

# **DIE HEILIGE DOOP IN DIE NUWE TESTAMENT**

PROF. L. FLOOR

# Inhoud

<b>INLEIDING</b> .....	<b>4</b>
<b>Hoofstuk I</b> .....	<b>8</b>
<b>DIE AGTERGRONDE VAN DIE CHRISTELIKE DOOP</b> .....	8
Die rituele reinigings in die Ou Testament.....	8
Die rituele reinigings by Qumran.....	9
Die proselietedoop.....	10
Die doop van Johannes die Doper.....	12
Die besnydenis.....	13
Die kinderbesnydenis.....	19
<b>Hoofstuk II</b> .....	<b>22</b>
<b>DIE KONINKRYK VAN GOD EN DIE DOOP</b> .....	22
indikatief en imperatief.....	22
Die doopbevel van Christus.....	23
Die doopopdrag by Markus.....	27
<b>Hoofstuk III</b> .....	<b>30</b>
<b>DIE DOOP IN DIE HANDELINGE VAN DIE APOSTELS</b> .....	30
Die klem op die kollektiewe.....	30
Pinkster en die doop.....	30
Die huisdoop.....	35
<b>Hoofstuk IV</b> .....	<b>40</b>
<b>DIE DOOP IN DIE BRIEWE VAN PAULUS</b> .....	40
In Christus gedoop.....	40
Verkondiging en doop.....	46
Die doop as afwassing van die sonde.....	46
Die doop as die bad van die wedergeboorte.....	48
Die doop in Moses in die wolk en in die see.....	50
Die doop deur die Gees tot een liggaam.....	53
Die doop met water en die doop met die Gees.....	57
Die doop vir die dooies.....	60
Deur die doop met Christus bekleed.....	61
Een Here, een geloof een doop.....	62
Die doop as die besnydenis van Christus.....	64
Die kinders is in Christus geheilig.....	69
<b>Hoofstuk V</b> .....	<b>73</b>
<b>DIE LEER VAN DIE DOOP IN DIE BRIEF AAN DIE HEBREËRS</b> .....	73
Die Priester-Koning.....	73
Verbond en Koninkryk.....	73
Die leer van die doop.....	74
Die doop as 'n reinigingsbad.....	75
<b>Hoofstuk VI</b> .....	<b>78</b>
<b>DIE DOOP IN DIE EERSTE BRIEF VAN PETRUS</b> .....	78
Die lydingsituasie.....	78
Die doop binne die raamwerk van die verbond.....	79
Die redding van Noag as tipologie van die doop.....	80
Die betekenis van die doop.....	81
<b>Hoofstuk VII</b> .....	<b>85</b>
<b>JESUS EN DIE KINDERS</b> .....	85
Die Kinderevangelie.....	85
'n Vingerwysing na die kinderdoop.....	85
Die koninkryk van God en die kinders.....	87
<b>Bibliografie</b> .....	<b>91</b>

## INLEIDING

Meer as ooit tevore is die sakrament van die heilige doop onder bespreking. Oor die kinderdoop is daar wyduiteenlopende standpunte. Enersyds word die doop van kinders kragtig verdedig. Kerke van reformatoriese karakter is die kragtigste handhawers van die kinderdoop.

*Maar aan die ander kant word die kinderdoop vurig bestry.* Van ouds is dit die Baptistiese kerke wat die kinderdoop afwys. Sowel die verdediging as die bestryding van die kinderdoop vind plaas met die Bybel byderhand.

Dit is sekerlik betreuenswaardig dat die heilige en heerlike doop, wat tog *die* teken van eenheid onder Christene behoort te wees, in die kerk van Christus tot vandag toe een van *die* verskilpunte van onheilige verwydering en vervreemding geword het.

In baie harte en huise en tussen vele Christene het die diskussie oor die doop reeds verskeurdheid en smart gebring. Wat bymekaar hoort, is uitmekaar gedryf, en dit het dikwels by 'n oop Bybel gebeur. Dit wys hoe dieselfde Bybel op totaal verskillende maniere verstaan en verklaar word.

Die vroegste kritiek teen die kinderdoop kry ons by die oud-Christelike skrywer Quintus Septimus Florens Tertullianus, wat tussen 160 en 220 na Christus geleef het (Schlink, 1969:112). Ondanks sy kritiek het Tertullianus tog die kinderdoop nie radikaal afgekeur nie, en hy het sekerlik nie geëis dat gedoopte kinders later oorgedoopt moet word nie. In sy traktaat *De baptismo* (18,1) skrywe hy: Uitstel van die doop is nuttiger, veral wat die klein kinders betref. Weliswaar het die Here Jesus gesê: Laat die kinders na My toe kom en verhinder hulle nie, maar hulle moet dan maar kom as hulle volwasse geword het. Daar is by Tertullianus eerder sprake van praktiese as van beginselbesware. Hy bestry nie die wettigheid van die kinderdoop nie maar die opportuniteit (Jeremias, 1958:98). Die kinderleef tyd is die leef tyd van die onskuld. "Waarom haas die onskuldige leef tyd hom tot die vergifnis van sondes?" Tertullianus was sekerlik nie 'n anabaptis, 'n wederdoper, nie.

Heftige reaksie teen die kinderdoop ontvlam in die 16de eeu van die kant van die Doperse beweging. Hierdie radikale beweging was 'n neweverskynsel langs die Reformasie. Juis op die punt van die kinderdoop het die paaie van die Reformasie en die Doperse beweging uiteengegaan. Hierdie linkervleuel van die Reformasie was 'n uiters verwickelde verskynsel, met as gemeenskaplike punt van ooreenkoms die radikale verwerping van die kinderdoop. Die Anabaptiste was van oordeel dat in die kinderdoop die natuur met die genade vermeng word. Daar mag selfs by 'n kind glad nie met afstamming rekening gehou word nie maar alleen met geloof. Daar is volgens die Doperse beweging 'n teenstelling tussen die Ou Verbond en die Nuwe Verbond. Die Ou Verbond is natuurlik en die Nuwe Verbond is geestelik. Hier kom duidelik 'n bepaalde hantering van die Bybel aan die lig.

Vanweë die herdoop van hulle volgelingen word die aanhangers van die Doperse beweging ook wel as anabaptiste aangedui. Hulle noem die doop die doop van die gelowiges (Balke, 1973:2-4).

In die middel van die 20ste eeu het Karl Barth tot 'n skerp afwysing van die kinderdoop gekom. Terwyl die Tweede Wêreldoorlog in al sy heftigheid gewoed het, het Barth die eerste keer met sy bestryding van die kinderdoop gekom. Hy noem die kinderdoop nie 'n egte doop nie maar 'n verduisterde doop. Dit bly egter merkwaardig dat Barth tog van oordeel is dat die doop van suigelingen, soos hy dit noem, wanneer dit eenmaal plaasgevind het, nie herhaal moet of mag word nie. Hulle doop is wel uiters bedenklik, maar dit beteken nog nie dat daardie doop op 'n ongeldige wyse voltrek is nie (Barth, 1943:28-29, 48; 1967:208). Karl

Barth is dus beslis nie 'n anabaptis nie.

In sy *Kirchliche Dogmatik* gee Barth sy sogenaamde 'Fragment' oor die doop waarin hy die sakramentele karakter daarvan afwys en die kinderdoop finaal verwerp. Volgens Barth is dit nie God wat in die doop heilryk handel nie. In die doop handel die mens. In die doop antwoord die mens op God se genade. As menslike handeling is die doop 'n daad van gehoorsaamheid en van hoop (Barth, 1967:144 e.v.).

In 'n vraaggeseprek oor die doop het Karl Barth die bekende uitspraak gelewer: 'n Doopsbediening sonder 'n belydende dopeling is ewe onmoontlik as 'n teregstelling sonder slagoffer (Berkouwer, 1947:20). Barth se verwerping van die kinderdoop kan gedeeltelik uit sy skerp kritiek op die dooppraktyk in 'n volkskerk verklaar word. Hy het sterk bedenkinge teen die motief agter die ontwikkeling van die kinderdoop. Alhoewel die kinderdoop volgens Barth waarskynlik reeds vroeg in die geskiedenis van die kerk voorgekom het, het dit tog eers algemene praktyk geword in die tyd toe die kerk onder keiser Konstantyn een met die volk geword het. Omdat die kerk aan hierdie volkskarakter en ryksomvang wou vashou, is na die algemene praktyk van die kinderdoop gegryp om die Christendom teen ondergang te beskerm (Barth, 1967:185).

'n Tweede kritiek wat Karl Barth op die kinderdoop uitoefen, hou verband met sy siening van die skepping. Hy sien dit wat met die skepping gegee is, as 'n bedreiging vir die soewereiniteit van die genade. Ons kan Barth se kritiek op die kinderdoop nie van sy siening van die verhouding tussen skepping en verlossing losmaak nie. Hiermee hang ook ten nouste Barth se benadering van die verhouding tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament saam. Hy stel die Ou Testament as 'n natuurlike verbond teenoor die Nuwe Testament as 'n geestelike. Wel het Barth nog in 1943 erken dat volgens Kol. 2:11,12 die doop in die plek van die besnydenis gekom het, maar hy ontken tegelykertyd dat dit ons die reg gee om klein kindertjies te doop. Die besnydenis het, aldus Barth, te doen met die natuurlike geboorte (Barth, 1943:31).

Eintlik is daar geen prinsipiële verskil tussen die kritiek van Karl Barth en die kritiek van die Doperse beweging op die kinderdoop nie (Berkouwer, 1947:134). Die verskil is alleen dat Barth by sy verwerping van die kinderdoop tog nie vir 'n herdoop, 'n weerdoop pleit nie. Hier is Barth meer op een lyn met Tertullianus.

Met die opkoms en verbreiding van die Pinksterbeweging en later die Pentekostalisme en die charismatiese beweging het die debat oor die kinderdoop weer eens sterk opgevlam. In hierdie beweging word besondere aandag gegee aan die vervulling met die Heilige Gees en daarmee gepaard die besondere gawes van die Gees, soos glossolalie en gebedsgenesing.

Daar is by hierdie beweging 'n sterk neiging tot 'n biblisistiese hantering van die Skrif sonder enige besef van die historiese karakter daarvan. Daar is geen oog vir die kontinuïteit tussen die Ou en die Nuwe Verbond nie. Daar word uitgegaan van 'n spiritualistiese teenstelling tussen natuur en genade wat lei tot 'n miskennis van die natuurlike verbande waarin die mens volgens die verbond van God aan die beloftes deel het (W.D. Jonker, 1981:219).

Die verwerping van die kinderdoop deur hierdie bewegings is 'n duidelike simptome van 'n diepgewortelde individualisme in die geloofsbeleving. Die sakrament van die doop word verstaan as 'n menslike daad in antwoord op God se genade eerder as dat dit as daad van God aan die mens gesien word. Om hierdie rede alleen is die kinderdoop al vir die charismatiese beweging onaanvaarbaar.

In teenstelling met Karl Barth vind ons by hierdie beweging 'n sterk aandrang tot die herdoop, aangesien die doop van suigeling nie as 'n egte doop aanvaar word nie. Daar is in hierdie kringe 'n sterk verlange nie soseer na die herhaling van die doop nie maar na die herbeleving

van die doop (Blei, 1981:17).

Wanneer daar 'n ondersoek ingestel gaan word na die leer van die doop volgens die Nuwe Testament, moet daar in die eerste plek op gewys word dat daar in die afgelope jare meer aandag gegee is aan die Joodse agtergronde van die Christelike doop. Die rituele wassing by die Qumrangemeenskap en die sg. proselietedoop, wat in die tyd van die Nuwe Testament 'n bekende instelling was, sal ondersoek moet word. Dit bring ons immers by die uiters belangrike vraag: Waar kom die doop vandaan? Waar moet ons die wortels van die Christelike doop soek? 'n Kultuurhistoriese ondersoek is hier onvermydelik. Drie sake kom hierby ter sprake: die verskillende reinigingswassing by Qumran, die proselietedoop en die doop van Johannes. By die Johannesdoop is ons al op die terrein van die Nuwe Testament.

Vervolgens sal ons by ons ondersoek na die leer van die doop in die Nuwe Testament op die terrein van die hermeneutiek moet beweeg. In die stryd in verband met die kinderdoop is die wyse waarop die Skrifgegewens gehanteer word, van die allergrootste belang. Ons kan nie met 'n verwysing na 'n paar insidentele tekste volstaan nie. Die vraagstuk van die eenheid van God se handeling in Ou en Nuwe Verbond kom hier ter sprake. Gaan ons by ons beroep op die Bybel van 'n teenstelling tussen die Ou en die Nuwe Testament uit of handhaaf ons die openbaringseenheid van die Heilige Skrif (Koopmans, 1939:228)?

By die gesprek oor die doop en met name die kinderdoop moet ook die struktuur van die evangelie ter sprake kom. Kan ons sê dat die struktuur van die evangelie 'n verbondstruktuur is, of moet ons by ons debat oor die doop van die individualiteit van die geloof uitgaan?

Wanneer ons gaan handel oor die verhouding wat daar tussen verbond en die doop bestaan, sal nagegaan moet word dat die Ou Verbond verbygegaan het, en dan sal ons moet ondersoek wat met daardie Ou Verbond bedoel is. Is dit die Abrahamverbond of word hier die verkeerdgeïnterpreteerde Sinaïverbond bedoel?

By ons hermeneutiese ondersoek sal ook aandag gegee moet word aan die verskillende terminologieë wat in die Nuwe Testament met betrekking tot die besnydenis en die doop gebruik word. Dis nogal veelseggend dat in die Nuwe Testament 'n besnydenisterminologie vir die doop gebruik word en 'n doopterminologie vir die besnydenis. Hoeveel kan hieruit vir die verband tussen besnydenis en doop afgelei word?

Wanneer ons by die eksegetiese deel van die studie kom, sal na alle tekste wat die Nuwe Testament oor die doop bied, gekyk moet word. Hier sal veral ook die verbande, die strukture waarbinne oor die doop geskryf word, ons aandag moet kry. Verskillende verhoudinge soos doop — geloof, doop — wedergeboorte, doop — verbond, doop — belofte en doop — Heilige Gees sal dan onder bespreking kom.

By die openbaringshistoriese aspek van hierdie studie sal allereers gewys moet word op die wyse waarop die doop in die Nuwe Testament met die groot heilshistoriese gebeurtenis van die sterwe en opstanding van Christus in verband gebring word. Saam hiermee moet 'n antwoord gesoek word op die vraag: Wie handel in die doop? Is die doop 'n heilswaard van God of is dit 'n geloofsantwoord van die mens? Op die terrein van die openbaringsgeskiedenis lê uiteraard ook die belangrike vraag of die doop werklik in die plek van die besnydenis gekom het.

Wanneer ons ten slotte alles prakties wil saamvat, moet die vraag beantwoord word: Wat verseël die doop: God se belofte of my geloof? Hiermee hang ook saam die vraag na die saligmakende waarde van die doop. Kan iemand wat nie groot gedoop is nie, gered word?

Dit is onmoontlik om alle tekste in die Nuwe Testament wat onregstreeks met die doop verband hou, te behandel. Uit die staanspoor moet die opmerking van H. Berkhof (1973:34)

in gedagte gehou word: "Toch is de aandacht voor het waterbad (die doop, Fl.) in het NT marginaal. Men heeft die aandacht vaak als veel groter voorgesteld door overal toespelingen op de doop te vinden, bv. in Joh. 3.5; 19:34 s.; Tit. 3.5; 1 Joh. 5:6-8 en in uitdrukkingen als 'verzegelen', 'verlichting', 'zalving', 'wedergeboorte'. Soms is dat mogelijk, vaker is het onwaarschijnlijk, bijna steeds is de tekst voor meer dan één uitleg vatbaar. Het feit blijft, dat maar op betrekkelijk weinig plaatsen expliciet over de doop gesproken wordt."

Ook D. Martin Lloyd-Jones (1975:34) kom met die waarskuwing dat ons tog nie orals waar die apostel Paulus in sy briewe oor 'n doop skrywe, moet dink dat hy dan die waterdoop in gedagte gehad het nie. Op hierdie wyse gee ons 'n gewig aan die doop wat Paulus self nooit daaraan gegee het nie.

By die behandeling van die onderwerp van die doop in die Nuwe Testament moet ons probeer om twee gevare te vermy: enersyds die oorbeklemtoning van die doop selfs in so 'n mate dat ons aan die doop heilsnoodsaaklikheid toeken in die oortuiging dat iemand wat nie gedoop is nie, nie gered kan word nie, maar andersyds ook onderbeklemtoning, asof die Christelike doop in verband met ons verlossing nie belangrik sou wees nie.

In hierdie studie sal dus aan eksplisiete doopstekste aandag gegee word om daarna vanuit die eksegetiese resultate tot verskillende saamvattende gevolgtrekkings te geraak.

# Hoofstuk I

## **DIE AGTERGRONDE VAN DIE CHRISTELIKE DOOP**

### **Die rituele reinigings in die Ou Testament**

Uit die Skrifgegewens oor die doop is ons op die Nuwe Testament aangewys. Aan die begin van die Nuwe Testament is daar sprake van die doop van Johannes. Daarna val die soeklig op die Christelike doop. Wanneer ons egter gaan soek na die wortels van die doop soos die Nuwe Testament dit verkondig, moet ons tog na die Ou Testament teruggaan.

In die diskussie oor die doop is dikwels gevra: Is die doop 'n begrafnis of is dit 'n reinigingsbad? Op hierdie vraag sal later nog 'n uitvoerige antwoord gegee word. Wanneer ons na Paulus se uitsprake oor die Christelike doop luister, dan hoor ons dat hy die doop in die eerste plek as 'n reinigingsbad omskryf (1 Kor. 6:11; Ef. 5:26). In die oer-Christelike verkondiging is die doop gekarakteriseer as 'n simbool van en 'n heilsmiddel tot die afwassing en die reiniging van die sonde (Schnackenburg, 1950:5 e.v.).

Soos die verskyning van die Christelike kerk in die Nuwe Testament sy wortels in die Joodse sinagoge het en soos die heilige nagmaal op die Joodse pasgavering teruggaan, so is daar ook 'n verband tussen die Christelike doop en die rituele reinigings in die Ou Testament.

Rituele wassings was 'n algemene verskynsel by die volkere van die ou Oosterse wêreld. In die heidense godsdienste was daar 'n diepgewortelde oortuiging dat water die krag het om mens religieus te reinig. Die heidene het geglo dat die godheid op een of ander manier met water verbind was (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:4). Die natuur is met die godheid vereenselwig, en daarom het water goddelike krag gehad.

Godsdienstige reinigingsrites was ook by die volk Israel bekend. Tog is daar wesenlike verskil tussen Israel en die heidense volkere. Die heidense reinigingsrites moet teen die agtergrond van die natuurgebeure gesien word, terwyl die wassings by Israel in die lig van die heilsgebeure beskou moet word.

Wanneer ons kyk na die verskillende wassings wat in die Ou Testament noodsaaklik was, sien ons dat reiniging in die eerste plek nodig is met die oog op die ontmoeting met God. Dit geld sowel vir die priester as vir die gewone lid van die volk. Alvorens die hoëpriester Aäron in die binneste heiligdom mag ingaan, moet hy sy liggaam in water bad (Lev. 16:4). Op die groot versoendag was die reiniging van die hoëpriester 'n voorvereiste vir sy ontmoeting met God. Maar die volk het ook die reiniging nodig om God te kan ontmoet. By die aankoms by die berg Sinaï ontvang die volk die opdrag om hul klere te was (Ex. 19:10). Ook is daar in die persoonlike lewe reiniging nodig om tot God te kan nader. Wanneer Jacob optrek om in Betel te gaan woon, gee hy aan sy huisgesin die opdrag: Verwyder die vreemde gode wat onder julle is, en reinig (= was) julle (Gen. 35:2).

Die besondere diens in die tabernakel kan nie verrig word wanneer *die* priesters (Ex. 29:4) en die leviëte (Num. 8:6) hulle nie gewas en gereinig het nie. 'n Besondere vorm van reiniging deur die was met water lees ons in die wette oor die reiniging van 'n melaatse (Lev. 14).

Die reiniging van die liggaam is 'n heenwysing na die suiwerheid van die hart. Alleen daar waar die hart van sonde gereinig is, kan die gemeenskap met die Here ondervind word. Die werk in diens van God maar ook die gemeenskap met die Here is alleen moontlik met rein hande en 'n suiwer hart (Ps. 24:4). Die ware reiniging is die afwassing van die sonde en die innerlike vernuwing waarvan Dawid in Psalm 51 sing.

Veral die profete wys daarop dat die reiniging nie maar net 'n saak van die buitekant is nie. Die boosheid van die hart moet weggeneem word, uitwendige wassing moet met innerlike

bekering gepaard gaan (Jes. 1:16 e.v.).

Die profete wys ook daarop dat die eintlike wassing 'n eskatologiese gebeurtenis is. Die komende heilstyd sal die tyd van die groot reiniging wees (Eseg. 36:25; Sag. 13:1). Die groot eskatologiese wassing word baie pertinent deur die profete as 'n daad van God aangedui en dan bepaaldelik as 'n werk van die Heilige Gees (Eseg. 36:27). Ook word die komende Messias aangewys as die Een wat die groot werk van reiniging sal verrig. Hy sal die seuns van Levi reinig en hulle louter soos goud en soos silwer, sodat hulle aan die Here in geregtigheid 'n offer sal bring (Mal. 3:3).

In die Ou Testament is die wassing deur en deur 'n heilsgebeure. Dit wys heen na die groot werk van reiniging wat die Messias sal volbring. Hy sal die reiniging van ons sondes bewerk (Hebr. 1:3). En tegelyk wys dit heen na die magtige werk van die Heilige Gees.

Deur die Gees van strafgerig en die Gees van uitdelging sal die onreinheid van die dogters van Sion afgewas en die bloedskulde van Jerusalem daaruit weggespoel word (Jes. 4:4).

Van hierdie innerlike reiniging wat in die eindtyd as 'n groot eskatologiese gebeurtenis sal plaasvind, was al die uitwendige wassings in Israel 'n simbool.

### **Die rituele reinigings by Qumran**

By die Qumrangemeenskap het die verskillende rituele wassings 'n baie groot plek ingeneem (vgl. 1 Q S 5,13; Damaskusgeskr. 10:10-13). Die opgrawings by Qumran het aan die lig gebring dat daar 'n uitgebreide netwerk van baddens bestaan het. Die lede van die gemeenskap het besonder erns gemaak met 'n lewe in reinheid en kuisheid. Vandaar ook die baie seremoniële wassings. Hulle het selfs vier grade van reinheid onderskei.

Die verskillende wassings waar van die lede van die Qumrangemeenskap hulle moes onderwerp, vertoon baie ooreenkoms met die rituele reinigings wat aan die priesters in die tempel te Jerusalem voorgeskryf was. Dit gee 'n aanduiding dat hulle hulle as 'n gemeenskap van priesters beskou het en waarskynlik op grond daarvan nie aan die tempeldiens deelgeneem het nie (Josefus, Ant. XVIII, I, 5). Die Jerusalemse tempeldiens was in hul oë korrupt en veragtelik, terwyl hulle hulle gemeenskap as 'n substituuat vir die priesterskap van die tempel beskou het. Hoewel hulle hulle van die tempel in Jerusalem afgekeer het, het hulle dit wat juis karakteristiek van die tempeldiens was, die rituele reinigings, behou.

Die lede van die Qumrangemeenskap was diep deurdronge van die feit dat al daardie rituele wassings nie voldoende was en nie die ware reiniging van die hart kon bewerk nie. Ware reiniging kom nie deur wassing tot stand nie maar deur die vervulling van die gebooie (1 Q S 3, 4-9). Die lede van die gemeenskap het 'n sterk sondebeseft gehad. Die mens is 'n sondaar, smadelik voor God, en hy leef in verlorendheid. Uit die spelonk van verlorendheid sal God hom red deur die genade wat Hy skenk. God se genade is 'n werksame genade ter verkryging waarvan die mens homself aan die streng en nougesette interpretasie en uitoefening van die wet moet hou (Duvenage, s.j.:169).

