

# DIE NAGMAAL BY MARKUS EN PAULUS. 'N VERGELYKENDE STUDIE

G. M. M. PELSER

Wanneer die berigte of tradisies oor die instelling van die Nagmaal soos dit onderskeidelik by Markus (14:22-25) en Paulus (1 Kor. 11:23-25) voorkom, met mekaar vergelyk word, dan val dit reeds by 'n oorsigtelike ondersoek op dat daar wel belangrike ooreenkoms is maar tog ook interessante en selfs belangrike verskille.<sup>1)</sup> Die doel van hierdie ondersoek is nie om in te gaan op wat die twee tradisies gemeenskaplik aangaande die Nagmaal oorgelewer het nie, maar om op die verskille, indien enige, te wys, selfs waar dit 'n variasie van dieselfde gedagte betref.

## A. DIE RAAMWERK

'n Saak wat eerste ons aandag verdien, is die vraag na die raamwerk waarin Mk. en Paulus onderskeidelik hulle berigte plaas. In hierdie opsig lewer Mk. geen probleem op nie omdat dit algemeen bekend is dat hierdie evangelis, soos ook die ander Sinoptici die instelling in 'n paasmaal-raamwerk plaas.<sup>2)</sup> Ook vir Paulus is dit belangrik dat die Nagmaal nie alleen deur die historiese Jesus ingestel is nie, maar dat dit ook histories veranker is deur die instelling daarvan „in die nag waarin Hy oorgelewer is (**en tē nukti hē paredieto** I Kor. 11:23). Wat Paulus alles met hierdie woorde in gedagte gehad het, weet ons nie. Hy sê egter niks ten gunste van 'n paasmaal-raamwerk nie. Of hy dit by sy lesers as bekend veronderstel, weet ons ook nie. Dit is opmerklik dat waar Paulus wel van Christus as ons paaslam praat (I Kor. 5:7) hy niks oor die Nagmaal sê nie, en waar hy oor die Nagmaal handel, hy nie die pasga ter sprake bring nie (vgl. bv. I Kor. 10:1 v.v.).<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> Die ondersoek word beperk tot 'n vergelyking tussen die instellingsberigte by Mk. en Paulus. Mattheus is volkome van Mk. afhanklik. Dit voeg slegs stilistiese uitbreidings en interpreterende gedeeltes toe tot die Mk.-tradisie en het daarom geen selfstandige bronwaarde nie. Vergelyk H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 2 München 1968, p. 71. Die Lk. berig neem 'n uitsonderlike posisie in. Dit bevat elemente van beide Mk. en Paulus, en deels eie tradisie. Dit is later as Mk. en Paulus en voeg niks wesensliks toe nie.

<sup>2)</sup> Ons kan nie hier verder ingaan op die vraag of die Nagmaal wel by geleentheid van 'n paasmaaltyd ingestel is nie. Vergelyk hieroor J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 3 Göttingen 1960, p. 9 vv., asook G. Bornkamm, *Herrnmahl und Kirche bei Paulus* (*Gesammelte Aufsätze*, Band II), 3 München 1970, p. 149. Kyk verder ook E. Schweizer, *Abendmahl in Neuen Testament*, R.G.G.<sup>3</sup>, Bd. I Kol. 17. Hy wys daarop dat Mk. 14:12-16 laat is en dat die instellingsberig geensins na 'n paasmaaltyd heenwys nie.

<sup>3)</sup> Kyk G. Bornkamm, a.w., p. 149 v.

Ons kan nie beweer dat Paulus die paasmaal-raamwerk as onbelangrik geag het nie. Hy doen egter nie moeite om dit hier te vermeld nie, en gee die indruk dat vir hom die belangrikste is, die feit dat dit in die Nagmaal nie gaan om 'n kultiese viering soos in die tydlose misteries nie, maar om 'n gebeure wat in die geskiedenis veranker is, en wel 'n geskiedenis wat deur God so beskik is. Dit is vir Paulus dus veel meer as blote historiese herinnering.<sup>4)</sup>

Wat Paulus dus wel met Mk. in gemeen het, is die datering van die instelling gedurende die nag van Jesus se gevangening, sonder dat hy aandui wat die aard van die byeenkoms was. Dit is egter wel duidelik dat Paulus daarvan bewus was dat die instelling by geleentheid van 'n maaltyd plaasgevind het, wat die aard van hierdie maaltyd ookal was. Hiervan is die frase *meta to daipnésai* voorafgaande aan die handeling met die beker, 'n klinkklare bewys. Hierdie frase bring verder duidelik na vore dat, volgens die Pauliniese tradisie, die handelinge met brood en beker tydens die instelling van mekaar geskei was deur die maaltyd. By Mk., aan die anderkant, word die indruk gelaat dat die handelinge onmiddellik op mekaar gevolg het en wel gedurende of na afloop van die maaltyd (*esthiontôn autôn* vers 22). Dit is opmerklik dat die Pauliniese tradisie aan hierdie prosedure vashou, ten spyte van die feit dat reeds vroeg al, en minstens in die gemeente van Korinthe, by die viering van die Nagmaal albei handelinge saamgevoeg gevolg het op die *agapê* (Vgl. I Kor. 11:17 vv.).

