

Christen-dissipelskap in die Markusevangelie as *critique* op die welvaartsteologie



Authors:

Gerhard C. van Emmenes¹
Pieter A. Rousseau¹
Francois P. Viljoen¹

Affiliations:

¹Faculty of Theology,
North-West University,
South Africa

Corresponding author:

Gerhard van Emmenes,
gerhard@christbaptist.co.za

Dates:

Received: 06 Sept. 2016
Accepted: 12 Jan. 2017
Published: 30 Mar. 2017

How to cite this article:

Van Emmenes, G.C., Rousseau,
P.A. & Viljoen, F.P., 2017,
'Christen-dissipelskap in die
Markusevangelie as *critique*
op die welvaartsteologie', *In*
die Skriflig 51(1), a2190.
<https://doi.org/10.4102/ids.v51i1.2190>

Copyright:

© 2017. The Authors.
Licensee: AOSIS. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

Jesus' teaching in Mark's Gospel accentuates that his disciples must follow him in the way of selflessness and cross-bearing servility (Mk 10:45; 8:34) to benefit many others. Contrarily, the religious phenomenon, known as Prosperity Gospel, promotes the teaching that God wills unlimited financial and physical blessing for all believers. In this article a relevant question, namely if Jesus did promise temporal prosperity and physical wellness for all disciples, is approached exegetically from a core text on discipleship (Mk 8:31-38). This article questions the Prosperity Gospel's teaching that God always wills temporal prosperity for all believers. Contrarily, it teaches that disciples, like Jesus, must humbly serve in God's will, irrespective of suffering that may be part of service.

Based on these findings, a critical question would be whether the Prosperity Gospel may be regarded as real 'gospel'.

Inleiding

Jesus se opdrag om dissipels te 'maak' (Matt 28:18-20; Mark 16:15),¹ kan beskou word as die belangrikste taak – die Groot Opdrag – waarop die volgelingen van Christus hulle tot by sy wederkoms moet toespits:

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. (Horton 2011:7)

In die hedendaagse teologiese omgewing word dit op populêre wyse vanuit die perspektiewe van die sogenaamde welvaartsteologie verkondig dat God dit nog altyd vir Christene bestem het om finansiële welvaart en goeie gesondheid te beleef (Hagin 1983:14; Copeland 1978:4-6; Meyer 1997:8; Osteen 2012:ix). Hierdie invloede kan die roeping en die belangrikheid van die taak waarna Horton hierbo verwys, laat vervaag – soos daar teweens uit gevalle blyk in die kerk waar die eerste outeur van die artikel, Van Emmenes, 'n leraar en dosent aan die seminarie is. Die welvaarts-idee wen wêreldwyd veld en die media – boeke, die internet, sosiale netwerke en satellietuitsendings van televangeliste van regoor die wêreld – wemel van materiaal wat die welvaartsteologie propageer. Luidens Trinity Broadcasting Network domineer welvaartspredikers die Evangelistiese televisiekanale, terwyl talle Evangeliesgesinde kerke reeds deur die welvaartsteologie oorgeneem is. Dit is moontlik te wyte aan 'n gebrek aan kennis oor hierdie verskynsel by leraars sowel as gemeentelêde (Morris & Liroy 2012:74).

Dissipelskap in die Markusevangelie

In hierdie artikel word daar op dissipelskap in die Markusevangelie gefokus. Teen die agtergrond van die invloed en idees van welvaartsteologie is die kernvraag of dissipels gemaak kan word indien dissipelskap in die Bybel op 'n twyfelagtige manier verstaan word.

Die onderwerp van hierdie artikel word eksegeties benader vanuit die vertrekpunt dat die Bybel God se wil vir gelowiges kommunikeer. In hierdie verband is Jesus se lewe en leer spesifiek van belang (vgl. Heb 1:1-2: 'nou in hierdie laaste dae, het Hy met ons gepraat deur die Seun'). Die artikel fokus op die manier waarop Jesus sy volgelingen benader: wat is God se wil vir diegene wat Jesus dien. Elkeen van die vier Evangelies (Matteus, Markus, Lukas en Johannes) leer iets oor hierdie kernelement, maar dit is spesifiek Markus wat Jesus as die dienende Knecht van God, die *Ebed Yahweh*, die *Pais Theou*, karakteriseer. Markus stel dan die navolging van Jesus, as dienende Seun, duidelik in 8:31-38. Die eksegetiese bevindinge in hierdie artikel word uit die voorafgaande as *critique* op die welvaartsteologie aangelê. Ofskoon die term *beoordeling* beskrywend genoeg is, is

1. Alle verdere verwysings na die Evangelie van Markus sal slegs met hoofstukke en verse aangedui word.

Read online:



Scan this QR
code with your
smart phone or
mobile device
to read online.

die woord *critique* verkies om die krities-analitiese en gedetailleerde aard van die evaluering van die welvaartsteologie-verskynsel te beklemtoon.

Eksegesebenadering

In enige eksegese is die inleidende aspek van die geadresseerdes van die betrokke geskrif se identiteit noodsaaklik, soos dit teweens vir die eksegese-konteks in hierdie artikel is. Die 'wêreld' waarin die teks tot stand gekom het, is die sosiohistoriese konteks waarbinne die Bybelteks aan 'n gehoor verstaan moet word (Rousseau 2010:27). Die lewensomstandighede en sosiohistoriese kenmerke van die eerste geadresseerdes is bepalend vir die interpretasie van die teks – dit bied die hermeneutiese sleutel tot verstaan en derhalwe die eksegese daarvan (vgl. Viljoen 2002:458).

Inleidende aspekte van die Markusevangelie

Markus se gehoor

Rome² kan as die mees waarskynlike plek beskou word waar Markus as outeur sowel as die geadresseerdes hulleself bevind het (vgl. byvoorbeeld Martin 1972:61; Lane 1974:24; Vorster 1985:116). Die kerkvader Papias (Eus *H.E.* 3.39.15) se getuienis dat Markus as tolk vir Petrus in Rome opgetree het, bied 'n eksterne aanduiding hiervan. Irenaeus (*Adv. Haer.* iii.1.2.) vertel ook dat Markus na Petrus en Paulus se martelaarsdood in Rome die Evangelie geskryf het, maar Klemens van Aleksandrië (*HE*, iv.14.6 e.v.) vermeld dat die Markusevangelie geskryf is terwyl Petrus besig was om in Rome te preek. Ofskoon nie oral ooreenstemmend nie, bied hierdie gegewens genoegsame eksterne aanduidings om te aanvaar dat Markus waarskynlik aan 'n Rome-gehoor geskryf het.

