

# Markus 16: 1-8 in die konteks van 'n konstruksie van die Markaanse gemeente

JM Strijdom & AG van Aarde  
Universiteit van Pretoria

---

## Abstract

**Mark 16: 1-8 in the context of a construed Marcan setting**

The purpose of this article is to construct a context for the Marcan community. Results of previous scholars, who have used redaction critical, literary, and socio-historical methods are synthesized to achieve this aim. Time and place, intra-, inter-, and extra- community relations are in turn considered in theses. Expositions of pro and contra arguments for the theses emphasise the relativity of the proposed construction. In the second part of the article an attempt is made to understand Mark 16: 1-8 in the imagined community context.

All of this is impression - one can claim no more for it. The most that can be said is that this stance follows from ... an effort to hear what the evangelist has left unsaid. He wrote for his community. He and they knew very well where they were situated and what were the circumstances and problems of their Christian way. He did not have to spell them out. But we, nineteen centuries later, must grasp at straws. Perhaps, some day, we may find ourselves in the happy position of being sure; here and now we must be satisfied to live with uncertainty (Harrington 1979: xii).

The social description of the Marcan community is not yet possible, and the immediate future does not promise it. The complete social

---

\* Ingedien en aanvaar as deel van die vereistes vir die M Div-graad, Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr AG van Aarde.

decription of the Marcan community - if it were forthcoming - would have to describe at the same time with equal care the directions and interrelations of the whole range of religious, political, philosophical, theological, economic, social and cultural movements of the first century world (Wilde 1974: 12-13).

Die doel van hierdie artikel is 'n konstruksie van die Markaanse gemeentekonteks. In die konstruksie wat ons by wyse van teses opbou, raak ons aan sosio-historiese aspekte wat reeds deur ander navorsers beredeneer is. Argument en teenargument by elke tese toon ons afhanklikheid van hulle resultate.

Die diverse metodes wat deur hierdie navorsers gebruik is, word in drie punte saamgevat: Eerstens, die *redaksiehistoriese metode* poog om die unieke teologie van 'n bepaalde redaktor vas te stel. Deur noukeurig te let op die manier waarop 'n redaktor sy bronne of tradisionele stof gebruik en dit binne 'n geheelstruktuur plaas, kan ons konsekwente teologiese tendense van die redaktor aflei. Die argument is dan dat as teologie relevansie vir 'n konkrete historiese situasie inhou, hierdie geïdentifiseerde teologiese tendense 'n aanduiding gee van die historiese konteks waarvoor die geskrif geskryf is. Deurdat die redaktor kies om sekere tradisionele stof oor te neem en/of te wysig, en deurdat hy kies om sy stof op 'n bepaalde manier te struktureer, druk hy sy eie stempel daarop af. Hierdie unieke stempel, redeneer die redaksiehistorici, is die redaktor se poging 'to speak with relevance and power to *his own situation*' (Cook 1978: 7; eie beklemtoning). Dié metode behels dus in wese twee stappe: eerstens, die identifisering van redaksionele tendense; tweedens, 'n historiese verklaring van hierdie tendense (Reploh 1969: 228; Cook 1978: 7; Crossan 1973: 6).

Hoe word redaksionele aktiwiteit in die Markusewangelie geïdentifiseer? In terme van die tweebronne-hipotese kan ons redaksionele tendense in Matteus en Lukas identifiseer deur na te gaan hoe dié twee Evangelies Markus afsonderlik as bron wysig. Aangesien ons in die geval van Markus nie oor 'n voorhande bron ter vergelyking beskik nie, beredeneer redaksiehistorici maniere om tradisie van redaksie te skei. Die gelyktydige teenwoordigheid van die volgende oortuig Crossan (1973: 81-82) van redaksionele aktiwiteit:

... that ... which (i) creates some awkwardness, discrepancy, contradiction, impropriety etc, by its presence - be this formal or material, linguistical or logical, stylistic or conceptual; *and* (ii) this awkwardness is signalled as such by its absence (removal?) in the parallels of Matthew and/or Luke, and sometimes even by scribal

---

changes in the Markan textual tradition; *and* (iii) the presence of this awkwardness serves to promote some recognizable redactional purpose in the theology of Mark and may even be expressed in predominantly Markan language or style.

Nadat die redaksionele tendense in die Markusewangelie geïdentifiseer is, kan die tweede stap volg: 'His purpose in all this' (Crossan 1973: 82), '(the) act of judgment on why he does what he does' (Cook 1978: 7). Die historiese verklarings (of eerder: van die historiese verklarings) wat redaksiehistorici voorgestel het, neem ons op om tot 'n eie konstruksie van die Markaanse gemeentekonteks te kom.

Gager notes that a sociological approach to early Christianity takes what redaction criticism tells us about the beliefs, practices, and presuppositions that shaped the Gospels and understands this information as sources for re-creating the social world of the Christian community .... It seems to me that one can in fact do this (Via 1985: 74).

Tweedens, die algemene literatuurwetenskap het met die *narratiewe teorieë* van veral Genette (1980) en Chatman (1986) Nuwe-Testamentici voor nuwe uitdagings gestel. Hoewel sekere eksponente wat die uitdaging aanvaar het, in hulle toepassing van die metodes op Markus hoofsaaklik op komplekse teksinterne verhoudings gekonsentreer het (bv Petersen 1980a en b; Malbon 1983, 1984; Rhoads & Michie 1982), hoef 'n literêre benadering historiese vrae nie uit te sluit nie. 'n Literêre werk is deur 'n outeur van vlees-en-bloed geskryf om binne 'n bepaalde historiese konteks deur lesers/hoorders van vlees-en-bloed gelees/gehoor te word (vgl Van Aarde 1988: 235).

Die verhouding tussen literêre werk en historiese konteks is 'n uiters gekompliseerde saak. Hoe verwys 'n teks na die wêreld daarbuite (kyk Lategan & Vorster 1985)? Wat is die implikasies van literêre analises wat op teksinterne verhoudings fokus, vir historiese konstruksies? Meer konkreet: hoe kan mens die Markaanse vertelling met die vroeë kerkgeskiedenis in verband bring (vgl Malbon 1983: 47)? Eerder as om nou op hierdie belangrike teoretiese vrae in te gaan, \* gebruik ons van die resultate wat literêre studies opgelewer het om te help in 'n konstruksie van

---

\* Hierdie soort teoretiese vrae word ons insiens sinvol aan die orde gestel wanneer dit in aansluiting by en in reaksie op 'n praktiese resultaat-voorstel geskied; ons konstruksie bied dus 'n konkrete voorstel aan die hand waarvan sulke teoretiese vrae besprek kan word.

'n Markaanse gemeentekonteks. Die spesifieke rol van ruimte, tyd en karakters wat deur literêre ondersoek in die vertelling geïdentifiseer is, bevestig soms die redaksiehistoriese bevindings, maar bevraagteken dit weer ander kere. \* Sodoende word die vermoede wat ons in 'n bepaalde tese verwoord het, versterk of gerelativeer.

Derdens, die relevansie van *agtergrondstudie* (met 'agtergrondstudie' bedoel ons 'n sosio-historiese konstruksie van die wêreld van die eerste eeu n C op grond van 'n kritiese interpretasie van *ander kontemporêre tekste en argeologiese vondste*) moet nie geringeskat word wanneer ons ons die Markaanse gemeentekonteks probeer voorstel nie.

Linnemann suggests ... that there must be some control exercised over the ingenuity of interpreters, some way to limit the free play of imagination in identifying Markan themes and interests .... An interpreter must at least attempt to demonstrate, by appeal to the conceptual background of the New Testament (lees eerder: eerste eeu n C - JS), that a particular idea or the development of a particular tradition would have been conceivable. The difficulty involved in such background study and the possibility of meager results do not exempt one from the task (Juel 1977: 38-39).

Ons bied ons konstruksie vervolgens so sistematies en logies as moontlik aan die hand van teses aan: eers tyd en plek, dan binne-, tussen- en buitgemeentelike verhoudings. Soos ons vorder dui ons verbande tussen die teses aan. Deel 2 van hierdie artikel is 'n poging om Markus 16: 1-8 binne ons voorgestelde gemeentekonteks te verstaan.

## 1. 'N GEKONSTRUEERDE GEMEENTEKONTEKS VIR DIE MARKUS-EVANGELIE

### 1.1 Ontstaanstyd

**Tese 1:** Die Markusevangelie is kort na 70 n C geskrywe.

In 70 n C bring die Romeine onder Titus, seun van keiser Vespasianus (69-79 n C),

---

\* Anders as die redaksiehistoriese benadering, veronderstel literêre benaderings tot Markus gewoonlik dat die teks 'n eenheid vorm wat geen oneffenhede bevat nie.

Jerusalem tot 'n val. Die stad word ingeneem en die tempel vernietig. Hierdie gebeure sou besliste konsekwensies inhou vir die verdere geskiedenis van sowel die Joodse volk as die vroeë Christelike gemeentes (die teses wat volg, vul hierdie stelling in).

Argumente vir 'n datering van die Markusevangelie hang in 'n groot mate saam met die verstaan van Markus 13: 2 en 13: 14. As ons hierdie uitsprake as *vaticinia ex eventu* verstaan, beteken dit dat die gebeure reeds plaasgevind het en pleit dit vir 'n datering kort na 70 n C: '... the prophecy of the destruction of the Temple (13: 2) indicates that Mark is writing after the destruction of the Temple in AD 70 ... it is standard to date an apocalyptic work by the latest historical incident it refers to as prophecy' (Perrin & Duling 1982: 252).

Dié stellige datering word egter deur Hengel (1985: 14-28) met 'n teenargument relatieweer. Die radikale vernietiging van die tempel (13: 2) deur die 'antichris' as agent van God se oordeel sowel as die βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως was eerder voorgewee apokaliptiese *topoi* met 'n lang voorgeskiiedenis wat deur die Evangelis benut is. Hengel kies vir 'n datering kort voor die katastrofe in 70 n C, dit wil sê ongeveer 69 n C (kyk ook Hahn 1985: 192).

Saam met Perrin & Duling (1982), Harrington (1979), Achtemeier (1978), en Gnilka (1987) en téénoor Hengel (1985), Marxsen (1968), Hahn (1985) en Martin (1979) kies ons vir 'n ontstaanstyd kort na 70 n C as werkhypotese vir 'n verdere konstruksie van die Markaanse gemeentekonteks. Harrington (1979: ix) bevestig hierdie tesse, maar onderstreep tegelykertyd die relatiewiteit daarvan: 'While it cannot be demonstrated that when Mark wrote the war is over, with Jerusalem and its temple in ruins, one has the impression that chapter 13 was written in the aftermath of this traumatic event .... We opt for a date soon after 70 AD for the Gospel of Mark'.

## 1.2 Ontstaansplek

Tese 2: Die Markusevangelie is vir huisgemeentes in Galilea geskrywe.

Willi Marxsen's work on the *Sitz im Leben* of Mark, found in his volume *Mark the evangelist*, remains the most distinctive and often-quoted representative of the Palestinian *Sitz*. Many of the issues raised and answers given by Marxsen are still those which must be dealt with in order to ascertain the validity of this setting (Vander Broek 1983: 33).

Watter argument(e) voer Marxsen aan ter begronding van sy Galilese/Palestynse *Sitz*? Sy hoofargument bou hy rondom die prominente rol wat Galilea in die Markusevangelie speel:

... Galilee becomes the place of Jesus' activity because it has special significance for Mark; it plays a special role (Marxsen 1969: 60).

... the author is writing in or near Galilee, as otherwise it is difficult to explain the great emphasis on this region - for would one write a 'Galilean Gospel' without having any connection with this area? (Marxsen 1968: 143).