Kan dit wees dat die Mk. tradisie die bogenoemde tussenkoms van die maaltyd as bekend veronderstel en dit nie beklemtoon nie, maar wel daaraan uitdrukking gee deur middel van die genetivus absolutis *esthiontôn autôn*?

Dit kan ons nie met sekerheid sê nie maar ons sal later in 'n ander verband hierop terug kom.

## B. DIE HUPER GEDAGTE

Die *huper* gedagte kom by beide Mk. en Paulus voor maar met die verskil dat dit by Mk. aan die bekerwoord gekoppel is en deur *pollôn* gevolg word, terwyl Paulus dit by die broodwoord plaas en deur *humôn*<sup>5)</sup> laat volg.

<sup>4)</sup> Vgl. H. Conzelmann, a.w., p. 72. Vergelyk ook hoe G. Bornkamm, a.w., p. 149 *paradidonai* hier op God as handelende Persoon betrek. Dit hou dan in dat nie Judas se verraad of Jesus se oorlewering deur mense hier op die voorgrond staan nie, maar die heilsdaad van God waardeur Hy sy Seun oorgegee het (vgl. ook Rom. 8/32). So ook W. G. Kümmel in die Anhang by H. Lietzmann, An die Korinther I/II<sup>5</sup> (HNT), Tübingen 1969, ad. loc.

<sup>5)</sup> Volgens R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*<sup>6</sup>, Tübingen 1968, p. 148, is die *huper* gedagte in al die gevalle waar dit voorkom sekondêre interpretamente, wat nie tot die oorspronklike tradisie behoort het nie en ook nie die oorspronklike bedoeling van die instellings woorde weer-gee nie.

Die vraag is nou: Het ons hier met 'n toevallige verskuiwing en woordkeuse te make, of sit daar meer in as wat vermoed mag word. Dit is in albei gevalle duidelik dat **huper** die gedagte van Jesus se dood as offer, versoenend of plaasbekledend, tot uitdrukking wil bring.<sup>6)</sup> Die gebruik van **humôn** i.p.v. **pollôn** by Paulus dui vanselfsprekend op 'n verenging t.o.v. die vir wie die dood van Christus heilsbetekenis sou hê.

Daar bestaan geen duidelik aanwysbare rede vir die alternatiewelike verbinding wat **huper** by Mk. en Paulus onderskeidelik het nie. Jeremias<sup>7)</sup> het die mening gewaag dat die eensydige plasing van **huper** by die bekerwoord deur die Mk. tradisie, in die liturgiese praktyk steurend gewerk het, en 'n al groter behoefte laat ontstaan het om die leemte by die broodwoord op te vul en sodoende brood- en bekerwoord te paralleliseer. Hy reken verder dat die noodsaak om **huper** ook by die broodwoord toe te voeg, veral sterk na vore moes getree het waar 'n viering **sub una**<sup>8)</sup> die teologiese interpretasie van die broodhandeling noodsaaklik gemaak het. 'n Voorbeeld van die paralleliserende toevoeging van **huper** by die broodwoord, vind ons in die Lk. berig, wat **huper** by beide brood- en bekerwoord plaas. Indien die vermoede van Jeremias reg is betreffende die noodsaaklikheid vir die **sub una** viering, dan het die ontwikkeling waarskynlik so verloop dat terwyl **huper** by die broodwoord noodsaaklik geword het, dit by die bekerwoord weggeval het omdat waar die viering wel met brood en wyn plaasgevind het, dit nie nodig was om **huper** by die bekerwoord te herhaal nie.

Hoewel E. Käsemann nie spesifiek ingaan op die vraag waarom **huper** by Mk. en Paulus verskillend gebruik word nie, verklaar hy dat **to huper humôn** by die broodwoord 'n interpreterende toevoeging van Paulus is. Käsemann kom tot hierdie gevolgtrekking omdat volgens sy beskouing dit in die eerste „Deutewort“ gaan om die gawe van „Anteil am Tode, nämlich am Todesleibe Jesu“, terwil dit in die tweede gaan om die gawe van „Anteil an der neuen Diatheke“,<sup>9)</sup> wat niks anders is nie as „Anteil an der Herrschaft des Erhöhten“.<sup>10)</sup> Volgens hierdie siening het die **huper** gedagte alleen betekenis wanneer dit aan die broodwoord gekoppel word, omdat slegs hier sprake is van offerdood, en nie ook by die beker-

<sup>6)</sup> H. Conzelmann, a.w., p. 72. Kyk ook G. Dalman, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, p. 154 vv. Vgl. ook Mt. 20:28; Mk. 10:45.

<sup>7)</sup> A.w., p. 160 v.

<sup>8)</sup> Jeremias, a.w., p. 108, wys daarop dat 'n viering **sub una**, by gebrek aan wyn, vir verskeie plekke in die vroeë kerk aanvaar moet word, en dat by die vroegste vierings, as voortsetting van die daaglikse tafelgemeenskap met Jesus, die viering **sub una** nie alleen baie moes voorgekom het nie maar die reël moes wees.

<sup>9)</sup> E. Käsemann Anliegen und Eigenhart der paulinischen Abendmahlserhte, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd.I, Göttingen 1960, p. 30.