By die oorweging van outeurskap en geadresseerdes van 'n Bybelgeskrif weeg die interne bewyse (in die geskrif self) egter die swaarste (Martin 1972:63). In die Markusteks self is daar verskeie sterk interne argumente om Rome as plek van oorsprong te beskou. Een hiervan sou die outeur se unieke voorkeur vir Latinismes en/of Latynse leenwoorde kon wees (vgl. byvoorbeeld 12:42: '... twee geldstukkies [λεπτά], dit is 'n oortjie [κοδράντης]' en 15:16 '... die binneplaas [αὐλή], dit is die goewerneur se paleis [πραιτώριον]'). 'n Ander moontlike aanduiding is dat Markus se gehoor Israel se geografiese landskap en wette sleg of moontlik glad nie geken het nie, want hy moet verduidelik dat Betsaida 'n dorp is (8:26) en dat dit in stryd met die Joodse wet is dat 'n vrou van haar man mag skei (10:12).

Vanweë die fokus van hierdie artikel is die relevantste aspek wat 'n Rome-hipotese ondersteun Markus se talle sinspelings op lyding en vervolging (bv. 8:34, 38; 10:30, 33, 45; 13:8, 10). Dit sou daarop kon dui dat die geadresseerdes óf vervolgs is, óf dalk in vrees vir vervolging in die nabye toekoms geleef het (Roskam 2004:73). Ofskoon vervolging nie net tot Rome

beperk was nie – Christene is regoor die Romeinse ryk vervolgs – sou dit vir die Markus-geadresseerdes 'n groter werklikheid in Rome self kon gewees het. Verskeie Nuwe Testamentici (kyk bv. Lane 1974:13; Viljoen 2002:470) verbind die lydings-konteks van die geadresseerdes met Nero se heerskappy in die 60's n.C. Lane (1974:13) dui aan dat Nero blykbaar 'n wrede en gevreesde misbruiker van sy mag en rykdom was en deur middel van drakoniese belastinge en valse beskuldigings mense se eiendom laat konfiskeer het.

Dit wil voorkom asof Nero veral Christene geteiken en van mensehaat beskuldig het, omdat hulle blykbaar geweier het om sosiale byeenkomste by te woon waar afgodery en immoraliteit hoogty gevier het (Lane 1974:13). Die Christene se weiering om aan hierdie aktiwiteite deel te neem het hulle ook aan aanklagte van ateïsme blootgestel. Die owerhede het die aantygings aanvanklik nie ernstig opgeneem nie, maar 'n verwoestende brand in Rome (c. 64) het alles verander (Tacitus in *Annales* 15.44). Die Christene is daarvoor geblameer en Nero het baie van hulle wreedaardig laat doodmaak. Die eerste-eeuse historikus van die Romeinse Ryk, Tacitus (*Annales* 15.44), beskryf iets van wat Christene moes deurmaak:

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.

Die jare van vervolging voor 69 n.C. was in meer as een opsig apokalipties van aard (Viljoen 2002:470), dit wil sê 'n tydperk wat as die einde van die wêreld beskou is. Hongersnood, 'n burgeroorlog net na Nero se selfdood in 68 n.C., drie keisers wat hulle lewens verloor en verskeie aardbewings het die gebiede van Italië gedurende die tydperk geteister (Viljoen 2002:470). Alhoewel daar nie genoegsame historiese bevestiging is nie, meen sekere vakkundiges (bv. Viljoen 2002:470) dat een van die prominentste figure in die vroeë Christengemeenskap, naamlik Petrus blykbaar net voor 69 n.C. as martelaar in Rome gesterf het. Al hierdie gebeure het ook vir die dissipels in Rome krisis na krisis ingehou.

Sosiohistoriese konteks

Asof hulle onmiddellike omstandighede in die uitmergelende vervolging nie alreeds erg genoeg was nie, sien die sosiohistoriese wêreld van die Markaanse gehoor selfs donkerder daar uit. Die hele Bybel is geskryf binne en aan 'n *agrariëse* [voor-industriële kleinboere] landbougemeenskap (Malina & Rohrbaugh 2003:2) waarin leefstyl grootliks verskil het van wat hedendaagse lesers in byvoorbeeld 'n Westerse omgewing ken.

'n Agrariëse samelewing veronderstel nie 'n vergelyking tussen mense wat op plase werk en mense wat in fabriek werk nie, maar beklemtoon die totale leefstylverskille daartussen. Malina en Rohrbaugh (2003:6-10) wys daarop dat welvaart in die agrariëse samelewing baie skaars was. Die Markaanse gehoor het hulle weliswaar in die stedelike samelewing van Rome bevind, maar as sodanig

2. Sommige vakkundiges bied ook ander moontlike plekke vir die ontstaan van die Markusevangelie wat Galilea (Marxsen 1969:41), Sirië (Kee 1977:100-105) en Egipte insluit (Smith 1973; vgl. Guelich 1989:xxx).

was die samelewing steeds agraries en nie industrieel nie. Hieronder volg enkele relevante faktore wat veral die algemene gebrek benadruk wat die lewe in die eerste eeu gekenmerk het:

- Een tot drie persent van die bevolking het soveel as een- tot twee-derdes van die bewerkbare grond besit (Malina & Rohrbaugh 2003:7). Dit het 'n onoorbrugbare gaping tussen ryk en arm meegebring wat dit vir 'n gewone mens feitlik onmoontlik gemaak het om ooit vermoënd te word, selfs nie eers deur die mees toegewyde werk nie. Die gaping was te groot en geleenthede het nie bestaan nie.
- Die onbekombaarheid van grond en/of rykdom het mense wat nie finansiële welaf was nie, ('peasants'), vasgekeer in 'n wêreld van beperkte beskikbaarheid ('a limited good society' – Malina & Rohrbaugh 2003:10). Dit sou kon beteken dat in die antieke wêreld van 'rich, poor and limited good' (Malina & Rohrbaugh 2003:400-401) die meerderheid mense aan wie Markus kon geskryf het, moontlik (brand)arm kon gewees het.
- Benewens die beperkte beskikbaarheid van feitlik alle lewensmiddele was die antieke wêreld deur siekte geteister (Malina & Rohrbaugh 2003:7). Fisiese gesondheid is 'n kosbare 'kommoditeit' wat seker deur elke mens begeer is. In die eerste eeu was dit stellig kosbaarder as besittings, want die lewensverwagting van betreklik gegoede mense in Rome was omtrent 20 jaar. Indien 'n baba sy eerste paar jaar oorleef het, sou hierdie verwagting miskien tot 40 jaar kon styg (Malina & Rohrbaugh 2003:7).
- Meer as die helfte van gesinne in 'n agrariese samelewing is tydens die geboorte en/of opvoedingsjare van kinders deur die dood verbrekkel – moeders by geboorte; vaders vanweë die uiters harde leef- en werkomstandighede. Gevolglik was enkelouers en veral weduwees en weeskinders volop (Malina & Rohrbaugh 2003:7).

Hierdie besonderhede bied 'n idee van die harde werklikheid waarin die Markusgehoor hulleself kon bevind het. Armoede, swaarkry en die realiteit van die dood was altyd teenwoordig. Bykomend hiertoe, en in die lig van die vervolging van Christene onder Nero, kon die Christene in Rome moontlik min of geen besittings oorgehad het nie. Dit is binne hierdie lewenskonteks wat Markus die lydende dissipels pastoraal aangemoedig om in hulle omstandighede te volhard in hulle navolging van Jesus (Van Wyk 2009:83).