Markus 14: 28 en 16: 7 speel 'n beslissende rol in die argument ten gunste van Galilea as ontstaanplek van die Evangelie en *locus* van die Markaanse gemeente. Marxsen (1969: 54-116) verstaan hierdie twee nou-verwante verse as verwysings na die nabyverwagte *παρουσία* (eerder as verwysings na 'n verskyning of verskynings na die opstanding) wat deur die Markaanse redaktor in tradisionele stof ingevoeg is ten einde dié stof vir sy gemeente in hulle besondere situasie relevant te maak. Die vraag is: Waarom word die *παρουσία* binnekort juis in *Galilea* verwag? Marxsen antwoord: omdat die Markaanse gemeente hulle juis daar bevind het.

Perrin stem nie met hierdie konklusie saam nie. Volgens hom moet 'Galilea' eerder as simbolies vir die heidensending verstaan word:

... two of the major concerns of Mark are for Galilee and the Gentile mission, and ... the former is used symbolically for the latter (Perrin 1982: 572; instemmend met Lightfoot, en sy studente Boobyer en Evans).

In 14: 28 and 16: 7 Galilee is the location for the parousia, and as with so much else in connection with the parousia, it is likely to be symbolic rather than literal .... It is a reasonable claim that in Mark 14: 28 and 16: 7 'Galilee' has come to symbolize the Christian mission to the whole world, not simply Galilee in the literal geographical sense (Perrin & Duling 1982: 243).

Hoewel Perrin se teenargument ons tese relativeer, kies ons nogtans vir 'n Galilese *Sitz*. In die resente proefskrif van Vander Broek (1983) bevestig die kumulatiewe effek van 'n hele aantal verweefde argumente (tradisionele argumente, die

weerlegging van tradisionele teenargumente, en nuwe argumente) die moontlikheid van 'n Palestynse *Sitz*. Saam met hom en 'n paar ander Nuwe-Testamentici - soos Marxsen (1968; 1969), Kelber (1974; 1976), Weeden (1976) en Crossan (1973; 1976) - en teenoor die meeste ander Markusnavorsers - soos Kee (1977) en Harrington (1979) wat Sirië voorstel, of Hengel (1985), Senior (1987) en Martin (1979) wat in aansluiting by die kerklike tradisie vir Rome kies - kies ons vir 'n *Galilese Sitz* as werkhipotese vir ons verdere konstruksie van die Markaanse gemeentekonteks. Crossan (1976: 149) formuleer ons tese kernagtig: 'Galilee is both place and symbol and the latter because first the former'.

Wanneer ons die uitdrukking 'Markaanse gemeente' in die enkelvoud gebruik, moet die leser huisgemeentes in die meervoud lees (vgl Stuhlmacher 1981: 70-75; Meeks 1983: 74-110; 1986: 97-123 vir meer oor huisgemeentes). Donahue (1983: 53) formuleer dit soos volg: '... we would claim that it is in a house church that the Markan Christians live out their story of Jesus'. Oor die moontlikheid van plattelandse en/of stedelike huisgemeentes laat ons ons vir eers nie uit nie (vgl Scroggs 1980: 172). Kee (1977: 104 vv), byvoorbeeld, reken dat die Markaanse gemeente in die laat sestigerjare nog nie-stedelik/plattelands was.

### 1.3 Binnegemeentelike verhoudings

**Tese 3: Die Markaanse gemeente het uit rykes sowel as armes in die samelewing bestaan. Eersgenoemde moes na laasgenoemde uitreik.**

Achtemeier (1980: 468) stel die sosio-ekonomiese vraag in uitsluitende terme: 'Was the community *rich*, and hence needed warnings about the dangers involved in its wealth, *or* was it *poor*, so that it needed both warning about coveting riches and reassurance that its state allowed it better to follow Christ' (eie beklemtoning)? Die vraag is kortliks volgens hom of Markus hierdie tradisies òf as *bevestigend* vir (d w s bevestigend vir die gemeente se selfverstaan: die feit dat ons arm is, maak ons gelukkiger as die rykes wat nie deel van ons vorm nie) òf as *polemies* teenoor (d w s met die doel om 'n fout in die gemeente reg te stel: julle rykdom staan in julle pad om ware dissipels van Jesus te wees) sy gemeentesituasie bedoel het.

Hoewel ons Achtemeier moet toegee dat dit moeilik is om op grond van die Markaanse stof alleen uitsluitel te gee oor die probleem - indien enige! - wat Markus in sy gemeente wou aanspreek, steun die 'nuwe konsensus' in sosiologiese benaderings tot die vroeë Christendom ons tese. Scroggs (1980: 169-170) som dié skuif kortliks op:

It is Deissmann who seems to get the credit for the view that early Christians were of the lower social classes - peasants, slaves, artisans. In 1960 Judge mounted his, at that time somewhat lonely, protest. True, he argued, the Christian community did not attract the true Roman nobility, but it did not draw to itself the other end of the spectrum either - peasants and farm slaves. Otherwise, Christians came from all strata in society....

Writing seventeen years later, Malherbe shows how the pendulum, at least in his judgment, has swung. Malherbe believes it even possible to speak of a 'new consensus' emerging which places the social level noticeably higher than did Deissmann. Theissen seems to be moving in the same direction when he speaks of a leading minority of upper-class Christians at Corinth, over against a lower-class majority. Hengel ... agrees: 'Das heisst Glieder der christlichen Gemeinden fanden sich in *allen* Bevölkerungsschichten, vom Sklaven und Freigelassenen bis zur örtlichen Aristokratie, den Dekurionen, ja unter Umständen bis zum senatorischen Adel'.

Gesien in die lig van hierdie algemene konklusie, 'regverdig' ons ons tese: die Markaanse gemeente het uit rykes sowel as armes in die samelewing bestaan. Verder: Eersgenoemde moes na laasgenoemde uitreik. Ten minste die volgende drie passasies kan verstaan word as gelyktydige waarkuwing aan die rykes en vertroosting van die armes:

- die interpretasie van die gelykenis van die saaiër (Mark 4: 19);
- die episode van die ryk man waarin Markus Jesus 'n waarkuwing in dié verband aan sy dissipels laat rig (Mark 10: 23-30). Busemann (1983: 207, 209, 211, 219, 228) reken dat Markus hiermee 'Nachfolge unter Besitzverzicht' as ideale gemeentemodel voorhou: die meer vermoendes behoort hulle besit op te gee sodat daar vir die armes in die gemeente gesorg kan word;
- Jesus se liefdevolle omarming (Mark 9: 36) van 'n kind as daad waarmee Hy die dissipels se onbegrip net na die tweede vooraflydensaankondiging (Mark 9: 31) korrigeer. Volgens Gnlika (1987: 57) sinspeel hierdie handeling op die noodsaaklike uitreik na 'Kleinen und Geringen' in die gemeente: 'Die liebende Hinwendung Jesu zu einem Kind wird freilich transparent für die Stellung, die den Kleinen und Geringen in der Gemeinde gegenüber eingenommen werden soll'. Net soos Jesus Hom wend tot 'n kind, behoort ook die Markaanse gemeente om te sien na en te sorg vir die minderbevoorregtes, die sosiaal-



veragtes, die randfigure. Hierdie laaste terme dra natuurlik die potensiaal om na 'n breër groep mense as net sosio-ekonomiese armes te verwys; trouens, Van Aarde (1989) betoog eksplisiet vir 'n breër en tegelykertyd dieper kader waarbinne die konsep 'sosiaal-veragte' en 'arme' verstaan moet word:

Om 'arm' ... te wees, is ... nie noodwendig dieselfde as om ekonomies 'arm' te wees nie (Van Aarde 1988: 838).

... die rede waarom iemand as 'n sosiaal-veragte gereken word, (hou verband) met die aard van die spesifieke samelewing (Van Aarde 1988: 843; eie sintaktiese wysiging).

'n 'Arme' in die tyd van Jesus (en, kan ons aanneem, ook in die tyd van die Markaanse gemeente - JS) was waarskynlik iemand wat sy/haar posisie nie kon handhaaf as ongelukkige omstandighede hom/haar en sy/haar familie oorval nie. Hierdie omstandighede kon skuld behels, ballingskap in 'n vreemde land, siekte, dood van 'n eggenoot of ander persoonlike fisiese gebrek. Hierdie ongeluk is gesien as geïnstigeer deur Satan en sy agente. Wat die 'armes' betref, is dit duidelik dat hulle nie beskou moet word as 'n sosiaal gestruktureerde klas nie. Daarom is dagloners, plattelanders sonder grondbesit, bedelaars ensovoorts nie op sigself 'armes' nie. Die 'armes' is nie as sodanig 'n ekonomiese kategorie nie (Van Aarde 1989: 843).

Hoewel ons met Van Aarde moet saamstem dat die sosiaal-veragtes en 'armes' nie gereduseer kan word tot 'n sosio-ekonomiese klas nie, hef dit natuurlik nog geensins die vraag na sosio-ekonomiese werklikhede van daardie tyd op nie. Wanneer ons 'n gemeentekonteks konstrueer, is dit legitiem om na sosio-ekonomiese onderskeide te vra - natuurlik dan met inbegrip van sy waarskuwing: die fenomeen waarna ons vra, is slegs een en nie die enigste aspek nie, binne 'n veel breëre raamwerk.

Om ons tese saam te vat: Markus praat met rykes sowel as armes (as sosio-ekonomiese klasse) in sy gemeente. Eersgenoemde moet uitreik na laasgenoemde. Laasgenoemde kan as armes hulleself gelukkig ag.

Es dürfte also wohl so sein, dass Markus in seiner Gemeinde unterschiedlichen Haltungen der Jünger und Nachfolger dem Besitz und Reichtum gegenüber antrifft, so dass er in seiner Katechese abgestuft und differenziert reagieren muss (Busemann 1983: 209).

Die abgestufte Reaksi n des Evangelisten auf dieses mehrschichtige Bild von Nachfolgeeinstellungen verrät ein hohes Mass theologischer Reflexion und erkennbares pastorales Geschick (Busemann 1983: 211).

**Tese 4: Van die Markaanse gemeenteleiers het hulleself belangriker geag as die gemeentelede.**

In Markus 9: 34, net na die tweede vooraflydensaankondiging (Mark 9: 31), stry die dissipels op pad ( ν τῆ ὁδῷ) oor wie van hulle die belangrikste is. Jesus leer hulle dat ware grootheid in nederige dienslewering bestaan:  ί τις θέλει πρῶτος εἶναι ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος (Mark 9: 35), dit wil sê as mens belangrik (πρῶτος) wil wees, 'n hoë rang/posisie wil beklee, moet mens dit dienend (as διάκονος) doen asof mens die laagste rang/posisie (ἔσχατος) beklee (kyk Louw & Nida 1988 vir definiëring van semantiese domeine).

Ook in Markus 10: 32-45 (die derde vooraflydensaankondiging en wat direk daarop volg) vind ons 'n soortgelyke strewe na belangrikheid en Jesus se korrigerende lering. Jakobus en Johannes verlang ereposisies na hulle dood (Mark 10: 37 - Δός ἡμῖν ἴνα εἰς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῆ δόξῃ σου), maar Jesus korrigeer hulle wanopvatting van dissipelskap (Mark 10: 38-40 - Οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε ... Τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε, τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται). Ten spyte van Jesus se lering word die ander dissipels kwaad (Mark 10: 41 - ἀγανακτεῖν) vir dié twee wat die ereposisies n t vir hulleself wil hê. Jesus leer hulle dan: οὐχ οὕτως δὲ ἔστιν ἐν ὑμῖν· ἀλλ' ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν, ἔσται ὑμῶν διάκονος, καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δούλος (Mark 10: 43-44). Dus: As iemand 'n leiers-/gesagsposisie (μέγας, πρῶτος) beklee, moet hy dit op so 'n manier doen dat hy ander daardeur dien (διάκονος, δούλος). Ons tese lui dat die Markusevangelie hiermee 'n probleem in sy gemeente aanspreek: Hy vermaan die leiers in sy gemeente om hulleself nie belangriker te ag as die gemeentelede nie.