Die lede van die Qumrangemeenskap het 'n sterk eskatologiese verwagting gehad. Hulle het 'n nuwe bedeling verwag wat aan die bedeling van ongeregtigheid 'n einde sou maak. Die finale oordeel sal bestaan in 'n wêreldbrand, waarna die ewige verdoemenis van die goddelose sal volg. Hulle self sou voltrekkers wees van die goddelike oordeel. Die profetiese geskrifte van die Ou Testament het hulle van toepassing gemaak op persone en gebeurtenisse in hulle eie tyd en onmiddellik daarna. Die verskillende rituele wassings was sterk op die toekoms gerig. Hulle het 'n eskatologiese karakter gedra. Die wassings wat aan die vervulling van die gebooie verbind was, was 'n bevestiging van hulle toewyding aan God, en hierdeur was hulle gereed vir die groot taak wat aan hulle toevertrou sou word.



Van heel besondere karakter was in die Qumrangemeenskap die eerste reiniging, wat noodsaaklik was om tot die gemeenskap toe te tree. Hierdie wassing was 'n soort inisiasieritus. Dit kon alleen plaasvind na grondige voorbereiding (1 Q S 5 en 6).

Opmerklik is dat hierdie eerste wassing deur die persoon wat tot die gemeenskap wil toetree, self verrig moes word. So 'n reiniging kon slegs een maal plaasvind. Daarom laat juis hierdie wassing ons aan die Christelike doop dink. Tog is die groot verskil dat in teenstelling met die doop van Johannes en die Christelike doop die noviet, die nuweling by die Qumrangemeenskap, hom self moes reinig en was.

Die lede van die gemeenskap was diep deurdronge van die feit dat die waters van reiniging nie in staat was om werklik te reinig nie. Die ware reiniging vind plaas deur die Heilige Gees en die gehoorsaamheid aan die gebooi van God (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:14).

By alle verskille is daar tog ook 'n ooreenkoms tussen die wassings van die Qumrangemeenskap en die rituele reiniging in die Ou Testament. Die ooreenkoms is met name geleë in die eskatologiese raamwerk waarin die reinigingsrites staan, en die nadruk wat gelê word op 'n lewe van berou en bekering in ooreenstemming met die wassing.

Die groot verskilpunt bly dat by die Qumrangemeenskap die reiniging heeltemal los staan van die kultiese diens verbonde aan die tempel in Jerusalem.

## **Die proselietedoop**

Wanneer ons na Bybelse gegewens oor die Christelike doop gaan soek, dan is ons op die Nuwe Testament aangewys. Aan die begin van die Nuwe Testament ontmoet ons die groot figuur van Johannes die Doper. Die algemene oordeel is dat die Christelike doop in die doop van Johannes minstens 'n voorloper gehad het. Maar ook die doop van Johannes het nie volkome onverwags in Israel sy verskyning gemaak nie. Daar word algemeen aanvaar dat ten tye van die optrede van Johannes die Doper die sg. proselietedoop 'n bekende verskynsel onder die Joodse volk was. Hoewel daar 'n verskil bestaan tussen die doop van Johannes en die Christelike doop enersyds en die proselietedoop aan die ander kant, is daar tog bepaalde verbindingslyne.

Dit bly wel 'n vreemde verskynsel dat nog Philo nog Flavius Josefus in hulle geskrifte van die proselietedoop melding maak. Andersyds is daar egter sterk getuienis uit die rabbynse literatuur dat daar in die Nuwe-Testamentiese tyd 'n proselietedoop was. Twee beroemde rabbyneskole het naamlik oor hierdie doop 'n gesprek gevoer: die skool van Hillel onder leiding van rabbi Josua en die skool van Sjammai onder rabbi Eliëser (Strack-Billerbeck, 1922:102-109). Hierdie geskil is uit die tyd voor die verwoesting van Jerusalem in 70 na Christus.

Ook uit nie-rabbynse literatuur kry ons getuienisse dat daar aan die begin van die Christelike jaartelling 'n proselietedoop was. In die vierde boek van die sg. Sibillynse Orakels uit ongeveer 80 na Christus lees ons van iemand wat hom in stromende water gedoop het. Ongeveer 14 jaar later, in 94 n.C. skryf Epictetus in sy *Dissertationes* (IX, 9-12) oor die oorgang van 'n heiden tot die Jodendom. Slegs iemand wat die lyde van 'n gedoopte op hom geneem het, is 'n ware Jood.

Onder proseliete word verstaan heidene wat die Joodse geloof aangeneem het. Die woord is van die Grieks afkomstig en is deur die Septuaginta ingevoer. Wanneer iemand die Joodse geloof aanneem, moes hy ook in die gemeenskap van die volk opgeneem word. Die reël was dat so 'n bekeerling die besnydenis en die proselietedoop moes ondergaan en daarna 'n offer moes bring.

In die tyd van die Nuwe Testament was die getal proseliete baie groot. Nie alleen in Palestina

nie maar in die hele Romeinse Ryk was die proseliete talryk. Naas die egte proseliete was daar ook nog sommige wat nie volledig tot die Jodedom oorgegaan het nie. Hulle het dus nie die besnydenis en die proselietedoop ondergaan nie, maar hulle het wel die God van Israel gedien, die sinagoge besoek en dikwels ook die sabbats- en spyswette onderhou. In die Nuwe Testament word soms van hulle as Jodegenote gepraat (Hand. 2:10; 6:5) of as godsdienstige mense of godvresendes (Hand. 10:2; 13:50).

'n Interessante feit is dat by die oorgang van die heidendom tot die Jodedom die kinders van die proseliete saam met hulle ouers in die doopwater ingegaan het. Wanneer 'n verwagtinge moeder gedoop is, was dit nie nodig dat haar kind later ook nog gedoop moes word nie. Daardie kind is in die doop van sy moeder gedoop. Dieselfde het gegeld vir kinders wat later gebore is. Hulle het nie nodig gehad om gedoop te word nie. Maar daar is wel gesê dat dit tot hulle voordeel sal wees wanneer hulle tog maar gedoop word.

Om die proselietedoop Bybels te fundeer het die rabbyne hulle op Num. 15:15 beroep: wat die vergadering aangaan, een en dieselfde insetting geld vir julle en vir die vreemdeling wat by julle vertoef. Die rabbyne het van die gedagte uitgegaan dat ook die volk Israel alvorens hulle die wet by die berg Sinai ontvang het, 'n doop ondergaan het. Die Joodse leraars het tot hierdie gedagte gekom op grond van Ex. 24:8, waar egter van besprinkeling met bloed gepraat word. Met 'n beroep op die leertradisie het die rabbyne gesê dat daar geen besprinkeling sonder 'n voorafgaande wassing kan plaasvind nie. Soms het die rabbyne ook die deurtog deur die Rooisee gesien as 'n wassing wat aan die Sinaigebeurtenis voorafgegaan het (vgl. 1 Kor. 10:1 e.v.).

Wat die doophandeling by die proselietedoop betref, het die dopeling dit self verrig. Terwyl hy ongeveer tot by sy heupe in die water staan, word deur 'n paar leerlingrabbyne 'n aantal ligter en swaarder gebooie voorgelees, en daarna was hy self sy hele liggaam. Wanneer hy uit die water opkom, is hy ten volle 'n Israeliet. Na hulle "wedergeboorte" het die heidene ook dikwels 'n nuwe (Joodse) naam aangeneem. Daar was by die doopritueel nie 'n spesiale doopformule nie.

Daar is ongetwyfeld by alle verskille tog ook 'n sekere mate van ooreenkoms tussen die proselietedoop en die doop van Johannes en later die Christelike doop. As belangrikste ooreenkomste kan die reiniging en die opname in 'n nuwe gemeenskap genoem word.

Die proselietedoop wou veral tot uitdrukking bring dat reiniging absoluut noodsaaklik is alvorens iemand in die nuwe gemeenskap van die volk Israel opgeneem word.

Dit is besonder treffend dat toe van die kant van die Pinksterbeweging sterk daarop aangedring is om die kinderdoop heeltemal te verwerp, 'n voorman van die charismatiese werkgemeenskap in Nederland, drs. W.C. van Dam, openlik erken het dat ons nie kan volhou om te sê dat die kinderdoop onbybels is nie. Verla in die lig van die proselietedoop is daar sterk gronde om die kinderdoop as Bybels en wettig te erken. Hy skrywe:

"Als heidenen oorgingen tot het joodse geloof, werden niet alleen de mannen en de jongentjes besneden, maar werd tevens het gehele gezin gedoopt. De gemeente van de Messias nam niet het eerste, wel het, tweede over. Daarom werd men gedoopt 'met zijn gehele huis' (Hd. 16:15; 16:33; 1 Cor. 1:16). Daarom kan Paulus de doortocht van Israel door de Schelfzee gebruiken als een beeld van de doop, die de overgang uit het rijk der duisternis naar het rijk des lichts markeert. Bij die doortocht trok het hele volk Israel op, van groot tot klein (1 Cor. 10:1-3). De Bijbel denkt niet individualistisch. Ouders nemen hun kinderen mee naar het rijk des lichts. De gemeente van het Nieuwe Verbond is daarin niet anders en armer dan de gemeente van het Oude Verbond" (aangehaal by H.N. Ridderbos, *Geref. Weekblad*, 31(40), 2 April 1976).

Daar loop, aldus drs. Van Dam, 'n duidelike lyn van die proselietedoop na die huisdoop in die Nuwe Testament en dan met name die kinderdoop.

## **Die doop van Johannes die Doper**

In die begin van die Nuwe Testament ontmoet ons die figuur van Johannes die Doper. Kenmerkend van sy optrede was dat hy gedoop het vandaar sy naam Johannes die Doper. So staan hy bekend by die evangeliste (Matt. 3:1 par.), by die mense van sy tyd (Matt. 16:14, 24) en by Jesus self (Luk. 7:33). Sy doop word genoem die doop van bekering tot vergifnis van sondes (Mark. 1:4).

Die doop van Johannes is wel met die gnostiese sekte van die Mandeërs in verband gebring (Percy, 1939).

Ander is weer van oordeel dat die doop van Johannes in verband staan met die sekte van die Esseners, wat by Qumran hulle verblyfplek gehad het (Browlee, 1957:39 e.v.). H. Sahlin (1953:88) is van oordeel dat die doop van Johannes in die gedagte-wêreld van die Ou Testament gewortel is, en hy bring dan hierdie doop in verband met die deurgang deur die Rooisee. Ander reken weer dat die proselietedoop wat in daardie dae reeds 'n vaste instelling in Israel was, vir Johannes tot 'n voorbeeld gedien het (Ridderbos, 1950:332).

By alle raakvlakke wat daar mag wees, kan ons tog nie die doop van Johannes op een lyn met die proselietedoop stel nie. In baie opsigte was die doop van Johannes iets heeltemal nuuts. In 'n gesprek met die skrifgeleerdes en die oudstes van die volk Israel oor sy bevoegdheid bring Jesus die doop van Johannes ter sprake, en dan vra Hy of hierdie doop uit die mense is of uit God (Mark.11:30). Hiermee wil Jesus aantoon dat die doop van Johannes van Goddelike oorsprong is.

Die doop van Johannes staan in verband met die nabyheid van die koninkryk van God. Ons moet die doop van Johannes sien in die lig van God se beslissende, eskatologiese ingrype in die persoon en die werk van Jesus Christus. Daarom is die opvallendste in die doop van Johannes se eskatologiese karakter. Die oproep tot die doop is 'n aanduiding dat die koninkryk van God naby gekom het (Matt. 3:2).

Die doop van Johannes verskil juis hierin van die proselietedoop dat Johannes sy doop in die midde van die volk Israel bedien het. Die proselietedoop trek 'n skeidslyn tussen die volk Israel en die heidense volke. Die doop van Johannes trek 'n skeidslyn dwarsdeur die volk Israel. Met sy doop trek Johannes 'n lyn binne-in die volk Israel. "Van belang is om daarop te let dat die lyn so getrek word dat dié wat buite val die kaf is en die bome wat uit die boord verwyder word, en dié wat binne is die eintlike voorsetting is van die volk" (Snyman, 1977:172). Deur sy doop maak Johannes 'n skeiding tussen die kinders van Abraham, en so tree die gedagte van 'n nuwe volk, die ware volk van God na vore.

Die doop van Johannes is ook 'n heenwysing na die doop van Jesus, wat 'n doop met die Heilige Gees en met die vuur genoem word (Matt. 3:11; Luk. 3:16). Die doop met die Gees wys na Pinkster heen en die doop met vuur na die laaste oordeel (Floor, 1979:4,5). Met hierdie twee aspekte van die doop van Jesus word die twee kante van die groot dag van die Here wat die profete van die Ou Testament verkondig het, aangedui: heil en gerig.

Hoewel die doop van Johannes wel aan die wassings in die Ou Testament, by Qumran en aan die proselietedoop laat dink, is dit tog uniek van karakter.

Die unieke en besondere van die doop van Johannes is hierin geleë dat sy doop met die heilsgebeure in Christus Jesus in verbinding staan. Hier lê 'n duidelike verbindingskaking met die Christelike doop. "De doop van Johannes is het eschatologiesch verbondsteken. Zijn prediking van de doop der bekering was één machtige proclamatie van de komst van de Heer

en diens Koninkrijk; één heenwijzing naar Hem, die met vuur en met de Heilige Geest zou dopen; één heenwijzing naar de christelike doop, die in zichzelf geen betekenis heeft, doch deze alleen ontvangt door de relatie met Jezus Christus" (De Ru, 1964<sup>2</sup>:105).

## Die besnydenis

Alvorens die Christelike doop soos dit in die Nuwe Testament na vore kom, bespreek kan word, moet daar eers nog aandag gegee word aan die besnydenis soos dit in die Ou Testament voorkom. Op die vraag of daar 'n regstreekse verbindingslyn van die besnydenis na de doop is, loop juis die gedagtes ver uiteen. In die gereformeerde tradisie word die kinderdoop verdedig met die argument dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het. Sonder enige twyfel het ons hier met een van die sentrale kinderdoop-argumente van Christene wat in die gereformeerde tradisie staan, te doen. By Calvin is dit selfs die deurslaggewende argument. Alle bewerings van die Anabaptiste, alle verwysings na die samehang van geloof en doop, alle argumente dat in die Nuwe Testament geloof en geloofsbelydens tog steeds aan die doop voorafgaan, kon Calvin nie oortuig nie. Hy erken dat daar in die Nuwe Testament telkens van die doop van die volwassenes gepraat word, maar die klein kindertjies behoort volgens Calvin tot 'n ander kategorie.

Calvin wys dan op die kindertjies in Israel. Wie hom as 'n volwassene by die volk Israel wou aansluit, kon eers besny word nadat hy in die verbond en die wet van die Here onderrig ontvang het. Trouens, Abraham het eers geglo en daarna is hy besny. By hom volg die sakrament van die besnydenis op sy geloof. Maar by sy seun Isak sien ons die omgekeerde (Inst. IV, xvi, 16-20).

Die teenstanders van die kinderdoop laat hulle egter nie deur hierdie argumente oortuig nie. Volgens hulle beskouing verskil die Christelike doop radikaal van die besnydenis. Die besnydenis het alleen iets met bloedafstamming te doen en nie met geloof en wedergeboorte soos die doop nie. Die bekende baptistiese Nuwe Testamentikus, Beasley-Murray, wat 'n voortreflike studie oor die doop in die Nuwe Testament geskryf het, stel dit onomwonde dat daar 'n wesentlike verskil tussen die Ou en die Nuwe Testament is. Die voorstanders van die kinderdoop beklemtoon eensydig die elemente van eenheid in verbond, evangelie en kerk van die twee bedelings, die Ou Verbond en die Nuwe Verbond, en hulle maak hulle oë toe vir die baie duidelike elemente van verskil wat daar tussen die twee bedelings is (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:337). By hulle wat die nadruk op die eenheid van die twee Testamente lê word die betekenis van die kruis en die opstanding van Christus en die koms van die Heilige Gees nie reg verstaan nie (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:338).

Daar is volgens die bestryders van die kinderdoop 'n diep ingrypende verskil tussen die twee Verbonde. Die Ou Verbond is die bedeling van die veroordeling en die dood, terwyl die Nuwe Verbond die bedeling van vergifnis, regverdiging en lewe is (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:338).

Die besnydenis kan dus ook geen teken en seël van sondevergewing, regverdiging, hartsverandering of heiliging wees nie (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:340). Die besnydenis is maar net 'n teken dat die kind in Israel tot die verbondsvolk behoort, maar dit het niks met morele vernuwning te doen nie (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:341).

Ook Karl Barth is oortuig dat die besnydenis in Israel op die natuurlike geboorte betrekking het. Dit het net met bloedafstamming te doen. Dit kan volgens Barth ook nie anders nie, want die Ou Testament is volgens hom 'n natuurlike verbond teenoor die Nuwe Testament as 'n geestelike verbond (Barth, 1943:81).

In die diskussie oor die kinderdoop gaan dit in wese oor die verhouding tussen die Ou en Die Nuwe Testament. Een van twee is waar: òf die handhawers van die kinderdoop oorskakel die

betekenis van die Ou Testament en hulle maak geestelik wat net natuurlik is, òf die teenstanders van die kinderdoop onderskat die Ou Testament en hulle beskou net as natuurlik wat ook geestelik is. Dit gaan dus in die stryd oor die kinderdoop ten diepste oor die regte waardering van die Ou Testament. Moet ons soos Calvin en die reformatoriese tradisie uitgaan van die eenheid tussen die twee Testamente en verbonde, of moet ons soos Barth, Beasley-Murray en die Anabaptiste uitgaan van 'n totale teenstelling tussen Ou en Nuwe Testament?

Hier beweeg ons op die terrein van die hermeneutiek: Hoe verklaar ons die Heilige Skrif? Hoe sien ons die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament? Die antwoord sal ons uit die Skrif self moet soek. Die vraag of daar kontinuïteit dan wel diskontinuïteit tussen die twee verbonde is, sal beantwoord kan word wanneer ons nagaan wat die eintlike betekenis van die besnydenis in die Ou Testament is.

Dit is al dadelik besonder treffend dat die feit van die besnydenis van die hart nie 'n nuwe ding is wat net in die Nuwe Testament genoem word nie. Ook in die Ou Testament is daar reeds sprake van die besnydenis van die hart. Die verbond met Abraham, waarin die besnydenis so 'n belangrike rol gespeel het, was van die begin af op geloof in God en sy Messias gerig. Die Ou Testament was dus nie 'n natuurlike verbond waarin die mens as vanselfsprekend tot die verbond behoort het, terwyl die Nuwe Testament geesteliker is in die sin dat 'n individuele geloofstoe-eiening geëis word om tot die verbond toe te tree nie.

Wanneer daar al van 'n teenstelling sprake is, dan is dit nie die teenstelling natuurlik-geestelik nie, maar dan gaan dit om 'n teenstelling wat dwarsdeur die Ou en die Nuwe Testament loop, naamlik die teenstelling: geloof — ongeloof. Reeds in die Ou Testament was die profetiese kritiek voortdurend gerig teen die sondige beskouing dat 'n mens sonder bekering en geloof, sonder die besnydenis van die hart in 'n regte verhouding tot God staan. Dit alles sal nog duideliker word wanneer ons kyk na die betekenis van die besnydenis in die Ou Testament en die verklaring van die besnydenis in die Nuwe Testament.

Beasley-Murray (1979:341) is van oordeel dat die besnydenis van die hart of die geestelike besnydenis, soos hy dit noem, wel onder die Ou Verbond beloof word maar eers onder die Nuwe Verbond deur die doop 'n werklikheid geword het. Wanneer die besnydenis in die Ou Verbond met die doop in die Nuwe Verbond vergelyk word, dan verhef ons, volgens Beasley-Murray (1979:341), die besnydenis tot 'n hoogte van betekenis wat dit in Israel nooit gehad het nie. Indien hierdie siening van die besnydenis in die Ou Testament reg is, impliseer dit dat daar in die Ou Testament geen besnydenis van die hart plaasgevind het nie en dat die geloof van God se kinders in die Ou Testament eintlik nie die ware geloof was nie en dat hulle bekering nie as 'n egte, waaragtige bekering beskou kan word nie. Waar die Hebreërbrief in die elfde hoofstuk so indringend oor die geloof van die mense van die ou tyd praat, moet dit 'n ander tipe geloof wees en het daardie geloofshelde op 'n ander manier salig geword as manne soos Petrus en Paulus in die Nuwe Testament.

Dan is daar twee soorte gelowe: een vir die mense van die Ou Verbond en 'n ander een vir die mense van die Nuwe Verbond. In verband hiermee is dit van die allergrootste belang om na te gaan wat die Bybel self ons oor die wese, die waarde, die betekenis van die besnydenis leer.

Wat die besnydenis betref: ook buite die grense van die volk Israel was die besnydenis bekend soos ons dit vandag nog by verskillende heidense swartvolke teëkom. By die Wes-Semitiese volkere en selfs onder die Maleisiese en Polinesiese stamme het die besnydenis voorgekom. By Israel was die besnydenis egter 'n teken van die verbond wat die Here met die volk gesluit het. In Gen. 17:1-14 word die besnydenis beskryf as 'n teken en 'n seël van die

verbond wat God met sy volk gesluit het. Ons moet daarop let dat die besnydenis waarvan in die boek Genesis gepraat word, 'n volwassenebesnydenis is. Ons lees dit in Gen. 15:6 en 17:10. Wanneer die apostel Paulus later in sy brief aan die Romeine oor die volle, Nuwe-Testamentiese heil wat in Jesus Christus verskyn het, skrywe (Rom. 3:21-31), dan praat hy in hierdie verband merkwaardigerwyse ook oor die besnydenis. God se heil in Jesus Christus is volgens Paulus 'n heil wat net deur geloof ons deel word. Teenoor sy lesers wys Paulus dan daarop dat hierdie heil reeds in die Ou Testament teruggevind word. Met twee voorbeelde word dit dan aangetoon. Paulus wys op Abraham (Rom. 4:3) en Dawid (Rom. 4:6). Abraham het in God geglo, en dit is hom tot geregtigheid gereken (Rom. 4:3,9). God se heil bestaan in vergewing van ons ongeregtighede, in bedekking van ons sondes (Rom. 4:7,8).

Paulus brei dan verder uit op die figuur van Abraham, en dan praat hy oor Abraham se besnydenis. Die apostel stel dit nadruklik: Abraham is besny nadat hy tot geloof gekom het (Rom. 4:10). Dus eers geloof en daarna besnydenis. Ons kan dus Abraham se besnydenis omskryf as 'n geloofsbesnydenis of 'n volwassenebesnydenis. Hierdie volwassenebesnydenis het ook plaasgevind by die proseliete wat tot die volk Israel wou toetree: eers belydenis en daarna besnydenis.

Soos daar in die Nuwe Testament 'n volwassenedoop is, so is daar in die Ou Testament 'n volwassenebesnydenis. Soos die dooppraktyk in die Nuwe Testament met die doop van volwassenes, gelowiges, begin, so begin in die Ou Testament die besnydenispraktyk met die besnydenis van volwassenes, gelowiges.