Jesus se stellings oor dissipelskap in Markus

In 8:31, 9:31 en 10:33-34 lig Markus twee prominente of primêre temas toe, naamlik Christologie en dissipelskap. Hiervan gee Jesus drie aankondigings van sy naderende kruisdood en volg dit op met onderrig aangaande die noodsaaklikheid van selfverloëning en die verwagting van lyding in hierdie lewe (8:34-38, 9:33-37 en 10:35-45). Skematies sien die patroon in die drie lydingsaankondigings en samehangende onderrig aangaande dissipelskap soos volg daar uit (sien Tabel 1).

TABEL 1: Die patroon in Jesus se drie lydingsaankondigings.

Lydingsaankondigings	Dwase reaksie van die dissipels	Onderrig aangaande dissipelskap
8:31	8:32-33	8:34-38
9:31	9:33-34	9:35-37
10:33-34	10:35-40	10:41-45

Bron: Van Emmenes 2016:71

In die *Christologie* is die klem op Jesus as lydende, selfverloënde diensknege (kyk bv. Vorster 1985:135; Cole 1989:91; France 2002:21; Carson & Moo 2005:194). Die lydingsaankondigings en lydensverhaal bewys die primêre Christologiese lydingsmotief van die Markus-evangelie. Dit is duidelik: die Seun van die mens moet volgens die wil van God ly (Vorster 1985:139).

Lyding en dissipelskap

Hierdie 'moet' (δεῖ – 8:31) is onlosmaaklik aan *dissipelskap* verbind. Dit lei onvermydelik tot die kritiese vraag: Indien die Meester volgens God se wil móés ly, kon of durf hulle wat hierdie Meester volg, daarteenoor, net voorspoed en weelde verwag? Sou Jesus se volgelinge inderdaad aanspraak daarop kon maak dat géén lyding derhalwe oor hulle pad moes kom nie? Was dit God se bedoeling dat die Markusgehoor so iets in die realiteit van hulle situasie uit die Evangelie kon of moes verstaan? Voorafgaande vrae sou ook dan nie net vir die Markusgehoor relevant wees nie. Daar moet dan gevolglik bepaal word of dit in enige tydperk van die Kerk van die Here Skriftuurlik legitiem of eksegeties getrou verkondig kan word. Indien enige van hierdie vrae ooit positief geantwoord kon word, sou dit moes beteken dat die dissipels van Jesus buite God se wil verkeer as hulle onder enige vorm van lyding gebuk moet gaan. Dit sou ook vir hedendaagse dissipels geld. Markus 8:22-10:52 vorm 'n eenheid in die geskiedenis en dit is spesifiek op dissipelskap gerig (vgl. byvoorbeeld Schweizer 1978:165; Carson, Moo & Morris 1992:101). Ofskoon Jesus nie wou hê dat iemand iets van sy messiasskap moes oorvertel nie (8:30), lei Petrus se belydenis van Jesus as Messias die konsep van dissipelskap in (8:29). Die belydenis identifiseer Jesus onomwonde as Messias, maar Petrus doen dit egter vanuit die verkeerde begrip van daardie messiasskap (Martin 1977:72). Sy siening om die beeld van 8:22-26 te gebruik, was onduidelik. Jesus maak van die geleentheid gebruik om die dissipels te onderrig aangaande die ware betekenis van Petrus se belydenis.

'n Moontlike wanindruk van dissipelskap

Dit wil voorkom of Jesus se dissipels 'n wanindruk aangaande sy messiasskap gehad het (Lane 1974:304; Gundry 1993:428; Edwards 2002:255). Net soos hulle volksgenote kon hulle ook gedink het dat Jesus die toekomstige koning is wat die Romeinse vyande beslissend sal verslaan en die Jode weer tot nasionale vryheid sou lei. Jesus stel dit egter reg in sy verklaring dat Hy, die Seun van die mens, gekom het om sy lewe as losprys vir baie te gee. Die drie lydingsaankondigings (8:31-38, 9:31-37 en 10:32-45) bou dan op na die *finalé* in 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.' In die Markusevangelie is hy gewis nie 'n koningsfiguur nie, maar die Kneg van God wat gekom het vir geen ander doel nie as om te dien. Dissipelskap veronderstel daarom dat Jesus hierin nagevolg moes word. Jesus se lydensweg en die lydingsimplikasies vir sy volgelinge was iets waarop die dissipels egter heeltemal onvoorbereid was (Edwards 2002:252).

Markus 8:31

In die konteks en vir die doel van hierdie artikel word net die eerste van die drie lydingsaankondigings saam met die onderrig aangaande dissipelskap (8:31-38; sien Tabel 1 hierbo) eksegeties van nader beskou.

Vanaf 8:31 betree Jesus 'n nuwe fase van onderrig met sy dissipels: ἤρξατο διδάσκειν [... hy het begin leer ...] (Stein 2008:401). Binne die literêre 'vloei' van die evangelie moet Jesus hulle nou laat verstaan wat dit beteken om hom as Messias te erken (Lane 1974:295). As hulle begryp wie Jesus is (8:29), moet hulle ook verstaan wat sy lot is (8:31). Hulle moes die lot van die Messias ook so duidelik begin 'sien' soos die man in 8:22-26 na sy genesing.

Jesus het 'reguit' of met 'vrymoedigheid' (παρρησία) met sy dissipels hieroor gepraat (8:32a) en sy 'nuwe' onderrig aangaande sy lydingsaankondiging was van uiterste belang vir die dissipels se begrip aangaande die Messias. Die gebruik van δεῖ [moet] (8:31) saam met die infinitief παθεῖν [ly] stel onmiskenbaar dat Jesus se lot deel van God se plan was en dat Jesus daarvan bewus was (Van Bruggen 1988:188; Gundry 1993:428; Evans 2000:16). In die lig van die agtergrond van God se wil en die gepaardgaande vervulling van die Skrif (Evans 2000:16; Culpepper 2007:272) sou Jesus se lyding as 'n 'deur-God-bepaalde-noodsaaklikheid' uitgedruk kon word.

Markus maak dit duidelik dat Jesus van die Vader se wil bewus was en het sy lyding voorspel. Die woordbeeld in 8:31 dui op iemand wat verwerp sou word, sou ly en eindelijk doodgemaak sou word. Die lyding word deur twee uiterste konsepte gedefinieer: om 'verwerp' (ἀποδοκιμασθῆναι) en 'doodgemaak' [te] word (ἀποκτανθῆναι). Louw en Nida (1988 II:349) kategoriseer die woord ἀποδοκιμάζω in die semantiese domein 'dink' en in die subdomein 'om te onderskei', 'evalueer', 'oordeel' of 'beoordeel' (Louw & Nida, 1988 II:363). Iets of iemand is oneg bevind en onwaardig om aanvaar te word deur 'nie 'n ondersoek te slaag nie' (Cole 1989:202). Die beeldspraak suggereer dat die Sanhedrin Jesus se lewe en onderrig sou 'ondersoek' en hom dan doelbewus sou verwerp. Gundry (1993:446) meen die verwerping sinspeel op Psalm 118:22 se verwysing na die klip wat deur die bouer 'afgekeur' is.