Von Wahlde (1985: 67) werk hierdie tese spesifiek aan die hand van Markus 9: 33-50 uit, en konkludeer:

Thus the collection of sayings and pronouncements of Jesus that Mark has located here in his gospel provided a constant check list *for the leader of the Marcan community*. By it he was able to examine his conduct and his attitudes to see if he was continuing to exhibit the

ideals of Jesus within his life and within his relations with the community which he was called to serve (eie beklemtoning).

Twee antiteses relatieweer ons tesse. Die een reken dat ons eerder hier met 'n polemiekie teen die Jerusalemleiers te make het (kyk vir die argument onder *Tese 9* hieronder dat die twee mekaar nie noodwendig uitsluit nie). Die ander reken dat enige Christen in die gemeente (Busemann 1983: 215) of elders hom/haar met die rol van die dissipels sou kon identifiseer en dat dit daarom nie noodwendig transparant is van die Markaanse gemeentesituasie nie (kyk bv Malbon 1983). Ter wille van ons voorgename doelstelling om 'n Markaanse gemeentekonteks te konstrueer, aanvaar ons egter wel die voorgestelde tesse as werkhypotese. Die vraag wat ons uiteindelik wil beantwoord, is: Watter konsekwensies hou so 'n gekonstrueerde gemeentekonteks in vir 'n verstaan van die Markusewangelie? Ons beoog om dit aan die hand van Markus 16: 1-8 te illustreer.

'n Verdere probleem met ons voorgestelde konstruksie is geleë in die onduidelikheid rondom die aard van die Markaanse gemeentestruktuur. In watter mate kan ons van 'ampte' in die Markaanse gemeente praat? In watter mate het die Markaanse gemeente 'al' geïnstitusioneel geraak? Luz (1974) reken dat die vroeg-Christelike kerk na Paulus in twee divergerende rigtings beweeg het: in 'n vroeg-katolieke rigting en in 'n entoesiastiese, pre-gnostiese rigting. Die plek waar hy die Markaanse gemeente binne hierdie voorstel plaas, is nie duidelik nie. Waarskynlik sal hy dit saam met Donahue (1983: 53-54) eerder by die laaste ontwikkeling wil plaas:

The immediacy of the calls to discipleship suggests an immediacy in the relation of the Christians to the absent 'lord of the house' (13: 35). Mark's community seems to be radically egalitarian in nature and the only visible structure of authority seems to be that of mutual service. At the same time it is not a sectarian community dedicated only to inner nurture. The one called to be with Jesus is also called to mission .... Matthew and Luke alter Mark's picture of community life, as characterized by solidarity, mutuality and service, by showing more concern for issues on institutionalized authority and ministry. In later New Testament books such as Colossians, the Pastorals and 1 Peter household language is used to support structured authority and subordination, rather than to describe a situation in which those in authority are to be ministers (διάκονοι) and servants (δοῦλοι) as in Mark.

Luz meen dat Paulus die ideale verwysingspunt in hierdie verband vorm, omdat die vroeë kerk ná hom en op grond van hom in twee teenoorstaande afwykings ontwikkel het. Dit is egter 'n vraag in watter mate die twee rigtings wat Luz identifiseer, mekaar uitsluit. Gager (in Harrington 1980: 184) reken *contra* Luz: 'Charismatic authority and the rise of institutional structures are complementary, not antithetical movements'.

**Tese 5: Vroue het 'n prominente rol in die Markaanse gemeente gespeel.**

Watter argumente kan ons aanvoer ter begroning van dié tese? Die manier waarop die redaktor 'vroue' in sy bronnemateriaal benut, die literêre funksie van vrouekarakters in die Markusewangelie, en die rol van vroue in huisgemeentes (soos ons uit ander tekste kan aflei) bied rede vir ons voorgestelde tese.

Munro (1982: 225) stel die redaksiehistoriese vraag: 'What part did they (i.e., vroue - JS) play in Mark's redactional view and in actual fact, and what can be discerned regarding women in the Christian community as Mark knew it?'. Haar ondersoek bring haar tot die gevolgtrekking:

This Gospel (i.e. Markus - JS) ... implies the prominence of women and female leadership in the primitive church, as it is known to Mark. It reveals, though with reluctance and ambiguity, that certain women exercised a key role in the primitive church as witnesses to kerugmatic events (Munro 1982: 241).

Malbon (1983) neem in haar literêre analise van die rol van vroue in die Markusewangelie 'n sterk standpunt téén Munro in. Hoewel sy in haar ondersoek minimale opmerkings oor die Markaanse gemeentekonteks maak, waarsku sy tog skerp teen 'n simplistiese omgaan met die verhouding literêre werk - historiese konteks. Sy sien 'allegorisering' as wesenlike gevaar wanneer ons na die wêreld buite die teks beweeg. Vrouekarakters in die Markusewangelie 'are presented in an interwoven pattern that resists reduction to "what the women stand for"' (Malbon 1983: 47). Eerder, meen sy, dra vrouekarakters saam met ander karakters (bv mans, dissipels en skare) by tot 'the development of a composite and complex image of what it means to be a follower of Jesus' (Malbon 1983: 47). Vroue in die Markusewangelie 'staan' nie noodwendig vir dié of daardie werklikheid in die Markaanse gemeente nie, maar kommunikeer eerder die tweeledige boodskap: 'anyone can be a follower, no one finds it easy' (Malbon 1983: 46).

Hoewel haar waarskuwing, 'Perhaps the complex relations of characters within the text should prepare us for the complex relations of the text to realities beyond it' (Malbon 1983: 47), tot verdere metodologiese besinning aanspoor, is dit, terloops, tog interessant dat sy self 'n historiese uitspraak (ter ondersteuning van ons tese?) waag: 'Why are women characters especially appropriate for the role of illuminating followership? Perhaps because in the community of the author women were in a position to bear most poignantly the message that among followers the "first will be last, and the last first"' (Malbon 1983: 43).

Die rol van vroue in huisgemeentes, soos ons uit ander tekste kan aflei, verleen verdere steun vir ons vermoede dat ook in die Markaanse gemeente vroue 'n prominente rol gespeel het. Witherington (1988: 3, 211) beredeneer in sy *Women in the earliest churches* die tese dat die Nuwe-Testamentiese geskrifte, hoe later hoe meer, die nuwe vryheid en rol van die vrou in die kerk bepleit. Ten opsigte van vroue in spesifiek die Markaanse gemeente reken hy: '... we see ... not only male-female reversal in Mark, but also male-female disciple reversal' (Witherington 1988: 159).

**Tese 6: Die Markaanse gemeente het 'n besondere interesse getoon in sending onder die heidene sowel as onder die Jode.**

Ten gunste van die tese dat die Markaanse gemeente 'n besondere interesse in sending onder die *heidene* getoon het, getuig verskeie argumente:

- In die eerste helfte van die Evangelie beweeg Jesus telkens na heidense gebiede (kyk veral die wonders in hoofstukke 5-7, spesifiek die broodvermeerderingsdoeblet) waar Hy deur dié mense gunstig ontvang word (vgl die analyses van Kelber 1974: 45-65; Petersen 1980b; Malbon 1984; Senior 1984b: 78). Waarom? Ons tese antwoord: Omdat dit relevant vir die Markaanse gemeente met betrekking tot hulle sending onder die heidene was. Vander Broek (1983: 206-207) onderstreep ons tese en vul dit nog 'n entjie verder in:

The Markan community is one which engages in Gentile mission, and Mark's portrayal of Jesus' outreach sanctions and defines this mission .... The missionary zeal of this community may indicate that a large portion of its inhabitants were *itinerant missionaries* .... It is, of course, impossible to determine the extent of the itinerant nature of the community (eie beklemtoning; vgl verder Theissen 1982: 27-53 oor rondgaande sendelinge in die Pauliniese gemeentes; asook Kee 1977: 163-165).

- \* In die Markus-apokalips wat direk betrekking het op die gemeentesituasie, vind ons 'n eksplisiete verwysing na die universele sendinggerigtheid van die Markaanse gemeente: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (Mark 13: 10). Ook die feit dat die ἐκλεκτοὶ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ versamel sal word by die παρουσία (Mark 13: 27) en die evangelie εἰς ὅλον τὸν κόσμον verkondig word (Mark 14: 9), verraai hierdie universele gerigtheid van die Markaanse gemeente.
- \* Die eerste mens wat Jesus se ware identiteit in die Evangelie bely, is 'n heiden, 'n Romeinse offisier, wanneer Jesus sterf: Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (Mark 15: 39). '... the Roman centurion pronounces the first unqualified confession of Jesus' identity in the entire Gospel: "Truly this man was the Son of God" (15: 39). This confession is triggered ... by the *death itself*. The centurion is standing facing the *dead* Jesus (15: 39). In this moment the evangelist has pushed his christology to its most eloquent and radical expression' (Senior 1984a: 131).
- \* Op verskeie plekke in die Evangelie vertaal die Evangelis Aramese uitdrukkings en verduidelik hy Joodse gebruike. Dit doen hy waarskynlik ter wille van hoorders/lesers wat nie daarmee bekend sou wees nie. Selfs die feit dat hy in Grieks skryf, kan 'n aanduiding wees van die erns waarmee hy die heiden-sending bejeën (vgl Vander Broek 1983: 221-222).

Enkele teenargumente - myns insiens onoortuigend - plat van ons argumente hierbo af. Koch (1983) bevraagteken die argument ten opsigte van die voorgestelde onderskeid tussen heidense en nie-heidense gebiede, terwyl Johnson (1987) die sentraliteit en interpretasie van die heidenoffisier se belydenis (Mark 15: 39) bevraagteken. Myns insiens bevestig die kumulatiewe effek van die genoemde argumente egter ons tese as hoogs waarskynlik.

Maar ons tese stel verder dat die Markaanse gemeente ook na *Jode* uitgereik het. Dit is om dié rede dat Kato (1986: 2-3) eerder van 'Völkermission' as 'Heidenmission' praat: 'Der Zielpunkt der Markuserzählung ist ... die universale Evangeliumsverkündigung unter den Völkern.... Juden und Heiden finden nach Ostern in dieser neuen Gemeinschaft Raum. Ihre Verkündigung richtet sich universal an alle Völker'. Aangesien ons weer na hierdie punt sal terugkeer soos wat ons ons beeld van die Markaanse gemeente in die volgende teses (kyk veral *Tese 11*) invul, brei ons nie nou daarop uit nie, maar volstaan ons eers met die volgende opmerkings van Vander Broek (1983: 222-223):

But these findings need not indicate Mark was writing for an entirely Gentile or even a non-Palestinian audience. Mark's appeals to Gentiles occur within the context of an awareness of the significance of the Jewish world. Mark not only translates Aramaic words and phrases, but he is also responsible for retaining them in his gospel and is knowledgeable enough concerning Aramaic that he is able to make translations. As Kee has stated, the Gospel of Mark reflects a community which 'in some way identified with the Semitic linguistic background,' yet was knowledgeable enough in the Greek language and convinced of its value in outreach to Gentiles .... These findings are not inconsistent with the Galilean setting we have postulated .... Archeological evidence has shown conclusively that Galilee in c 70 was populated by Jewish and non-Jewish elements. Moreover, Galilee had been strongly influenced by Hellenism and *koine* Greek was widely spoken and used, even among the lower classes. Nevertheless, Aramaic continued to be the most popular language of the Galilean Jew. Mark appears to have been written by someone who reflects precisely these linguistic and racial factors present in Galilee.

