêreld se standaard. Kelleher (2009:6) se waarskuwing is ontnugterend: “ ... the cost of discipleship remains high and the reminder that worldly prosperity is not a sign of God’s favour, should ring alarm bells for Christians living in affluent parts of the world.”

Net soos die Meester sou sy volgelinge se roeping lyding d.m.v. selfverloëning en kruisdra wees. McConnell (1988:179) se stelling kan in hierdie opsig nie misverstaan word nie:

Jesus did not endure the cross so that His followers could indulge in the lust of the world. Quite the contrary, only those who make Jesus’ cross their cross can even claim to be His followers. Those who teach that the purpose of the cross was to bestow worldly prosperity should heed again the words of the crucified Messiah: ‘if anyone wish to come after Me, Let him deny himself, take up his cross and follow Me.

Jesus se imperatiewe oor dissipelskap in Markus 8:34 sluit af met die opdrag om ‘hom te volg’ (ἀκολουθείτω μοι). Anders as die selfverloëning en kruisdra wat in die aoristus geskryf is, is die ‘volg’ in die praesens (Stein, 2008:407). Terwyl ‘selfverloëning’ en ‘kruisopneem’ na ’n gebeurtenis sou kon verwys, dui die ‘volg’ op ’n dinamiese proses. Hierdeur bemoedig Jesus die dissipels dat hulle nie hierdie pad alleen sou aandurf nie, maar hóm daarop sou volg. Healy (2008:169) meld: “[d]iscipleship is a continuous contact with the Master who leads the way at every step.” Om Jesus te volg, is nie pimêr ’n oproep tot martelaarskap nie, maar is ’n oproep om hom te volg waarheen hy ook al mag lei om aan sy wil onderdanig te wees en veral sy voorbeeld na te volg.

In Markus 8:35-38 bied Jesus ’n rasionaal vir die aanvaarding van sy roeping tot lydende dissipelskap d.m.v. ’n chiasma (A-B-B-A) in vier bysinne, en Stein (2008:405) stel dit soos volg voor:

A – Want wie (ὅς γὰρ ἐάν) v35

B – Want wat (τί γὰρ) v36

B – Want wat (τί γὰρ) v37

A – Want wie (ὅς γὰρ ἐάν) v38

Elk van die bysinne word ingelei deur γὰρ (‘want’), wat die rede gee waarom die opdrag in Markus 8:34 gehoorsaam moes word. Rede een (A) (Mark. 8:35) en vier (A) (Mark.

8:38) is futurumstellings wat 'n waarskuwing rig as hulle Jesus se voorwaardes (in Markus 8:34) nie aanvaar nie (vergelyk Gundry, 1993:434). 'n Behepthed met self in die hede hou katastrofiese gevolge vir die toekoms in. Die middelste twee redes (B-B) (Mark. 8:36-37) is vraagsinne met voor die hand liggende antwoorde (Stein, 2008:409) – dit baat 'n mens niks om die hele wêreld as wins te verkry en jou lewe te verloor nie en daar is niks wat 'n mens kan gee in ruil vir sy lewe nie (Stein, 2008:409).

Hierdie vier redes hou egter onderling verband met mekaar soos gesien kan word in die argument dat die eerste drie redes (Mark. 8:35-37) saam gegroepeer word d.m.v. die herhalende verwysing na kommersiële terme soos 'behou' (σώζω), 'wins' (ώφελέω), 'verkry' (κερδαίνω), 'verloor' (ζημιόω) en 'ruil' (ἀντάλλαγμα) (vergelyk Lane, 1974:309; Gundry, 1993:434; Cole, 1989:208). Die kernvraag is wat is werklik waardevol? Om Jesus se onderrig hieroor te verstaan, verg besinning oor die kernwoorde σώζω ('red/behou'), ἀπόλλυμι ('verloor') en ψυχή ('lewe'). Stein (2008:408) en Gundry (1993:437) meen dat hierdie terme alternerende konnotasies het. 'Verloor' (ἀπόλλυμι) word in 'n positiewe sin as sinoniem vir kruisdraende selfverloëning beskryf en in 'n negatiewe sin as verlies van lewe; 'red/behou' (σώζω) kan in 'n negatiewe sin as 'n weiering om self te verloën beskou word, maar in 'n positiewe sin weer om die ewige lewe te win; 'lewe' (ψυχή) verwys na beide fisiese lewe en ewige lewe.

Met inagneming van Stein en Gundry (sien hierbo) se mening kan 'n vry vertaling van Markus 8:35-37 (met veranderings) soos volg lui:

35 want wie sy fisiese lewe ~~vir homself wil behou~~ nie wil verloën nie, sal dit ewige lewe ~~verloor~~ nie win nie; maar wie sy fisiese lewe vir My en die evangelie ~~verloor~~ verloën, sal dit ewige lewe ~~behou~~ win. **36** Wat help dit 'n mens tog om die hele wêreld as wins te verkry en sy ewige lewe ~~te verloor~~ nie te win nie? **37** Wat sal 'n mens kan gee in ruil vir sy fisiese of ewige lewe?

Volgens hierdie vertaling meld Jesus dat daar nie ewige lewe is vir die wat nie aan 'selfverloëning' (oftewel die wil van God) wil meedoen nie. Diegene wat egter God se wil aanvaar en hul eie verloën, kan van ewige lewe seker wees. Om die wêreld te 'win' ((κερδαίνω) (deur jouself nie te verloën nie) kan nooit die verlies van ewige lewe werd wees nie en niks kan ooit fisiese lewe, wat nog te sê die ewige lewe, terugkoop as dit eers verloor is nie (Gundry, 1993:437). Die enigste keuse wat iemand dan sou kon oorhou is

hoe hy bereid sou wees om sy lewe te verloor, nie of hy dit wil verloor nie, ten einde die ewige lewe te win in die nuwe orde van die koninkryk (Culpepper, 2007:275).

Die direkte onderwerp van hierdie verse (Mark. 8:35-37) in die lig van Markus 8:34 is waartoe elke dissipel geroep word om te aanvaar as 'n potensiële gevolg van die navolging van Jesus, nl. die verlies van fisiese lewe. Die unieke Markaanse stelling 'vir my en die evangelie' (ἐνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν) het spesifiek betrekking op die geadresseerdes wat moontlik martelaarskap vir evangelieverkondiging in die gesig gestaar het (vergelyk Lane, 1974:309; Cole, 1989:207; France, 2002:341). Dit beteken egter nie dat martelaarskap die enigste oorweging hier behoort te wees nie; dit sou ook 'n wyer toepassing kon hê op die verloëning van voorregte, voordele, reputasie, gemak, ens.

Daar is 'n interessante kruisverwysing na die retoriese vrae van Markus 8:36-37 in Psalm 49:7-9 wat waarskynlik as bron vir Jesus se onderrig dien (Lane, 1974:309). Hier praat die Psalmdigter van mense wat net op hulle besittings vertrou en met hulle groot rykdom spog. Die dwaasheid hiervan word uitgewys met die vraag en antwoord wat volg: "Die mens kan tog nie 'n ander loskoop van die dood en aan God 'n losprys vir hom betaal nie? Die prys vir 'n mens se lewe is te hoog. Wat hy kan betaal, sal nooit genoeg wees (nie) ... ". 'n Uitgebreide toepassing wat wyer as net martelaarskap strek, sou in hierdie lig heel aanvaarbaar wees. France (2002:340 – kursief oorspronklik) som hierdie oortuiging goed op: "To cling to the things of this life, the things which humanity naturally values most, is the way to forfeit *true* life; clinging to life itself is the ultimate example of this concern."

Verskeie vakkundiges ondersteun hierdie wyer toepassing (meer as net martelaarskap). Best (1970:330-331) se mening dat 'kruis' (σταυρός) in Markus 8:34 as 'n 'semi-metaforiese' stelling dien, bring hom tot die gevolgtrekking dat die toepassing veel verder strek as blote vervolging: " ... and approximates more to the conception of the interpretation of the parable of the sower – the various temptations for which a man surrenders the Christian life ... " (soos die sorge van hierdie wêreld en die verleiding van rykdom [Mark. 4:19] – navorser) – " ... and to the case of the rich man who for his money loses his life" (Best, 1970:331). Kernaghan (2007:163) wys op die radikale aard van Jesus se onderrig wanneer hy dit met die hedendaagse verbruikersbenadering tot die lewe vergelyk. In 'n wêreld waar ' ... he with the most toys at the end of the game wins' ,

is die tipiese houding dat iemand alles wat hy kan bekom, aanskaf en dit styf vasklou (Kernaghan, 2007:163).

So 'n benadering sou in die algemeen nie 'n boeiende of aanloklike konsep wees om iets te win deur dit wat jy besit, prys te gee nie. Dit mag dalk aanvaarbaar wees om iets prys te gee wat 'n persoon sou kon bekostig om te verloor, maar om 'self' totaal prys te gee in die nastreef van God se wil is 'n beduidende geestelike sprong in 'n materialistiese samelewing (Kernaghan, 2007:163). Die realiteit is egter dat rykdom geen waarde het wanneer dit by die dood en ewige lewe kom nie (Schweizer, 1978:177). Hoe sou 'n mens die ewige lewe vir die wêreld se rykdom verruil? Evans (2000a:26) se waarneming van die moderne samelewing stel egter die ironie van die saak: "Life is precious, one's eternal soul is beyond calculation. Yet people in great numbers trade away their lives in the pursuit of fleeting pleasures and possessions." Venter (1983:86) maak 'n verdere treffende gevolgtrekking in die konteks van hipotese van hierdie verhandeling: "Om waarlik te leef, moet sy dissipels leef volgens God se wil in alles wat Hy oor hulle bring en van hulle vra. Op dié weg moet hulle wandel en nie op 'n weg wat hulle as mense graag sou wou bewandel nie." Mense wat hul lewens wil red deur volle beheer oor hul lewe met siektes en beproewinge te wil uitoefen en slegs die geluk van oorwinning en gesondheid wil smaak, sal hul lewens verloor (Venter, 1983:102).

Jesus sluit die onderrig in Markus 8:38 af met 'n laaste motivering (*γάρ* – 'want') tot self-opofferende dissipelskap. Die futuristiese stelling is hoofsaaklik 'n waarskuwing maar bevat tog ook 'n aspek van bemoediging aan dissipels. Die konsep van waardeoorweging duur voort deurdat 'n waardebeplanning gemaak moet word tussen 'skaamte' op tydelike gebied en 'skaamte' op die ewige gebied (France, 2002:341). Die logiese implikasie van Markus 8:38 is dat 'skaamte' op tydelik gebied 'n geringe prys is om te betaal vir heerlikheid op ewige gebied (France, 2002:341).

Die woord *ἐπαισχύνομαι* ('om te skaam') is belangrik in die konteks van hierdie waardebeplanning. Stein (2008:410) se begrip van hierdie woord is dat dit nie net na interne emosies (soos om vernederd oor iets te voel) verwys nie, maar eerder na 'n persoon se resiproke dade a.g.v. hierdie vernedering. Sy gevolgtrekking (Stein, 2008:410) is dat dit meer te make het met die ontkenning van Jesus ten tye van vervolging as 'n emosie van vernedering. Daar sou moeilik fout met hierdie verduideliking gevind kon word, maar met inagneming van die eksegetiese bevindinge vanuit Markus 8:34-37 sou die konteks ook

vir 'n breër betekenis vir 'ἐπαισχύνομαι' ('om te skaam') kon toelaat (vergelyk Brooks, 1991:138). Daar is byvoorbeeld 'n duidelike kontrasterende parallel tussen iemand wat sy lewe vir 'my en die evangelie' (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου) verloor (ἀπόλλυμι) (Mark. 8:35) en iemand wat homself 'vir my en my woorde' (με καὶ τοὺς ἐμούς λόγους) 'sou skaam' (ἐπαισχύνομαι) (Mark. 8:38) (Gundry, 1993:438). Die een wat hom vir Jesus en sy woorde skaam, verskil heeltemal van die een wat bereid is om sy lewe vir Jesus en die evangelie te verloor.

Soos reeds aangedui, is meer as net martelaarskap ter sprake in die verwysing na iemand wat sy lewe vir Jesus en die evangelie 'verloor' (ἀπόλλυμι). Dit kan verwys na alle opofferings wat deur God se wil vir 'n persoon bepaal is, hetsy gemak, plesier, besittings of moontlik 'n lewe (France, 2002:340). Vir iemand om homself vir Jesus en sy woorde te skaam, is om 'n lydende Messias as God se plan/wil te verloën en om selfverloëning en kruisdraende dissipelskap as God se plan/wil te verloën. Die kruks is dan dat die een wat hom vir Jesus en sy woorde skaam, God se wil/plan vir sy lewe verloën in plaas daarvan om 'self' se wil/plan vir sy lewe te verloën.

Hierdie laaste stelling is 'n duidelike waarskuwing. Die vers verwys na 'n tyd wanneer die tafels op hierdie vyandige wêreld omgekeer sal word, sodat die Seun van die mens hom sal skaam vir diegene wat hom verloën het deur hulself vir hom en sy woorde te skaam. Jesus se stelling volg bloot die logika van die saai-en-maai-beginsel (kontra Welvaartteologie se lering van hierdie beginsel onder 4.6.2), en Culpepper (2007:278) noem die gevolge soos in Markus 8:38 omskryf 'n " ... just retribution." Markus se waarskuwing is dat die wat hulself met die ontroue en sondige geslag vereenselwig, soos hierdie geslag menslike dinge wil dink en met 'self' in die kollig wil leef, oordeel te wagte kan wees. Jesus se identifisering van die geslag as 'ontrou' (μοιχαλίζ) en 'sondig' (ἁμαρτωλός) (Mark. 8:38) eggo dan die woorde van die profete wat hoofsaaklik oordeel uitgespreek het oor so 'n geslag (Lane, 1974:310).

Volgens Jesus is 'die Seun van die mens' (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) (Mark. 8:38) die verkose instrument wat God se oordeel sal bring (Cole, 1989:208). Alhoewel Jesus na die Seun van die mens in die derde persoon verwys, is daar goeie rede vir die gevolgtrekking dat die Seun van die mens nie 'n ander persoon as hyself is nie (Lane, 1974:310; Evans, 2000a:27). Dis onwaarskynlik dat Jesus ooit onderskeid getref het tussen hom en 'n

ander Seun van die mens, aangesien daar nêrens in Jesus se onderrig die geringste aanduiding is dat hy iemand groter as hyself verwag het wat nog moes kom nie (Stein, 2008:409). Dit sou in elk geval nie sin maak vir die komende regter om hom te skaam vir persone wat hulle vir 'n ander persoon as die regter self geskaam het nie. 'n Interessante verskynsel kom in hierdie vers na vore, dat die Seun van die mens en die Seun van God (geïmpliseer deur die verwysing na sy Vader) in een sin gebruik word (Schweizer, 1978:177). In die wyer konteks word gepraat van Jesus se lyding en skandelige behandeling wat hy sou ontvang. Die koms van Jesus in die heerlijkheid van die Vader en sy leër van engele is 'n omkering van die vroeëre skande (Evans, 2000a:27) en bevestig dat die Vader hom nie vir die Seun skaam nie.

Die bemoediging aan diegene wat in Jesus se roeping tot selfopofferende dissipelskap volhard is dat dit ook die geval vir hulle sou wees. Hulle sou ook ly, hulle sou ook opofferings moes maak, selfs moontlik hul lewens verloor, maar as hulle getrou aan Jesus sou bly, sou hulle sekerlik deel hê aan sy heerlijkheid (Evans, 2000a:27).

In Markus 8:34-38 leer Jesus dat alle dissipels bereid moet wees om in hulle Meester se lot te deel, om God se wil/plan te aanvaar ten (alle) koste van 'self'. Die simmetrie tussen Jesus se uitnodiging en sy eie roeping tot lyding is voor die hand liggend. Sy roeping moet ook die roeping word van die wat hom as 'Christus' bely (Best, 1970:325; Mays, 1976:177; Evans, 2000a:30). Jesus leer die dissipels nie net dat hulle sy lot in 'n ander lig moet sien nie (Mark. 8:31), maar ook hul eie lot in die lewe (Mark. 8:34-38). Dissipelskap kom teen 'n prys maar in die lig van dit wat werklik waardevol is, sou Hargreaves (1974:138) se stelling die punt sterk oordra: "It is dangerous to follow Jesus, but it is more dangerous not to follow him".

3.3.1.3 Voorlopige gevolgtrekking

Volgens die navorsingshipotese dui Jesus se onderrig aangaande dissipelskap in die Markus-evangelie op 'n verwagting van lyding vir die wat Christus volg. Markus 8:31-38 blyk 'n geskikte teks te wees om hierdie hipotese te toets, aangesien Markus hier 'n beroep op die leser doen om diep oor Christologie en dissipelskap te besin.

Eerstens word die lydingsroeping van die Messias deur Markus as die wil van God beskryf, wat onvoorwaardelik deur Jesus aanvaar is. Sy toewyding om tot elke prys aan

sy Vader se wil onderdanig te wees, is 'n les vir die dissipels om op soortgelyke wyse die vereistes van God se wil vir hul lewens te aanvaar.

Tweedens beklemtoon Markus Petrus se onwilligheid om hierdie wil van God (nl. lyding) vir die Messias te aanvaar. Die lydensvoorspelling stel Petrus duidelik teleur, moontlik omdat daar reeds kommer by hom ontstaan het oor watter effek 'n lydende Messias op sy volgelinge sou hê. In die lig van die navorsingshipotese is Jesus se berisping/vervloeking van Petrus hieroor belangrik. Die persoon wat lyding (hetsy vir die Messias of vir sy volgelinge) as deel van God se plan/wil verwerp, wyk van sy posisie as dissipel af en moet sy denkwyse verander, m.a.w. hy moet afsien van wat mense wil hê en in lyn kom met wat God wil hê.

Derdens skep Petrus se optrede 'n gepaste platform vir Jesus se onderrig aangaande dissipelskap. Dit blyk uit Jesus se voorwaardelike stelling in Markus 8:34 dat die dissipels ook in lyn sou moes kom met God se wil vir die wat Jesus wil volg, nl. dat dit selfverloëning en kruisdra behels. Hierdie twee (semi-) metaforiese opdragte hou met mekaar verband in verwysing na 'n gewilligheid om alles wat in 'n persoon se lewe van waarde mag wees (insluitend die lewe self), prys te gee sou dit die wil van God wees. Die wat weier om Jesus volgens hierdie voorwaardes te volg, word deur Markus (Mark. 8:35-38) van 'n veel groter verlies gewaarsku: 'n beheptheid met 'self' in die hede hou katastrofiese gevolge vir die toekoms in. Om hierdie wêreld te win, sou nie die verlies van ewige lewe werd wees nie. Al die rykdom in die wêreld sou nie vir die verlies van lewe kon opmaak nie. Jesus vermaan dan almal wat dissipels wil wees om aan God se wil van 'selfopofferende dissipelskap' onderdanig te wees.

3.3.2 Markus 9:31-37

3.3.2.1 Sinoptiese vergelyking

'n Skematiese voorstelling van 'n vergelyking tussen die sinoptiese evangelies se tweede lydensvoorspelling en die daaropvolgende onderrig aangaande dissipelskap sien soos volg daar uit:

Tabel 3-2: Sinoptiese vergelyking van Markus 9:31-37

<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Markus 9:31</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Matteus 17:22-23a</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Lukas 9:44</u></p>
<p>31 Hy het sy dissipels geleer en vir hulle gesê: “Die Seun van die mens word in die [1] hande van mense oorgelewer, en hulle sal Hom doodmaak; en drie dae nadat Hy doodgemaak is, sal Hy opstaan.”</p>	<p>22 Toe die dissipels weer in Galilea bymekaar was, het Jesus vir hulle gesê: “Die Seun van die mens gaan oorgelewer word [1] in die hande van mense, 23a en hulle sal Hom doodmaak, en op die derde dag sal Hy uit die dood opgewek word.”</p>	<p>44 “Terwyl almal verbaas was oor alles wat Jesus gedoen het, sê Hy vir sy dissipels: “Wat julle betref, hou hierdie woorde goed in gedagte: Die Seun van die mens gaan [1] in die hande van mense oorgelewer word.”</p>
<p style="text-align: center;"><u>Die dissipels se</u> <u>reaksie</u> <u>Markus 9:32-34</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Die dissipels se</u> <u>reaksie</u> <u>Matteus 17:23b-18:1</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Die dissipels se</u> <u>reaksie</u> <u>Lukas 9:45-47a</u></p>
<p>32 Hulle het dit nie verstaan nie, maar hulle was te bang om Hom daaroor uit te vra.</p>	<p>23b Hieroor het hulle baie bedroef geword.</p>	<p>45 Maar hulle het hierdie uitspraak nie verstaan nie. Die betekenis daarvan was vir hulle bedek [2] sodat hulle dit nie kon begryp nie, maar hulle was te bang om Jesus daaroor uit te vra.</p>
	<p>24-27 [3] By hulle aankoms in Kapernaum het die amptenare wat die tempelbelasting invorder, na Petrus toe gegaan en gesê: “Wat van julle leermeester? Betaal hy dan nie tempelbelasting nie?” “Ja, natuurlik,” antwoord hy. Toe hy in die huis kom, was</p>	

	<p>Jesus hom voor met die vraag: "Simon, hoe dink jy: Van wie vorder die konings van die wêreld tol of belastings in? Van hulle seuns of van ander mense?"</p> <p>Toe Petrus antwoord: "Van ander mense," sê Jesus vir hom: "Dan is die seuns mos vrygestel. Maar ons moenie hierdie mense aanstoot gee nie. Gaan see toe en gooi hoek in, en die eerste vis wat byt, moet jy uittrek. As jy sy bek oopmaak, sal jy 'n silwermuntstuk daarin kry. Vat dit en betaal hulle die belasting vir My en vir jou."</p>	
<p>33 Toe hulle daarna in Kapernaum by die huis kom, het [4] Hy vir hulle gevra: "Waaroor het julle langs die pad geloop en praat?"</p> <p>34 Hulle het egter niks geantwoord nie, want hulle het langs die pad met mekaar gestry oor wie van hulle die belangrikste is.</p>	<p>1 In daardie tyd het [4] die dissipels by Jesus gekom met die vraag: "Wie is die belangrikste in die koninkryk van die hemel?"</p>	<p>46 Daar het 'n stryery onder hulle ontstaan oor wie van hulle die belangrikste is.</p> <p>47a [4] Jesus het geweet met watter gedagtes hulle besig was.</p>
<p>35 Jesus het gaan sit en die twaalf geroep. Hy sê toe vir hulle: [5] "As iemand die eerste wil wees, moet hy die heel laaste en almal se dienaar wees."</p>		

<p><u>Jesus se onderrig</u> <u>aangaande</u> <u>dissipelskap</u> <u>Markus 9:36-37</u></p>	<p><u>Jesus se onderrig</u> <u>aangaande</u> <u>dissipelskap</u> <u>Matteus 18:2-5</u></p>	<p><u>Jesus se onderrig</u> <u>aangaande</u> <u>dissipelskap</u> <u>Lukas 9:47b-48</u></p>
<p>36 Toe het Hy 'n kindjie geneem en hom tussen hulle laat staan. Hy het sy arm om hom gesit en vir hulle gesê:</p> <p>37 “[5] Elkeen wat so 'n kindjie in my Naam ontvang, ontvang My; en elkeen wat My ontvang, ontvang nie net vir My nie, maar ook vir Hom wat My gestuur het.”</p>	<p>2 Hy het 'n kindjie nader geroep en hom tussen hulle laat staan</p> <p>3 en gesê: “Dit verseker Ek julle: As julle nie verander en [5] soos kindertjies word nie, sal julle beslis nie in die [4] koninkryk van die hemel kom nie.</p> <p>4 Wie homself [5] gering ag soos hierdie kindjie, hy is die belangrikste [4] in die koninkryk van die hemel.</p> <p>5 [5] En wie so 'n kindjie in my Naam ontvang, ontvang My.”</p>	<p>47b en Hy trek 'n kindjie nader om langs Hom te kom staan.</p> <p>48 Toe sê Hy vir hulle: “Elkeen wat hierdie kindjie in my Naam ontvang, ontvang My, en elkeen wat My ontvang, ontvang Hom wat My gestuur het. [5] Wie die minste onder julle almal is, hy is groot.”</p>

Die volgende belangrike aspekte wat uit die vergelyking voortspruit, word uitgelig (hierdie belangrike aspekte is in die sinoptiese vergelyking se skematiese voorstelling met numeriese verwysings {bv. [1]} gemerk):

[1] Die drie evangeliste se weergawes van die tweede lydensvoorspelling stem ooreen in die gebruik van die titel ‘Seun van die mens’ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) (Mark. 9:31, Mat. 17:22, Luk. 9:44). Matteus 17:23 en Markus 9:31 verwys weer na Jesus wat ‘doodgemaak sal word’ (ἀποκτενοῦσιν αὐτόν) en ‘na drie dae sal opstaan’ (μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται), terwyl Lukas 9:44 hierdie besonderhede egter weglaat. Die feit dat al drie evangeliste die beskrywing ‘in die hande van mense oorgelewer word’ (παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) in hulle lydensvoorspelling insluit, dui daarop dat dit die ‘nuwe’ openbaring van die tweede

lydensvoorspelling kan wees (Van Bruggen, 1988:206) (sien bespreking hieroor onder 3.3.2.2).

[2] Markus se beskrywing dat die dissipels ‘nie kon verstaan nie’ (Mark. 9:32) word deur Lukas aangevul met die frase “ ... **die betekenis daarvan was bedek** sodat hulle dit nie kon begryp nie” (οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο) (Luk. 9:45 – beklemtoning deur navorsers). Beide evangeliste se bedoeling is dieselfde, maar Lukas bied net verdere klarigheid oor die Markus-stelling (vgl. France, 2002:372). ’n Moontlike verdere uitbreiding op Markus se beskrywing van die dissipels se onvermoë om te verstaan, word in Matteus 17:23 met die woorde ‘baie bedroef’ (λυπέω σφόδρα) beskryf. Louw en Nida (1993:318) hanteer die woord λυπέω onder die semantiese domein ‘Gesindhede en Emosies’ en die subdomein ‘Droefheid en Spyt’ met die beskrywing ‘state of sadness, to cause someone to be sad, sorrowful, or distressed’. Matteus (17:23) se woordkeuse dien sodoende moontlik as bewys vir die dissipels se onwilligheid om Jesus se voorspelling te verstaan omdat hulle juis reeds begin verstaan het en dit hulle bedroef gemaak het (Carson, 1984:393).

[3] Matteus (17:24-27) is die enigste evangelis wat die verhaal van die tempelbelasting tussen die lydensvoorspelling en daaropvolgende onderrig aangaande dissipelskap insluit. As ’n voormalige tollenaar maak Matteus se belangstelling in hierdie verhaal sin (Thomas & Gundry, 1978:124). Hierdie verhaal pas kronologies hier (Thomas & Gundry, 1978:124) maar Markus (asook Lukas) sluit dit nie in nie, moontlik a.g.v. die dringendheid om by die belangrike onderrig aangaande dissipelskap te kom (Thomas & Gundry, 1978:124).

[4] Die sinoptici stem nie ooreen rakende die stryery onder die dissipels oor ‘wie die belangrikste was’ (τίς μέγας) (Mark. 9:34) nie. Markus 9:33 meld dat Jesus die dissipels vra waarom hulle gesels het, terwyl Matteus 18:1 meen die dissipels het Jesus genader met ’n vraag oor wie die belangrikste was. Lukas (9:46) maak op sy beurt nie melding van ’n vraag wat gevra is nie en noem bloot dat Jesus geweet het met watter gedagtes hulle besig was. Markus en Lukas se weergawes sou sonder moeite versoenbaar kon wees. Matteus (18:1) blyk addisionele inligting oor Markus se weergawe te bied, m.a.w. na die druk wat Markus en Lukas se weergawes skep, sou dit moontlik wees dat die dissipels uiteindelik ingegee en die vraag erken het soos wat dit in Matteus 18:1 opgeneem is (Carson, 1984:396).

Nadat die dissipels aanvanklik stilgebly het en Jesus nie wou antwoord nie, het hulle gereageer met die vraag oor wie die belangrikste in die koninkryk van die Hemel is. Hierdie byvoeging van Matteus het waarskynlik te doen met sy Joodse geadresseerdes, aangesien die vraag van die dissipels spesifiek op die 'koninkryk van die hemel' betrekking het. Matteus herhaal hierdie frase nog twee keer (sien Mat. 18:2,3). Die koninkryk was vir die Jode 'n belangrike onderwerp, maar Markus se waarskynlike nie-Joodse geadresseerdes sou nie dieselfde belangstelling in die koninkrykaspek gehad het nie. Dit is moontlik die rede waarom Markus nie hierdie besonderhede weergee nie. Wat wel as duidelike tema in die Markus-evangelie te bespeur is, is Markus se beklemtoning van die dissipels se tekortkominge (vgl. Wilkins, 2004:59) (sien bespreking onder 2.3.1.5.2). Hieroor sou Markus waarskynlik alleenlik wou fokus op Jesus se vraag aan die dissipels en hul weiering om hom te antwoord om sodoende die skuld en skaamte van die dissipels te beklemtoon.

[5] Matteus 18:3-4 verskaf addisionele besonderhede van Jesus se onderrig aan die dissipels dat hulle soos kindertjies moet word (Mat. 18:3-4), maar dit verskyn nie in die Markus-tekste nie. Die voegwoord 'en' (*καί*) in Matteus 18:5 sou kon aandui dat dit 'n addisionele gedeelte tot Jesus se woorde aan die dissipels by hierdie geleentheid was, m.a.w. Jesus se onderrig het bestaan uit beide 'n vermaning aan die dissipels om soos kindertjies te word (Mat. 18:3-4) en 'n vermaning om kindertjies te ontvang (Mark. 9:37; Matt. 18:5; Luk. 9:48) (vgl. France, 2007:677; Morris, 1992:458). Markus (asook Lukas) verkies dan om slegs op die tweede gedeelte van Jesus se onderrig (nl. dat hulle kindertjies sal ontvang) te fokus. Die waarskynlike rede hiervoor is Markus (en Lukas) se insluiting van Jesus se stelling dat as iemand eerste wil wees, moet hy heel laaste en dienaar van almal wees (Mark. 9:35; Luk. 9:48). Matteus laat dit weg. Waar Matteus klem op die 'nederigheid' van die dissipels plaas, is dit egter vir Markus belangrik dat sy geadresseerdes Jesus se vermaning tot die daad van dienaar-wees duidelik begryp.

3.3.2.1.1 Voorlopige gevolgtrekking

Die enkele uitsondering van Markus in die sinoptiese vergelyking van die tweede lydensvoorspelling en die daaropvolgende onderrig aangaande dissipelskap is die sterk beklemtoning van die dissipels se tekortkominge. Soos reeds bespreek (sien 2.3.1.5.2) wou Markus sy geadresseerdes bewus maak van die dissipels se worsteling met God se wil en wat hulle self wou hê. Indien die hipotese van 'n Roomse gehoor onder vervolging

aanvaar word, sou dit Markus se benadering in die opsig verstaanbaar maak. Onder die vervolgte dissipels sou daar vele behoeftiges gewees het wat selfopofferende dienaars sou benodig.

3.3.2.2 Tekstuele eksegesi

In Markus 9:31-37 leer Jesus sy dissipels 'n tweede keer dat lyding op hom gewag het. Hulle verstaan dit egter nie, en uit vrees vra hulle Jesus ook nie verder daaroor uit nie. Die teks gaan voort deur te meld dat die dissipels meer geïnteresseerd was in hulle eie heerlijkheid as in Jesus se lyding – hulle het onder mekaar geredekawel oor wie die belangrikste is. Hierop roep Jesus die dissipels en leer hulle wat die pad na belangrikwees behels, nl. om 'laaste' en dienaar van almal te wees. Jesus onderrig hulle met 'n gepaste voorbeeld van 'n kindjie.

❖ Lydensvoorspelling (Markus 9:31)

Inleidend tot Markus se weergawe van Jesus se tweede lydensvoorspelling word gestel dat Jesus nie wou hê dat iemand moes weet waar hy, saam met sy dissipels, heen sou reis nie (*οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοι*) (Mark. 9:30). Met Jesus en sy dissipels wat nou meer bekende terrein betree (van 'Sesarea' in Mark. 8:31 na 'deur Galilea' in Mark. 9:30), sou verwag kon word dat die potensiaal daar was vir groot skares om weereens om Jesus saam te drom. Markus stel dit egter duidelik dat Jesus met opset die publieke oog vermy het. Die waarskynlike rede vir hierdie geheimsinnigheid lê in die daaropvolgende vers (Mark. 9:31) waar Markus onmiddellik meld dat Jesus sy 'dissipels geleer het' (*ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς*) (Stein, 2008:439). Die *γάρ* ('want') aan die begin van die Griekse frase in Markus 9:31 sou aandui dat Markus 'n rede verskaf waarom Jesus die privaatheid wou verseker: Jesus wou tyd alleen saam met die dissipels spandeer om hulle voor te berei vir die krisis wat op hom gewag het (Gould, 1955:172; Culpepper, 2007:308).

Privaatheid sou op hierdie tydstip belangrik wees, aangesien Jesus 'Messiasskap' (en dissipelskap volgens Mark. 9:35-37) vir sy dissipels wou herdefinieer op 'n manier wat egter deur die wyer Joodse populasie waarskynlik verwerp sou gewees het (Gundry, 1993:503). Die Joodse volk was in afwagting van 'n eskatologiese bevryding deur 'n Messias wat politieke oorheersing teweeg sou bring (Evans, 2000a:57). Hiervan is die ontvangs van Jesus in Jerusalem met palmtakke en eerbetoning duidelike bewys: "Prys hom, Loof Hom wat in die naam van die Here kom, Geseënd is ons voorvader Dawid se

koninkryk wat aan die kom is.” (Mark. 11:9-10). Indien Jesus die wyer publiek tydens sy tog deur Galilea met die beklemtoning van sy ‘oorlewering’ (παράδιδωμι) en ‘dood’ (ἀποκτείνω) in Jerusalem (Mark. 9:31) teleur sou stel, sou dit die Jode waarskynlik voortydig opstandig maak. Jesus was dus vasberade om sy missie te beskerm teen die wat hom moontlik van stryk kon bring. Soos met Jesus se eerste lydensvoorspelling fokus Markus op Jesus se voorkennis en toegewydheid om op die weg te wandel wat God voor hom uitgelê het. Hy het geweet wat voorlê, maar hy was nie bang nie; hy sou sy roeping, lyding en al, met vasberadenheid volbring (Evans, 2000a:56).

Die drie lydensvoorspellings word deur sommige vakkundiges gesien as verskillende weergawes van slegs een enkele stelling wat Jesus gemaak het, maar daar is geen rede waarom Jesus nie sy lyding meer as een keer kon voorspel nie (vgl. Brooks, 1991:148). In elk geval sou die beweging van geografiese milieu (beweging op die ‘weg’ vanaf Sesarea-Filippi in Mark. 8:27 na Galilea in Mark. 9:30), soos deur die evangelis aangedui, daarop kon dui dat Jesus afsonderlike voorspellings gemaak het. Verder dui die onvoltooide verledetydform van die werkwoorde ‘geleer’ (ἐδίδασκεν) en ‘gesê’ (ἔλεγεν), asook die feit dat hierdie voorspelling nou die tweede lydensvoorspelling in ’n reeks van drie is, aan dat dit wat in Markus 9:31 weergegee word die aanhoudende tema van Jesus se onderrig gedurende hierdie tyd was (France, 2002:371; Stein, 2008:439). In hierdie verband is Lane (1974:336) se stelling belangrik, nl. dat Jesus se drie lydensvoorspellings ongetwyfeld as drie afsonderlike gebeurtenisse/uitsprake beskou moet word en nie as ’n enkele tradisie wat bloot deur die evangeliste op redaksionele wyse op verskeie plekke in hulle materiaal bygewerk is nie.

Alhoewel Jesus se ‘afsonderlike’ voorspellings na dieselfde gebeurtenis verwys en vele ooreenkomste deel, kan daar egter ook verskille uitgelig word (verwys tabel 2-3). Hierdeur kan die progressiewe aard van Jesus se onthullings bespeur word. Ooreenkomste tussen die eerste en tweede lydensvoorspellings sou Markus se titel ‘Seun van die mens’ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) (Mark. 8:31 en 9:31) inslui, wat weer op gepaste wyse in verwysing na lyding gebruik word (sien bespreking onder 3.3.3.2) (Achte-meier, 1976:179). Markus se geadresseerde se verwysingsraamwerk t.o.v. ‘Seun van die mens’ sou in lyn met die vroeë kerk se begrip van die titel in verhouding tot sy lyding, dood en opstanding gewees het (Stein, 2008:439). Verder dra ‘doodgemaak word’ (ἀποκτενοῦσιν) (Mark. 8:31 en 9:31) Markus se optekening van Jesus se eerste lydensvoorspelling oor, maar nou in die

aktiewe vorm om die gewelddadigheid van die lyding te beklemtoon (Gundry, 1993:503). Die passiewe vorm word egter in die tweede verwysing, 'nadat hy gedood is' (*καὶ ἀποκτανθείς*), behou (Mark. 9:31), wat die aktiewe vorm verder beklemtoon in verwysing na die wreedheid wat die hande van mense op Jesus sou bring (Gundry, 1993:503).

Die laaste opmerklike ooreenkoms is die verwysing na die 'opstanding' (*ἀνίστημι*) wat 'na drie dae' (*μετὰ τρεῖς ἡμέρας*) (Mark. 8:31 en 9:31) sou plaasvind. Soos in die eerste voorspelling word 'na drie dae' in die oorspronklike Grieks se woordorde weer na vore geskuif om die korte duur tussen dood en opstanding te beklemtoon (Gundry, 1993:504).

Wat verskille tussen die eerste twee lydensvoorspellings betref, sou dit uitgelig kon word dat die 'noodsaaklikheid'-aspek (*δεῖ*/moet) (Mark. 8:31) nie weer so sterk in die tweede voorspelling beklemtoon word nie. Dat Jesus '**baie** moet ly' (*πολλὰ παθεῖν*) (Mark. 8:31), word ook in die tweede voorspelling uitgelaat. Gundry (1993:503) meen dat hierdie twee weglatings die klem op die praesens-tydvorm van 'word oorgelewer' (*παραδίδοται*) (Mark. 9:31) laat val – 'n doelbewuste strategie van Markus om die sekerheid van Jesus se voorspelling te beklemtoon (vgl. ook Gould, 1955:172). In ooreenstemming met hierdie perspektief meen Van Bruggen (1988:205) dat die tweede lydensvoorspelling 'n progressiewe onthulling is wat met die frase 'oorgelewer in die hande van die mense' (*παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*) (Mark. 9:31) aangevul word.

Lukas se weergawe van die tweede lydensvoorspelling is korter as beide Markus en Matteus s'n (verwys sinoptiese vergelyking hierbo). Die feit dat Lukas slegs op die 'oorlewer in die hande van die mense' (*παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*) (Luk. 9:44) konsentreer en die ander inligting weglaat, dui moontlik aan dat hierdie frase die spesifieke 'nuwe' openbaring van die tweede lydensvoorspelling mag wees (Van Bruggen, 1988:206). Ter ondersteuning hiervan sou dit opmerklik wees dat die sinoptiese evangeliste hierdie element in hulle tweede voorspelling bevat (Mark. 9:31, Mat. 17:22, Luk. 9:44).