In Rom. 4:11 gee die apostel Paulus dan 'n omskrywing van die besnydenis. Hy noem die besnydenis van Abraham 'n teken en 'n seël. Waarvan is die besnydenis 'n teken en wat word presies met die besnydenis verseël? By die verbondsluiting met Abraham sê die Here dat die besnydenis 'n teken sal wees van die verbond wat God met hom sluit (Gen. 17:11). 'n Verbond is 'n ooreenkoms tussen twee persone of twee groepe persone. Dit dui dus nie 'n natuurlike ooreenkoms aan nie. Dit hoef nie op 'n vrye ooreenkoms te berus nie, want 'n magtige koning kan byvoorbeeld 'n verbond aan 'n ander oplê. Dieselfde geld van die verbond tussen die Here en Abraham: God kies eiemagtig sy 'verbondsvennoot'. God bepaal self die verpligtinge en lê dit aan hom op. God sal Abraham tot 'n groot volk maak (Gen. 17:2) - dit is die belofte.

Abraham moet voor God se aangesig wandel (Gen. 17:1) —dit is die eis. Die belofte van die verbond praat van 'n nakroos, maar die teken van die verbond is 'n simbool van die verminking van die voortplantingsorgaan en verkondig so dat die nakroos in die eerste plek 'n gawe van God is (Van Selms, 1978:74).

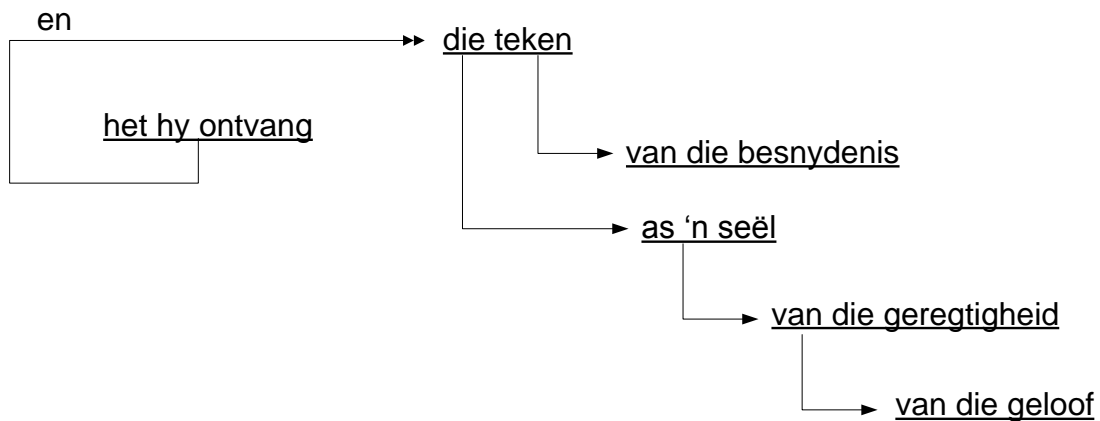
Beteken dit dat die verbond van die Here met Abraham 'n natuurlike verbond is?

Hoegenaamd nie. Abraham is die klassieke voorbeeld van hoe 'n mens gered word. Hy het in God geglo, en God het hom dit tot geregtigheid gereken (Gen. 15:16). Dit is juis die teken van die verbond, die besnydenis, wat die geestelike karakter van die verbond van God met Abraham ontvou. Daar is immers volgens die Heilige Skrif 'n tweevoudige besnydenis: 'n besnydenis wat in die vlees met hande verrig is (Ef. 2:11), en 'n besnydenis wat nie met hande verrig is nie (Kol. 2:11). Die Ou Testament noem die besnydenis wat nie met hande verrig is nie, die besnydenis van die hart (Deut. 10:16; Jer. 4:4). Ook Paulus omskryf in die Nuwe Testament hierdie besnydenis as 'n besnydenis van die hart, in die gees (Rom.2:29).

Behalwe 'n teken noem Paulus die besnydenis ook 'n seël. Die apostel skrywe oor Abraham in Rom. 4:11:

En hy het die teken van die besnydenis ontvang as 'n seël van die geregtigheid van die geloof.

Ons moet goed daarop let waarvan die besnydenis 'n seël is. Dit is nie 'n seël van die geloof nie maar van die geregtigheid van die geloof. Wat bedoel Paulus hier met die woord *seël*? In die oudheid het seël in die eerste plek 'n eiendomsmerk beteken. Diegene wat verseël word, is daardeur gemerk as die eiendom van die persoon wat verseël (Fitzler, 1964:940). Die Jode het die besnydenis wel "die seël van Abraham" genoem (Sanday-Headlam, 1902:107). In die tyd na die voltooiing van die Nuwe Testament vind ons in die vroeë Christelike kerk dat die doop as 'n seël aangedui word (2 Clem. 7,6; 8,6; Hermas Sim. IX, 16). Met die woord *seël* word dus bedoel eiendomsmerk, waarborg, bevestiging. Om vas te stel wat presies deur die besnydenis verseël word, moet ons na die struktuur van Rom. 4:11 kyk.



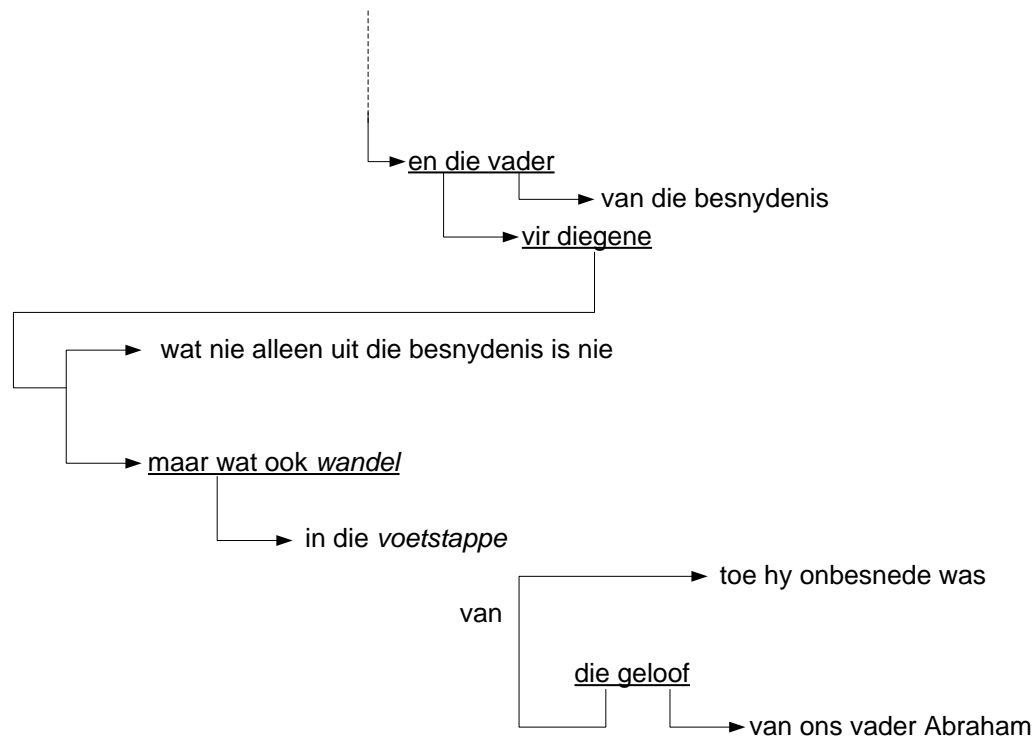
Volgens die struktuurontleding moet ons die genitief: "van die besnydenis", as 'n appositiewe of epeksegetiese genitief beskou. Met hierdie genitief word aangedui wat die teken is. Die teken bestaan in die besnydenis. F.F. Bruce (1975:116) noem die frase: van die besnydenis 'n "genitive of definition". Vir Abraham is die besnydenis 'n teken van die verbond wat God die Here met hom gesluit het. Die verbond met Abraham word met sy nakroos bevestig. 'n Nuwe karakter kry dit na die verlossing uit Egipte. Exodus 24 verhaal van die verbondsluiting by die Sinai. Die eis van die verbond het reeds ontwikkel tot 'n hele wetboek, die verbondsboek van Ex. 20-24. Die belofte konsentreer op die besitneming van Kanaän (Ex. 23:20-33), en die teken van die verbond is die offerbloed (Ex. 24:8).

Dit gaan in die verbond nie net om die verowering van Kanaän nie maar ook om vrede in die land en welvaart, sowel stoflik as geestelik (vgl. Lev. 26:1-13; Deut. 28:1-14). Die verbondsvolk moet 'n koninkryk van priesters en 'n heilige nasie wees (Ex. 19:6), en daarom is die besnydenis as 'n uiterlike teken alleen nie voldoende nie. Die hart van die verbondsvolk en die harte van hulle nageslag moet besny word, sodat hulle die God van die verbond kan liefhê met hulle hele hart en met hulle hele siel (Deut. 30:6).

Die besnydenis is volgens die woorde van Paulus behalwe 'n teken ook 'n seël. Die apostel noem die besnydenis 'n seël van die geregtigheid van die geloof. In Rom. 4:11 is die woord *seël* volgens die struktuur van die teks 'n bepaling van doel. Greijdanus (1933:229) noem die seël 'n predikaat van die teken. Die teken van die besnydenis is 'n seël. Die groot vraag is: Wat verseël die besnydenis? Paulus sê: die geregtigheid van die geloof. Die genitief waarin die woord *geregtigheid* staan, is 'n objektiewe genitief (vgl. Greijdanus, 1933:229). Die genitief waarin die woord *geloof* staan, moet as 'n instrumentele genitief beskou word. Ons sou hierdie genitief selfs as 'n kwalifiserende of deskriptiewe genitief kan aandui. Die woord *geloof* kwalifiseer naamlik die bepaalde soort geregtigheid waarvan Paulus in die teks praat. In Rom. 3:22 en 25 noem die apostel hierdie geregtigheid die geregtigheid deur die geloof, en in Rom. 9:30 omskryf hy dit as geregtigheid uit die geloof.







Uit hierdie gedeelte leer ons dat Abraham die vader van twee groepe mense was: Hy is die vader van almal wat glo terwyl hulle nog onbesnede was. Maar hy is ook die vader van diegene wat nie alleen uit die besnydenis is nie maar wat ook in die voetstappe van Abraham se geloof wandel. Abraham is dus die vader van die gelowiges uit Israel, maar hy is ook die vader van die gelowiges uit die heidene (Botha, 1982:24).

Die eenheid tussen die Ou Verbond en die Nuwe Verbond word hier deur Paulus op 'n kernagtige wyse tot uitdrukking gebring. Dit gaan in wese sowel in die Ou Testament as in die Nuwe Testament om dieselfde geloof en dieselfde verbond. Abraham is die vader van hulle wat tot geloof gekom het en in die verbond opgeneem is. Maar hy is ook die vader van hulle wat in die verbond opgeneem was en wat as kinders besny is en later tot geloof gekom het. In die Ou Testament is die waarborg dat 'n mens deur geloof gered word, ook al aan mense gegee wat as kindertjies nog nie kon glo nie.

Uit Rom. 4:11, 12 is wel baie duidelik dat geloof by Abraham aan die besnydenis voorafgaan. Die volgorde was by hom: eers geloof en daarna die besnydenis. Sy besnydenis is vir hom 'n teken en 'n seël dat hy deur geloof gered is. Deur sy geloof staan hy in 'n regte verhouding tot God. Hy hoef daaraan nie te twyfel nie, want dit is vir hom in sy besnydenis bevestig en verseël. Ons moet egter goed daarop let: nie sy geloof is deur sy besnydenis verseël nie maar sy regte verhouding tot God, wat alleen deur geloof ontvang kan word. Die besnydenis dien juis om daardie geloof te versterk. In Gal. 3 word ook deur Paulus die eenheid tussen die Ou Verbond en die Nuwe Verbond ter sprake gebring. Paulus wys daarop dat Abraham in God geglo het en dit is hom tot geregtigheid gereken (v.6). In Gal. 3:7 en 3:9 lees ons dan die uitdrukking: *die wat glo*. Daarmee bedoel Paulus die heidene wat glo. Twee dinge word dan van die gelowiges uit die heidene gesê: hulle is kinders van Abraham (v. 7) en hulle word saam met die gelowige Abraham geseën (v. 9). Die seën wat die gelowiges uit die heidene ontvang, word in Gal. 3:14 die seën van Abraham genoem.

Die seën van Abraham is volgens Gal. 3:6, 11, 13 die regverdiging deur die geloof. Hierdie seën is aan Abraham as evangelie verkondig (Gal. 3:8). Inhoud van die evangelie is: in Abraham sal die heidene, die heidenvolkere, geseën word.

En waaruit bestaan die seën?

Die regverdiging uit die geloof (v. 8).

Die Skrif kom met die evangelie, met die goeie nuus dat die heidene op dieselfde wyse as Abraham gered sal word as hulle glo (König, 1979:28).

Van hierdie redding is in die Ou Testament die besnydenis 'n teken en 'n seël soos in die Nuwe Testament die doop van dieselfde redding 'n teken en 'n seël is. Dit is dan ook heeltemal onverklaarbaar dat Beasley-Murray (1979<sup>3</sup>:340) kan beweer dat die besnydenis nie die teken en die seël van vergewing van sondes, van regverdiging, van hartsverandering, van heiliging, van die objektiewe werk van God se genade is nie, terwyl Paulus tog nadruklik skrywe dat die besnydenis die teken en die seël van die regverdiging deur die geloof is.

Die sakrament van die besnydenis bly die teken en die seël dat 'n mens deur geloof gered word, ook al is die hele wêreld ongelowig. Waar geen geloof is nie, kan dit wat die besnydenis beteken en verseël, nie ontvang word nie. Maar wat God belowe het, is daarom nie minder waar en waaragtig nie. Besnydenis as sodanig bied geen waarborg vir redding nie. Geloof is noodsaaklik.

## **Die kinderbesnydenis**

Ons het gesien dat die besnydenis van Abraham geheel en al 'n volwassenebesnydenis was. Maar nou kry ons in die Ou Testament die merkwaardige verskynsel dat dieselfde besnydenis wat Abraham ontvang het en wat 'n teken en 'n seël van die geregtigheid van die geloof is, ook deur sy huis ontvang moet word.

Die volwassenebesnydenis gaan oor in 'n huisbesnydenis (Gen. 17:12-14). Die volwassenebesnydenis word selfs 'n suigeling-besnydenis (Gen. 17:12). Kinders wat nog maar agt dae oud is, moet besny word. Die vraag kan gestel word: Hoekom moet Abraham die klein kindertjies besny terwyl daar by hulle nog geen geloof is soos dit by Abraham die geval is nie? Die antwoord is eenvoudig: Omdat die Here dit beveel het.

Ons kan nog wel verstaan dat die kinderbesnydenis die teken van die verbond is, maar kan ons die kinderbesnydenis nog wel 'n seël van die geregtigheid van die geloof noem?

Sonder enige twyfel, want die Here het dit so ingestel en beveel. Dit is beslis nie so dat die volwassenebesnydenis van die kinderbesnydenis verskil nie. Ons lees in Gen. 17:26 dat Abraham en Isak, vader en seun, op een en dieselfde dag dieselfde besnydenis ondergaan het. Ook aan die kindertjies word deur die sakrament van die besnydenis die waarborg gegee dat hulle deur geloof gered word. Hierdie waarborg ontvang hulle nie omdat hulle reeds glo nie. Nee, God gee selfs hierdie waarborg aan hulle wat nog glad nie glo nie. Wel roep die besnydenis die kindertjies tot geloof op. Daarom moes die Joodse ouers die kinders ook in die verbond van die Here opvoed. Ook al dwaal die volk Israel van die Here af weg, ook al neem hulle die verbond met God nie ernstig op nie, dan nog is die besnydenis die teken van die verbond en die seël, die waarborg, dat elkeen wat glo, gered sal word. Maar dan moet die volk tot die Here teruggeroep word; dan moet ook die harte van die mense wat besny is, besny word.

Maar teenoor die seën wat God op verbondsgehoorsaamheid skenk, staan ook die dreiging van die vloek vir verbondsongehoorsaamheid (Lev. 26:14-39; Deut. 28:15-68). Die Ou Testament toon baie duidelik aan dat die besnydenis as sodanig nie voldoende is om die seën van die verbond: die geloofsgeregtigheid, te ontvang nie. Die hart moet ook besny word. Op die besnydenis moet die bekering en die geloof volg. In Eseg. 44:7 word die onbesnedenes van hart en die onbesnedenes van vlees selfs op een lyn geplaas. Die besnydenis van die liggaam is dan ook nooit 'n waarborg dat die hart ook besny is nie.

Daar was in Israel die voortdurende gevaar van veruitwendiging van die besnydenis en van devaluering van die verbond. Die geestelike betekenis van die besnydenis, naamlik dat dit die teken van die verbond en die seël van die geregtigheid van die geloof is, is dikwels onder die volk Israel uit die oog verloor. Wanneer dit gebeur het, het die Here tog nie die besnydenis as sonder enige waarde beskou nie, maar Hy het sy profete gestuur om die volk op te roep tot terugkeer na die Here, tot 'n verstaan van die ware, geestelike geloofsbetekenis van die besnydenis.

Ook al het die hele volk Israel van die Here afgedwaal, ook al is almal tevrede met die uiterlike teken van die verbond, dan bly die besnydenis tog nog die seël van die geregtigheid van die geloof. Maar wanneer daar geen geloof is nie, kan die geregtigheid nie ontvang word nie, en dan kan die versekering van die regte verhouding tot God nie geniet word nie.

Uit die voortsetting van die volwassenebesnydenis in die kinderbesnydenis kan ons leer dat die volgorde: geloof — besnydenis, wat vir Abraham by die verbondsluiting gegeld het, ook omgekeer kan word: besnydenis —geloof.

Blykbaar is volgens die duidelike onderwysing van die Skrif by die kinders die volgorde juis omgekeerd: eers besnydenis en daarna geloof. Dit beteken hoegenaamd nie dat die kinderbesnydenis van minder gehalte as die volwassenebesnydenis is nie. Maar dit beteken wel dat die kinderbesnydenis om die besnydenis van die hart roep, dat die kinderbesnydenis vra om die geloof wanneer die kind opgroei.

Ons moet by die besnydenis baie goed onderskei tussen die moment van die besnydenis en die resultaat van die besnydenis. Die geloof het met die resultaat van die besnydenis te doen. Paulus wys op die twee elemente wanneer hy skrywe oor die doop van die volk Israel in Moses in die wolk en in die see. Almal (Gr.: *pantes*) is gedoop (1 Kor. 10:2), maar in die meeste van hulle (Gr. *en tois pleiosin autōn*) het God geen welgevalle gehad nie (1 Kor. 10:5). Sommige (Gr.: *tines*) was afgodediens, het gehoereer en gemurmureer en Christus versoek (1 Kor. 10:7,8,9,10).

In sy kommentaar op Rom. 4:11 wys Calvyn daarop dat die besnydenis by Abraham op die regverdiging volg maar dat by Isak en sy nakomelinge die omgekeerde die geval is. Ons kan hieruit die baie belangrike les leer dat ons ons nie op een volgorde, naamlik die van geloof—besnydenis, moet vaspen nie. Wanneer die Here in die instelling van die huisbesnydenis en die kinderbesnydenis die sakrament van die besnydenis aan die geloof vooraf laat gaan, mag ons nie sê dat dit nie kan nie. Dan wil ons wyser wees as God.

Ten slotte moet daar nog op gewys word dat ook die natuurlike faktor van bloedafstamming reeds in die Ou Testament nie as basis vir die besnydenis gedien het nie. Soos ons reeds gesien het, was die kinderbesnydenis eintlik 'n huisbesnydenis. Ons mag die besnydenis in die Ou Testament nie tot 'n suiwer vleeslike saak van bloed, voortplanting en nasionale afkoms beperk nie. Dit is die groot fout van Karl Barth dat hy die besnydenis net op die natuurlike geboorte beperk.

Daar is wel 'n biologiese motief met betrekking tot die besnydenis, maar daardie motief is nie deurslaggewend nie. Die natuurlike gebeure van voortplanting, wat 'n skeppingsopdrag van God is, word in God se verbond nie onderbreek of verontagsaam nie maar in berekening gebring: vir jou en jou nageslag geld die verbond (Heyns, 1978:342). God se genadewerk slaan nie atomisties individualisties in die geskiedenis in nie maar vloei in die skeppingsmatige verbande tussen ouers en kinders.

Die besnydenis is in die Ou Testament 'n huisbesnydenis (Gen. 17:12). Eie kinders maar ook slawe en hulle kinders moes die sakrament van die besnydenis ontvang. Hier gaan dit nie primêr om Abraham en sy biologiese saad nie maar om Abraham en sy huis. Die huis beteken

dan die leefruimte, die leefklimaat van Abraham. Daardie klimaat en daardie ruimte word immers deur die heilryke teenwoordigheid van die God van die verbond beheers (Graafland, 1979:25).

In die besnydenis - ook in die kinderbesnydenis - sien ons reeds dieselfde motief wat later ook vir die doop van Johannes kenmerkend sou wees: die heenwysing na Hom wat die geregtigheid deur sy lyding en sterwe bewerk het.

Die unieke en die besondere van die besnydenis in die Ou Testament is dat daarin 'n heenwysing geleë is na die heilsgebeure in Christus. Wanneer Paulus in Rom. 4:11 die besnydenis 'n seël van die geregtigheid van die geloof noem, bedoel hy daarmee die geregtigheid wat hy in Rom. 3:21-31 as die geregtigheid van Christus aangedui het.

Hoewel die besnydenis as teken 'n seël van die geregtigheid van die geloof is, is dit tog nog 'n onvervulde teken. Die besnydenisgestalte is die beloftegestalte. Die geregtigheid waarheen die besnydenis wys, moet nog deur Christus volbring, verwerf word. Maar tog kan Abraham deur die geloof reeds daarin deel.

Die besnydenishandeling self gaan ook nog met bloed gepaard. Die bloedgestalte wys op die heil in Christus. Dit is kenmerkend vir die verkondiging van die heil in die Ou Testament dat dit met bloed gepaard gegaan het. Die hele offerdiens is daarvan die duidelikste voorbeeld.

Die besnydenishandeling kom dan ook tot 'n einde nadat Christus sy bloed gestort het. Dan kom daar 'n ander teken en seël waarby geen bloed meer hoef te vloei nie.

## Hoofstuk II

### **DIE KONINKRYK VAN GOD EN DIE DOOP**

#### **indikatief en imperatief**

Die Nuwe Testament begin met die doop van Johannes. Agter hierdie doop lê die proselietedoop. Die doop van Johannes was 'n reinigingsdoop. Dit het 'n skeidslyn deur die volk Israel getrek. Tegelyk was hierdie doop 'n inlywing in 'n nuwe gemeenskap, die gemeenskap van die Messiaanse volk wat die koms van die Messias verwag het. Die doop van Johannes het 'n sterk eskatologiese karakter gehad: dit was op die groot Messiaanse toekoms gerig.

Onmiskienbaar is daar 'n verbindingskakel tussen die doop van Johannes en die Christelike doop. Die ooreenkoms lê veral in die reinigingskarakter. Maar aan die ander kant is daar tog ook 'n groot verskil tussen die doop van Johannes en die doop wat Christus ingestel het. By die doop van Johannes moes die mense vorentoe kyk na die groot toekoms van die Messias. By die Christelike doop word die mense opgeroep om terug te kyk na die kruis en na die oop graf, na die groot heilsgebeure van die sterwe en opstanding van Christus.

Die Christelike doop veronderstel die heilsgebeure met Christus. Deur middel van die doop word die gemeente opgeroep om deel te hê aan dit wat Christus deur sy lyding en sterwe verwerf het.

Met name die apostel Paulus bring die doop in verband met die groot heilsfeite van die sterwe en opstanding van Christus wanneer hy skrywe:

"Ons is dus saam met Hom begrawe deur die doop in die dood, sodat net soos Christus uit die dode opgewek deur die heerlikheid van die Vader, ons ook so in 'n nuwe lewe kan wandel" (Rom. 6:4).