Die grondwoord ἀποκτείνω vir ἀποκτανθῆναι figureer binne twee semantiese domeine: eerstens, 'om te wees/word/bestaan/gebeur', byvoorbeeld om met iets weg te doen of iets tot niet te maak (Louw & Nida 1988 II:54) – dít wat Christus aan die kruis versoenend gedoen het; en tweedens,

'gewelddadigheid/beskadig/vernietig/doodmaak' (Louw & Nida 1988 II:228). Ofskoon dit nie direk op kruisiging dui nie, suggereer en bevat die werkwoord die gruwels wat met die 'tot niet maak' van 'n mens se lewe gepaardgaan. In die lig van die moontlike tyd van die skrywe van die Evangelie (60's n.C.) (vgl. Lane 1974:17; Guthrie 1990:88; Carson, Moo & Morris 1992:98) en die feit dat kruisiging die Romeine se manier was om mense – soos in Jesus se geval – dood te maak, sou Markus se gehoor waarskynlik nie 'n ander konnotasie aan ἀποκτανθῆναι geheg het nie.

Jesus se aankondiging van lyding vir die Seun van die mens in 8:31 oorheers hiervandaan die narratief. Hy maak twee bykomende lydingsaankondigings (9:31 en 10:32-34) wat aansluit by die lydensverhaal en opstanding wat die laaste afdeling van die evangelie (nl. 11-16) oorheers. Daar kan geen ruimte vir misverstand of wanvertolking wees nie – dit wat Jesus voorspel het, het gebeur. God se wil vir die Seun van die mens om te ly, het gerealiseer.

Petrus se reaksie (8:32-33)

Petrus se reaksie op die lydingsaankondiging (8:32) sou suggereer dat Jesus aan die dissipels iets oor die Messias leer waarvan hulle nie voorheen bewus was nie. Hierdie onderrig is die wesenlike inhoud van Jesus se Messiaanse identiteit: dat die Messias moet ly (Edwards 2002:254). Dit ontnugter Petrus skynbaar sodanig dat nie eers Jesus se stelling van sy opstanding hom gerus kan stel nie en hy neem Jesus 'opsy' (προσλαμβάνομενος) en 'berispe/vervloek' (ἐπιτιμᾶν) hom (8:32). Markus gebruik ook die kragtige werkwoord ἐπιτιμᾶν elders (1:25) om Jesus se vervloeking van demone te beskryf, maar hier staan dit in die sin van 'n aandrang om iemand te belet om iets te doen (Evans 2000:18; vgl. 3:12 en 8:30).

Dit was slegs aanvaarbaar vir iemand in 'n hoë posisie om 'n ander te berispe en daarom was dit beslis onvanpas vir 'n dissipel om dit te doen (Gundry 1993:432). In plaas daarvan om Jesus te volg, soos dit 'n dissipel betaam, neem Petrus egter 'leiding' om hom te 'berispe'. Wat sou so iets by hom ontlok het? Enersyds lyk dit of Petrus wel vir Jesus as 'Christus' aanvaar (8:29), maar andersyds dat hy Jesus se interpretasie van 'die Christus' (ὁ χριστός) se roeping bykans afstootlik vind (8:31).

Uit Petrus se reaksie blyk Jesus se onderrig (8:31) inderdaad 'n nuwe (en selfs radikale) meedeling vir die dissipels te wees. Hulle was hierop nie net onvoorbereid nie, maar 'n 'lydende', 'verwerpte' en 'tot die dood veroordeelde' Messias het heeltemal teen Joodse messiaanse verwagtings en oortuigings ingedruis (vgl. Johnson 1960:150; Lane 1974:304; Gundry 1993:428; Edwards 2002:255; Healy 2008:166), want sou Israel se Messias hulle dan nie van al hulle vyande kom bevry en Dawid se ryk hervestig nie? (Culpepper 2007:274; Healy 2008:166).

Jesus se lydingsvoorspelling het die Joodse aanname, soos in die voorafgaande paragraaf verduidelik, weerspreek. Hy het nie gekom om voordeel en voorregte aan die dissipels, hulle

families en die Joodse volk te bewerk nie (Culpepper 2007:286). Dit bevredig eenvoudig nie vir Petrus wat *'tinged with self-interest'* was nie (Culpepper 2007:286). Ofskoon Petrus se Christologiese perspektief (van 'n politieke en seëvierende Messias) nie in die teks na vore kom nie, is dit duidelik dat die konsep van 'n lydende Messias vir hom onaanvaarbaar was (Culpepper 2007:286).

Petrus se optrede om te wil lei en leer terwyl hy, soos dit 'n dissipel betaam, agter Jesus hoort, ontlok 'n bestraffing van Jesus – só ernstig dat Jesus vir Petrus σατανᾶ [Satan] noem. Die New American Standard Bible (NASB) se vertaling van Jesus se vervloeking van Petrus lui: *'Get behind me Satan'* (8:33). Dit sou hoegenaamd nie beteken dat Jesus vir Petrus as Satan self of as 'n duiwelbesetene beskou nie (vgl. Evans 2000:19; Stein 2008:403), maar in die lig van Satan wat Jesus in die wildernis versoek het (1:13), was Petrus hier, net soos Satan, besig om Jesus te versoek om daardeur 'n omweg, buite God se wil en weg van lyding voor te stel. Hierdie verwysing na Satan sou stellig kon beteken dat Jesus Petrus se aanmatiging bestraf – dat Petrus, net soos Satan, oor God wil 'heers' om sodoende te bepaal hoe dinge moet wees en gebeur (Mays 1976:176).

Alhoewel die bestraffing kras oorkom, sê Jesus egter nie dat Petrus die dinge van Satan bedink nie, maar dié 'van die mense' (τῶν ἀνθρώπων – 8:33). Die konteks bepaal waarna 'die dinge van God' (τὰ τοῦ θεοῦ) en die dinge 'van die mense' (τῶν ἀνθρώπων) verwys. 'Die dinge van God' dui op die wil van God ten opsigte van Christus se lyding – dat hy verwerp en doodgemaak moet word (maar weer sal opstaan). Daarteenoor sou die dinge 'van die mense' (τῶν ἀνθρώπων) 'n verwagting vir (en moontlik vanaf) die Christus kon wees wat nie aan lyding (en allermins aan opstanding) 'n gedagte kon gee nie (Gundry 1993:433). Die dissipels se fokus was eerder op politieke oorwinning en handhawing van mag vir persoonlike gewin (Venter 1983:85; Evans 2000:19; vgl. 10:35-40).

Die diepe erns waarmee Jesus vir Petrus berispe het, dui aan dat halwe waarhede gevaarliker as blatante dwaling kan wees – 'n halwe waarheid is immers soveel meer geloofwaardig. Alhoewel Petrus vir Jesus as Messias erken, ontken hy terselfdertyd God se wil vir die Messias, en dit terwyl *'[t]he disciples may behold in Jesus' submission to the divine will the perfect human response to the regal claims of God'* (Lane 1974:301).