Die praesens-tydvorm van 'word oorgelewer' (*παραδίδοται*) (Mark. 9:31) dui waarskynlik op die naderende realiteit/sekerheid van Jesus se lyding (Gould, 1955:172). Daar sou dan gesê kon word dat die dissipels reeds gedurende die eerste lydensvoorspelling onderrig aangaande die noodsaaklikheid van sy lyding ontvang het (Mark. 8:31) en dat dit dan noodsaaklik was dat hulle bewus gemaak moes word van die sekerheid daarvan

(Stein, 2008:439). Wat in die tweede lydensvoorspelling duidelik aan die dissipels gestel was, is dat hierdie oorlewering op hande is en dat Jesus dus progressief vanaf noodsaaklikheid na werklikheid beweeg (Van Bruggen, 1988:206).

In die konteks van die navorsingshipotese is dit verder opvallend dat die Seun van die mens volgens die tweede lydensvoorspelling nie slegs aan die Joodse leiers ‘oorgelewer’ (παραδίδομι) (Mark. 9:31) word nie, maar in ‘die hande van die mense’ (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) oor die algemeen. Daar is ’n duidelike woordspeling tussen ‘Seun van die mens’ (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) en die ‘hande van mense’ (χεῖρας ἀνθρώπων) te bespeur. Markus skommel doelbewus sy woordorde om hierdie woordspeling te skep (Gundry, 1993:503). Die ironie van die uitdrukking is dan dat die mens, tussen mense, deur die mense verwerp sou word – die mens wat sy lewe vir die mense prys sou gee, word in die hande van die mense oorgelewer (Edwards, 2002:283).

In die lig van die navorsingshipotese sou opgelet moet word dat indien daar enigiemand op aarde was wat gesag gehad het om homself uit ongemaklike, ongewenste, droewige omstandighede te bevry, dan sou dit die ‘Seun van die mens’ wees. Hy stel egter nie daarin belang om homself te ‘bevry’ van die krisis wat op hom gewag het nie, maar stel homself onderdanig aan die hande van die einste ‘mense’ oor wie hy mag het. Selfs met die vermoë om lyding vanuit die ‘hande van mense’ vry te spring, misbruik Jesus nie sy mag vir eie gewin nie, maar aanvaar hy lyding tot voordeel van die mense wat hy gekom het om te dien (Mark. 10:45).

Gundry (1993:503) stel voor dat die verandering na ‘hande van die mense’ (χεῖρας ἀνθρώπων) (vanaf Joodse leiers) op verraad vanuit Jesus se binnekring/eie groep dissipels sinspeel, m.a.w. ’n verwysing na Judas Iskariot se verraad. As dit egter bloot na Judas moes verwys, sou Markus se stelling ‘in die hande van die mense’ (εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) oordrewe wees (Brooks, 1991:148). Die Griekse woord παραδίδομι (‘oorgelewer’) was ’n sleutelwoord in die vroeë kerk se begrip van Jesus se lyding (Healy, 2008:183) en sluit al die gebeurtenisse van oorlewering in, soos Judas se oorlewering van Jesus aan die Joodse leiers (Mark. 14:10), die Joodse raad se oorlewering van Jesus aan Pilatus (Mark. 15:1) en Pilatus se oorlewering van Jesus aan die mense om hom te kruisig (Mark. 15:15).

Hierdie verwysing na ‘oorlewer’ (παραδίδοται) (Mark. 9:31) is in die passiewe vorm en dui op die vervulling van God se wil soos in die Skrif verwoord (Lane, 1974:337). Na die

verraad deur Judas en die inhegtenisneming van Jesus sou 'word oorgelewer' maklik as 'n verwysing na hierdie daad van Judas beskou kan word, maar die agtergrond van die beskrywing na aanleiding van die Skrif vereis dat daar meer in die stelling gelees moet word. Jesus sou deur God in die hande van die mense oorgelewer word. Soos Lane (1974:337) dit stel: " ... and what takes place on the level of historical occurrence has ultimate significance because it centers in die eschatological action of God."

Talle vakkundiges (onder andere Achtemeier, 1976:180; Schweizer, 1978:190; Cole, 1989:219; France, 2002:372; Stein, 2008:439) stem saam dat alhoewel daar nie 'n spesifieke onderwerp aan die daad gekoppel word nie, die passiewe vorm van 'word oorgelewer' (*παραδίδοται*) 'n 'goddelike passief' is, m.a.w. God self voer die aksie van 'oorlewering' uit. Die woorde herroep ook teksgedeeltes soos Jesaja 53:6 en 53:12 waarin verwys word na die profesie van die 'Lydende Dienskneg' wat homself in die hande van mense oorlewer. Dit beklemtoon dat Jesus nie 'n hulpelose slagoffer van omstandighede buite sy beheer was nie, maar dat hy homself in liefdevolle gehoorsaamheid aan sy Vader se wil/plan ooregelm het. Jesus het duidelik van sy dood en die samehangende omstandighede geweet, en het aanvaar dat dit so deur God bestem was. Dit kom veral duidelik na vore in Johannes 10:18 in sy stelling dat niemand sy lewe van hom afneem nie, maar dat hy dit in gehoorsaamheid aan die gebod van die Vader doen om beide te sterwe en die dood te oorwin deur sy lewe weer op te neem.

❖ Die dissipels se reaksie (Markus 9:32-34)

Anders as die dissipels se *direkte* verwerping van die eerste lydensvoorspelling verwys Markus na afloop van die tweede lydensvoorspelling na 'n *indirekte* verwerping (Stein, 2008:441). In plaas daarvan om iets te sê (soos Petrus se berisping van Jesus in Mark. 8:32), bly die dissipels stil en weier hulle om enige verdere vrae aan Jesus te stel (*καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*) (Mark. 9:32) om sodoende klaarheid vir hul 'onkunde' te verkry.

Die Griekse *ἀγνοέω* ('nie verstaan nie') verwys bloot na 'onkunde' of 'dat die betekenis hulle ontgaan het' (Edwards, 2002:284). Hierdie onvermoë van die dissipels om te 'verstaan' moet egter nie geïnterpreteer word as 'n kognitiewe onvermoë om Jesus se woorde te verstaan nie, maar eerder as 'n aanduiding van hulle onwilligheid om Jesus se

woorde/voorspelling te aanvaar (Stein, 2008:440). Daar was dus 'n mate van begrip by die dissipels, maar geen ooreenstemming/aanvaarding nie.

Dat die dissipels bang was om Jesus daaroor uit te vra, sou juis in die wyer konteks van die Markus-evangelie opvallend wees, aangesien Markus hulle kort-kort uitbeeld as 'n groep wat nie gewoonlik gehuiwer het om vrae aan hul Meester te stel nie (sien bv. Mark. 4:10; 7:17; 9:11, ens.) (France, 2002:372). Hierdie uitsonderlike huiwering is waarskynlik Markus se manier om klem te plaas op die dissipels se vrees vir bevestiging van dit waarteen hulle gekant, of waarmee hulle ongemaklik, was, nl. dat lyding op die Messias gewag het en, self meer pertinent, die afleiding wat hulle sou maak t.o.v. die implikasies van moontlike/waarskynlike lyding wat hulle as Jesus se volgelinge in die gesig gestaar het (vgl. Best, 1981:73; Evans, 2000a:58; Kernaghan, 2007:180). Die ironie van Markus se stelling (Mark. 9:32) dat die dissipels 'nie verstaan het nie' (Οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα) is dan dat die dissipels wel besig was om stelselmatig tot insig aangaande Jesus se voorspelling te kom, daarom die 'vrees' (φοβέω) om hom daaroor uit te vra – hulle vrees was dat Jesus die sekerheid daarvan selfs duideliker sou maak (Gould, 1955:172; Brooks, 1991:149; Evans, 2000a:58).

Wat dan duidelik deur Markus gekontrasteer word, is die vrees van die dissipels vir die wil van God teenoor die oorgawe van Jesus tot die wil van God. Die rede vir die dissipels se vrees kan in die lig van die navorsingshipotese nie oorbeklemtoon word nie – die wil van die mens word op hierdie punt teenstrydig met die wil van God uitgebeeld (Achtemeier, 1976:181). Die dissipels se onbegrip dui op radikale verskil tussen God se wêreld en die wêreld soos die mens dit sou wou hê (Schweizer, 1978:190). Jesus se voorspelling bring 'n verbryseling van die dissipels se wêreldbeskouing teweeg (Healy, 2008:184). Hulle was immers steeds oortuig dat Jesus as koning in Jerusalem sou heers (Hargreaves, 1974:151; Healy, 2008:182). Wat wel met die vloeï van Markus 9:32-34 duidelik in die teks na vore kom, is dat die dissipels te besorg oor hul eie selfbeeld was om Jesus se voorspelling te wou verstaan (Kernaghan, 2007:179). Hulle 'vrees' (φοβέω) het dus volgens Achtemeier (1976:181) uit 'n *teologiese* geskil met Jesus gestem.

In Markus 9:33-34 ontbloom Jesus dit dat die dissipels se gedagtes in 'n teenoorgestelde rigting van syne (oftewel God se wil) beweeg het. Terwyl Jesus bevestig dat hy hom aan God se wil vir hom om 'oorgelewer' (παραδίδωμι) en 'doodgemaak' (ἀποκτείνω) te word, onderdanig stel (Mark.9:31), is die dissipels besorg oor hul eie status, nl. 'wie die

belangrikste was' (τίς μείζων) (Mark. 9:34) (France, 2002:373). Dit is duidelik dat die dissipels se gedagtes van Jesus s'n verskil het, en die bewys hiervan kan gevind word in Markus se stelling dat die dissipels nie Jesus wou antwoord toe hy hulle gevra het waarom hulle gepraat het nie (οἱ δὲ ἐσιώπων) (Mark. 9:34) – met hulle stilswye erken hulle dat Jesus hul gesprek nie sou goedkeur nie. Schweizer (1978:192) meld dat hierdie houding van die dissipels daarop wys dat die natuurlike wil van die mens direk teenoor die gewilligheid van Jesus staan om te ly en dat die mens se smagting na 'belangrikheid' (μέγας) duidelik wys dat hy teen God se wil vir hom gekant is. Healy (2008:182) wys op hierdie natuurlike neiging van die mens met haar opsomming van die verse waarin die dissipels se onvermoë om te verstaan, uitgebeeld word. Haar stelling lui soos volg: “ ... (a) deep rooted tendency of fallen nature: the craving for power (9:33-50), pleasure (10:1-16), and possessions (10:17-31).” Op al hierdie aspekte moes Jesus die dissipels in lyn met God se wil vir hulle bring.

In Markus 9:33-37 sou Jesus die goddelike noodsaaklikheid beklemtoon om te begryp hoe sy dood die dissipels se begrip van 'belangrik wees' (μέγας) revolusioneer (Stein, 2008:443). Best (1981:77) se stelling na aanleiding van die i) verband tussen Jesus se lyding en dood, en ii) die dissipels se reaksie op hierdie voorspelling, som die waarskynlike interne worsteling van die dissipels goed op: “ ... the cross faces the believer with a challenge to his self-importance as much as it warns him about martyrdom.”

Jesus se Messiasskap was op diensbaarheid gebou, daarvan spreek die lydensvoorspellings vanself (vgl. ook Mark. 10:45). Die dissipels het nietemin verwag dat hulle posisie aan hulle die vermoë sou gee om oor ander te heers (Stein, 2008:443). So lig Markus uit dat die dissipels swak teen Jesus opweeg – hulle onwilligheid t.o.v. lyding staan in direkte kontras met Jesus se toewyding tot selfopofferende diensbaarheid (Evans, 2000a:61). Terwyl Jesus na sy vernedering op pad was, kry die dissipels stry oor hulle eie verheerliking, soos Edwards (2002:285) dit stel: “Jesus speaks of surrendering his life; the disciples speak of fulfilling theirs. He counts the cost of discipleship; they count its assets.”

Dit is duidelik dat die dissipels se missie nie met Jesus se missie ooreengestem het nie (Achtemeier, 1976:179). Hulle besorgdheid oor rangorde en posisie ten koste van mekaar (sien bespreking van 'eer-en-skande' en 'beperkte-beskikbaarheid' onder 2.4.1.2 en

2.4.1.3 wat verduidelik dat een persoon se verkreë aansien noodwendig tot 'n ander persoon se nadeel sou wees) stem ooreen met wat in antieke Mediterreense kultuur saak sou maak (Malina & Rohrbaugh, 2003:186). Joodse rabbynse onderrig van die tyd het ook gereeld kommentaar gelewer op 'n persoon se posisie in die Paradys, nl. wie die naaste aan die troon van God sou sit (France, 2002:286). In Joodse kultuur was daar dan gereeld dispute oor hierdie onderwerp van 'belangrikheid' wat gelei het tot aspekte soos wie die prominente sitplek by aanbiddingsdienste en maaltye sou beset en die siening dat die aansien van 'n persoon in die gemeenskap 'n aanduiding van die ewige orde was (France, 2002:286). Die dissipels het hierdie konsepte van wie belangrik is na hul verhouding tot Jesus oorgedra. Die 'reistog' op die 'weg' na Jerusalem het hulle eskatologiese verwagtinge aangewakker.

Wat hier by die dissipels duidelik aanwesig was, is die beheer wat hulle oor hulle eie lot wou uitoefen – dit sou nie beter gestel kon word nie as Achtemeier (1976:180) se stelling: “(a)s the disciples try to ascertain their personal rank in an uncertain future, mankind will try to take the uncertainty out of its future by exercising power of God”. Hoe sou dit sin maak vir die mens om God te probeer speel; hoe kan dit vir die mens van gepas wees om mag oor God uit te oefen in die smag na die versekering van 'n sorgvrye toekoms? So 'n strewe na 'n persoonlike verheerliking verhinder dissipels om aan God se wil/plan onderdanig te wees (Healy, 2008:185).

❖ **Jesus se onderrig aangaande dissipelskap (Markus 9:35-37)**

Die leser se aandag word gevestig op die gesaghebbende onderrig wat sou volg, nl. dat Markus Jesus in 'n 'sittende posisie' (*καθίζω*) voorstel (Mark. 9:35) (vgl. Gundry, 1993:508; Stein, 2008:443). Die 'byeenroep van die twaalf' (*ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα*) (Mark. 9:35) beklemtoon verder Jesus se gesag as leraar, veral met inagneming van die feit dat dit onnodig sou wees om die dissipels te roep, aangesien hul reeds saam met Jesus in die huis was (Evans, 2000a:61). Uit die konteks kan afgelei word dat die woord *φωνέω* ('roep') (Mark. 9:35) nie noodwendig op 'n harde 'roep' dui nie (gegewe dat die gesprek in die huis plaasvind), maar dat dit spreek van die kragtige wyse waarop Jesus gesag oor sy dissipels uitoefen (Gundry, 1993:509). Uit hierdie gesag kan afgelei word dat die boodskap wat sou volg, swaar weeg en nie deur dissipels misken mag word nie.

In hierdie onderrig bied Jesus verdere lesse aangaande die ommekeer van natuurlike menslike waardes en verwagtinge (vgl. Santos, 2000:20; France, 2002:370). Vakkundiges (vergelyk Lane, 1974:338; Best, 1981:75; Fleddermann, 1981:58; Brooks, 1991:150; France, 2002:370; ens.) beweer dat hierdie onderrig (wat tot Mark. 9:50 strek) 'n redaksionele versameling van losstaande gesprekke deur Jesus is wat deur Markus saamgevoeg is na aanleiding van 'n aantal *trefwoorde* soos 'kinders', 'naam', 'kleintjies', ens.²² Ter verdere ondersteuning dat Markus vir die samestelling van Jesus se onderrig in Markus 9:33-50 verantwoordelik is, word verwys na die *inclusio* wat in hierdie gedeelte deur Markus gebruik is, nl. Markus 9:34 waar die dissipels 'met mekaar gestry het' (διελέχθησαν ... τίς μείζων) en Markus 9:50 waar Jesus hulle vermaan om 'in vrede met mekaar te lewe' (εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις). Wat vir Markus duidelik belangrik is, is dat al hierdie stellings van Jesus met dissipelskap te make het – die uitdagings wat daarmee gepaardgaan en die natuurlike menslike verwagtinge wat deur die dissipels in Markus 9:33-34 ten toon gestel is (France, 2002:371).

Jesus se aankondiging in Markus 9:35 is in reaksie op die dissipels se wêreldse verwagting en menslike begeerte om 'belangrik' (μέγας) te wil wees (Mark. 9:33-34). Om die erns van die onderwerp uit te beeld, meld Edwards (2002:287) treffend: "At no point does the way of Jesus diverge more sharply from the way of the world than on the question of greatness."

Wat Jesus hier aangaande 'belangrik-wees' leer, kan beskou word as 'n herbevestiging van die navolgingvereistes wat reeds in Markus 8:34 neergelê is – Jesus se onderrig in Markus 9:35 verskaf 'n uitgebreide verduideliking van die roeping tot 'selfverloëning' (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν) en 'kruisdra' (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) (Edwards, 2002:282; Kernaghan, 2007:181). Ter bevestiging van hierdie noue verband kan gelet word op die voorwaardelike parallelle verwysings 'as iemand my wil volg' (εἰ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν) (Mark. 8:34) en 'as iemand eerste wil wees' (εἰ τις θέλει πρῶτος εἶναι) (Mark. 9:35). Om te dien impliseer immers selfopoffering/verloëning – om te wil gee sonder die motief om iets daarvoor terug te ontvang. Daar word op Jesus se onderrig aangaande

²² Van Bruggen (1988:209) en ook Gundry (1993:507-508) staan hierdie denkrigting egter teen en meen dat hierdie gedeelte met net soveel oortuiging as 'n eenmalige gesprek van Jesus met sy dissipels beskou kan word.

dissipelskap voortgebou sodat ‘menslike gedagtes’ met ‘goddelike logika’ gelykvormig kan word (Healy, 2008:184).

Dit is opmerklik dat Jesus nie ‘belangrikheid’ (μέγας) verwerp nie, maar dit wel herdefinieer. Sy onderrig dui nie op ’n ontkenning van ’n hiërargie nie, maar hy draai die menslike waardesisteem spreekwoordelik op sy kop met die stelling dat die belangrikste mens die een is wat ‘laaste van almal’ (πάντων ἔσχατος πάντων διάκονος) en ‘dienaar van almal’ () is (Mark. 9:35). Dit was verreweg nie ’n beleid vir sukses in die eerste-eeuse Mediterreense kultuur nie (dieselfde sou sekerlik van die moderne kultuur gesê kon word) (Achtemeier, 1976:181). In die eerste-eeuse Joodse kultuur het ‘eerste’ (πρῶτος) (Mark. 9:35) na outokratiese regeerders, priesters of ander persone met gesag en invloed verwys (Evans, 2000a:61). Om ‘laaste’ (ἔσχατος) en ‘dienaar’ (διάκονος) (Mark. 9:35) te wees, was ’n verwysing na iemand wat geen rang, gesag of voorregte gehad het nie – ’n status wat normaalweg juis nie begeer sou word nie (Evans, 2000a:61). Dit maak vanuit ’n wêreldse/menslike perspektief meer sin dat heersers, en nie dienaars nie, as prysenswaardig beskou word. Nederigheid was nog nooit ’n natuurlike deug nie, soos Cole (1989:220) dit stel: “... few qualities are more unpopular in our self-assertive world.” Jesus se onderrig konfronteer egter die populêre wêreldbeskouing, en Hargreaves (1974:151) se woorde bied ’n gepaste verduideliking: “The man who is truly great is not the rich man, not the chief or ruler, but is anyone who serves others without looking for honour or praise.”

Die aanloklikheid van ’n gesaghebbende posisie (‘eerste’ of ‘belangrik-wees’) is eer en om deur ander bedien te word. Normaalweg was/is dit die minste, armsalige en onderdrukte (laastes en laagstes in die samelewing) wat die rykes en magtiges moes/moet bedien. Om Jesus te volg beteken egter om bereid te wees om op nederige wyse ambisie prys te gee om in wêreldse perspektief belangrik te wees en eerder goddelike belangrikheid te bekom deur laaste en dienaar van almal te wees. Jesus dui duidelik aan dat daar rangorde voor God is, maar dat dit heeltemal anders as in mense se gewoonte of gedagte is – hy wat laaste is en dienskneg van almal is, is die een wat eerste/belangrikste in God se beskouing/beraming is (Schweizer, 1978:192).

In Markus 9:35 is Jesus duidelik besig om ’n ommekeer van menslike waardes rakende belangrikheid en rangorde te stel, en Edwards (2002:287) meld in dié opsig: “The challenge is to be great in all things that matter to God ... Nothing is greater in God’s eyes

than giving, and no vocation affords the opportunity to give more than that of a servant ...". Jesus bied immers self die beste voorbeeld van wat vir God belangrik is; as dienaar van almal het hy sy lewe as losprys vir baie kom gee (Mark. 10:45). Die feit dat die Seun van die mens behandel sou word soos hy voorspel het (Mark. 9:31), maak alle bespiegeling oor wie die belangrikste is op die dissipels se voorwaardes dan irrelevant (Kernaghan, 2007:183). Dit is duidelik Markus se bedoeling om die stryery onder die dissipels as onvanpas en teenstrydig met Jesus/God se wil vir hulle uit te lig. Die dissipels se gedagtes was op heerlijkheid gevestig waar vrae rakende rangorde gepas sou wees, maar Jesus leer hulle dat die pad na heerlijkheid slegs deur opofferende lyding kom. Die lyding vir dissipels word hier in die konsep van opofferende diensbaarheid aan ander voorgestel (Lane, 1974:340).

Jesus se stelling in Markus 9:35 word opgevolg deur die uitvoering van 'n gelykenis in Markus 9:36-37 wat dieselfde 'onderrig' by wyse van 'n illustrasie beklemtoon. Jesus sou voortgaan om 'n konkrete voorbeeld te gee van wat dit behels om 'laaste van almal en dienaar van almal te wees' (ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος) (Mark. 9:35). Die 'almal' (παῖς) word so in die Griekse teks van Markus 9:35 herhaal ter voorbereiding op die illustrasie – selfs 'n 'kindjie' (παιδίον) (Mark. 9:36) tel onder die 'almal' (παῖς). Dieselfde konsep kom ook onmiskenbaar na vore in die bokamergebeure in Johannes 13.

Jesus se bedoeling met hierdie voorbeeld van 'n 'kindjie' (παιδίον) (Mark. 9:36) kan slegs verstaan word wanneer die posisie van 'n kind in die antieke wêreld in ag geneem word. In die moderne era word kinders geïdealiseer, maar die eerste-eeuse Mediterreense samelewing was nie so georiënteer nie (vgl. Malina & Rohrbaugh, 2003:186; Kernaghan, 2007:182). Trouens, in die Joodse kultuur was kinders heel onderaan die lys van 'belangrike' persone vanweë hulle onvermoë om die Wet te onderhou. Hiervolgens was hulle sosiale status onbeduidend en hulle is as 'swakkelinge' beskou wat nog nie enige aansien in die 'verbondsvolk' gehad het nie²³ (Stein, 2008:444). Kinders verteenwoordig dan in Jesus se illustrasie die laagste klas in die sosiale rangorde in 'n manlikgedomineerde samelewing waar vrouens en kinders as bloot aanvullende lede beskou is. Kinders is geminag as diegene onder die gesag en versorging van ander

²³ Die dissipels se ongelukkigheid toe hulle kindertjies na hom gebring het sodat hy hulle kon seën (Mark. 10:13-16) kan as voorbeeld voorgehou word van die Joodse neiging om kinders as sosiaal en godsdienstig as niksseggend te beskou.

omdat hulle nog nie die reg tot selfbeskikking bereik het nie (France, 2002:374). Om hierdie rede dien hulle as gepaste voorbeeld vir diegene wat ‘laaste’ (ἔσχατος) (Mark. 9:35) was.

Die gebruik van ’n kindjie (παιδίον) (Mark. 9:36-37) sou verseker letterlik ’n kind kon insluit (vgl. Stein, 2008:444), maar dit is eerder wie die kindjie verteenwoordig wat hier belangrik is. France (2002:374) redeneer hiervolgens wanneer hy meen dat Jesus se gebruik van ’n kindjie direk verband hou met status en nie net met die karaktereenskappe wat tipies by kinders te vinde is nie. Die frase ἐν τῶν τοιούτων παιδίῳ (“ ... een van [soos] hierdie kinders” – vry vertaling deur navorser) in stede van net ἐν τῶν παιδίῳ (“ ... een van die kinders”) vergroot die toepassing na meer as net fisiese kinders na die wat in hul ‘kleinheid’, ‘behoefte’ en ‘onbelangrikheid’ soos kinders is (France, 2002:374).

Om hierdie ‘onbeduidende’ groep van die samelewing te ‘ontvang’ (δέχομαι) (Mark. 9:37), sou nederigheid vereis. In die konteks sou ‘ontvang’ (δέχομαι) meer as ’n oppervlakkige aanvaarding of blote erkenning van ’n ander persoon beteken. Hierdie ‘ontvang’ (δέχομαι) is parallel met die imperatief van Markus 9:35: “om dienaar te wees” (ἔσται ... πάντων διάκονος) (Stein, 2008:444). In hierdie gedeelte van Markus vermaan Jesus nie die dissipels om soos die kind nederig te wees nie (soos wat in Mat. 18:4 en Mark. 10:13-16 die geval is), maar om bereid te wees om selfs minder as die kindjie te wees deur so ’n ‘onbeduidende’ persoon te dien. Markus fokus op Jesus as die voorbeeld wat hier deur die dissipels gevolg moet word, nie die kindjie nie. Jesus is die een wat laaste was en dienaar van almal geword het deurdat hy alles prys sou gee en sy lewe vir almal sou offer. Die toepassing hiervan op dissipels word op treffende wyse deur Achtemeier (1976:183) beskryf:

True discipleship is to see in Jesus God at work for his people. Through Jesus, God asks us to do for one another what he has done for us in his son: accept those who can give no reward for such acceptance; devote oneself to those who cannot adequately reward one for such devotion.

Die dien van die onbelangrike en behoeftige waarvan Jesus hier praat laat geen ruimte vir eie gewin nie, net selfopoffering/-verloëning – om te dien ten koste van jouself soos Jesus die voorbeeld met sy lyding sou stel.

Die behoefte van die wat deur die dissipels 'ontvang' (δέχομαι) (Mark. 9:36-37) moes word, is duidelik in die voorbeeld van 'n weerbare en hulpelose kindjie (vgl. Brooks, 1991:150). Om te 'ontvang' (δέχομαι) beteken om te gee, te besorg en goehartig te wees teenoor diegene wat in nood verkeer, soos Markus 9:41 die praktiese 'gee van 'n beker water om te drink' (Ὅς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος) op die voorsiening van basiese behoeftes dui (Santos, 2000:21). Dit is wat Jesus van die dissipels verwag: om dienaars te wees van diegene wat die meeste hulp benodig.

Indien 'in my naam' (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) (Mark. 9:37) na dissipels (vgl. Gundry, 1993:510 en soos Mark. 9:42 se beskrywing, nl. 'hierdie kleintjies wat in my glo' [τούτων τῶν πιστευόντων], sou voorstel) verwys, sou dit beteken dat Jesus nie net geweet het dat daar behoeftevolle dissipels was nie, maar alreeds die riglyne neergelê het hoe daar na hulle omgesien moes word. In die konteks van die navorsingshipotese is dit 'n belangrike observasie – God wil dat dissipels mekaar in tye van nood (van watter aard ook al) moet bystaan en in mekaar se behoeftes moet voorsien. Dit is die plan van God om vir dissipels te sorg – d.m.v. ander dissipels se omgee en gewilligheid om ten koste van hulself 'n helpende hand uit te reik en as 't ware hul 'arm om die behoeftevolle te sit'. Uit God se perspektief gaan belangrik-wees nie oor posisie nie, maar oor bediening (Brooks, 1991:150).

Die onderrig van Jesus sluit af met 'n vreemde parallelle vergelyking in Markus 9:37: die wat 'n kindjie in Jesus se naam ontvang, 'ontvang vir Jesus' (ἐμὲ δέχεται); deur Jesus te ontvang, word 'die een wat hom gestuur het ook ontvang' (δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με), wat natuurlik 'n verwysing na God is. In die konteks van Jesus se lydensvoorspelling sou sy identifisering met die 'laaste' sin kon maak. Hy sou as sosiale 'onbeduidende' verwerp en oorgelewer word. Dit impliseer dat Jesus met die onbeduidendste van hierdie wêreld geïdentifiseer word, soos Healy (2008:186) dit stel: "Our treatment of the lowly, the "nobodies" of the world, is the measure of our treatment of God himself".

Met hierdie parallelle vergelyking herhaal Jesus ook die " ... cost and reward teaching" (Stein, 2008:451) van Markus 8:34-38. Die beloning vir 'n dissipel wat bereid is om ten koste van 'self' laaste en dienaar van almal te wees, is om Jesus sowel as God te ontvang. Sodoende keer Jesus weer die 'waardesisteem' van die mens op sy kop. Wat vir die twaalf dissipels waardevol was, nl. hulle status en erkenning, weeg sleg op teen

wat Jesus as waardevol beklemtoon, nl. om hom en die Vader te ontvang. Die geskenk van Jesus se lewe en dood is immers die waardevolste besitting wat 'n dissipel kan ontvang (Kernaghan, 2007:183). Wat sou die punt wees om na iets 'meer' ten 'voordeel' van 'self' te soek?

Die hart van Jesus se onderrig aan sy dissipels is dat wanneer sy volgelinge ten koste van hulleself na die behoeftes van die onbelangrikste en verwerpte lede van die samelewing omsien, dan is hulle op die pad na 'belangrik en eerste' wees in God se oë. Achtemeier (1976:183) gee inderdaad 'n gepaste opsomming vir Jesus se onderrig in Markus 9:35-37: "The only way life can find greatness is through the renunciation of the search for greatness." Die najaag van status, mag, welvaart, aansien of wat ook al uit menslike perspektief waardevol mag wees, sou in God se beraming niks werd wees nie (vgl. Kernaghan, 2007:183).

3.3.2.3 Voorlopige gevolgtrekking

Met die tweede lydensvoorspelling (Mark. 9:31) word die toewyding van Jesus, ten koste van homself, tot die wil/plan van God weer gestel. In die voorspelling lig Markus die 'oorlewering' van Jesus volgens sy vervulling van die Skrif uit, en 'n unieke beklemtoning wat in die lig van die navorsingshipotese belangrik is, is Jesus se oortuiging rakende die werklikheid/sekerheid van sy lyding wat ophande was. Ten spyte van die droewige omstandige wat op hom gewag het, soek Jesus nie uitkomkans nie – inteendeel, hy stel homself op selfopofferende wyse volgens die wil van God onderdanig aan die mense in wie se hande hy oorgelewer word, nie vir eie gewin nie, maar as dienaar van hierdie mense.

Markus behou die patroon soos in die eerste lydensvoorspelling deur weer op die dwase reaksie van die dissipels te wys. Die dissipels is steeds (alhoewel op indirekte wyse) onwillig om die lydingsaspek van Jesus se bediening te aanvaar. Die kontras tussen Jesus en die dissipels word duidelik uitgelig: die dissipels vrees God se wil omdat dit lyding behels, terwyl Jesus dit ongeag van lyding aanvaar. Jesus en die dissipels se ambisies bots duidelik op hierdie punt in die Markus-verhaal. Jesus se ambisie is om onderdanig aan God se wil vir sy lewe te wees, terwyl die dissipels op 'soewereine' wyse beheer oor hulle eie lewens wil neem.

Jesus gaan voort om die dissipels te leer aangaande dit wat eintlik waardevol is. God se konsep van 'belangrik-wees' is die teenoorgestelde van wat die dissipels as belangrik ag. Jesus stel dit dat selfverloëning eerder as selfhandhawing die weg na 'belangrik-wees' is (Van Wyk, 2009:204).

3.3.3 Markus 10:32-45

3.3.3.1 Sinoptiese vergelyking

'n Skematiese voorstelling van 'n vergelyking tussen die sinoptiese evangelies se derde lydensvoorspelling en die daaropvolgende onderrig aangaande dissipelskap sien soos volg daar uit:

Tabel 3-3: Sinoptiese vergelyking van Markus 10:32-45

<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Markus 10:32-34</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Matteus 20:17-19</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Jesus se</u> <u>lydensvoorspelling</u> <u>Lukas 18:31-33</u></p>
<p>32 Op pad Jerusalem toe het [1] Jesus voor hulle uit geloop. Dit het die [1] dissipels verontrus en die mense wat agterna gekom het, laat bang word. Toe het Hy weer die twaalf opsy geneem en hulle begin vertel wat met Hom gaan gebeur:</p>	<p>17 Terwyl Jesus na Jerusalem toe op pad was, neem Hy die twaalf dissipels opsy, en so in die loop sê Hy vir hulle:</p>	<p>31a Jesus het die twaalf opsy geneem en vir hulle gesê:</p>
<p>33 "Kyk, ons gaan nou Jerusalem toe. Daar sal die Seun van die mens aan die priesterhoofde en skrifgeleerdes oorgelewer word, en hulle sal Hom tot die dood veroordeel en Hom aan die heidene uitlewer.</p>	<p>18 "Kyk, ons gaan nou Jerusalem toe. Daar sal die Seun van die mens aan die priesterhoofde en skrifgeleerdes oorgelewer word, en hulle sal Hom tot die dood veroordeel.</p> <p>19 Hulle sal Hom uitlewer aan die heidene, wat Hom sal</p>	<p>31b "Kyk, ons gaan nou Jerusalem toe, en alles wat die profete oor die Seun van die mens geskryf het, sal daar bewaarheid word.</p> <p>32 Hy sal uitgelewer word aan die heidene; Hy sal bespot en</p>

CHRISTEN-DISSIPELSKAP IN DIE MARKUS-EVANGELIE AS *CRITIQUE* OP DIE WELVAARTTEOLOGIE

<p>34 Dié sal met Hom spot en op Hom spoeg en Hom slaan en Hom doodmaak. En drie dae later sal Hy uit die dood opstaan.”</p>	<p>bespot en gesel en kruisig. En op die derde dag sal Hy uit die dood opgewek word.”</p>	<p>beledig word; hulle sal op Hom spoeg, 33 Hom gesel en Hom daarna doodmaak. En op die derde dag sal Hy uit die dood opstaan.”</p>
<p><u>Die dissipels se reaksie</u> <u>Markus 10:35-41</u></p>	<p><u>Die dissipels se reaksie</u> <u>Matteus 20:20-24</u></p>	<p><u>Die dissipels se reaksie</u> <u>Lukas 18:34</u></p>
		<p>34 Maar van hierdie dinge het hulle niks begryp nie. Die woorde was vir hulle duister, en hulle het nie verstaan waarom Hy praat nie.</p>
<p>35 [2] Jakobus en Johannes, die seuns van Sebedeus, kom toe na Jesus toe en sê vir Hom: “Here, ons wil graag hê U moet vir ons doen wat ons U gaan vra.”</p>	<p>20 Toe kom [2] die vrou van Sebedeus met haar twee seuns by Jesus en kniel voor Hom om Hom 'n guns te vra.</p>	
<p>36 “Wat wil julle hê moet Ek vir julle doen?” het Hy [2] hulle gevra.</p>	<p>21a “Wat kan Ek vir u doen?” vra Hy vir [2] haar.</p>	
<p>37 Hulle het Hom geantwoord: “Wanneer U as koning heers, laat ons dan langs U sit, die een aan u regterhand en die ander een aan u linkerhand.”</p>	<p>21b Sy sê vir Hom: “Belowe my dat hierdie twee seuns van my in u koninkryk langs U mag sit, een aan u regterhand en die ander een aan u linkerhand.”</p>	
<p>38 “Julle [2] weet nie wat julle vra nie,” sê Jesus vir hulle. “Kan julle die lydenskoper drink wat Ek drink, of met die doop gedoop word waarmee Ek gedoop word?”</p>	<p>22a Toe antwoord Jesus: “Julle [2] weet nie wat julle vra nie. Kan julle die lydenskoper drink wat Ek gaan drink?”</p>	

CHRISTEN-DISSIPELSKAP IN DIE MARKUS-EVANGELIE AS *CRITIQUE* OP DIE WELVAARTTEOLOGIE

<p>39 “Ons kan,” sê hulle vir Hom. Daarop sê Jesus vir hulle: “Die beker wat Ek drink, sal julle drink, ja, en met die doop waarmee Ek gedoop word, sal julle gedoop word.</p>	<p>22b “Ons kan,” antwoord hulle. 23a Jesus sê toe vir hulle: “Ja, my beker sal julle drink.</p>	
<p>40 Maar om aan my regter- of my linkerhand te sit, daaroor besluit Ek nie; dit is vir dié vir wie God dit gereed gemaak het.”</p>	<p>23b Maar om aan my regter- en my linkerhand te sit, daaroor besluit Ek nie; dit is vir dié vir wie my Vader dit gereed gemaak het.”</p>	
<p>41 Toe die tien ander dit hoor, was hulle verontwaardig oor Jakobus en Johannes.</p>	<p>24 Toe die tien ander dissipels dit hoor, was hulle kwaad vir die twee broers.</p>	
<p><u>Jesus se onderrig aangaande dissipelskap Markus 10:42-45</u></p>	<p><u>Jesus se onderrig aangaande dissipelskap Matteus 20:25-28</u></p>	
<p>42 Jesus roep hulle toe nader en sê vir hulle: “Julle weet dat dit by die nasies so is dat hulle sogenaamde regeerders oor hulle baasspeel en dat hulle groot manne die mag oor hulle misbruik.</p>	<p>25 Jesus roep hulle toe nader en sê: “Julle weet dat dit by die nasies so is dat die regeerders oor hulle baasspeel, en dat die groot manne die mag oor hulle misbruik.</p>	
<p>43 Maar by julle moet dit nie so wees nie. Elkeen wat in julle kring groot wil word, moet julle dienaar wees; 44 en elkeen onder julle wat die eerste wil wees, moet julle almal se dienaar wees.</p>	<p>26 Maar by julle moet dit nie so wees nie. Elkeen wat in julle kring groot wil word, moet julle dienaar wees; 27 en elkeen wat onder julle die eerste wil wees, moet julle slaaf wees.</p>	

<p>45 Die Seun van die mens het ook nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien en sy lewe te gee as losprys vir baie mense.”</p>	<p>28 So is dit ook met die Seun van die mens: Hy het nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien en sy lewe te gee as losprys vir baie mense.”</p>	
--	--	--

Dit val eerstens op dat Lukas die dissipels se reaksie en daaropvolgende onderrig nie in sy weergawe insluit nie (verwys Mark. 10:35-45 en Mat. 20:20-28). Lukas verwys net na die lydensvoorspelling (Luk. 18:31-33) en maak ’n kort stelling van die dissipels se onvermoë om die lydensvoorspelling te begryp (Luk. 18:34) waarna hy na die genesing van die blinde man(s) aanbeweeg (vergelyk Luk. 18:35-43, Mat. 20:29-34 en Mark. 10:46-52). Lukas se rede hiervoor is nie duidelik nie, maar dit kan moontlik wees omdat hy dieselfde onderrig van Jesus by ’n latere geleentheid in sy evangelie insluit (verwys Luk. 22:24-27 – vergelyk Brooks, 1991:168). ’n Ander opsie wat egter voorgestel word (vergelyk Schweizer, 1978:219), is dat Lukas hierdie besonderhede in die konteks van die lydensvoorspelling heeltemal weglaat omdat so ’n blatante verwerping van Jesus se lyding die dissipels in ’n baie slegte lig sou stel.

In die vergelyking tussen die sinoptiese evangelies word slegs twee belangrike aspekte as noemenswaardig beskou om op Markus se spesifieke beklemtoning(s) te wys (ander minder belangrike verskille word in die tekstuele eksegesië 3.3.3.2 hieronder hanteer). Hierdie belangrike aspekte is in die sinoptiese vergelyking se skematiese voorstelling met numeriese verwysings (bv. [1]) gemerk.