<sup>10)</sup> Idem, p. 31.

woord nie. Of hierdie opvatting van Käsemann die mees aanvaarde verklaring vir die wisseling van die plek van **huper** is, kan ons nie nou uitmaak nie, maar ons kom ook hierop later terug. Al wat ons op hierdie stadium met redelike sekerheid kan sê, is dat **huper** in die vroeë gebruik blykbaar meermale van plek moes verwissel het.

### C. DIE HERHALINGS- OF ANAMNËSIS-OPDRAG

By beide Mk. en Paulus vind ons die eskatologiese perspektief, met die verskil dat dit by Mk. deel uitmaak van die woorde van Jesus en daarom van die tradisiestuk, terwyl dit by Paulus opge- neem is in die interpretasie wat die apostel self toevoeg in vers 26. By Paulus is dit verder verbind met die motiewe van herinnering (**anamnêsis**) en verkondiging. Dit is merkwaardig dat terwyl die **anamnêsis**-opdrag by beide instellings woorde in die Pauliniese tradisie voorkom, dit by Markus ontbreek. Die meeste eksegete stem saam dat ons in hierdie **anamnêsis**-opdrag met 'n toevoeging deur die Pauliniese tradisie te make het, wat duidelike liturgiese stil- lering weerspieël.

Volgens Jeremias<sup>11)</sup> kon dit gewis nie tot die oorspronklike formule behoort het nie, en is die toevoeging daarvan deur die Antiocheense tradisie makliker te verklaar as die weglating daarvan deur bv. die Mk. tradisie. **Touto poieite** is imperatief en nie indikatief nie. Dit is vaste uitdrukking vir die herhaling van 'n rite reeds in die LXX (Vgl. Ex. 29:35; Num., 15:11-13, Dt. 25:9).<sup>11a)</sup>

As ons moet aanvaar dat die **anamnêsis** gedagte toegevoeg is, waarom of na aanleiding waarvan het dit dan gebeur? Hans Lietz- mann het eerste gewys op parallele in hellenistiese omgewing, en die mening uitgespreek dat die Nagmaal as gedagtenismaal sy beslag gekry het op heiden-christelike gebied na analogie van die hellenistiese maaltye ter herdenking van 'n gestorwene. Hy verklaar die frase **egô gar parelabon apo tou kuriou** in I Kor. 11:23a dan so dat dit wat Paulus van die Here ontvang het, in werklikheid niks anders is nie as: „das neue Verstöndnis des Herrenmahles als

<sup>11)</sup> A.w., p. 161, 229; Hierdie frase word ook as 'n toevoeging beskou deur o.a. G. Bornkamm, a.w., p. 158; H. Conzelmann, a.w., p. 72; R. Bultmann, a.w., p. 151; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus (Meyers Komm.), Göttingen 1963, p. 305; E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus (NTD), Göttingen 1968, p. 173; J. Weiss, Der erste Korintherbrief<sup>9</sup>, Göttingen 1970, p. 286; C. K. Barrett, The first Epistle to the Corinthians (Black's N.T. Commentaries) London 1968, p. 267; H. D. Wendland, Die Briefe an die Korinther<sup>12</sup> (NTD), Göttingen 1968, p. 100. Anders G. Dal- man a.w., p. 162, wat reken dat die opdrag wel oorspronklik is, maar dat waarskynlik slegs Paulus dit oorgelewer het.

<sup>11a)</sup> Kyk J. Jeremias, a.w., p. 240; H. Braun, poieô, T. W.N.T. VI, p. 481 v.

Todes gedächtnis".<sup>12)</sup> Hierteenoor het Jeremias redelik uitvoerig en met 'n hele aantal voorbeelde uit die O.T. en Joodse literatuur, probeer aantoon dat **anamnêsis** hier analoog is aan die offers of vieringe, wat Israel of die Jode **l'zikkârôn** gebring en gevier het. Sonder uitsondering was die bedoeling van hierdie gebruike om die aandag van God op iets te vestig, en Hom handelend te laat optree.<sup>13)</sup>

By al hierdie voorbeelde ontbreek egter die betrekking op die dood van 'n bepaalde persoon, en die herinnering aan so iemand.<sup>14)</sup> Aan die anderkant is daar egter ook gewigtige bedenkinge ingebring teen die gedagte van beïnvloeding deur die hellenistiese gebruike. So kom die formule eis **anamnêsin** bv. nie in hierdie sogenaamde parallele voor nie, en waar wel sprake is van herinnerings maaltye, het dit nie op iemand se sterfdag nie maar op sy geboortedag plaasgevind.<sup>15)</sup> Hierdie maaltye was van volkome sekulêre aard, wat hoogstens uit piëteit plaasgevind het en nie bedoel was as religieuse verering nie.<sup>16)</sup> E. Käsemann wys tereg daarop dat as dit dan moet, hoogstens die gebruik van die begrip **anamnêsis** uit hierdie parallele afgelei kan word. „Denn dasz Paulus das Herrenmahl nicht als solches aus der Perspektive eines derartigen Totengedächtnismahles betrachtet, ist absolut selbst selbstverständlich, sofern man den **sakramentalen** Charakter dieses Mahles noch ernstnimmt".<sup>17)</sup>