Onderrig in dissipelskap (8:34-38)

In Jesus se onderrig kan dissipelskap (8:34-38) nie van sy lyding (8:31) losgemaak word nie. Petrus se verwerping van Jesus se lyding is Jesus se geleentheid om God se plan of wil aan dissipels bekend te maak oor hoe 'die dinge van God bedink [moet word]' wanneer dit met die navolging van Jesus te doen het.

In 8:34-38 is daar vyf afsonderlike stellings wat op dissipelskap betrekking het. Die uitnodiging tot dissipelskap

is in die vorm van 'n voorwaardelike hoofstelling εἰ τις [as iemand] (8:34) en word deur vier motiverende bysinne opgevolg (8:35-38) wat telkens deur die onderskikkende voegwoord γὰρ [want] ingelei word. Stein (2008:405) stel dit skematies soos volg voor:

A – Want wie (ὅς γὰρ ἐάν) v. 35

B – Want wat (τί γὰρ) v. 36

B – Want wat (τί γὰρ) v. 37

A – Want wie (ὅς γὰρ ἐάν) v. 38

Hierdie bysinne bied die motivering waarom Jesus gevolg moet word op die wyse soos in 8:34 beskryf. Essensieel handel dit oor die twee fasette wat Jesus self vergestalt: selfverloëning, en om jou kruis te dra.

Selfverloëning

Die eerste voorwaarde wat Jesus neerlê, is dat ware volgelingen hulleself moes verloën (ἀπαρνησάσθω) (8:34). Louw en Nida (1988 II:357) druk die betekenis van ἀρνεόμαι [verloën] in hierdie teks uit binne die semantiese sub-domein 'om oor iets te besin' met die geïmpliseerde doel om gepas te antwoord as *'to refuse to think about what one just wants for oneself'*. Binne die konteks is selfverloëning dan die kontrapunt teenoor Petrus se weiering om Jesus se lydingsvoorspelling te aanvaar. Om jouself te verloën, is om God se wil of plan te aanvaar; God se wil wat onontkombare implikasies inhou – nie net vir die Seun van die mens om te ly nie, maar vir elkeen wat hom wil volg (Kernaghan 2007:163).

Hierdie 'selfverloëning' is nie 'n tipe askese waar iemand hom- of haarself van alle lewensgenot moet weerhou nie (Best 1970:329; Stein 2008:406). Jesus se vereiste is egter meer radikaal as net die opsegging van iets wat aangenaam sou wees – dit is nie net 'n verloëning van *iets* nie, maar 'n verloëning van jouself. Selfverloëning is om jouself nie te laat geld nie, maar dat God se wil oor jou hele menswees sal heers, selfs al is dit verwarrend, pynlik en/of gevaarlik (Brooks 1991:137). France (2002:340) verwoord dit byna dieselfde as Louw en Nida (1988) hierbo: *'To refuse to be guided by one's own interest, to surrender control of one's own destiny.'* Ofskoon Petrus skynbaar nie hierdie gesindheid het nie, het die dissipels reeds in 'n sekere sin hulleself verloën deur hulle bron van inkomste (bote, beroep) en selfs familie prys te gee. Hulle het dit, op Jesus se uitnodiging om hom te volg, gedoen (10:28).

Om 'n kruis te 'dra'

Die selfverloëning word gekwalifiseer in 'n ontstellende metaforiese imperatief: om jou kruis te dra (ἀπάτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ – 8:34). Kruisiging was die Romeine se gekose metode van doodstraf veral vir misdadigers wat hulle aan ekstreme dade soos moord skuldig gemaak het (vgl. Stein 2008:407; 15:7). Benewens die uiterste wreedheid en ondraaglikste pyn, was dit veral die skande (Edwards 2002:256) en ontmensliking binne die eer- en skandebewuste Mediterreense kultuur (Malina & Rohrbaugh 2003:369-372) wat kruisiging afstootlik

gemaak het. Hiervan sou Markus se gehoor beslis bewys van gewees het. Dit sou naïef wees om die moontlikheid van letterlike martelaarskap vir gelowiges in Rome mis te kyk, aangesien Markus verwys na hulle wat hul 'lewe vir hom en die evangelie verloor' (ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου – 8:35). In die geskiedenis het baie van Jesus se vroeë volgelingen inderdaad hulle lewens fisies vir hulle geloof verloor (Brooks 1991: 137).

Die letterlike betekenis van kruisdra sou in die metaforiese aspek egter nie geïgnoreer kon word nie. Ofskoon dit hoofsaaklik na martelaarskap verwys, sou dit nie net tot kruisiging beperk wees nie. Baie Christene het op talle ander maniere as martelare gesterwe (Best 1970:330). Die metafoor aan die dissipels om hulle kruis op te neem, is nietemin nie iets wat ooit 'goedkoop' sou word as verwysend na 'n irritasie of iets wat jy teen wil en dank maar moet verduur nie (Brooks 1991:137). So 'n toepassing van die voorwaarde of kwalifisering vir dissipelskap is nie Skrifgetrou nie en is eksegeties foutief.

Die metaforiese aard van kruisopname of kruisdra is die ingesteldheid om God se wil deurentyd te gehoorsaam soos dit stellig uit Lukas se 'daaglikse' (καθ' ἡμέραν – Luk 9:23) blyk. Prolepties kon die metafoor dan verwys het na die menige vorme van swaarkry en selfs lyding wat deur die navolging van Jesus veroorsaak is (France 2002:340). Dit verbeeld die gewilligheid om alles wat waardevol is, selfs die lewe self ter wille van Jesus prys te gee en derhalwe moet dit as selfverloëning geïnterpreteer word – 'kruisdra' word die uiterlike manifestering van die innerlike selfverloëning (Best 1981:39).

God se wil is nie dat alle volgelingen van Jesus hulle lewens as martelare sou aflê nie – daarvan is die geskiedenis immers self 'n bewys. Dit is so dat Christene in Westerse lande tans selde vervolging en martelaarskap hoef te vrees (Kelleher 2009:6). Hoe sou Christus se dissipels in ons tyd en 'wêreld' dan die roeping tot lydende dissipelskap moes verstaan? Hierop bied Viljoen (2002) 'n uiters belangrike perspektief:

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. (bl. 471)

Wat Markus se geadresseerdes betref, sou dit aangevoer kon word dat hulle ook aan ander vorme van lyding naas potensiële martelaarskap blootgestel was. Dit is feitlik seker dat hulle nie wêreldse aansien, rykdom en mag gedurende hulle vervolging gehad het nie (Kelleher 2009:5). Hulle moes dissipelskap veral verstaan as 'n roeping waarbinne verlies en nederlaag in verskeie opsigte te wagte sou wees. Die vereiste van oorwinning en/of vermoëndheid volgens 'n wêreldse standaard is teenstrydig met Jesus se onderrig. Kelleher (2009:6) waarsku tereg:

'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'.