Ook word die doop in die Nuwe Testament met die koms en die gawe van die Heilige Gees in verband gebring. Petrus sê in sy Pinksterpreek:

"Bekeer julle en laat elkeen van julle gedoop word in die Naam van Jesus Christus tot vergewing van sondes, en julle sal die gawe van die Heilige Gees ontvang" (Hand. 2:38).

Die Christelike doop is in die heilsgebeure is in Christus gegrond. Hier lê die nuwe van die Christelike doop in vergelyking met die doop van Johannes. Daarom besit die doop wat Christus ingestel het, die element van vervulling. Die doop in die Nuwe Testament spreek dan ook van die groot wending wat deur die sterwe en opstanding van Christus in die geskiedenis plaasgevind het. Die nuwe *aeoon*, die nuwe heilstyd, het met die opstanding van Christus aangebreek, en dit word in die doop tot uitdrukking gebring

Die Christelike doop is dus nie soos die doop van Johannes 'n handeling wat op die koms van die Messias betrekking het nie, maar die doop wat Christus ingestel het, dui op die werk wat die Messias volbring het. Die vergewing van sondes wat deur die reinigingsbad van die doop "gerepresenteer" word, rus in die werk wat Christus volbring het, besonderlik in sy lyding en sterwe (Ridderbos, 1950:335).

Dit is die openbaringshistoriese betekenis van die Christelike doop. In die doop wat deur Christus ingestel is, is daar sprake van die heilsindikatief. In die Christelike doop word God se heil in Christus verkondig, beteken en verseël.

Behalwe 'n openbaringshistoriese aspek het die doop wat Christus ingestel het, ook 'n heilsordelike aspek. Soos ons van die indikatief van die doop kan praat, so kan ons ook van die imperatief van die Christelike doop praat. Aan die een kant wys die doop terug op die

groot heilsgebeure van die sterwe en opstanding van Christus. Maar andersyds wys die doop ook vooruit op die persoonlike geloof en die lewensvernuwing wat met die geloof gegee is. In die Nuwe Testament word die Christelike doop telkens verbind met die geloof, met die nuwe lewe in Christus:

"Omdat julle saam met Hom begrawe is in die doop, waarin julle ook saam opgewek is deur die geloof in die werking van God" (Kol. 2:12); "Hy het ons gered deur die bad van die wedergeboorte en die vernuwing deur die Heilige Gees" (Tit. 3:5).

Hier is ons by die heilsorderlike betekenis van die Christelike doop. Ons mag in die prediking nie die indikatief van die imperatief skei nie; net so moet ons ook by die doop altyd die onlosmaaklike verbinding tussen die indikatief en die imperatief raaksien. Aan die ander kant moet ons ook waak vir vereenselwiging van die openbaringshistoriese aspek van die doop met die heilsordelike, van die indikatief met die imperatief.

Die doop laat ons nie vanselfsprekend, outomaties of magies deel in die heil wat Christus verwerf het nie. Wat in die doop verkondig, beteken en verseël word, kan alleen deur middel van die geloof ontvang word. Die imperatief van die doop rus in die indikatief. Die imperatief van die doop het 'n dubbele funksie. Aan die een kant wil die imperatief van die doop tot openbaring bring wat in die indikatief van die doop as heilswerklikheid aangedui word. Maar aan die ander kant het die imperatief van die doop ook 'n kritiese funksie. Die imperatief is naamlik ook as toetssteen bedoel. Waar aanwesig is wat in die heilsindikatief van die doop verkondig word, daar sal en moet tot openbaring kom wat in die imperatief van die doop geëis word (Floor, 1974:25).

In die Nuwe Testament vind ons nie 'n "leer van die doop" nie. Wanneer oor die doop gepraat word, gaan dit nie oor die doop as sodanig nie, maar altyd kom die doop in 'n bepaalde verband ter sprake, meesal in 'n parenetiese (vermanende) verband. By alle uitsprake oor die doop word die heilsgebeure in Christus veronderstel en is die doop op geloof en lewensvernuwing gerig.

## **Die doopbevel van Christus**

Die gedagte is wel uitgespreek dat die Christelike doop soos deur Jesus in Matt. 28:19 ingestel in Jesus se eie doop (Matt. 3:15) gewortel is (Aland, 1971:10). Hierdie gedagte moet egter sterk bevraagteken word. Daar is ook nie 'n enkele skrywer in die Nuwe Testament wat die doop van Jesus met die Christelike doop in verband bring nie (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:64).

In Matt. 28 word die dissipels deur Jesus self opgeroep om te doop, en dan staan die opdrag om te doop in die breër raamwerk van die bevel om die evangelie te verkondig. Die doopbevel is ten nouste aan die sendingbevel gebind. Om die verband tussen die opdrag om te doop en die bevel om die evangelie te verkondig raak te sien, is dit goed om op die struktuur van die hele evangelie te let. Ons kan die Evangelie volgens Mattheüs die bes gestruktureerde boek van die Nuwe Testament noem. Verhalende stof en redevoerende stof wissel mekaar reëlmatig af. Die opbou van die Evangelie kan soos volg skematies aangedui word:

Hfst.	1-4	Verhalende stof
	5-7	Redestof
	8-9	Verhalende stof
	10	Redestof
	11-12	Verhalende stof
	[13]	Redestof
	14 -17	Verhalende stof

- 18 Redestof
- 19-22 Verhalende stof
- 23-25 Redestof
- 26-28 Verhalende stof (Lohr, 1961: 427).

Sleutel of kernmoment van die Evangelie volgens Mattheüs is hoofstuk 13 en dan met name v. 52. Belangrik is die formulering van hierdie vers:

"Daarom is elke skrifgeleerde wat 'n leerling geword het in die koninkryk van die hemele, soos 'n huisheer wat uit sy skat nuwe en ou dinge te voorskyn bring".

Twee begrippe word hier met mekaar verbind: leerling en koninkryk. Dis volgens Christus nie voldoende om 'n skrifgeleerde te wees nie. As 'n skrifgeleerde moet ons ook 'n leerling, 'n dissipel in die koninkryk van God wees. Hierdie verbinding tussen koninkryk en onderrig vind ons ook in Matt. 28:18-20.

In die laaste verse van die Evangelie volgens Mattheüs word oor die koningsheerlikheid van Jesus gepraat. Agtergrond van die tekening van Jesus se koningsheerlikheid is Dan. 7:13, waar dieselfde motiewe ter sprake kom.

#### **Dan. 7:13,14**

#### **Matt. 28:18-20**

- |   |   |
|---|---|
| <p>I. En aan Hom is gegee heerskappy en eer en koningskap.</p> <p>II. en al die volke en nasies en tale het Hom vereer.</p> <p>III. Sy heerskappy is 'n ewige heerskappy wat nie sal vergaan nie, en sy koninkryk wat nie vernietig sal word nie.</p> | <p>I. Aan my is gegee alle mag in die hemel en op die aarde.</p> <p>II. Gaan dan heen, maak dissipels van al die nasies, en doop hulle in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees; en leer hulle om alles te onderhou wat ek julle beveel het.</p> <p>III. En kyk, ek is met julle al die dae tot aan die voleinding van die wêreld.</p> |
|---|---|

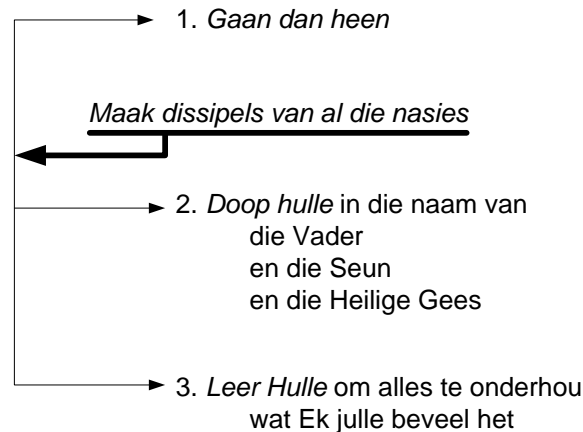
In Dan. 7:13,14 word gepraat van die oordrag van die wêreldheerskappy aan die Seun van die mens. Daniël beskryf dit met 'n beeld ontleen aan die seremonie van 'n oud-Oosterse troonbestyging, waarin drie elemente onderskei kan word:

- a. die verhoging tot die koningswaardigheid;
- b. die bekendmaking of proklamasie van die verhoging;
- c. die intronisasie of oordrag van die regeergesag aan die nuwe koning (Michel, 1941:257-267).

Die bekendmaking of proklamasie van die verhoging is dus ook 'n wesenlike deel van die seremonies van die troonbestyging. Christus stel dit ook in verband met sy eie wêreldheerskappy, wat Hy as vrug van sy werk ontvang het. Jesus se koningsheerlikheid is allesomvattend soos dit blyk uit die viervoudige gebruik van die woord 'al': alle mag, al die nasies, alles wat Ek beveel het, en al die dae. Christus het na sy verhoging van sy Vader die wêreldheerskappy as loon van sy lyde en soendood ontvang. Daarop volg die opdrag van die bekendmaking, die proklamasie hiervan in die woorde van die sendingbevel en die belofte van die verhoogde Heiland dat Hy in die vervulling van hierdie opdrag self tot aan die voleinding met sy kerk sal wees.

In hierdie kader word dan deur Christus oor die doop gepraat. Jesus se praat oor die doop

staan dus in die kader van die koninkrykshoërlikheid, en dit dien ook om sy koningshoërlikheid tot uitdrukking te bring. Die doop wys op die regte wat Jesus as Koning het oor hulle wat in sy Naam gedoop is. Vervolgens word deur Jesus oor die doop gepraat binne die raamwerk van die koninkryksonderrig wat aan die dissipels en aan die kerk opgedra is. Dit blyk duidelik wanneer ons na die struktuur van Matth. 28:19 kyk:



Hoofwerkwoord in hierdie sin is *Maak dissipels van al die nasies*. Die ander drie werkwoorde is as participia aan die hoofwerkwoord ondergeskik. Die eerste participium wat van heengaan praat, dui aan op watter wyse die volke tot dissipels gemaak kan word. Die grense van die volk Israel moet oorskry word. Altwee die ander participia, wat van doop en onderwys praat, bring die inhoud van die maak van dissipels tot uitdrukking. Die maak van dissipels moet nie met die verkondiging van die evangelie geïdentifiseer word nie. Hoewel dit nie van die verkondiging geskei mag word nie, wil dit tog aandui waartoe die verkondiging van die evangelie wil lei: tot 'n lewe as kinders van die koninkryk in navolging van Christus. Dis opmerklik dat in Matt. 13:52 en 27:57 dieselfde werkwoord: *leerling-word, dissipels-wees*, gebruik word.

Ons mag dus die doop en die onderwys nie van die maak tot dissipels losmaak nie. Die doop en die onderrig gee eintlik die twee kante weer van die maak tot dissipels. Die "doop hulle" wys op die indikatief, en "leer hulle" wys op die imperatief van dissipelskap.

In die doop kom die gawe van Christus se heil na ons toe, en deur alles te onderhou wat Jesus beveel het, kry dit gestalte in ons lewe. Daarom moet ons ook let op die volgorde: doop hulle en leer hulle om te onderhou. Die imperatief van 'n lewe volgens die geboorte van Jesus is nie 'n voorwaarde vir die indikatief van die doop nie. Wel is die indikatief van die doop gerig op 'n lewe van bekering en vernouing volgens die geboorte van Christus, en daarsonder kom die doop nie tot sy doel en tot sy reg nie.

Die Christelike doop word vervolgens omskryf as 'n doop in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. Die formulering van Jesus se doopbevel is dikwels bevraagteken. Daar word gesê dat die gebruik van die trinitariese formule van 'n later datum is. In die boek Handelingen en in die briewe van Paulus word immers dikwels van 'n doop in die Naam van Jesus gepraat.

In die eerste tyd van die Christelike kerk is die doop inderdaad in die Naam van Jesus bedien, soos blyk uit Hand. 2:38, 8:6, 10:48 en 19:5. Maar soos die oudste belydenis: Jesus is Here, tot die belydenis van drie-enige God uitgegroeï het, so het ook die doop-formule uitgegroeï tot die doop in die Naam van die drie-enige God (Bijlsma, 1977:28). Dit lyk dus of die trinitariese formule van 'n later datum is. In die Didache, 'n geskrif uit die begin van die tweede eeu, kom die trinitariese formule ook reeds voor (7:1,3).



Mattheüs gebruik in sy evangelie die uitdrukking: doop in die Naam, letterlik volgens die Griekse teks: doop tot die Naam. In Afrikaans sou ons sê: "doop tot volgeling van". Die werkwoord *doop* het in die profane Grieks die betekenis van: onderdompel, onderdompel in 'n kleurstof, verf, skep (van water) en in sy passiewe vorm: vergaan, te gronde gaan, omkom (Arndt-Gringrich, 1979:131).

In die Grieks van die Nuwe Testament het doop 'n spesifiek kulties-rituele betekenis. Die werkwoord *doop* (Gr.: *baptizein*) word in die Nuwe Testament in drie verbindings gebruik:

- a. met die preposisie *en* met 'n lokale of instrumentele betekenis;
- b. met die preposisie *eis* met 'n lokale betekenis;
- c. met die dativus sonder 'n preposisie met 'n lokale betekenis.

Nou is dit merkwaardig dat die Nuwe Testament nie oor 'n doop met of in water praat nie maar oor 'n doop in of tot 'n persoon. 'n Besondere plek neem Christus hier in. Die spesifieke van die Christelike doop is dat dit 'n doop in Christus of in die Naam van Christus is. Rom. 6:3 en Gal. 3:27 praat van 'n doop in (tot) Christus. In Hand. 8:16 en 19:5 verneem ons van 'n doop in die Naam van die Here Jesus. In 1 Kor. 10:2 skrywe Paulus oor 'n doop in (tot) Moses. Oor die algemeen is daar in die Nuwe Testament nie 'n groot verskil tussen die doop *in* en die doop *tot* nie. In 1 Kor. 10:2 word wel 'n duidelike onderskeid gemaak. Die volk Israel is gedoop in (Gr.: *en* + dat.) die wolk en in die see en tot (Gr.: *eis* + akkusatief) Moses. Die preposisie *en* wys meer op die element waarin of op die middel waardeur die doop voltrek word. By die doop tot (Gr.: *eis* + akkusatief) val die nadruk meer op die verhouding waarin die dopeling gestel word (Findlay, 1956:890). "De uitdrukking doopen in (lett. tot) den naam enz. wil zeggen, dat door den doop de doopeling tot de gemeenschap en onder het zeggenschap gebracht wordt van Hem, in wiens naam hij gedoopt is" (Ridderbos, 1946:262).

Dan is die Christelike doop 'n doop in die Naam van die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Die woord *naam* (Gr.: *onoma*) is hier maar nie net 'n noemmiddel nie. *Naam* het in die Nuwe Testament die dieper betekenis van mag, heerlikheid, majesteit, luister. Jesus het met sy verhoging 'n Naam bo alle name ontvang (Fil. 2:9). Die begrip "naam" dui op heerskappy. Die uitdrukking "in die naam van" het sy oorsprong in die Ou Testament, waar daar verwys word na God self, na sy aanwesigheid en mag. Wanneer 'n persoon in iemand se naam gedoop word, word hy onder iemand se gesag, sy mag en heerskappy gebring (Kosmala, 1966-67:67-109). Die Christelike doop is 'n doop in die Naam van die drie-enige God. Die gedoopte word deur sy doop onder die gesag van die drie-enige God geplaas.

Wanneer ons die Christelike doop met die besnydenis in die Ou Testament vergelyk, word ons getref deur 'n ryker Godsopenbaring in die doop. In die Ou Testament het God met Abraham en met sy nageslag 'n verbond gesluit. God skenk aan Abraham sy genade en Hy eis van hom en sy nageslag onvoorwaardelike gehoorsaamheid. Die inhoud van God se verbond is: Ek sal vir jou 'n God wees (Gen. 17:7). Hierdie heerlike versekering van die God-wees van God geld ook vir Abraham se nageslag: En Ek sal vir hulle 'n God wees (Gen. 17:8).

Die Here stel dan die besnydenis in as teken van sy verbond met Abraham en sy nageslag. Dit moet by die kinders op die agste dag ná die geboorte gebeur en geld vir alle lede van Abraham se huishouding, ook vir die slawe (Gen. 17:12). Niemand mag hiervan uitgesluit word nie. Daar is geen moontlikheid in die huis van Abraham om onbetrokke te bly teenoor God se beloftes van genade, sy eis om gehoorsaamheid en sy oordeel oor verbondsoortreding nie.

In Matt. 28:19 is dit weer dieselfde God wat Hom aan mense verbind. Inhoud van die verbond of die koninkryk, soos dit in die konteks van Mattheüs genoem word, is weer

dieselfde: Ek sal vir jou 'n God wees en vir jou nageslag ná jou. Maar hier in die Nuwe Testament openbaar God Hom voller en ryker. Hy, die God van die verbond, is die drie-enige God, Vader, Seun en Heilige Gees. Die doop in die Naam van die Vader beteken dat God soos 'n Vader vir die gedoopte sal sorg. Diegene wat die merk van die verbond of van die koninkryk ontvang het, staan onder sy vaderlike, koninklike sorg.

Die doop in die Naam van die Seun beteken dat die dopeling aan die Here Jesus Christus oorgedra word. Deur die doop word die dopeling tot eiendom van Christus gestempel en verseël. Daarom kan 'n mens hom nooit self doop nie. Hy wórd gedoop. Die doop in die Naam van die Seun, wat Here en Koning is, kan derhalwe as 'n regeringsverandering omskryf word. Deur dit wat in die doop beteken en verseël word, bevry God die mens uit die slawerny van die sonde en die dood en stel hom onder 'n nuwe Koning, onder Wie hy vry is om 'n nuwe lewe te lei.

Deur die doop in die Naam van die Seun geskied daar 'n radikale ingryping van God in die lewe van die dopeling, 'n skeiding tussen sy vroeëre lewe en sy verdere lewe. Die mens se heerskappy oor homself, wat in werklikheid sy gebondenheid deur die sonde en die duiwel is, is beëindig. Sy nuwe lewe as eiendom van Christus, sy lewe in vryheid en hoop het begin (Schlink, 1969:43).

Dit is egter nie voldoende dat die dopeling onder die heerskappy van Christus gestel is nie. Hy moet ook die God in Wie se naam hy gedoop is, eerbiedig, liefhê en dien. Hy moet Hom as 'n Vader gehoorsaam. Die koninkrykheerskappy van God is immers heeltemal anders as die heerskappy van aardse konings. In die verbond, in die ryk van God het die heerskappy van God 'n besondere persoonlike karakter. Dit raak die mens se hart. Maar ook die hart van die gedoopte is hard en koud en ongevoelig teenoor die liefde van God.

Maar die Christelike doop is ook 'n doop in die Naam van die Heilige Gees. Die dopeling word deur sy doop onder gesag, die regime van die Heilige Gees gebring. Die Gees van die opgestane Jesus Christus is by magte om die hart van die dopeling te verander, te vernuwe. Die geloof wat nodig is om in liefdevolle gehoorsaamheid in God se verbond te lewe, wil die Heilige Gees in die hart werk. Die belofte van die heilsame werking van die Heilige Gees in die hart word in die doop beteken en verseël.

Die klassiek Gereformeerde doopsformulier lê in die didaktiese gedeelte dadelik in die begin reeds 'n verband tussen die doop en die ryk van God. Deur die doop erken die kerk dat alle mense onder die heerskappy van die sonde en die dood gebore is en dat die mens slegs deur 'n nuwe geboorte in die koninkryk van God kan ingaan. Nie deur die natuurlike geboorte nie maar alleen deur die wedergeboorte verwerf die mens die ryk van God.

Elkeen wat gedoop is, volwassene of kind, het deur sy doop 'n regeringsverandering ondergaan. Of hy dit aanvaar of verwerp, hy staan onder die gesag van 'n drie-enige God. Dit is in die doop onmiskenbaar bevestig. Om egter die nuwe gesag, die heilsgesag van God, te erken vra 'n radikale lewensvernuwing, 'n nuwe geboorte. Dit is die werk van die Heilige Gees. Verwerping van die nuwe gesag deur volhardende ongeloof is 'n verloëning van die doop. Daarom is dit name vir 'n dopeling so verskriklik om verlore te gaan.

## **Die doopopdrag by Markus**

Wanneer ons vervolgens na die Markusevangelie kyk, sien ons dat Markus soos Mattheüs oor die doop binne die raamwerk van die sendingbevel praat. Die opgestane Here Jesus bring mense onder sy heerskappy deur die verkondiging van die evangelie met die opdrag om te glo en om gedoop te word.

Daar is 'n treffende parallel tussen Matt. 28:19 en Mark. 16:16.

### **Matt. 28:19**

Gaan dan heen, maak dissipels van al die nasies.

### **Markus. 16:16**

Gaan die hele wêreld in en verkondig die evangelie aan die ganse mensdom.

Die slotgedeelte van Markus (16:9-20) is dikwels as oneg beskou, omdat hierdie gedeelte in die oudste handskrifte ontbreek, omdat dit blyk dat verskillende oukerklike skrywers soos Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Cyprianus en Hieronymus hierdie gedeelte nie ken nie en omdat op 'n aantal punte die woordgebruik nie met die res van die Evangelie van Markus ooreenstem nie (Farmer, 1974:109).

Wanneer ons egter op die inhoud en die struktuur van die Evangelie volgens Markus let, dan is die slotgedeelte 'n onmiskenbare aansluiting by die Evangelie. Die sentrale gedagte van die slotgedeelte is die opdrag om die evangelie te verkondig, en dit sluit ten volle by die begin van die Markusevangelie aan. Die evangelie wat in Christus Jesus gekom het, moet na die ganse skepping uitgedra word. Die evangelie van Jesus Christus begin met die optrede van Johannes die Doper (Mark. 1:1,2), en dit word voortgesit na die opstanding en die hemelvaart van Christus, terwyl die Here vanuit die hemel saamwerk (Mark. 16:19,20). Die slot van Markus, wat blykens die oudste handskrifte verlore geraak het, vind ons weer terug in die slot van die Mattheüsevangelie (Robinson, 1976:102).

Wanneer ons na die inhoud van Mark. 16:16 kyk, sien ons dat die redding van die mens aan geloof en doop verbind word, terwyl sy veroordeling met die ongeloof gepaar word.

In hierdie teks word die eenheid van geloof en doop dus besonder sterk beklemtoon. Trouens, dwarsdeur die Nuwe Testament lees ons van hierdie innige samehang wat daar tussen geloof en doop bestaan. Daar is in die Nuwe Testament duidelik 'n tweevoudige reeks van uitsprake waarin aan die geloof en aan die doop dieselfde heilseffekte toegeskryf word (Polman, s.j.:216).

Dit bring ons by die vraag wat hierdie onlosmaaklike eenheid van geloof en doop presies beteken? Beteken hierdie onlosmaaklike eenheid van geloof en doop dat ons van 'n chronologiese volgorde moet uitgaan: eers geloof en daarna die doop? Wanneer die doop die teken en seël, die bevestiging van die geloof is, is dit inderdaad die geval. Veral die teenstaanders van die kinderdoop beroep hulle dikwels op hierdie teks. Geloof gaan tog aan die doop vooraf, en daarom mag iemand wat nog nie sy geloof bely het nie, nie gedoop word nie. Ons het reeds uit die Ou Testament by Abraham gesien dat die volwassennebesnydenis inderdaad op Abraham se geloof gevolg het. Dit is by die volwassenedoop in die Nuwe Testament nie anders nie. Maar dan nog bly die vraag of daar altyd van 'n chronologiese volgorde van geloof en doop sprake moet wees. By die kinderbesnydenis of die huisbesnydenis het hierdie volgorde nie gegeld nie.