Dit is 'n vraag of ons by die pasga na 'n analogie moet soek.<sup>18)</sup> Dit is wel waar dat ook t.o.v. die pasga daar nie sprake is van die dood van 'n persoon en 'n viering ter herdenking aan so'n persoon nie. Tog is die gedagte van **l'zikkârôn**,<sup>19)</sup> 'n baie belangrike element van die pasga-liturgie as herdenking van die verlossing uit die slawehuis van Egipte. As dit die bedoeling van Jesus was dat die Nagmaal iets van die karakter van die pasga moes opneem, dan lê dit baie naby dat die herinneringsmotief by die pasga as analogie vir **anamnêsis** kon dien. 'n Verdere probleem met betrekking tot hierdie

<sup>12)</sup> H. Lietzmann, *An die Korinther I/II<sup>5</sup>* (HNT), Tübingen 1969, p. 58. Hierdie teorie van Lietzmann het by 'n hele aantal eksegete aanklank gevind. Kyk hiervoor J. Jeremias, a.w., p. 231, voetnoot 1. So ook R. Bultmann, a.w., p. 151; C. K. Barrett, a.w., p. 267; G. Bornkamm, a.w., p. 158; H. Braun, *poieô*, T. W.N.T. VI, p. 481 v.; E. Lohmeyer, a.w., p. 305.

<sup>13)</sup> Vgl. J. Jeremias, a.w., 235 vv.

<sup>14)</sup> Kyk G. Bornkamm, a.w., p. 159.

<sup>15)</sup> Kyk J. Jeremias, a.w., p. 231 vv. Die moontlikheid van so'n analogie word ook verwerp deur bv. J. Héring, *The first Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, London 1969, p. 118; H. D. Wendland, a.w., p. 100.

<sup>16)</sup> G. Bornkamm, a.w., p. 159.

<sup>17)</sup> E. Käsemann, a.w., p. 22 (Kursivering deur my).

<sup>18)</sup> So reken bv. J. Héring, a.w., p. 118; N. A. Dahl, *Anamnesis* (Studia Theologica I, 1-2, 1947, p. 73 v. aangehaal by G. Bornkamm, a.w., p. 159.

<sup>19)</sup> Vgl. Ex 12:14 (Die LXX vertaal hier met *mnêmosunon*) 13:3,9; Deut. 16:3.

aanname is egter die vraag waarom Mk., wat die instelling van die Nagmaal doelbewus in 'n paasmaal-raamwerk plaas, nie die **anamnêsis**-opdrag het nie.

Dit skyn 'n taamlik hipotetiese onderneming te wees om na analogië te soek, maar ook om andersins te verklaar wat die her-koms van die **anamnêsis**-opdrag is. Jeremias erken dat al sou die **anamnêsis**-opdrag nie deel uitgemaak het van die oorspronklike tradisie nie, dit nog glad nie beteken dat dit onhistories is nie.<sup>20</sup>) Bloot die feit dat die Nagmaal van die vroegste tye af gereeld in die kerk gevier is, blyk die uitvoering te wees van 'n opdrag om dit te doen. Hierby is daarop gewys dat die instellingswoord by Mk., self 'n stuk liturgie is en as sodanig bedoel is om herhaal te word. Ook die eskatologiese perspektief veronderstel die herhaling van die Nagmaal.<sup>21</sup>) As Jesus sê dat Hy nie weer van die vrug van die wynstok sal drink nie totdat . . . , dan veronderstel Hy dat sy dissipels dit wel sal doen in sakramentele verband. Ons het tot dusver daarvan uitgegaan dat ons in die **anamnêsis**-opdrag nie met die **ipsissima verba Jesu** te make het nie. Ons moet egter ook aanvaar dat Jesus met die instelling van die Nagmaal meer gesê het as wat liturgies in die tradisiestukke opgeneem is.<sup>22</sup>) So kan die **anamnêsis**-opdrag 'n saaklik en inhoudelik volkome korrekte weergawe wees van wat Jesus bedoel en uitgespreek het.<sup>23</sup>)

Ons kan nie hier ingaan op wat **anamnêsis** in hierdie konteks alles behels nie. Dit is egter duidelik wat Paulus as die belangrikste aspek van die uitvoering van hierdie opdrag gesien het. Dit het vir hom nie alleen bestaan in die reëlmatige viering van die Nagmaal waardeur die herinnering aan die dood van Jesus wakker gehou is nie, maar ook en veral in die positiewe verkondiging van die heils-betekenis van hierdie dood.

#### D. DIE ONGERYMDHEID BY DIE INSTELLINGSWOORDE (DEUTEWORTE)

Vergelyk ons die instellingswoorde by die beker met mekaar, dan merk ons 'n opvallende verskil. By Mk. staan **haima** parallel met **sôma**, terwyl by Paulus nie **haima** nie, maar **diathêkê** parallel, met **sôma** geplaas is.

In albei is dus van **haima** en **diathêkê** sprake maar by Mk. word **haima** nader bepaal deur **diathêkê**, terwyl dit by Paulus net anders om is.<sup>24</sup>) Hierbenewens word **diathêkê** by Paulus verder gekwali-

<sup>20</sup>) A.w., p. 229.

<sup>21</sup>) Vgl. G. Bornkamm, a.w., p. 158; H. Conzelmann, a.w., p. 73.

<sup>22</sup>) So bv. J. Jeremias, a.w., p. 229.