Lyding in die Evangelie van Markus het weliswaar met diskriminasie en lyding ter wille van die evangelie te doen. Die navorsing toon egter aan dat die verreikende gevolge van Jesus se woorde op enige verlies of swaarkry ter wille van die evangelie kan dui – om Jesus te volg tot watter prys ook al. Vervolging sou in enige tydperk en milieu tot armoede en self fisiese en geestelike ongesteldheid kon lei. Die Skrif getuig immers van finansiële 'verliese' wat met vervolging gepaard mag gaan (Heb 10:33).

Jesus se rasionaal vir lydende dissipelskap

Markus 8:35-38 bied Jesus se rasionaal vir die aanvaarding van sy roeping tot lydende dissipelskap. Elkeen van die bysinne word ingelei deur die onderskikkende voegwoord γὰρ en dit verstrek die rede waarom die opdrag in 8:34 gehoorsaam moes word. Hierdie bysinne vorm 'n tipe chiasma (A-B-B-A) wat hierbo, aangedui is. Die direkte gevolgtrekking van hierdie verse (8:35-37), in die lig van 8:34, is dat die oproep tot dissipelskap potensieel tot lewensverlies kan lei. Behalwe die letterlike sou dit ook die wyer toepassing kon hê op die verloëning van voorregte, voordele, reputasie, gemak, besittings, ensovoorts terwille van geloof. Dit blyk uit die kruisverwysings in Psalm 49:7-9 (wat waarskynlik Jesus se bron vir onderrig is) na die retoriese vrae van 8:36-37 (Lane 1974:309). Die Psalmis praat van mense wat net op hulle besittings vertrou en met hulle groot rykdom spog. Die dwaasheid hiervan is goed waarneembaar in die vraende stelling:

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) ... (Ps 49:8-9)

'n Benadering om iets te wen deur dit wat jy besit prys te gee, sou nie 'n boeiende of aanloklike konsep wees nie. Dit mag dalk vir iemand aanvaarbaar wees om iets prys te gee wat hy nie sou omgee om te verloor nie, maar om 'self' prys te gee in die nastreef van God se wil verg allesopofferende optrede, veral in 'n hedendaagse samelewing wat aan materialisme uitverkoop is (Kernaghan 2007:163). Jesus beklemtoon dat materialisme sinneloos en rykdom waardeloos is in die lig van die ewige lewe. Hoe kan iemand ooit die ewige lewe vir die wêreld se rykdom verruil? En tog is tragiese ironieë in die moderne samelewing volop:

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. (Evans 2000:26)

Dit is des te meer tragies as hierdie 'trading away' in 'n godsdiensgewaad getooi is.

Die welvaartsteologie

In breë trekke kan aangedui word dat hierdie religieuse verskynsel wat as welvaartsteologie bekendstaan, die

uitgangspunt en leringe dat God onbeperkte fisiese en finansiële voorspoed vir alle gelowiges wil hê, promoveer (Van Emmenes 2016:196). Hierdie 'boodskap' en die invloed daarvan op die hedendaagse kerk mag nie onderskat of geïgnoreer word nie, omdat dit uiters populêr is. Dit word deur wêreldbekende welvaartspredikers van albei geslagte verkondig en in die verloop van ongeveer die laaste ses dekades het dit groot opslae in Protestantse evangeliesgesinde kerke gemaak (Morris & Lioy 2012:74). As sodanig is die welvaartsfenomeen 'n uitvloeisel van evangelikalisme (Van Emmenes 2016:184).

Doelmatig-geëvalueerde literatuur oor die dogmatiese standpunte van welvaartsteologie identifiseer drie primêre geloofsaspekte wat van die tradisionele evangeliesgesinde dogmas afwyk, naamlik geloof, welvaart en genesing (vgl. Barron 1987:9; Kaiser 1988:153; Moo 1988:191).

Geloof word as 'n bonatuurlike, maar manipuleerbare mag voorgestel waardeur gelowiges deur middel van 'n positiewe belydenis enige vorm van persoonlike sukses kan verkry (Copeland 1974:19). Osteen (2004:125) verwys hierna as 'n *'miracle in your mouth'*. Dit is egter Hagin (1979:3-5) wat die weg vir hierdie konsep van geloof gebaan het met uitlatings dat dit 'n gelowige se *'ticket with God'* is en dat God verplig is om die gesproke woord van die gelowige te vervul. Deur middel van hierdie 'geloof' word finansiële welvaart as die geboortereg van elke gelowige beskou (Copeland 1978:37-38). Diegene wat in die voetspore van Abraham se 'geloof' wandel, sal ook die onbeperkte finansiële seëninge van God se verbond met Abraham ervaar (Copeland 1974:41). Hiervolgens het Christus skynbaar aan die kruis gesterf om gelowiges van die vloek van die Wet (wat hoofsaaklik as armoede beskou word) te verlos (Copeland 1974:41). Dit plaas die klem van Jesus se versoeningswerk op materiële seën in plaas van op die bevrediging van die heilige toorn van God oor sonde.

Samehangend met onbeperkte finansiële seën verkondig die welvaartsteologie wonderbaarlike genesing as 'n persoonlike reg van die gelowige (Savelle 1981:8). Daar word geredeneer dat Jesus nooit iemand weggewys het wat genesing gesoek het nie (Matt 9:35) en dat slegs ongeloof in die pad van genesing gestaan het (6:5-6; Bennet 1982:53-54; vgl. Moo 1988:193).

Welvaartspredikers (soos bv. Copeland 1978:20; Tilton 1983:2, 6; Hagin 1983:15-16; Bishop 1997:16, 18) propageer dat God altyd wil hê dat alle gelowiges onbeperkte welvaart en gesondheid moet beleef, soos byvoorbeeld verwoord in Gloria Copeland se boektitel *God's will is prosperity* (1978). Daarvoor rus God alle gelowiges toe met die mag van geloof om onvoorwaardelike voorspoed met positiewe belydenis 'n werklikheid te maak.

Die afwesigheid van dissipelskap in welvaartsteologie

Op die keper beskou sou moontlik gesê moes word dat die konsep *dissipelskap* in die bybelse sin nie in welvaartsteologie

figureer nie. Bybelse dissipelskap het te doen met die naleef van Christus volgens sy voorbeeld en binne gegewe omstandighede wat ook met swaarkry gepaardgaan. Teenoor die welvarendheidsaansprake vir gelowiges is die harde werklikheid egter dat moontlik die grootste komponent van die kerk van die Here allesbehalwe tydelik welvarendheid of voorspoed is. Die enigste logiese, kritiese gevolgtrekking wat dus van hierdie werklikheid teenoor die sienswyses van die welvaartsteologie gemaak kan word, is dat arm en/of siek gelowiges ongehoorsaam is en buite die wil van God lewe.

Gelowiges lewe dan per implikasie in sonde en die rede of redes dat hulle buite God se wil vir gesondheid en rykdom is, word toegeskryf aan persoonlike en/of individuele ongehoorsaamheid (Savelle 1983:47-48). Hierdie ongehoorsaamheid is omdat hulle nie die welvaartsleer aanvaar nie – 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'* [outeur se beklemtoning]. Hiervolgens is 'n siek of arm gelowige direk vir sy of haar toestand te blameer (Sarles 1986:229). Te midde van die swaarkry is daardie mens ook nog met skuld belaaï omdat hy of sy nie *'obedient to his Word'* glo nie.