Die vraag na die chronologiese volgorde van geloof en doop kan alleen beantwoord word wanneer ons weet waarop die doop betrek moet word. Is die doop die seël op die geloof, dan moet die geloof inderdaad aan die doop voorafgaan. Ons het by die slot van die Mattheüsevangelie reeds gesien dat die doop terugwys op die groot heilsgebeure van die sterwe en die opstanding van Christus. Maar andersyds wys die doop vooruit op die persoonlike geloof en die lewensvernuwing wat met die geloof gegee is. Die Christelike doop is gegrond in die heilsgebeure in Christus. Die sterk ooreenkoms wat daar tussen Matt. 28:19 en Mark. 16:16 bestaan, soos ons reeds gesien het, dwing ons om Markus se uitspraak oor die doop op dieselfde wyse te verstaan.

Ook hier is die doop op die heilsgebeure in Christus betrek. Die eenheid van geloof en doop

lê in Mark. 16:16 nie in die onderlinge afhanklikheid van geloof en doop nie, maar dit lê in die gesamentlike betrokkenheid van geloof en doop op die verkondiging van die evangelie (Mark. 16:15).

In die verkondiging van die evangelie staan die kruis en die opstanding van Christus sentraal; die vergewing van sondes word op die grond van Christus se sterwe en opstanding in die prediking van die evangelie aangebied (Joh. 20:23). Die doop is daarna die bevestiging van dit wat in die evangelie aangebied word. Die doop is nie 'n bevestiging van iets in die mens, van sy geloof nie, maar die doop is 'n bevestiging van dit wat God skenk, die waarheid van die evangelie.

Die doop is nie 'n teken en 'n seël van die geloof nie maar van die geregtigheid wat 'n mens net deur geloof deelagtig word (Rom. 4:11). Ook al is die hele wêreld ongelowig, dan bly die doop nog 'n seël wat bewys dat God die mens wat in Hom glo regverdig verklaar.

Ons mag die doop nie op een lyn met die geloof stel as middel om God se heil te ontvang nie. Saam met die geloof is die doop betrek op die verkondiging van die evangelie en op dit wat daarin aangebied word, naamlik die vergewing van sondes. Maar geloof en doop is elk op 'n eie manier daarop betrek. Wat in die doop verkondig, beteken en verseël word, kan alleen deur middel van die geloof ontvang word.

Ook wanneer geloof aan die doop voorafgaan, bevestig die doop dat daar 'n regeringsverandering plaasgevind het. Die gelowige wat gedoop is, staan onder die genadeheerskappy van Christus; hy is in die koninkryk van God opgeneem, hy staan onder 'n nuwe Koning. Tegelyk word hy deur sy doop tot 'n nuwe gehoorsaamheid vermaan en verplig.

## Hoofstuk III

### ***DIE DOOP IN DIE HANDELINGE VAN DIE APOSTELS***

#### **Die klem op die kollektiewe**

In Lukas se tweede boek, die Handeling van die apostels, vind ons verskillende doopberigte. Wanneer ons na al hierdie berigte kyk, tref dit ons dadelik dat die doop dwarsdeur die hele boek kollektief bedien word. Selde lees ons van enkelinge wat gedoop word. Steeds is dit 'n skare of 'n groep of 'n huisgesin. Op die Pinksterdag is daar 'n skare van omtrent drieduisend wat tot geloof gekom het en daarna gedoop word (Hand. 2:41). In Samaria word manne sowel as vroue gedoop (8:12). In Korinthe het baie inwoners van die stad gelowig geword en is gedoop (18:8). Crispus, die hoof van die sinagoge, is met sy hele huisgesin gedoop (18:8; 1 Kor. 1:1,4). In Cesaréa word die hoofman Cornelius saam met die ander wat die Heilige Gees ontvang het, gedoop (10:48). In Filippi doop Paulus Lidia en haar huisgesin (16:15) en later ook die tronkbewaarder en al sy mense (16:33).

Slegs twee keer lees ons in die boek Handeling van die doop van 'n enkeling, nl. die doop van Paulus in Hand. 9:18 (vgl. 22:16) en. die doop van die hofdienaar van Ethiopië (8:38).

Dit is 'n opmerklike verskynsel dat in hierdie doopberigte die kollektiewe, die gemeenskaplike so sterk na vore kom. Ongetwyfeld het dit te doen met die sosiale verhoudinge in daardie tyd. Maar dit wys ook vir ons dat die doopgebeure in die Nuwe Testament, in die beginperiode van die Christelike kerk, naas sy individuele karakter ook 'n gemeenskapsmotief gehad het (Bijlsma 1977:37).

#### **Pinkster en die doop**

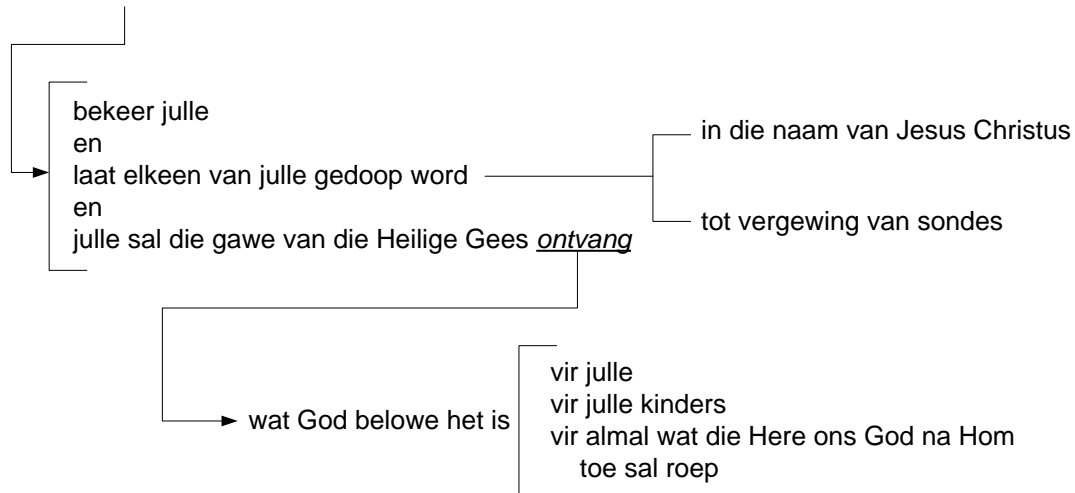
In Hand. 2:38 kom die doop ter sprake in die kader van die uitstorting van die Heilige Gees en die begin van die kerk van die Nuwe Testament.

Wanneer die apostel Petrus in sy bekende preek die betekenis van Pinkster vir sy hoorders verduidelik, doen hy dit met 'n aanhaling uit die Ou Testament. Op Pinkster gaan die profesie van die Ou Testament soos uitgespreek deur Joël (2:28-32) in vervulling. By Joël lees ons dat die Gees van God oor alle vlees uitgegiet sal word. Die uitgieting van die Gees (Hand. 2:17) wys op die milde oorfloed waarmee die gawe van die Gees geskenk word (Grosheide, 1942:68). Petrus sê dat die Gees in die laaste dae op alle vlees uitgestort sal word. Die woord vlees beteken hier "mense", soos die Nuwe Vertaling dit ook vertaal het. Alle vlees is almal wat tot die Joodse volk behoort (Lindijer, 1975:61). Wanneer ons verder na Petrus luister, verneem ons dat met alle mense bedoel word nie net die ou mense nie maar ook die jong mense, die seuns en dogters (Hand. 2:17).

Wanneer ons teruggaan na Joël, blyk dit dat selfs die kinders en die suigeling by die vreugdevolle gebeurtenis van die koms van die Gees betrek moet word (2:16). Hulle moet ook by die heilige volksvergadering aanwesig wees, want ook tot hulle kom die belofte dat die Gees uitgegiet sal word. Wanneer Petrus in Hand. 2:29 sê dat dit wat God belowe het, ook vir die kinders is, sluit hy volledig by die Profeet Joël aan.

In Hand. 2:38 praat Petrus oor die doop binne die raamwerk van bekering en van die belofte van die Heilige Gees. Dit sal vir ons duidelik wees wanneer ons na die struktuur van Hand. 2:38, 39 kyk:

En Petrus sê vir hulle



Ons kry eers twee imperatiewe: Bekeer julle en laat julle doop, en daarna kom Petrus met twee indikatiewe: Julle sal die Heilige Gees ontvang, want julle het die belofte van die Heilige Gees. Daar is 'n duidelike parallel tussen die doop van Johannes en die Christelike doop. Johannes se doop was 'n doop van bekering tot vergifnis van sondes (Mark. 1:4). In sy bekeringsprediking het dit vir Johannes gegaan om die omkeer van die hele mens tot God, wat in die Messias met sy heil gaan kom. Ook het Johannes sy doop in verband gebring met die vergewing van sondes. In die Jodedom was die vergewing van God die groot gawe van die eindtyd (vgl. Jes. 33:24; Jer. 31:34).

Petrus sluit in sy oproep tot die Joodse hoorders by hierdie tweevoudige gedagte van bekering en vergewing in verband met die doop aan.

In sy preek het hy die opgestane Jesus as Here en Christus verkondig (Hand. 2:36). Bekering is om te erken dat Jesus Here en Christus is. Bekering beteken ook gehoorsame onderwerping aan die heerskappy van Christus. Bekering is derhalwe ingaan in die koninkryk van God.

Dat Petrus die doop met die koninkryk van God in verband bring, kom ook aan die lig in die formulering wat hy gebruik. Die apostel noem die doop 'n doop in die Naam van Christus.

In die Grieks word die voorsetsel *epi* met die datief deur Lukas gebruik, 'n ongebruiklike formulering. In verbinding met die doop word veelal die voorsetsel en datief gebruik. Dit is seker moontlik om die preposisie *epi* + datief te verklaar in die sin van die voorsetsel *eis* + akkusatief, soos ons dit in Matt. 28:19 kry in die uitdrukking: gedoop (met bekering) tot die Naam. Die formulering *epi* + datief sou dan maar net van swak Grieks getuig (Jackson — Lake, 1922, 5, 123). Tog is dit aanneemliker dat die voorsetsel *epi* + datief in vergelyking met die preposisie *eis* + akkusatief 'n eie betekenis het.

Die voorsetsel *epi* + datief wil aandui "op basis van" (Funk, 1961:123). Die doop op basis van die Naam van Jesus Christus wil dan sê dat die doop nou kan plaasvind op basis van die volle heilswerk van Jesus Christus, wat gesterf het en opgewek is en wat tot Here gemaak is.

Dit beteken dat die doop nie op bekering, op boete en berou gebaseer kan word nie maar alleen op die werk wat Christus volbring het. Ook al word binne die konteks van bekering en berou gepraat, is dit tog nie die basis, die grond vir die doop nie. Die unieke en die besondere van die Christelike doop is dus dat daarin 'n heenwysing na die heilsgesbeure in Christus Jesus geleë is.

Vervolgens is die Christelike doop ook 'n doop tot vergewing van sondes. Dit beteken hoegenaamd nie dat die vergewing van sondes deur middel van die doop verleen word nie. Die doop is op die vergewing gerig. In die preposisie *eis* + akkusatief kom die gerigtheid van die doop duidelik na vore. Die Christelike doop is op die vergewing van sondes gerig, omdat die vergewing van sondes in die doop afgebeeld, beteken en verseël word. Die vergewing van sondes kan nie sonder die ware bekering ontvang word nie. Dit is belangrik om op hierdie punt die Christelike doop met die doop van Johannes te vergelyk. Ook Johannes het die doop van bekering tot vergewing van sondes verkondig (Mark. 1:4; Luk. 3:3). Vir Johannes die Doper was die vergewing van sondes 'n gawe van die komende Messias, wat dus in die toekoms verwesenlik sou word. Vir Petrus het die heilstyd egter aangebreek. Deur geloof in Jesus Christus is vergewing van sondes 'n werklikheid wat ten volle in die hede geken en geniet kan word.

Hier kom ons by die verskil tussen die doop van Johannes en die Christelike doop. Die doop van Johannes is eskatologies van karakter: die heilstyd moet nog kom. Die Christelike doop soos Petrus dit verkondig, wys op die gerealiseerde heilstyd, en tegelyk stel hierdie doop die dopeling ook in relasie tot die heilstyd. Wat die profeet Jeremia as kenmerk van die heilstyd geprofeteer het (31:24), het in Jesus Christus in sy sterwe en opstanding werklikheid geword.

Vervolgens kom ons by die groot indikatief van Petrus se verkondiging van die doop: En julle sal die gawe van die Heilige Gees ontvang. Die doop en die gawe van die Heilige Gees hoort bymekaar. Tog moet ons nie dink dat met die doop die gawe van die Heilige Gees tegelykertyd geskenk word nie. Die futurumvorm van die werkwoord: *sal ontvang*, skep al dadelik 'n sekere ruimte tussen die doop en die ontvangs van die gawe van die Heilige Gees. Soos die Christelike doop op die vergewing van sondes gerig is, so is die doop ook op die gawe van die Gees gerig. Ook hier moet ons die verband tussen die ontvangs van die gawe van die Gees en die bekering goed in gedagte hou.

Ook hier sal dit goed wees om weer 'n vergelyking met die doop van Johannes te tref. Teenoor sy eie doop het Johannes die Doper die doop met die Heilige Gees gestel (Mark. 1:8 en *par.*). Die doop met die Gees was vir Johannes die Doper 'n saak van die toekoms. Dit het werklikheid geword deur die uitstorting van die Heilige Gees op Pinkster. Die ontvangs van die Heilige Gees is dus om te deel in die nuwe heilstyd, wat met die koms van die Heilige Gees aangebreek het.

Ons moet Petrus se woorde oor die gawe van die Heilige Gees net soos die uitspraak oor die vergewing van sondes teen die agtergrond van die Ou Testament sien. In die profesie van Joël word die Heilige Gees belowe as die groot gawe van die heilstyd wat kom (2:28). Wanneer die Christelike doop spreek van die gawe van die Heilige Gees wat ontvang sal word, dan word daarmee die heerlike werklikheid van die heilstyd aangedui, en tegelyk word die dopeling in relasie tot daardie heilstyd gestel. Die vergewing van sondes spreek van die negatiewe kant van die heilstyd en die gawe van die Heilige Gees van die positiewe kant.

Ten slotte gee Petrus in sy prediking ook die rede aan waarom die Jode hulle moet laat doop: want die belofte kom julle toe. Die *want* (Gr.: *gar*) is redegewend. Die Jode wat tot geloof in Jesus Christus gekom het en wat tot ware bekering gebring is, mag *gedoop word*. Die grond vir hulle doop lê egter nie in hulle bekering nie maar in die belofte van God.

Dit gaan in Hand. 2 oor die volwassenedoop. Die volwassenedoop mag na bekering, na belydenis van geloof bedien word. Die bekering, die belydenis is egter nie die grond vir die volwassenedoop nie. Die grond is die belofte van God. Daar word dikwels geredeneer dat die kinderdoop bedien word op die grond van die belofte van God en die volwassenedoop op grond van bekering en geloofsbelydenis. Petrus wys hier baie duidelik dat ook vir die

volwassenedoop die grond alleen in die belofte van God lê. Op grond van die belofte wat God in die Ou Testament uitgespreek het, het die Jode die besnydenis ontvang. Nou ontvang hulle op grond van dieselfde belofte die doop.

Wat is die inhoud van die belofte op grond waarvan die Jode gedoop kan word? Petrus het daar reeds op gewys: die vergewing van sondes en die vernuwing van die lewe deur die werking van die Heilige Gees. Die belofte is die beloofde heil wat Christus deur sy sterwe en opstanding bewerk het en wat dit Heilige Gees gaan uitdeel.

Tot wie kom nou die opdrag tot bekering, die oproep om gedoop te word, die belofte van God se heil in Christus Jesus deur die Heilige Gees? Die oproep kom tot drie groepe: die Jode, hulle kinders en almal wat daar ver is, die wat die Here onse God na Hom sal roep (Hand. 2:39).

Die Joodse manne en almal wat in Jerusalem woon (Hand. 2:14), was in die verbond met God opgeneem. Petrus betrek die Ou —Testamentiese verbondsbelofte op die heil in Christus. Inhoud van die belofte wat God reeds in die Ou Testament gegee het, is vir Petrus dit wat op Pinkster verkondig word: vergewing van sondes en vernuwing van die lewe wat Christus deur die Heilige Gees werk.

Hierdie belofte van vergewing van sondes en vernuwing van die lewe, die belofte van die Heilige Gees is ook vir die kinders, so sê Petrus. Dit was 'n spreekwyse wat die Jode dadelik verstaan het. In hierdie woorde van Petrus het die Joodse hoorders die lyn van God se heilshandeling herken. So het dit immers reeds met Abraham begin: God het Abraham geroep, sy verbond met hom gesluit, maar sy kinders ook onmiddellik daarby betrek. Op hierdie verbondslin gryp Petrus terug, wanneer hy sê: Die belofte van God se heil in Christus Jesus deur die Heilige Gees is ook vir julle kinders. In Lukas se eerste boek lees ons van 'n onheilsbelofte wat ook oor kinders uitgespreek is (Luk. 23:28). In sy tweede boek lees ons van die heilsbelofte wat ook vir kinders bedoel is (Hand. 2:39). Petrus wil hiermee in sy preek aandui dat die lyn van die verbond soos in die Ou Testament reeds deur God vasgestel na die uitstorting van die Heilige Gees gewoon deurgaang. In opvolging van die Ou Testament word die kinders deur Petrus nadruklik bygereken.

Wanneer die belofte van God vir die kinders is, hoekom mag hulle dan nie die teken en die seël wat by daardie belofte behoort, ontvang nie? In die Ou Testament was dit altyd so. Die volwassenebesnydenis het sy voortsetting gevind in die huisbesnydenis, die kinderbesnydenis. Dit is daarom vanselfsprekend dat in die Nuwe Testament nie anders gehandel kan word nie. Die volwassenedoop vind sy voortsetting in die huisdoop en in die kinderdoop. Verwerping van die kinderdoop is daarom 'n verbreking van die band tussen die Ou en die Nuwe Testament.

Hierdie heerlike belofte van sondevergewing en lewensvernuwing wat die Heilige Gees wat uitgestort is, wil bewerk, is ook vir hulle wat daar ver is. Hierdie uitdrukking: hulle wat ver is, laat ons aan Jes. 57:19 (LXX) dink. Wie is hulle wat ver is? Sommige Skrifverklaarders sê: Hulle is die Jode in die verstrooiing. Dit lê egter meer voor die hand om hier aan die heidene te dink, veral wanneer ons let op Hand. 22:21, waar God vir Paulus gesê het: Ek sal jou ver (dieselfde Griekse woord *makran*) wegstuur na die heidene. By "ver" kan ons ook dink aan mense wat ver van God is (vgl. Ef. 2:13, 17), en dan gaan dit oor heidene.

Ons moet goed daarop let dat die belofte van God en daarby die bevel om gedoop te word nie vir almal wat ver is, bedoel is nie. Petrus sê nadruklik daarby: die wat die Here onse God na Hom sal roep (Hand. 2:39). Hierdie uitdrukking kom uit Joël 2:32. Die roeping deur die verkondiging van die evangelie gaan vooraf. Heidene wat God se roepstem hoor en tot geloof kom, mag in dieselfde belofte deel. Hulle mag daarom ook saam met hulle kinders die teken



en die seël van God se belofte ontvang. Agter die kinderdoop staan die roeping van God. Die volgorde is: roeping, geloof en doop. Alleen daar waar die evangelie verkondig is en gelowig aangeneem is, kan gedoop word.

In Hand. 8 kom die Christelike doop ter sprake binne die kader van die voortgang van die evangelie. Waar die evangelie verkondig word en mense tot bekering kom, daar moet die doop ook bedien word.

Filippus het die evangelie van die koninkryk aan die Samaritane verkondig, en toe hulle hierdie evangelie geglo het, is hulle gedoop (Hand. 8:12). Daar is wel twyfel uitgespreek of die geloof van die Samaritane wel die regte geloof was (Versteeg, 1979:182-188).

Daar sou eerder van 'n wondergeloof as van die ware geloof sprake wees. Dit sou 'n geloof, 'n vertroue in die prediker gewees het en nie 'n ware geloof in die prediking nie. Daar is nie voldoende rede om te ontken dat die Samaritane die ware geloof nie deelagtig was nie (vgl. Floor, 1979:47-79; Lloyd-Jones, 1978:251). Die doop wat deur Filippus aan die Samaritane bedien word, gaan aan die doop met die Heilige Gees vooraf (vgl. Hand. 8:12 en Hand. 8:17).

Die nuwe in Handeling 8 is dat gelowiges wat nie-Jode is, nou ook die sakrament van die doop ontvang. By die doop van die hofdienaar van Ethiopië (Hand. 8:36, 37) sien ons opnuut dat die doop onlosmaaklik aan die prediking van die evangelie verbonde is. Orals waar die evangelie verkondig word en waar dit gelowig aanvaar word, moet ook die doop bedien word.

Ook in Hand. 10 kom die doop binne die kader van die voortgang van die evangelie ter sprake. Ons word getref deur 'n duidelike parallel tussen Hand. 2 en Hand 10. Die ooreenkoms met die Pinkstergebeure in Jerusalem word deur Petrus self aangedui (Hand. 10:47; vgl. 11:17). Die verskil is dat in Hand. 10 die gawe van die Gees ook aan die heidene geskenk is en dat heidene ook die sakrament van die doop mag ontvang. Die wyse waarop die Christelike doop in Hand. 10 ter sprake kom, stem ten volle ooreen met Hand. 2. Ook in Hand. 10 word die doop bedien op grond van die feit dat die nuwe heilstyd aangebreek het. Dit is 'n merkwaardige feit dat die gebeure in Hand. 10 in hoofstuk 11 weer beskryf word. Die herhaling van die beskrywing kan daarop dui dat Lukas wil aangee dat ons hier met 'n besondere belangrike gebeurtenis te doen het. In sy herhaling van dieselfde gebeurtenis skenk Lukas egter nie opnuut aandag aan die bediening van die doop nie. Dit mag daarop dui dat Lukas die doop wil relativeer. Die doop het nie 'n doel in homself nie. Die heil van die nuwe bedeling, die bedeling van die Gees, lê nie in die doop as sodanig nie maar in die gawe van die Gees.

Die doop wat in Hand. 10 bedien word, is 'n doop in die Naam van Jesus Christus. Die uitdrukking *epi* + die datief is maar dieselfde as *eis* + akkusatief in Matt. 28:19. Behalwe die feit dat die heidene in Hand. 10 die Christelike doop ontvang, lees ons hier van 'n huis wat gedoop word. Die mense wat in Hand. 10:47 die doop ontvang, word in Hand. 10:2 as die huis van Cornelius aangedui. Hier kry ons die eerste keer in die boek Handeling die sg. huisdoop. Later sal aan die doop van huise nog besondere aandag gee.

In Hand. 19:5 kom die Christelike doop in 'n geheel en al nuwe verband ter sprake. In hierdie hoofstuk word oor die doop gepraat in verband met die openbaringshistoriese voortgang van die doop van Johannes na die Christelike doop. Paulus ontmoet in Efese leerlinge van Johannes die Doper wat sy doop ontvang het (Hand. 19:3). Hulle het waarskynlik in 'n sterk afsondering gelewe, want hulle het nog nie gehoor dat die Heilige Gees al uitgestort is nie (Hand. 19:2). Hierdie leerlinge van Johannes die Doper staan nog voor die grens van die nuwe bedeling, die nuwe heilstyd wat met die opstanding van Christus en die uitstorting van die Heilige Gees aangebreek het. Paulus verkondig aan hulle Jesus Christus wat na Johannes

die Doper gekom het (Hand. 19:4). Toe hulle dit hoor, is hulle in die Naam van die Here Jesus gedoop (Hand. 19:5). Stellig is dit die bedoeling van Lukas om aan te toon dat met 'n nuwe bedeling ook 'n nuwe doop gekom het. Hier kry ons in die Nuwe Testament die enigste voorbeeld van 'n wederdoop (G. Stählin, 1965:253). Gedooptes (met die Johannes-die-Doperdoop) word weer gedoop (met die Christelike doop).