[1] Markus se unieke uitwysing van Jesus wat sy dissipels ‘voortrekkend’ (*προάγω*) het (Mark. 10:32), beklemtoon die nabyheid van die gebeure in Jerusalem – dit is asof Jesus gretig was om daar te kom (France, 2002:411). Dit wat met hom sou gebeur, was seker en boonop baie naby, en tog loop Jesus dit doelgerig tegemoet (vergelyk Gundry, 1993:570-571). Dieselfde kan egter nie van sy volgelingen gesê word nie. Markus se doel hiermee kon wees om, d.m.v. sy verwysing na hierdie optrede, Jesus van die ander mense op pad na Jerusalem te isoleer (Schweizer, 1978:216). Markus verskerp hierdie kontras tussen Jesus en sy volgelingen deur die volgelingen se reaksies as ‘verontrus’ (*θαμβέω*) en ‘bang’ (*φοβέω*) te beskryf (verwys Mark. 10:32 – vir ’n verklaring van hierdie

twee terme verwys na 3.3.3.2 onder '**lydensvoorspelling**'). Dit is net Markus wat van die dissipels se reaksie voor die derde lydensvoorspelling melding maak. Met hierdie unieke besonderhede spaar Markus die dissipels geen vernedering nie. Ten spyte van twee vorige lydensvoorspellings (Mark. 8:32 en 9:31) kon hulle Jesus se doelgerigte weg na Jerusalem nie verstaan of begryp nie.

[2] Daar is 'n teenstrydigheid tussen Markus en Matteus se weergawes aangaande wie die versoek vir die toeken van sitplekke aan Jesus se regter- en linkerhand vir Jakobus en Johannes gerig het. Volgens Matteus 20:20 was dit die twee broers se moeder, terwyl daar in Markus 10:35 staan dat die broers self die versoek gerig het. Dit wil voorkom asof Matteus die dwase reaksie van die twee dissipels ligter wou maak deur hulle ma as die verantwoordelike persoon te identifiseer (vergelyk Stein, 2008:484). Schweizer (1978:219) meen ook dat Matteus (waarskynlik self een van die twaalf dissipels²⁴) aanstoot geneem het aan die slegte lig waarin Markus hierdie twee prominente dissipels (Jakobus en Johannes) gestel het, daarom meen Matteus dat hulle moeder die versoek tot Jesus gerig het.

In wese sou Evans (2000a:116) hiermee saamstem, maar hy maak die belangrike opmerking dat Matteus wel van Markus se weergawe kennis gedra het omdat hy (Matteus), soos Markus (Mark. 10:38), noem dat Jesus die twee broers, en nie hulle moeder nie, in sy (Jesus se) antwoord aanspreek (verwys Mat. 20:22 se meervoud "julle" as deel van die werkwoord 'vra' [αἰτέω]). Dit is dan moontlik dat Markus bloot die 'tussenganger' uitlaat omdat die gesprek hoofsaaklik tussen Jesus en die twee dissipels was. Die versoek was die twee broers s'n, maar dit was waarskynlik deur hulle moeder aan Jesus verwoord (Van Bruggen, 1988:233). Markus ontken hiervolgens nie die rol van die broers se moeder nie, maar fokus op wie eintlik vir die versoek verantwoordelik was.

²⁴ Die volgende argumente word bv. voorgehou ter ondersteuning van Matteus (een van die twaalf) se outeurskap van die Matteus-evangelie:

- Die eksterne bewyse blyk eenparig te wees in die identifisering van Matteus die apostel as die outeur van die Matteus-evangelie (Morris, 1992:12). Vroeë kerkvaders soos Irenaeus (*Haer.* 3.1.1) en Origen (*Eccl. Hist.* 6.25.4) ken die outeurskap van dié evangelie aan Matteus toe.
- As interne bewyse word geargumenteer dat Matteus die enigste evangelie is wat na Matteus verwys as die 'tollenaar' (Mat. 10:3). Markus (2:14) verwys na 'n tollenaar met die naam Levi wat deur Jesus geroep was, maar na 'n sekere Matteus in sy lys van die twaalf (Mark. 3:16-18). Die afleiding is dat Matteus en Levi dieselfde persoon is (vergelyk Guelich, 1989:52; Morris, 1992:14; Turner, 2008:12). Die evangelie se gereelde verwysings na geld (meer as in Markus en Lukas) sou ondersteun dat die outeur 'n tollenaar kon wees (Morris, 1992:14).

3.3.3.1.1 Voorlopige gevolgtrekking

Beide bostaande aspekte ([1] en [2]) dui op Markus se neiging om die dissipels se tekortkominge uit te wys. Dit was blykbaar vir Markus belangrik om nie die ‘oorspronklike’ groep dissipels (die twaalf) se tekortkominge te verberg nie. Hierdeur sou Markus sy geadresseerdes kon bemoedig – hulle verwardheid oor hulle onderdrukte omstandighede was ook by die twaalf te bespeur. Markus het dit waarskynlik bedoel om, ten spyte van die dissipels se tekortkominge, sy lesers aan te moedig om na Jesus as hulle model te kyk, en soos Jesus God se wil van lyding te aanvaar en dit selfs met moed en durf te betree.

3.3.3.2 Tekstuele eksegeses

In Markus 10:32-45 word Jesus se doelgerigte intog in Jerusalem beskryf. Hierdie skynbare vreemde optrede laat sy volgelinge verontrus en bang, waarop Jesus reageer met ’n derde, en gedetailleerde, lydensvoorspelling. Soos in die eerste twee lydensvoorspellings word op die dissipels se verwerping hiervan gewys, in hierdie geval d.m.v. Jakobus en Johannes se versoek om die plekke langs Jesus se regter- en linkerkant in sy koninkryk in te neem. Dit is egter nie in Jesus se belang om hulle versoek toe te staan nie. Hy meen ook dat dit nie in sy mag is nie, maar hy stippel daarteenoor die weg na ‘groot-wees’ in sy onderrig aangaande dissipelskap uit. ‘Groot-wees’ kom deur dienaar en slaaf van almal te wees, soos wat die Meester self ook die voorbeeld kom stel het deur te dien en sy lewe as losprys vir baie mense op te offer (Mark. 10:45).

❖ Lydensvoorspelling (Markus 10:32-34)

Inleidend tot die derde lydensvoorspelling word Jerusalem vir die eerste keer as bestemming genoem (Mark. 10:32). Lukas meen Jesus was vantevore in Jerusalem (alhoewel beide verwysings op sy kinderjare betrekking het – sien bv. Luk. 2:22, 41-42) en Johannes verwys na ’n enkele voorval waar Jesus as volwassene tydens die Joodse Pasga in Jerusalem was (Joh. 2:13). Dit is egter Markus se eerste verwysing²⁵ na Jesus se besoek aan Jerusalem en dit is betekenisvol (Healy, 2008:211).

²⁵ Deur die Sanhedrin in Markus 8:31 te noem, was Jerusalem reeds geïmpliseer, maar hier in Markus 10:32-33 word Jerusalem vir die eerste keer eksplisiet as die plek van die belangrike lydingsgebeure uitgewys.

Aangesien Jerusalem die bestemde plek vir Jesus se lyding sou wees, redeneer Lane (1974:374) dat so 'n spesifieke verwysing daarna deur Markus die nabyheid daarvan beklemtoon. Dit berei die leser as 't ware voor op die sekerheid en nabyheid van dit wat in die finale lydensvoorspelling (Mark. 8:33-34) weergegee word. Die belangrike tema van Markus se lydende Messias (verwys 2.3.1.5.1) kom weer op die voorgrond, en hiermee wil Markus waarskynlik die leser daaraan herinner dat Jesus op die weg van lyding gevolg moet word (Edwards, 2002:318).

Markus se voor die hand liggende stelling dat Jesus sy volgelinge 'vooruitloop' (προάγω) het (Mark.10:32), is opvallend. Normaalweg het leermeesters voor hulle dissipels geloop (Lane, 1974:374), maar Markus het blykbaar 'n spesifieke bedoeling hiermee (Gould, 1955:197; Brooks, 1991:166). Volgens Evans (2000a:107) wou Markus waarskynlik sy geadresseerdes daarop wys dat Jesus se optrede sy leierskap onteenseglik bevestig, selfs in die dreigende gevaar wat hy eerste tegemoet moes gaan. Dit kon as bemoediging vir die dissipels in Rome dien, wat ten tyde van Markus se skrywe waarskynlik soortgelyke vrese aangaande 'n lydende toekoms in die gesig gestaar het (Cranfield, 1963:335). Die bedoeling wat egter duideliker in die verwysing van 'vooruitloop' te bespeur is, is dat Markus hierdeur vir Jesus van die ander mense wil afsonder – Jesus toon 'n vasbeslote toewyding om die wil van die Vader te volbring (vergeelyk Gundry, 1993:570; France, 2002:412; Healy, 2008:211). Ten spyte van die angswekkende einde van die tog na Jerusalem sleep Jesus nie sy voete nie, maar betree hy dit met doelgerigtheid. Jesus gee op uitsonderlike wyse blyke van sy bereidwilligheid om te ly, terwyl niemand anders gereed of bereid was om (metafories gesproke) dieselfde pad te loop nie (Edwards, 2002:318).

Teenoor Jesus se moed en vasberadenheid staan die volgelinge wat in 'n totaal ander lig as 'verontrus/verbaas' (θαμβέω) en 'bang' (φοβέω) beskryf is (Mark. 10:32). Louw en Nida (1993:311) definieer θαμβέω ('verontrus') in die semantiese domein 'Houdings en Motiewe', en subdomein 'Verras en Verwonderd' as "... a state of astonishment due to both the suddenness and the unusualness of the phenomenon and with either a positive or a negative reaction". Stein (2008:479) is oortuig van 'n positiewe konnotasie in hierdie verontrusting met verwysing na France (2002:412) se beskrywing van 'n "... reverential awe ...", maar Edwards (2002:318) meen dat nie een van hierdie twee beskrywings as eerbaar beskou kan word nie. As definisie vir φοβέω ('vrees') bied Louw en Nida

(1993:316) 'n klassifisering onder die domein 'Houdings en Motiewe', en subdomein 'Vrees, Angs, Skrik' as “ ... to be in a state of fearing – 'to fear, to be afraid'”, wat duidelik na 'n negatiewe reaksie verwys (Stein, 2008:479).

In die Grieks word dit nie duidelik gestel of Markus na twee afsonderlike groepe, nl. die dissipels en 'n groter groep mense of na een groep volgelinge, verwys nie. Dit blyk ook in onderskeidelik die 1933/53 OAV en 1983 NAV waar die ou vertaling dit as een groep neem, nl. “ ... en hulle was verbaas en terwyl hulle volg, het hulle gevrees ... ”, terwyl die nuwe vertaling twee afsonderlike groepe impliseer, nl. “Dit het die dissipels verontrus en die mense wat agterna gekom het, laat bang word.” Die woord 'dissipels' verskyn egter nie in die Grieks nie waar slegs die ongespesifiseerde derdepersoonverwysing 'hulle' as deel van die werkwoorde ἐθαμβοῦντο ('verontrus geword') en ἐφοβοῦντο ('bang geword') voorkom. Vele vakkundiges is egter van mening dat twee groepe hier ter sprake is (vergelyk Brooks, 1991:166; Gundry, 1993:573; Witherington, 2001:285; Edwards, 2002:318; Stein, 2008:479, ens.), nl. die dissipels en 'n ander groter groep wat bloot agter Jesus aangeloop het.

Vakkundiges is ook nie eenstemmig oor die rede vir die reaksie van 'verontrusting' en 'vrees' onder die twee groepe nie en dit kom voor asof hierdie reaksies nie uit Jesus se lydensvoorspelling gespruit het nie (Gundry, 1993:570) – Markus het immers reeds met die dissipels se reaksie na die eerste twee lydensvoorspellings (sien Mark. 8:32 en 9:33-34) duidelik gemaak dat hulle nie die lyding verstaan of as realiteit aanvaar het nie. Markus sou ook in elk geval voortgaan om daarop te wys dat die dissipels weereens die lydensvoorspelling misverstaan (Mark. 10:35-37).

Evans (2000a:108) stel dan voor dat die 'verbasing' in dieselfde lig as die mense se reaksie op Jesus se onderrig in Markus 1:27 gesien moet word, m.a.w. Markus meld dat die dissipels oor die onderrig van Markus 10:13-31 verbaas was (kontra France, 2002:412). Evans (2000a:108) sluit egter nie die moontlikheid uit dat daar ook 'n goddelike mag by Jesus te bespeur was wat tot hierdie verbasing onder die dissipels gelei het nie (vergelyk Gundry, 1993:570-571). Wat die vrees van die mense betref, meen Evans (2000a:108) dat dit waarskynlik uit die onsekerheid spruit oor wat Jesus volgende sou doen. Soos in ander tekste in Markus beskryf word, is die mense verstom oor Jesus se asemrowende optrede (sien bv. Mark. 4:41), en hierdeur sou die leser se aandag weereens daarop gevestig word dat hierdie asemrowende Jesus gevrees moet word.

Bogenoemde sou natuurlik as waardige opsies vir die rede vir die volgelinge se reaksies voorgehou kon word, nietemin sou die direkte konteks, naamlik Markus 10:32, die beste aanduiding tot 'n verduideliking vir die reaksies bied. Hiervolgens meen France (2002:412) dat Jesus se 'vreemde' optrede, nl. sy gedetermineerde gang na Jerusalem, die volgelinge 'verbaas' en selfs laat 'vrees'. Laasgenoemde dit spruit uit 'n verwardheid onder Jesus se volgelinge (vergelyk ook Gould, 1955:197). Die doelgerigtige aard van Jesus se optrede was opmerklik. Die dissipels se reaksie dui moontlik aan dat hulle iets onbekends in sy houding of gesigsuitdrukking kon waargeneem het (Hargreaves, 1974:171; Cole, 1989:240). Deur die dissipels 'opsy te neem' (*καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα*) (Mark. 10:32) is moontlik 'n verwysing na die terugkeer na 'n situasie waarmee die volgelinge meer vertrouwd was – dat Jesus gewoonlik met sy dissipels gemeng het (vergelyk Gould, 1955:197). Dit is dan Jesus se optrede en nie sy woorde nie wat hierdie verwardheid onder sy volgelinge ontlok en hulle uit hulle gemaksonde gedwing het. Culpepper (2007:360-361) se toepassing op die volgelinge se reaksies is betekenisvol in die lig van die navorsingshipotese:

We all want to be in control of our lives, but here is a perspective on discipleship that warns us that a significant step in faith is giving up control and following in faith even when what lies ahead is not clear to us, or scares us ... Fear is the impulse to act self-defensively; faith is trust in God's purposes and God's protection ... God's call is to surrender all self-interest (8:34).

Jesus se dissipels moes leer dat geloof beteken om van beheer af te sien wanneer daar onsekerheid sou wees oor wat die toekoms inhou en dat dit nie iets is waarmee hulle meer beheer oor hulle lewens kon uitoefen nie.

Indien iets vreemds aan Jesus se optrede tot die volgelinge se verwardheid en angs gelei het, sou gesê kon word dat Jesus juis volgens Markus 10:33-34 voortgaan om sy 'vreemde' optrede te verduidelik. Die verduideliking is egter eksklusief vir die twaalf (Mark. 10:33) soos ook in die eerste twee lydensvoorspellings (Mark. 8:31,34 en 9:31) aangetoon – die 'weer' (*πάλιν*) kan net 'n verwysing na die eerste twee lydensvoorspellings (Mark. 8:31 en Mark 9:31) wees (Van Bruggen, 1988:232).

Sommige vakkundiges beweer dat die lydensvoorspelling 'n *vaticinium ex eventu* ('vertelling na gebeurtenis') was (bv. Gould, 1955:198; Schweizer, 1978:216; Best, 1981:120), aangesien die besonderhede soos in hierdie voorspelling weergegee, nie op so 'n akkurate wyse voor 'n gebeurtenis bekend sou kon wees nie. Die argument lui dat

die vroeë kerk/voor-Markaanse bronne, of Markus self, hierdie besonderhede in die lydensvoorspelling bygewerk het. Die volgende oortuigende argumente word egter voorgehou om die teendeel te bewys en die oorsprong van die besonderhede in die voorspelling aan Jesus toe te skryf:

- Daar is verskille tussen die drie lydensvoorspellings – indien dit na die gebeurtenis geformuleer is, sou dit meer waarskynlik identies gewees het (vgl. Edwards, 2002:318).
- Die voorspelling volg nie die presiese volgorde van die lydingsverhaal (verwys Mark. 15:15-20) nie (Brooks, 1991:166; Edwards, 2002:318).
- Jesus se voorspelling kan moontlik 'n refleksie van Ou-Testamentiese tekste soos Ps. 22:6-8 (waar die een wat ly gespot word) en Jes. 50:6 wees (wat verwys na een wat geslaan en op gespoeg word) (Lane, 1974:375; Brooks, 1991:166).
- Al drie sinoptiese weergawes vermeld die derde lydensvoorspelling met genoegsame ooreenstemming om te bewys dat dit nie deur Markus teruggeprojekteer was nie (Van Bruggen, 1988:233).
- Die woorde 'na drie dae' word in die voorspelling behou al het die vroeë kerk geweet die dat opstanding op die derde dag plaasgevind het (Evans, 2000a:109).

Lane (1974:375) bied 'n definitiewe gevolgtrekking in dié opsig: "It is appropriate to see in verses 33-34 a further revelation of sufferings which Jesus will assume in fulfilment of his messianic vocation."

Daar is verskeie aspekte in die derde lydensvoorspelling wat die nabyheid en sekerheid van die gebeure beklemtoon – dit word duidelik deur Markus oorgedra dat die tyd vir Jesus se lyding reeds op daardie oomblik aangebreek het (Stein, 2008:478).

Eerstens word dit verseker deur die meer gedetailleerde wyse (in vergelyking met die eerste twee lydensvoorspellings – sien Mark. 8:31 en 9:31) waarop Jesus oor sy lyding praat (Mark.10:33-34) (Van Bruggen,1988:232). Die optog na Jerusalem bereik sodoende sy klimaks met die derde lydensvoorspelling en berei die leser voor op wat binnekort in die lydingsverhaal sou volg.

Tweedens gebruik Jesus die imperatief 'kyk' (*ἰδοῦ*), 'n dramatiese uitdrukking wat nie in die ander twee lydensvoorspellings voorkom nie. Dit is veral van pas in die konteks van die nabyheid en sekerheid van die gebeure. Dit vestig ook die aandag op Jesus se bewustheid van sy lot en die vermoë om dit te voorspel (Gundry, 1993:572). Markus wou blykbaar sy geadresseerdes inlig dat Jesus se dood nie 'n tragedie of rampspoedige wending was nie (Stein, 2008:480) – Jesus was op pad na Jerusalem terwyl hy presies geweet het wat op hom gewag het, en hy het doelgerig voortgegaan om sodoende sy Vader se wil te volbring.

Derdens verskaf Markus die woorde 'ons gaan nou Jerusalem toe' (*ναβαίνομεν εἰς Ἱερουσόλυμα*) (Mark. 10:33). Hierdie frase is uniek tot die derde lydensvoorspelling beklemtoon verder die nabyheid en sekerheid van die gebeure (Gundry, 1993:572). Jesus bevestig sy lyding en die dood as onafwendbaar – dit was waarvoor hy gekom het en die tyd daarvoor het nou aangebreek (vergelyk Van Bruggen, 1988:232).

Jesus se vermoë om 'n volledige voorspelling te maak²⁶ word duidelik deur die verwysing na vier fases tot sy lyding. Hy was duidelik bewus van al die partye wat 'n rol in sy lyding sou speel. Dit kan skematies soos volg voorgestel word:

Tabel 3-4: Die vier fases van Jesus se derde lydensvoorspelling

<u>Fase</u>	<u>Teks</u>	<u>Frase</u>	<u>Verantwoordelike party</u>
Fase een	Mark. 10:33	Kyk, ons gaan nou Jerusalem toe.	Die <u>eerste</u> fase is Jesus se doelgerigte voorneme om na Jerusalem te gaan. Dit sou kon aandui dat Jesus homself oorlewer, soos hy in die Johannes-tekste (10:17-18) aandui: "Die Vader het My lief omdat Ek my lewe aflê om dit weer op te neem. Niemand neem dit van My af nie, maar Ek lê dit uit my eie af. Ek het die volmag om dit af te lê , en Ek het die volmag om dit weer op te neem. Dit is die opdrag wat Ek van my Vader ontvang het." (Beklemtonings deur

²⁶ Daar moet op die Christologiese waarde van die lydensvoorspelling gelet word (Stein, 2008:481). Jesus se voorkennis word duidelik gestel en die akkuraatheid daarvan kan nie misken word nie.

<u>Fase</u>	<u>Teks</u>	<u>Frase</u>	<u>Verantwoordelike party</u>
			navorser aangebring.) Jesus se onderdanigheid aan sy Vader se opdrag is die eerste fase van sy lyding. Sterk klem word op sy toewyding en gehoorsaamheid aan die wil van God gelê (Stein, 2008:481). Die verstommende reaksie van die dissipels dui op die kontras tussen Jesus se toewyding aan die wil van God en die verwarde vrees van die volgelingen.
Fase twee	Mark. 10:33	Daar sal die Seun van die mens aan die priesterhoofde en skrifgeleerdes oorgelewer word, ...	Die <u>tweede</u> fase is die oorlewering aan die Joodse leiers. Die verantwoordelike party vir hierdie oorlewering word nie uitdruklik deur Markus gespesifiseer nie. Dit kan 'n verwysing na Judas se verraad wees (vgl. Gundry, 1993:503), maar die bedoeling is waarskynlik dat God gesien moet word as die een wat Jesus oorlewer (soos Lane, 1974:337 meen die geval is in Mark. 9:31 se lydensvoorspelling). Dit is God se wil vir Jesus om te ly wat in hierdie tweede fase beklemtoon word. Dit was nodig dat Markus se geadresseerdes dan Jesus se dood in die lig van die soewereine plan van God sou verstaan. Vir die lesers wat hulself waarskynlik in die konteks van vervolging bevind het, dien die lydensvoorspelling as 'n gerusstelling (Stein, 2008:481). Die kruisiging van Jesus was nie 'n tragedie nie, maar deel van die voorafbepaalde wil van God.

<u>Fase</u>	<u>Teks</u>	<u>Frase</u>	<u>Verantwoordelike party</u>
Fase drie	Mark. 10:33	... en hulle (<i>die Joodse leiers</i>) sal Hom tot die dood veroordeel en Hom aan die heidene uitlewer.	Die <u>derde</u> fase in Jesus se lyding word aan die Joodse leiers toegeskryf. Die rol van die Joodse godsdiensteleiers word met twee werkwoorde omskrywe: <i>κατακρίνω</i> ('tot die dood veroordee'l) en <i>παραδίδωμι</i> ('uitgelewer') (Mark. 10:33). Hierdie aksies is in ooreenstemming met die gedeeltelike mag wat Jode onder die Romeinse regering besit het (France, 2002:413) – die Jode kon iemand nie teregstel nie, maar kon slegs veroordeel en oorlewer aan die Romeinse owerhede wat alleen oor die mag beskik het om iemand strafregtelik dood te maak. Jesus se groot vernedering is dat hy deur die Jode (sy eie mense) aan heidene (die vyand van die Jode – sien Cole, 1989:240) oorgelewer is (Lane, 1974:376).
Fase vier	Mark. 8:34	Dié (<i>heidene</i>) sal met Hom spot en op Hom spoeg en Hom slaan en Hom doodmaak.	Die <u>laaste</u> fase betrek die heidene vir die eerste keer eksplisiet by Jesus se lyding. Vier dade van die heidene maak 'n bydrae tot die vernedering in Jesus se lyding: 1 – <i>ἐμπαίζω</i> ('spot'), 2 – <i>ἐμπτύω</i> ('op te spoeg'), 3 – <i>μαστιγώω</i> ('te slaan') en 4 – <i>ἀποκτείνω</i> ('doodmaak'). Elkeen van hierdie werkwoorde word gebruik wanneer die lydingsverhaal (Mark. 15:15-25) weergegee word met die enigste afwyking dat die 'slaan', die 'spot' en 'spoeg', in die eintlike gebeure voorafgaan. Daar word nie eksplisiet genoem dat Jesus gekruisig sou word nie, maar 'oorlewer aan' en 'doodgemaak word' sou kruisiging impliseer (Lane, 1974:376). Met inagneming van die besonderhede kan die uiterste wreedheid

<u>Fase</u>	<u>Teks</u>	<u>Frase</u>	<u>Verantwoordelike party</u>
			waarmee Jesus behandel sou word, nie misken word nie.

Vanuit die skematiese voorstelling kan die klimaktiese opbou in die derde lydensvoorspelling bespeur word. Dit beklemtoon die hewige aard van Jesus se lyding. Hierdie fases beskryf die gruwelike mishandeling en groot vernedering wat sou kom (vergelyk Gundry, 1993:572). Jesus stuur 'n duidelike boodskap aan sy angstige/verwarde dissipels deur hulle reaksie op sy 'vooruitloop' (Mark. 10:32) op te volg met besonderhede rakende die sekerheid van die lyding wat in Jerusalem op hom gewag het (Mark. 10:33-34). Jesus kalmeer nie hulle vrese nie, maar bevestig die weg van lyding vir beide Meester en sy volgelinge. Sy lot is 'n model vir die dissipels waar 'vervolging' en 'lyding' deel vorm van die weg na die heerlikheid (Healy, 2008:211).

❖ Die dissipels se reaksie (Markus 10:35-40)

Die dissipels se optrede na afloop van Jesus se derde lydensvoorspelling bevestig dat hulle die voorspelling soos tydens die eerste twee geleenthede (Mark. 8:32 en 9:32-34) weereens verwerp/misken het. Dit is ook 'n verwerping van Jesus se onderrig by daardie eerste twee geleenthede dat dissipelskap 'selfverloëning' (*ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν*) en 'kruisdra' (*ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*) (Mark. 8:34) behels en die bereidwilligheid vereis om 'laaste' (*ἔσχατος*) en 'dienaar' (*διάκονος*) van almal te wees (Mark. 9:35) (Gundry, 1993:577). Daar sou gesê kon word dat terwyl Jesus se missie was om die wil van die Vader te volbring, dit die dissipels s'n was om hulle eie wil van selfverheerliking 'n werklikheid te probeer maak (vergelyk Gundry, 1993:576).

Die derde siklus van die dissipels se reaksie op Jesus se lydensvoorspelling handel oor 'n versoek van die twee seuns van Sebedeüs, nl. Jakobus en Johannes. Die verwagting dat Jesus die eskatologiese Here was wat met sy aankoms in Jerusalem die welvarendheid van Israel sou hervestig deur Dawid se koninkryk weer op te rig, is duidelik in hulle versoek te bespeur (Lane, 1974:378; Gundry, 1993:583; vergelyk ook Edwards, 2002:322, maar kontra Best, 1981:123). Dat die twee dissipels Jesus as 'n koning beskou, word deur *δόξῃ σου* ('U heerlikheid') (Mark. 10:37) geïmpliseer. Hieruit kan afgelei word

dat die dissipels dan steeds (soos Petrus in Mark. 8:33) gehoop het dat Jesus 'n fout gemaak het deur lyding vir homself te voorspel. France (2002:409) pas hierdie misleide hoop van die dissipels toe op Markus se geadresseerdes en meen dat hulle hieruit sou kon aflei dat natuurlike menslike begeertes en ambisies inderwaarheid teen Jesus se missie gekant kan wees. Hierdie versoek kan moontlik as die blatantste voorbeeld van menslike selfgesentreerdheid in teenstelling met Jesus se nederigheid en selfopoffering in die Markus-evangelie beskou word (Edwards, 2002:321).

Die aanvanklike aard van die versoek is merkwaardig, aangesien dit 'onbeperk' voorkom – 'doen wat ons U gaan vra' (ὁ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσης ἡμῖν) (Mark. 10:35). Vakkundiges verwys na die versoek as byna 'n blanko tjek (verwys Gundry, 1993:577; Cole, 1989:241; Edwards, 2002:321) waar die dissipels as 't ware Jesus se 'samenwerking/bevestiging' vereis voor hulle besonderhede aangaande hulle versoek verskaf. Die feit dat die twee nie hulle versoek onmiddellik reguit stel nie, is moontlik 'n aanduiding van hulle delikate (moontlik selfs slinkse) benadering tot so 'n selfgesentreerde versoek (France, 2002:415). Indien Edwards (2002:321) se mening aangaande die gebruik van die aoristus-tydvorm van die werkwoorde 'vra' (αἰτέω) en 'doen' (ποιέω) korrek is, kan daar gemeen word dat Jakobus en Johannes 'n spesifieke versoek in gedagte het wat hulle net nie voortydig bekend wou maak nie (vergelyk Mounce (2009:195) wat meld dat die aoristus-tydvorm 'n ongedefinieerde aksie beskryf wat normaalweg in die verlede plaasgevind het).

Markus skroom nie om die twee by name te identifiseer nie, en sodoende moontlik die dissipels se dwaasheid/vernedering te intensiveer. Brooks (1991:167) meen Markus se uitwysing van die dissipels se mislukkings sou 'n boodskap aan sy geadresseerdes oordra: "No doubt Mark's readers/hearers had difficulty in understanding the full significance of the passion and needed to realize that Jesus' first disciples had a similar difficulty."

Jesus verwerp die twee se *carte blanche* versoek en hy volg dit op met 'n versigtige teenvraag: die twee dissipels moet duidelik stel wat hulle van hom wil hê (Mark. 10:36). Dit kan 'n aanduiding wees dat Jesus bewus is dat alle moontlike versoeke nie toegestaan kan word nie. Hy sou juis voortgaan om te sê dat sekere dinge vooraf bepaal is (Mark. 10:40) en nie verander sal/kan word nie. Dit is dus noodsaaklik dat Jesus klaarheid van die twee ontvang voordat hy tot die versoek kan instem – daarom die vraag: "... wat wil

julle hê moet ek vir julle doen?” (Mark. 10:36). Edwards (2002:321) meen dat die antwoord op hierdie vraag die ware motiewe van die mens ontbloot: “ ... revealing whether we seek our own glory or the glory of God.” (Edwards, 2002:321).

Jakobus en Johannes was inderdaad op hulle eie verheerliking gefokus – hiervan is die versoek om onderskeidelik aan Jesus se regter- en linkerhand te sit (Mark. 10:37) duidelike bewys. In die antieke Joodse wêreld sou die leraar in die middel loop met die belangrikste dissipel aan sy regterkant en die tweede belangrikste aan sy linkerkant (verwys Edwards [2002:322] se aanhaling uit die Babiloniese Talmud *Yoma*). Naas die gesag van die een in die middel sou die twee aan sy regter- en linkerkant tweede en derde in bevel wees – hierdie plekke het dus met rangorde te make (vergelyk Lane, 1974:379; Evans, 2000a:113). In Joodse tradisie was die regter- en linkerkant dan die eerbaarste posisies²⁷ wat die hoogste gesag naas die heerser beklee het (Healy, 2008:212). Witherington (2001:286) beskou die twee as arrogant en selfverheffend en “[t]he form of this question implies that those who asked this question thought they had some claim on Jesus ...”. Edwards (2002:321) doen ’n treffende vergelyking tussen Jakobus en Johannes en die blinde Bartimeus in Markus 10:46-52 – dieselfde vraag word deur Jesus aan hom gestel: “ ... wat wil jy hê moet ek vir jou doen?” (Mark. 10:50). Bartimeus vra vir geloof, terwyl die dissipels faam verlang; Bartimeus wou Jesus volg op die weg (na die kruis), terwyl Jakobus en Johannes saam met Jesus in heerlikheid wou sit (Edwards, 2002:321).

Jesus se vroeëre onthulling dat hy in sy Vader se heerlikheid sou kom (Mark. 8:38), asook sy belofte dat die twaalf eendag op trone sal sit om die twaalf stamme van Israel te oordeel (Mat. 19:28), is moontlik die rede waarom Jakobus en Johannes die ander wou voorspring om hierdie eerbare posisies te bekom (Van Bruggen, 1988:234; Gundry, 1993:583; Evans, 2000a:115). Jakobus en Johannes se versoek sou vir Petrus uitsluit, aangesien Jesus die drie uitgesonder het (bv. Mark. 9:2). Dit kon die twee broers dalk aangespoor het om die versoek te rig, aangesien daar net twee ereplekke beskikbaar was – hulle wou dan spesifiek vir Petrus voorspring (Gould, 1955:200).

²⁷ Die spesifieke bedoeling van die versoek is onduidelik. Dit kan moontlik verwys na die beste sitplekke by die Messias se banket (sien bv. Mat. 22:1-10) of die fokus kan wees wanneer Jesus sy plek as gekroonde regter van die wêreld inneem (sien bv. Mark. 8:38). Hulle versoek om langs Jesus te ‘sit’, begunstig die tweede opsie omdat ‘aansit’ gewoonlik ’n beter verwysing na ’n maaltyd sou wees (Gundry, 1993:484; France, 2002:415).

Wat wel afgelei kan word uit hulle versoek om plekke langs Jesus in te neem, is dat hulle Jesus as Messias/Koning erken het – hulle gun selfs vir Jesus die eerbaarste plek in die middel – maar hulle plaas eintlik hoop op Jesus se eer tot voordeel van hulle eie eer. Edwards (2002:322) meld die volgende hierop: “How easily worship and discipleship are blended with self-interest; or worse, self-interest is masked as worship and discipleship”, waaruit afgelei sou kon word dat almal wat Jesus volg dit moontlik nie om sy eer doen nie, maar slegs om eie belang, d.w.s. vir wat hulle daarby sou kon baat. Jesus mag nou wel deur Jakobus en Johannes as Messias erken word, maar dat hulle sy lot van lyding ontken, is duidelik in die konteks te bespeur (Edwards, 2002:322; Stein, 2008:484).

Die dissipels is skynbaar haastig om die voordele van die koninkryk vir hulself toe te eien, maar is traag om hê in ag te neem wat die koste behels om daarin deel te. Jesus se antwoord ‘julle weet nie waarvoor julle vra nie’ (*οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε*) (Mark. 10:38) bewys stellig dat die dissipels self nie die omvang van hulle versoek begryp het nie. Hulle het steeds nie verstaan dat verheerliking in die koninkryk van God slegs deur/na opoffering, diensbaarheid en lyding kom nie (Brooks, 1991:168) – soos Healy (2008:213) dit stel: “Suffering is the unavoidable doorway to glory, for Jesus’ disciples as for himself ...”.

Markus beklemtoon weer die dissipels se mislukkings d.m.v. die twee broers se miskennis/ontkenning van lyding. Wat egter verder belangrik is, is dat Jesus se bonatuurlike insig met die onkunde van die dissipels kontrasteer – alhoewel hulle nie geweet het wat hulle versoek behels het nie, was Jesus duidelik bewus van die lyding wat nie net op hom gewag het nie, maar ook van die lyding wat vir die dissipels sou voorlê: “Jesus’ question [10:38] ... implies that contrary to their expectation they must drink the bitter dregs of suffering and feel a flood of woe overwhelming them if they would hope to share in his later glory ...” (Gundry, 1993:577).

Jesus praat simbolies van hierdie lyding as ‘n ‘beker’ (*ποτήριον*) en ‘n ‘doop’ (*βάπτισμα*) (Mark. 10:38). Vakkundiges stem geredelik saam dat dit as parallelle sinonieme beskou kan word wat simbolies na lyding verwys (so bv. Gundry, 1993:584; Cole, 1989:242; Evans, 2000a:323), maar volgens Best (1981:124) verwys dit na die rituele sakramente van die nagmaal en die doop.

Na aanleiding van die Ou-Testamentiese skrif kan die beker as ‘n simbool van seëning/vreugde verstaan word (bv. Ps. 16:5), maar dit verwys meer reëlmatig na lyding

(bv. Ps. 75:17, Jes. 51:17, Jer. 25:15, ens.) – spesifiek na God se toorn wat vir sonde uitgestort word (Ps. 75:8) (vergelyk Lane, 1974:380). Die Nuwe Testament gebruik ook ‘die beker’ met verwysing na lyding (Mark. 14:23-24 en Joh. 18:11). Die metafoor vir ‘doop’ is nie so bekend as die ‘beker’ in die Skrif nie. Ander, soos France (2002:416), meen dat die sekulêre Grieks van die tyd voldoende voorbeelde bied van ‘doop’ as ‘n metafoor om met ‘ramspoedige gebeure’ oorweldig te word. Bauer (2000:165 – 3.c.) verwys na antieke sekulêre dokumente se gebruik van ‘βαπτίζω’ (‘doop’) met verwysing na ellende d.m.v. frases soos “ ... overwhelmed by debt ... ” (Herm. Wr. 4, 4 ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός) en “ ... he drowned the city in misery ... ” (Jos., Bell. 4, 137 ἐβάπτισεν τ. πόλιν). Met inagneming van die algemene betekenis van die Griekse woord vir ‘doop’ as ‘n indompeling sien Cole (1989:242) selfs ‘n Ou-Testamentiese parallel in Psalm 69:15 van diep waters van lyding.

Die konteks is egter die beste aanwyser om te bepaal waarna hierdie twee simbole verwys. Wat Jesus betref, is die ‘beker’ wat hy sal drink en die ‘doop’ waarmee hy gedoop sou word ‘n duidelike verwysing na sy komende lyding en dood soos in Markus 10:33-34 gestel (Brooks, 1991:168). Vir die dissipels verwys hierdie simbole moontlik na martelaarskap/dood, maar dit sou nie tot net dit beperk kon word nie en dit is waarskynlik ‘n verwysing na enige tipe lyding oor hulle geloof (Brooks, 1991:168). Lane (1974:381) deel dieselfde oortuiging wanneer hy meen dat hierdie ‘beker’ en ‘doop’ wat op die dissipels gewag het, verwys na Jesus se onderrig in Markus 8:34 wat lyding as selfverloëning en kruisdra definieer (vergelyk ook Best, 1981:124; Gundry, 1993:584).

Dit is dan nie ‘n uitsonderlike voorspelling van martelaarskap nie, ten spyte van die feit dat Jakobus later as martelaar sou sterf (verwys Hand. 12:2), maar daarteenoor die vroeë en bekende kerktradisie dat Johannes nie as martelaar gesterf het nie, maar oud geword het en ‘n natuurlike dood in Efese gesterf het (Brooks, 1991:169). Wat wel bekend is, is dat Johannes vervolgd is en na die eiland Patmos verban is (Openb. 1:9). Wat die dissipels in die simbole van die ‘beker’ en die ‘doop’ moes verstaan, is dat hulle nie na die afloop van Jesus se lyding moes verwag om regeerders op aarde te word nie, maar moes besef dat hulle ‘slagskape’ (beide letterlik en figuurlik) vir Christus sou wees (vergelyk Van Bruggen, 1988:236).

‘n Feit wat betreffende Markus 10:38-39 nie misken moet word nie, is dat Jesus die voorspelling van sy eie lyding herbeklemtoon in die woorde ‘wat ek drink’ (ἐγὼ πίνω) en

‘waarmee ek gedoop word’ (ἐγὼ βαπτίζομαι). Die praesens-tydvorm van hierdie werkwoorde dui op die sekerheid en nabyheid van Jesus se toekomstige lot wat as ’t ware reeds geseël was (France, 2002:416; vir hierdie argument vergelyk Wallace, 1996:535). Die woordorde van die oorspronklike Grieks in Markus 10:38 (δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι – navorsers se letterlike vertaling van die woordorde: ‘kan julle die beker wat ek drink, drink en kan julle met die doop waarmee ek gedoop word, gedoop word?’) verskuif Jesus se drink van die beker en doop voor die dissipels se drink van die beker en doop. Dit plaas die klem op Jesus se lyding as hoofonderwerp wat as ’n patroon vir Jakobus en Johannes se lyding sou dien (Gundry, 1993:578). Jesus bied aan die dissipels nie net ’n voorbeeld nie, maar is vir hulle ’n leier wat eerstens hierdie pad van lyding deurmaak – wat vir Jesus beskore was, sou met verloop van tyd ook aan sy volgelinge toegedeel word.