Krities beskou, moet gevra word of hierdie sienswyses met die boodskap van die Bybel ooreenstem. Ironies genoeg is niemand minder nie as Jesus die belangrikste getuie teen welvaartsverkondiging (Sarles 1986:340-341). Hy is nie net in armoede gebore nie (kyk Luk 2:22-24; Lev 12:8), maar later in sy lewe het Hy nie eers die spreekwoordelike dak oor sy kop gehad nie (Matt 8:20). In die godsdiensperspektief van welvaartsteologie sou Hy as 'n sondaar bestempel word omdat Hy nie eers geld gehad het om sy tempelbelasting te betaal nie (Matt 17:24-27). Ten tye van sy dood het Hy skynbaar niks anders as die klere aan sy lyf besit nie³ (Luk 23:34) en kon niks vir sy moeder agterlaat om van te leef nie behalwe om haar in die sorg van 'n getroue dissipel toe te vertrou (Joh 19:26-27). Dit sou dan binne die inhoude en perspektiewe van welvaartsteologie gevra moes word of Jesus dus lewenslank buite die wil van die Vader was (Sarles 1986:341). In die lig van hierdie inhoude en perspektiewe in die welvaartsteologie sou dit dan daarop neerkom dat Hy daarom gekruisig is!

Dit is 'n ope vraag oor wie se wil werklik in welvaartsteologie se beskouing van sake heers: Is dit God se wil of mense se onophoudelike en onversadigbare sug na besittings? In 'n resensie op Joël Osteen, wat tans waarskynlik die bekendste stem van die welvaartsteologie is (Lioy 2007:45; Koch 2009:8), se boek *Break Out* (2013) kom Johnson (2014:63) tot die gevolgtrekking dat, logies gesien, die implikasie van die welvaartsteologie se stellings is dat God nie glorieryk in sy Majesteit is nie, maar dat die eintlike mag aan die mens behoort.

In só 'n perspektief oor die werklike maghebbers is welvaartsteologie nie teosentries nie, maar antroposentries

3. Die waarde wat deur sekere welvaartspredikers (bv. Avanzi in Hanegraaf 1993) aan hierdie kledingstukke verbind word, is onbevestig in vakkundige en historiese bronne.

(Sarles 1986:343; Morris & Lioy 2012:74). Hierdie neiging tot antroposentrisme is onmiskenbaar in welvaartspredikers se leringe dat gelowiges 'God-like creatures and supermen' is (Tilton 1983:26,28). Die gesagvolle mens bepaal hiervolgens sy eie lot – iets wat net gode kan doen. Die mens moet dus as 'n 'little god' (Copeland 1974:15) beskou word, en dit kan nie anders verstaan word nie as dat die mens se wil heerskappy voer en nie dié van God nie. Hiervan skryf Gloria Copeland (1978:72) dat:

'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'.

Volgens die welvaartsteologie is die mens dus, per implikasie, die heerser en God is daar tot diens van die mens. Dit is welbekend dat welvaartspredikers die mag van menslike geloof beklemtoon en besing, maar God se soewereine, soms misterieuse wil vir sy dissipels word beswaarlik erken (Moo 1988:208) – 'die dinge van mense word bedink' ten koste van 'die dinge van God' (8:33).

Samevatting en gevolgtrekking

Vanuit die eksegeese oor dissipelskap in 8:31-38 blyk dit dat die weg van Jesus se lyding deel van God se soewereine wil vorm. Hierop berei Jesus in Markus sy volgelinge ook voor – die moontlikheid van lyding vir dissipels as deel van die wil en plan van God vir hulle lewens is 'n realiteit. Dit blyk uit die eksegeese dat Jesus se lewenstyl en boodskap juis teen die welvaartsleer indruis en aan die welvaartsteologie sou derhalwe die volgende gevra moes word: Indien die Meester binne God se wil moes ly, hoe kan dissipels wat hierdie lydende Meester volg, daarteenoor aanspraak maak op geen lyding nie? Aansluitend hierby, wat die tydelike betref, beloof Markus die welvarendheid wat die welvaartsteologie te kenne wil gee aan geadresseerdes wat waarskynlik ly? Daar sou nie, soos dit in welvaartsteologie gestel word, sinvol aangevoer kan word dat gelowiges buite God se wil sou wees wanneer hulle onder watter vorm van lyding ook al gebuk gaan nie.

As die Meester nie gekom het om die bediening van ander se hande te geniet nie (10:45), sou sy volgelinge enigsins op die teenoorgestelde 'n aanspraak kon maak? Dit was moontlik Markus se geadresseerdes se swaare deel dat hulle ook hulleself sou moes verloën en hulle kruis sou moes opneem en doen waarin Jesus die voorloper was. Indien Markus se geadresseerdes binne 'n konteks van lyding bemoedig moes word om in navolging van Jesus te volhard, moes hulle besef dat hulle lyding op die geloofsweg ook as binne die wil van God beskou moes word.

'n Uiters belangrike vraag wat in hierdie artikel aan die orde gekom het en beantwoord moes word, is hoe die dissipels van Christus gevorm kan word as daar nie werklik begryp word wat dissipelskap volgens Christus behels wat moontlike lyding betref nie. Vanuit die eksegeese-bevindinge blyk dit inderdaad onmoontlik te wees om dissipels vanuit die

welvaartsteologie se uitgangspunt te 'maak.' Dissipelskap in die Markusevangelie dui daarop dat moontlike lyding as deel van God se wil begryp en selfs verwag moes word.

Die bereidwilligheid en onderdanigheid aan die wil van God om te ly, indien nodig, was 'n vereiste vir elkeen wat 'n dissipel wou wees. 'n 'Teologie' wat dus sou leer dat dit *altyd* God se wil vir Jesus se volgelinge is om ten opsigte van besittings en fisiese welstand welvarend te wees en dat hulle derhalwe vaste aansprake daarop sou hê, sou derhalwe indruis teen wat Jesus in Markus oor Christen-dissipelskap leer. In die begin van die Christen-beweging sou dit in die harde werklikheid van die eerste-eeuse 'wêreld' geen sin gehad het nie en dissipels sou derhalwe nie daarmee 'gemaak' kon word nie – gewoon omdat dit algeheel strydig met die Woord se vereistes vir dissipels van Christus is.

In die lig van die gekose teks in Markus se onderrig oor dissipelskap, sou die kategorisering van die welvaartsverskynsel as 'n 'teologie' dan eintlik 'n anomalie wees en daardeur 'n uiters problematiese benadering tot Christelike dissipelskap tot gevolg kon hê.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeurs verklaar dat hulle geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hulle nadelig of voordelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel nie.