## Die huisdoop

Die doop waarvan in die Nuwe Testament gepraat word, is die volwassenedoop. Dit hoef ons nie te verbaas nie, want die situasie van die vroeë Christelike kerk is ten volle 'n sendingsituasie. Daarom word eksplisiet die doop vermeld van mense wat as volwassenes of uit die Jodedom of uit die heidendom oorkom om hulle by die gemeente van Jesus Christus aan te sluit.

Dit hoef ons dan ook nie te verbaas dat die kinderdoop in die Nuwe Testament nie eksplisiet vermeld word nie. Hoewel die doop van kinders dus nie eksplisiet in die Nuwe Testament genoem word nie, kan ons daaruit niet tot die gevolgtrekking geraak dat klein kindertjies glad nie gedoop is nie. Daar is meer dinge in die Nuwe Testament wat nie met soveel woorde beveel word nie en wat tog in die kerk van die begin af as 'n Goddelike instelling aanvaar is, byvoorbeeld vrouens wat ook nagmaal gebruik, die Sabbat wat na die Sondag verskuif is.

Dit is heeltemal aanneemlik dat in die vroeë kerk behalwe volwassenes ook kindertjies gedoop is. Trouens, daar is sterk getuienis uit die kerkgeskiedenis dat die kinderdoop van die begin af 'n aanvaarbare instelling was. Die kinderdoop was omstreeks 200 n.C. 'n algemene praktyk in 'n groot deel van die kerk. Die vroegste kritiek teen die kinderdoop, wat in ongeveer 200 n.C. van die kant van Tertullianus kom, wys dat daar reeds 'n kinderdoop was, want hy rig hom nie teen die instelling van die kinderdoop nie maar teen die bediening daarvan (Schlink, 1969:109-134; anders: Möller, 1976:94-102).

Wanneer ons vervolgens op die besnydenis en die proselietedoop let, dan is dit heeltemal aanvaarbaar dat in die Nuwe Testament uit die staanspoor die kinders ook gedoop is. Die besnydenis en die proselietedoop kan ons as die twee belangrikste wortels van die doop beskou, en sowel by die besnydenis as by die proselietedoop was die kinders betrek. Daarom is dit heeltemal verklaarbaar dat in die vroeë Christelike kerk die kinders ook gedoop is. Regstreekse bewyse ontbreek egter. Ons kan alleen deur middel van 'n afleiding tot die gevolgtrekking van die kinderdoop geraak. Hoewel onregstreekse bewyse ontbreek, is daar tog onregstreekse gegewens wat daarop dui dat van ook die kinders die oudste tyd af by die doop betrek was (Beckwith, 1975:154-159). In die Nuwe Testament word naamlik telkens van die doop van iemand se huis gepraat:

- Hand. 10:44-48; vgl. 2: die doop van Cornelius en sy huis;
- Hand. 16:15: die doop van Lidia en haar huisgesin;
- Hand. 16:33: die doop van die tronkbewaarder en sy mense;
- Hand. 18:8: die doop van Crispus en sy hele huisgesin;
- 1 Kor. 1:16: die doop van Stefanus en sy huisgesin.

Die uitdrukking "met sy huis" of "met sy hele huis" soos ons dit in die Nuwe Testament aantref, was nie iets ongewoons nie. Reeds in die Ou Testament vind ons die uitdrukking "met sy huis". Ons kan dit selfs as 'n min of meer vasstaande uitdrukking beskou. Die huisformule of *oikos*-formule, soos dit letterlik in die Nuwe Testament genoem word, kom uit die Ou-Testamentiese rituele taal, besonderlik uit die besnydenisterminologie (Stauffer, 1948<sup>5</sup>:140, 141).

Die volgende uitdrukkings vind ons in die Ou Testament:

- Ek en my huis (Gen. 34:30; Jos. 24:15);
- jy en jou (hele) huisgesin (Gen. 7:1; 45:11; Deut. 14:26; 15:20; 26:11; Rig. 18:25; 1 Sam. 25:6; 2 Kon. 8:1; Jer. 38:17);
- hy en sy (hele) huis: (Gen. 12:17; 18:19; 36:6; 45:8; 50:7; Eks. 1:1; Lev. 16:6, 11, 17; Deut. 6:22; 1 Sam. 1:21; 9:9; 15:16; 19:42; 1 Kon. 17:7);
- sy en haar huisgesin (2 Kon. 8:2);
- julle en julle huisgesinne (Gen. 45:18; Num. 18:31; Deut. 12:7).

In al hierdie tekste word met "huis" bedoel die gesin wat uit vader en moeder en kinders van elke leeftyd bestaan. Maar tot die "huis" is ook ander familieledes, slawe en slavinne met hulle gesinne gereken. Die uitdrukking "die huis van my vader" dui op 'n familiekring, wat uit die huisvader, die getroude kinders en hulle "huise" bestaan.

Die woord "huis" word in die Ou Testament in tweërlei sin gebruik, naamlik in 'n profane betekenis en in 'n religieus-rituele betekenis.

Die begrip "huis" soos dit in die Ou Testament gebruik word, vind ons ook in die apokriewe literatuur (Jub. 15:24; 23:6; 1 Makk. 1:60 e.v.; 13:3; 14:26; 16:2; Ps. v. Sal. 3:8). Wanneer hierdie uitdrukking dus in die Nuwe Testament gebruik word, het dit reeds 'n betekenisinhoud wat al baie oud is. Daarom is dit eenvoudig onverklaarbaar dat ook die Nuwe Testament die woord "huis" in verband met die doop sou gebruik wanneer die kinders van die doop uitgesluit sou gewees het. Dit beteken natuurlik hoegenaamd nie dat in elke huis noodwendig kinders aanwesig was wat ook daadwerklik gedoop is nie. Maar wanneer daar in die algemeen van die doop van iemand se huis sprake is, dan het die eerste lesers dadelik kinders daarby ingesluit.

Die uitdrukking "huis" lê sowel in die Ou as in die Nuwe Testament besondere klem op die eenheid van die gesin. Die besluit wat die hoof van die gesin geneem het, was van beslissende betekenis vir die hele gesin. 'n Duidelike voorbeeld vind ons in Hand. 16:30-34. Die tronkbewaarder vra vir Paulus in Silas: "Menere, wat moet ek (enkelvoud) doen om gered te word?" (v. 30). Hulle antwoord hom: "Glo in die Here Jesus Christus, en jy sal gered word, jy en jou huisgesin (meervoud)" (v. 31).

Hulle verkondig dan die Woord van die Here aan die tronkbewaarder en aan almal wat in sy huis was (v. 32). Hy, d.i. die tronkbewaarder, is onmiddellik gedoop, hy en al sy mense, sy huis (v. 33). Daarna beskryf Lukas die vreugde wat daar in die huis van die tronkbewaarder geheers het, maar hy doen dit op 'n merkwaardige manier, want ons lees in v. 34: en hy het hom verheug met sy hele huisgesin (meervoud) dat hy (enkelvoud) tot geloof in God gekom het. Die vader kom tot geloof, en dit beteken behoud vir die hele gesin, en die geloof van die vader is aanleiding tot vreugde by al die huisgenote (De Ru, 1964<sup>2</sup>:175, 176).

Daar is dikwels verbasing uitgespreek oor die feit dat die Nuwe Testament geheel en al oor die doop van kinders swyg. Ons kan daar nog byvoeg dat die Nuwe Testament minimale aandag aan kinders gee. Daar word in die Nuwe Testament in vergelyking met die Ou Testament baie min oor kinders gepraat. Dit lyk of daar in die ruimte van die gemeente geen belangstelling vir kinders is nie. In die Evangelies en in die boek Handelingte verskyn hulle sporadies, slegs aan die rand. Die briewe in die Nuwe Testament is aan volwassenes geskrywe. Alleen in die sg. huistafels in die brief aan die Efesiërs en die brief aan die Kolossense word die kinders regstreeks aangespreek (Aland, 1971:30). In 1 Kor. 7 praat Paulus oor kinders, en in die huistafels praat hy met die kinders.

Geheel en al op een lyn met wat ons in die boek Handelingte gesien het, word die kinders in die briewe van Paulus in die sg. huistafels aangespreek as kinders "in die Here". Hulle moet aan hulle ouers gehoorsaam wees in die Here (Ef. 6:1). Hulle moet in alles aan hulle ouers gehoorsaam wees, want dit is (lett.: *in*) die Here welbehaaglik (Kol. 3:20). Die formulering "in die Here" speel 'n belangrike rol in die huistafels. Telkens wanneer die oproep tot gehoorsaamheid klink, word die belangrike uitdrukking "in die Here" daar bygevoeg (Kol. 3:18,20; Ef. 5:22; 6:1). Gehoorsaamheid aan die meerdere moet tegelyk gehoorsaamheid aan die Here wees (Kol. 3:24, Ef. 5:24; 6:5). Die uitdrukking "in die Here" het in die vroeë Christelike kerk 'n besondere groot rol gespeel. Die kern van die apostoliese prediking en ook die hart van die oudste Christelike belydenis was die feit dat Christus, *Kurios* (Here) is (Ladd, 1974:339).

Hoewel 'n strenge skematiek hier onvanpas sou wees, moet ons tog tussen die uitdrukking "in Christus" en die formule "in die Here" onderskei. Die Christustitel stel ons voor die feitlike heilsgebeure van kruis en opstanding, terwyl die Kuriostitel ons bring in die sfeer van die verhoogde Christus, wat sy heerskappy uitoefen oor kerk en kosmos. Met "Christus" is ons gestel voor die Persoon van Hom wat in sy handelingte en in wat met Hom gebeur, die Verlosser is, die Heilbewerker. Die woord *Kurios* dui Jesus aan as die Heerskappyvoerder, die Here wat alle gesag ontvang het, wat oor kerk en kosmos sy aanspraak uitoefen en wat gehoorsaamheid vereis (Hoor, 1982:70).

Wanneer Paulus skrywe: Ons is "in Christus" bedoel hy dat ons onder die mag gekom het van wat met Christus aan die kruis gebeur het. Deurdat Hy ons Verteenwoordiger is, is ons deur sy heilswerk onder die verlossende krag van sy bloed ingetrek. Wanneer Paulus daar nog byvoeg dat ons "in die Here" is, bedoel hy dat ons onder die genadeheerskappy staan van Hom wat die Heerskappyvoerder is. Die kinders wat in die Here aan hulle ouers gehoorsaam moet wees, word opgeroep om vanuit die gesag wat Christus oor hulle uitoefen, hulle ouers te gehoorsaam. Die kinders is saam met hulle ouers "in die Here", d.w.s. hulle staan saam met hulle vaders en moeders onder die genadeheerskappy van die verhoogde Christus. Deur middel van die doop laat Christus sy reg op hulle geld, kom Hy na hulle toe met sy belofte van heil en vra Hy terselfdertyd volkome gehoorsaamheid.

Beteken dit dat daar 'n biologiese motief vir die kinderdoop is? Word die kinders gedoop omdat hulle biologies met hulle ouers verbind is?

Dit lyk of bloedafstamming 'n baie belangrike faktor by die kinderdoop is. Daar is sonder enige twyfel by die kinderdoop sprake van 'n natuurlike faktor, soos dit ook by die besnydenis in die Ou Testament die geval was. Ons moet egter daarop let dat reeds in die Ou Testament die biologiese in die verhouding van ouers en kinders deur die verbondsverhouding oorkoepel word. In die Nuwe Testament sien ons dieselfde. In die kerk word nie alle kinders gedoop nie. Net kinders van gelowige ouers word gedoop. Net gelowige ouers wat saam met hulle kinders "in die Here" is, mag hulle kinders laat doop. Uit 'n huis waarvoor Christus as Heerskappyvoerder, as Koning regeer, mag kinders na die doopvont gebring word.

Die nuwe Testament wys baie duidelik op die onverbreeklike verhouding van geloof en doop. Dit is gelowiges wat in die Nuwe Testament gedoop word. Maar ook by die kinders wat gedoop word, bly die verhouding: geloof — doop van krag. Dit is egter nie nodig om die geloof by die kinders te veronderstel nie. Dit is selfs uitermate gevaarlik om iets te veronderstel wat nie daar is nie. Die hele verbondsoopvoeding kom daardeur in gevaar.

By die kinderdoop gaan dit ook om geloof. Dit gaan egter by die kinderdoop nie primêr om die geloof in die kind nie maar om geloof R O N D O M die kind (Douma, 1979:117). Die

kinderdoop is 'n doop vir kinders van gelowige ouers, 'n doop vir kinders uit 'n huis waar die Koningskap van Christus erken, bely en geëerbiedig word. In so 'n huis regeer Christus met sy Woord. Die geloof van die ouers en die doop van hulle kinders is altwee op daardie belofte-Woord betrokke.

Een van die kragtigste Bybelse argumente vir die kinderdoop is die gegewe uit die Nuwe Testament dat die kinders van gelowige ouers "in die Here" is. Hulle is onder die heerskappy van 'n nuwe Koning, in die ryksgebied van Hom wat oor alles en almal regeer. Hoekom moet ons hulle dan die merk, die teken, die koninkrykseël onthou?

Die verband tussen doop en geloof, ook tussen kinderdoop en geloof, is onverbreeklik. Maar is daar ook 'n chronologiese verband tussen geloof en doop in die sin dat die geloof altyd aan die doop vooraf moet gaan? By die volwassenedoop is dit inderdaad die geval. By die volwassenedoop gaan, soos by die besnydenis van volwassenes in die Ou Testament, die geloof aan die doop vooraf.

Ons het egter gesien dat op die volwassenebesnydenis die huisbesnydenis en die kinderbesnydenis gevolg het. Daar het die geloof nie aan die bediening van die sakrament voorafgegaan nie, maar daar moes die geloof volg. Sowel by die besnydenis as by die proselietedoop is daar die proleptiese aspek van die sakrament (Beckwith, 1975:159). Die besnydenis en die proselietedoop het by die kind reeds vantevore beteken en verseël wat hy in die toekoms deur geloof en bekering deelagtig sou word.

Sowel by die besnydenis as by die doop moet ons altyd twee momente goed onderskei: die besnydenis en die doop sêlf en die resultaat daarvan in die lewe van diegene wat besny is of wat gedoop is (Cullmann, 1978<sup>11</sup>:47). Die Nederlandse Geloofsbelydenis sê in art. 34: "Hierom glo ons dat, as iemand die voorneme het om in die ewige lewe te kom, hy maar een maal gedoop moet word met die enige doop sonder dat dit ooit weer herhaal moet word, want ons kan ook nie twee maal gebore word nie. Maar hierdie doop is nie alleen nuttig solank as die water op ons is en ons die water ontvang nie, maar ook vir die ganse tyd van ons lewe".

Deur kinders te doop voor hulle self Christus as Here kan erken en bely, verontagsaam die kerk nie die kind se geloofsbeslissing nie maar wil die kerk die kind juis help om tot geloof te kom. Die ouers en die kerk is deur opvoeding en kategetiese geroep om die kind te leer om sy doop te verstaan. Hy staan as kind reeds onder gesag van 'n Koning, hy dra sy koninkryksmerk; hy moet daarom daardie Koning gelowig dien en eer en vrees. Die kind wat gedoop is, het 'n kinderposisie. Dit is 'n heerlike voorreg om in die ryk van Christus, in die huisgesin van God opgeneem te wees. Wat die kind egter nodig het, is 'n kinderhart, 'n hart wat deur die Heilig Gees vernuwe is. Sy doop, wat ook 'n doop in die Naam van die Heilige Gees is, beteken en verseël vir die kind dat die Gees van Jesus Christus in hom wil werk. Dit is aan hom belowe. Uit die gelykenis van die verlore seun (Luk. 15:11-32) kan ons leer dat 'n kinderposisie, dat die opname in die verbond met God, dat die sakrament van die heilige doop alleen nie voldoende is nie. Al is dit heerlike voorregte wat ons nooit genoeg kan waardeer nie, het die kind wat in 'n kinderposisie is, ook 'n kinderhart nodig. Deur ware bekering, deur die vernuwende werking van die Heilige Gees, wat 'n belofte van die verbond is en wat in die doop beteken en verseël word, ontvang die kind ook 'n kinderhart wat die Vader liefhet en dien, wat hom gehoorsaam aan die heerskappy van Christus onderwerp.

Hierdie motief van die koninklike heerskappy van Jesus is besonder kenmerkend vir die evangelis Mattheüs. Ook die ander evangeliste wys op die mag wat Jesus besit en wat veral na sy opstanding aan die lig gekom het. Wanneer ons die sinoptiese evangelies met mekaar vergelyk, sien ons dat Markus die mag van Jesus na sy opstanding as 'n bevrydende mag teken (Mark. 16:14-20). By Lukas kom aan die lig dat Jesus se mag 'n vergewende mag is

(Luk. 24:44-53). Maar dit is die evangelis Mattheüs wat Jesus se mag as 'n koninklike mag aandui (Versteeg, 1980:34).

Dit is goed om daarop te let dat die Nuwe Testament onderskeid maak tussen die algemener woord *seun* (Gr.: *huios*) en die meer beperkte woord *kind* (Gr.: *teknon*). By die woord *seun* moet soms aan 'n regshandeling gedink word, naamlik dat iemand in die posisie van die seun gestel is (Greijdanus, 1936:248). Die onderskeid tussen die regsposisie van die kind en die innerlike gesteldheid van die hart van die kind mag ons nie uit die oog verloor nie.

Die Christelike doop is in die heilsgebeure in Christus gegrond. Die eenheid van geloof en doop lê nie in die onderlinge afhanklikheid van geloof en doop nie maar in die gesamentlike betrokkenheid van geloof en doop op die verkondiging van die evangelie. Daarom word alleen dié kinders gedoop wat saam met hulle ouers onder die heilsame invloed van die evangelie leef.

Wat sien ons baie duidelik ten opsigte van die doop in die boek Handeling? Eers word die evangelie verkondig. Die koninkryk van God brei steeds verder uit. 'n Vader (die tronkbewaarder) of 'n moeder (Lidia) kom tot bekering en geloof. Hulle stel hulle gelowig onder die genadeheerskappy van Christus. Daarna ontvang hulle die koninkrykstekes, die heilige doop, as bewys van 'n regerings-verandering. Hulle is nou nie meer onder die mag van die sonde en die doop nie, maar hulle is onder die heilsame gesag van Koning Jesus.

Maar saam met die gelowige vader en/of moeder kom ook die huisgesin (kinders, slawe en slavinne) onder Christus se genaderyke heerskappy. Is dit dan vreemd dat kinders ook die koninkryksmerk ontvang? Mag ons hulle dit onthou? Bewys ons ons kinders 'n guns as ons dit nie vir hulle gun nie? Die doop van die huis is volledig op een lyn met God se heilshandeling in die Ou Testament. Ook was dit gebruiklik by die proselietedoop om so te doen. Daarom is die twee vrae van E. Stauffer so belangrik: Is daar iets teen om die kinders te doop? Niks! Is daar iets ten gunste van die kinderdoop? Alles! (Stauffer, 1945:141).

## Hoofstuk IV

### ***DIE DOOP IN DIE BRIEWE VAN PAULUS***

#### **In Christus gedoop**

Ons vind in die briewe van Paulus nie 'n uitgewerkte leer van die doop nie. Daar is in die briewe van die apostel wel allerlei uitsprake oor die doop, maar dan word oor die doop gepraat in verband met die paretiese oor die nuwe lewe {Schnackenburg, 1950:27}.

Ons moet veral daarop let dat Paulus in sy uitsprake oor die doop altyd die groot heilsfeite van kruis en opstanding, dus die groot heilsgebeure in Christus, daarby veronderstel. Die Christelike doop is volgens die apostel gegrond in dit wat met Christus gebeur het.

Die doop spreek dan ook van die groot omwenteling wat met die sterwe en opstanding van Christus plaasgevind het. Die ou bedeling van die sonde en die dood wat met Adam begin het toe hy in sonde geval het, is in beginsel verby. Die nuwe heilstyd het met Christus se opstanding aangebreek. Hoewel met die koms van Christus die nuwe bedeling, die nuwe heilstyd aangebreek het, het die ou bedeling nog nie tot 'n einde gekom nie. Die twee bedelings oorvleuel mekaar. Daarom kan Christus sê dat die gelowige wel in die wêreld is maar nie meer van die wêreld is nie (Joh. 17:11, 16).

Volgens Paulus dra die doop duidelik die karakter van die nuwe wat met Christus se sterwe en opstanding aan die lig gekom het. Daarom bring die apostel die doop ook met die sterwe en opstaan in verband, naamlik 'n sterwe met Christus en 'n opstanding met Hom (Rom. 6:4). Hierdie openbaringshistoriese aspek van die doop kom by Paulus telkens in sy briewe na vore. Aan die ander kant beklemtoon Paulus ook keer op keer die heilsordelike kant van die doop. Dit is die rede hoekom die apostel in die paretiese (die vermanende) gedeeltes van sy briewe oor die doop praat. By alle uitsprake oor die doop by Paulus word dus die heilsgebeure in Christus veronderstel, en tegelyk is die doop op geloof en vernuwing van die lewe gerig. Ons moet hierdie openbaringshistoriese en heilsordelike aspek in Paulus se uitsprake oor die doop altyd goed onderskei sonder om die twee aspekte van mekaar te skei. Een van Paulus se bekendste en ook mees omstrede (Bornkamm, 1958: 34-44) doopuitsprake is Rom. 6:3,4:

Of weet hulle nie dat ons almal wat in Christus Jesus gedoop is, in sy dood gedoop is nie?

Ons is dus met Hom begrawe deur die doop in die dood.

Dit is duidelik dat Paulus hier oor die doop skrywe. Tot drie keer toe word hier van "doop" gepraat: in Christus Jesus gedoop, in sy dood gedoop en met Hom deur die doop begrawe. Omdat die apostel hier so duidelik oor die doop skrywe, word hierdie uitspraak van besondere betekenis beskou vir die insig in Paulus se doopbeskouing (Ridderbos, 1966:225, 443, 448). Hierdie perikoop uit Rom. 6 word wel beskou as die sleutel tot die verstaan van Paulus se opvatting oor die doop (Schnackenburg, 1950:26-52). Die betekenis van die doopbevel in Matt. 28:19 kan sonder Rom. 6:3,4 nie verstaan word nie (Bakhuizen van den Brink, 1958:4).

Die belangrike vraag wat egter eers gestel moet word, is die vraag oor watter doop Paulus in sy bekende uitspraak in Rom. 6:3,4 handel. Gaan dit hier oor die waterdoop of bring hy die Geestesdoop ter sprake of handel hy sowel oor die doop met water as oor die doop met die Heilige Gees? Watter doop bedoel die apostel as hy daardie doop 'n doop in Christus en selfs 'n doop in die dood van Christus noem?

Volgens Greijdanus het Paulus hier die oog op beide doper gehad. "Want hier wordt geenerlei onderscheiding gemaakt, de apostel handelt over den Doop als zoodanig. Niet alleen over den Waterdoop, maar over den vollen, wezenlijken Doop, over de geestelijke realiteit van den Doop, met den Waterdoop als teeken en zegel, 4:11" (Greijdanus, 1933:294). D.M. Lloyd-Jones (1975:34,35) is egter van oordeel dat Paulus hier beslis nie die waterdoop in gedagte gehad het nie. Wanneer ons beweer dat die apostel in Rom. 6:3,4 oor die waterdoop praat, gee ons 'n prominensie aan die doop wat die apostel nooit gedoen het nie. Hy meen dat Paulus hier alleen die doop met of deur die Heilige Gees bedoel, want dit is die doop wat ons in Christus inlyf. Hy staaf sy redenering met 'n beroep op 1 Kor. 12:13.