<sup>23</sup>) Kyk weer G. Dalman, a.w., p. 162; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in die New Testament* (Studies in Biblical Theology No. 6), London s.j., p. 36.

fiseer deur *kainê*, wat aan *diathêkê* 'n ander kleur gee as by Mk. Dit is duidelik dat indien hier in *diathêkê* sprake sou wees van 'n toespeling op die gebruik van die begrip in die O.T., die frase *to haima mou tês diathêkês* by Mk. op Ex. 24:8<sup>25</sup>) betrek sal moet word, terwyl *hê kainê diathêkê* by Paulus veeleer 'n toespeling is op Jer. 31:31 vv.<sup>26</sup>) Dat die nuwe heilsordening wat deur Christus te weeg gebring is, vervulling is van die profesie van Jer. 31:31 vv., is vir Paulus blykens II Kor. 3:6 vv. nie 'n vreemde gedagte nie. Die enigste probleem met betrekking tot Jer. 31;31 vv. en die Pauliniese weergawe van die bekerwoord, en daarop het E. Gaugler<sup>27</sup>) gewys, is dat die Jeremia-profesie niks van bloed of 'n totstandkoming van 'n verbond deur bloedstorting vermeld soos t.o.v. die Sinai-verbond nie. Dit is 'n vraag of Jesus wel van 'n *kainê diathêkê* gepraat het. Die adjektief *kainê* word deur verskeie eksegete as 'n toevoeging beskou óf deur Paulus<sup>28</sup>) self, óf deur sy tradisie op hellenistiese gebied.<sup>29</sup>)

Hoe moet ons nou die verskil in formulering tussen Mk. en Paulus verklaar? Moet ons saam met Lohmeyer e.a. aanvaar dat daar inhoudelik geen verskil is nie, dat die verskillende formuleringe saaklik dieselfde tot uitdrukking bring, en dat die verskil alleen daaraan toegeskryf moet word dat Paulus die Mk.-formulering *to haima mou tês diathêkês* met beter Grieks vervang het, en dit daarom weergegee het met *hê kainê diathêkê en tō emō haimati*?<sup>30</sup>) Hieraan voeg Jeremias<sup>31</sup>) toe dat Paulus waarskynlik anders formuleer om die misverstand wat die Mk.-formulering kon skep, uit die weg te ruim, nl. dat dit hier gaan om die, vir die Jood weersinwekkende, drink van die bloed van Christus.

Dit is seker nie onmoontlik om aan die verskillende formuleringe dieselfde inhoudelike betekenis toe te ken nie. Dit is egter 'n vraag

<sup>24</sup>) Kyk G. Bornkamm, a.w., p. 161; H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers Komm.), Göttingen 1969, p. 235.

<sup>25</sup>) Die LXX vertaal hier: *idou to haima tês diathêkês* terwyl Hebr. 9:20 sê: *touto to haima tês diathêkês*.

<sup>26</sup>) So meen bv. E. Käsemann, a.w., p. 30; E. Gaugler, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Basel 1943, p. 38 vv.; G. Bornkamm, a.w., p. 161; J. Behm, *diathêkê* T. W.N.T. II, p. 136. Vgl. ook H. Conzelmann, *Korinther*, p. 235; C. K. Barrett, a.w., p. 268 v.; G. Dalman, a.w., p. 148, 154; H. D. Wendland, a.w., p. 101; J. Héring, a.w., p. 116 v. wat die Pauliniese gebruik nie met Jer. 31:31 verbind nie maar op Ex. 24:8 betrek.

<sup>27</sup>) A.w., p. 39 v.

<sup>28</sup>) So bv. E. Käsemann, a.w., p. 30; E. Lohmeyer, a.w., p. 306; A. J. B. Higgins, a.w., p. 33.

<sup>29</sup>) So bv. J. Jeremias, a.w., p. 164. Die plasing van die adjektief *kainê* voor die substantief is volgens Jeremias onsemities. A. J. B. Higgins, a.w., p. 34 wys daarop dat ons geen bewys het dat Jesus van 'n verbond gepraat het nie, en hy reken daarom dat ons hier met 'n toevoeging te doen het. Hierteen J. Jeremias, a.w., p. 187 „... so kann die Möglichkeit, dass Jesus beim letzten Mahl vom Bund gesprochen hat nicht bestritten werden“.

<sup>30</sup>) E. Lohmeyer, a.w., p. 305 v.; so ook J. Jeremias, a.w., p. 162.

<sup>31</sup>) A.w., p. 163; vgl. ook G. Dalman, a.w., p. 147.

of ons die saak hiermee kan afmaak en tevrede kan wees dat daarmee alles gesê is. Nie al die eksegete is egter bereid om hiermee te volstaan en te aanvaar dat dit hier gaan om betekenislose formuleringsvariante nie.<sup>32)</sup> In hierdie verband verklaar G. Bornkamm: „Vielmehr enthält die paulinische Formel das Problem der ‚Inkongruenz‘ von Brot-und Kelchwort, das in seinem theologischen Gewicht nicht abgeschwächt worden darf“.<sup>33)</sup>