Outeurs bydrae

G.C.V.E. was die hoofnavorser en het die manuskrip geskryf. P.A.R. was die studieleier en het bygedra tot die uiteensetting en formulering van die konsepte in die manuskrip. F.P.V. was die mede-studieleier en het bygedra tot die finale uiteensetting en formulering van die konsepte in die manuskrip.

Literatuurverwysings

- Barron, B., 1987, *The health and wealth gospel*, InterVarsity Press Downers Grove, IL.
- 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* suppl. ser. 4, JSOT Press, England.
- Bishop, M., 1997, *Our covenant of prosperity: Crossing the threshold to supernatural abundance*, Harrison House, Tulsa, OK.
- Brooks, J.A., 1991, *Mark*, Broadman Press, Nashville, TN. (The New American Commentary Series).
- Carson, D.A., Moo, D.J. & Morris, L., 1992, *An introduction to the New Testament*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI.
- Carson, D.A. & Moo, D.J., 2005, *An introduction to the New Testament*, 2nd edn., Apollos, Nottingham, England.
- Cole, R.A., 1989, *Mark*, rev. edn., Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. (Tyndale New Testament Commentaries).
- Copeland, K., 1974, *The laws of prosperity*, Kenneth Copeland Publications, Forth Worth, TX.
- Copeland, G., 1978, *God's will is prosperity*, Kenneth Copeland Publications, Forth Worth, TX.
- Culpepper, R.A., 2007, *Mark*, Smyth & Helwys Publishing, Macon, GA.
- Edwards, J.R., 2002, *The gospel according to Mark*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. (The Pillar New Testament Commentary Series).
- Evans, C.A., 2000, *Mark 8:27-16:20*, Thomas Nelson Inc, Nashville, TN. (Word Biblical Commentary, 34B).

- France, R.T., 2002, *The Gospel of Mark*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. (The New International Greek Testament Commentary).
- Guelich, R.A., 1989, *Mark 1-8:26*, Thomas Nelson Inc, Nashville, TN. (Word Biblical Commentary Series, 34A).
- Gundry, R.H., 1993, *Mark*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. (A Commentary on his Apology for the Cross).
- Guthrie, D., 1990, *The New Testament introduction*, 4th edn. InterVarsity Press Downers Grove, IL.
- Hagin, K.E., 1979, *How to write your own ticket with God*, Rhema Bible Church, Tulsa, OK.
- Hagin, K.E., 1983, *How to turn your faith loose*, Faith Library Publications, Tulsa, OK.
- Hanegraaff, H., 1993, *Christianity in crisis*, Hervest House, Eugene, OR.
- Healy, M., 2008, *The gospel of Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, MI. (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- Horton, M., 2011, *The gospel commission: Recovering God's strategy for making disciples*, Baker Books, Grand Rapids, MI.
- Johnson, S.E., 1960, *The gospel according to St. Mark*, A & C Black Limited, Londen. (Black's New Testament Commentaries).
- Johnson, B., 2014, 'Book Review: Breakout', *9Marks Journal* January-February, 60–63.
- Kaiser, W.C., 1988, 'The Old Testament promise of material blessings and the contemporary believer', *Trinity Journal* 9(2), 151–170.
- Kee, H.C., 1977, *Community of the new age*, Westminster Press, PH.
- Kelleher, S., 2009, 'Discipleship in Mark's Gospel', viewed 20 April 2015, from http://kelse.net/wp_re/wordpress/wp-content/uploads/2009/08/DiscipleshipInMark.pdf
- Kernaghan, R.J., 2007, *Mark*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL. (The IVP New Testament Commentary Series).
- Koch, B.A., 2009, 'The prosperity gospel and economic prosperity: Race, class, giving, and voting', PhD thesis, Indiana University.
- Lane, W.L., 1974, *The gospel of Mark*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI. (The New International Commentary on the New Testament).
- Lioy, D., 2007, 'The heart of the prosperity gospel: Self or the Savior?', *Conspectus* 4(1), 41–64.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. (eds.), 1988, *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1 & 2, UBS, New York.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh, R.L., 2003, *Social science commentary on the synoptic gospels*, Fortress Press, Minneapolis.
- Martin, R.P., 1972, *Mark: evangelist and theologian*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, MI.
- Martin, R.P., 1977, *Where the action is*, Regal Books, Glendale, CA.
- Marxsen, W., 1969, *Mark the evangelist*, Abingdon Press, Nashville.
- Mays, J.L., 1976, 'Exposition of Mark 8:27-9:1', *Interpretation Journal* 30(2), 174–178.
- Meyer, J., 1997, *Prepare to prosper: Moving from the land of lack to the land of plenty*, The Warner Book Group, New York, NY.
- Moo, D.J., 1988, 'Divine healing in the health and wealth gospel', *Trinity Journal* 9(2), 191–209.
- Morris, R.A. & Lioy, D.T., 2012, 'A historical and theological framework for understanding Word of Faith theology', *Conceptus Theological Journal* 13(1), 73–115.
- Osteen, J., 2004, *Your best life now: 7 steps to living at your full potential*, Faith Words, New York, NY.
- Osteen, J., 2012, *I declare: 31 promises to speak over your life*, Faith Words, New York, NY.
- Osteen, J., 2013, *Break out: 5 keys to go beyond your barriers and live an extraordinary life*, Faith Words, New York, NY.
- Roskam, H.N., 2004, *The purpose of the gospel of Mark in its historical and social context*, Brill, Leiden.
- Rousseau, P.A., 2010, 'Noutetiese berading van persone met piëtistiese mistastings oor lewensheiligheid', PhD-tesis, Noordwes-Universiteit, Potchefstroom.
- 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*, Harrison House, Tulsa, OK.
- Savelle, J., 1983, 'True prosperity – what is it?', *Christian Life* 45, 47.
- Schweizer, E., 1978, *The Good News according to Mark: A commentary on the gospel*, Society for Promoting Christian Knowledge, Londen.
- Smith, M., 1973, *The secret gospel: The discovery and interpretation of the secret gospel according to Mark*, Harper & Row, New York, NY.
- Stein, R.H., 2008, *Mark*, Baker Publishing Group, Grand Rapids, MI. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Tilton, R., 1983, *God's laws of success*, Dallas, TX. (Word of Faith Productions).
- Van Bruggen, J., 1988, *Marcus: Het evangelie volgens Petrus*, Kok, Kampen.
- Van Emmenes, G.C., 2016, 'Christen-dissipelskap in die Markus-evangelie as critique op die Welvaartteologie', MA-verhandeling, Noordwes-Universiteit.
- Van Wyk, G.J., 2009, 'Die implikasies van die diakonia van Jesus in woord- en daadverkondiging in die Markusevangelie', PhD-tesis, Noordwes-Universiteit.
- Venter, J.L., 1983, 'Jesus se wonders in Markus 8 binne die geheelstruktuur van die hoofstuk', MTh-verhandeling, Potchefstroom Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, Potchefstroom.
- 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 A.B. du Toit (red.), *Handleiding by die Nuwe Testament, Band IV: Die sinoptiese evangelies en Handelinge: inleiding en teologie*, bl. 106–150, NG Kerkboekhandel, Pretoria.