Jakobus en Johannes se ‘beker’ en ‘doop’ sou egter nie identies aan Jesus se ‘beker’ en ‘doop’ wees nie (Van Bruggen, 1988:236; Stein, 2008:485) – die ooreenstemming is lyding (en moontlik martelaarskap/die dood), maar die dissipels sou nie met hulle lyding dieselfde as Jesus met sy lyding vermag het nie. Wat Jesus betref, is die ‘beker’ en die ‘doop’ ’n verwysing na sy lyding en dood vir die sonde van die mense, terwyl die toepassing vir die dissipels in Markus 10:39 ’n morele deelname in Jesus se lyding voorstel (Lane, 1974:379). Om in iemand se ‘beker’ te deel, was ’n erkende uitdrukking om in sy lot te deel (Lane, 1974:379)²⁸, en Jesus praat dan in Markus 10:39 nie van die doel van lyding nie, maar van die realiteit daarvan.

Jesus se vraag of Jakobus en Johannes ‘die beker kan drink en die doop kan deurmaak’ sou volgens Lane (1974:379) sowel as Edwards (2002:321) ’n negatiewe antwoord kon verwag, maar hulle antwoord positief dat hulle wel ‘kan’ (δύναμαι) (Mark. 10:39). Dit is moontlik dat Jakobus en Johannes se naïewe antwoord ’n aanduiding kan wees dat hulle dieselfde onvermoë toon om hulle (toekomstige) lyding te verstaan as wat hulle toon om Jesus se lot van lyding te begryp (Lane, 1974:381; Brooks, 1991:168).

28 Lane (1974:380 – voetnota 80) verwys na Plautus, Casina 933 waar die stelling “that he should drink the same cup I drink (ut eodem poculo quo ego bibi biberet)” die idee van “to have him experience the same fate as I do” aandui. Daar word ook na Polycarp 14:2 verwys: “I bless thee, because thou hast counted me worthy to share ... in the cup of thy Christ,” wat op martelaarskap betrekking het.

Die dissipels se verwagting van 'n glorieryke koninkryk met Jesus se aankoms in Jerusalem het hulle moontlik verblind vir die realiteit van Jesus se voorspelling van lyding – moontlik het hulle die beker as 'n feestelike beker aan die koning se tafel vertolk. Die dissipels se onkunde/mislukkings word dan weer sterk deur Markus uitgewys – dat hulle met Jesus se inhegtenisneming in die tuin van Getsémané saam met die ander dissipels gevlug het (Mark. 14:50), is duidelike bewys dat hulle nie reg was om die 'beker' en 'doop' van lyding deur te maak nie. Jesus kritiseer hulle egter nie, maar maak van die geleentheid gebruik om sy insig aangaande hulle lot ('julle sal' Mark. 10:39) bekend te maak (Gundry, 1993:578).

Nóg die dissipels se toewyding tot die uitdaging om in Jesus se 'beker' en 'doop' te deel, nóg Jesus se versekering dat hulle wel daarin sal deel, lei tot die toestaan van die versoek om aan sy regter- en linkerhand in sy heerlikheid te sit – hieroor begin Markus 10:40 met die kontrasterende voegwoord *δέ* ('maar'). Hulle sou, soos Jesus, na God se plan/wil ly, maar selfs dit verseker hulle nie van die toestaan van onbepaalde hartsbegeertes nie. Jesus repudieer Jakobus en Johannes se aanname dat status in God se koninkryk deur guns, verdienste of lojaliteit verkry word as 'n ongeldige beginsel (vergelyk France, 2002:414). Jesus bevestig dan ook dat God se voorgenome, soewereine en onveranderlike wil die faktor is wat bepaal wie aan sy regter- en linkerhand sou sit (Mark. 10:40). Schweizer (1978:222) se gevolgtrekking hieroor stel dit duidelik: "The fact that one suffers in some specific way as a part of sharing in the pathway of Jesus does not qualify him to receive a reward, neither does it allow him to make any special demand."

Jesus ontken nie dat iemand hierdie geseënde/geëerde plekke sou inneem nie, maar volgens France (2002:417) sou dit nie noodwendig deur die mees ambisieuse of getroue dissipel ingeneem word nie. Wat duidelik gestel is, is dat Jesus nie eers die Vader se wil in dié opsig sou kon verander/manipuleer nie – 'dit is nie vir my om te besluit nie' (*οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι*) (Mark. 10:40). Die beklemtoonde 'my' (*ἐμὸν*) in hierdie Griekse frase impliseer dat die vergunning van hulle versoek nie in Jesus se mag was nie (Edwards, 2002:324).

Markus stel dit nie eksplisiet dat 'God die Vader' die een was wat hierdie plekke voorberei het nie, maar daar is genoegsame rede om hom as onderwerp in die konteks te aanvaar (vergelyk Van Bruggen, 1988:236; Gundry, 1993:585). Dit kon moontlik in 'n Joodse kultuur gepas wees om die naam van God op onnodige wyse te vermy (Schweizer,

1978:222; Edwards, 2002:324), en Matteus (20:23) sou *πατρός μου* ('my Vader') tot die frase byvoeg.

Jesus erken dat selfs sy gesag deur die voorafbepaalde wil van die Vader beperk is (Lane, 1974:381). Dit is vanselfsprekend dat dieselfde dan op sy volgelinge van toepassing sou wees – God kan nie deur dissipels aangesê word om spesifieke hartsbegeertes te bevredig nie. Markus 10:40 se boodskap is dat dissipels moet verstaan en vrede maak met die realiteit dat die planne van God nie gefnuik kan word nie en soms ook nie vooraf uitgeredeneer kan word nie (Edwards, 2002:324). Nederigheid en onderdanigheid was/is nie juis populêre Christen-waardes nie, maar dit is wat in die Dienaar se voorbeeld gesien kan word (Cole, 1989:243).

❖ **Jesus se onderrig aangaande dissipelskap (Markus 10:41-45)**

Die fokus van Markus 10:35-40 val op die mislukking van slegs twee dissipels, nl. Jakobus en Johannes, maar die ander tien dissipels blyk uit die spreekwoordelike selfde hout as dié twee gesny te wees – net soveel selfsug en hoogmoed is by hulle aanwesig. Markus dui dit aan met die eenvoudige stelling in Markus 10:41: “Toe die ander tien dit hoor was hulle verontwaardig oor Jakobus en Johannes”. Dieselfde woord *ἀγανακτέω* ('verontwaardig') word in Markus 10:14 gebruik m.b.t. Jesus se reaksie teenoor die dissipels wanneer hulle die kindjie verbied om na hom te kom. Dit beteken egter nie dat die tien dissipels hier in Markus 10:41 heilige woede, wat Jesus se goedkeuring sou wegdra, ten toon gestel het nie – m.a.w. dat hulle vir dieselfde rede as Jesus in Markus 10:38 nie Jakobus en Johannes se versoek goedgekeur het nie (France, 2002:418). Dit sou 'n onwaarskynlike gevolgtrekking wees in die lig van Markus se deurlopende tema wat op die tekortkominge van die dissipels wys (France, 2002:418).

Stein (2008:486) noem hierdie reaksie van die tien teenoor die twee dan tereg 'n “angry response”, maar meld dat die rede vir hierdie reaksie nie deur Markus vermeld word nie. Dit is egter waarskynlik dat hulle 'n soortgelyke begeerte na hierdie spesiale plekke (sien Mark. 10:37) gehad het, wat die reaksie teweeggebring het (vergelyk bv. Gundry, 1993:579; France, 2002:418). Daar was immers net twee ereplekke beskikbaar (een aan die linker- en een aan die regterhand) en hulle was twaalf dissipels – die jaloesie en woede is die gevolg van die opportunistiese manier waarop die twee broers die ander tien voorgespring het (Cole, 1989:243). Sommige vakkundiges (bv. Evans, 2000a:11)

beweer selfs dat indien die hipotese aanvaar word dat Jakobus en Markus neefs van Jesus was, dit hulle nepotisme kon wees wat die ander tien omgekrap het. Hoe dit ook al sy, die tien sou geen voortrekkery duld nie; hulle was eweneens ook begaan dat hulle persoonlike voordeel sou misloop. In die konteks van hierdie verhandeling is Van Bruggen (1988:199) se kommentaar op Markus 10:41 veelseggend:

This shows a painful state of things among the disciples, who exhibit not only a desire for the material rewards of discipleship, such as was exhibited in Peter's question – *what shall we have?* (10:28) – but the rivalries and jealousies that spring up as the natural fruit of such desire. (Hakies deur navorsers aangebring, kursief oorspronklik).

Die dissipels stel dan geen liefde vir mekaar ten toon nie, intendeel hulle begeer selfverheerliking ten koste van mekaar. 'n Geleentheid is sodoende vir Jesus beskikbaar om die ware waardesisteem van God se koninkryk aan die dissipels te leer. Deur hulle nader te 'roep' (προσκαλέω) en vir hulle te 'sê' (λέγω) (Mark. 10:42), word Jesus se gesag as leraar beklemtoon (Gundry, 1993:579). Hierdie woordkombinasie lei gewoonlik 'n verrassende aankondiging in die Markus-evangelie in (sien bv. Mark. 3:23, 7:14, 8:34 en 9:35) (France, 2002:418). Die hoorders se aandag sou met so 'n inleiding aangegryp kon word (ook die geval na die eerste twee lydensvoorspellings – sien Mark. 8:34 en 9:35) – die dissipels se Meester, Jesus, is immers nou aan die woord.

Jesus begin sy onderrig met 'n negatiewe voorbeeld van hoe dissipels nie moet optree nie (Mark. 10:42). Jesus gebruik twee werkwoorde, nl. κατακυριεύω ('om baas te speel') en κατεξουσιάζω ('mag te misbruik'), om die aard van wêreldse/heidense/Roomse leierskap te kritiseer. Die twee κατα-voorvoegsels in die woorde dui op die ongunstige aard van die aksies – om oor ander te heers. France (2002:419) definieer dit soos volg: "They convey the expression of uncontrolled exploitation of power, the flaunting of authority rather than its benevolent exercise." In die Grieks-Romeinse wêreld was die belangrikste mense diegene wat oor ander geheers het – mag was gelykstaande aan grootheid (Evans, 2000a:118). Die voorbeeld van Jesus is dan gepas, aangesien die begeerte van die dissipels magsoosisies was – hulle wou almal groot en belangrik wees. Die dissipels se stryd om mag tot eie voordeel is 'n nabootsing van die heidense leiers wat duidelik deur Jesus afgekeur word (Lane, 1974:382).

Jesus se mening dat hulle 'sogenaamde' (δοκέω) leiers was, beteken nie dat hulle nie regtig leierskapsposisies beklee het nie of slegs gedink het dat hulle dit beklee nie (Gould,

1995:202). Jesus verwys waarskynlik so na hierdie leiers omdat hy hulle weens hulle optrede nie as ‘ware’ leiers beskou het nie. Hierdie leiers se onopregtheid in die amp en doel om ander vir eie gewin uit te buit, staan Jesus duidelik nie aan nie (vergelyk Lane, 1974:382). Jesus meen as ‘t ware dat hulle nie die posisie om te ‘regeer’ (ἄρχω), werd is nie. Sommige vakkundiges (so bv. Van Bruggen, 1988:237; Beavis, 2011:156) meen ook dat Jesus se verwysing na hulle as ‘sogenaamde’ leiers stem uit sy oortuiging dat God die ware regeerder van hierdie wêreld is en sy waardesisteem die wêreld se waardesisteem opponeer. Gundry (1993:580) se woorde is treffend in dié opsig: “Jesus shatters generally recognized norms ...”.

Die kontrasterende voegwoord δέ (‘maar’) (Mark. 10:43) beeld Jesus se bedoeling duidelik uit – soos Best (1981:127) dit stel: “In secular field pre-eminence is associated with public honor and position (v.42b); in the church it emerges in humble, unrewarded service (vv.43f)”. Jesus se opdrag “... by julle moet dit nie so wees nie” (Mark. 10:43) is aangrypend, aangesien sy voorbeeld so voor die hand liggend was (verwys Mark. 10:42 – ‘julle weet’). Die ironie is dat selfs al was die wrede aard van hierdie leiers aan die dissipels bekend, kon hulle nie die begeerte om dieselfde mag te besit in hulself raaksien nie. Dit beklemtoon weereens die dissipels se onkunde.

Jesus leer in Markus 10:43-44 dat leierskap en om groot/belangrik in die koninkryk van God te wees, totaal anders as in die wêreld se praktyk is. Die tema in Markus 9:35 word hier op ’n meer genuanseerde wyse deur Jesus opgeneem. Die nuwe term wat opvallend deur Jesus in Markus 10:44 gebruik word, is δοῦλος (‘slaaf’) – dit kom nie in Markus 10:35 voor nie. ’n Δοῦλος het selfs ’n meer selfopofferende diens as ’n διάκονος (‘dienaar’) gelewer (France, 2002:419). Louw en Nida (1993:460) klassifiseer διάκονος (‘dienaar’) onder die domein ‘Help en Omsien na’ en subdomein ‘Bedien’ met verwysing na iemand wat ’n diens lewer. Nuwe-Testamentiese voorbeelde sou bediendes van die koning, beamptes van die Sanhedrin, bediendes van die magistraat en Joodse tempelwagte wees (Louw & Nida, 1993:460). Δοῦλος verwys meer na ’n persoon se status, soos Louw en Nida (1993:741) dit onder die domein ‘Status’ en subdomein ‘Slaaf en Vryman’ klassifiseer. Hulle definisie (1993:460) lui: “... one who is a slave in the sense of becoming the property of an owner ... one who works without pay, one who must work without pay, or bondservant.” Δοῦλος kan dan as ’n veelseggender woordkeuse as διάκονος beskou word, en sodoende versterk Jesus die onderrig by hierdie geleentheid (in vergelyking met Mark.

9:35). Die uitnemende waarde in God se koninkryk is nie mag en superioriteit nie, maar diensbaarheid en nederigheid (vergelyk Edwards, 2002:326). Op ironiese wyse sê Jesus dan dat ‘grootheid’ aan die wat nie ‘groot’ is nie behoort – die Griekse woorde *διάκονος* (‘dienaar’) en *δοῦλος* (‘slaaf’) wys op die laagste klasse²⁹ van die samelewing, wat verreweg nie as belangrike/begeerlike posisies geag kon word nie (Edwards, 2002:326).

Dissipels moet nie strewe na mag om oor ander te heers nie, maar om in nederigheid onder ander as dienaars en slawe te werk. ’n Dissipel moet die begeerte na self en eie gewin verloën, en daarna streef om op selfopofferende wyse na ander se behoeftes om te sien (vergelyk Lane, 1974:382; Stein, 2008:486). Met hierdie onderrig in Markus 10:43-44 word die mees gedetailleerde lydensvoorspelling (Mark.10:33-34) opgevolg deur die mees besliste ommekeer van waardes in die roeping om te dien eerder as om gedien te word (France, 2002:409) – om self te verloën, eerder as om self te verheerlik.

Markus 10:45 meld dan onteenseglik dat Jesus hierdie voorbeeld self vir sy dissipels kom stel – “ ... nie om gedien te word nie, maar om te dien ... ”. Die voegwoord *γάρ* (‘want’) dien as ’n redestelling (vergelyk Edwards, 2002:326) en verbind Jesus se toewyding in Markus 10:45 met wat dit voorafgaan (Mark. 10:42-44), wat beteken: die ‘Seun van die mens’ bied die uiterste voorbeeld van hoe ‘grootheid’ d.m.v. ‘diensbaarheid’ verkry word. Dit verwys na Jesus se vrywillige, selfopofferende gehoorsaamheid aan die wil van God wanneer hy sê dat die Seun van die mens ‘gekóm’ (*ἔρχομαι*) het (Mark. 10:45) (Lane, 1974:383). Dit bied ’n model vir sy volgelinge.

Die sleutel tot Jesus se model lê in die werkwoorde *διακονέω* (‘te dien’) en *δίδωμι* (‘te gee’). Beide terme verwys na opoffering/selfverloëning. In Jesus se geval het dit spesifiek met ‘ ... ’n losprys vir baie mense’ te make (Mark. 10:45). Drie woorde sou in hierdie frase verstaan moes word om die doel van Jesus se missie te begryp, nl. ‘losprys’ (*λύτρον*), ‘vir’ (*ἀντί*) en ‘baie’ (mense) (*πολύς*).³⁰

²⁹ Die sogenaamde laer klasse van die eerste-eeuse Mediterreense samelewing sou volgens Stegemann en Malina (2002:257) ten minste uit: “slaves, peasants (Pilch, 1993b:137 vir definiëring), and bandits” bestaan het. Stegemann en Malina (2002:257) se kort bespreking oor slawe is veral treffend. Hulle sê die volgende van die laerklasgroep in die samelewing wat slawe ingesluit het: “One element these groups had in common was lack of citizenship, and, therefore, lack of legal status. It was not so much their labor that they offered, but themselves ...”.

³⁰ Dit val buite die raamwerk van hierdie studie om die teorieë aangaande die losprys (*ransom theories*) te bespreek, m.a.w. **aan wie** die verlossingsprys betaal is (God of Satan) en **vir wie** se onthalwe dit betaal is

Die 'losprys' (λύτρον) is 'n benaming vir die bevryding van 'n slaaf of gevangene d.m.v. een of ander vorm van betaling. Jesus gebruik 'losprys' met verwysing na die volledige uitdrukking van sy diens (Lane, 1974:383). Ander tekste in die Nuwe Testament gebruik dieselfde term om te verwys na Jesus se verlossingswerk om die prys vir mense se sonde te betaal (bv. Ef. 1:7; Kol. 1:14, 1 Tim. 2:6, ens.).

Die voorsettel 'vir' (ἀντί) kan met 'in stede van' vertaal word – indien dit so deur Markus bedoel is, sou dit as 'n verwysing na plaasvervangende boetedoening/versoening (*substitutionary atonement*) gesien kon word (Stein, 2008:488). Die Seun van die mens word uitgebeeld as die een wat die plek van ander inneem en daar gebeur met hom wat met hulle moes gebeur – hy neem die toorn vir hulle sonde op homself (vergelyk Lane, 1974:384).

Schweizer (1978:222) en Healy (2008:215) meen dat 'baie' (πολύς) 'n tipiese Joodse uitdrukking of Hebreeuse spreekwyse was om na 'n 'groot getal' te verwys. Dit is belangrik om teen universele verlossing te waak, en Stein (2008:489) wys tereg daarop dat Markus se gehoor wel bekend sou wees met die onderrig dat die 'baie' slegs van toepassing sou wees op dié wat hulleself verloën, hul kruis opneem en Jesus volg (Mark 10:34). Nóg Markus nóg sy gehoor sou beperkte of onbeperkte versoening met die woord 'baie' in gedagte gehad het (Stein, 2008:489).

Tot voor Markus 10:45 het Jesus die noodsaaklikheid van sy lyding bekendgemaak, maar nou onthul hy die eintlike doel/volvoering van sy lyding – dit word duidelik dat sy dood nie 'n niksseggende tragedie sou wees nie, maar die vervulling van die verlossingsplan van God (France, 2002:409). Jesus se lyding dien in die wil van God; dit was nie 'n terugslag in Jesus se missie nie, maar die doel waarvoor hy gekom het. Gundry (1993:581) se kommentaar som hierdie lydingsdoel eenvoudig op: "In saying his serving goes to the extent of giving his life as ransom for many, Jesus interprets his approaching death as supremely self-sacrificing for the saving of many other lives." Jesus het alles opgeoffer tot ander se voordeel – dit is wat Jesus ook van dissipels verwag.

Daar moet in gedagte gehou word (ten spyte van die soteriologiese dogmas wat in Mark. 10:45 vervat word) dat hierdie vers, in konteks gelees, eerstens die doel dien om 'n

(of dit nou vir almal of slegs vir die wat uitverkies was, is nie ter sake nie), bowendien blyk dit ook in elk geval nie ter sake vir Markus te gewees het nie (vgl. Stein, 2008:489).

lewensmodel vir die dissipels daar te stel (France, 2002:421). Van hulle word nie verlang om 'n losprys te betaal nie – dit was uniek tot Jesus se missie – maar die gees van dienaar-wees, selfopoffering en die prioriteit wat aan ander verleen moet word, is op alle dissipels van toepassing (France, 2002:421). Lane (1974:385) bied inderdaad 'n gepaste opsomming:

The painful and glorious destiny of the Son of Man is something unique to his mission and in a definite sense is incommunicable: only he can accomplish this service. Nevertheless, his submission to the servant's vocation is here proposed as an example to the Twelve, who are summoned to pattern their lives after the humility of the Son of Man.

3.3.3.3 Voorlopige gevolgtrekking

In die lig van die nabyheid en sekerheid van Jesus se lyding, soos beklemtoon in die derde lydensvoorspelling, is Jesus se vasberadenheid om sy lot tegemoet te gaan verstommend. Hierteenoor staan Jesus se volgelingen in duidelike kontras dat so 'n toewyding van Jesus tot God se wil/plan van lyding hulle verward/verstom en selfs vreesbevange laat. Markus moedig egter sy geadresseerdes aan om in Jesus, hul Meester, 'n voorbeeld te sien van iemand wat die uitdagende roeping van God nie probeer systap, nie maar daardie weg aanvaar en met oorgawe volbring het.

'n Derde keer wys Markus op die dissipels se verwerping van Jesus se lydensvoorspelling. Jakobus en Johannes se versoek na die ereplekke aan Jesus se regter- en linkerhand ontbloot hulle begeerte na mag en selfverheerliking. Jesus was inderwaarheid beskou as die een wat hulle grootste drome sou kon bewaarheid – deur hom te volg het hulle voorspoed en seën verwag. Jesus dui egter aan dat sy lot ook hulle lot sou wees. As die Meester nie lyding sou vryspring nie, sou dit vir sy volgelingen ook nie beskore wees nie – hulle sou inderdaad ook die beker drink en met die doop gedoop word.

Weereens was Jesus genoodsaak om vir die twaalf 'n les aangaande God se waardesisteem te gee. In God se koninkryk is die uitnemende waarde nie selfgefokusde gesag en superioriteit nie, maar selfopofferende diens en nederigheid. Dit staan direk teenoor die neiging van wêreldse leierskap om alles vir eiegewin ten koste van ander te doen.

Jesus se onderrig aangaande dienaar-wees en slaaf-wees is nie net vrome beginsel nie, maar die patroon van sy eie lewe wat gesaghebbende gevolge vir sy volgelinge inhou. Dissipels moet in hulle Meester se voetspore volg; hulle moet ook dien, eerder as om gedien te word, en dit mag selfs wees dat sekere dissipels geroep sou word om vir hierdie doel die uiterste prys te betaal, d.w.s. hul lewens te verloor. As die Meester nie gekom het om die bediening van ander se hande te geniet nie, wat anders sou die verwagtinge van sy volgelinge kon wees?

3.4 SAMEVATTENDE GEVOLGTREKKING

Die navorsingshipotese wat in hierdie hoofstuk getoets is, is: *Jesus se onderrig aangaande dissipelskap in die Markus-evangelie dui op 'n verwagting van lyding vir hulle wat Christus volg.* Die toepaslike resultate wat uit die eksegese bekom is, word in die gevolgtrekking weergegee.

Met betrekking tot die kontekstuele inleiding (Mark. 8:27-30) (verwys 3.2) waar Jesus deur Petrus as Messias bely word, is bevind dat die dissipels se waarskynlike wanindruk rakende die aard en missie van die Messias Jesus noop om sy lydingsrol as Seun van die mens duidelik te stel. Die dissipels se verwagting van 'n oorwinning oor Israel se vyande, die vestiging van 'n aardse koninkryk en die gepaardgaande voorspoed/welvaart vir die Messias se bondgenote/vogelinge sou beteken dat die dissipels nie vir hierdie lydensvoorspellings, sowel as die implikasies daarvan op dissipels, voorbereid was nie.

In die tekstuele analise van Markus 8:31-38, Markus 9:31-37 en Markus 10:32-45 (verwys 3.3 en onderafdelings) bevestig die eksegese eerstens 'n beslisse, wrede en nabye lyding vir die Messias. Hierdie wil van God word nietemin onvoorwaardelik en met onverdeelde toewyding deur Jesus aanvaar. Sy doelgerigtheid om die soewereine wil van God te doen, ten spyte daarvan dat dit ten koste van sy lewe sou wees, is die voorbeeld vir sy dissipels om self bereid te wees om teen watter prys ook al God se wil te doen.

Tweedens is bevind dat die dissipels se onwilligheid om die wil van God vir die Messias te aanvaar (a.g.v. hulle nastreef van eie gewin) deurgaans spesifiek beklemtoon word. Markus se neiging om die tekortkominge van die dissipels uit te wys, is 'n definitiewe bevinding van die eksegese. Die kontras tussen Jesus se onderdanigheid aan God se

'lydingswil' en die dissipels se vrees daarvoor word sodoende duidelik deur Markus uitgelig. Hieruit sou afgelei kon word dat die natuurlike menslike begeerte na persoonlike oorwinning, mag, welvaart en voorspoed streef – hiervoor het die dissipels geen ambisie kortgekrom nie – en na die dissipels se mening moes die Messias skynbaar as die weg tot die vervulling van hierdie menslike begeertes dien.

Derdens verkondig Jesus se onderrig wat op die dissipels se reaksie aangaande die lydensvoorspellings volg, 'n duidelike boodskap: dit wat vir die Meester gegeld het, sou ook vir sy volgelinge geld. Die lydingsverwagting vir dissipels word uitgedruk in selfverloënde, kruisdraende lyding (Mark. 8:34) wat in die uiterste gevalle tot martelaarskap kon lei, maar nietemin enige vorm van opoffering sou kon insluit. Die (semi-) metaforiese verwysings na selfverloëning en kruisdra dui op die aanvaarding van God se wil/plan; die wil van God wat implikasies inhou, nie net vir die Seun van die mens om te ly nie, maar ook die implikasie van lyding na God se wil, van watter aard ook al, vir die wat hom wil volg. Die redevoering is eenvoudig: dit sou 'n mens niks baat om selfs die hele wêreld te besit en die ewige lewe te verloor nie (Mark. 8:36-37).

'n Affiniteit, moontlik selfs beheptheid, met persoonlike gewin op tydelike gebied hou katastrofiese gevolge vir die toekomstige lewe in (Mark. 8:38). Tydens die tweede en derde lydensvoorspellings brei Jesus uit op die selfverloënde/kruisdraende roeping van dissipels (Markus 9:35-37 en 10:41-45). Hierdie onderrig behels 'n les aangaande God se waardesisteem wat strydig met die wêreld se waardesisteem is: 'selfverloëning' eerder as 'selfhandhawing' is die weg na 'belangrik wees' (Mark. 9:35-37). In God se koninkryk is die uitnemende waarde nie om gefokus te wees op self en op gesag en superioriteit wat eie gewin kon verseker nie, maar op nederigheid en selfopofferende diensbaarheid (Mark. 10:41-44). Hierin moet dissipels in hulle Meester se voetspore volg (Mark. 10:45); hulle moet ook soos hy dien, eerder as om gedien te word en dit sou selfs nie uitsluit dat dissipels geroep kon word om die uiterste prys vir hierdie doel te betaal nie, d.w.s. hul lewens te verloor.

3.5 OPSOMMING

Die eksegetiese bevindinge na aanleiding van die navorsingshipotese word soos volg saamgevat:

- Jesus se lyding kan/moet as die voorafbepaalde, soewereine wil van God aanvaar word.
- Jesus is die uiterste voorbeeld vir dissipels van onvoorwaardelike en selfopofferende onderdanigheid aan hierdie lydingswil.
- Die verwerping van lyding as onversoenbaar met die plan/wil van God spruit voort uit begeerte na persoonlike seën/eie gewin op tydelike gebied. Die natuurlike menslike denkwyse/wil/begeertes is strydig met God se wil – dissipels se ‘menslike gedagtes’ moet met ‘goddelike logika’ gelykvormig word.
- Onkunde aangaande God se soewereine wil lei tot ’n meerderwaardige of gesaghebbende houding oor Jesus, of selfs oor die wil van God. Dissipels kan nie aanspraak maak op ’n reg om beheer oor hulle eie lot uit te oefen nie.
- Die roeping van dissipels is, soos dié, van hulle Meester (Jesus), ’n lydingsroeping.
- ’n Navolgingsvereiste vir dissipelskap is selfverloëning: ’n roeping om God se wil oor alles, selfs ’n dissipel se voorkeure, te laat heers ongegag watter prys dit ook al sou verg.
- ’n Navolgingsvereiste in dissipelskap is kruisopname: ’n verwysing na die moontlike letterlike verlies van lewe/martelaarskap, maar figuurlik ook ’n metaforiese verwysing na enige ander lyding wat direk met die navolging van Christus verband hou, hetsy die verlies van aansien, mag, rykdom of enige ander opoffering wat God sou wil. Dissipelskap kos net soveel as wat dit gekos het om dit moontlik te maak.
- Ewige lewe is oneindig meer waardevol as persoonlike gewin op tydelike gebied. Rykdom (of enige ander besitting) is waardeloos wanneer dit teen die ewige lewe en ook dood gemeet word.
- Diegene wat in onderdanigheid aan God se wil van lyding volhard sal met die ewige lewe beloon word. Lyding is ’n geringe prys om vir ewige heerlikheid te betaal.

- God se waardesisteem het niks gemeen met die wêreld se waardesisteem nie. Die uitnemende waarde in God se koninkryk is nie persoonlike gewin, aansien en/of mag nie, maar nederigheid en selfopofferende diensbaarheid.
- Om Jesus te volg, beteken om die ambisie vir wêreldse belangrikheid prys te gee en goddelike belangrikheid na te streef deur die posisie van laaste/geringste en dienaar van almal in te neem. God se wil is dat dissipels mekaar in tye van nood (van watter aard ook al) sal bystaan en in mekaar se behoeftes sal voorsien.
- Geloof beteken om menslike beheer neer te lê wanneer daar onsekerheid oor die toekoms bestaan.
- Geen belofte vir onbeperkte vervulling van versoeke (inderwaarheid, soms, eise) word aan dissipels gemaak nie. Markus verskaf geen aanduiding dat Jesus beloftes voorhou om dissipels van alle lyding of sware omstandighede vry te stel en hulle hartsbegeertes te vervul nie. Jesus vertrou nie sy volgelinge toe met die mag om hulself sodanig te 'bevry' nie, intendeel, Jesus wys op lyding wat nie vrygespring sou kon word nie.
- God se guns kan nie deur verdienste gewen word nie en sy arm kan nie spreekwoordelik gedraai word om guns te bekom nie – dit is deur God se voorafbepaalde, soewereine wil gevestig wie op watter wyse sou ly en wie op watter wyse geëer/geseën sou word. God kan nie deur dissipels aangesê word om spesifieke hartsbegeertes te bevredig nie.
- Nie almal wat Jesus 'volg', doen dit vir Jesus se eer nie, maar die motief van eie belang/verheerliking is moontlik.
- Die hoofrede vir Jesus se versoeningswerk was om 'n losprys vir sonde te betaal.
- Dat God 'n goeie doel deur Jesus se lyding vermag het, bemoedig dissipels in die goeie uitwerking van God se wil deur hulle lyding.

In hoofstuk 5 word die bevindinge vanuit die eksegeese van die Markus-tekste (hoofstukke 2 en 3) krities vergelyk met die Welvaartteologie (hoofstuk 4).

HOOFSTUK 4

OORSIG OOR WELVAARTTEOLOGIE

4.1 INLEIDING

Die invloed van Welvaartteologie op die hedendaagse kerk kan nie onderskat of geïgnoreer word nie. Die uiters populêre boodskap oor hierdie fenomeen wat deur wêreldbekende welvaartpredikers verkondig word, het oor ongeveer die laaste ses dekades (Evans, 2000b:55) aansienlik opslae in Protestantse Evangeliesgesinde kerke gemaak (Morris & Lioy, 2012:74).

In die navorsingshipotese is aangedui dat Welvaartteologie se definiëring van Christen-dissipelskap 'n verwagting kan skep dat dit God se wil vir gelowiges is om ten opsigte van finansiële rykdom en fisiese gesondheid altyd welvarend en voorspoedig te wees. Die doelwit van hierdie hoofstuk is om hierdie teologiese standpunt van Welvaartteologie krities van nader te beskou en relevante literatuur van beide welvaartpredikers en Evangeliesgesinde teoloë wat kritiek hierop lewer, te beoordeel.

Relevante literatuur oor die historiese oorsprong, dogmatiese standpunte en die Skrifhantering wat sodanige standpunte binne Welvaartteologie moet substansieer, word doelmatig nagegaan.

4.2 VERSPREIDING VAN WELVAARTTEOLOGIE

Welvaartteologie het sedert die middel van die twintigste eeu populêr geword en die populariteit groei nog steeds (Hunt, 2000:73). Hierdie toename is in die laat tagtigs opgemerk toe die vernaamste welvaartpredikers al groot getalle aanhangers gehad het, nie net in die VSA nie, maar ook in groot dele van Europa en die Derde Wêreld (Hollinger, 1988:131). Ongeveer 'n dekade later het die fenomeen wyer versprei en ook in lande/gebiede soos Skandinawië, Oos-Europa, Afrika, Indië, Latyns-Amerika en die Suidsee-streek van Suidoos-Asië wortel geskiet (Hunt, 1998:272). Die fenomeen is veral in Afrika stewig gevestig (Phiri & Maxwell, 2007:22). Phiri en Maxwell (2007:22) verwys na 'n opname wat in 2006 deur Pew Forum on Religion and Public

Life Study (2006) onder andere in Nigerië, Suid-Afrika en Kenia uitgevoer is. Individue is gevra of hulle meen dat God alle gelowiges (wat genoegsaam glo) met materiële welvaart sal seën, en of hulle meen godsdienstige geloof is relevant tot ekonomiese sukses. Negentig persent van die deelnemers het bevestigend op beide vrae geantwoord (Phiri & Maxwell, 2007:22).

Ofskoon die formulering en verkondiging van Welvaartteologie hoofsaaklik sy wortels in die VSA het (Beckford, 2001:15-16; Phiri & Maxwell, 2007:23), het Afrika nie die impak hiervan vrygespring nie. Navorsers van die fenomeen meen dat Welvaartteologie in die streek suid van die Sahara nie net vinniger as ander Christen-bewegings groei nie, maar ook vinniger as alle ander geloofsgroepe, soos byvoorbeeld en insluitende Islam, groei (Phiri & Maxwell, 2007:22). Dit word beskou as moontlik die populêrste en aantreklikste boodskap wat in die kontemporêre kerk gepreek word (Farah, 1982:15).

Op Suid-Afrikaanse bodem het Welvaartteologie vinnig gegroei en Retief (2014:6) verwys in verband hiermee na die Rhema Bybelkerk in Randburg, Johannesburg. Dit is die grootste enkele gemeente in Suid-Afrika met 'n ledetal van ongeveer 40,000 lidmate (Retief, 2014:8) en die kollege, nl. Rhema Bible College, wat aan die kerk verbind is het sedert 1974 meer as 40,000 mense vir die 'bediening' opgelei (Rhema Bible Training College, 2015). Die gemeente het sy naam, 'Rhema', vanuit sy verbintenis met Kenneth Hagin Ministries geneem, en Retief meen dit is hart en siel aan Welvaartteologie uitverkoop (Retief, 2014:8).

Met verwysing na die populariteit en verspreiding van die welvaartfenomeen sou Einstein (s.a.) se stelling "[w]hat is popular is not always right, and what is right is not always popular" relevant wees: die Welvaartteologie se populariteit is 'n gegewe maar dit beteken nie dat die korrektheid van wat daarin verkondig word, nie krities bevraagteken mag word nie. Die bevindinge/antwoorde op hierdie vraag is binne die konteks van hierdie studie belangrik want gelowiges se verwagtinge vir seën of lyding op tydelike gebied (om onbeperkte welvaart te bekom/belewe) word direk hierdeur beïnvloed.

4.2.1 Relevansie van 'n oorsig oor Welvaartteologie

Hierdie studie word binne die vakgebied van Nuwe Testamentiese studies onderneem. As sodanig is dit nie apologeties van aard nie, maar is 'n kritiese beoordeling van die Welvaartteologie as 'n baie populêre verskynsel binne die teologie. Ten einde so 'n beoordeling te kan doen, is kerngedeeltes in die Markus-evangelie (verwys Hoofstukke 2 & 3) waarin daar op Jesus se onderrig aangaande Christen-dissipelskap gefokus is, eksegeties hanteer. Die eksegetiese bevindinge aangaande dissipelskap is verderaan as 'n Skrifnorm aangelê om die Welvaartteologie inhoudelik aan Jesus se onderrig aangaande dissipelskap te verantwoord. So 'n beoordeling binne die navorsingshipotese vereis uiteraard voldoende kennis aangaande die beweging se primêre teologiese standpunte. Hierdie aspek verleen die nodige struktuur aan die studie en verskaf noodsaaklike inligting aangaande die verskynsel ten einde dit krities met die Skrifinhoud wat in die vorige hoofstukke (2 en 3) hanteer is, te verdiskonteer.

Die oorsig op die fenomeen sluit die volgende in:

- i. Die oorsprong van Welvaartteologie.
- ii. Die vernaamste meningvormers van die beweging.
- iii. Spesifieke aspekte van Welvaartteologie se teologiese standpunte.

4.3 HISTORIESE OORSIG

Die leerstellings van Welvaartteologie is nie uniek aan ons tyd nie en die fenomeen of aspekte daarvan het deur die verloop van 2,000 jaar se kerkgeskiedenis deurentyd kop uitgesteek (vergelyk Hollinger, 1988:131-132). In die konteks van hierdie studie sou dit egter korrek wees om hierdie teologiese siening as 'n meer resente of hedendaagse fenomeen te beskou. Hollinger (1988:131) meld dit so:

The health and wealth gospel is an identifiable religious movement comprised of distinct teachings, key preachers, a particular clientele, conferences, massive publications, media ministries, local congregations that identify with the teachings and preachers, educational institutions, and loosely-knit organization called the International Convention of Faith Churches and Ministries (ICFCM).

Wanneer bogenoemde aspekte as kriteria vir 'n erkende godsdienstige beweging geneem word, kan die Welvaartteologie as 'n redelik onlangse fenomeen, oftewel 'n nuwe en afsonderlike beweging van ons tyd, beskou word, en Hollinger (1988:132) meld dat die unieke manier waarop kontemporêre welvaartpredikers hulle geloofstandpunte uiteensit genoegsame gronde bied om Welvaartteologie as 'n identifiseerbare, hedendaagse tendens te onderskei.

In die laaste 20 tot 30 jaar (tans laaste 45 jaar) van die 20ste eeu huldig sekere groepe binne die Christen-gemeenskap toenemend die idee dat materiële welvaart die geboortereg van elke gelowige is (Evans, 2000b:55). Sarles (1986:337) was van mening dat Welvaartteologie in 1986 nog te jonk was om 'n volledige sistematiese teologie daarvoor te beskrywe. Phiri en Maxwell (2007:24) beskou die welvaartbeskouinge as “ ... a **relatively recent**, American brand of religious thought” (vetdruk deur navorser aangebring), en Gifford (2007:22) (verbonde aan The School of Oriental and African Studies aan die Universiteit van Londen) meen eweneens dat Welvaartteologie in Afrika in 2007 as 'n jong, hedendaagse fenomeen beskou kan word.