'n Duidelike antwoord op hierdie inderdaad belangrike vraag sal ons ontvang wanneer ons nagaan in watter verband Paulus hier oor die doop praat. Wanneer die apostel in Rom. 6 die doop ter sprake bring, plaas hy dit binne die breër raamwerk van wat hy oor Adam en Christus sê. Die betekenis van Rom. 6:3,4 moet teen die agtergrond van die verband tussen Rom. 5 en 6 verstaan word. In Rom. 5:12-21 gee Paulus 'n uiteensetting oor die verhouding Adam — Christus. Die Adam — Christus — parallelie vorm die raamwerk waarbinne die apostel oor die doop praat.

Adam en Christus is die twee groot figure in die geskiedenis van die mensheid. Hulle optrede is bepalend en beslissend vir almal wat aan hulle behoort. Adam en Christus is altwee verteenwoordigers (representante) van die mensheid (Best, 1955:34 e.v.). "Adam en Christus staan hier teenoewer elkander as die twee grote figuren aan de ingang van twee werelden, twee aeonen, twee 'scheppingen', de oude en de nieuwe; en in hun doen en lot ligt de beslissing voor allen, die tot hen behoren, hetzij ten dode hetzij ten leven" (Ridderbos, 1966:59).

Die daad van sonde en oortreding van Adam het regs krag gehad vir al sy nakomelinge, vir almal wat in hom inbegryp was. Alle mense is in Adam en ook deur Adam aan die heerskappy van die sonde en die dood onderworpe (Rom. 5:12). Wat met die hoof, Adam, gebeur het, geld vir elke lid van sy nageslag afsonderlik. Vir die gelowige is daar egter 'n ander werklikheid. Die daad van geregtigheid van Christus het regs krag vir almal wat aan Hom behoort. Met die dood en opstanding van Christus het die nuwe heilstyd aangebreek. Die gelowiges, so skrywe Paulus, is in Christus, in Hom ingelyf, in die liggaam van Christus ingevoeg. Dit beteken dat hulle nou nie meer net lede van die groot liggaam van die mensheid is nie, maar hulle is ook lede van die liggaam van Christus. Elke gelowige is "in Christus". Hy het saam met Christus gesterf en opgestaan (Rom. 6:8). Paulus wil daarmee vir die gelowiges in Rome sê: Julle is nie langer onder die mag van die ou bedeling van die sonde en die dood nie, want julle het onder 'n nuwe heerskappy gekom, onder die heerskappy van Christus, wat uit die dood opgestaan het (Ridderbos, 1957:52).

Die woord *in* van die uitdrukking "in Christus" is hier van besondere betekenis. Dikwels praat Paulus daarvan dat ons "in Christus" is. *In* beteken hier dieselfde as "onder". Ons is "in Christus", en dit beteken dat ons onder die mag gekom het van wat met Christus aan die kruis gebeur het. Deurdat Hy ons aan die kruis verteenwoordig het, is ons deur sy heilswerk ingetrek onder die verlossende krag van sy bloed (vgl. Roberts, 1963:45 n. 2).

In hierdie lig skrywe Paulus in Rom. 6:2 dat die gelowiges die sonde afgesterf het. Ons moet daardie uitdrukking openbaringshistories verstaan. Toe Christus op Golgota gesterf het en daardeur die skuld van die sonde betaal het en die mag van die sonde gebreek het, het saam met Hom almal gesterf wat in Hom inbegryp was (Velema, 1962:43).

Wanneer Paulus die betrokkenheid van die gelowiges by die dood en opstanding van Christus in Rom. 6 verder wil verduidelik, gebruik hy 'n hele reeks uitdrukkings om die heerlike feit



van die verbondenheid aan Christus te verduidelik:

Ons is in Christus Jesus (v. 3).

Ons is in Christus Jesus gedoop (v. 3).

Ons is in Christus Jesus se dood gedoop (v. 3).

Ons is saam met Hom begrawe (v. 4).

Ons is saam met Hom in sy dood begrawe (v. 4).

Ons is met Hom deur die doop in sy dood begrawe (v. 4).

Ons het met Hom saamgegroei deur die gelykvormigheid aan sy dood (v. 5).

Ons is met Hom saamgegroei deur die gelykvormigheid aan sy opstanding (v. 5).

Ons het saam met Christus gesterf (v. 8).

Ons sal ook saam met Hom lewe (v. 8).

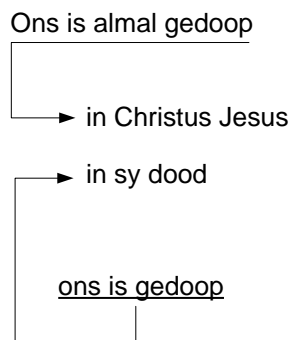
Wanneer Paulus in Rom. 6 die allerintiemste betrokkenheid van die gelowiges by die sterwe en opstanding van Christus uitwerk, gryp hy onder andere na die woord *doop* om daarmee die eenheid wat daar tussen Christus en die gelowiges is, tot uitdrukking te bring. Twee maal gebruik hy die werkwoord *doop* en een maal die selfstandige naamwoord *doop*. Hoekom maak die apostels van 'n doopsterminologie gebruik om die eenheid tussen Christus en die gelowiges te omskryf? Sommige Skrifverklaarders wil in Paulus se merkwaardige terminologie die invloed van die misteriegodsdiensie sien. In die misteriegodsdiensie is die ingewyde immers in 'n intieme verband gebring met die kultiese godheid wat gesterf het en later weer lewend geword het (vgl. Hoek, 1925:95). Hierdie opvatting moet egter radikaal afgewys word. Daar is geen aanwysbare en bewysbare verband tussen Paulus en die misteriegodsdiensie nie (Wagner, 1962-*passim*).

Ander eksegete (bv. Greijdanus, 1933:295; Dodd, 1932:87; Lagrange, 1930:144; Wagner, 1962:302) is van oordeel dat Paulus in Rom. 6:3,4 'n doopsterminologie gebruik, omdat die doop 'n simboliek is van die gemeenskap aan die dood en opstanding van Christus. Die onderdompeling in die water van die doop versimboliseer die ondergang in die dood van Christus.

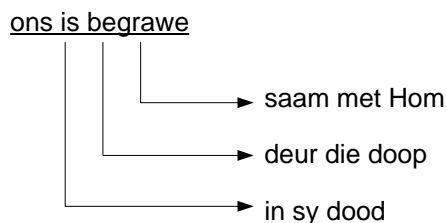
Die doopsimboliek het egter vir Paulus en die vroeë Christelike kerk nie in 'n begrafnis bestaan nie maar in 'n reiniging (Ridderbos, 1959:133). "Wat het doopwater aangaat, de simboliese betekenis daarvan is blykens héél het Nieuwe Testament, dat het reinigt, niet dat men daarin ook kan ondergaan en verdrinken, om van begraven worden in het water niet eens te spreken" (Ridderbos, 1966:449).

Paulus maak in sy uiteensetting oor die verbondenheid van die gelowiges met Christus van 'n doopsterminologie gebruik, omdat met name in die doop die betrokkenheid op die heilsgebeure in Christus tot uitdrukking kom. Die verbinding van die doop met die groot heilsfeite van kruis en opstanding is by Paulus duidelik aanwysbaar (Leenhardt, 1975:91). Dit sal vir ons duidelik word wanneer ons Rom. 6:3,4 nader gaan verklaar. Die sintaktiese struktuur van hierdie verse lyk soos volg:

Vs. 3



Vs. 4



Die gelowiges is in Christus gedoop. Letterlik noem Paulus die doop in Christus 'n doop tot (Gr.: *eis*) Christus. Die uitdrukking "in Christus" beteken dat die gelowiges in 'n relasie, in 'n verhouding tot Christus gestel is. Die gelowiges het onder die mag gekom van wat met Christus aan die kruis gebeur het. Hulle is deur sy heilswerking ingetrek onder die verlossende krag van sy bloed.

Nou is dit besonder opmerklik dat Paulus tot twee keer toe die wyse waarop die gelowige met Christus verbonde is, met die werkwoord *doop* omskrywe. Hy sê selfs baie nadruklik dat dit deur die doop geskied. Baie Skrifverklaarders is hierdeur verlei om dadelik aan die sakrament van die doop te dink, en sommige stel dit selfs baie sterk dat die verbinding met die sterwe en opstanding van Christus deur die doop as sakrament plaasvind (De Ru, 1964:62, 63).

Alhoewel Paulus hier van 'n doop praat, verplig dit ons nie om dadelik aan die sakrament van die waterdoop te dink nie. Ons moet eerder dink aan die lyding en die sterwe van Christus. Wanneer Jesus sy lyding en sterwe vir sy dissipels aankondig, doen Hy dit met die beeld van 'n doop. "Maar Ek het 'n doop om mee gedoop te word, en hoe benoud word Ek totdat dit volbring is!" (Luk. 12:50). Uit die vervolg van Paulus se woorde blyk dit ook duidelik dat hy veral die nadruk wil lê op die doop wat Christus in sy lyding en sterwe ondergaan.

Hy verklaar dit as 'n doop in sy dood. Hierdie toevoeging: "in sy dood gedoop" is besonder belangrik. Wanneer Paulus oor die dood van Christus praat, ken hy aan daardie dood heilsbetekenis toe (vgl. 1 Kor. 15:3). Ons is volgens die woorde van die apostel maar nie net in Christus nie, maar ons is onder die heerskappy van Christus, wat gely en gesterf het. Elkeen wat in relasie tot Christus gestel word, word in relasie tot sy dood gestel. Elkeen wat in Christus is, wat derhalwe in Christus gedoop is, wat in sy dood gedoop is, het die sonde afgesterf (Rom. 6:2).

'n Verdere toespitsing van die doop in Christus word deur Paulus gegee met die uitdrukking: Julle is saam met Hom deur die doop in die dood begrawe.

In hierdie woorde word deur Paulus die uitdrukking "met Christus" gebruik. Langs en ook in noue samehang met die uitdrukking "in Christus" gebruik Paulus in sy nadere ontvouing van die doop in Christus die uitdrukking "met Christus".

Terwyl die formule "in Christus" by Paulus 'n mate van stereotiepheid en afgeslepenheid

vertoon en in allerlei verbande gebruik word, word in die uitdrukking "met Christus" by wyse van spreke die toepassing gegee van die uitdrukking "in Christus" (Ridderbos, 1966:57). Ons is ook met Christus begrawe, so skrywe die apostel. Die begrafnis met Christus wil die radikaliteit van die sterwe aandui. Die aksentverskuiwing van Christus se dood na sy begrafnis wil tot uitdrukking bring dat hulle wat in Christus se dood gedoop is, nou beslis aan die heerskappy van die sonde en die dood onttrek is (vgl. Kol. 2:11, 12; Rom. 6:6).

By die verklaring van Rom. 6:4 is dit 'n vraag waarmee die uitdrukking "in die dood" saamhang. Moet ons dit met die werkwoord *begrawe* verbind, of behoort dit by die uitdrukking "deur die doop" gevoeg te word? Met ander woorde: wil die apostel hier op die doop in die dood van Christus wys of op die begrafnis in die dood van Christus? Dikwels word gesê dat Paulus hier oor die doop in die dood van Christus praat, omdat dieselfde uitdrukking ook reeds in v. 3 voorkom, en ten tweede omdat die uitdrukking "begrawe in die dood van Christus" 'n vreemde uitdrukking sou wees. Dikwels word "in die dood" by "deur die doop" gevoeg om daarmee aan te toon dat die doop eintlik 'n begrafnis is (Du Ru, 1964:62; Nygren, 1947:240). Greijdanus pleit ook vir die verbinding van "in die dood" met "deur die doop", omdat die verband met die voorafgaande dit aanneemlik maak en omdat die uitdrukking "begrawe in die dood" vir hom 'n vreemde uitdrukking is (1933:295, 296).

Ridderbos wil liever "in die dood" met die werkwoord *begrawe* verbind. "Want het gaat in dit verband niet zozeer om de betekenis van de doop als wel om het met Christus gestorven zijn. Op het mede —gestorven —zijn van de gelovigen komt alles aan, vgl. vs. 2,11. Deze gedachte wordt nu verdiept in het mede-begraven zijn" (Ridderbos, 1959:127). Die gelowiges is so een met Christus dat hulle ook saam met Hom begrawe is. Wanneer hier van 'n begrafnis sprake is, beteken dit nie die graf van die gelowiges nie, maar dan handel Paulus oor die graf van Christus (Beasley-Murray, 1979:130). In hierdie verband gaan dit dus nie primêr oor die betekenis van die doop nie, maar dit handel oor wat dit beteken om met Christus gestorwe en begrawe te wees.

Hier kom nog by dat die gedagte dat die doop 'n begrafnis sou wees, nie op Bybelse gronde rus nie. Die Christelike doop soos dit ook by die proselietedoop en die doop van Johannes die geval was, is 'n reinigingsbad (vgl. 1 Kor. 6:11; Ef. 5:26). Vir Paulus soos ook in die oer-Christendom bestaan die doop in die reiniging. Wanneer op grond van Rom. 6:3, 4 die doop as 'n waterdoop beskou moet word, dan moet ons ook op grond van Gal. 3:27, waar Paulus presies dieselfde sinswending gebruik, die doop as 'n simbool sien van die aantrek van klere (vgl. Ridderbos, 1959:133). Die groot vraag is altyd nog of daar in die Nuwe Testament steeds deur indompeling of onderdompeling gedoop is. In die begin van die Nuwe Testament word van 'n doop met water gepraat (Luk. 3:16). Die datief: *met water* (Gr. *hudati*) is 'n instrumentele datief en dui dus die middel aan waarmee die doop bedien word (Plummer, 1908:94, 95). In die *Didache* lees ons van die moontlikheid om by die doop die dopeling met water te begiet (VII, 3). Mosaïeke uit die vroeg-Christelike tyd gee die beeld van die dopeling wat in die doopvont staan terwyl hy oorgiet word met water wat oor hom neerstroom.

Ten slotte skryf Paulus dat die begrafnis van die gelowiges in die dood van Christus deur die doop plaasvind. Die preposisie *deur* (Gr.: *dia*) wys die instrument of die middel aan waardeur die begrafnis in die dood van Christus plaasgevind het (Oepke, 1935:65). Van watter doop is hier sprake: die waterdoop of die Geestesdoop? Die antwoord ontvang ons wanneer ons Rom. 6:3,4 met 1 Kor. 12:13 vergelyk. In Rom. 6:3,4 word deur Paulus beskryf *wat* die doop is, terwyl hy in 1 Kor. 12:13 verder verduidelik *hoe* die doop presies plaasvind. Volgens Rom. 6:3,4 is die doop 'n besondere innige verbinding met die dood en die begrafnis van Christus. In 1 Kor. 12:13 verduidelik die apostel dan verder dat hierdie besonder innige band tussen Christus, wat gesterf het en begrawe is, deur die Heilige Gees bewerkstellig word. Paulus

bedoel dus met die uitdrukking dat ons deur die doop in die dood van Christus begrawe is, baie duidelik die doop met die Heilige Gees (vgl. Cullmann, 1978<sup>n</sup>:30). Om te weet wat presies in die doop gebeur, wat deur die doop bewerk word, moet Rom. 6:3,4 saam met 1 Kor. 12:13 geneem word.

Ook die konteks dwing ons om die doop hier as die doop met die Heilige Gees te sien. In Rom. 6:5 skryf Paulus oor die eenwording van die gelowiges in die dood en die opstanding van Christus. Dit is immers die Heilige Gees wat hierdie eenwording tot stand bring. Hy lyf ons in Christus is.

Hoewel die apostel in Rom. 6 oor die doop met of in die Heilige Gees praat, wil hy ook seker sy lesers aan die waterdoop herinner. Sy woordgebruik wys reeds in daardie tyd rigting. Na belydenis van hulle geloof in Christus, na die belydenis dat hulle saam met Christus gesterf en opgestaan het, is hulle tog sekerlik gedoop? Ook al wys Paulus hier op die waterdoop, kan die waterdoop hierdie heerlike eenheid met Christus, met sy sterwe, begrafnis en opstanding nie bewerk nie. Anders sou in 'n handeling met natuurlike middele (hier water) 'n bonatuurlike werking (hier die krag van die Heilige Gees) tot stand kom. Wanneer ons uit Paulus se spraakgebruik, uit sy doopsterminologie inderdaad mag aflei dat hy hier behalwe oor die Geestesdoop ook oor die waterdoop, die doop as sakrament praat, dan bring hy hier die doop in verband met die openbaringshistoriese werklikheid van Christus se dood en begrafnis. Hierdie gedagte vind ons telkens in Paulus se uitsprake oor die doop: die doop is op die heilsgebeure in Christus betrokke.

Ons moet egter uit Rom. 6:3,4 nie probeer om meer te wil aflei as wat daar werklik staan nie. Die sigwaarde van die teks mag ons miskien laat konkludeer dat Paulus die doop as 'n begrafnis beskou en dat die doopwater as 'n graf voorgestel word (so Beasley-Murray, 1979:133), maar by eerlike, onbevooroordeelde eksegeese kan ons nie anders as om te besluit dat Paulus hier oor die doop met die Heilige Gees handel nie. Hermeneuties is dit nie verantwoord om wanneer dit in 'n bepaalde teks oor die Geestesdoop handel, daaruit tot gevolgtrekkings vir die waterdoop te wil geraak nie. Dan moet daar van ander teksmateriaal gebruik gemaak word. Hierdie wyse van Skrifverklaring, naamlik om uit 'n teks wat basies oor die Geestesdoop handel, tot gevolgtrekkings te kom ten opsigte van die waterdoop, word nog gevaarliker wanneer op so 'n wyse die waterdoop heeltemal verselfstandig word ten opsigte van die prediking, die Woord.

Op grond van Rom. 6:3,4 kom De Ru tot die gevolgtrekking dat die doop "voor Paulus geen simboliese handeling in die moderne zin van het woord (is), zinnebeeld, afbeelding, die dan ook slechts cognitiewe betekenis (Barth) zou hebben, maar—geheel in ooreenstemming met die antieke gedachtengang — een werklik gebeuren. Wat die doop afbeeldt — begraven worden en opstaan — gebeurt ook realiter met hen, die gedoopt worden en wel juist in en door de doop" (De Ru, 1964:63, 64). Volgens De Ru (1964:77, 88, 136) is dit die wesenlike van die doop dat by die doop die inlywing in die liggaam van Christus plaasvind en dat by die doop die Heilige Gees verleen word.

Op hierdie wyse word die herskeppende werk van die Heilige Gees deur die Woord op een lyn geplaas met die werk van die Heilige Gees in die sakrament. Die werk van die Heilige Gees in die sakrament word op hierdie wyse verselfstandig. Die baie belangrike onderskeid tussen die moment van die doop en die latere uitwerking van die doop, waarop Cullman (1978<sup>n</sup>:37) gewys het, word so geheel en al uit die oog verloor.

Deur middel van 'n massiewe leer van die Heilige Gees, 'n objektivistiese pneumatologie (Velema, 1965:5) word alles op die moment van die doop toegespits. Op hierdie wyse word in die sakrament van die doop die Heilige Gees die Hoofpersoon en word daar wesenlik aan

die trinitariese karakter van die doop tekort gedoen. In verband met hierdie opvatting sal ons later nog afsonderlik aandag moet gee aan die verhouding: Heilige Gees —doop. Dan sal ook die vraagstuk van die inlywing in die liggaam van Christus deur die doop ter sprake moet kom.

## **Verkondiging en doop**

In 1 Kor. 1:10-17 praat Paulus oor die doop in verband met onenighede wat in die gemeente in Korinthe aan die lig gekom het. Die apostel begin met die opmerking dat die gemeente geroep is tot gemeenskap met die Seun van God, Jesus Christus, wat Here is (v. 9). Die gemeenskap met Christus verplig die gelowiges in Korinthe ook tot gemeenskap met mekaar (v. 10). Hierdie tweërlei gemeenskap vorm 'n eenheid wat nie verbreek mag word nie.

Die apostel het deur bemiddeling van die huisgenote van Chloë gehoor dat daar onenigheid in die gemeente in Korinthe is. Daar is allerlei partye wat teenoor mekaar staan. En dan wys Paulus heeltemal onverwags op die doop: Of is julle in die naam van Paulus gedoop? (v. 13). Uit al daardie onenigheid blyk dit duidelik dat die Korinthiërs hulle doop nie verstaan het nie (Morris, 1975:41). Paulus verwys spesifiek na die doop, omdat juis die doop die eenheid van die gemeente moet demonstreer. Die gemeente is immers tot een liggaam gedoop (1 Kor. 12:13) (Van Stempvoort, 1950:164). Die doop is die sakrament van die eenheid. Deur hulle partyskappe met 'n beroep op 'n bepaalde voorganger, Paulus, Apollos of Céfas, sondig die gemeente teen die eenheid wat in hulle doop tog so duidelik verkondig is, soos hulle ook deur hulle onenigheid teen die eenheid soos dit in die nagmaal aan die lig kom, sondig (1 Kor. 11:17-34). Dan stel Paulus in 1 Kor. 1:13 drie retoriese vrae. In sy eerste vraag vra hy of Christus verdeel is. Omdat Christus nie verdeel is nie, moet die gemeente die eenheid handhaaf. In die tweede vraag sê die apostel dat hy wat Paulus is, tog nie ten behoeve van die Korinthiërs gesterf het nie. Hier word die heilsgebeure in Christus as die groot veronderstelling van die doop gesien.

So kan die apostel in sy derde vraag vra: Of is julle in die naam van Paulus gedoop? Daar kan mos nie van 'n doop in die naam van Paulus sprake wees nie, omdat Christus gely en gesterf het.

In 1 Kor. 1:17 wys Paulus dan op die verkondiging van die evangelie met betrekking tot die doop. Die apostel gee voorrang aan die prediking bo die bediening van die doop. Dit beteken hoegenaamd nie dat Paulus die doop sou onderwaardeer nie (so bv. Godet, 1904:86,87). In sy briewe skryf die apostel juis baie indringend oor die doop. Paulus weet dat hy nie deur Christus gestuur is om te doop nie. Hy het 'n spesiale opdrag om te verkondig.

Bowendien kan die verkondiging van die evangelie nie van die doop losgemaak word nie. Daar is by Paulus wel duidelike sprake van 'n teologiese voorrang van die verkondiging bo die doop. Dit hang saam met die feit dat die heilsgebeure in Christus, wat die groot veronderstelling by die doop is, eers in die verkondiging bekend gemaak moet word. Die prediking is die onderbou vir die doopsbediening. Wanneer die doop van die verkondiging losgemaak word, kry ons slegs 'n leë vorm, soos blyk uit die geskiedenis van Israel (vgl. 1 Kor. 10:1-13).

## **Die doop as afwassing van die sonde**

Die gedagte dat die doop 'n begrafnis is, word dikwels uitgespreek (Wagner, 1962:302). In die Nuwe Testament is die simboliese betekenis van die doopwater egter dat dit reinig. Nêrens word die water van die doop met 'n graf vergelyk waarin die dopeling dan begrawe moet word nie. 'n Duidelike verwysing na die doop as 'n reinigingsbad vind ons in 1 Kor. 6:11, waar Paulus skrywe:

En dit was sommiges van julle;  
maar julle het jul laat afwas,  
maar julle is geregverdig  
in die Naam van die Here Jesus  
en deur die Gees van onse God

Hoewel die woord *doop* in hierdie teks nie genoem word nie, kan ons met sekerheid aanvaar dat ons hier 'n heenwysing na die doop kry. In die eerste plek laat die woord *afwas* ons aan die doop dink. Daar is in die Nuwe Testament 'n noue verbinding tussen *doop* en *afwas*, soos ons in Hand. 22:16 kan lees: Laat jou doop en jou sondes afwas.