As eintlike ongerymdheid word gesien die feit dat by Paulus twee begrippe wat van uiteenlopende aard en betekenis is, en nie as 'n begripspaar voorkom nie, met mekaar geparalleleer is nl. *sôma* en *diathêkê*. Hier is dus nie sprake van 'n begripspaar soos dit oënskynlik by Mk. voorkom nie. Die samevoeging van *sôma* en *haima* by Mk. val buitendien vreemd op, aangesien die gebruikelike Bybelse begripspaar nie *sôma kai haima* is nie, maar wel *sarx kai haima*<sup>34)</sup>. Hieruit volg dat ons nie die betekenis van *sarx sôma* kan weergee nie<sup>35)</sup>, en dat *sôma* en *haima* in die instellingswoorde nie as bestanddele van die Here opgevat kan word<sup>36)</sup>, d.w.s. as 'n soort „mysteriöse dinglike Substanz“ nie.<sup>37)</sup>

Terwyl in *sarx*, benewens die wyer betekenis wat dit in O.T. en N.T. het nl. mens, sondige mens, wel die betekenis van substansie opgesluit lê, geld dit nie vir *sôma* nie. *Sôma* dui nêrens 'n bestanddeel van die menslike liggaam in onderskeiding met bv. bene aan nie, maar wel die liggaam in sy totaliteit, *haima* ingeslote.<sup>38)</sup> Op grond van die feit dat die begripspaar *sôma-haima* sonder parallel is, en *sôma* nêrens met verwysing na 'n liggaamlike bestanddeel gebruik word nie, kan die gebruik van *sôma* in die instellingswoorde derhalwe nie as substansie verstaan word nie. Dit moet letterlik genome dus minstens die liggaam in sy totaliteit aandui waarby ook *haima* ingesluit is. In die lig hiervan skyn dit uitgesluit te wees dat die elemente van brood en wyn twee mekaar-aanvullende substansies van Christus verteenwoordig. So verstaan ook E. Schweizer dit as hy sê dat „... ursprünglich mit *sôma* wie mit *haima* je die ganze Person Jesu ungeschrieben war...“<sup>39)</sup>

<sup>32)</sup> Kyk G. Bornkamm, a.w., p. 161.

<sup>33)</sup> Idem, p. 161.

<sup>34)</sup> Vgl. Mt. 16:17; I Kor. 15:50; Gal. 1:16; Ef. 6:12; Hebr. 2:14.

<sup>35)</sup> G. Bornkamm, a.w., p. 154.

<sup>36)</sup> H. Conzelmann, Gundriss, p. 73. Hy wys daarop dat die substansiële betekenis en interpretasie eers later by Johannes (6:51 vv.) en Ignatius na vore kom.

<sup>37)</sup> G. Bornkamm, a.w., p. 157. Paulus praat ook nie van die eet van die liggaam en die drink van die bloed van Christus nie. Vgl. p. 165.

<sup>38)</sup> So word dit bv. gebruik van die gestorwe liggaam van Jesus, Mk. 15:43 par.; Mt. 27:59; Lk. 23:55; 24:3,23; Joh. 19:31,38,40; 20:12 ens. Vgl. ook Hebr. 10:5, 10; I Petr. 2:24.

<sup>39)</sup> *Sôma*, T. W.N.T. VII, p. 1056.



As bogenoemde die regte interpretasie is van die betekenis van die sogenaamde teenstrydige parallelisering van **sôma** en **di thêkê**, dan is die vraag: wat is die betekenis daarvan vir die sakramentele handeling of gebeure. Die antwoord hierop vind ons die beste uitgedruk in die woorde van H. Conzelmann: „Schliesslich ergeben nicht erst Brot-und Kelchwort zusammen das ganze Sakrament; vielmehr ist jedes für sich eine vollgültige Mitteilung.“<sup>40)</sup>

Hiermee word nie alleen die selfstandigheid van elke handeling en sakramentele gawe beklemtoon nie, daar word ook gedink aan 'n onderskeid in die gawes wat onderskeidelik meegedeel en ontvang word. E. Käsemann wat die eerste was om op die ongerymdheid van die brood- en bekerwoord te wys, sien die onderskeid daarin „ . . . dasz die sakramentale Gabe nach dem ersten als Anteil an Todesleibe und d.h. dem Tode Jesu, nach dem zweiten als Anteil an der Herrschaft des Erhöhten beschrieben wird.“<sup>41)</sup> 'n Opvatting soos hierdie kan, as dit die Pauliniese bedoeling reg vertolk, ook die verklaring wees waarom **huper** in die Pauliniese tradisie slegs by die broodwoord voorkom, omdat alleen hier sprake is van die versoeningsdood en die plaasbekledende offer van die liggaam van Christus. By die bekerwoord is dan nie die **huper**-gedagte ter sprake nie, maar die deel hê aan die nuwe verbond of heilsordening wat deur Christus se dood tot stand gekom het, en met sy bloed verseël is.<sup>41a)</sup>

Die Nagmaal is dus 'n dubbele heilsgawe, wat deel gee aan die verlede en die hede van die heilswerk van Christus, en juis hierom heilsgawe van die toekoms is. Deelname aan die Nagmaal is verder nie magiese deel kry aan substansies nie, maar deel hê aan heilsgabeure en 'n heilswerklikheid wat deur die sterwe en opstanding van Jesus Christus tot stand gebring is.

## E. DIE OORPRONKLIKSTE TRADISIE — MARKUS OF PAULUS?

'n Laaste vraag moet nog beantwoord word en dit is die vraag na die oudste tradisie, of beter gesê die tradisie wat die getrouste gebly het aan die inhoud en betekenis van die Nagmaal, soos Jesus Christus dit met die instelling vir sy kerk bedoel het.