Ten spyte van duidelike spore van sekere aspekte van Welvaartteologie se dogmas alreeds vroeër in die kerkgeskiedenis³¹, sou 'n logiese gevolgtrekking wees om na hierdie beweging as 'n hedendaagse fenomeen te verwys. Om hierdie rede konsentreer die huidige studie op die Welvaartteologie wat in die laaste 50 tot 60 jaar 'n bepaalde identiteit in Evangeliesgesinde kerke verkry het.

4.3.1 Die wortels van hedendaagse Welvaartteologie

Welvaartteologie se oorsprong kan nie bloot aan een spesifieke Christelike denominasie of teologiese handelsmerk toegeskryf word nie (Kaiser, 1988:151). Dit is so wydverspreid onder Christen-gemeenskappe in die VSA (waar die fenomeen ontstaan het) dat dit nie maklik as 'n 'produk' van 'n spesifieke kerk, kerklike instelling of stroming binne die Christelike godsdienst gekategoriseer kan word nie. Dit bemoeilik

³¹ Hollinger (1988:131-132) bied as voorbeeld die laat negentiende-eeuse 'Gilded Age' in Amerika waar vele kerkleraars verkondig het dat die korrekte denkwysse en voldoende leefstyl die sleutel tot oorvloedige welvaart is.

die taak om die spesifieke oorsprong van Welvaartteologie te identifiseer, maar daar kan voorlopig aangedui word dat die oorsprong aan ten minste drie primêre bronne en twee sleutelfigure (“voorvaders”) gekoppel kan word.

4.3.1.1 Drie primêre bronne van invloed op die beweging

Daar is ’n verskeidenheid invloede wat die ontstaan van Welvaartteologie aangehelp het en Morris en Lioy (2012:74) dui aan dat die historiese oorsprong van Welvaartteologie by drie primêre bronne lê:

- Die Pinkster- en Charismatiese geloofsbewegings.
- Die middel-20ste-eeuse Amerikaanse herlewing.
- Spesifieke okkultiese invloede en leringe.

Hierdie drie bronne word kortliks in oënskou geneem.

4.3.1.1.1 Pinkster- en Charismatiese geloofsbewegings

Sommige teoloë (bv. Barron, [1990]; Moriarty, [1992]) meen dat Welvaartteologie hoofsaaklik binne die Pinkster- en Charismatiese geloofstradisie ontstaan het. Morris en Lioy (2012:75) deel mee dat van die vroeë voorstanders (soos E.W. Kenyon en Kenneth en Gloria Copeland) stewige verbintenisse met Pinkster- en Charismatiese tradisies gehad het. Baie van die spesifieke neigings van die Pinkster- en Charismatiese-bewegings is dan ook in hedendaagse Welvaartteologie te vinde (soos bv. die doop van die Heilige Gees as sogenaamde tweede genadewerk van God en die beoefening van die wonderbaarlike gawes van die Gees tydens eredienste). Die terminologie en sleuteltekste van Welvaartteologie stem ooreen met dié van die Pinkster-beweging, en die Welvaartteologie adem inderdaad ’n sterk atmosfeer van die Charismatiese en Pinkster-bewegings (Sarles, 1986:330).

In ’n uitgebreide studie aangaande die historiese wortels van Welvaartteologie meen McConnell (1988:xvi) dat die Charismatiese instelling en Welvaartteologie nie met mekaar verwar moet word nie. As ’n selferkende ‘Charismatiese teoloog’ en voorstander van die Charismatiese herlewing, waarsku McConnell dat die Welvaartteologie en sy voorstanders soos Hagin en Copeland op ’n kommerwekkende wyse die Charismatiese herlewing stormgeloop en negatief beïnvloed het. McConnell (1988:xvii) vermeld dat baie mense in die Charismatiese-beweging aanklank by die

Welvaartteologie vind en dat ander wat hulle daarteen uitspreek, al stiller en minder raak.

Daar is 'n sterk verwantskap tussen Charismatiese en Welvaartteologie. In dié opsig kan Welvaartteologie moontlik as 'n faksie binne Charismatiese teologie beskou word. Nietemin meen Morris en Lioy (2012:76) dat van die elemente van Welvaartteologie hermeneuties meer ekstremisties as Charismatiese teologie is. Dit sou dus toepasliker wees om Welvaartteologie buite die hoofstroom-Pinkster- en Charismatiese teologie te plaas.

4.3.1.1.2 Middel-20ste-eeuse Amerikaanse herlewing

Sommige teoloë (bv. Hollinger [1997]; Perriman [2003]) meen dat Welvaartteologie se wortels meer spesifiek in die middel-20ste-eeuse Amerikaanse herlewing lê. In die era na die Tweede Wêreldoorlog het daar verskeie evangeliese instansies tot stand gekom en die Charismatiese-beweging het as 'n uitvloeisel van die hoofstroom-Pinkster-beweging na die Tweede Wêreldoorlog na vore gekom (Hollinger, 1988:140).

Die Pinkster-beweging het reeds vroeg in die 1900's tot stand gekom en van meet af veral baie sterk klem gelê op 'n bykomstige doping met die Heilige Gees as 'n tweede genadewerk wat deur glossolalie geverifieer is (Hollinger, 1988:140). Genesing en ander wonderwerke het prominent met die aanvang van die beweging gefigureer, maar tog het die onderskeibare genesingsherlewing in die Pinkster-beweging eers na die Tweede Wêreldoorlog, gedurende die tydperk waar die Amerikaanse Genesingsherlewing posgevat het, te voorskyn gekom (Hollinger, 1988:140). In die genesingherlewings van die nuwe Charismatiese-beweging was daar karaktereenskappe aanwesig wat tans duidelik in Welvaartteologie figureer, (Morris & Lioy, 2012:76) en Moriarty (1992:41-42) dui hierdie karaktereenskappe soos volg aan:

- Sensualisme en oordrewe aankondigings van bonatuurlike ingryping.
- Tipe kultus-figure wat tydens byeenkomste in die kollig moet wees.
- Oordrewe sieninge aangaande bevryding.
- Verregaande befondsingtegnieke.
- 'n Verdraaide siening aangaande geloof.
- 'n Oordrewe en ongesonde behepthed en bemoeienis met Satan en demone.
- Nuwe openbaringe as die weg tot geestelike waarheid.

Aspekte van bogenoemde karaktereienskappe word later in hierdie hoofstuk nader uiteengesit (verwys 4.6 en onderafdelings), en dit is grotendeels waaruit van die prominentste dogmas (individuele geloof, materiële welvaart en wondergenesing) van Welvaartteologie bestaan. Daar moet ook in ag geneem word dat dit blyk dat welvaartpredikers ekstremisties in hulle toepassing van hierdie aspekte is (Morris & Lioy, 2012:76). Prominente voorlopers hiervan was William Branham, Oral Roberts, Jack Coe, A.A. Allen, Gordon Lindsay en T.L. Osborne. 'n Tydskrif, *The Voice of Healing*, waarin hierdie mense se bedieninge gepropageer en bevorder is, het as die medium gedien om aan die beweging en die boodskap daarvan kohesie te verleen (Hollinger, 1988:140). Die verkondigers was eenstemmig in hulle stelling dat dit altyd God se bedoeling is om te genees en dat die genesing afhanklik is van die individu se geloof vir God se belofte om verwerklik te word (Hollinger, 1988:140).

Die finansiële welvaarttema kom ook duidelik na vore in die 'Healing Revival Movement' se teologie. Hollinger (1988:141) verwys na A.A. Allen se storie oor 'n rekening vir \$410 wat hy nie kon betaal nie: hy het slegs 'n paar \$1-note in sy sak gehad, maar dit het wonderbaarlik in \$20-note verander waarmee hy die rekening toe betaal het (Hollinger, 1988:141). In 1963 verkondig Allen (1963:i-ii) die volgende boodskap cum openbaring van God: "I am a wealthy God! Yea, I am not poor ... But I say unto thee, claim my wealth in thy hand, yea, in thy purse and in thy substance. For behold, I plan to do a new thing in the earth!"

Hierdie tipe lering word as die eerste treë van Welvaartteologie beskou (Hollinger, 1988:141), en Hollinger verwys na 'n oorgangsfase vanaf wat hy noem die 'Pentecostal Healing Revival Movement' na die 'New Charismatic movement'. Barron (1987:9) meld dit soos volg: " ... [the faith teachers] owe their success largely to their transformation from Pentecostalism to charismatic" en Hollinger (1988:141) huldig tereg die mening dat Welvaartteologie sy oorsprong grotendeels in die Pinkster- en Charismatiese-bewegings het. Op hulle beurt kom die idees van die ouer 'Pentecostal Healing Revivalism' af en individue soos Kenneth Hagin, wat oorbeweeg het na die charismatiese 'healing revivals', het 'n prominente rol in die geboorte van Welvaartteologie as hedendaagse fenomeen gespeel (Hollinger, 1988:141).

4.3.1.1.3 Okkultiese invloede

Sommige evangeliese teoloë (só MacArthur, [1992]; Hanegraaff, [2009]) huldig die standpunt dat die Welvaartteologie se wortels hoofsaaklik by okkultiese invloede gesoek moet word. McConnell (1988) is die sterkste voorstander dat die Welvaartteologie se oorsprong nie in die Charismatiese of Pinkster-beweging lê nie, maar dat die neigings wat hierdie bewegings openbaar, onskriftuurlik en selfs okkulties van aard is. Die Welvaartteologie sou egter nie sonder meer as okkulties (of selfs net as 'n kultus) geklassifiseer kon word nie, aangesien dit ook talle ooreenkomste met Evangeliesgesinde dogmas toon – Bowman (2001:226) dui byvoorbeeld aan dat geeneen van die hedendaagse welvaartpredikers die ortodokse dogmas, soos redding deur genade alleen of die Drie-eenheid van God, spesifiek sal ontken nie. Ten opsigte hiervan sou McConnell (1995:19) se vroeëre onderskeid tussen 'n kultus en dit wat okkulties van aard/in karakter is, in ag geneem kon word. Hy verduidelik dit soos volg:

The word of faith movement is not a cult in the sense and to the degree of Mormonism, Jehovah's Witnesses, or Christian Science. No, the faith movement is not a cult, but is cultic, that is, it has certain doctrines and practices that are cultic in thought and historical origin.

Amerikaanse okkultiese-bewegings van die 19de eeu kan in twee groepe verdeel word, nl. *historiese of eskatologies-georiënteerde kultusse* soos die Mormone en Jehovagetuies, en *nie-historiese of gnostiese kultusse* wat uit 'n obsessie en gefassineerdheid met die magte van die geesteswêreld ontstaan (Perriman, 2003:66-67). Die tweede groep het baie van Welvaartteologie se verkondiging en praktyke beïnvloed (Morris & Lioy, 2012:78), en MacArthur (1992:352) som McConnell (1988) se argument ten opsigte van die okkultiese invloede soos volg op:

(McConnell's book) ... demonstrates irrefutably that Word Faith teachers owe their ancestry to groups like Christian Science, Swedenborgianism, Theosophy, Science of Mind and New Thought – not to classical Pentecostalism ... Their undeniable derivation is cultish, not Christian ... (they) borrow generously from the teachings of the metaphysical cults.

Die metafisika ken oneindige mag en potensiaal aan die menslike gees toe (Morris & Lioy, 2012:83), en die Nuwe Denkwysse ("New Thought") van Phineas Quimby meld inderdaad dat siekte sy oorsprong in die mens se denkwysse het en dat dit ook hier is waar genesingskrag lê (Morris & Lioy, 2012:82-83). In beide die metafisika en "New Thought" word die klem op die denkwysse as die hoofkomponent in die oorsaak van

alle gevolge geplaas. In 'n uitgebreide studie definieer Smith (1995:34) metafisika as die verhouding tussen denkwysse en materie: 'n positiewe denkwysse stel die mens in staat om liggaamlike genesing te bewerkstellig, teenoor negatiewe denkwyses wat die oorsprong van alle sonde en siekte is. In hierdie lering word die goddelikheid van die mens beklemtoon waardeur sy welstand, hetsy materieel of liggaamlik, deur sy denkwysse beheer kan word (Smith, 1995:34). Die ooreenstemming tussen die leringe van metafisika en die Nuwe Denkwysse, en dan die van Welvaartteologie, kan feitlik nie misgekyk word nie.

4.3.1.1.4 Voorlopige gevolgtrekking

Dit sou sover aangedui kon word dat die ekstremistiese toepassing van sekere standpunte van die vroeë Pinkster- en Charismatiese-bewegings wat met die karaktereienskappe van middel-20ste-eeuse herlewings gepaard gegaan het, die primêre invloed in die totstandkoming van Welvaartteologie kon wees. Dit kan ook aan 'n sterk okkultiese inset verbind word.

4.3.1.2 Twee vroeë voorlopers van die welvaartbeweging

In 'n oorsig oor die ontstaan van die welvaartbeweging is die persone wat daarby betrokke was, in ag geneem. Twee wegbereiders vir die moderne welvaartbeweging was E.W. Kenyon en W.M. Branham en hulle word allerweë as die 'vaders' van hierdie beweging beskou (vergeelyk Hollinger 1988:143; MacArthur 1992:351-352).

4.3.1.2.1 E.W. Kenyon (1867-1948)

Kenyon het 'n prominente en vernamese rol in die totstandkoming van die hedendaagse Welvaartteologie gespeel (Hollinger, 1988:143; MacArthur 1992:351-352). Hy is in New York gebore en word as 'n Metodis groot. Hy begin in 1892 aan die Emerson College of Oratory studeer. Laasgenoemde instansie is bekend vir sy standpunte aangaande metafisika en die Nuwe Denkwysse ("New Thought") (Morris & Lioy, 2012:83). McConnell (1988:49) meen dat dié instansie 'n definitiewe invloed op Kenyon se teologie gehad het. McConnell (1988:49) sê die volgende van Kenyon:

Because he had no theological background in ... the Holiness-Pentecostal tradition, in formulating his 'new type of Christianity' of healing and prosperity, Kenyon drew from the only background in these areas that he did have: metaphysics.

As gevolg van die invloede uit metafisika het Kenyon se prediking van dogmas soos genesing, welvaart en positiewe belydenis gewemel – aspekte wat algemeen in die Welvaartteologie figureer (McConnell, 1988:49).

Hollinger (1988:144) beskrywe drie prominente aspekte in Kenyon se prediking wat 'n goeie idee gee waar die ideë oor genesing, welvaart en positiewe belydenis in die Welvaartteologie vandaan kom. Kenyon was oortuig dat jou innerlike mens beheer word deur wat jy met jou mond bely. Hy was die eerste om die populêre stelling te maak wat kenmerkend in Welvaartteologie geword het: "What I confess, I profess" (Kenyon, 1970:98). Ander van Kenyon (1970:99) se stellings is bv. "I know that I am healed because He said that I am healed and it makes no difference what the symptoms may be in the body. I laugh at them, and in the Name of Jesus I command the author of the disease to leave my body." Die swaartepunt van Kenyon se lering was op genesing en Hollinger (1988:144) meen dat alhoewel Kenyon finansiële welvaart beklemtoon het, hy minder "aggressief" daarvoor was.

Kenyon het geglo dat die Protestantse kerke van sy dag nie kon bied wat '*mind-science teaching*' bied nie (Geracie, 1993:55), en hy het gestreef daarna om 'n nuwe tipe Christenskap op die been te bring wat 'n samesmelting van die Nuwe Denkwysse en Christenskap sou wees (Geracie, 1993:55). Kenyon se invloed op die hedendaagse Welvaartteologie is onbetwisbaar. John Kennington, 'n voormalige kollega van Kenyon, tref 'n duidelike ooreenkoms en 'n verwantskap tussen Kenyon se leringe en dié van die hedendaagse welvaartpredikers. Kennington is deur McConnell (1988:5) vanuit 'n uitspraak deur Kennington op 8 Julie 1986 in 'n ongepubliseerde artikel (E.W. Kenyon and the metaphysics of Christian Science, Portland, Oregon) hieroor aangehaal:

Today Kenyon's ideas are in the ascendancy. Via the electronic church or in the printed page I readily recognize not only Kenyon's concepts, but at times I recognize pure plagiarism, for I can almost tell you book, chapter, and page where the material is coming from. Kenyon has become the "father" of the so-called 'faith' movement.

4.3.1.2.2 W.M. Branham (1909-1965)

William Marrion Branham word as die tweede 'vader' van die moderne welvaartbeweging beskou (Bowman, 2001:86). MacArthur (1992:238) verwys na Branham as die vader van die 'Genesingsherlewing' na die Tweede Wêreldoorlog.

Branham se bydrae tot die ontstaan van die Welvaartteologie spruit uit sy verbintenis met en invloed in die “Latter Rain Movement” van die “Genesingsherlewing” na die Tweede Wêreldoorlog. Die vernaamste leringe van dié beweging sien soos volg daar uit (Bowman 2001:44-77):

- Die herinstelling van al die eerste-eeuse waarhede.
- Die herinstelling van die vyfvoudige bediening van die apostels en die profete aan die huidige pastore en evangeliste.
- Die geestelike bediening van bevryding, vas en handoplegging.
- Die herinstelling van persoonlike profesieë in die kerk.
- Om ware aanbidding terug te bring in die kerk.
- Die volgelinge van hierdie beweging sal geseën word met onsterflikheid voor Christus se wederkoms.
- Die oortuiging dat die verskillende sektore van die kerk eenheid sal bereik voor Jesus se wederkoms.

Die meerderheid van hierdie leringe word steeds deur hedendaagse welvaartpredikers verkondig, en daar kan gesê word dat hierdie predikers baie aan die ‘*Latter Rain Movement*’ en Branham se standpunte verskuldig is (Bowman, 2001:89).

4.3.2 Die verspreiding van Welvaartteologie na en in Afrika

Soos hierbo gemeld, het Welvaartteologie die Afrikakontinent oorspoel en twee vorme van die Amerikaansgebaseerde media (radio en televisie) het gedurende die tweede gedeelte van die twintigste eeu wêreldwyd veral ’n deurslaggewende impak gehad (Phiri & Maxwell, 2007:23). Die Christelike uitsaaimedia is ’n toenemende verskynsel in Afrikalande en Amerikaanse welvaartpredikers is prominent op hierdie kanale (Phiri & Maxwell, 2007:23). Bowers (2004:4-5) se opmerking is ten opsigte hiervan belangrik: die nuweling tot die welvaartgeloof word nie primêr deur hulle eie leraars, ander kerkgeorganiseerde dissipelskapprogramme of ander gelowiges as dissipels opgelei nie, maar die grootste invloed kom in die vorm van die geloofsgebaseerde televisiekanale.

Trinity Broadcasting Network, oftewel TBN (Santa Ana, Kalifornië, Amerika), se programme word in 11 verskillende tale uitgesaai en in nagenoeg 75 lande gebeeldsend (Morris & Lioy, 2012:95). Dit is ook Afrika se grootse godsdienskanaal. Hierdie kanaal kan feitlik op sy eie aanspraak maak op die verstommende styging (ongeveer 130 miljoen) in die getal volgelinge van Welvaartteologie in Afrika (Phiri & Maxwell, 2007:23) – van (’n geskatte) 17 miljoen volgelinge in 1970 tot (’n geskatte) 147 miljoen in 2005. Hierdie sterk Amerikaanse invloed veroorsaak dat Afrikane dit wat hulle op TBN sien as Amerikaanse Christenskap beskou en hulle aanvaar dit blindelings aangesien Afrika na die Westerse lande (veral Amerika) vir leiding opsien (Phiri & Maxwell, 2007:23).

Tans beïnvloed nie net Amerikaanse televisiepredikers die Afrikakontinent nie, want Afrikane gesels saam vanuit hulle megakerke. Boodskappe soos “ ... spoken words of faith create ... blessings” en “ ... material blessing is the gospel” is algemeen (Lioy, 2007:47). Een prominente Afrikafiguur, David Oyedepo van Winners Chapel International in Lagos, Nigerië, beweer dat Kenneth Hagin (wat alom as stigter van die moderne welvaartbeweging erken word) die ‘baton’ aan hom oorgedra het. Hy beweer ook dat hy Kenneth Copeland se ‘salwing’ ontvang het deur in ’n bed te slaap waarin Copeland tevore geslaap het (Gifford, 2007:24).

In sy bespreking van Pinkste-kerke in Afrika meen Gifford (2007:20) dat daar nie met Pinkster-bewegings meegeding kan word wanneer dit by die groei van Christen-bewegings in Afrika kom nie. Hierdie Pinkster-bewegings het een ding gemeen, naamlik ’n klem daarop om suksesvol te wees: “[i]n this form of Christianity, a believer is successful, if not, something is very wrong ... In practice, ... success refers primarily to financial prosperity” (Gifford, 2007:20).

’n Baie belangrike gebeurtenis het ’n enorme invloed in die verspreiding van Welvaartteologie aan Afrika gehad, naamlik die Hagins (senior en junior) en Kenneth Copeland se besoek aan Nigerië in 1992. Tydens hierdie besoek het hulle hul Welvaartteologie oor die hele land verkondig. Na aanleiding hiervan het kerke in Nigerië byna oornag uit hul nate gebars vanweë groot getalle nuwe aanhangers (Phiri & Maxwell, 2007:24).

Die spore van Welvaartteologie is tans oral onder die gelowige gemeenskap van Afrika te sien (Phiri & Maxwell, 2007:24). As bewys hiervoor kan maar net gelet word op voertuie wat beplak is met boodskappe soos: “With Jesus I will always win” en “Your success is determined by your faith” (Phiri & Maxwell, 2007:24). Daar is ook die gemeentes wat deur hulle naam hul boodskap verkondig: *Victory Bible Church*, *Jesus Breakthrough Assembly* en *Triumphant Christian Centre* (Gifford, 2007:20), en konferensies word op reuse-advertensieborde onder temas soos “Living a life of Abundance”; “Taking your Territories”; en “Stepping into Greatness” geadverteer (Lioy, 2007:47).

4.4 DIE VERNAAMSTE ROLSPELERS IN DIE WELVAARTTEOLOGIE

Daar is reeds na van die vernaamste wegbereiders hierbo verwys. Dit sou veral ook nodig wees om hulle prominentste opvolgers nader te beskou: betreffende die hedendaagse voorkoms van die fenomeen is hulle die formele meningvormers van Welvaartteologie.

4.4.1 Kenneth Hagin Sr.

Kenneth Hagin Sr. (1917-2003) word as die werklike “vader” van die hedendaagse welvaartfenomeen beskou (McConell, 1988:3; Hollinger 1988:137; Hollifield 2011:30). McArthur (1992a:334) verwys na die meeste prominente welvaartpredikers se erkenning dat Hagin ’n enorme impak op die formulering van hulle teologiese standpunte gehad het. Op sy beurt is Hagin beïnvloed deur die wegbereider van die beweging, E.W. Kenyon, en Hagin is hoofsaaklik verantwoordelik vir die verspreiding van Kenyon se leringe, in wat Hanegraaff (2009:17) as ’n plagiaat van Kenyon se werk bestempel (Hanegraaff, 2009:17).

4.4.2 Kenneth en Gloria Copeland

Die Copeland-egpaar is ook prominente rolspelers in die Welvaartteologie-beweging. McConnell (1988:4) het in 1988 voorspel dat Kenneth Copeland die opvolger vir Kenneth Hagin sal wees, en bykans 20 jaar later het dit gebeur. Tans is Kenneth Copeland (saam met Joël Osteen) een van die vernaamste persone wat Hagin se leringe laat voortleef ('n stelling van Kenneth Hagin Jr. soos na verwys deur Koch [2009:7]).

4.4.3 Joël Osteen

Osteen is tans waarskynlik die bekendste stem van die Welvaartteologie (Lioy, 2007:45, Koch, 2009:8). Sy preke word weekliks uitgesaai en in meer as 100 miljoen wonings in Amerika en miljoene ander in meer as 100 lande gehoor (Joël Osteen Ministries, 2014). Osteen se prediking fokus hoofsaaklik op bemoediging eerder as oordeel, waar 'n gelukkige lewe die primêre doel is. Osteen staan bekend as die '*smiling preacher*' wat sy volgelinge aanmoedig om hul visie te vergroot en nie vergenoegd te wees met 'n middelmatige bestaan nie (Byassee, 2005:20). Sy boeke (bv. *Your best Life Now* [2004]) bemoedig gelowiges met boodskappe soos: "Tel jou kop op, verbeter jou houding en God sal onbeperkte seëninge oor jou uitstort" (vry vertaal deur navorser).

Opsommend sou gesê kon word dat Hagin, die Copelands en Osteen duidelik die erkende hedendaagse leiers van die Welvaartteologie is en 'n beduidende bydrae tot die uitbouing en/of voortbestaan van die beweging lewer.

4.5 SKRIFINTERPRETASIE IN DIE GELEDERE VAN WELVAARTTEOLOGIE

Evangeliesgesinde teoloë se uitgangspunt is dat teologiese standpunte op die Bybelse teks gebaseer moet wees (Bickel, 2000:xi). Ten nouste daaraan verbonde is die

inspirasie en gesag van die Bybel wat as nie-onderhandelbare aspekte binne die Evangeliesgesinde geleedere prominent figureer (Lemky, 2002:176; vergelyk ook Armstrong, 2000:98). Oënskynlik ondersteun welvaartpredikers in die algemeen beide aspekte, en die status van die Bybel as openbaring van God word normaalweg nie ontken of selfs bevraagteken nie (Sarles, 1986:337). 'n Derde, baie belangrike, aspek wat by die evaluering van teologiese standpunte binne die Welvaartteologie in ag geneem moet word, is verantwoorde hermeneutiek en Skrifinterpretasie (Sarles, 1986:337; vergelyk ook Zuck, 1991:7-8).

4.5.1 Hermeneutiek en eksegeses

Gesonde hermeneutiek is die bepalende beginsel nie net vir akademiese werk in teologie nie, maar gewis ook vir die verkondigingstaak van die kerk. Hermeneutiek dui die beginsels vir alle Skrifinterpretasie aan (Zuck, 1991:19; Silva, 2007:17) en is dus logies deel van eksegeses, die praktiese proses van interpretasie (Silva, 2007:21). Die verskil tussen hermeneutiek en eksegeses is eenvoudig: terwyl hermeneutiek die beginsels bied wat die interpretasie rig/bepaal, is eksegeses die werklike interpretasie van die Bybel (Zuck, 1991:20).

Daar is altyd 'n moontlikheid dat die Skrif verkeerd geïnterpreteer kan word (Silva, 2007:18) en daarom moet daar altyd omsigtig met die Woord 'gewerk' word (vergeelyk 2 Tim. 2:15). Hermeneutiese erns en gepaardgaande verantwoorde eksegeses is egter nie altyd 'n kenmerk van alle Evangeliesgesinde denominasies of bewegings ten opsigte van hulle teologiese beskouinge nie (Silva, 2007:18). Die belangrikheid van gesonde hermeneutiek en verantwoorde eksegeses kan nie oorbeklemtoon word nie omdat dit uiteindelik teologiese standpunte bepaal en dit ook moet onderskraag.

Ofskoon dit onrealisties is om te verwag dat alle Christene altyd oor elke interpretasie van elke Bybelse teks moet saam- of ooreenstem – selfs al beaam hulle dieselfde hermeneutiese beginsels en eksegetiese proses – moet daar egter 'n duidelike onderskeid getref word tussen verkeerde interpretasie by 'n geleentheid en 'n herhaalde of herhalende verontagsaming van verantwoorde eksegetiese metodologie (Krabbendam, 1990:64). Rakende die Welvaartteologie is daar dan al telkemale krities bevraagteken of welvaartpredikers se Skrifinterpretasie en hulle geloofsoortuigings oor

hul teologie op verantwoorde eksegetiese staan (Hollifield, 2011:26). Kan dit wees, soos Hollifield (2011:26) beweer, dat dit bloot kultuurgedrewe voorkeure is – wat deur selektiewe betekenis ondersteun word (‘*eisegese*’) – wat in die teks ingelees word?

4.5.1.1 Eksegese/Hermeneutiek van Welvaartteologie

In die konteks van hierdie studie wat op die Nuwe Testament gerig en gebaseer is, vorm dié aspek in hierdie onderafdeling die kern van hierdie hoofstuk oor die Welvaartteologie. Welvaartpredikers se eksegetiese metode/s word as hoogs subjektief en willekeurig beskou (Sarles, 1986:337), en Sarles se kritiek op die Welvaartteologie is op grammaties-historiese hermeneutiese aspekte gebaseer. Bybelverse word willekeurig en oorvloedig as bewystekste aangehaal sonder dat die grammatiese reëls, woordbetekenis of literêre en historiese konteks van die betrokke tekste in ag geneem word (Sarles, 1986:337). In die lig van die grammaties-historiese eksegetiese benadering blyk die volgende teenstrydighede met gesonde eksegese in die welvaartpredikers se eksegetiese benadering:

- Woorde se betekenis word buite die literêre en historiese konteks geïnterpreteer (Evans, 2000b:55)

In die boek *Prepare to Prosper* verwys Joyce Meyer (1997:8) byvoorbeeld na die woord ‘voorspoedig’ (הַצְלִיחַ) (*‘hitslicha’*) in Jesaja 55:11 (wat lui: “ ... so sal my woord wees wat uit my mond uitgaan: dit sal nie leeg na My terugkeer nie, maar doen wat My behaag en *voorspoedig* wees in alles waartoe Ek dit stuur” [kursief deur navorser aangebring]) as ’n belofte van gewaarborgde finansiële groei indien gelowiges God se ‘woord’ oor hulle finansies ‘spreek’. In die literêre konteks dui hierdie woord (‘voorspoedig’) egter nie op tydelike of finansiële voorspoed nie, maar op ’n ‘geestelike’ voorspoed vir God se volk wat op die ‘siel’ betrekking het. Hebreërs 4:12 en Handeling 20:32 is voorbeelde van hierdie tipe ‘voorspoed’ wat die woord van God bewerkstellig (Evans, 2000b:55).

- Die verskillende genre van die Skrif word nie in ag geneem nie – alles word dieselfde hanteer (Hollifield, 2011:32-33). Dit dra vir welvaartpredikers dieselfde gesag wanneer dit by toepassings van die teks kom, bv. Osteen (2004:179) se interpretasie van Genesis 50:20 sou as bewys kon dien van die hermeneutiese benadering dat historiese narratief as normatief (m.a.w. asof alle geskiedkundige

gebeurtenisse outomaties aanvaar kan word as dit wat God vir al sy kinders sal doen) geïnterpreteer word. Osteen (2004:179) meld dat Josef se woorde vir elke gelowige die belofte inhou dat “[t]he Bible says that God will take the evil that the enemy brings into our lives, and if we’ll keep the right attitude, He’ll turn it around and use it for our good.”

Terwyl dogma/leerstelling tradisioneel nie net op beeldspraak of historiese narratief gefundeer moet word nie, maar deur didaktiese teksgedeeltes ondersteun moet word (vergelyk Moo, 1988:194), berus vele verkondigingsaspekte en dogmastellings van die Welvaartteologie egter slegs op die narratiewe teksgedeeltes (bv. wonderwerkende genesing waaroor daar baie min in die didaktiese Briewe van die Nuwe Testament is). Daarteenoor wys Moo (1988:194) dit uit dat verwag moet word dat daar elemente sal wees wat uniek is aan die apostoliese era, soos in die narratief van die evangelies en Handeling omskryf word, aangesien hulle volgens Efesiërs 2:20 die fondasie gelê het. Dit sou simplisties en eksegeties verkeerd wees om te argumenteer dat omdat Jesus en die apostels iets soos bv. ’n wondergenesing verrig het, gelowiges oor alle tydperke dieselfde moet/kan/sal doen (Moo, 1988:195). Geskiedkundige narratiewe word egter deur welvaartpredikers gelees asof dit volstrek die norm bied vir wat God normaalweg vir/deur sy kinders (wil/sal) doen.

- Welvaartpredikers maak baie van ‘bewystekste’ gebruik, maar die nodige begrip vir die konteks waarin hierdie teksgedeeltes voorkom, kom kort (Kaiser, 1988:169). Hieromtrent meld Rousseau (2010:27) dat eksegete wat verantwoordelik met die Skrif werk, dit in ag neem dat woorde en sinne in ’n Bybelgeskrif primêr in die konteks van daardie geskrif betekenisvol is. Om dit dus willekeurig as losstaande bewystekste (*‘proof-texts’*) of tydlose Bybelse spreekwoorde of as dogmaties-geforseerde feitestellings (“ ... omdat die Bybel so sê ... ”) te hanteer, sou in wese biblisisties wees (Rousseau, 2010:27).

Osteen (2004:13) is ’n voorbeeld van sodanige *‘proof-texting’* as hy die konteks met sy interpretasie van Kolossense 3:2 (“Bedink die dinge wat daarbo is ... ”) veronagsaam en skryf: “It is important that you program your mind for success. That won’t happen automatically. Each day, you must choose to live with an attitude that expects good things to happen to you”. Osteen laat egter na om die tweede gedeelte van Kolossense 3:2 (“ ... nie wat op die aarde is nie”) in ag te

neem. Binne konteks is Paulus besig om dissipels juis weg van Osteen se tipe fokus op die tydelike te vermaan. Nog 'n voorbeeld van die veronagsaming van die konteks is Osteen (2004:124) se interpretasie van Joël 3:10: “ ... Selfs die swakke moet sê: “Ek is 'n dapper soldaat!”. Osteen verkondig dat die vers aan gelowiges die reg verleen om oorwinning oor enige hindernis in hulle lewens te spreek. Ook hier laat hy na om die eerste gedeelte van die vers by sy interpretasie te betrek waar dit meld: “Maak swaarde van julle ploegskare, en spiese van julle snoeiskêre.” In die konteks van Joël 3:10 spreek God tot Israel se vyande en dreig hulle met oordeel soos Hollifield (2011:32) dit meld: “He is in effect saying: ‘Get ready and bring it on! Turn your plows into swords, and gardening tools into spears. Psych yourselves up. Tell yourselves that you’re strong and come on down!’”

In 'n nie-eksegetiese hantering van die Skrif word tekste of sinsnedes as bewystekste misbruik sonder dat die konteks waarin dit geskryf is, in ag geneem word. Gevolglik is die interpretasie vele male heeltemal verwyderd van die betekenis van die teks in sy konteks (Hollifield, 2011:31). Indien die konteks hoegenaamd in dié kwasi-eksegese in ag geneem sou word, sê die teksgedeeltes waarop welvaartpredikers se hoofdogmas gebou is die teenoorgestelde van wat verkondig word. Die oplossing tot Welvaartteologie se dogmatiese probleme lê in die korrekte ‘lees’ van elke teks van die Bybel in sy konteks (Schäfer, 2014:59).

- In die toepassing van tersaaklike tekste word alle beloftes in die Skrif as persoonlike beloftes vir elke gelowige hanteer (soos dit in 'n gewilde liedjie verwoord is: “Elk’ belofte in die Boek is myn’, elke teks, elke vers, elke lyn ...”). Die situasie en dispensasie waarin die oorspronklike boodskap aan 'n spesifieke gehoor oorgedra is, word nie in welvaartpredikers se eksegese in ag geneem nie. Dit sou dus kon gebeur dat daar min of geen, onderskeid getref word tussen destydse nasionale beloftes vir Israel en persoonlike beloftes vir individue in die hedendaagse kerk (Hollifield, 2011:33). Dit gebeur wanneer dit wat God in een tydperk vir 'n spesifieke groep mense doen *sito sito* geïgnoreer word en nie die norm vir alle ander tydperke is nie.
- Interpretasies en dogmatiese stellings wat met die breër storielyn van die Bybel strydig is: in verband hiermee verwys Hollifield (2011:34) na die Welvaartstelling

dat alle gelowiges van alle armoede heeltemal vrygekoop is. Die realiteit waarbinne Jesus, die apostels en die vroeë kerk in Handeling geleef het, het egter heeltemal anders daar uitgesien.

- Welvaartpredikers interpreteer oor die algemeen die Skrif allegories-misterieus (Evans, 2000b:55). Jesus se woorde aan sy dissipels in Markus 11:22-24 dat hulle berge sal kan verskuif indien hulle glo sonder om te twyfel, word byvoorbeeld allegories geïnterpreteer en op gelowiges toegepas (vergelyk Sarles, 1986:33). Osteen (2004:124) se interpretasie en allegoriese toepassing van hierdie teks sien so daar uit:

The Bible clearly tells us to speak to our mountain. Maybe your mountain is sickness; perhaps your mountain is a troubled relationship; maybe your mountain is a floundering business. Whatever your mountain is, you must do more than think about it, more than pray about it; you must speak to that obstacle. The Bible says, "Let the weak say I am strong. Let the oppressed say I'm free. Let the sick say I'm healed. Let the poor say I'm well off."

Op die oog af sou Osteen se stelling heel aanvaarbaar lyk, maar Morris en Lioy (2012:103) meen dat so 'n definisie van geloof net die gevolgtrekking is van '... faulty exegesis, and ... blatant misrepresentation of the Biblical text.'

Die grammaties-historiese interpretasie is juis die teenvoeter vir die allegoriese metode wat vir eeue lank geheers het (Krabbendam, 1990:74). Zuck (1991:44) se observasie dat die Reformasie basies 'n hermeneutiese hervorming was, is hier belangrik. Insteede van historiese eksegesis verkies prominente Welvaartteologie-verkondigers, soos o.a. Kenneth Hagin, sogenaamde Geesgegewe interpretasies aan Geesgevolle persone (Hollifield, 2011:30). Talle aspekte van welvaartpredikers se werkwyse met die Bybel toon spore van die Swedenborgianisme (gebaseer op die misterieuse ervarings van Emmanuel Swedenborg) (Morris & Lioy, 2012:89) waarvan die benadering tot die Skrif daarop gefokus was om die tradisionele, letterlike interpretasie met 'n dieper, 'geestelike' begrip van openbaring te vervang (Morris & Lioy, 2012:89). Kaiser (1988:168) bestempel so 'n benadering as '... spiritualization and crude allegorizing of the text.'

- Welvaartpredikers staaf hul leringe met behulp van persoonlike visioene, eie profesieë en drome wat gelyk aan die Skrif gestel word (Sarles, 1986:337). Dit is nie net problematies in die sin dat hierdie openbaring dan vir alle gelowiges regoor die wêreld opgeneem word as gesaghebbende woorde van God wat as gelyk met die Skrif beskou moet word nie, maar dit blyk ook problematies te wees as hierdie openbaringe nie met die boodskap van die Skrif ooreenstem nie. Die suiwer eksegetiese en hermeneutiek bly in die slag en gee aan hierdie addisionele openbaringe 'n voet om op te staan (Sarles, 1986:337).
- Kulturele en sosiale voorveronderstellinge is aan die orde van die dag vir welvaartpredikers. Sarles (1986:338) skryf hiervan:

... the procedure adopted by prosperity interpreters starts with their own American middle-class experience and then 'baptizes' that experience with a handful of Bible verses that seem to substantiate what is claimed, when in reality those verses have been removed from their original context and misinterpreted.

Die klem op welvarendheid sou dus eerder as 'n produk van sosiologiese wortels as suiwer Bybelse eksegetiese beskou kon word (Kaiser, 1988:160-161), en Liroy (2007:48), in sy verwysing na Hunt (2000:84), sou stellig hierby aansluit dat welvaartpredikers 'n unieke en onortodokse interpretasie van die Skrif met sekere hoofkarakterieenskappe van die kontemporêre kultuur harmoniseer.

4.5.1.2 Dake Annotated Reference Bible

In 1961 stel Finis Jennings Dake (1902-1987) die Nuwe Testament van die Dake Annotated Reference Bible vry en die volledige Bybel verskyn twee jaar later op boekwinkelrakke (Morris & Liroy, 2012:91). Hierdie studiebybel is uiters populêr onder welvaartpredikers, dermate dat die notas in die Dake Bybel die kern van vele prominente welvaartpredikers se verkondiging vorm. Dake se ooreenvoudige letterlike interpretasies is moontlik die rede vir die populariteit van sy Bybelkommentaar, maar sy benadering blyk ook die rede te wees vir sy onortodokse en problematiese dogmas.