**Tese 7: Die Markaanse gemeente het konflik in eie geledere ondervind.**

*Teses 3 en 4* hierbo (die problematiese verhouding tussen rykes-armes en gemeentelers-gemeentelers onderskeidelik) het alreeds iets van hierdie interne konflik uitgespel. *Tese 9* hieronder sal verdere duidelikheid oor die inhoud van die konflik gee. Daar sal ons redeneer dat die Christologiese, eskatologiese en legalistiese kontroverse wat in die Markaanse gemeente gevoer is, moontlik deur Joodse Christene van die Jerusalem-gemeente veroorsaak is. Aangesien hierdie tese binnegemeentelike verhoudings raak, stel ons dit reeds hier. Maar aangesien dit in so 'n noue verhouding met *Tese 9* staan, bespreek ons dit eers daar.

**Tese 8: Die kultiese lewe van die Markaanse gemeente het uitdrukking gevind in onder andere die liturgie, nagmaal en doop.**

**Nagmaal**

In Mark's Gospel, of course, there are no abstract discussions of the Eucharist; references, if they are present, must be detected in the

symbols, metaphors and movement of Mark's narrative. By close attention to the fabric of Mark's story we might be able to detect what the experience of the Eucharist meant for his community, or at least what the evangelist wanted the Eucharist to mean (Senior 1982: 67).

Die tekste wat besondere aandag vra, is die 'broodperikope': die broodvermeerderingsdoeplet (Mark 6: 30-44 en 8: 1-10; ook 6: 52 se teruggrype na die eerste broodvermeerdering direk na die episode waar Jesus op die see loop, en Mark 8: 14-21 - 'die suurdeeg van die Fariseërs en van Herodes' - waarin na beide broodvermeerderingsepisodes terugverwys word) en veral die laaste maal (Mark 14: 12-31). Verder weerspieël Jesus se korrigerende lering wat op die laaste vooraflydensaankondiging volg (Mark 10: 35-40), nie net fundamentele aspekte van die Markaanse teologie nie, maar dit gee ook vir ons 'n aanduiding van die Markaanse perspektief op die nagmaal.

Robbins plaas die Markaanse broodperikope binne 'n breër perspektief wanneer hy reken dat Markus hiermee 'n konflik binne die Markaanse gemeente die hoof probeer bied (let op die verband met die vorige tese asook *Tese 9*):

... Mark is countering christological views within Christian circles of his own time .... In Mk's time some are making a claim to come 'in the name of Jesus' saying 'I am he' (13: 6), and they are successfully leading members of the Christian community astray.... A highpoint of their leadership has its locus in miraculous 'breaking and distribution of bread' through which the powers of the resurrected Baptist-Jesus are again evident.

The LS (i.e. Last Supper - JS) scenes will not allow anyone to be misled by 'false Christs and false prophets' who come 'in my name' saying 'I am he'. On its own terms, the meal signifies that the Son of Man goes as it is written, and Jesus will no longer be present with the community 'as they all drink the cup'. His presence will be unmistakably 'seen' when 'the Son of Man comes in clouds with great power and glory' (13: 26); then he will drink it anew in the Kingdom of God (Robbins 1976: 39).

Dus, om in die Markaanse gemeente die nagmaal reg te gebruik, is om in die drink van die lydensbeker in Christus se lyding te deel. Dit is om saam op Christus se lydensweg te loop. Vir sommiges was hierdie pad te hard om te loop: 'they are tempted to shortcut the way of the Kingdom by avoiding the cup' (Kelber 1976: 59).



---

Hierteenoor stel Markus die regte drink uit die beker: 'To drink the cup ... is to walk the way toward the Kingdom. For the clue of the Kingdom lies in "the hour" of the cross' (Kelber 1976: 60).

Senior (1982: 71) kontekstualiseer ons tese konkreet: 'Although we have no explicit information about the cultic life of Mark's community, it seems reasonable to suppose that the gatherings of Christians to celebrate agape meals or the Eucharist were in relatively small groups or house churches'.

### **Doop**

Die funksionering van die doopritueel in die Markaanse gemeente vra om verdere besinning. Meeks (1983) en Crossan (1985) vermoed 'n doopritueel waartydens volwassenes by wyse van naakte onderdompeling gedurende 'n nagtelike erediens by die gemeente ingelyf is.

Meeks (1983: 150) formuleer die probleem raak in sy bespreking van die doop as inisiasieritueel by Paulus en Deutero-Paulus (veral Kol):

Exactly what did Paul do and say when he baptized the household of Stephanas? To what symbolic action do he and the author of Colossians refer when they speak of 'being buried with [Christ] in baptism'? Nowhere in the letters do we find a straightforward description of the ritual. The people to whom Paul and his disciples were writing knew what the procedure was; it was the implications of the event that the leaders had to interpret and reinterpret.

Hy gaan tog voort en waag 'n konstruksie van die ritueel, van 'wat daar gebeur het'. Sonder om al sy argumente te herhaal, gee ons kortliks 'n paar van sy konklusies:

- die middelpunt van die ritueel was 'n *waterbad*, 'n *volledige onderdompeling* in die water, simbolies van die begrawe-word-met-Christus;
- die bekeerlinge is *naak* gedoop (vandaar al die metaforiese sinspeling op die uittrek en aantrek van die klere).

Min of meer verloop die ritueel soos volg: Die dopeling trek sy klere uit, gaan in die water in, word volledig deur die water bedek, gaan uit die water uit en trek weer aan (hierdie keer dalk nuwe, wit klere).

Crossan (1985: 113-118) bring ons nader aan Markus. Dit is sy tese dat kanoenieke Markus 'n verwerking is van 'n vroeëre versie, die sogenoemde geheime Markusewangelie. Laasgenoemde het 'n gedeelte bevat wat in die Aleksandrynse

kerk 'n belangrike funksie by die doopritueel vervul het. Hierdie gedeelte wat vir ons behoue gebly het in 'n brief van Klemens van Aleksandrië, vertel van 'n jonkman wat deur Jesus uit die dood opgewek is, wat Hom liefgekry het, en Hom gevra het of hy maar by Hom kan bly. Jesus het toe saam met die jonkman na sy huis gegaan. Na ses dae het Jesus hom vertel 'wat om te doen' en toe dit aand word, het die jonkman na Jesus gegaan. Hy het net 'n linnekleed oor sy naakte liggaam gehad, en hy het daardie nag by Jesus gebly, want Jesus het hom oor die misterie van die koninkryk geleer. Hierdie vertelling, meen Crossan, is by die doopritueel in die Aleksandrynse kerk gelees. Die bekeerling is *naak* gedoop, en wel in die *nag*. Die naakte doop het ons reeds hierbo aangeraak. Nagtelike doop begrond Crossan (1985: 117) deur na Johannes 3: 2, Handeling 16: 33 en Hippolitos van Rome (ca 235 oorlede) te verwys. Daar is dus niks snaaks aan hierdie gedeelte in die geheime Markusewangelie, gesien teen die lig van die algemene vroeg-Christelike doopliturgie nie. 'Jesus takes the resurrected youth through a nude and nocturnal baptism and this incident could easily have been read as individuals were being so baptized in Alexandrian ritual' (Crossan 1985: 117-118).

In Aleksandrië was daar egter libertynse gnostici, die sogenoemde Karpokrate, wat hierdie episode in die geheime Markusewangelie eroties gaan lees het met die gevolg dat dit 'n homoseksuele kleur aangeneem het. Hiermee wou hulle hulle eie libertynse praktyke sanksioneer. Kanonieke Markus reageer teen hierdie interpretasie deurdat hy die tersake gedeelte in die geheime Markusewangelie verwyder en op ander plekke invoeg wat ons huidige Evangelie tot gevolg gehad het. Een van hierdie reste is die episode van die kaal jonkman in Markus 14: 51-52. Met hierdie verplasing het kanonieke Markus nie net Matteus en Lukas nie, maar ook 'n hele paar moderne navorsers laat wonder wat dit tog kan beteken. 'He himself may possibly have seen it now as symbolic of Jesus who would escape his captors leaving behind but a linen cloth in the tomb' (Crossan 1985: 18).

Gesien in die lig van Meeks se konstruksie (wat op Pauliniese en Deutero-Pauliniese gemeentes betrekking het) en Crossan se hipotese (wat ons nader aan die Markaanse gemeente bring), is dit vir my 'n vraag of die Markaanse gemeente die ritueel anders sou uitvoer as wat hierdie konstruksies suggereer.

### Liturgie en homilie

Marxsen (1969: 148) noem die Markusewangelie 'n preek 'intimately related to the community ... it is a typical "sermon" which, if really a sermon is anything but timeless but rather addresses the concrete community of its time'. Hoewel Marxsen (1969: 94) die konsep 'preek' hoofsaaklik gebruik om die 'unity and character of the proclamation' uit te druk, en hy nie daarmee soseer impliseer 'that this sermon was

delivered orally in this way', meen ek dat die mondelinge voordrag van (dele van) die Evangelie tydens 'n byeenkoms in 'n huisgemeente tog ons aandag vra.

Die Evangelie is waarskynlik geskryf om in die eerste plek *gehoor* te word. '... ancient authors including Mark assumed that their works would be read aloud' (Boomershine 1987: 47). Markus was bedoel om as klank ervaar te word. Die antieke retoriek het uitgebreide riglyne bevat vir die *actio/pronuncatio* van 'n rede, en 'n voorleser wat hiermee bekend was, sou met die nodige stembuiging en gebaar die rol van die verskillende karakters in die vertelling sekerlik kon laat oplewe. Van Boomershine (1981; 1987) se opmerkings in dié verband is verhelderend, en sal in Deel 2 van hierdie artikel verdere aandag kry.

Crossan (1978: 49-50) noem Best en Lambrecht se standpunt 'homileties'. Hulle verstaan die negatiewe beelde in die Markusevangelie as 'the tactics of Mark's homiletical communication. If, for instance, Peter, the Three, the Twelve, or the relatives of Jesus appear in negative colours, it is simply Mark's way of warning his readers (lees eerder: 'hearers' - JS) that even those closest to Jesus once failed him or could have failed him'. Hoewel Best en Lambrecht dit as 'n standpunt téénoor Crossan se tese van 'n polemieë tussen die Markaanse en Jerusalem-gemeente (kyk *Tese 9*, en die verband daarvan met *Tese 7*) stel, meen ek dat die twee mekaar nie uitsluit nie - soos ons ook in ons interpretasie van Markus 16: 1-8 sal probeer aantoon.

#### 1.4 Tussengemeentelike verhoudings

**Tese 9: Die Markaanse gemeente het 'n polemieë teen die Jerusalem-gemeente gevoer.**

Twee argumente begrond hierdie tese. Die een het te doen met Markus se aanbieding van die familie van Jesus, die ander met Markus se aanbieding van die dissipels. Beide argumente word eers oortuigend as ons dit met die Jerusalem-gemeente in verband bring. Hoewel ons kennis van die Jerusalem-gemeente maar baie karig is, weet ons tog dat sowel die familie van Jesus as sy dissipels belangrike posisies in dié gemeente ingeneem het.

Van die prominensie van Petrus en 'n 'binnekring van drie' (Jakobus, Sefas en Johannes) in die Jerusalem-gemeente lees ons in Galasiërs 2: 7-10. Belangrik vir die argument is die feit dat Markus in sy uitbeelding van die dissipels kritiek juis teen hierdie dissipels (kyk bv Petrus na die eerste, en Johannes en Jakobus na die derde vooraflydensaankondigings) uitspreek. Waarom sou Markus mense wat so 'n geëerde posisie in die Jerusalem-gemeente ingeneem het, in 'n negatiewe lig stel?

Waarskynlik omdat sy gemeente 'n polemiëk teen die Jerusalem-gemeente gevoer het.