Die oudheid van 'n bepaalde tradisiestuk hoef nog geen waarborg te wees dat die saak of gebeure wat dit beskrywe, daardeur korrek en outentiek weergegee is nie. Tog is dit nie onbelangrik nie

<sup>40)</sup> H. Conzelmann, Grundriss, p. 73.

Hy sien die selfstandigheid van beide verder gefundeer in die feit dat hulle van mekaar deur 'n maaltyd geskei was.

<sup>41)</sup> E. Käsemann, a.w., p. 31.

<sup>41a)</sup> Die selfstandigheid van elke sakramentele handeling sou ook by die viering **sub una**, aan die handeling met die brood 'n groter volledigheid verleen as wanneer dit om 'n deel van die geheel gegaan het.

om te probeer vasstel hoe oud 'n besondere tradisiestuk is, omdat dit minstens die voordeel het dat die vorming daarvan, wat die tyd betref, nader aan die oorspronklike gebeure staan. Dit hou verder die voordeel in dat daar minder tyd beskikbaar was vir verandering deur weglating, toevoeging of herformulering.

Dat ons in die Pauliniese oorlewering die oudste skriftelike tradisie tot ons beskikking het, kan nie in twyfel getrek word nie. Hierdie feit maak dit egter nog nie ouer en oorspronklik as die Mk. tradisie nie. Die feit egter dat die Pauliniese tradisie reeds ten tye van die skrywe van die eerste Korinthiërbrief 54/55 N.C.<sup>42)</sup> en selfs vroeër vóór die stigting van die gemeente in 49/50<sup>43)</sup>, 'n vaste liturgiese vorm aangeneem het, is alreeds 'n bewys van die hoë ouderdom daarvan. Hierby is dit nie uitgesluit nie dat Paulus steun op 'n tradisie wat reeds voor hom gevorm is. In hierdie verband val dit op watter eienaardige en ongewone formulering Paulus gebruik om die ontvangs van sy tradisie mee te beskrywe. In I Kor. 11:23<sup>a</sup> lei Paulus die instellingsberig in deur te stel dat hy die oorlewering „van die Here“ (**apo tou kuriou**) ontvang het. Dit is merkwaardig dat hy i.p.v. die preposisie **para** wat normaalweg saam met **paralambanein** gebruik word, **apo** gebruik. Watter betekenis moet hier aan **apo** geheg word met betrekking tot die **paradosis** wat Paulus ontvang het? Dui die ongewone konstruksie met **apo** op 'n ongewone wyse van ontvangs van die oorlewering?

H. Lietzmann<sup>44)</sup> (in beroep op Heitmüller en Norden) het die mening uitgespreek dat ons hierdie woorgebruik moet verstaan in die sin van Gal. 1:11,12, met ander woorde dat Paulus hiermee wil sê dat hy die oorlewering sonder tussenkoms van mense, direk van die verhoogde Heer ontvang het by geleentheid van sy Damaskuservaring.<sup>45)</sup>

Met hierdie interpretasie van Lietzmann kan ons nie saamstem nie. Die ongewone konstruksie met **apo** in ag genome, kan ons nie wegredeneer nie dat Paulus hier soos in I Kor. 15:3 gebruik maak van die tegniese oorleweringsformule **paralambanein-paradidonai**, wat sowel in die Jodendom as by die Grieke vaste vorm aangeneem het.<sup>46)</sup>

---

<sup>42)</sup> Kyk W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*<sup>14</sup>, Heidelberg 1965, p. 206; F. W. Grosheide, *De Eerste Brief aan de Kerk te Korinthe*<sup>2</sup> (Commentaar op het N.T.), Kampen 1957, p. 26, e.a.

<sup>43)</sup> Kyk W. G. Kümmel, a.w., p. 200; H. Conzelmann, *Korinther*, p. 27, e.a.

<sup>44)</sup> A.w., p. 57.

<sup>45)</sup> In sy *Messe und Herrenmahl* (*Arbeiten zur Kirchengeschichte*), Bonn 1926, p. 255 stel hy dit effens anders. Daar beweer hy dat Paulus die vertelling oor die laaste maaltyd van Jesus uit die gemeente oorlewering geken het, maar dat die Here self aan hom die wesenlike betekenis van hierdie gebeure geopenbaar het. Min eksegete stem egter met hierdie interpretasie van Lietzmann saam.

<sup>46)</sup> Kyk J. Jeremias, a.w., p. 95; G. Bornkamm, a.w., p. 147 e.a. Die rabbynse ekwivalente hiervoor is: **qibbêl min — mâsar le**.

Dit gaan vir Paulus dus wel hier om die oorleweringssketting van ontvang en oorlewer of deurgee. Daarom kan dit met **apo tou kuriou** nie Paulus se bedoeling wees om oorlewering deur mense uit te sluit nie. Wat Paulus wel hiermee kon bedoel, is dat die historiese Jesus as insteller en opdraggewer die oorsprong van die oorlewering is, en dat die oorleweringssketting sonder onderbreking op Hom self terug gaan.<sup>47)</sup> Paulus gebruik egter nie sonder rede die **Kurios**-titel hier nie. Die verhoogde Heer staan nog steeds in vir die inhoud en betekenis van die Nagmaal. Paulus sien die instelling van die Nagmaal nie as 'n verstarde tradisiestuk nie. Hy sien dit as dinamiese heilbringende opdrag vir elke tyd van die kerk. Die opdrag van die historiese Jesus is die opdrag van die verhoogde **Kurios**.<sup>48)</sup>

Die vraag is nou: Het Paulus self sy tradisie in die oorgelewerde vorm gegiet, of het hy dit net so oorgeneem, of oorgeneem en uitgebrei of omvorm?