Sleutelfigure soos Hagin en Copeland se uitgesproke aanvaarding en gebruik van hierdie studiebybel lewer waarskynlik 'n groot bydrae tot die populariteit daarvan (Alexander, 2003:569). Ook Joyce Meyer word agterop die laserskyfkassie van die rekenaarweergawe van die 'Dake Annotated Reference Bible' as een van die ondersteuners daarvan gelys en sy skryf die volgende: "I thank God for the people who produced the Dake Bible, their hard work has made it easier for me to teach God's Word" (Wilson, 2000).

In die studienotas van hierdie Bybel kom die welvaartpredikers se 'eksegese' duidelik na vore. Spencer en Bright (2004) omskryf Dake se hermeneutiese benadering as 'n " ... over-simplistic, hyper literal approach ... [which] results in many incorrect interpretations." Dake het hierdie letterlike benadering so oordryf dat hy God op antropomorfiëse wyse beskryf as iemand met 'n fisiese liggaam met arms, oë en ore (Ferraiuolo, 1994:50). Dit is hierdie hermeneutiese benadering wat Dake tot 'n letterlike interpretasie van teksgedeeltes soos Jesaja 53:5 lei. Sy kommentaar (Dake, 1949:946) op die betrokke teks lui:

Everyone can get healed now, right now by faith, as much as he can be forgiven of sins now. The reason all are not healed is because they do not believe this truth and accept it as they do forgiveness of sins ... Both forgiveness and healing were atoned for on the cross.

4.6 OPSOMMING VAN DIE VERNAAMSTE LEERASPEKTE VAN DIE WELVAARTTEOLOGIE

Die meeste welvaartpredikers stem saam oor die fundamentele aspekte van die ortodokse/Evangeliesgesinde tradisie (Moo, 1988:191). Kernaspekte soos die maagdelike geboorte en godheid van Christus, die noodsaaklikheid van wedergeboorte deur geloof in die versoeningswerk van Jesus se kruisdood en ander fundamentele geloofsaspekte van die kerk word deur welvaartpredikers bely (Hollinger, 1988:132). Moo (1988:191) stel voor dat indien welvaartpredikers 'n "ander evangelie" verkondig, gebeur dit omdat hulle ander leringe byvoeg en nie omdat hulle die tradisionele/ortodokse dogmas verloën of ontken nie.

Daar is egter duidelike kwessies wat aan die Welvaartteologie eie is, en omdat elke standpunt van die Welvaartteologie nie in besonderhede in hierdie studie ontleed of omskryf kan word nie, moet die kerndogmas wat Welvaartteologie as 'n unieke beweging in die Evangeliesgesinde kerkstroming laat uitstaan, afgebaken word. In die navorsing moet hierdie dogmas dan omskryf word. Die implikasies daarvan op Christen-dissipelskap word deur middel van die verdiskontering van Jesus se onderrig aangaande dissipelskap in die Markus-evangelie aangedui om dit só as *critique* op die Welvaartteologie te laat dien.

Wanneer Welvaartteologie met die meer tradisionele Christen-dogmas vergelyk word, staan drie primêre geloofsaspekte duidelik uit, naamlik geloof, welvaart en genesing (vergelyk Barron, 1987:9; Kaiser, 1988:153; Moo, 1988:191). Alhoewel sekere welvaartpredikers ontken dat hierdie die primêre dogmas van die beweging is, sou dit allerweë duidelik blyk dat hierdie drie as 't ware die 'hart' daarvan vorm (Hollinger, 1988:132). Geloof, welvaart en genesing word kortliks nader beskou.

4.6.1 Geloof

Welvaartpredikers se definisie/begrip van wat geloof behels, gaan van drie belangrike standpunte uit:

❖ **Bonatuurlike mag**

Welvaartpredikers beskryf geloof vanuit 'n mistiese vertrekpunt as 'n bonatuurlike mag wat gelowiges kan aanwend om enige vorm van persoonlike sukses te verkry en waarvan fisieke gesondheid en finansiële welvaart die vernaamste is (Lioy, 2007:42). 'n Individuele geloof is die middel waardeur die volle krag van die Heilige Gees losgelaat kan word. Hierdie lering is reeds deur die eerste erkende welvaartpredikers verkondig: Kenneth Copeland en Oral Roberts het bv. in die 1960's begin preek dat geloof 'n mag is wat materiële resultate bewerkstellig (Phiri & Maxwell, 2007:24) en die bekende naam "Word faith movement" het hierin sy oorsprong.

'n Aantal teoloë (bv. Sarles, 1986:332; Hummel, 1991:12-13; McConnell, 1995:186; Hunt, 1998:275; Beckford, 2001:14,17; Atkinson, 2007:174) se beskrywings van Welvaartteologie se begrip van geloof word soos volg deur Lioy (2007:43-44) opgesom: "[t]hrough

the ‘force of faith’ the positive power (God) is ‘activated’, and the negative (Satan) is confronted and negated.” Lioy blyk reg te wees wanneer daar na prominente welvaartpredikers se stellings oor geloof gekyk word: Copeland (1974:19) sê byvoorbeeld:

Faith is a spiritual force, a spiritual energy, a spiritual power. It is this force of faith which makes the laws of the spirit world function ... There are certain laws governing prosperity revealed in God’s Word. Faith causes them to function. They will work when they are put to work, and they will stop working when the force of faith is stopped.

Sarles (1986:348) se kommentaar op Copeland is dat so ’n siening van ‘geloof’ ’n vorm van towery is met die gesproke woord wat as ’n towerspreuk fungeer: “a force ... (which) forces God to work.” Na welvaartpredikers se mening is geloof dus ’n tipe emosie wat ’n persoon deur sy eie wilskrag kan opbou. Die implikasie van so ’n lering is dat geloof se fokus van sy veronderstelde objek, naamlik God, na die mag van die individu verskuif word. Insteede van ’n Godgefokusde en eenvoudige vertrouwe in hom word geloof voorgehou as ’n mensgesentreerde en gegenerende geestelike ‘mag’ wat skynbaar teen God gemik is om hom te laat ‘doen’ (Morris & Lioy, 2012:102). Dit sou dus blyk asof welvaartpredikers die konsep van geloof heeltemal verdraai het.

Daar sou afgelei kon word dat God as objek van geloof nie in hierdie wet van geloof belangrik is nie. Morris en Lioy (2012:103) se stelling dat geloof self die objek van Welvaartteologie se geloof, is sou hierop kon dui. Insteede van geloof in God word geloof in geloof omskryf as die magtige wapen in die mens se hand wat hom in staat stel om te verkry wat hy ook al wil hê.

❖ **Positiewe belydenis**

In Welvaartteologie se lering aangaande geloof is daar skynbaar ’n vaste verhouding tussen die mag van geloof en die spreek van woorde, oftewel ’n positiewe belydenis. Geloof in die hart word aan ’n belydenis deur die mond gekoppel (Sarles, 1986:348) soos Osteen (2004:125, 129) dit meld dat “[t]here is a miracle in your mouth. If you want to change your world, start by changing your words ... The moment you speak something out, you give birth to it. This is a spiritual principle ... ”

Geloof en die gesproke woord vorm ’n magtige kombinasie en maak van ’n positiewe belydenis ’n kragtige mag. Geloof is die wyse waarop die mens kry wat God vir hom wil

hê, en 'n positiewe belydenis is noodsaaklik om 'n aksie van God te verseker (Moo, 1988:205). In Copeland (1978:65) (kursief oorspronklik) se woorde:

You receive in this life just what you say with your mouth. The word in your mouth is your faith speaking. *The words you speak are what you believe.* Your words can be for you or against you. They bring you health or sickness. Your words decide whether you live in abundance or lack.

Dit is in hierdie dogma van positiewe belydenis waar die populêre stelling: 'name it ... and claim it' sy oorsprong het. Hagin (1979:3-5) glo dat positiewe belydenis " ... allows one to write your own ticket with God by saying it, doing it, receiving it, and telling it." Krities beskou kom dit daarop neer dat God as 't ware deur die mens se '*ticket* in staat gestel word om iemand se wense uit te kan voer en dat iemand se geloof die manier is waarop God onder 'n verpligting geplaas word om te doen wat daardie mens ook al verlang (Duty, 2014:54). Volgelingen van die beweging moet dus besluit wat hulle wil hê, glo dat dit (reeds) aan hulle behoort en dit doodeenvoudig as realiteit 'bely' (Lioy, 2007:44).

❖ **Geduld**

Die beginsel van die mag van geloof wat deur 'n positiewe belydenis in werking gestel word, word voltooi deur die noodsaaklikheid van geduld te beklemtoon (Sarles, 1986:349). Hierdie geduld beteken eenvoudig 'n volharding van geloof totdat dit wat begeer word 'n realiteit word, en Copeland (1978:94-95) verduidelik hierdie konsep soos volg:

After you ... have said with your mouth what you desire, and have believed that you have received, be ready to exert the force of patience until your faith produces the answer ... When you learn to release the power of patience, you can receive anything from God that agrees with His Word.

Klaarblyklik word geduld dan beskou en/of verstaan as 'n mag waarsonder die gelowige nie sy begeertes in vervulling kan bring nie, en wanneer geloof en geduld gekombineer word, lewer dit elke keer resultate op.

Ter opsomming sou dit gesê kon word dat die oorsprong van hierdie definisie aangaande geloof meer in die metafisiese leringe vanaf die middel tot laat 19de eeu as in die Bybel gegrond skyn te wees (Morris & Lioy, 2012:87). Die beklemtoning van die verhouding tussen denkwyses en materie kan uitgelig word as juis dit wat tot welvaartspredikers se begrip aangaande geloof aanleiding kon gee.

Hierdie begrip van geloof is nie in Welvaartteologie onderhandelbaar nie, aangesien die ander twee kerndogmas (welvaart en genesing) hierop gegrond is en mislukte genesing (dat genesing nie gebeur nie of dat iemand weer siek word aan dieselfde kwaal/siekte) en 'n gebrek aan materiële welvaart aan 'n tekortkomende geloof toegeskryf word (Lioy, 2007:44).

4.6.2 Materiële welvaart

'n Kerndogma van Welvaartteologie is die versekering van materiële welvaart vir gelowiges wat in gehoorsaamheid aan God lewe – hiervandaan dan die naam “Welvaartteologie”. Daar word aan gelowiges verkondig dat welvaart 'n erfenisreg vir alle gelowiges is en daarom word hulle aangemoedig om bevele/opdragte van wat hulle verlang, aan God te rig – luukse voertuie, groot huise en lywige banksaldo's (Pilgrim, 1992:3).

Finansiële welvaart word voorgehou as 'n goddelike belofte aan elkeen wie se geloof groot genoeg is om dit te verwag. Aanhangers van die Welvaartteologie glo gevolglik dat aangesien dit God se wil vir gelowiges is om die lewe tot die uiterste met finansiële welvaart en ondernemingsukses te geniet, bring dit oneer aan God en skend dit God se wil indien iemand nie ryk en suksesvol is nie (Lioy, 2007:44).

Krities beskou kom dit voor of welvaartpredikers die konsep van materiële welvaart uit verband ruk met hulle beskouing en verkondiging dat God alle gelowiges met feitlik perkelose welvaart wil seën (Kaiser, 1988:162). Dit hang alles egter van iemand se geloof af om dit deur positiewe belydenis te laat gebeur – die krag van gelowiges se uitsprake – en die geduld om te wag tot dit gebeur. Teoloë is dit eens dat materiële welvaart wel 'n seën van God kan wees (bv. Kaiser, 1988:162), maar die balans van die Skrif moet nie uit die oog verloor word nie. Evans (2000b:55) meld dat welvaartpredikers die fundamentele verskuiwing, soos deur Jesus in die Nuwe Verbond ingestel, miskyk, naamlik vanaf die uiterlike en fisiese terrein na die innerlike en geestelike.

Die materiële welvaartdogma rus op drie pilare wat hieronder uiteengesit word:

❖ **God se verbond met Abraham**

God se verbond met Abraham word as die primêre vertrekpunt en die Bybelse fondasie vir die Welvaartteologie beskou (vergelyk Hollinger, 1988:133) sowel as ander teologiese standpunte wat in die Welvaartteologie figureer (Morris & Lioy, 2012:98-99). Gelowiges word byvoorbeeld verseker dat al God se beloftes aan Abraham betreffende die geestelike, fisiese en finansiële sondermeer op hulle van toepassing is (so Hagin, 1983:14; Copeland, 1978:4-6; Copeland, 1974:51).

Die ortodokse teologie se standpunt is inderdaad dat sekere aspekte van die verbond met Abraham ook vir die res van die mensdom oor alle tye heen sou geld, spesifiek die feit dat deur Abraham al die nasies van die aarde seën sou ontvang, maar die onderskeid lê by hoe hierdie 'seën' gedefinieer word. In die Welvaartteologie is die primêre fokus van die seëninge materieel en nie soteriologies nie (Morris & Lioy, 2012:99). Gloria Copeland (1978:4-6) verkondig met 'n besondere passie dat Abraham, Isak, Jakob en Josef as gevolg van hul verbintenis met God se verbond met Abraham uitermate ryk geword het. Kenneth Copeland (1974:41 – kursief oorspronklik) deel die sentiment en hy skryf: “God blesses Abraham and His descendants with prosperity because He swore it in the covenant ... *Poverty is not a blessing of God*”.

Welvaartpredikers se interpretasie van Galasiërs 3:13-14 dien vir hulle as bewysteks vir die uitbreiding of oordrag van God se beloftes aan Abraham op Nuwe Testamentiese gelowiges (vergelyk Sarles, 1986:347). Die teks lui:

Christus het ons losgekoop van die vloek wat die wet meebring, deur in ons plek 'n vervloekte te word. Daar staan naamlik geskrywe: ‘Vervloek is elkeen wat aan 'n hout opgehang is.’ Daardeur kan ook hulle wat nie Jode is nie, deur Christus Jesus deel kry aan die seën wat God aan Abraham toegesê het ... (Bybel, 1983).

Welvaartpredikers stel dit as 'n onbetwisbare feit dat alle seëninge aan Abraham, insluitende welvaart, deur Christus na alle gelowiges, oftewel geestelike kinders van Abraham, kom. Sarles (1986:347) maak in hierdie opsig 'n belangrike punt deur uit te wys dat die laaste gedeelte van Galasiërs 3:14 gewoonlik geïgnoreer word: “ ... so het ons dan deur die geloof die Gees ontvang wat God beloof het.” In konteks praat Paulus dus van die geestelike seëninge aan Abraham, nie materiële welvaart nie.

Volgens die Welvaartteologie is daar drie voorvereistes om die beloftes aan Abraham 'n werklikheid in jou lewe te maak (Sarles, 1986:334-335). Daar moet eerstens kennis wees

van die belofte. Hiervan skryf Savell (1983:47): “[i]f a person does not know it is God’s will for him to prosper, it is highly improbable that he will prosper.”

Die tweede voorvereiste is gehoorsaamheid. Savell (1983:47-48 – kursief oorspronklik) skryf:

If he does not obey the laws of God that produce prosperity, he will not be able to appropriate them ... Obedience is the *key to prosperity!* If we are willing to obey God’s commands in every area of our lives, we will prosper. If we don’t obey, we won’t prosper. It’s that simple.

Derdens is net geloof nodig. Hier verwys Sarles (1986:335) na ’n stelling van Gloria Copeland (1978:37-38):

If you make up your mind ... that you are willing to live in divine prosperity and abundance, Satan cannot stop the flow of God’s financial blessings. If you are willing and obedient ... divine prosperity will come to pass in your life. You have experienced your faith in the covenant you have with God ... You begin to walk in divine prosperity with a decision to no longer allow Satan to put symptoms of lack on you.

Die teks wat primêr gebruik word om die voorwaardes van die verbond met Abraham uiteen te sit, is Deuteronomium 28. Kenneth Copeland (1979:22) meld dit op ’n triomfantlike wyse: “[y]ou are an heir to the blessings which God gave to Abraham. This blessing, found on the 28th chapter of Deuteronomy, covers every area of your existence: spirit, soul, body, financially, and socially.” Indien gelowiges dus aan God se wet gehoorsaam is, sal hulle die seëninge van Deuteronomium 28 hul eie kan maak, aangesien Christus gelowiges van die vervloeking van die wet losgekoop het (Gal. 3:13). Welvaartteologie verseker dat die vervloeking van Galasiërs 3:14 die vervloeking van Deuteronomium 28:15-68 in gedagte het (Copeland, 1978:28), maar Kaiser (1988:153) meen dat welvaartpredikers hierdie konneksie te gou maak, aangesien daar geen aanduiding in een van die teksgedeeltes is dat dit as parallelle teksgedeeltes beskou kan word nie. Binne die konteks van Galasiërs was Paulus besorg oor gelowiges se posisie voor Christus. Die vervloeking is die ewige dood waarheen sonde die mens gelei het. Dit is ’n heel ander konteks as Deuteronomium 28 wat Israel se onvermoë beskryf om die morele wet te onderhou, en as gevolg daarvan meer straf van God ontvang het (Kaiser, 1988:165).

Krities beskou blyk dit dat welvaartpredikers se misbruik van Deuteronomium 28 en Galasiërs 3 aan swak of moontlik geen eksegetiese nie te wyte is. Beide die hoofstukke se

konteks word misgekyk: die vervloeking en seën van Deuteronomium 28 is gebaseer op gehoorsaamheid aan die Wet van Moses, nie die verbond met Abraham nie, daarom was dit histories op Israel van toepassing en kan dit nie as gevolg van Galasiërs 3:13-14 op Nuwe Testamentiese dissipels toegepas word nie (Sarles, 1986:347).

❖ **Versoeningswerk van Jesus ('Atonement')**

In die analise van welvaartpredikers se leringe is daar 'n duidelike skakel tussen die versoeningswerk van Christus en die klem op finansiële welvaart. Die siening is dat daar nie net vir geestelike verlossing van sonde in Christus voorsien is nie, maar ook vir finansiële welvaart (Sarles, 1986:339), en Welvaartteologie stel die basiese beginsel van 'n gelowige se lewe as die wete dat God sy sonde, siekte, hartseer en armoede op Jesus geplaas het (Copeland, 1996:6). Gelowiges word derhalwe aangespoor om onbeperkte finansiële welvaart as deel van hulle verlossing te sien – dit is juis waarvoor Jesus gesterf het (Bishop, 1997:18).

Welvaartpredikers hou dan Jesus se versoeningswerk as die weg waarlangs die seën van God se verbond met Abraham na die gelowige kom (Bishop, 1997:20). Jesus se kruisdood word gesien as die grondrede vir 'n gelowige se reg op finansiële welvaart, en Kenneth Copeland (1974:41) meld dat daar geen rede vir enige gelowige is om hoegenaamd in enige vorm van armoede te leef nie, aangesien Jesus die vloek van die wet, wat na sy mening hoofsaaklik armoede is, op homself geneem het. Bishop (1997:20) bevestig dit en meld dat Christus hom van armoede vrygekoop het sodat die seën van Abraham op hom sal rus.

Evans (2000b:56) kritiseer ten regte hierdie leringe en meld dat dit op 'n algehele wanvertolking en foutiewe toepassing van Galasiërs 3:13 gebaseer word. Na sy mening is dit 'n onbybelse verandering van die Skrif deur te sê dat die wet met armoede en welvaart te doen het. Daarteenoor meld Evans (2000b:56) dat die wet met geregtigheid en die bevrediging van geregtigheid na God se wil, naamlik die dood wat Christus namens ons moes sterwe, te doen het.

Die indruk word in Welvaartteologie geskep dat Jesus se dood meer te doen gehad het met die versekering van God se geldelike seën aan gelowiges as die bevrediging van sy heilige toorn oor sonde. Hierop sou die afleiding gemaak kan word dat Jesus se dood meer met die waarde en tydelike voorspoed van die mens as die heiligheid van God te

doen het. Dit sou selfs binne sulke beskouinge moontlik wees om welvaartpredikers se besef van die werklike erns van sonde te bevraagteken, aangesien sonde bloot as 'n obstruksie in die pad van 'n vrygewige God se seëninge gesien word (Hollifield, 2011:37).

Jones (2014:35) wys op drie ander kommerwekkende aspekte in Welvaartteologie se leringe aangaande die versoeningswerk van Christus. *Eerstens* huldig welvaartteoloë sekere sieninge aangaande die luukse lewe van Christus. Dit word gegrond op John Hagee (2001) se oortuiging dat Jesus 'n lieflike groot huis besit het. Hagee argumenteer dat Jesus in Johannes 1:38 'n skare genooi het om te kom kyk waar hy bly – dus moes dit 'n groot huis gewees het om 'n skare te akkommodeer, maar die konteks van Johannes is duidelik dat slegs twee dissipels genooi is om Jesus te vergesel na waar hy tuis was. John Avanzini (1991) verkondig selfs dat Jesus ontwerpersklere gedra het – sy kleed was hiervolgens so waardevol dat die Romeinse soldate dit by die kruis uitgeloot het. Johannes wys egter op die ware rede waarom hulle Jesus se kleed uitgeloot het: sodat die Skrif vervul sou word (Joh.19:24). Hanegraaff (2009:201) kritiseer Avanzi se mening deur te vra hoeveel waarde in elk geval geheg kan word aan 'n kleed wat in vier stukke verdeel is? Die siening van Jesus as 'n baie ryk man word gerieflik gebruik ter ondersteuning van die leefstyl wat welvaartpredikers handhaaf en vir hulself en hul aanhangers toe-eien.

Tweedens is daar welvaartpredikers se interpretasie van 2 Korintiërs 8:9: “Julle ken die genade van ons Here Jesus Christus, dat alhoewel Hy ryk was, het Hy ter wille van julle arm geword, sodat julle deur Sy armoede ryk kan word”. Welvaartpredikers lees hierdie teks met min tot geen inagneming van die literêre konteks nie en beklemtoon dan dat Jesus se versoeningswerk tot materiële welvaart vir sy volgelinge lei (Jones, 2014:35). Jones meld dat indien behoorlike eksegeese gedoen word en die konteks waarbinne hierdie vers staan in ag geneem word, dit duidelik is dat Paulus die teenoorgestelde leer van wat welvaartpredikers verkondig: “(i)ndeed Paul was teaching the Corinthians that since Christ accomplished so much for them through the atonement, they should empty themselves of their riches in service of the Savior” (Jones, 2014:35).

Derdens verwys Jones (2014:35) na wat Paulus later in 2 Korintiërs 8:14 skryf, naamlik: “ ... julle wat nou oorvloed het, [moet] die help wat gebrek ly.” Die punt wat gemaak word, is dat Christus se voorbeeld in sy versoeningswerk nagevolg moet word, naamlik dat, indien nodig, ons bereid moet wees om gestroop te word en selfs onself van materiale

welvaart moet stroop om volgelinge van Jesus te wees (vergelyk Mark. 9:35-37 en 10:43-45). Dit is 'n belangrike punt in die konteks van hierdie studie, en meer lig is hierop gewerp in hoofstuk 3 waar die verhouding tussen Jesus se kruisdood en die vereistes wat hy aan sy volgelinge stel, eksegeties in Markus se evangelie ontleed is.

❖ Saai en maai

In die Welvaartteologie word die wet van kompensasie (*'law of compensation'*) oftewel die saai-en-maai-beginsel beklemtoon. Hierdie beginsel beklemtoon hoe meer iemand gee, hoe meer kan hy in vergoeding terug verwag. Tilton (1983:41) ('n welvaartprediker) se weergawe van hoe hy hiermee kennis gemaak het lui:

I started noticing good things showing up around me. I gave away a pair of shoes, then I notice three or four pairs come back. I kept giving watches away, then I noticed a very expensive Rolex watch jumped onto my wrist.

Welvaartpredikers baseer hulle lering oor saai-en-maai op 'n aantal teksgedeeltes waaronder Prediker 11:1, Spreuke 13:22, 2 Korintiërs 9:6, Galasiërs 6:7; 3 Johannes 3 (vergelyk Morris & Lioy, 2012:105). Een van die vernaamste teksgedeeltes in hierdie opsig is Markus 10:29-30 waar "... Jesus antwoord: Dit verseker ek julle, daar is niemand wat ter wille van my en ter wille van die evangelie afgesien het van sy huis of broers of susters of ma of pa of kinders of eiendom nie, of hy kry nou in hierdie tyd honderd keer soveel ... ". Gloria Copeland (1978:54) gee hiervan 'n verklaring wat duidelik nie die konteks in ag neem nie wanneer sy skryf: "Give \$10 and receive \$1,000; give \$1,000 and receive \$100,000 ... in short, Mark 10:30 is a very good deal." Morris en Lioy (2012:105-106) is uitgesproke dat hierdie teks hermeneuties heeltemal foutief en buite konteks verklaar word.

Wanneer die algemene beginsel van saai-en-maai 'n hefboom word om God te beweeg om materiële seën te skenk, dan is dit ongeldig (Sarles, 1986:349). Hiervan skryf Fee (2006:41): "Sometimes there seems to be no good reason why the wicked are blessed while the good are not, or vice versa! ... Conventional wisdom, therefore, cannot be made a part of the Biblical view of poverty and prosperity."

'n Belangrike punt wat kritici aanvoer behels die motivering vir diensbaarheid en vrygewigheid. Gebaseer op welvaartpredikers se lering moet die mens gee ("belê" is dalk 'n beter woordkeuse) met die doel om beter en (baie) meer terug te ontvang. Hollifield

(2011:54, nota 10) se kritiese vraag hierop is of die Nuwe Testament se motief in vrygewigheid nie eerder op aanbidding van God, 'n danksegging, of selfs 'n Christelike plig val nie, omdat Welvaartteologie se motief vir sodanige gehoorsaamheid persoonlike, tydelike of materiële seën is en nie die karakter van God dra nie.

4.6.3 Gesondheid en genesing

Welvaartteologie hou voor dat wonderbaarlike genesing elke gelowige, wat sy gesag as 'n gelowige verstaan, se persoonlike reg is (Morris & Liroy, 2012:101). Regdeur die geskiedenis van die kerk het dissipels getuig dat God genees, maar in die Welvaartteologie word dit as 'n onveranderlike beginsel gestel dat dit altyd God se wil is om almal te genees (Hollinger, 1988:134). Savelle (1981:8) meld onomwonde:

Not only is it God's will to heal, it is God's will to heal all! Satan is the author of sickness and disease. By the authority of God's Word, God has made provision for our healing. It is not the will of God that anyone be sick with any sickness or disease or pain whatsoever – from hangnails to tuberculosis.

Hierdie beskouing oor genesing rus op twee standpunte (Moo, 1988:192), naamlik:

- dat God wonderwerkende genesing in hierdie lewe belof het aan elke gelowige; en
- dat onkunde en 'n tekort aan geloof genesing voorkom.

Welvaartpredikers redeneer dat Jesus nooit iemand weggewys het wat genesing gesoek het nie (Mat. 9:35), slegs ongeloof het in die pad daarvan gestaan (Mark. 6:5-6) (vergelyk Moo, 1988:193). Daar word deur welvaartpredikers geredeneer dat aangesien Jesus gister, vandag en altyd dieselfde is, is hy sekerlik ook nou gewillig en gereed om almal te genees (vergelyk Moo, 1988:193). Dienooreenkomstig word gestel dat Jesus aan sy volgelingen die krag en verantwoordelikheid oorgedra het om hierdie genesings voort te sit (Joh. 14:12). Petrus (Hand. 10:36-43) en Paulus (Hand. 14:8-10) word uitgesonder as voorbeelde van wat in dié opsig gedoen moet word (vergelyk Moo, 1988:193).

Net soos met finansiële welvaart, is fisiese genesing in die versoeningswerk van Christus gegrond. As deel van die resultate of voordele van Christus se versoeningswerk is gelowiges van die mag van alle siekte en/of fisiese gebrek verlos. Drie prominente

teksgedeeltes word ter ondersteuning van die verband tussen gesondheid/genesing en die versoening van Christus voorgehou:

- Jesaja 53:5 “ ... deur Sy wonde het daar vir ons genesing gekom ... ”.
- 1 Petrus 2:24. “ ... deur Sy wonde is julle genees.”
- Matteus 8:16-17 “ ... Hy het ... al die siekes gesond gemaak ... Hy het ons lyding op Hom geneem, ons siektes het Hy gedra.”

Moo (1988:203) redeneer dat daar tussen die onmiddellike en onregstreekse uitkomst van Christus se reddingswerk onderskei moet word. Redding van sonde is ’n onmiddellike doel waarvoor Christus gesterf het, maar die transformasie van die liggaam is ’n onregstreekse uitkoms. Na aanleiding van welvaartpredikers se interpretasie van en kommentaar op Matteus 8:17 meen Moo (1988:203) dat daar niks in die teks van Jesus se kruisdood gesê word nie. Met ander woorde, wanneer Matteus die teks in Jesaja 53 aanhaal, mag hy dalk nie eers Jesus se kruisdood spesifiek in gedagte hê nie, maar gebruik hy dit moontlik om na Jesus se aardse bediening te verwys. Moo (1988:203) gee toe dat daar ’n moontlikheid bestaan dat Matteus wel die kruisdood in gedagte kon gehad het na aanleiding van Jesaja 53 se oorspronklike konteks, maar meld dat die vraag steeds gevra kan word of Matteus se stelling spesifiek uitwys dat ons genesing “in” Christus se kruisdood lê. Hy kom tot die gevolgtrekking dat dit beter is om te sê dat ons fisiese genesing slegs een onregstreekse effek van Jesus se kruisdood is, maar dat daar geen spesifieke aanduiding in Matteus se woorde is dat genesing altyd (of vir almal) in hierdie lewe sal plaasvind nie.

’n Belangrike vraag in dié opsig is dan die tydsberekening van die toepassing van hierdie voorsiening vir genesing, dat dit dalk ’n aanduiding van *oorgerealiseerde eskatologie* kan wees. Kaiser (1988:167) gee byvoorbeeld toe dat daar wel genesing in die versoeningswerk van Christus is, maar hy betwis hoe en wanneer dit ten volle toegepas sal word. Kaiser (1988:167) meen verder dat dit eers sal wees as al Christus se vyande onder sy voete vertrap is. Moo (1988:198) sluit hierby aan deur te meld dat die genesing wat hier ter sprake is eers sal plaasvind wanneer sonde totaal en al uitgewis word en wanneer Jesus se heerskappy ten volle realiseer.

Welvaartpredikers dring egter aan op volkome genesing in hierdie lewe vir enige situasie, vir alle gelowiges. Hulle maak voorsiening vir vertragings in die genesingsproses en meld

dat indien genesing nie onmiddellik plaasvind nie, moet siekte deur geduld en volharding oorkom word (Sarles, 1986:332). Die genesing is afhanklik van die gelowige se geloof – dit moet tot ’n vlak opgebou word waar dit genoegsaam is vir die beloofde genesing om plaas te vind. Bennet (1982:53-54) beraad mense wat nie onmiddellike genesing ervaar nie soos volg:

The reason we are so hesitant to imply that someone doesn't have the faith to be healed is that we think we also imply that they don't love Jesus, or that they don't trust God. No, no! It just means they're not yet open to receive the particular healing they need ... We need to continue to break through barriers that keep us from receiving.

Bennet (1982:53-54) gee dan die voorbeeld dat hy nog altyd die geloof gehad het om ’n kopverkoue te oorkom, maar nie ’n borsverkoue nie. Wanneer hy ’n borsverkoue kry, neem dit hom langer om dit te oorkom omdat hy sy geloof tot ’n hoër vlak moet opbou. Die uiteinde is hoe ernstiger die siekte, hoe meer geloof word benodig. Om genesing te ontvang, moet ’n persoon bloot aanhou positiewe belydenisse teen die siekte uitspreek, selfs al duur die simptome daarvan voort.

4.6.4 God se wil vir gelowiges

Welvaartpredikers (Copeland, 1978:20; Tilton, 1983:2, 6; Hagin, 1983:15-16; Bishop 1997:16,18) is dit eens dat God wil hê dat alle gelowiges onbeperkte welvaart en gesondheid moet beleef. Gloria Copeland (1978) se boek *God's Will is Prosperity* illustreer dié konsensus. Die enigste logiese gevolgtrekking wat vanuit hierdie sienswyses gemaak kan word, is dat siek en/of arm gelowiges buite die wil van God is (en dus daardeur sondig). Die redes vir siekte of armoede, om per implikasie buite God se wil vir gesondheid en rykdom te wees, word toegeskryf aan persoonlike en/of individuele ongehoorsaamheid wat nie die welvaartleer aanvaar word of huldig nie. Dit kan erge skuldgevoelens meebring, aangesien ’n siek of arm gelowige dan vir siekte of armoede geblameer word (Sarles, 1986:229) – soos Gloria Copeland (1978:20) dit stel sonder om doekies om te draai: “The laws of prosperity *will* work in the life of any person who is obedient to His Word.” (kursief deur navorser aangebring).

Hierdie verband tussen gehoorsaamheid en welvarendheid word deur Kaiser (1988:154) onder die term *eudaemonism* beskryf – die idee dat goeie dinge (soos geluk en materiële

welvaart) bloot die gevolg van goeie etiese aksies is. Die lering is gebaseer op die Ou Testament wat volgens welvaartpredikers die beginsel neerlê dat etiese aksies deur materiële welvaart en sukses gemotiveer word. In die breë spektrum van hierdie lering kom die uiteindelijke motivering vir gehoorsaamheid op selfbelang neer.

Kaiser (1988:154) kritiseer die welvaartbeskouinge en meld onomwonde dat die hoofmotief vir gehoorsaamheid in die Ou Testament die heiligheid van God se kinders was en nie 'n hedonisme en die najaag van persoonlike plesier nie. Na sy (Kaiser, 1983:235-44) mening is God se karakter, en nie individuele selfbelang nie, die rede vir die etiek wat Ou-Testamentiese mense se lewe bepaal het. Welvaartpredikers vervang die geestelike nastrewe van God se plan in gehoorsaamheid, naamlik om homself in die persoon van Jesus Christus aan gelowiges bekend te maak en hulle karakter daarvolgens te vorm, met 'n strewe na persoonlike welvaart (Evans, 2000b:57).

Sarles (1986:340-341) aanvaar ook nie welvaartpredikers se materialistiese siening rakende God se wil vir gelowiges nie. Hy meld dat die Skrif nie so 'n konsep ondersteun nie want daar is mense wat onkreukbaar binne God se wil was maar geen materiële welvaart gehad het nie. In Hebreërs 11 verskyn die name van uitstaande persone wat vir geloof in die saak van die Here gely het. Dit wat hulle deurgemaak het, bied geen ondersteuning of staving vir die materialisme en welvaart wat in welvaartverkondigers se interpretasies voorgehou word nie.

Die belangrikste getuie teen welvaartverkondiging is, ironies genoeg, Jesus self (Sarles, 1986:340-341). Hy is gebore in armoede (verwys Luk. 2:22-24 en Lev. 12:8), later in sy lewe het hy nie eers die spreekwoordelike dak oor sy kop gehad (Mat. 8:20) of besteebare geld gehad om tempelbelasting te betaal nie (Mat. 17:24-27). Sy enigste besitting ten tye van sy dood was die klere aan sy lyf (Luk. 23:34) en kon hy niks vir sy moeder agterlaat om van te leef nie, met die gevolg dat sy in die sorg van 'n getroue volgeling gelaat is (Joh. 19:26-27). Op hierdie oorweldigende getuienis teen die inhoude van Welvaartteologie meld Sarles (1986:341) die retoriese vraag of iemand sou kon sê dat Jesus buite die wil van God was?

Dit is 'n ope vraag oor wie se wil werklik in Welvaartteologie se beskouing van sake heers – God se wil of mense se sug na besittings? In 'n resensie op Osteen se boek *Break Out* (2013) konkludeer Johnson (2014:63) dat die logiese implikasie in Welvaartteologie se

stellinge is dat God nie glorieryk in sy Majesteit is nie en dat die werklike mag aan die mens behoort. In die lig van hierdie kritiek is dit gestel dat Welvaartteologie nie teosentries is nie, maar antroposentries (Sarles, 1986:343; Morris & Lioy 2012:74).

Hierdie antroposentriese neiging skemer duidelik deur in welvaartpredikers se leringe dat gelowiges “ ... God-like creatures and supermen ... ” is (Tilton, 1983:26,28). Kenneth Copeland (1974:15) meld dat die mens die gesag het om sy eie lot te bepaal en dat slegs gode hierdie vermoë het. Mense sou dus as ‘little gods’ beskou moet word. Dit kan feitlik nie anders verstaan word as dat die mens se wil in beheer is en nie dié van God nie. Gloria Copeland (1978:72) meld dit soos volg:

God is not going to override your authority ... He has given you authority in the earth ... He will let you die sick if you choose to do so ... [y]ou have authority to go ahead and die. God will not stop you.

Opsommenderwys sou gesê kon word dat Welvaartteologie van die mens die heerser maak en dat God daar is ten dienste van die mens. Welvaartpredikers beklemtoon die mag van menslike geloof, maar God se soewereine, soms misterieuse, wil word skaars erken (Moo, 1988:208). Sekere welvaartpredikers wil selfs nie hê dat volgelinge van Christus die woorde “as U wil” gebruik nie, aangesien dit twyfel in sy eie gesag sou openbaar (Hagin, 1983:10). Moo (1988:204-205) verwys na C.S. Lewis (1967:142-151) se bevinding aangaande ’n Nuwe-Testamentiese studie oor gebed waar twee kontrasterende vorme van gebed uitgelig word, naamlik:

- a) Jesus se gebed van ‘as U wil’; en
- b) Markus 11:23-24 se vrymoedige vertrouwe dat God sal gee wat ons ook al versoek.

Lewis (1967) los nie die kontras op nie, maar welvaartpredikers argumenteer dat Jesus se model van “As U wil” slegs gebruik moet word vir gebede aangaande toewyding, terwyl Markus 11:23-24 se model van toepassing is op gebede wanneer ’n versoek/e gerig word. Wanneer die gelowige besef wat hy in God se beloftes het en daarvoor bid, is dit onnodig om ‘as U wil’ by te voeg, om die waarheid te sê, dit is ’n teken van blatante ongeloof wanneer dit gedoen word.

4.7 SAMEVATTING

In hierdie hoofstuk is die primêre teologiese standpunte van die hedendaagse welvaartfenomeen, met spesifieke klem op God se wil vir gelowiges, krities van nader beskou. Die bevindinge dui daarop dat geloof, finansiële welvaart en fisiese gesondheid/genesing die drie prominente aspekte van Welvaartteologie se leringe aangaande Jesus se wil vir gelowiges is.

Welvaartpredikers verkondig met nadruk dat elke gelowige deur God bestem is om welvarend op tydelike gebied te wees. Die welvaartleringe is hierbo uiteengesit en word verderaan verdiskonteer met die eksegetiese bevindinge van hoofstuk 3, naamlik Jesus se onderrig aangaande dissipelskap in Markus 8:31-38, 9:30-37 en 10:32-45 waarin Markus Jesus se wil vir dissipels verantwoord.

4.8 OPSOMMING

Die Welvaartteologie se primêre teologiese standpunte kan soos volg saamgevat word:

- Geloof is 'n mag wat tot die beskikking van alle gelowiges (volgelingen van Jesus) is om sy/haar tydelike en materiële hartsbegeertes te bekom.
- Die mag van geloof word uitgeoefen deur positiewe belydenisse te spreek om sodanige begeertes te realiseer.
- Gelowiges moet geduldig in geloof volhard totdat hulle menslike begeertes 'n realiteit word.
- Onbeperkte finansiële en tydelike welvaart is 'n belofte van God aan elke gelowige.
- Armoede is altyd deel van vervloeking en nooit God se wil vir die wat Jesus volg nie.
- 'n Hoofrede (indien nie dié hoofrede nie) vir Jesus se versoeningswerk aan die kruis is om finansiële welvaart vir al sy volgelingen te verseker – Jesus se kruisdood verseker dat sy volgelingen geen lyding (veral finansiële tekorte) hoef te ervaar nie.