Uit Galasiërs 1: 19, Galasiërs 2: 9,12 en 1 Korintiërs 15: 7 (kyk ook Hand 12: 17; 15: 13; 21: 18; Jak 1: 1) weet ons dat Jakobus, die broer van die Here, 'n belangrike rol in die Jerusalem-gemeente gespeel het. Verder deel Handeling 1: 14 ons mee dat 'Maria, die moeder van Jesus, en ... sy broers' ook in die Jerusalem-gemeente was. Judas 1: 1 (vgl Mark 6: 3) onderstreep die belangrikheid van Judas, 'n ander broer van Jesus. Markus stel Jesus se familie egter in 'n negatiewe lig (kyk Mark 3: 20-35 en 6: 1-6). Weer eens: waarom sou hy sulke geëerde mense in die Jerusalem-gemeente in 'n negatiewe lig stel? Waarskynlik omdat sy gemeente 'n polemiëk teen die Jerusalem-gemeente gevoer het.

The polemic against the disciples and the polemic against the relatives intersect as a polemic against the doctrinal and jurisdictional hegemony of the Jerusalem mother-church, although, of course, this was most likely all provoked by heretics within the Markan community. But to oppose them Mark had to write not only a doctrinal warning against heresy but a jurisdictional manifesto against Jerusalem (Crossan 1973: 112).

Hiermee word die verband met *Tese 7* duidelik: Konflik in die Markaanse gemeente is veroorsaak deur mense van die Jerusalem-gemeente wat hulle 'ketteryë' die gemeente ingedra het. In Galasiërs 2: 12 is dit immers ook mense wat van Jakobus, dit wil sê die Jerusalem-gemeente af, kom wat moeilikheid veroorsaak.

Maar *waarin* was hierdie 'moeilikheid' geleë? Hierdie 'moeilikheid' sou bestempel kan word as die 'kettery(e)' waaraan die Jerusalem-gemeente hom sou skuldig maak; 'kettery(e)' wat van dié gemeente af die Markaanse gemeente begin binne-dring het en waarteen Markus hom ten sterkste gerig het? Ons som dit kortliks op:

- '... Mark is aware of another conception of Messiah that Jesus does not fit' (Juel 1977: 211). Dié verkeerde *Christologie* verwag 'n koninklike Messias, die tradisionele Joodse Dawidiese Messias, 'a facilitator of Israel's political and social advancement' (Vander Broek 1983: 261). 'The disciples ... advocate a Messiah for whom status, rank and victorious achievement take priority' (Vander Broek 1983: 260). Daarteenoor verkondig Markus 'n lydende Christus wat moes sterf, wat nou van sy gemeente afwesig is, maar wat binnekort weer sal kom.

- 'n Verkeerde Christologie hou ook 'n verkeerde *etiek* in - die soek na eie eer, status en roem. Daarteenoor vereis 'n regte Christologie 'n navolging in lyding en nederige, selfopofferende dienslewering te midde van swaarkry.
- By die foutiewe Christologie van die Jerusalem-gemeente sluit 'n verkeerde *eskatologie* ten nouste aan. Jerusalem koppel tempelverwoesting en *παρουσία* aan mekaar: '(they) claimed that the parousia had already occurred at the time of the destruction of Jerusalem in that city' (Donahue 1976: 17). Hulle eskatologie is 'n gerealiseerde eskatologie gemanifesteer in die val van die tempel. Jesus is volgens hierdie eskatologie die verwoester van die tempel (70 n C), en ook die bouer van die nuwe tempel, te wete die Jerusalem-gemeente (vgl Weeden 1976: 128). Téénoor hulle stel Markus sy 'korrekte' eskatologie. Hy opponeer enige direkte eskatologiese verband tussen die vernietiging van die tempel en die *παρουσία* (Weeden 1976: 127). 'It is the Markan Jesus who himself discredits their theology by pointing to his own return, not in Jerusalem, but in Galilee and at a time disassociated from the fall of Jerusalem' (Donahue 1983: 26-27). Die Markaanse Jesus het die val van Jerusalem voorspel, maar was nie self die vernietiger daarvan nie, aangesien 'in the history between Easter and the parousia, the period in which the Temple is destroyed, Jesus is absent from the world and the Church' (Weeden 1976: 126). Die ander, nuwe tempel sal in Galilea by sy wederkoms, wat binnekort sal plaasvind, opgerig word.
- Die Markaanse gemeente is intens betrokke by *sending* na die heidene sowel as die Jode. Daarteenoor vertoon die Jerusalem-gemeente 'n na-binne gerigtheid. Heidensing sou die *Joodse karakter* skaad en die behoud van Joodse wette en gebruike (kyk *Tese 11*) in gevaar stel. '... the members of the church were Jewish Christians who remained fundamentally loyal to their Jewish way of life. They observed the Jewish days of fasting, celebrated the Sabbath day, and had a strongly developed sense of clean and unclean' (Kelber 1974: 137). Die Joods-Christelike gemeente in Jerusalem het nog nie kans gesien om dit alles prys te gee nie.
- Tog wou die leiers van die Jerusalem-gemeente as moedergemeente *outoriteit* oor ander gemeentes, insluitende die Markaanse gemeente (bestaande uit heiden- sowel as Joodse Christene), bly uitoefen. 'Mark's community refuses to submit to the authority of the Jerusalem church. By disclosing the errors of its ways ... the evangelist challenges its role as the mother church' (Vander Broek 1983: 299).

Watter besware word teen hierdie Jerusalem-polemiektese gelug? Die belangrikste is seker die 'homiletiese' standpunt waarna ons in die vorige tese verwys het. Dit is ons oortuiging dat die een die ander nie noodwendig uitsluit nie. Probleme is ons insiens vanuit die Jerusalem-gemeente in die Markaanse gemeente ingedra met die gevolg dat die waarskuwing aan die Jerusalem-gemeente eweneens vir oortreders in die gemeente self geld. 'n Ander standpunt teen ons tese maak beswaar teen die afleiding uit die strydgesprekke dat die Jerusalem-gemeente legalisties georiënteerd was. Volgens dié tese weerspieël die strydgesprekke eerder die verhouding met post-70 n C Judaïsme (kyk *Tese 11*), as met die Jerusalem-gemeente. Die Pauliniese korrespondensie laat tog blyk dat die Jerusalem-gemeente nog baie aan die Joodse gebruike en wette bly vasklou het, en ons aanname is dat dit kort na 70 nog steeds die geval was.

Was die Jerusalem-gemeente 'werklik' so sleg? Hierdie tese probeer net die Markaanse kant van die polemieek verwoord. 'n Polemieek het die manier om die teenparty se foute so negatief moontlik uit te beeld. En daarom kan ons verwag dat die Markaanse ervaring die ander kant van die saak nie so 'getrou' weerspieël nie.

## 1.5 Buitegemeentelike verhoudings

**Tese 10: Van die Christene in die Markaanse gemeente (spesifiek van die Joodse Christene) het vanweë hulle Christenskap in 'n uiters gespanne verhouding met hulle nie-Christen familieledede gelewe.**

... to join the Christian movement entailed ... 'resocialization'. That is, becoming a Christian was expected to affect some of the most fundamental relationships, values, perceptions of reality, and even structures of the self, which are acquired by a child in the process of growing up within the family (Meeks 1986: 13).

Markus 13: 12 in die Markus-apokalips, verstaan as 'n letterlike weerspieëling van die situasie in die Markaanse gemeente, impliseer uiters gespanne verhoudings tussen Christene (sekerlik veral Joodse Christene) in die Markaanse gemeente en hulle nie-Christen familieledede. Die feit dat ook die verhouding tussen Jesus en sy familieledede in 'n negatiewe lig geskilder word, kon bydra dat hierdie gemeenteledede hulle met Jesus se verhouding tot sy familie kon identifiseer. Markus 3: 31-35 identifiseer die ware familie van Jesus met diegene wat die wil van God doen.

This family does not hold to bonds of blood or to sexual distinction. Anyone who believes, who does the will of God, forms part of the family of Jesus and all are on equal footing. This new family implies a split with the old family, seen in the actual experience of Jesus .... As Jesus himself had to set the pattern for being part of a new group, so his followers must do likewise (O'Grady 1981: 66).

Wat is die verband tussen hierdie tese en die vorige tese oor die familie van Jesus? Sluit die een interpretasie die ander uit? Myns insiens nie. Komplekse verhoudings in die teks kan komplekse verhoudings buite die teks op meer as een vlak reflekteer - dit kan tegelykertyd tussengemeentelike en buitengemeentelike verhoudings transporeer. Dié mening word deurgevoer wanneer ons soortgelyke meervoudige verbande tussen ander teses lê.

**Tese 11:**Die verhouding tussen nie-Christen Jode (die 'established parent religion' wat baie nasionalisties/etnosentrië georiënteerd was) en die Markaanse gemeente (veral die Joodse Christene van dié gemeente) was uiters gespanne.

'The relation between Mark and the rest of Judaism in the third quarter of the first century CE is a complicated one - extremely tense, and, if one looks at later historical repercussions, very important' (Wilde 1974: 191). Hoewel Wilde vir 'n pre-70 n C datering kies, en Joodse groeperinge of 'sekte' (ἀιρετικοί om Josefus se term te gebruik) voor die oorlog anders sou lyk as na die oorlog, bevat sy studie tog waardevolle inligting vir ons konstruksie. Ek dink dat ons die verhouding tussen 'parent religious establishment' en 'revolutionist offshoot' (i.e., die Markaanse gemeente) sowel voor as na die oorlog in die mees-algemene terme saam met Wilde (1974: 242) kan beskryf as 'the relationship ... between a *missionizing* revolutionist offshoot and its *introversionist* parent religious establishment whose primary concern was *ethnic identity*' (eie beklemtoning).

Voor 70 n C was daar 'n hele klomp Joodse groeperinge in Palestina, byvoorbeeld Fariseërs, Skrifgeleerdes, Sadduseërs, Esseners, Herodiane, Selote en die פְּרִישִׁיטִים. Selfs 'n groepering soos die Fariseërs (en ook die Esseners sover ons vermoed) was geensins homogeen nie. Verskillende Fariseërskole was in stryd met mekaar gewikkel. So was daar byvoorbeeld die meer konserwatiewe skool van Sjammai en die meer liberale skool van Hillel.

Die situasie na 70 n C sou egter anders uitsien. Al die groepe is swaar deur die oorlog getref of selfs uitgewis (bv die Essenergroepering wat hulle te Qumran gevestig het). Dit was uiteindelik die Fariseërs wat so sou herstel dat hulle

ortodokse Judaïsme sou vestig. Daar word vertel dat rabbi Johanan ben Zakkai tydens die beleg van Jerusalem in 'n kis uit die stad gedra is, dat hy na Jamnia is, en dat hy daar die nuwe setel sou vestig van wat later tot die ortodokse Judaïsme sou ontwikkel (vgl Cook 1978: 83).

Maar wat sou die verhouding tussen die Markaanse gemeente en 'Judaïsme' kort na 70 n C wees? Daar is twee kante van die saak: die Markaanse kant en die Joodse kant. Altwee kante het iets gehad waarmee hulle mekaar kon beskuldig: Die 'parent religious movement' het die 'religious offshoot' daarvan beskuldig dat hulle die tradisionele pad van die vaders verlaat en die gevestigde gebruike geïgnoreer het; die 'revolutionist offshoot' het weer op sy beurt die 'parent religious establishment' beskuldig van 'missing the point of true religion, being hypocritical and destroying especially Gentile access to God by their own selfishness and profitable ritualism' (Wilde 1974: 283). Vir die Markaanse gemeente behoort dit nie om die behoud van etniese identiteit te gegaan het nie, maar om die verkondiging van die evangelie aan *alle* volke.