Daar is gewys op die on-Pauliniese woordgebruik in die berig sowel as 'n paar **hapax legomena**. So kom slegs hier by Paulus voor die absolute gebruik van **paradidonai** en van **eucharistein** vir die tafelgebed; **klan** sonder objek; **kai eipen**; **anamnêsis**; **hosakis**; **deipnein**; **meta** met gesubstantiveerde infinitief; **touto** geplaas voor die substantief.<sup>49)</sup> Dit alles bevestig dat ons in die Pauliniese berig met 'n reeds vóór Paulus gevormde tradisiestuk te doen het,<sup>50)</sup> waarby Paulus waarskynlik self nog interpreterend toegevoeg het.

Is dit moontlik om vas te stel wie van Mk. of Paulus die tradisie in sy mees oorspronklike vorm bewaar het? Op hierdie vraag word uiteenlopende antwoord gegee. Die wat die hoëre ouderdom van die Mk. tradisie verdedig, wys gewoonlik daarop dat dit duidelik is dat die Pauliniese tradisie sterker helleniseer en semities probeer vermy, asook 'n neiging tot sterker liturgiese stilering vertoon.<sup>51)</sup> Volgens Jeremias kan die frase **to huper humôn** nie uit semitiese tradisie stam nie, aangesien dit onvertaalbaar is in Aramees. Hierbenewens dui die plasing van **huper** by die broodwoord op liturgiese stilering by Paulus, terwyl **pollôn** by Mk. ook meer semities is as **humôn**. Verder is daarop gewys dat die Pauliniese tradisie meer teologiese refleksie vertoon, soos bv. blyk uit die toevoeging van **kainê diathêkê** en van die **anamnêsis**-opdrag, en die

<sup>47)</sup> Vgl. J. Jeremias, a.w., p. 95; W. G. Kümmel, Anhang H. Lietzmann, Korinther, p. 185; E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments<sup>4</sup>, Gütersloh 1948, p. 142, voetnoot 552.

<sup>48)</sup> Vgl. G. Bornkamm, a.w., p. 146 v.

<sup>49)</sup> So bv. J. Jeremias, a.w., p. 98; gesteun deur H. Conzelmann, Korinther, p. 231.

<sup>50)</sup> Dit word vry algemeen erken. Vgl. A. J. B. Higgins, a.w., p. 25 vv. Hierby kan nog gevoeg word die feit dat Paulus **sôma** nie gebruik om die aardse liggaamlikheid van Jesus aan te dui nie maar altyd die gemeente.

<sup>51)</sup> Vgl. G. Bornkamm, a.w., p. 153.

verskuiwing van **huper** na die broodwoord om 'n teologiese leemte op te vul en te paralleliseer.<sup>52)</sup> Voeg hierby die verandering van die bekerwoord by Mk. deur die Pauliniese tradisie, waarop ons alreeds gewys het, en dit is genoeg om Jeremias en ander te oortuig dat ons by Mk. met die oudste en oorspronklikste tradisie te doen het.<sup>53)</sup>

Hierteenoor is Mk. ook nie vry te pleit van hellenismes nie. Die frase **to haima mou tês diathêkês**, klink reeds in die Grieks hard, maar is ook onvertaalbaar in Aramees.<sup>54)</sup> Verder gee Mk. eerder die indruk dat hý paralleliseer en dui die ongerymdheid tussen brood- en bekerwoord by Paulus op 'n ouer tradisie waar nog geen gelykmaking ingetree het nie. Waarskynlik het Mk. ook sy tradisie verkort deur bv. die weglating van die **anamnêsis**-opdrag as bekend te veronderstel. Die gewigtigste argument ten gunste van die oorspronklikheid van die Pauliniese tradisie is waarskynlik die feit dat hierdie tradisie nog daaraan vashou dat die twee sakramentshandelinge deur 'n maaltyd geskei was.<sup>55)</sup> Vir die Mk.-tradisie is dit nie meer belangrik nie of nie meer bekend nie. Beide Mk. en Paulus bevat jongere en ouere elemente. Of aan albei 'n gemeenskaplike tradisie ten grondslag lê, is nie bekend nie. Selfs al sou dit aanneemlik wees, is so'n tradisie nie rekonstrueerbaar nie.

---

<sup>52)</sup> J. Jeremias, a.w., p. 160 v.; vgl. ook G. Dalman, a.w., p. 132; E. Lohmeyer, a.w., p. 305 v.; A. J. B. Higgins, a.w., p. 29; E. Gaugler, a.w., p. 15v.

<sup>53)</sup> Markus se oorlewering word as die oudste beskou ook deur bv. E. Lohmeyer, a.w., p. 306; E. Käsemann, a.w., p. 30.

<sup>54)</sup> Kyk G. Bornkamm, a.w., p. 153.

<sup>55)</sup> So tereg G. Bornkamm, a.w., p. 154.