- Volgelinge wat bereid is om finansiële bydraes tot welvaartpredikers se bediening te maak, kan daarvan seker wees om veelvoudige vergoeding terug te ontvang.
- Christus se lyding aan die kruis waarborg wonderbaarlike genesing vir elke gelowige.
- Dit is nooit God se wil vir 'n volgelinge van Jesus om siek te wees of aan enige fisiese gebrek te ly nie.
- Dit is altyd God se wil om elke gelowige wonderbaarlik en volkome te genees.
- Slegs 'n gelowige se onkunde of 'n tekort aan geloof kan in die pad van sy perfekte gesondheid staan.
- Gelowiges het beheer oor hul eie finansiële en fisiese welstand ten koste van God se soewereine wil.
- Dit is altyd God se wil dat volgelinge van Jesus op onbeperkte wyse voorspoedig moet wees.

In die volgende hoofstuk word die bevindinge vanuit die eksegeese van die Markus-tekste (hoofstukke 2 en 3) krities vergelyk met die Welvaartteologie.

HOOFSTUK 5

EKSEGESEBEVINDINGE AS *CRITIQUE* OP WELVAARTTEOLOGIE

5.1 INLEIDING

Die oogmerk van hierdie studie is om Markus se lering in Markus 8:22-10:52 aangaande dissipelskap na te gaan. Die verwagtinge van Jesus se dissipels is in die lig hiervan ondersoek en eksegeesebevindinge word as 'n *critique* op Welvaartteologie geformuleer en aangelê. Die hoofstelling van hierdie relatief jong verskynsel binne die Christelike godsdiens (verwys 4.3) konsentreer op tydelike welvaart en ononderbroke gesondheid vir Christen-gelowiges (verwys 4.6 en onderafdelings) waarvan prolepties gestel kon word dat dit nie met die Skrifinhoud rakende dissipelskap in Markus strook nie.

Met inagneming van Jesus se stelling oor die verkondiging van die Evangelie aan al die nasies (Mark. 13:10) en sy opdrag aan die elf dissipels in Markus 16:15 om dit te gaan doen, is dit dan noodsaaklik om te begryp waarom dissipelskap in die Skrif handel. Om dissipels te 'maak' noodsaak dat "[o]nly when we recognize what a disciple is in the NT can we effectively fulfill our Lord's commission to make disciples and become fully committed disciples ourselves" (Bing, 1992:48). Wydverspreide tendense binne die kontemporêre kerk, soos vergestalt in die sogenaamde Welvaartteologie (verwys 1.2.3), skyn egter die Skrifbepalinge rakende kardinale wesensaspekte van Christenskap óf mis te tas, óf te verdraai. Ten einde die konsep van dissipelskap ooreenkomstig die Skrif aan te dui, is daar in hierdie studie uitgebreide eksegeese van kerngedeeltes in die Markus-evangelie gedoen (hoofstuk 3).

Volgens een van die huidige baie populêre, indien nie dié populêrste nie, kwasi-teologie wat dissipelskap op 'n ander manier verkondig, nl. die Welvaartteologie, is dit God se wil vir elke hedendaagse Christen om ten opsigte van finansiële vermoëndheid en fisiese welstand altyd welvarend te wees (hoofstuk 4). Ten einde die oogmerk te bereik waarna hierbo verwys word, is op gegewens rakende God se wil vir dissipels in die Markus-evangelie gefokus. Daar moes bepaal word of Jesus se onderrig aangaande dissipelskap

in die Markus-evangelie dui op God se wil van welvaart of lyding vir die wat Christus volg en, indien laasgenoemde, is hierdie lyding omvattend gedefinieer (hoofstuk 3).

Verantwoorde eksegeese van die gekose Markus-tekste het as vertrekpunt die eerste, noodsaaklike taak van die verkenning en verrekening van die historiese aspekte van die bestaanswêreld en werklikheidsbelewenis van Markus se gehoor (hoofstuk 2). Benewens die noodsaaklikheid vir grammaties-historiese eksegeese is dit ook gedoen om te bepaal of Welvaartteologie se boodskap, dat dit God se wil vir elke hedendaagse gelowige is om ten opsigte van finansiële rykdom en fisiese gesondheid altyd welvarend te wees, vanuit hierdie Skrifgeldeeltes verantwoord kan word.

Die konsep van lydende dissipelskap en diensbaarheid is in die eksegeese hanteer, en waar dit met die Welvaartteologie verskil, is dit duidelik so in die eksegeese (hoofstukke 2 en 3) aangedui. Die kern en omvang van die *critique* wat in hierdie hoofstuk gegee word stel eenvoudig wat Jesus aangaande dissipelskap geleer het en hoedanig die welvaartleer van die lering van Jesus verskil.

5.2 *CRITIQUE* OP WELVAARTTEOLOGIE

In die eksegeese is Jesus se onderrig oor dissipelskap en gepaardgaande diensbaarheid hanteer. As sodanig is die oogmerk, terwyl Welvaartteologie se verkondigingsinhoud gekritiseer word, nie om teenbewystekste vir elke aspek van hierdie denkrigting se verkondiging aan te bied nie.

Die eksegetiese bevindinge (hoofstukke 2 en 3) aangaande Jesus se lering oor dissipelskap in die konteks van sy eie lyde word dan kernagtig in skematiese vorm as 'n *critique* op die primêre standpunte van die Welvaartteologie gestel. In die konteks van die Welvaartteologie word daar na 'gelowige(s)' verwys (in beide kolomme), en t.o.v. die Markaanse geadresseerdes en die historiese konteks na 'dissipel(s)/dissipelskap'.

Die skematiese aanbieding sien soos volg daar uit:

Tabel 5-1: Eksegesebevindinge as *critique* op Welvaartteologie

<u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u>	<u>Eksegesebevindinge as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u>
<p style="text-align: center;"><u>Geloof</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Geloof</u> is 'n mag wat tot die beskikking van alle dissipels van Jesus is (in moderne konteks 'Christen-gelowiges' en as 'gelowiges' aangedui) om sy/haar hartsbegeertes rakende tydelike dinge te bekom (verwys 4.6.1). • Die mag van hierdie geloof word uitgeoefen deur <u>positiewe belydenisse</u> te spreek om dié begeertes te realiseer (verwys 4.6.1). Hierdie 'positiewe belydenisse' kom inderwaarheid neer op opdragte wat aan God gegee word om gelowiges se wense uit te voer. • Gelowiges moet <u>geduldig volhard</u> in hierdie geloof totdat hulle menslike begeertes 'n realiteit word (verwys 4.6.1). 	<p style="text-align: center;"><u>Geloof</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • In die gekose tekste oor dissipelskap in die Markus-evangelie (Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) vereis Jesus geloof van dissipels. Hulle moet glo in Jesus se versekering dat die weg van lyding met (ewige) lewe beloon word en dat hulle deel aan sy heerlikheid met sy wederkoms sal hê (Mark. 8:38). Hulle geloof vereis onderworpenheid aan God en onderdanigheid aan sy soewereine, soms misterieuse, wil, selfs al hou dit lyding in, met die vertroue dat God se wil beter is as wat die mens wil hê (Mark. 8:33). Die geloof bemagtig gelowiges nie, soos dit in die Welvaartteologie voorgehou word, om hulself van hulle omstandighede vry te spreek en hul materiële hartsbegeertes te vervul nie (verwys 3.3.1.2, 3.3.2.2 en 3.3.3.2). In stede moet dissipels se gedagtes aan die 'goddelike logika' gelykvormig word. Hierdie geloof verg opoffering van 'self' in diensbaarheid aan ander (Mark 8:34, 9:35 en 10:43-44). Dit verg nederigheid om ander se welstand belangriker as persoonlike voordeel te ag. Dit verg veral vertroue om Jesus onvoorwaardelik op die weg van die kruis te volg; nie om gedien te word nie maar om te dien en 'self' tot voordeel van ander op te offer.

<p style="text-align: center;"><u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u></p>	<p style="text-align: center;"><u>Eksegesebevindings as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u></p>
	<p>Die geloof verg onderdanigheid aan God se wil en nie die handhawing van 'n dissipel se eie wil of om God deur middel van positiewe belydenisse aan te sê om na die mens se wil en verlangens te handel nie.</p> <p>Die geloof verg volharding in lyding met die hoop en afwagting op ewige lewe – die vertrou dat lyding 'n geringe prys is om te betaal vir ewige heerlikheid, die eindelike verheerliking langs die weg van tydelike vernedering en lyding.</p>
<p style="text-align: center;"><u>Finansiële welvaart</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Onbepaalde <u>finansiële en fisiese welvaart</u> is 'n belofte van God aan elke gelowige (verwys 4.6.2). • <u>Armoede</u> is altyd deel van vervloeking en <u>nooit God se wil</u> vir hulle wat Jesus volg nie (verwys 4.6.2). • Een van die hoofredes (indien nie dié hoofrede nie) vir <u>Jesus se versoeningwerk aan die kruis is om finansiële welvaart vir al sy volgelinge te verseker</u>. Jesus se lyding verseker dat sy volgelinge geen lyding (spesifiek finansiële tekort en fisiese siekte of gebrek soos hieronder vermeld) hoef te ervaar nie (verwys 4.6.2). • Gelowiges wat ruim finansiële bydraes tot welvaartpredikers se bediening maak, het <u>die waarborg om veelvoudig vergoed te word</u> (verwys 4.6.2). 	<p style="text-align: center;"><u>Finansiële welvaart</u></p> <ul style="list-style-type: none"> • Belangrike aspekte oor individuele besit en die beperkte-beskikbaarheid van feitlik alle lewensmiddele in die 'bestaanswêreld' van die Bybel, asook die waarskynlike lyding van vervolging van die Markus-gehoor is in die eksegese uiteengesit (verwys 2.3.1.4). Indien hierdie aspekte eksegeties op die aansprake van die Welvaartteologie aangelê sou word, is daar niks waarop so 'n 'teologie' gegrond en gelegitimeer kan word nie. • Die eerste-eeuse Mediterreense samelewings was deur groeporiëntering, beperkte-beskikbaarheid en 'n eer-en-skandewaardesisteem gekenmerk (verwys 2.4.1). Hierdie kultureel-historiese aspekte waarbinne die Bybel geskryf is, reflekteer die leefwêreld van die geadresseerdes van die evangelies.

<u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u>	<u>Eksegesebevindings as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u>
	<p>Dit is die realiteit waarbinne die Skrif tot sy eerste gehore gespreek het. Hieruit sou blyk dat 'n postmoderne verkondiging van tydelike voorspoed aan individue wat op 'n sekere manier 'glo' (m.a.w. doen: bydra) nie in die Skrif te vinde is nie en deur die Skrif gerepudieer word.</p> <ul style="list-style-type: none"> Die tekste oor dissipelskap in die Markus-evangelie (Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) dui op moontlike lyding (verwys 3.3.1.2, 3.3.2.2 en 3.3.3.2) waarvan die eksegetiese definiëring onversoenbaar is met die Welvaartteologie se stelling van onbeperkte finansiële welvaart as belofte van God aan elke gelowige. <p>Jesus se vereiste van 'selfverloëning' (Mark. 8:34) in dissipelskap is 'n roeping om God se wil oor alles, selfs iemand se voorkeure, te laat heers ongeag die prys. Dit behels opoffering en nie verrying van 'self' nie. Markus 8:34 se vereiste van kruisopname verwys weliswaar na die moontlikheid van werklike lewensverlies, maar figuurlik is dit ook 'n metaforiese verwysing na enige ander lyding/verlies wat direk met die navolging van Christus verband hou (verwys 3.3.1.2).</p> <p>Die ambisie vir persoonlike rykdom en aansien figureer oorweldigend in die Welvaartteologie – "welvaart" wat gemak en mag suggereer. Hierteenoor staan Markus 9:35-40 en 10:41-44 se vereiste vir dissipelskap: om wêreldse welvaart en belangrikheid prys te gee en goddelike</p>

<u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u>	<u>Eksegesebevindinge as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u>
	<p>belangrikheid na te streef deur die geringste en dienaar van almal te wees (verwys 3.3.2.2 en 3.3.3.2). Hiervan is Jesus self die voortreflikste toonbeeld (Mark. 10:45).</p> <p>God se wil behels dan nie 'n lewe vir eie gewin en persoonlike welvaart nie, maar dat dissipels mekaar in tye van nood (van watter aard ook al) sal bystaan en in mekaar se behoeftes sal voorsien.</p> <ul style="list-style-type: none"> • In die Welvaartteologie is daar 'n behepthed met tydelike welvaart, maar aardse welvaart is waardeloos wanneer die dood kom en iemand se siel skade aan die ewige lewe kan ly (verwys 3.3.1.2). Die ewige lewe het niks met persoonlike gewin of tydelike welvaart te doen nie en is oneindig meer as dit werd (Mark. 8:35-38). <p>In teenstelling met die aardse sug na belangrikheid leer Jesus die waarde en beloning wat God aan selfopofferende diensbaarheid aan selfs die geringste en/of behoefstigste van die samelewing heg (Mark. 9:35-37 – verwys 3.3.2.2) – iemand wat geen teenprestasie vir enigiets kan lewer nie.</p> <p>God se waardesisteem het niks gemeen met die wêreld se waardesisteem nie. Die uitnemende waarde in God se koninkryk is nie persoonlike gewin, aansien en/of mag nie, maar nederige en selfopofferende diensbaarheid aan ander (Mark. 10:41-44 – verwys 3.3.3.2).</p>

<p align="center"><u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u></p>	<p align="center"><u>Eksegesebevindings as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u></p>
	<ul style="list-style-type: none"> Die eise om ruim finansiële bydraes tot welvaartpredikers se bediening te maak, word gestel met die versekering dat bydraers ryklik beloon sal word (verwys 4.6.2). Dit skep onvermydelik die moontlikheid dat nie almal wat in so 'n religieuse denkrigting bely dat hulle Jesus volg, dit om sy eer doen nie, maar kan dit moontlik vanuit 'n motief van winsbejag, eiebelang of selfverheerliking doen. Markus 10:35-40 stel daarteenoor dat geen belofte vir onbepaalde vervulling van versoeke/eise deur Jesus aan dissipels gemaak kan word nie (verwys 3.3.3.2). Daarbenewens word God se guns deur geen werke verdien of kan dit vanuit 'n motief van eiebelang verwerf word nie – deur sy soewereine wil bepaal God wie op watter wyse sou ly of op welke wyse ook al geseën sou word (Mark. 10:39-40). God se wil word nie deur gelowiges met positiewe belydenisse gemanipuleer om hulle hartsbegeertes te bevredig nie.
<p><u>Gesondheid/wonderbaarlike genesing</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Dit is <u>nooit God se wil</u> vir 'n volgeling van Jesus <u>om siek te wees</u> of aan enige gebrek te ly nie (verwys 4.6.3). Christus se lyding aan die kruis <u>waarborg wonderbaarlike genesing</u> vir elke gelowige (verwys 4.6.3) en dit is altyd God se wil om elke gelowige wonderbaarlik en volkome te genees (verwys 4.6.3). 	<p><u>Gesondheid/wonderbaarlike genesing</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Markus 10:45 verklaar die doel van Jesus se lyding as 'n losprys vir baie mense, maar nie as verlossing van tydelike nood of 'n fisiese kwaal of gebrek nie (verwys 3.3.3.2). Die hoofbeklemtoning van die Welvaartteologie veronderstel dat Jesus se versoeningwerk aan die kruis 'n besliste belofte van materiële rykdom en feitlik onophoudelike fisiese gesondheid

<p align="center"><u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u></p>	<p align="center"><u>Eksegesebevindings as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u></p>
<ul style="list-style-type: none"> Dit is <u>net gelowiges se onkunde</u> oor God se wil betreffende hul welvaart of 'n tekort aan geloof wat in die pad van sy perfekte gesondheid kan staan (verwys 4.6.3). 	<p>voorhou, waarvolgens dit elke gelowige se reg sou wees om op sy onbeperkte seëninge aanspraak te maak.</p> <p>Daarteenoor was Jesus se selfverloëning en die kruis egter 'n losprys (Mark. 10:45) om diegene wat God na hom sou trek, (vgl. Joh. 6:44) van hulle sonde te verlos. Die losprys verlos van geestelike blindheid sodat hulle sy selfopoffering kan verstaan as dit wat hy in hulle plek op homself geneem het, en sodat hulle hom in selfverloëning en kruisdra sou navolg (Mark. 8:34).</p>
<p align="center"><u>God se wil vir gelowiges</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Gelowiges het <u>beheer oor hul eie finansiële en fisiese welstand</u> selfs ten koste van God se soewereine wil (verwys 4.6.4). Dit is <u>altyd</u> God se wil dat volgelinge van Jesus onbeperk voorspoedig moet wees (verwys 4.6.4). 	<p align="center"><u>God se wil vir dissipels</u></p> <ul style="list-style-type: none"> Vanuit die eksegese oor dissipelskap (Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) is dit duidelik dat daar 'n direkte verband tussen die Meester, Jesus, se roeping tot lyding en die dissipels se roeping tot lyding is (verwys 3.3.1.2, 3.3.2.2 en 3.3.3.2). Die weg van Jesus se lyding as deel van God se soewereine wil kan nie misverstaan word nie en hierop berei Jesus sy volgelinge voor – die moontlikheid van lyding vir dissipels as deel van die wil/plan van God vir hulle lewens is 'n realiteit. <p>Aan die Welvaartteologie word derhalwe gevra: As die Meester binne God se wil moes ly (Mark. 8:34, 9:31 en 10:33-34), hoe kan hulle wat hierdie lydende Meester volg, aanspraak maak op geen lyding nie? Daar sou nie, soos die</p>

<u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u>	<u>Eksegesebevindinge as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u>
	<p>Welvaartteologie dit wil legitimeer, sinvol aangevoer kan word dat gelowiges buite God se wil sou wees wanneer hy/sy onder watter vorm van lyding ook al gebuk gaan nie.</p> <p>As die Meester nie gekom het om die bediening van ander se hande te geniet nie (Mark. 10:45), sou sy volgelinge enigsins op die teenoorgestelde aanspraak hê? Dit was moontlik die Markaanse gehoor se sware deel (verwys 2.3.1.4.2) dat hulle ook die 'beker' sou drink en met die 'doop gedoop' moes word waarin Jesus die voorloper was (Mark. 10:38-39).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Die tekste oor dissipelskap in die Markus-evangelie (Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) bevat nie en verskaf geen beloftes aan Markus se gehoor wat selfs in die geringste mate met die Welvaartteologie se aansprake ooreenstem nie. Jesus het geen beloftes gemaak om dissipels van enige sware omstandighede of lyding te vrywaar nie of het nie aan hulle die mag toevertrou om hulself daarvan te bevry nie. Indien Markus se dissipels in 'n konteks van lyding bemoedig word om in hulle navolging van Jesus te volhard, sou hulle moes insien dat hulle lyding op hul geloofsweg met Jesus se lyde ooreenstem. Markus wys daarop dat lyding vir dissipels in God se plan/wil is (verwys 3.3.1.2, 3.3.2.2 en 3.3.3.2).

<u>Vernaamste leeraspekte van Welvaartteologie</u>	<u>Eksegesebevindinge as <i>critique</i> op Welvaartteologie</u>
	Die stelling in die Welvaartteologie dat armoede of om finansiëel nie welvarend te wees nie, asook om fisies lyding te ervaar vir hedendaagse gelowiges aan sonde en/of ongeloof te wyte is, word hierdeur ongeldig gemaak.

5.3 GEVOLGTREKKING

'n Deurslaggewende vraag wat in hierdie studie beantwoord moes word, is hoe dissipels van Christus gevorm kan word sonder dat daar werklik verstaan word wat dissipelskap volgens Christus behels (verwys 1.1). Vanuit die eksegese se bevindinge blyk dit inderdaad onmoontlik te wees om ooreenstemmend met die standpunte van die Welvaartteologie dissipels van Christus te 'maak'. Dissipelskap in die Markus-evangelie dui onomwonde daarop dat hulle lyding as deel van God se wil moes begryp en selfs verwag. Die bereidwilligheid hiertoe en onderdanigheid aan die wil van God om te ly, indien nodig, was 'n vereiste vir elkeen wat Christus volg. Bing (1992:48) se stelling oor die noodsaaklikheid om te begryp waarom dissipelskap in die Skrif handel, sou hier inderdaad baie relevant wees en word daarom weer aangehaal: "[o]nly when we recognize what a disciple is in the NT can we effectively fulfill our Lord's commission to make disciples and become fully committed disciples ourselves."

'n 'Teologie' wat leer dat dit altyd God se wil vir volgelingen van Jesus is om rakende besittings en fisiese welstand op tydelike gebied welvarend te wees en dat hulle derhalwe vaste aansprake daarop sou hê, sou nie as getrou aan die Woord aangaande Christen-dissipelskap bevind kon word nie. In die begin van die Christen-beweging sou dit in die harde werklikheid van die eerste-eeuse 'wêreld' net geen sin kon maak nie en daarmee sou dissipels nie 'gemaak' kon word nie omdat dit met die Woord se vereistes vir dissipelskap van Christus strydig is. Só beskou sou die kategorisering van die Welvaartverskynsel as 'n 'teologie' eindelik en eintlik nie gelegitimeer kan word nie.

HOOFSTUK 6

GEVOLGTREKKINGE EN KRITIESE OPMERKINGS

6.1 INLEIDING

Die oorkoepelende doelstelling van hierdie studie is om Jesus se onderrig in Markus 8:22-10:52 aangaande dissipelskap te ondersoek. Dit spreek die verwagtinge van die dissipels in die teks aan, maar waarskynlik ook die omstandighede van die Markaanse gehoor. Hieruit is 'n *critique* op die sogenaamde Welvaartteologie, wat finansiële welvaart en fisiese gesondheid aan gelowiges beloof, geformuleer soos wat dit by wyse van gevolgtrekkings vir die verskeie onderafdelings van die voorafgaande hoofstukke aangebied is. Hierdie hoofstuk poog om ter afsluiting 'n sistematiese opsomming van die primêre bevindinge van die hoofstukke van die studie as antwoord op die doelstelling (verwys 1.3.2) en doelwitte (verwys 1.3.3) in hoofstuk 1 aan te bied.

Op grond van eksegetiese ondersoek is daar bevind dat Markus se gehoor moontlik uitermatige vervolging en gepaardgaande ernstige gevolge vir hulle lewensomstandighede kon gely het. Jesus het aangaande sy eie lyde en diensbaarheid in die kerngedeelte (Mark. 8:22-10:52) reeds stellings gemaak wat op 'n moontlikheid en verwagting van lyding vir dissipels sou kon dui. As dissipelskap moontlike lyding sou inhou – iets wat in die vroeë Christen-gemeenskappe 'n harde werklikheid was (Nichols, 2006:20-22) – en die dissipels volgens Jesus se voorbeeld aan mekaar diensbaar moes wees, dan is Jesus se karakterisering van dissipelskap strydig met dié van Welvaartteologie. Dié denkrigting hou dit naamlik voor dat dit altyd God se wil vir volgelingen van Christus is om welvarend (finansieel geseënd en fisies gesond) te wees, m.a.w. lydingvry en in 'n gemaksone om bedien te word. Sodanige beloftes sou nie net vir die eerste Nuwe-Testamentiese gehore gefaal het nie, maar waarskynlik ook uiters relevante en knellende vrae in hedendaagse Christene se alledaagse lewenswerklikheid laat ontstaan. Die kernvraag is of welvaartverkondiging hoegenaamd met Jesus se onderrig aangaande sy eie lyde en lydende dissipelskap in die Markus-evangelie strook?

6.2 DIE INLEIDINGSASPEKTE VIR EKSEGESE VAN DIE KERNTKSTE

Die eerste aspek van die navorsingsprobleem stel dat Markus se gehoor hulself moontlik te midde van erge vervolging met radikale gevolge vir hulle lewensomstandighede kon bevind het. Die kwessies is in hoofstuk 2 ondersoek en die navorsingsdoelwit na aanleiding van dié probleem is om die historiese aspekte van die “wêreld” waarin die Markus-evangelie tot stand gekom het, uiteen te sit. Daaruit is die moontlike lewensomstandighede van Markus se geadresseerdes gekonstrueer om grammaties-historiese eksegeese van tekste uit die kerngedeelte – Markus 8:22-10:52 – te fundeer.

Die sosiologiese en kultureel-historiese begripwêreld van Markus se geadresseerdes was naamlik 'n beperkte-beskikbaarheid-samelewing wat op die waardebeginsels van eer-en-skande gegrond was. Daarin was konsepte soos afguns, gierigheid en jaloesie goed bekend en dit het met die gevreesde bose-oogkonsep saamgehang (verwys 2.4.1). As die Welvaartteologie dan eerstens beoordeel sou word met inagneming van aspekte oor individuele besittings en die beperkte-beskikbaarheid wat binne die historiese ‘wêreld’ van die Bybel gegeld het, is daar niks of bitter min wat so 'n ‘teologie’ in die Skrif relevant sou kon maak of waarmee dit as ‘Skriptuurlik’ beskryf kan word nie.

Die outeurskwessie, dat Johannes Markus, as spreekbuis van Petrus se lering, die waarskynlike outeur van die Markus-evangelie is (verwys 2.3.1.1), is vervolgens belangrik. Petrus se ‘aandeel’ in Markus is in die konteks van die studie deurslaggewend omdat hy 'n eerstehandse getuie van Jesus se onderrig aangaande dissipelskap was. Volgens die teks wou hy Jesus ook volg. Sy tekortkominge word so beskryf dat sy menslike verwagtinge eers aan God se wil vir dissipels gelykvormig moes word. Markus se fokus was dan om Jesus as lydende Messias te beklemtoon en gaan gepaard met hoe Jesus se woorde en dade sy gehoor aanspreek.

Ofskoon die datum van die evangelie, asook die identiteit en lokaal van die eerste geadresseerdes, nie met absolute sekerheid vasgestel kan word nie, is daar egter oortuigende argumente wat Markus se gehoor (en die omstandighede wat hulle in die gesig moes gestaar het) waarskynlik in Rome plaas, midde-in of met die nabye moontlikheid van Nero se vervolging in die sestigerjare n.C. (verwys 2.3.1.3, 2.3.1.4.1 en

2.3.1.4.2). Hiervolgens sou die geadresseerdes ten tye van Markus se skrywe waarskynlik reeds lyding kon ervaar het. Dit sou nie net lewensgevaar in martelaarskap kon beteken het nie, maar kon ook ander beproewinge insluit soos byvoorbeeld (voor-) regte wat van dissipels vervreem of ontnem kon word en wat tot armoede en meegaande fisiese komplikasies, soos siekte en hongersnood, kon gelei het. Soos hierbo aangedui, was die oorgrote meerderheid in die eerste-eeuse Mediterreense agrariese samelewings weens 'n algemene tekort aan lewensmiddele en hulpbronne moontlik reeds brandarm. Markus se geadresseerdes het moontlik onder die dubbele beproewing van martelaarskap en gepaardgaande gevolge, asook die algemene baie moeilike lewensomstandighede in die antieke wêreld, gebuk gegaan.

Markus het na alle waarskynlikheid Jesus se onderrig gebruik om sy geadresseerdes in hulle omstandighede te bemoedig. Hiervoor beklemtoon hy twee temas, naamlik Christologie en dissipelskap, asook die onderlinge verband daartussen (verwys 2.3.1.5). Wat eersgenoemde betref, moes Markus se lydende Messias moontlik 'n valse Christologie van 'n wonderwerkende, glorieryke Messias wat die rondte gedoen het bestry (verwys 2.3.1.5.1). Dit word vermag binne die dissipelskaptema (verwys 2.3.1.5.2) waarin die omstandighede van die Markaanse geadresseerdes as 'n replisering van Jesus se lyde die dissipelskaptema sou dien. Daar is sterk argumente in teologiese geleedere dat Markus sy narratief ontwikkel het met die doel om Jesus in die lig van lyding en die kruis voor te stel en as basis vir onderrig oor lydende dissipelskap aan sy gehoor te bied.

Christologie en dissipelskap, asook die verband tussen die twee temas, word sterk in die kerngedeelte (Mark. 8:22-10:52) beklemtoon (verwys 2.3.2). Hierdie beklemtoning word vanuit die patroon van i) lydensvoorspelling, ii) verwerping deur die dissipels en iii) onderrig aangaande dissipelskap duidelik (verwys Tabel 2-4 vir 'n skematiese voorstelling van dié patroon). Dit kom herhalend in Markus 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45 voor en by elke geleentheid leer Jesus dat dissipels bereid moet wees om lyding te verduur net soos hy homself aan God se wil daarvoor onderwerp het. Jesus se onderrig aan die twaalf bemoedig ook ander dissipels dat die lyding wat hulle sou kon ervaar *eerstens* die weg was wat hy self moes bewandel (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34). *Tweedens* is dit vooruit gesê dat lyding 'n deel van God se plan vir dissipels kan wees – as die Meester tot die dood toe vervolg sou word, sou hulle nie kon verwag om beter behandel te word nie (Mark. 8:34, 9:35 en 10:39, 43-44).

6.3 EKSEGESE VAN DIE KERNTEKSTE IN MARKUS

8:22-10:52

Die tweede aspek van die navorsingsprobleem is dat Jesus se onderrig rakende sy lyde op 'n verwagting van lyding vir dissipels dui. Dit is in hoofstuk 3 ondersoek en die navorsingsdoelwit in dié opsig was om 'n eksegetiese studie van relevante tekste uit die kerngedeelte – Markus 8:22-10:52 – te doen ten einde die verwantskap tussen die lydingsaspek in dissipelskap en Jesus se lyde te omskryf.

Die perikoop wat Petrus se verklaring van Jesus as Messias weergee (Mark. 8:27-30) is inleidend tot die drie lydensvoorspellings (Mark. 8:31, 9:31 en 10:33-34) (verwys 3.2.1). Petrus se verklaring (Mark. 8:29 – ‘U is die Christus’ [σὺ εἶ ὁ χριστός]) is waarskynlik gemaak vanuit 'n misverstand van wie en wat die Messias is en die doel waarvoor hy op aarde was. Petrus en die ander dissipels het skynbaar 'n verkeerde verwagting van sy Messiasskap gekoester. Hulle visie rakende die Messias was, om die beeld van Markus 8:22-26 te gebruik, steeds ‘onduidelik’. Hierdie onkunde noodsaak Jesus om hulle te onderrig aangaande sy lyding en die lydingsimplikasies vir diegene wat hom wil volg (in Mark. 8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45).

Die eksegetiese bevindinge op die drie ‘onderrig’-perikope word kortliks hieronder aangedui.

6.3.1 Bevindinge vanuit Markus 8:31-38

Uit **Markus 8:31-38** (verwys 3.3.1 en onderafdelings) blyk dit dat lyding in die wil van God op Jesus gewag het (Mark. 8:31 – ‘die Seun van die mens baie moet ly’ [δέι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν]) en dat dit ook vir die dissipels navolgingsimplikasies sou kon inhou (Mark. 8:34-38). Diegene wat Jesus wil volg, moet God se wil vir die lydende Messias en die implikasies van moontlike lyding ook vir hulle aanvaar. Jesus is die navolgenswaardige voorbeeld van die onvoorwaardelike aanvaarding van God se wil, ongeag wat dit mag verg.

Diegene wat weier om God se wil vir lyding te aanvaar en bedink wat mense wil hê, moet daarteenoor gelykvormig word aan wat God wil (Mark. 8:33 – ‘want jy dink nie aan wat God wil hê nie maar aan wat die mense wil hê’ [ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων]). Sonder só ’n kentering is dit nie moontlik om Jesus te volg nie, want dit is die navolgingsimplikasies vir dissipels – lyding is die weg na uiteindelijke verheerliking (Mark. 8:34-38). In uiterste gevalle kon dit ’n martelaarsdood beteken, maar dit kon ook enige vorm van (self-) opoffering insluit. Hiervoor tipeer Jesus se (semi-) metaforiese verwysings na ‘selfverloëning’ (ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν) en ‘kruisopname’ (ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ) (Mark. 8:34) die aanvaarding van God se soewereine wil/plan ongeag die opofferinge wat moontlik daarmee gepaard mag gaan, want selfs om die hele wêreld te win, is nie die verlies van die ewige lewe werd nie (Mark. 8:35-36 – ‘... Wat help dit ’n mens tog om die hele wêreld as wins te verkry en sy lewe te verloor?’ [... τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδήσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ]). As die Leier op sy pad na verheerliking moes ly, sou die volgelingen eweneens bereid moes wees om God se wil daaromtrent vir hulle lewens te aanvaar.

6.3.2 Bevindinge vanuit Markus 9:31-37

In **Markus 9:31-37** (verwys 3.3.2 en onderafdelings) gee Jesus ’n tweede, afsonderlike, lydensvoorspelling en lê hy klem op die besliste lyding wat op hom gewag het (Mark. 9:31 – gesien in die praesens-tydvorm van ‘word oorgelewer’ [παραδίδοται]). Hy is toegewy ten koste van homself, om binne die wil/plan van God te wandel. Die dissipels moes uit hulle Meester se voorbeeld leer dat daar bedroewende omstandighede is/sal wees en dat volgelingen van Jesus nie soewereine beheer oor hulle eie lewens het nie. God se waardesisteem van selfverloëning staan direk teenoor die wêreld se waardesisteem van selfhandhawing (Mark. 9:33-37 – ‘... As iemand die eerste wil wees, moet hy die heel laaste en almal se dienaar wees ...’ [... εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος ...]). Dit wat in/deur die ‘wêreld’ as belangrik geag word, kan ver verwyder wees van wat God as belangrik ag, en persoonlike eer en mag moenie in ’n dissipel se navolgingsparadigma figureer nie. Inteendeel, God heg die grootste waarde aan selfopofferende diensbaarheid aan selfs die onbelangrikste en behoeftigste dissipels. Dissipels wat onder mekaar twis oor eer en mag volg Jesus nie onvoorwaardelik nie,

maar doen dit vir hul eie eer en eie gewin. Dít moet plek maak vir nederige, selfopofferende diensbaarheid aan mekaar, selfs ook die geringste lede van die samelewing ten koste van hulleself – dan is hulle belangrik en eerste in God se oë en het hulle die versekering dat dit as diens aan Jesus en God self beskou word.

6.3.3 Bevindinge vanuit Markus 10:32-45

Markus 10:32-45 (verwys 3.3.3 en onderafdelings) is Jesus se derde lydensvoorspelling en hy beklemtoon die nabyheid en wreedheid van sy lyding (Mark. 10:33-34). Jesus was vasbeslote om sy lot tegemoet te gaan, en dit staan in kontras met die dissipels vir wie sy onderworpenheid aan God se wil/plan van lyding ‘verwarrend/verstommend’ (θαμβέω) en selfs ‘vreesaanjaend’ (φοβέω) was (Mark. 10:32). Laasgenoemde reaksies sou daarop kon dui dat die dissipels God se wil vir die Messias verwerp het en dat hulle nie die negatiewe implikasies wat dit vir sy volgelinge kan inhou, aanvaar het nie (Mark. 10:35-41 – ‘ ... Wanneer U as koning heers, laat ons dan langs U sit ... ’ [... δὸς ἡμῖν ἵνα ... καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου ...]). Hulle verwagting is eerder dat die Messias Dawid se koninkryk by sy aankoms in Jerusalem weer sou instel – ’n vraag wat oomblikke voor sy hemelvaart nog ’n laaste keer opklink (Hand. 1:6). Indien dit sou gebeur, sou dit die volk van hulle Romeinse onderdrukkers verlos en hulle benarde nasionale en tydelike omstandighede omkeer – die dissipels verwag welvaart op tydelike gebied – en vir die geadresseerdes in Rome sou dit in hulle omstandighede spesifiek betekenisvol kon gewees het.

Dit kom voor of Jakobus en Johannes steeds ‘geestelik blind’ was en nie die lydingsimplikasie vir dissipels verstaan het nie (Mark. 10:35-40). Hulle versoek om ereplekke langs Jesus te beklee, ontbloot ’n onderliggende begeerte na welvarendheid, getipeer in selfverheerliking, eer en mag. Die twis oor eie belangrikheid (Mark. 9:33-34 – ‘ ... met mekaar gestry oor wie van hulle die belangrikste is ... ’ [... διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων ...]) maak steeds meer saak ten spyte van Jesus se onderrig aangaande God se waardesisteem (Mark. 9:35-37 – ‘ ... As iemand die eerste wil wees, moet hy die heel laaste en almal se dienaar wees ... ’ [... εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος ...]). Die uitnemende waarde van God se koninkryk is daarteenoor nie op

self gefokus nie – gesag en superioriteit wat eie gewin sou verseker – maar op nederigheid en selfopoffering (Mark. 10:41-44 – ‘dienaar’ [διάκονος] en ‘slaaf’ [δοῦλος]). Dissipels moet ander se voordeel nastreef en ander se welstand belangriker as hul eie ag. Grootheid in God se koninkryk behoort aan die geringste wat nie as ‘groot’ op tydelike gebied beskou wou word nie, en Jesus het hierdie voorbeeld self tot die uiterste kom stel deur ‘sy lewe te gee’ (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) (Mark. 10:45). Al sou daar nie van elke dissipel verwag word om so ’n lewensprys te betaal nie – wat uniek aan Jesus was – moet die gees van dienaar-wees, selfopoffering en die prioriteit vir ander se welstand kenmerkend van alle dissipels wees. Jesus se onvoorwaardelike onderdanigheid aan God se wil ter wille van sy volgelinge, ten spyte daarvan dat dit sy lewe sou kos, is die voorbeeld vir sy dissipels om self ook tot elke prys aan God se wil onderdanig te wees. Hierin moet dissipels in hulle Meester se voetspore volg (Mark. 10:45 – ‘die Seun van die mens het nie gekom om gedien te word nie’ [ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι]) en soos hy dien eerder as om gedien te wil word en selfs, soos hy, die uiterste prys te betaal sou God dit wil (Mark. 10:45 – ‘en sy lewe te gee’ [δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ]).

Jesus se onderrig in Markus se kerngedeelte (nl. Mark. 8:22-10:52) aangaande sy lyde en dissipelskap dui onomwonde op ’n verwagting van lyding vir dissipels en allermins op welvaart.

6.4 DIE OORSIG OOR WELVAARTTEOLOGIE

Die navorsingsprobleem behels onder andere dat Welvaartteologie verkondig dat dit altyd God se wil vir dissipels is om welvarend (finansieel geseënd en fisies gesond) te wees. Dié denkrigting is in hoofstuk 4 ondersoek om die teologiese sieninge van Welvaartteologie met betrekking tot God se wil vir dissipels beter te verstaan.

Dit blyk dat die Welvaartteologie wêreldwyd groot invloed in Christen-gemeenskappe uitoefen – dit word as van die populêrste ‘boodskappe’ in die kontemporêre kerk beskryf (verwys 4.2). Op Afrika-bodem is evangeliegesindes daarin opgeneem – dit word gesê Afrika is “ ... daaraan uitverkoop” (verwys 4.3.2). Die welvaartfenomeen het egter in die VSA ontstaan en vroeë welvaartpredikers soos E.W. Kenyon en W.M. Branham (verwys 4.3.1.2 en ondrafdelings) het deur middel van ekstremistiese toepassing van sekere

standpunte van die vroeë Pinkster- en Charismatiese bewegings baie sterk invloed op die totstandkoming van Welvaartteologie gehad, gepaardgaande met karaktereenskappe van die middel-twintigste-eeuse herlewing (verwys 4.3.1.1.1 en 4.3.1.1.2). Die herkoms van Welvaartteologie word ook toegeskryf aan okkultiese invloede op dié vroeë voorstanders daarvan, soos bv. ‘Mind-Science’ en ‘New Thought’ (verwys 4.3.1.1.3). Hedendaagse welvaartpredikers soos bv. Joël Osteen en die Copeland-egpaar (verwys 4.4 en onderafdelings) staan in dié opsig stewig in die voetspore van hulle voorgangers.