Wilde (1974: 283) meen dat dié stryd *intra muros* afgespeel het: '... each side of the feud wanted desperately to lay claim to the title "only true Israel" ... the battle ... was an intramural one'. Die basiese verskilpunt lê volgens Kee (1984: 246-248) in die manier waarop beide groepe 'volk van God' gedefinieer het. Hy reken dat daar drie moontlike definiërings in post-eksiliese Judaïsme was. Al drie het ten doel gehad 'to maintain ethnic identity and to demarcate between insiders and outsiders': die Sadduseërs en Esseners het 'n priesterlike, en die Fariseërs 'n nasionalistiese definisie van die verbondsvolk gegee. 'It is against precisely this range of options that we must inquire about the social setting of Mark. All three of the above definitions of the covenant people are set aside by Jesus in Mark' (Kee 1984: 247).

Jesus se polemieë met die Fariseërs, Skrifgeleerdes en priesters beslaan 'n beduidende deel van die Markusewangelie. Deur middel van Jesus se houding teenoor die Joodse leiers druk Markus sy eie houding en sy gemeente se houding teenoor 'Judaïsme' kort na 70 n C uit.

It is with the Pharisees that the conflict is most extended and most explicit. Whereas the Sadducees are mentioned only once in Mark (12: 18), the Pharisees are referred to 12 times. In all but one of these texts, the issue is a challenge to Jesus for having set aside or allowed his disciples to set aside the laws or traditions which served to maintain the separate identity of Jews: Table-fellowship for persons of like persuasion only (2: 16); fasting (2: 18); sabbath observance (2: 24; 3: 6); ceremonial washing before eating (7: 1,3); observance of traditions



(7: 5) .... The picture is consistent therefore: Mark represents the Pharisees as the major group whose understanding of the covenant relationship and its maintenance stands in sharp contrast with the way Jesus defines participation in the people of God (Kee 1984: 248).

Uiters belangrik in hierdie gespanne verhouding tussen die Markaanse gemeente en post-70 n C 'Judaïsme' is die houding van die messias teenoor die tempel 'n kontroversiële punt. Die Christene erken in *Jesus* die lankverwagte Messias, terwyl die 'Judaïsme' dit ontken. 'n *Lydende* messias is vir hulle 'n σκάνδαλον - in Pauliniese terme (1 Kor 1: 18-31). 'Mark's understanding of Jesus ... is the sum and substance, the reason, the fuel, which gives meaning to the whole conflict Mark has with legal Judaism' (Wilde 1974: 239). Die Markaanse konflik met 'Judaïsme' as die 'temple establishment' (Juel 1977: 57) blyk uit sy houding teenoor die tempel. Die 'temple charge' (14: 58) staan in verband met 15: 29 ('temple charge' as deel van die spot van Jesus herhaal aan die voet van die kruis) en 15: 38 (die tempelvoorhangsel skeur). Hiermee word gesuggereer 'that Jesus' death not only brings about the birth of a new community, but the rejection and destruction of another' (Juel 1977: 213). 'The destruction of Jerusalem and its temple was dramatic evidence for Christians that God had rejected the temple establishment ....' (Juel 1977: 212).

Om 'al' die fassette in hierdie verhouding aan te raak, is 'n onbegonne taak binne die bestek van hierdie artikel. 'The abundance of material and the multifaceted issues are overwhelming in the relation of Mark's community with Judaism. A complete description of the relationship would require several volumes ....' (Wilde 1974: 204). Ons kan in hierdie verband volstaan deur te sê dat baie van die sake wat die Markaanse gemeente teen die Jerusalem-gemeente gehou het (kyk *Tese 9* hierbo), eweneens 'n rol in dié gemeente se polemieë teen post-70 n C Judaïsme gespeel het.

**Tese 12:** Die Markaanse gemeente wat Rome as reële bedreiging/gevaar beleef het, het sy bes probeer om die Romeine se guns te wen.

Markus het sy Evangelie as 'n apologie teenoor Rome geskryf. Hy wou hê dat dit gelees moet word ten einde oortuig te raak van die Markaanse gemeente se lojaliteit teenoor die ryk. Die punt moes duidelik gekommunikeer word dat die Markaanse gemeente niks met die rewolusionêre opstande teen Rome te doen gehad het nie - selfs al wou die post-70 n C 'Judaïsme' so 'n suggestie by die heersers laat (post-70 n C Judaïsme het immers hulle eie bande met Rome probeer versterk, en het daarom nie gehuiwer om ander groeperinge soos die Markaanse gemeente in 'n

negatiewe lig te stel nie). 'We can fully expect that Pharisaic Judaism ... used all influence at their disposal to shift blame and point accusing and incriminating fingers at Mark's own "zealotism" which departed from the tried and true legal observances. Questioned by Rome, Pharisaic Jews probably grouped Marcan Jews with Zealot Jews' (Wilde 1974: 273).

Markus se apologie teenoor Rome was 'n uiterse noodsaaklikheid gesien in die lig van sy sendingarbeid. 'He ... had to pave the way for an active preaching ministry for which the Roman Empire provided his community with a fertile field .... For the members of that community, proclaiming the good news to all peoples was too urgent an obligation to risk intimidating powerful Rome' (Wilde 1974: 186).

Die noukeurige analise van veral drie gedeeltes in die Markusewangelie begrond ons tese:

- Jesus voor Pilatus (Mark 15: 1-15; 15: 16-20, 42-47): '... in his account of Jesus' trial ... Pilate, the representative of Roman leadership, comes off ... as a friendly nonentity doing no more than his duty in the face of the mobbish rabble-rousers among the Jews.... Mark whitewashed Pilate of his involvement in Jesus' death' (Wilde 1974: 184-185);
- Die vraag na belasting aan Caesar (Mark 12: 13-17): 'In the tribute account likewise, Mark provides for the possibility of a decidedly loyalist interpretation on the part of his readers (of eerder: 'hearers' - JS). The Herodians and Pharisees are again bested by the Marcan Jesus' skillful recognition of Rome's authority' (Wilde 1974: 185);
- Die heidenoffisier by die kruis (Mark 15: 39): 'Mark wrote favorably of a Roman soldier as one of the few who really understood Jesus' (Wilde 1974: 185).

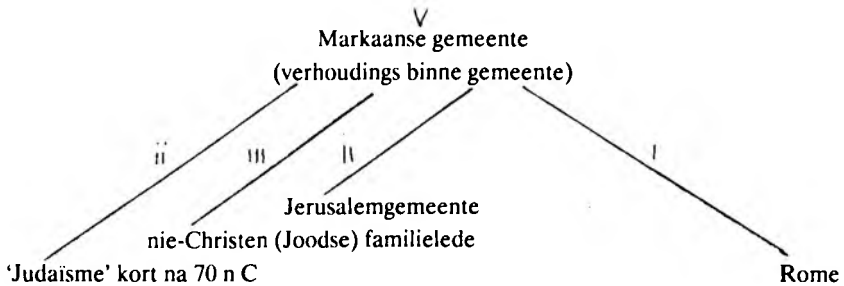
Dit alles impliseer egter nog glad nie dat die Markaanse gemeente self 'n positiewe beeld van Rome gehad het nie. In sy vertelling druk Markus die gemeente se werklike siening van Rome op so 'n manier (i.e., in apokaliptiese terme) uit dat net sy strydenote die subtiliteit daarvan sou snap. 'Only his Jewish cohorts and no Roman would understand the meaning of the βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστῆκότα ὅπου οὐ δεῖ (13: 14 ff) ... for Mark, Rome is a blasphemous sacrilege ... when Mark was able to speak cryptically to his own community readership ... he showed what he really thought of Rome. For him, Rome was the sacrilegious abomination treading upon holy ground (13: 14)' (Wilde 1974: 282).

Tegelykertyd het Markus post-70 n C Judaïsme in 'n negatiewe lig by die Romeine probeer stel. '... Mark skillfully attempts to put legal Judaism in the

floodlight as the real subversionist. One who read this composition without an insider's knowledge of the apocalyptic code is bound to conclude that Mark and his community are much more pro-Roman than even the Pharisees who argued about coins with the emperor's image' (Wilde 1974: 185).

Téén hierdie konstruksie neem Senior (1987) standpunt in. Hy wys daarop dat Markus nie huiwer om sterk kritiek teen die onderdrukkende en misbruikte mag van die heersers uit te spreek nie - of dit nou Herodes Antipas, die 'Herodiane' of die Romeine self is. Laasgenoemde word eksplisiet, en nie net in esoteriese apokaliptiese taal nie, in 'n negatiewe lig gestel deur Markus: '... there is little evidence of an attempt to exonerate the Romans' (Senior 1987: 15).

Ons gekonstrueerde gemeentekonteks kan nou saamgevat aan die hand van die volgende oorvereenvoudigde skema:



Stel u voor: Die tyd is kort na 70 n C (*Tese 1*). Jerusalem het geval en die tempel is vernietig. In Galilea (*Tese 2*) bevind enkele Christelike huisgemeentes hulleself: die Markaanse gemeentekring, bestaande uit heiden-Christene sowel as Jode-Christene. Hoe verstaan hulle hulleself in terme van intra-, inter-, en ekstragemeentelike verhoudings? Ons begin hierdie keer by laasgenoemde en beweeg na eersgenoemde.

#### i) Markaanse gemeente :: Rome (*Tese 12*)

Die gemeente beleef Rome as 'n reële bedreiging. Nie net het hulle nog kort te vore die brutale mag van dié maghebber in Jerusalem gesien nie. Ook tans loop hulle gevaar om vervolg te word. In hierdie gespanne toestand is 'n houding van vrede teenoor die maghebbers uiters noodsaaklik. Hulle guns moet gewen word al

kos dit wat. Die Markaanse gemeente moet die verdrukking van Romeinse kant af as deel van hulle lydensweg met geduld verdra. Tegelykertyd het hulle die taak om te midde van hierdie lyding en vervolging die evangelie uit te dra. Die Romeine se guns sou die moontlikheid om sending deur die *hele* ryk (insluitende na Rome!) te doen, bevoordeel.

Een van die maniere waarop die Markaanse gemeente hulleself in 'n positiewe lig probeer stel, is deur 'Judaïsme' te diskrediteer. Hulle distansieer hulle van die Joodse leiers en beskuldig laasgenoemde van die onlangse opstand teen die ryk. Self het hulle nie deel gehad aan hierdie opstand nie. Hulle is voorstanders van vrede en goedgesind teenoor die ryk. So 'n apologie teenoor Rome word genoodsaak deur die feit dat 'Judaïsme' van hulle kant af probeer om hulleself van die Christene (en daarom ook van die Markaanse gemeente) te distansieer en laasgenoemde in diskrediet by Rome te bring deur die Christene van opstand teen die staat te beskuldig.

ii) Markaanse gemeente :: 'Judaïsme' (*Tese 11*)

Die Markaanse diskreditering van 'Judaïsme' by Rome hang saam met 'n intense konflik tussen die twee. Die eintlike fokuspunt van die polemieë tussen 'Judaïsme' en die vroeë Christendom raak die belydenis van *Jesus* as Messias. 'Judaïsme' is nie bereid om in *Jesus* die lankbeloofde Messias te sien nie. Verder intensiveer die Markaanse verkondiging van *Jesus* as *lydende* Messias die dispuut, aangesien so 'n Messias vir 'Judaïsme' die uiterste onsin is - 'n σκάνδαλον in Pauliniese terme (1 Kor 1: 18-31).

Ander *foci* in die polemieë wentel om die verskil in siening van die wet, kultiese praktyke, die tradisie en die behoud van die nasie. Die partikuliere houding van 'Judaïsme' staan lynreg teenoor die Markaanse universele sendinggerigtheid. Hierdie stryd sou later tot 'n finale breuk tussen die Christendom en 'Judaïsme' lei.

Ook die vervolging van Joodse kant af moet die Markaanse gemeente as deel van hulle lydensweg beskou. Te midde van hierdie polemieë het hulle egter nog steeds die taak om die evangelie aan die Jode te verkondig.

iii) Markaanse gemeente :: nie-Christen Joodse familieledede (*Tese 10*)

Die spanning tussen die Markaanse gemeente en 'Judaïsme' in die breëre verband sluit logies 'n spanning tussen Joodse Christene in die gemeente en hulle nie-Christen Joodse familieledede in. Hierdie familieledede vereenselwig hulle met die Judaïstiese standpunte wat ons in die vorige twee punte aangeraak het. Die Markaanse gemeente moet ook hierdie intense spanninge as deel van hulle kruis sien en hulle moet onthou dat die volgelinge van *Jesus* aan 'n ander familie behoort

as die familie wat deur bloedverwantskap bepaal word. Dit onthef hulle natuurlik nog geensins van hulle sendingtaak met betrekking tot hulle nie-Christen Joodse bloedfamilie nie.

**iv) Markaanse gemeente :: Jerusalem-gemeente (*Tese 9*)**

Ook die Christelike gemeente in Jerusalem was nog baie Joods georiënteerd. Die belangrikste fokuspunt van die polemieë tussen hulle en 'Judaïsme' was die feit dat hulle wel die Messias in *Jesus* erken het. Die Jerusalem-gemeente se interpretasie van hierdie Messias is egter volgens Markus verkeerd. Volgens Markus se persepsie verkondig die Jerusalem-gemeente 'n magtige, wonderdoenende, koninklike Messias en kyk hulle verby die kruis. Daarteenoor verkondig Markus 'n *lydende* Messias met wie die Markaanse gemeente nou, terwyl hulle Here afwesig is, in hulle eie lyding kan identifiseer. Navolging van 'n lydende Messias beteken vir hulle in hierdie negatiewe tyd van Christus se afwesigheid navolging in en te midde van lyding gepaardgaande met nederige, selfopofferende diens. Hierteenoor merk Markus die verkeerde etiese ingesteldheid van die Jerusalem-gemeente: hulle misplaaste strewende na mag en outoriteit. Ook die Markaanse eskatologie staan teenoor die verkeerde eskatologie van die Jerusalem-gemeente (soos Markus dit in elk geval waarneem): die *παρουσία* het nie alreeds met die verwoesting van die tempel aangebreek nie. Nee, die *παρουσία* lê in die nabye toekoms. In die tussentyd is Jesus afwesig van die gemeente en leef die gemeente onder moeilike omstandighede. Die gemeente het egter 'n taak 'n hierdie negatiewe tussentyd: die verkondiging van die evangelie aan alle nasies, aan heidene sowel as Jode. Hierdie universele sendinggerigtheid deel die Jerusalem-gemeente volgens Markus nie met die Markaanse gemeente nie. Hulle is partikulier na-binne gerig, en huldig 'n ander siening as die Markaanse gemeente ten opsigte van die Joodse wette en kultiese praktyke.

**v) Markaanse gemeente :: Markaanse gemeente (*Teses 3-8*)**

Van die Jerusalem-gemeente af het hierdie 'dwaalleringe' ongelukkig ook die Markaanse gemeente binnegedring. Dit bring konflik in die gemeente self teweeg. Dit is in die eerste plek hierdie verkeerde opvattinge in sy eie gemeente waarteen Markus reageer. Die 'dwaalleringe' is dié wat ons onder punt iv genoem het. Die problematiese verhouding tussen gemeentelieërs en gemeentelide in die Markaanse gemeente is analogies aan die misplaaste gesagsposisie wat die lieërs van die Jerusalem-gemeente teenoor die Markaanse gemeente inneem. Ander interne verhoudings raak die sosio-ekonomiese verhouding van rykes en armes in die gemeente (eersgenoemde moet na laasgenoemde in hulle finansiële nood uitreik; laasgenoemde kan hulleself gelukkiger ag as die rykes, aangesien hulle as gelowiges

geestelik ryk is) en die prominente rol van vroue in die gemeente. Verder vind die kultiese lewe van die gemeente uitdrukking in die nagmaal, die doop, die liturgie en die homilie.

Om die teologie van die Markaanse gemeente in ons gekonstrueerde gemeentekonteks kortliks te herhaal: Die Markaanse gemeente leef in die negatiewe tussentyd, in die tyd van 'the absence of the Lord of the house', in die 'vastyd'. Hierdie tyd word gekenmerk deur swaarkry en lyding, deur moeilike omstandighede. Nie net ervaar hulle konflik in eie geleedere nie. Ook die spanning met die Jerusalem-gemeente, met nie-Christen Joodse familieleders, met 'Judaïsme' en Rome vorm deel van die harde realiteit wat hierdie negatiewe tussentydperk kenmerk. Die gemeente moet hierdie tydperk verstaan in die lig van Christus se lyding: Navolging van 'n lydende Messias beteken navolging in en te midde van lyding. Dit beteken navolging in selfverloënde, nederige dienslewering. In hierdie tussentyd het die gemeente die taak om te midde van hulle moeilike omstandighede die evangelie aan almal te gaan verkondig: heidene (insluitende Rome) sowel as Jode. Die dringendheid van hierdie universele sending word onderstreep deur die nabyheid van die wederkoms.

Vervolgens ons poging om Markus 16: 1-8 te verstaan in die lig van hierdie gekonstrueerde gemeentekonteks met dié se besondere teologie.

## 2. MARKUS 16: 1-8 VERSTAAN IN DIE LIG VAN 'N GEKONSTRUEERDE GEMEENTEKONTEKS

Die Markusslot vertel van drie vroue (Maria Magdalena, Maria die ma van Jakobus, en Salome) wat die Saterdagoggend (διαγενομένου του σαββάτου) na Jesus se kruisiging (die Vrydag) reukolie (ἀρώματα) gaan koop het om sy liggaam te salf (ἀλείψωσι).

Hulle het die Sondagoggend baie vroeg (λίαν πρωί ... ἀνατείλωντος τοῦ ἡλίου) na die graf gegaan. Daar aangekom (ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον), het hulle gewonder wie vir hulle die klip sou wegrool, maar toe hulle opkyk, sien hulle dat die klip ('n baie groot klip) alreeds weggerol is (ἀποκεκύλιται). Nadat hulle in die graf ingegaan het, sien hulle 'n jonkman (νεανίσκος) met 'n wit kleed aan hulle regterkant sit. Hulle het groot geskrik (ἐξεθαμβήθησαν). Maar hy stel hulle gerus (μὴ ἐκθαμβείσθε): Jesus, die Nasarener, die gekruisigde (τὸν ἑσταυρωμένον), vir wie hulle soek, het opgestaan (ἠγέρθη). Hy is nie meer daar nie (οὐκ ἔστιν ὧδε). Hulle kan self sien dat die plek waar Hy neergelê is, leeg is (Ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν). Vervolgens gee die jonkman 'n opdrag aan die vroue: Hulle moet 'n boodskap aan die dissipels, en in die besonder aan Petrus (καὶ τῷ Πέτρῳ),

oordra: Jesus gaan hulle vooruit (προάγει) na Galilea (εις τήν Γαλιλαίαν) waar hulle Hom sal sien (ὄψεσθε) soos Hy vir hulle gesê het (vgl Mark 14: 28 προάξω ὑμᾶς εις τήν Γαλιλαίαν).

Die jonkman se gerusstelling (μη ἐκθαμβεῖσθε) het egter geen kalmerende uitwerking op die vroue nie. Hulle is uitermate ontsteld (τρόμος, ἔκστασις, ἐφοβούντο) oor wat hulle gesien en gehoor het. Hulle hardloop uit die graf uit en vlug van die graf af weg sonder dat hulle die boodskap aan die dissipels (trouens, aan enigiemand - οὐδενὶ οὐδέν) gaan oordra. Hulle stilswee is ongehoorsaamheid aan die opdrag, en is die direkte gevolg dat die dissipels die boodskap nie ontvang nie en daarom nog in Jerusalem en nie op die regte plek (Galilea) is nie.

Die feit dat Markus die dissipels (in die besonder Petrus) vanweë die drie vroue (waarvan een Jesus se ma is) die boodskap nie laat ontvang nie, transparereer die Markaanse verhouding tot die Jerusalem-gemeente (waar die dissipels en die familie van Jesus 'n leidinggewende rol gespeel het). Die Jerusalem-gemeente is nie waar hulle behoort te wees, in Galilea, nie. Met Galilea as simbool van sending lewer Markus ook hier kritiek teen die Jerusalem-gemeente se partikuliere houding. Hy roep dié gemeente tot universele sending na Jood sowel as heiden op. Maar Jerusalem hoor nie die roep nie. Hulle is nog steeds nie waar hulle volgens Markus behoort te wees nie. Wanneer hierdie gedeelte in die Markaanse huisgemeentes voorgelees word sou die sterk afkerende stemtoon teenoor die dissipels en die vroue se optrede die nodige retoriese impak maak (*contra* Boomersshine 1987).

Die Markaanse gemeente het egter op een of ander manier wel die boodskap gehoor (*contra* Petersen 1980a). Hulle is wel op die regte plek: in Galilea. Hier wag hulle as apokaliptiese gemeenskap op die wederkoms van hulle Heer (προάγει ὑμᾶς εις τήν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε). Die *interim* waarin hulle tans lewe, is 'n tydperk wat harde realiteite ken. Dit is 'n tyd wat gekenmerk word deur die harde werklikheid van die leë graf (οὐκ ἔστιν ὧδε), van die afwesigheid van die Heer van die huis. In hierdie negatiewe tussentyd ervaar hulle baie swaarkry en lyding, maar te midde daarvan hou hulle hulself besig met sending na die hele wêreld: Jode sowel as heidene.

Die ander *foci* in die polemieë tussen die twee gemeentes sluit by hierdie sendingperspektief aan en bied die breë raamwerk. Die Jerusalem-gemeente huldig 'n verkeerde eskatologie. Volgens hulle het die παρουσία reeds aangebreek met die verwoesting van Jerusalem. Die kruis word verbygekyk. Die tyd waarin hulle nou leef, is 'n positiewe tyd van verskynings wat deur magtige optrede en wonderdoeners (volgens Markus: valse messiasse) gekenmerk word. Universele sending word nie gedoen nie, aangesien dit die Joodse wet en gebruike, en veral die behoud van die Joodse volk, in gevaar stel. Hierdie slotperikoop roep dus direk

sending en eskatologie as strydpunte tussen die twee gemeentes na vore, maar ook indirek die ander *foci* wat hierby aansluit, naamlik etiese houding, siening van die wet en tradisie en Joodse partikularisme.

Die strydpunte tussen die twee gemeentes geld tegelykertyd as 'n waarskuwing teen dwalinge in die gemeente self. Die sterk veroordelende toon teenoor die vroue en dissipels se optrede by die voorlees van die gedeelte geld nie net as kritiek teen die Jerusalemleiers nie, maar tegelykertyd as teregwyysing aan die Markaanse gemeentelid en -lede.

Die gebruik van die nagmaal het ten doel om die tussentyd reg te dui as tyd van lyding wat in terme van Jesus se eie lyding verstaan moet word. Hulle drink die lydensbeker in die tyd van hulle Meester se afwesigheid, maar wag tegelykertyd op sy spoedige terugkeer.

Die gedeelte roep waarskynlik ook die doopritueel in die Markaanse gemeente na vore. Jesus laat 'n leë plek agter. Hy het weggegaan. Maar in die graf sit 'n jonkman met 'n wit kleed aan. Dit herinner aan die naakte man wat vroeër in die Evangelie 'n linnekleed om sy lyf gehad het, maar dit gelos het toe Jesus se opponente hom wou vang. Hy het toe naak weggehardloop. Die wit kleed en die naaktheid herinner aan simboliese handeling tydens die doopritueel.