Krities beskou sou die oorsprong van Welvaartteologie reeds vanuit die Skrifverantwoording daarvan bevraagteken kon word. Enige ‘teologie’ moet teologies, vanuit die Skrif, gefundeer wees. Hierin is die Skrifinterpretasie van die betrokke ‘teologie’ beide bepalend en deurslaggewend. Die bevindinge van teoloë wat die welvaartfenomeen ondersoek het, is dat die wyse waarop welvaartpredikers met die Skrif omgaan nie as verantwoorde eksegetiese beskryf kan word nie (verwys 4.5.1.1). Hulle stel intendeel dat welvaartpredikers se hantering van die Skrif deur ’n algehele afwesigheid van Skrifgetroue eksegetiese gekenmerk word – die Welvaartteologie se vernaamste leeraspekte m.b.t. gelowiges blyk ’n produk te wees wat vanuit sosiologiese wortels, en nie kundige Bybeleksegetiese nie, afkomstig is (verwys 4.5.1.1).

Dié vernaamste leeraspekte behels drie kerndogmas, nl. geloof, welvaart en genesing (verwys 4.6 en onderafdelings), en word kortliks soos volg opgesom:

Geloof word verkondig as ’n bonatuurlike mag wat gelowiges besit waardeur/waarmee skynbaar bevele aan God gegee kan word om menslike begeertes te bevredig (verwys 4.6.1). Daar is feitlik geen beperking op wat gelowiges hiermee van God kan verkry nie, hulle moet eenvoudig dit waarna hulle smag ‘positief’ in woorde ‘bely’ en geduldig in hierdie ‘geloof’ volhard totdat hulle begeertes verwerklik word. Geloof en die gesproke woord (positiewe belydenis) vorm ’n magtige kombinasie om vervulling van gelowiges in dié denkrigting se ‘opdragte’ aan God te verseker.

Welvaart (materieel/finansieel) is aan alle gelowiges verseker (vergelyk 4.6.2). Deur Christus se versoeningswerk/losprys is al God se beloftes aan Abraham, meer spesifiek betreffende materiële seën, op alle gelowiges van toepassing. Kennis van die belofte van welvaart, gehoorsaamheid aan God en geloof is bepalend vir die vervulling van

iemand se welvaartbegeertes. In die lig van welvaartbeskouing dat God wil hê dat gelowiges die lewe voluit met finansiële welvaart tot die uiterste sal geniet, is dit 'n skending van God se wil indien gelowiges nie ryk en suksesvol is nie.

Liggaamlike gesondheid is net soos welvaart alle gelowiges se onvervreembare reg. Indien 'n gelowige ongesteld of siek sou wees, is dit volledig buite God se wil. Wonderbaarlike genesing is elke gelowige, wat sy geloofsgesag verstaan, se persoonlike reg omdat God dit só belooft (verwys 4.6.3). Net soos met welvaart is die gelowige se bevryding van alle siekte en/of fisiese gebrek of tekortkoming in die versoeningswerk/ losprys van Christus gegrond. Jesus het die prys vir elke gelowige betaal om volkome gesondheid te beleef, en dit is gelowiges se onkunde hieromtrent, hulle ongehoorsaamheid en/of 'n gebrek aan geloof wat wonderbaarlike genesing van gelowiges kan weghou. Siek en/of arm gelowiges is in Welvaartteologiese perspektief gewoon buite die wil van God, want daarvolgens is dit altyd God se wil vir gelowiges om ryk en gesond te wees.

6.5 *CRITIQUE* OP WELVAARTTEOLOGIE VANUIT DIE EKSEGETIESE BEVINDINGE

In die laaste en hoofnavorsingsprobleem is gevra tot watter mate Jesus se onderrig aangaande sy lyde en lydende dissipelskap in die Markus-evangelie as *critique* op Welvaartteologie kan dien. Hierdie vraag is aan die hand van die navorsingsdoelwit in hoofstuk 5 beantwoord om vanuit die verkreë eksegetiese resultate vergelykings te tref en/of kontraste uit te wys tussen Jesus se onderrig in Markus 8:22-10:52 aangaande dissipelskap in die konteks van sy eie lyde en die primêre of prominente standpunte wat in die welvaartfenomeen figureer.

Die bevindinge is dat Markus nie-onderhandelbare aspekte rakende Jesus se onderrig aangaande dissipelskap daarstel. Die kerngedeelte (Mark. 8:22-10:52) beklemtoon Jesus se lydensweg (alhoewel uniek binne en t.o.v. die geestelike verlossing van sondaars – Mark. 10:45) as eweneens die 'weg' vir sy volgelingen. Net soos Jesus nie vir eie gewin op tydelike gebied gekom het nie, maar om sy lewe in diensbaarheid op te offer tot voordeel van die wat hom geen beloning vir sy diens kon aanbied nie (Mark. 10:45),

só moet sy dissipels op selfverloënde, kruisdraende wyse hul Meester se voorbeeld volg. Hulle dienswerk is om ander, wat geen beloning kan aanbied nie, op selfopofferende, nederige wyse te dien. Om Jesus te volg, is om tot elke prys aan dié wil van God onderdanig te wees, selfs al sou dit lyding inhou. Lyding moet as deel van God se wil/plan begryp en selfs verwag word.

Die lyding- en diensbaarheidkonsepte in Markus is in direkte teenstelling met Welvaartteologie se primêre standpunte en verkondiging. Beweringe dat dit altyd God se wil vir elke gelowige is om op onbeperkte wyse seën (finansiële welvaart en fisiese gesondheid) op tydelike gebied te beleef, is teenstrydig met wat Markus oor dissipelskap leer. Dit bevat geen sweem van ooreenkoms met die Markaanse Jesus se vereistes vir en onderrig aangaande God se wil vir dissipels nie. Dit is onmoontlik om gelyktydig selfverloëning en selfverryking (welvaart) na te streef. Lydende dissipelskap volgens God se wil en in navolging van Jesus in Markus, opponeer mense se sinlike begeerte om 'die wêreld te (sou) win' ten einde binne 'God se wil t.o.v. welvaart' te wees. Eersgenoemde is op verantwoorde eksegese gebaseer, terwyl laasgenoemde gebaseer is op leringe wat moontlik selfs aan okkultiese invloede by die vroeë aanhangers, voorstanders en verkondigers van Welvaartteologie toegeskryf kan word (verwys 4.3.1.1 en onderafdelings, 4.3.1.2 en onderafdelings).

Die finale bevinding van die studie stel, as *critique* op die Welvaartteologie, dat hierdie fenomeen die Skrifleer van Jesus in die Markus-evangelie misken en dus nie as 'n evangeliesgesinde ortodokse leerstelling deur dissipels van Christus aanvaar kan/mag word nie. Die vanselfsperekeene gevolgtrekking is dan dat die Welvaartteologie as niks meer as 'n gevaarlike dwaalleer beskou moet word nie.

6.6 SLOT

Bybelgefundeerde, verantwoordbare eksegese is die enigste maatstaf waaraan enige kerkleerstelling wat as 'n 'teologie' aangebied en gepromoveer sou word, gemeet en beoordeel kan word. Insoverre dit die sogenaamde Welvaartteologie betref, is daar in hierdie studie gepoog om 'n bydrae te lewer tot die gesprek en die kritiese vraag, of hierdie denkrigting aan die Skrif getrou is, te opper. Die antwoord is, eenvoudig, nee.

Inteendeel, dit sou legitiem beredeneer kan word dat om die verskynsel as 'n 'teologie' te stileer self grootliks problematies sou wees. Die grondrede hiervoor is dat, terwyl dit van Bybelse tekste gebruik maak, dit die Bybel inderdaad nie ernstig opneem nie deur nie-eksegeties, 'n mens sou selfs kon sê lukraak, daarmee om te gaan.

As *critique* sou hierdie studie nie eers as 'n druppel in die emmer van die wêreldwye populariteit van hierdie 'teologiese' verskynsel beskou kon word nie. In Afrika-konteks met sy magdom probleme waarvan armoede en siekte by die bevolking dalk die hoogste plekke beklee, is daar 'n smagtende hoop na meer en beter – 'n vrugbare teelaarde vir misleiding.

In die lig van Jesus se opdrag aan dissipels om dissipels te maak, staan sy onderrig en onomwonde stelling van lydende dissipelskap op weg na eindelike heerlikheid teenoor die wen/verkryging van selfs die ganse wêreld se rykdom, maar ewige skade aan iemand se siel. Ongeag van hoe onpopulêr so 'n boodskap ook al mag wees, is dit wat Jesus volgens Markus verkondig het.

oooOOOooo

BIBLIOGRAFIE

- Achtemeier, P.J. 1976. Exposition of Mark 9:30-37, *Interpretation Journal*, 30(2):178-183.
- Achtemeier, P.J. 1978. "And he followed Him", Miracles and discipleship in Mark 10:46-52. *Semeia Journal*, 11:115-145.
- Aland, K., Black, M., Martini, C. M., Metzger, B. M., Robinson, M., en Wikgren, A., *Reds.* 1993. The Greek New Testament, 4de uitg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft United Bible Society.
- Alexander, P. 2003. Finis Jennings Dake, (*In Burgess, S.M. Red.* The new international dictionary of Pentecostal and Charismatic movements. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. bl. 569).
- Allan, W.C. *Red.* 1915. The oxford church Biblical commentary, The Gospel according to St. Mark, with introduction and notes. New York, NY: The Macmillan Company.
- Allen, A.A. 1963. Power to get wealth. Miracle Valley, AZ: AA Allen Revivals.
- Armstrong, J.H. 2000. The authority of Scripture. (*In Kistler, D. Red.* Sola Scripture, The protestant position on the Bible, 4de Druk. Morgan, PA: Sola Deo Gloria Publications. bl.96-150).
- Atkinson, W.P. 2007. The nature of the crucified Christ in Word-Faith teaching. *Evangelical Review of Theology*, 31(2):169-184.
- Avanzini, J. 1991. Praise the Lord, program op TBN, 20 Januarie 1981 (*Aangehaal in Hanegraaff, H.* 1993. Christianity in crisis. Eugene, OR: Harvest House, bl. 381).
- Bacon, B.W. 1919. Is Mark a Roman gospel? Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bacon, B.W. 1925. The gospel of Mark: It's composition and date. New Haven, CT: Yale University Press.
- Barclay, W. 1975. The Gospel of Matthew, Vol 1. Philadelphia: Westminster Press.
- Barron, B. 1987. The health and wealth gospel. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Barron, B. 1990. Faith movement (word movement), (*In Reid, D.G., Linder, R.D., Shelley, B.L. en Stout, H.S. Reds. Dictionary of Christianity in America. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.*)

Bartlet, J.V. s.a. St. Mark, 2de uitg. Londen: Thomas Nelson and Sons.

Bauer, W. 2000. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature, 3^{de} Uitg. (BDAG) hersien en geredigeer deur Danker, F.W. Chicago: University of Chicago Press.

Beavis, M.A. 2011. Mark, Paideia commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Bakers Academic.

Beckford, R.S. 2001. Theology in the age of crack: crack age, prosperity doctrine and 'being there'. *Black Theology in Britain*, 4(1):9-24.

Bennet, D. 1982. Does God want to heal everybody? *Christian Life*, 43:50-54.

Best, E. 1970. Discipleship in Mark: Mark 8:22-10:52. *Scottish Journal of Theology*, 23(3):323-337.

Best, E. 1981. Following Jesus: discipleship in the Gospel of Mark, Journal for the study of the New Testament Supplement Series 4. Sheffield, England: JSOT Press.

Best, E. 1989. Mark's narrative technique. *Journal for the study of the New Testament*, 12(37):43-58.

Bible. 1996. NASB. Anaheim, CA: Foundation Publications Inc.

Bickel, B. 2000. Preface. (*In Kistler, D. Red. Sola Scripture, The protestant position on the Bible, 4de Druk. Morgan, PA: Sola Deo Gloria Publications. bl. x-xii.*)

Bing, C.C. 1992. Coming to terms with discipleship. *Journal of the Grace Evangelical Society*, 5(1):35-49.

Bishop, M. 1997. Our covenant of prosperity: Crossing the threshold to Supernatural abundance. Tulsa, OK: Harrison House

Bowers, J. 2004. You can have what you say: A pastoral response to the prosperity gospel. Cleveland, OH: Centre of Pentecostal Leadership and Care

Bowman, R. 2001. The word-faith controversy: Understanding the health and wealth gospel. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Brandon, S.G.F. 1967. Jesus and the Zealots: A study of the political factor in primitive Christianity. Manchester: Manchester University Press.

Brooks, J.A. 1991. Mark, The New American Commentary Series. Nashville, TN: Broadman Press.

Bruce, A.B. 1956. The Synoptic Gospels (*In Nicoll, W.R. Red. The Expositors Greek Testament Vol. 1, The synoptic gospels and the gospel of St. John. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company. bl. 3-651*).

Bultmann, R. 1968. The history of the Synoptic tradition, Hers. uitg. Vertaal deur J. Marsh. New York, NY: Harper Press.

Burgess, S.M., *Red.* 1988. The dictionary of Pentecostal and Charismatic movements, Grand Rapids, MI: Zondervan.

Burridge, R.A. 2004. What are the Gospels? A comparison with Greco-Roman biography, 2de uitg. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Byassee, J. 2005. Be happy: The health and wealth gospel. *Christian Century*, 122(14):20-23.

Bybel. 1933/53. Die Bybel: ou Afrikaanse vertaling. Kaapstad. Bybelgenootskap van Suid Afrika.

Bybel. 1983. Die Bybel: nuwe Afrikaanse vertaling. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Carson, D.A. 1984. Matthew. (*In Gaebelin, F.E. Red. The expositor's Bible commentary, Matthew, Mark, Luke, Vol. 8. Grand Rapids: MI: Zondervan Publishing House. bl. 3-599*).

Carson, D.A., Moo, D.J. en Morris, L. 1992. An introduction to the New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Carson, D.A., France, R.T., Motyer, J.A., en Wenham, G.J., *Reds*. 1994. New Bible commentary: 21st century edition, 4de uitg. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.

Carson, D.A. en Moo, D.J. 2005. An introduction to the New Testament, 2de Uitg. Nottingham, England: Apollos (an imprint of Inter Varsity Press).

Cartledge, M. 2012. Pentecostalism. (*In* Miller-Mclemore, B.J. *Red*. The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology. West Sussex, UK: Blackwell Publishing. bl. 587-594).

Cole, R.A. 1989. Mark, Tyndale New Testament commentaries, Hers. uitg. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Copeland, K. 1974. The laws of prosperity. Forth Worth, TX: Kenneth Copeland Publications.

Copeland, G. 1978. God's will is prosperity. Forth Worth, TX: Kenneth Copeland Publications.

Copeland, K. 1979. Welcome to the family. Forth Worth, TX: Kenneth Copeland Publications.

Copeland, K. 1996. The Troublemaker. Fort Worth, TX: Kenneth Copeland Publications.

Corley, B., Lemke, S.W. en Lovejoy, G.I. 2002. Biblical Hermeneutics: A comprehensive introduction to interpreting Scripture, 2de uitg. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers.

Couchoud, P.L. 1928. Was the gospel of Mark written in Latyn? *The Crozer Quarterly*, 5(1):35-79.

Cox, N.C. 2007. Disciples and discipleship in the Gospel of Mark, with particular reference to Mark's contrast between male and female disciples. Pretoria: UNISA (Verhandeling - M.Th.).

Cranfield, C.E.B. 1963. The Gospel according to Saint Mark, CGTC. Cambridge: Cambridge UP.

Culpepper, R.A. 2007. Mark. Macon, GA: Smyth and Helwys Publishing.

Dake, F.J. 1949. God's plan for man. Lawrenceville, GA: Dake Bible Sales.

Deist, F.E. en Burden, J.J. 1980. 'n ABC van Bybel uitleg. Pretoria: Van Schaik uitgewers.

De Klerk, B.J. en Janse van Rensburg, F. 2005. Preekgeboorte: 'n handleiding vir eksegese en prediking, toegepas op 1 Petrus 2:11-12. Potchefstroom: Potchefstroom Teologiese Publikasies.

Du Toit, A.B. *Red.* 1985a. Algemene inleiding tot die evangelies. (*In* Du Toit, A.B. *Red.* Handleiding by die Nuwe Testament IV, Die sinoptiese Evangelies en Handeling, Inleiding en Teologie. Transvaal, Suid-Afrika: Teologiese Publikasiefonds van die NG Kerkboekhandel Transvaal. bl. 1-28).

Du Toit, A.B. *Red.* 1985b. Handleiding by die Nuwe Testament IV, Die sinoptiese Evangelies en Handeling, Inleiding en Teologie. Transvaal, Suid-Afrika: Teologiese Publikasiefonds van die NG Kerkboekhandel Transvaal.

Du Toit, A.B. *Red.* 2009. Focusing on the message, New Testament Hermeneutics, exegesis and methods. Pretoria: Protea Book House.

Duty, A. 2014. Evangelizing prosperity gospel adherents. *9Marks Journal*, Januarie-Februarie 2014:53-55.

Duvall, S.J. en Hays, D.J. 2012. Grasping God's Word, A hands on approach to reading, interpreting and applying the Bible. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Edwards, J.R. 2002. The Gospel According to Mark, The Pillar New Testament Commentary Series. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Einstein, E. s.a. <http://www.goodreads.com/quotes/67533-what-is-right-is-not-always-popular-and-what-is> Datum verkry: 4 Junie 2014.

Elwell, W.A. en Yarbrough, R.W. 2005. Encountering the New Testament, A historical and theological survey. Grand Rapids, MI: Baker Academy.

Eng, M. 2011. The days of our years, A lexical semantic study of the life cycle in Biblical Israel. New York, NY: T&T Clark International.

Esler, P.F. 1990. *The first Christians in their social worlds, Social-scientific approaches to New Testament interpretation.* London: Routledge.

Evans, C.A. 2000a. Mark 8:27-16:20. *Word Biblical Commentary, Volume 34B.* Nashville, TN: Thomas Nelson Inc.

Evans, G. 2000b. Spiritual deviations: The 'gospel' of prosperity *Affirmation & Critique*, 5(1):55-58.

Farah, C. 1982. *This cancer kills: A critical analysis of the roots and fruits of 'Faith-Formula' theology.* Portland, OR: Charis Life Publishers.

Fee, G.D. 2006. *The disease of the health and wealth gospels, 2de uitg.* Vancouver, CA: Regent College Publishing.

Ferraiuolo, P. 1994. Scholars scrutinize popular Dake's Bible. *Christianity Today*, 38(1):50.

Fledderman, H. 1981. The discipleship discourse (Mark 9:33-50). *The Catholic Biblical Quarterly*, 43:57-75.

France, R.T. 2002. *The Gospel of Mark: The new international Greek Testament commentary,* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

France, R.T. 2007. *The gospel of Matthew. The new international commentary on the New Testament,* Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Gaebelein, F.E. 1984. *The expositor's Bible commentary, Matthew, Mark, Luke, Vol. 8.* Grand Rapids: MI: Zondervan Publishing House.

Garland, D.E. 1996. *Mark, NIV Application Commentary.* Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Geracie, P. 1993. *A Biblical and historical examination of the positive confession faith movement,* Portland, OR: Western Seminary (Verhandeling – M.Th.).

Gifford, P. 2007. Expecting miracles: The prosperity Gospel in Africa. *Christian Century*, 124(14):20-24.

Gould, E.P. 1955. A. Critical and exegetic commentary on the gospel according to St. Mark, Vol. 9, The International Critical Commentary. Edinburg: T&T Clark.

Grant, R.M. 1941. The oldest gospel prologues. *Anglican Theological Review*, 23(3):231-245.

Grant, F.C. 1943. The earliest Gospel: Studies of the evangelic tradition at its point of crystallization in writing. New York, NY: Abingdon-Cokesbury Press.

Gromacki, R.G. 2004. New Testament survey, 28ste druk. Grand Rapids, MI: Baker Book House Company.

Guelich, R.A. 1989. Mark 1-8:26. Word Biblical Commentary Series, Vol. 34A. Nashville, TN: Thomas Nelson Inc.

Gundry, R.H. 1981. A. Survey of the New Testament, Hers. uitg. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Gundry, R.H. 1993. Mark, A commentary on his apology for the cross. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Guthrie, D. 1990. New Testament introduction, 4de uitg. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Hagee, J. 2001. Praise the Lord, program op TBN, 29 Maart 2001, (*Aangehaal in* Hanegraaff, H. 2009. Christianity in crisis, Nashville, TN: Thomas Nelson. bl. 200).

Hagin, K.E. 1979. How to write your own ticket with God. Tulsa, OK: Rhema Bible Church..

Hagin, K.E. 1983. How to turn your faith loose. Tulsa, OK: Faith Library Publications.

Hagin, K.E. 1995. Biblical Keys to financial prosperity. Tulsa, OK: The Faith Shield.

Hanegraaff, H. 2009. Christianity in crisis: 21st century. Nashville, TN: Thomas Nelson.

Hargreaves, J. 1974. A. Guide to St. Mark's Gospel. Londen: S.P.C.K.

Healy, M. 2008. The Gospel of Mark, Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids, MI: Baker Academic.

- Hildebrandt, J. 1996. History of the church in Africa, 4de uitg. Ghana: Africa Christian Press.
- Hollifield, G.K. 2011. Does God want you to be rich? A practical theologian's response to the Gospel of Prosperity. *Journal of Ministry and Theology*, 15(2):25-53.
- Hollinger, D. 1988. Enjoying God forever: An historical/sociological profile of the health and wealth gospel. *Trinity Journal*, 09(2):131-149.
- Hollinger, D. 1997. Enjoying God forever: An historical/sociological profile of the health and wealth gospel, (In Moo, D. *Red. The Gospel and contemporary perspectives*. Grand Rapids, MI: Kregel. bl. 13-26).
- Horton, M. *Red.* 1990. The agony of deceit. Chicago: Moody Press.
- Horton, M. 2011. The gospel commission, Recovering God's strategy for making disciples. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Hummel, C.E. 1991. The prosperity gospel: Health and wealth and the faith movement. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.
- Hunt, S. 1998. Magical moments: An intellectualist approach to the neo-Pentecostal "faith" ministry. *Religion*, 29(3):271-280.
- Hunt, S. 2000. Dramatising the "health and wealth gospel": belief and practice of a neo-Pentecostal "faith" ministry. *Journal of Beliefs and Values*, 21(1):73-86.
- Hurtado, L.W. 2011. Mark. Grand Rapids, MI: Baker Books.
- Joël Osteen Ministries, 2014. <http://www.joelosteen.com/Pages/About.aspx> Datum verkry: 20 Maart 2014.
- Johnson, S.E. 1960. The gospel according to St. Mark, Black's New Testament commentaries. Londen: A and C Black Limited.
- Johnson, B. 2014. Book Review: Breakout. *9Marks Journal*, Januarie-Februarie 2014:60-63.

Jones, D.W. 2014. Errors of the prosperity gospel. *9Marks Journal*, Januarie-Februarie 2014:34-37.

Joubert, S.J. 1992. Van werklikheid tot werklikheid, Die interpretasie en interkulturele kommunikasie van Nuwe Testamentiese waardes. *Scriptura*, 41:55-65.

Kaiser, W.C. Jr. 1983. *Toward Old Testament ethics*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Kaiser, W.C. Jr. 1988. The Old Testament promise of material blessings and the contemporary believer. *Trinity Journal*, 09(2):151-170.

Kaiser, W.C. Jr. 1998. *Toward an exegetical theology, Biblical exegesis for preaching and teaching*, 1ste sagteband uitg. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Kaiser, W.C. 2007. The meaning of meaning. (In Kaiser, W.C. Jr. en Silva, M. *Reds*. Introduction to Biblical hermeneutics: The Search for meaning, hers. en uitgebreide uitg. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. bl. 29-46).

Kaiser, W.C. en Silva, M. *Reds*. 2007. Introduction to Biblical hermeneutics: The Search for meaning, hers. en uitgebreide uitg. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Kee, H.C. 1977. *Community of the New Age*. Philadelphia: Westminster Press.

Kelleher, S. 2009. Discipleship in Mark's gospel. http://kelse.net/wp_re/wordpress/wp-content/uploads/2009/08/DiscipleshipInMark.pdf Datum verkry: 20 April 2015.

Kenyon, E.W. 1970. *The hidden man: An unveiling of the subconscious mind*. Seattle, WA: Kenyon's Gospel Publishing Society.

Kernaghan, R.J. 2007. *Mark*, The IVP New Testament Commentary Series. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Kistler, D. *Red*. *Sola Scriptura, The protestant position on the Bible*. 4de Druk. Morgan, PA: Sola Deo Gloria Publications.

Kittel, G. en Friedrich, G. *Reds*. 1971. *The theological dictionary of the New Testament*, Vol. VII. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing House.

Koch, B.A. 2009. The prosperity gospel and economic prosperity: Race, class, giving, and voting, Indiana: Indiana University. (Verhandeling – Ph.D.).

Krabbendam, H. 1990. Scripture-Twisting, (*In Horton, M. Red. The agony of deceit.* Chicago: Moody Press. bl. 63-88).

Kümmel, W.G. 1975. Introduction to the New Testament, hers. uitg. Nashville: Abingdon Press.

Lane, W.L. 1974. The gospel of Mark, The new international commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Lategan, B.C. 2009. New Testament Hermeneutics (Part I): Defining moment in the development of Biblical hermeneutics (*In Du Toit, Red. Focusing on the message, New Testament Hermeneutics, exegesis and methods.* Pretoria: Protea Book House. bl. 13-63).

Lemky, S.W. 2002. The inspiration and authority of Scripture. (*In Corley, B., Lemke, S.W., Lovejoy, G.I., Biblical Hermeneutics*) Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers. bl. 176-193).

Lewis, C.S. 1967. Petitionary prayer: A problem without an answer. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Lioy, D. 2007. The heart of the prosperity gospel: Self or the Savior? *Conspectus*, 4(1):41-64.

Louw, J.P. en Nida, E.A. *Reds.* 1993. Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains, Vol. 1, 2de druk. Kaapstad: United Bible Societies.

Lowery, D.K. 1994. A theology of Mark. (*In Zuck, R.B., red. A Biblical theology of the New Testament.* Chicago: The Moody Bible Institute. bl. 65-86).

Luz, U. 1965. Das Geheimnismotiv und die Markinische Christologie. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 56(1-2):9-30.

MacArthur, J.F. Jr. 1992. Charismatic chaos. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

- Malbon, E.S. 1983. Fallible followers, Women and men in the gospel of Mark. *Semeia Journal*, 28:29-48.
- Malina, B.J. 1994. "Let him deny himself", A social-psychological model of self-denial. *Biblical Theology Bulletin*, 24(3):106-119.
- Malina, B.J. 1998. The social world of Jesus and the Gospels. Londen: Routledge.
- Malina, B.J. 2001. The New Testament world, Insights from cultural anthropology. 3de uitg., hersien en opgedateer. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Malina, B.J. 2002. We and they in Romans. *H.T.S.*, 58(2):608-631.
- Malina, B.J. en Neyrey, J.H. 1991. First century personality: Dyadic not Individualistic (*In* Neyrey, J.H. *Red.* The social world of Luke-Acts. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. bl. 67-96).
- Malina, B.J. en Rohrbaugh, R.L. 2003. Social Science commentary on the Synoptic Gospels, 2de Uitg. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Martin, R.P. 1972. Mark: evangelist and theologian. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Martin, R.P. 1977. Where the action is. Glendale, CA: Regal Books.
- Marxsen, W. 1969. Mark the evangelist. Nashville: Abingdon Press.
- Mays, J.L. 1976. Exposition of Mark 8:27-9:1. *Interpretation Journal*, 30(2):174-178.
- McConnell, D.R. 1988. A different gospel: A history and Biblical analysis of the modern Faith Movement. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- McConnell, D.R. 1995. A different gospel: A bold and revealing look at the Biblical and historical basis of the Word of Faith Movement, opgedateerde uitgawe. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Meyer, J. 1997. Prepare to prosper, moving from the land of lack to the land of plenty. New York, NY: The Warner Book Group.

Meyer, M.W. 2002. Taking up the cross and following Jesus: Discipleship in the gospel of Mark. *Calvin Theological Journal*, 37(2):230-238.

Miller-Mclemore, B.J. *Red.* 2012. The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology. West Sussex, UK: Blackwell Publishing.

Moo, D.J. 1988. Divine healing in the health and wealth gospel. *Trinity Journal*, 9(2):191-209.

Moo, D.J. *Red.* 1997. The Gospel and contemporary perspectives. Grand Rapids, MI: Kregel.

Moriarty, M. 1992. The new charismatics: a concerned voice responds to dangerous new trends. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Morris, L. 1992. The Gospel According to Matthew. The Pillar New Testament Commentary Series. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Morris, R.A. en Lioy, D.T. 2012. A historical and theological framework for understanding Word of Faith theology. *Conceptus Theological Journal*, 13(1):73-115.

Mounce, W.D. 2009. Basics of Biblical Greek. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Myers, D.G. 2000. The American paradox: Spiritual hunger in an age of plenty. New Haven: Yale University Press.

Neyrey, J.H. *Red.* 1991. The social world of Luke-Acts. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Nicoll, W.R. *Red.* The Expositors Greek Testament, Vol. 1, The synoptic gospels and the gospel of St. John. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.

Nichols, S.J. 2006. Pages from church history, A guided tour of Christian classics. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company.

Oakman, D.E. 1993. Purposiveness / End-orientation (*In* Pilch J.J. en Malina B.J. *Reds.* Biblical social values and their meaning: a handbook. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. bl. 153).

- O'Callaghan, J. 1972. Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran? *Biblica* 53, 1:91-100.
- Osiek, C. 1992. What are they saying about the social setting of the New Testament? Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Osteen, J. 2004. Your Best Life Now: 7 steps to living at your full potential. New York, NY: Faith Words.
- Osteen, J. 2012. I Declare, 31 promises to speak over your life. New York, NY: Faith Words.
- Osteen, J. 2013. Break out: 5 Keys to go beyond your barriers and live an extraordinary life, New York, NY: Faith Words.
- Peacock, H.F. 1978. Discipleship in the Gospel of Mark. *Review & Expositor*, 75(4):555-564.
- Perriman, A. 2003. Faith, health and prosperity. Carlisle, UK: Paternoster Press.
- Pew Forum on Religion and Public Life Study. 2006. Spirit and A-10 country survey of Pentecostals. <http://www.pewforum.org/2006/> Datum verkry: 17 Maart 2014.
- Phiri, I. en Maxwell, J. 2007. Gospel riches: Africa's rapid embrace of prosperity Pentecostalism provokes concern- and hope. *Christianity Today*, 51(7):22-29.
- Pieterse, H.J.C. 1979. Skrifverstaan en prediking. Die verhouding van Woordgebeure en verstaansgebeure by Gerhard Ebeling as antwoord op die nood van die prediking. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Pilch, J.J. 1993a. Altruism (Almsgiving) (*In* Pilch, J.J. en Malina B.J. *Reds*. Biblical social values and their meaning: a handbook. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. bl. 8).
- Pilch, J.J. 1993b. Peasant (*In* Pilch, J.J. en Malina B.J. *Reds*. Biblical social values and their meaning: a handbook. Peabody, MA: Hendrickson Publishers. bl. 137).
- Pilch, J.J. en Malina B.J. *Reds*. 1993. Biblical social values and their meaning: a handbook. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

Pilgrim, D. 1992. Egoism or altruism: A social psychological critique of the prosperity gospel of televangelist Robert Tilton. *Journal of Religious Studies*, 18(1-2):1-11.

Prince, J. 2013. The power of right believing: 7 keys to freedom vom fear, guilt and addiction. New York, NY: Faith Words.

Prince, J. 2014. 100 Days of right believing: Daily readings from the power of right believing. New York, NY: Faith Words.

Reid, D.G., Linder, R.D., Shelley, B.L. en Stout, H.S. *Reds*. 1990. Dictionary of Christianity in America. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press.

Reploh, K.G. 1969. Markus - Lehrer der Gemeinde. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.

Retief, G. 2014. The rise of a parallel, post-Biblical Christianity. *9Marks Journal*, Januarie-Februarie 2014:6-9.

Rhema Bible Training College, 2015. <http://www.rbtc.org/about-us> Datum verkry: 6 Januarie 2015.

Roskam, H.N. 2004. The purpose of the gospel of Mark in its historical and social context. Leiden: Brill.

Rousseau, P.A. 2004. The social meaning of 'love' in the Gospel of John. Pretoria: Unisa. (Proefskrif – Ph.D.)

Rousseau, P.A. 2010. Noutetiese berading van persone met piëtistiese mistastings oor lewensheiligheid. Potchefstroom: NWU. (Proefskrif – PhD.)

Santos, N.F. 2000. Jesus' paradoxical teaching in Mark 8:35; 9:35; and 10:43-44. *Bibliotheca Sacra*, 157(625):15-25.

Sarles, K.L. 1986. A theological evaluation of the prosperity gospel. *Bibliotheca Sacra* 143(572):329-350.

Savelle, J. 1981. God's provision for healing. Tulsa, OK: Harrison House.

Savelle, J. 1983. True prosperity – what is it? *Christian Life*, 45:47+.

Schäfer, M. 2014. The prosperity gospel and Biblical theology, *9Marks Journal*, Januarie-Februarie 2014:56-59.

Schaff, P. en Wace, H. 2004. Nicene and post-Nicene fathers, Vol. 1, 2de Reeks, 4de druk. Peabody, MA: Hendrikson Publishers Inc.

Schneider, J. 1971. Σταυρός, σταυρώω, ἀνασταυρώω (In Kittel, G. en Friedrich, G. *Reds.* The theological dictionary of the New Testament, Vol. VII. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing House. bl. 572-584).

Schweizer, E. 1978. The Good News according to Mark, A commentary on the gospel. Londen: S.P.C.K.

Silva, M. 1990. God, language and Scripture: Reading the Bible in the light of general linguistics. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Silva, M. 2007. Who needs hermeneutics anyway? (In Kaiser, W.C. Jr. en Silva, M. *Reds.* Introduction to Biblical hermeneutics: The Search for meaning, hersiene en uitgebreide uitg. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. bl. 17-26).

Smith, K.S. 1995. Mind, might, and mastery: Human potential in metaphysical religion and E.W. Kenyon. Lynchburg: Liberty University. (Proefskrif – M.Th.)

Smith, K.G. 2008. Academic writing and theological research, A guide for students. Johannesburg, Suid-Afrika: South African Theological Seminary Press.

Smith, M. 1973. The secret gospel, The discovery and interpretation of the secret gospel according to Mark. New York, NY: Harper & Row.

Spencer, J. en Bright, S. 2004. Dake's dangerous doctrine, *Christian Research Journal*, 27(5), verkry by <http://www.equip.org/articles/dakes-dangerous-doctrine/#christian-books-4> Datum verkry: 6 Januarie 2015.

Stegemann, W. en Malina, B.J. *Reds.* 2002. The social setting of Jesus and the Gospels. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress.

Stein, R.H. 2008. Mark, Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.

- Telford, W.R. *Red.* 1995. The interpretation of Mark, 2de Uitg. Edinburgh, Scotland: T&T Clark Ltd.
- Tenney, M.C. 1975. Pictorial encyclopedia of the Bible. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Thomas, R.L. en Gundry, S.N. 1978. A harmony of the Gospels. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Thomas, R.L. 2000. Charts of the Gospels and the life of Christ. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.
- Thomas, R.L. 2001. The principle of meaning, *The Masters Seminary Journal*, 12(1):33-47.
- Tilton, R. 1983. God's laws of success, Dallas, TX: Word of Faith Productions.
- Tolar, W.B. 2002. The grammatical-historical method. (*In* Corley, B., Lemke, S.W., Lovejoy, G.I., *Biblical Hermeneutics*. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers. bl. 21-38).
- Torrey, C.C. 1947. The four Gospels, 2de Uitg. New York, NY: Harper Press.
- Turner, D.L. 2008. Matthew, The Baker exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group.
- Van Bruggen, J. 1988. Marcus: Het evangelie volgens Petrus. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok B.V.
- Van Leeuwen, R.C. 2001. We really do need another Bible translation. *Christianity Today*, 45(13):28-35.
- Van Wyk, G.J. 2009. Die implikasies van die diakonia van Jesus in woord- en daadverkondiging in die Markusevangelie. Potchefstroom: NWU. (Proefskrif – Ph.D.)
- Venter, J.L. 1983. Jesus se wonders in Markus 8 binne die geheelstruktuur van die hoofstuk, Pretoria: Potchefstroom Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. (Verhandeling – M.Th.).

Viljoen, F.P. 2002. Mark, the Gospel of the suffering Son of Man: An encouragement directed to a despondent religious minority in the city of Rome. *In die Skriflig*, 36(3):455-474.

Vorster, W.S. 1985. Die Evangelie volgens Markus: inleiding en teologie (*In Du Toit, A.B., Red. Handleiding by die Nuwe Testament. Band IV: Die sinoptiese evangelies en Handeling: inleiding en teologie. Pretoria: NG Kerkboekhandel. bl. 106-150*).

Wallace, D.B. 1996. Greek grammar, beyond the basics. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House.

Weber, C.P. 1975. Evil Eye (*In Tenney, M.C. Pictorial encyclopedia of the Bible. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. bl. 421*).

Weeden, T.J. 1968. The heresy that necessitated Mark's Gospel. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 59(3-4):145-158.

Wells, D.F. 2008. Christian discipleship in a postmodern world. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 51(1):19-33.

Wenham, W.J. 1972. Did Peter go to Rome in A.D. 42? *Tyndale Bulletin*, 23:94-102.

Wikipedia. 2013. Critique. <http://en.wikipedia.org/wiki/Critique> Datum verkry: 20 Julie 2013.

Wilkins, M.J. 2004. Unique Discipleship to a Unique Master: Discipleship in the Gospel according to Mark. *Southern Baptist Journal of Theology*, 08(3):50-65.

Wilkinson, B.H. 2000. The prayer of Jabez, Breaking through to the blessed life. Colorado Springs, CO: Multnomah Press.

Williams, J.F. 1996. Discipleship and minor characters in Mark's Gospel. *Bibliotheca Sacra*, 156(611):332:343.

Wilson, T.R. 2000. Dakes Dubious Doctrine, <http://www.sites.onlinemac.com/trwmainst/dake.html> Datum verkry: 19 Maart 2014.

Witherington III, B. 2001. The Gospel of Mark, A Socio-Rhetorical Commentary. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.

Wolterstorff, N. 1995. *Divine discourse, Philosophical reflections on the claim that God speaks*. New York, NY: Cambridge University Press.

Wrede, W. 1901. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck en Ruprecht; Engelse vertaling deur J.C.G. Greig: 1971. *The Messianic Secret*. Cambridge: James Clarke.

Wright, N.T. 1999. *Jesus and the victory of God, Vol. 2*. Londen: Society for Promoting Christian Knowledge.

Zuck, R.B. 1991. *Basic Bible interpretation, A practical guide to discovering Biblical truth*. Colorado Springs, CO: David Cook Publishers.

Zuck, R.B., *Red*. 1994. *A Biblical theology of the New Testament*. Chicago: The Moody Bible Institute.