Ook die konflik tussen Joodse Christene in die Markaanse gemeente en hulle nie-Christen Joodse familieledes, sowel as die polemieke tussen die gemeente en 'Judaïsme' sluit aan by die polemieke tussen die Jerusalem- en die Markaanse gemeente. Die Markaanse gemeente onderneem egter te midde van die polemieke sending na die Jode.

Dié stryd staan ook verder in verband met die verhouding tot die Romeine: die polemieke tussen Christene en Jode lei uiteindelik tot 'n wedersydse diskreditering by Rome. 'n Gunstige gesindheid van die Romeine jeens die Christene was immers veral vir die Markaanse gemeente 'n uiterse noodsaaklikheid vir die suksesvolle uitvoer van die universele sendingtaak, wat uiteindelik sending ook na Rome insluit.

### 3. KONKLUSIE

Is dit moontlik dat iemand so genuanseerd kon skryf? 'An objection often raised ... is that a first century author could not have intended the sophisticated nuances of meaning and themes found by such analysis ...'(Donahue 1976: 18). Saam met Donahue (1976: 18) reken ons egter wel met die moontlikheid dat 'n skrywer selfs, of dalk juis, onbewustelik sy eie stempel op sy stof kan afdruk, en dat hierdie stempel verskillende aspekte van sy doel kan weerspieël: 'Just as the text of a James Joyce or a TS Eliot may yield more than the author consciously intended, so too may



---

the text of Mk admit of levels of meaning beyond the conscious intention or even the historical situation which occasioned the Gospel'. En verder: 'With the caution in mind that the NT writings are often multipurposed, we can suggest that Mark also addresses diverse concerns' (Donahue 1982: 593-594).

Watter punt het ons probeer maak met ons konstruksie van 'n Markaanse gemeentekonteks? In kort: dat teologie in 'n konkrete sosio-historiese konteks funksioneer, en nie *in abstracto* nie.

The great interpreters from Origen to Bultmann have studied biblical texts with an eye toward individual experience and have relied on various kinds of philosophical anthropology. Yet critics of this personalist approach always point to the communal and social character of the NT writings. They correctly demand a hermeneutic more appropriate to the material being studied. Perhaps the critical use of sociological concepts will help toward developing a socially-oriented method of interpretation (Harrington 1980: 190).

And so we learn that it is never possible to express the Word in timeless abstractions, but each witness must use his own contemporary language (Schweizer 1970: 23).

Wat was ons doel met die lees van Markus 16: 1-8 in 'n gekonstrueerde gemeentekonteks? Ons het probeer om die geheel in die deel te sien (vgl Donahue 1976: 20). Wanneer ons die leë graf in die lig van 'n gekonstrueerde gemeentekonteks lees, blyk die konkrete relevansie van taal-in-konteks beter.

Is ons konstruksie reg? Die vraag is nie of ons konstruksie die enigste een is wat reg is nie, maar of daar nie nog ander konstruksies moontlik is wat ewe veel, of dalk nog beter, sin maak nie. Meer konstruksies maak gesprek moontlik. En gesprek verhoed relativisme en nihilisme, waarbinne ons nie kan leef nie. Ons kan net in absolutisme of in relatiwiteit lewe. Relatiwiteit is om te lewe in die spanning tussen absolutisme en relatiwisme. Dit is 'n bestaanswyse wat by wyse van voortdurende disoriëntasie nuwe oriëntasie skep. Dit is ons insiens 'n leefwyse wat 'n wetenskaplike tot eerlikheid dwing.

Interpretasie is 'n spel, sonder einde, 'open-ended'. Dit is 'n dinamiese gebeurde. 'A never ending story'. '... interpretation ... is never easy, and never perfect, and never ending' (Malbon 1983: 47). '... students must read quite a number of ... studies before the *relative* weight of any particular study in the entire field can be properly assessed' (Carson 1989: 64; eie beklemtoning).

Literatuurverwysings

- ACHTEMEIER, PJ 1978. *Invitation to Mark: A commentary to the Gospel of Mark with complete text from the Jerusalem Bible*. New York: Image Books.
- ACHTEMEIER, PJ 1980. 'He taught them many things': Reflections on Marcan Christology. *CBQ* 42, 465-481.
- BOOMERSHINE, TE 1981. Mark 16: 8 and the apostolic commission. *JBL* 100, 213-223.
- BOOMERSHINE, TE 1987. Peter's denial as polemic or confession: The implications of media criticism for Biblical hermeneutics. *Semeia* 30, 47-68.
- BUSEMANN, R 1983. *Die Jünergemeinde nach Markus 10: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des 10. Kapitels im Markusevangelium*. Bonn: Peter Hanstein Verlag. (Bonner Biblische Beiträge 57.)
- CARSON, DA 1989. Selected recent studies of the fourth gospel. *Themelios* 14/2, 57-64.
- CHATMAN, S 1986. *Story and discourse: Narrative structure in fiction and film*. New York: Cornell University Press.
- COOK, MJ 1978. *Mark's treatment of the Jewish leaders*. Leiden: Brill. (Supplements to NT 51.)
- CROSSAN, JD 1973. Mark and the relatives of Jesus. *NT* 15/2, 81-113.
- CROSSAN, JD 1976. Empty tomb and absent Lord (Mark 16: 1-8), in Kelber 1976: 135-152.
- CROSSAN, JD 1978. A form for absence: The Marcan creation of Gospel. *Semeia* 12, 41-55.
- CROSSAN, JD 1985. *Four other Gospels: Shadows on the contours of canon*. Minneapolis: Winston.
- DONAHUE, JR 1976. Temple, trial and royal Christology (Mark 14: 53-65), in Kelber 1976: 61-79.
- DONAHUE, JR 1983. *The theology and setting of discipleship in the Gospel of Mark*. Milwaukee: Marquette University Press.
- GENETTE, G 1980. *Narrative discourse: An essay in method*. New York: Cornell University Press.
- GNILKA, J 1978. *Das Evangelium nach Markus, 1. & 2. Teilband*. Zürich: Benziger. (EKK.)
- HAHN, F 1985. Einige Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation, in Hahn, F (Hrsg), *Der Erzähler des Evangeliums: Methodische Neuansätze in der Markuskforschung*, 171-197. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Bibelstudien 118/119.)

- 
- HARRINGTON, DJ 1980. Sociological concepts and the early church: A decade of research. *TS* 41, 181-190.
- HARRINGTON, W 1979. *Mark*. Dublin: Veritas Publications. (New Testament Message 4.)
- HENGEL, M 1985. *Studies in the Gospel of Mark*. London: SCM.
- JOHNSON, ES 1987. Is Mark 15: 39 the key to Mark's Christology? *JSNT* 31, 3-22.
- JUEL, D 1977. *Messiah and temple: The trial of Jesus in the Gospel of Mark*. Montana: Scholars Press. (SBL Dissertation Series 31.)
- KATO, Z 1986. *Die Völkermision im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Bern: Lang. (Europäische Hochschulschriften: Theologie 23.)
- KEE, HC 1977. *Community of the New Age: Studies in Mark's gospel*. London: SCM. (New Testament Library.)
- KEE, HC 1984. The social setting of Mark: An apocalyptic community. *SBL Seminar Papers* 23, 245-255.
- KELBER, WH 1974. *The kingdom in Mark: A new place and a new time*. Philadelphia: Fortress.
- KELBER, WH (ed) 1976. *The passion in Mark: Studies on Mark 14-16*. Philadelphia: Fortress.
- KOCH, D-A 1983. Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriss im Markusevangelium. *NTS* 29, 145-166.
- LATEGAN, BC & VORSTER, WS 1985. *Text and reality: Aspects of reference in Biblical texts*. Philadelphia: Scholars Press. (SBL Semeia Studies.)
- LOUW, JP & NIDA, EA 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains*. New York: UBS.
- LUZ, U 1974. Erwägungen zur Entstehung des 'Frühkatholizismus': Eine Skizze. *ZNW* 65, 88- 111.
- MALBON, ES 1983. Fallible followers: Women and men in the Gospel of Mark. *Semeia* 28, 29-48.
- MALBON, ES 1984. The Jesus of Mark and the sea of Galilee. *JBL* 103, 363-377.
- MARTIN, RP 1979. *Mark: Evangelist and theologian*. 2nd ed. Exeter: Paternoster.
- MARXSEN, W 1968. *An introduction to the New Testament: An approach to its problems*. Oxford: Blackwell.
- MARXSEN, W 1969. *Mark the evangelist: Studies on the redaction history of the Gospel*. 3d ed. Nashville: Abingdon.
- MEEKS, WA 1983. *The first urban Christians: The social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.
- MUNRO, W 1982. Women disciples in Mark? *CBQ* 44, 225-41.

- O'GRADY, JF 1981. *Mark: The sorrowful gospel*. New York: Paulist Press.
- PERRIN, N 1982. *s v Mark*. IDB.
- PERRIN, N & DULING, DC 1982. *The New Testament: An introduction*. New York: Harcourt.
- PETERSEN, N 1980a. When is the end not the end? Literary reflections on the ending of Mark's narrative. *Interp.* 34, 151-166.
- PETERSEN, N 1980b. The composition of Mark 4: 1-8: 26. *HThR* 73, 185-217.
- REPLOH, KG 1969. *Markus-Lehrer der Gemeinde: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikope des Markusevangeliums*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (Stuttgarter Biblische Monographien.)
- RHOADS, D & MICHIE, D 1982. *Mark as story: An introduction to the narrative of a gospel*. Philadelphia: Fortress.
- ROBBINS, VK 1976. Last meal: Preparation, betrayal, and absence (Mark 14: 12-25), in Kelber 1976: 21-40.
- SCHWEIZER, E 1970. *The Good News according to Mark*. London: John Knox.
- SCROGGS, R 1980. The sociological interpretation of the New Testament: The present state of research. *NTS* 26, 164-179.
- SENIOR, D 1982. The eucharist in Mark: Mission, reconciliation, hope. *BTB* 12, 67-72.
- SENIOR, D 1984a. *The passion of Jesus in the Gospel of Mark*. Wilmington: Michael Glazier. (Passion Series 2.)
- SENIOR, D 1984b. The struggle to be universal: Mission as vantage point for New Testament investigation. *CBQ* 46, 63-81.
- SENIOR, D 1987. 'With swords and clubs ...': The setting of Mark's community and his critique of abusive power. *BTB* 17, 10-20.
- STUHLMACHER, P 1981. *Der Brief an Philemon*. Zürich: Benziger. (EKK.)
- THEISSEN, G 1982. *The social setting of Pauline Christianity*. Philadelphia: Fortress.
- VAN AARDE, AG 1988. Narrative point of view: An ideological reading of Luke 12: 35-48. *Neotestamentica* 22, 231-250.
- VAN AARDE, AG 1989. Jesus en die sosiaal-veragtes. *HTS* 44, 829-846.
- VANDER BROEK, LD 1983. The Markan 'Sitz im Leben': A critical investigation into the possibility of a Palestinian setting for the Gospel. Ph D-dissertation, Drew University, Madison, New Jersey.
- VIA, DO 1985. *The ethics of Mark's gospel: In the middle of time*. Philadelphia: Fortress.
- VON WAHLDE, UC 1985. Mark 9: 33-50: Discipleship: The authority that serves. *BZ* 29, 49-67.

- WEEDEN, TJ 1976. The cross as power in weakness, in Kelber 1976: 115-134.
- WILDE, JA 1974. A social description of the community reflected in the Gospel of Mark. Ph D-dissertation, Drew University, Madison, New Jersey.
- WITHERINGTON, B 1988. *Women in the earliest churches*. New York: Cambridge University Press. (SNTS Monograph Series 59.)