Vervolgens laat die woorde "in die Naam van die Here Jesus" ons ook aan die doop dink. In die derde plek word die werkwoord *afwas* in die aoristusvorm gebruik, wat op 'n bepaalde oomblik in die lewe van die gelowiges in Korinthe dui. Ten vierde is die gedagte van die doop as 'n reinigingsbad volledig op een lyn met die sg. proselietedoop en die doop van Johannes die Doper.

Die kader waarbinne hier deur Paulus oor die doop gepraat word, is soos in hoofstuk 1 die parenese met betrekking tot die eenheid van die gemeente. Ook moet ons Paulus se uitspraak oor die doop as 'n reinigingsbad nie losmaak van sy heenwysing na die koninkryk van God nie (v. 9, 10). Die heilsgebeure van kruis en opstanding is ook hier die groot veronderstelling van die doop. In Christus het met die koms van sy koninkryk die ou wêreld van die sonde en die dood in beginsel verbygegaan en het die nuwe heilstyd aangebreek. Met hierdie groot heilsgebeure bring die doop ons in verbinding. Die werkwoord *julle het julle laat afwas*, spreek van heiliging en regverdiging wat in Christus geskenk word.

Dat die doop ons nie magies in die Goddelike heilsgebeure laat deel nie, word verduidelik deur die toevoeging: in die Naam van die Here Jesus en deur die Gees van onse God. Christus self laat ons deel in die heil wat Hy verwerf het. Hy doen dit deur sy Heilige Gees.

Ons vind in hierdie vers reeds 'n aanduiding van die doop met die trinitariese formule. In die vroeë Christelike kerk is die doop in die begin waarskynlik net in die Naam van Jesus Christus bedien (Hand. 2:38) of in die Naam van die Here Jesus (Hand. 8:16) of in die Naam van die Here (Hand. 10:48). Later het die doopformule uitgegroei tot die trinitariese formule soos ons dit in Matt. 28:19 vind.

Die gedagte dat die doop 'n reinigingsbad is, kom ook besonder sterk tot uitdrukking in Ef. 5:26, waar Paulus skrywe:

Om dit te heilig, nadat Hy dit gereinig het  
met die waterbad deur die woord.

Hierdie woorde oor die doop as reinigingsmiddel staan in een van die sg. huistafels, waarin Paulus allerlei vermanings neergeskryf het aan vrouens, hulle mans, kinders en hulle ouers, slawe en hulle here (Ef. 5:22-6:9). In sy parenese waarin hy die mans aanspreek om hulle vrouens lief te hê, praat die apostel oor die Christelike doop. Eers wys Paulus op die selfoorgawe van Christus aan die kruis. In hierdie selfoorgawe tot die dood bereik die liefde van Christus vir sy kerk die hoogtepunt. Hierdie liefde van Christus moet vir die mans in die huwelik 'n voorbeeld wees. Die liefde van die man vir sy vrou moet ook deur die liefde van Christus gedra word, want die woord *soos* in Ef. 5:25 het sowel 'n vergelykende as 'n redegewende betekenis.

Vervolgens wys die apostel op die groot doel wat Christus met sy sterwe aan die kruis voor oë gestaan het, naamlik om sy gemeente te heilig, nadat Hy dit gereinig het. Nie alleen die regverdiging nie maar ook die heiliging is die werk van Christus. Hy heilig en reinig sy gemeente. Die heiliging wys op die positiewe en die reiniging op die negatiewe van die werk

van Christus. Die reiniging het met die oog op die heiliging plaasgevind. Die reiniging is die weg waarlangs die heiliging plaasvind (Wilson, 1978:118). Hierdie heiliging deur middel van reiniging geskied deur die waterbad van die woord.

Hierdie spreekwyse van Paulus het 'n rabbynse agtergrond. Ons moet hier dink aan 'n Joodse verlowing, wat aan die huwelik voorafgaan. Die rabbyne het 'n verlowing met die oog op die huwelik 'n heiliging genoem. Die bruid moes haar aan 'n reinigingsrite onderwerp. Eers moes sy gebad word, en daarna is sy met die oog op die bruilof en die ontmoeting met die bruidegom versier (Strack-Billerbeck, 1922:506).

Soos die bruid vir haar bruidegom gereinig en geheilig word, so moet die gemeente van Christus ook die reiniging en heiliging ondergaan, sodat Christus sy gemeente voor Hom kan stel, verheerlik, sonder vlek of rimpel (Ef. 5:27).

Hierdie heiliging geskied met die waterbad deur die Woord. Hier kry ons by Paulus 'n duidelike heenwysing na die doop en dan na die doop as 'n reiningsbad. Die doop is 'n daad wat Christus verrig, en daardeur heilig Hy sy gemeente. Die Christelike doop is dus gerig op die vernuwing van die lewe, die heiliging van die lewe.

Ons sien weer dat die heilsgebeure van die kruis die veronderstelling van die doop is. Die heilsgebeure van die kruis is op die doop gerig (Ef. 5:26), en die doop is weer op die heiliging en die vernuwing van die lewe gerig (Ef. 5:26, 27). Ons moet goed aandag gee aan die manier waarop Paulus hier oor die doop praat. Hy noem die doop die waterbad deur die Woord. Letterlik staan daar: deur die bad van water met of in die woord. Met *bad* word hier nie wasbak bedoel nie maar die handeling van die was, die handeling self. Dit wys op die handeling wat die verloofde, die bruid, aan die vooraand van die huwelik moes ondergaan.

Die doop word hier treffend omskryf as 'n bad van water of waterbad in of met die woord. Dit is besonder opvallend dat Paulus hier oor die doop skryf in 'n noue verbinding met die Woord. Die vraag is wel of ons met die Woord of in die Woord moet vertaal. Wanneer ons hier aan die Christelike doop moet dink, dan is dit die aanneemlikste om te vertaal: met die Woord.

Sommige eksegete verstaan onder Woord die formule wat by die doop uitgespreek word met 'n verwysing na Matth. 29:19 (bv. Greijdanus, 1949:123). Dit is egter waarskynliker om woord hier op te vat in die sin van prediking (Hendriksen, 1976, 252). Met woord word hier bedoel die woord wat gespreek word (Gr.: *rēma*). Die verbinding van woord en doop moet so verstaan word dat Paulus hier wil beklemtoon dat die bediening van die doop met die prediking van die evangelie saamhang. Trouens, die woord is 'n onmisbare element by die doop. Wanneer die woord weggeneem word, is die hele sakrament daarmee heen (Calvyn, 1972:86). Die doopsbediening moet met die verkondiging van die evangeliewoord saamgaan, sodat die misverstand dat die doop magies sou werk, vermy kan word.

Ook in Ef. 5 wys die doop openbaringshistories terug na die groot heilsgebeure van die kruis van Jesus Christus, en tegelyk wys die doop heilsordelik op die vernuwing van die lewe.

Heiliging vind nie deur die doop plaas nie. Die doop as sodanig kan ons nie reinig nie. Die heiliging van die lewe geskied deur die woord met die waterbad van die doop daarby as 'n teken en seël van wat Christus deur sy Woord bewerk.

### **Die doop as die bad van die wedergeboorte**

'n Derde uitspraak van Paulus waarin die doop as 'n reinigingsbad aangewys word, vind ons in Titus 3:5:

Maar na sy barmhartigheid het Hy ons gered  
deur die bad van die wedergeboorte  
en die vernuwing deur die Heilige Gees.

In hierdie uitspraak oor die doop neem Paulus sy vertrekpunt by die heilsgebeure in Christus Jesus. Die apostel begin met daarop te wys dat die goedertierenheid van God, ons Verlosser, en sy liefde tot die mens verskyn het (v. 4). Hier kry ons 'n duidelike heenwysing na die koms van die Here Jesus in hierdie wêreld. Ons redding is veranker in die barmhartigheid van God wat Hy in die koms en die werk van Jesus Christus aan ons bewys het (v. 5).

Nadat Paulus openbaringshistories op die heilsgebeure in Christus gewys het, trek hy die lyn deur na Pinkster, wanneer hy praat oor die Heilige Gees, wat God ryklik op ons uitgestort het deur Jesus Christus, ons Verlosser, (v. 5b, 6). Deur Jesus Christus het God die Heilige Gees op ons uitgestort (Gr.: *eksegeën*). Die werkwoord *uitgestort*, wat Paulus sowel in sy brief aan die Romeine (5:5) as in sy brief aan Titus gebruik, is sonder enige twyfel 'n verwysing na die Pinkstergebeurtenis. Hierdie woord *uitgestort* "is in den Christelijken kring het vaststaande woord voor het Pinkstergebeuren geworden" (Bouma, 1942: 443).

Paulus neem openbaringshistories sy vertrekpunt in Pinkster en trek dan die lyn van Pinkster deur na die persoonlike lewe.

Die groot openbaringshistoriese gebeurtenis van Pinkster werk heilsordelik in ons lewe deur in die wedergeboorte en lewensvernuwing deur die Heilige Gees (Hendriksen, 1957:392). Paulus is dan ook nie bang om die begin van die nuwe lewe die wedergeboorte aan te dui met woorde wat aan die groot gebeurtenis op Pinkster herinner nie.

In hierdie verband praat Paulus dan oor die doop. Sy uitspraak oor die doop staan binne die raamwerk van die heilsgebeure van die koms van Christus en die uitstorting van die Heilige Gees.

In sy omskrywing van die doop noem Paulus die doop dan die bad van die wedergeboorte en die vernuwing deur die Heilige Gees. Die woord *bad* laat ons soos in Ef. 5:26 dadelik aan die doop dink. In die vroeë Christelike kerk is die doop byna altyd met die woord *bad* aangedui (Oepke, 1942:308).

Paulus se woorde in Titus 3:5 kan die indruk skep dat ons deur die doop gered word: Hy het ons gered deur die bad van die wedergeboorte. Dit sou egter geheel en al in stryd wees met wat die apostel in Titus 2:14 opgemerk het, waar hy skrywe dat ons redding alleen deur die heilswerk van Christus tot stand gekom het. Wanneer die apostel die preposisie *deur* (Gr.: *diá*) gebruik, betrek hy dit sowel op die doop as op die Heilige Gees. Die doopbad word met twee genitiewe nader geskryf: wedergeboorte en vernuwing. Sowel wedergeboorte as vernuwing word deur die preposisie *deur* bepaal. So karakteriseer Paulus die doop nader met altwee die woorde: *wedergeboorte* en *vernuwing*, wat in 'n genitiefkonstruksie met die woord *bad* verbind is.

Die woord *wedergeboorte* is baie selde in die Nuwe Testament gebruik. In Matt. 19:28 dui dit op die kosmiese vernuwing, die nuwe wêreld wat met die voleinding sal aanbreek. Hier sien die woord *wedergeboorte* egter op die innerlike lewensvernuwing van die mens (Bouma, 1942:441). In hierdie sin word dit ook in Joh. 3:3, 5 en 1 Petr. 1:3 gebruik. Vrug van die wedergeboorte is die vernuwing. Ons het deur die wedergeboorte deel aan die nuwe wat met die koms van Christus en met sy heilswerk aangebreek het. Dit maak ook ons lewe nuut.

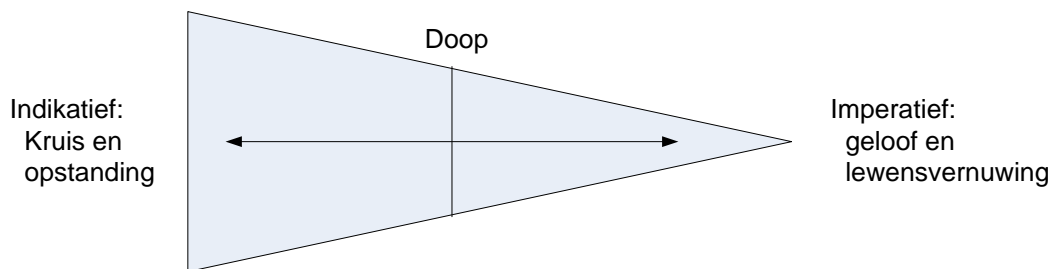
Paulus verbind dan die wedergeboorte en vernuwing aan die persoon en werk van die Heilige Gees. Die genitief *van die Heilige Gees* is 'n *genitious auctoris* of *originis*, want dit is die Heilige Gees wat die wedergeboorte en vernuwing van die lewe tot stand bring.



Ons moet goed daarop let dat Paulus nie skrywe dat die redding deur die doopbad plaasvind nie, maar dat dit 'n werk van die Heilige Gees is. Dit is opmerklik dat Paulus in die daaropvolgende vers nie verder oor die doop handel nie maar oor die Heilige Gees.

Hy stel dit duidelik: ons word gered deur die wedergeboorte en die vernuwing wat die Heilige Gees bewerk. Die Heilige Gees word oor ons uitgegiet (v. 6). Dit beteken dat ons ook mag deel in die vervulling van die belofte van die nuwe heilstyd soos geprofeteer in Joël 2:28. Daardeur word ons erfgename en het ons deel aan die hoop van die ewige lewe (v. 7).

Tussen die openbaringshistoriese, die werk van God vir ons, en die heilsordelike, die werk van God in ons, praat Paulus oor die doopbad. Dit wys vir ons dat by Paulus die doop op die heilsgebeure in Christus betrokke is en dat die doop gerig is op die vernuwing van die lewe nadat ons die reiniging van ons sondes ontvang het. Ons kan die verhouding van die indikatief van die heilswerk van God, die doop en die imperatief van die nuwe lewe soos volg skematies voorstel:



Redding vind deur reiniging plaas. Dit kan alleen geskied op grond van die werk wat Christus volbring het. Die Heilige Gees bewerk dit in ons lewe. En die doop beeld dit op 'n treffende manier uit, want dit illustreer vir ons die reiniging wat noodsaaklik is om deel te kan hê aan die nuwe wat Christus verwerf het. Ons moet egter goed daarop let dat dit nie die doop is, wat deur sy reiniging vernuwing kan bewerk nie. Die werklike reiniging is die werk van die Heilige Gees (Beasley-Murray, 1975:153).

In Paulus se uitspraak oor die doop as 'n reinigingsbad in Titus 3:5 vind ons duidelik die trinitariese patroon. Agter die doop staan God in sy ontferming. Die doop is op die heilsgebeure in Christus betrek. En die doop vind sy vervulling in die werk van die Heilige Gees.

In die verskillende uitsprake van Paulus oor die doop as 'n reinigingsbad vind ons 'n karakteristieke heenwysing na die afwassing en reiniging van die sonde, soos dit ook in die Ou Testament voortdurend aan die volk Israel voorgehou is. Die reinigingsbad van die doop wys dan ook op die bloed van Christus, wat ons van alle sonde reinig (1 Joh. 1:7).

### **Die doop in Moses in die wolk en in die see**

In die gemeente in Korinthe was daar 'n verkeerde siening op die verlossingswerk van God, en in verband hiermee het hulle die betekenis van die doop en die nagmaal ook nie reg verstaan nie. Onder invloed van die dwaalleer van die gnostiese teenstanders van Paulus was daar lidmate van die gemeente wat gedink het dat hulle die einddoel reeds bereik het. Onder invloed van hierdie dwaalleer het hulle ook gemeen dat doop en nagmaal op 'n magiese manier werk en sekerheid van die verlossing verskaf.

Daarom skrywe Paulus oor die doop (1 Kor. 10:1-13) en oor die nagmaal (1 Kor. 11:17-34). In sy uiteensetting van die doop maak die apostel gebruik van die rabbynse manier van Skrifverklaring, naamlik die midrasj. 'n Midrasj is 'n rabbynse manier van vertolking van die

Ou Testament. Ons kan 'n midrasj omskryf as 'n praktiese, stigtelike, verhalende, aktualiserende vorm van Skrifverklaring.

In 1 Kor. 10:2 skrywe Paulus oor die doop van die volk Israel in Moses in die wolk en in die see, en in 1 Kor. 10:4 praat die apostel oor 'n geestelike rots wat saam met die volk Israel deur die woestyn getrek het, en dan sien hy in daardie wandelende rots 'n aanduiding van Christus. Die gedagte van 'n woestyndoop van die volk Israel vind ons ook in die literatuur van die rabbyne terug.

Paulus rig hom in hierdie brief tot Christene wat vir die merendeel uit die heidendom afkomstig is (Michaelis, 1964:165). Tog skrywe hy in 1 Kor. 10:1 Broeders, julle weet dat óns vaders almal onder die wolk was en almal deur die see deurgegaan het. Met hierdie vaders bedoel hy die vroeë generasie van die Joodse volk wat na die verdrukking in Egipte uit die slawehuis uitgelei is. Soos Abraham die vader van alle gelowiges is (Rom. 4:11, 16), so is die Israëliete die vaders van die Christene in Korinthe. Paulus wys hier op die eenheid wat daar bestaan tussen die Godsvolk van die Ou Testament en die nuwe Godsvolk waaraan ook die gelowiges uit die heidene toegevoeg is. Die kerk van die Nuwe Testament is die voortsetting en die vervulling van die historiese volk van God uit die Ou Testament. Die eenheid tussen die twee Testamente kom hier duidelik aan die lig. Uit 1 Kor. 10:1 kan ons duidelik aflei dat Paulus die eenheid van die kerk van alle tye geleer het en dat dit ontoelaatbaar is om 'n skeiding te maak tussen die gelowiges in die ou bedeling en die gelowiges in die nuwe bedeling.

Ook die vaders het soos die Christene in Korinthe die doop geken. Hulle was ook gedoop. Ons moet goed daarop let dat dit vir Paulus hier nie om 'n analogie gaan nie, omdat daar sowel by die deurgang deur die Rooisee as by die Christelike doop van water sprake is. Dit gaan vir die apostel om die tipologie, soos uit 1 Kor. 10:6 blyk. Die heil van die nuwe bedeling, wat deur die heilsgebeure van kruis en opstanding 'n heil in Christus is, is nie 'n ander tipe heil as wat die vaders in die ou bedeling geken het nie (vgl. v. 4). Wanneer Paulus van die rots Christus praat, is dit nie 'n heenwysing na die preëksistente Christus nie, maar dan wil Paulus alleen beklemtoon dat die vaders in die ou bedeling deur dieselfde Messias gered moes word as die Christene in die nuwe bedeling.

Die volk Israel in die woestyn was 'n gedoopte volk. Hulle was almal in Moses in die wolk en in die see gedoop. Hulle was, soos Paulus letterlik skrywe, tot (Gr.: *eis*) Moses gedoop in (Gr.: *en*) die wolk en in die see.

Die doop van die vaders was 'n doop in of tot Moses. In Matt. 28:19 lees ons van die doop in of tot die Vader, die Seun en die Heilige Gees.

Die uitdrukking "gedoop in Moses" is gevorm na analogie en as tipe van die Christelike doop (Ridderbos, 1966:452, 453). Die vaders wat in Moses gedoop is, is onder die heerskappy, onder die leierskap van Moses gebring (Schnackenburg, 1950:20).

Die werkwoord *doop* wat hier deur Paulus gebruik word, het hier nie die betekenis van "onderdompeling" nie. Die woord *doop* het hier soos in Rom. 6:3,4 die betekenis van "bring in 'n relasie met" (G.W. Marston, s.j.:2,5).

Die doop van die volk Israel in Moses word deur Paulus vervolgens nader uitgewerk in sy uitspraak oor 'n doop in die wolk en in die see. Die verklaring van hierdie tweevoudige uitdrukking is nie so maklik nie. Hier is seker nie sprake van 'n reële doop asof die wolk en die see 'n waterbad sou aandui nie. Wolk en see dui op die heilsgebeure van die uittog uit Egipte. Die volk is gered deurdat God hulle deur die see gelei het, en hulle was onder die beskermende bedekking van die wolk. In die sg. proselietedoop, wat ons as die oorsprong van die Christelike doop kan beskou, vind ons ook die verbinding tussen doop en wolk (Sahlin,

1953:90). Die vaders het deel gekry aan die heilsgebeure van die uittog, omdat hulle aan Moses verbind was, omdat hulle onder sy leiding, sy heerskappy uit Egipte uitgetrek het.

Die uittog uit Egipte en besonderlik die deurgang deur die Rooisee word deur Paulus as 'n tipologie van die Christelike doop gesien. Die verlossing uit Egipte is 'n voorbeeld van die verlossing deur die Messias. Daar is 'n openbaringshistoriese analogie tussen die uittog onder Moses en die nuwe eksodus onder Christus. Soos die vaders in Moses gedoop was en so onder sy leiding die verlossing ontvang het, so het die gelowiges in Korinthe die nuwe lewe, die ware vryheid, ingegaan deur hulle verbondenheid aan die dood en opstanding van Christus.

Die tipologiese verband tussen die doop van die vaders en die Christelike doop kom veral hierin uit dat beide God se heilshandeling tot veronderstelling het, naamlik die uittog uit Egipte en Christus se uittog uit Jerusalem (Luk. 9:31). Terselfdertyd toon Paulus egter aan dat daar nie aan 'n magiese verlossing deur die doop gedink moet word nie. Ondanks hulle doop in Moses in die wolk en in die see het die vaders die verlossing nie ontvang nie. Die meeste van hulle is nie gered nie (1 Kor. 10:5), omdat daar by hulle nie geloof was nie maar ongelof, wat aan die lig gekom het in afgodediens (v. 7), in 'n onheilige lewe (v. 8), in murmuring (v. 19). Dit is dus nie die doop wat red nie, maar die geloof. Gedooptes wat ongehoorsaam is, sal die verlossing nie ontvang nie.

Besonder sterk, tot vyf maal toe, beklemtoon Paulus dat almal (Gr.: *pantes*) gedoop was, terwyl hy daarna tot vier maal toe daarop wys dat sommige (Gr.: *tines*) nie gered is nie. Dit wys vir ons dat ons by die doop twee dinge baie goed moet onderskei: dit wat van God se kant belof word, en dit wat van die kant van die mens in geloof aanvaar of in die ongelof verwerp word. Die doop bring onder die heerskappy van Christus. Deur die doop is ons in die ryk van God opgeneem. Maar die doop vra geloof. Wie ongelowig dit wat in die doop aangebied, beteken en verseël word, verwerp, sal nie die redding ontvang nie. Van God se kant verkondig die doop dat die gedoopte mag deel in die verlossing wat deur Jesus Christus bewerk is. Maar van die kant van die mens vra die doop van hierdie verworwe verlossing gelowig te aanvaar. Geloof is nie 'n konstitutiewe element van die doop nie (Cullmann, 1978((, 52). Ons kan by die doop twee momente onderskei: die feit van die doop en die werking van die doop. Geloof het met die tweede moment te doen. Deur te glo word die doop in ons lewe van krag. Deur ongehoorsaamheid bly die doop sonder reddende uitwerking in ons lewe. Dit maak die doop nie kragteloos nie. Calvyn skryf in sy kommentaar op Gal. 3:27 dat die goddeloses aan die wese van die sakrament geen afbreuk kan doen nie (*nihil derogari naturam*) maar dat hulle die vrug (*effectum*) van die sakrament nie voel nie. En in sy kommentaar op Eseg. 20:20 skrywe die Hervormer die beroemde woorde: Die sakramente ontvang hulle uitwerking uit die geloof. Die sakramente behou altyd hulle natuur: die doop is die bad van die wedergeboorte ook al is die hele wêreld ongelowig. Die doop is altyd dieselfde by die gelowige en die ongelowige. Maar die uitwerking is verskillend al na gelang daar by die gedoopte geloof dan wel ongelof aanwesig is.

In die sakrament van die doop word dus nie die geloof verseël nie.

As dit so sou wees, sou die doop van 'n kind wat nog nie kan glo nie, of van 'n gedoopte wat reeds volwasse is en nie wil glo nie, nie 'n egte doop wees nie. Dan sou immers iets verseël word wat nie daar is nie.

Daar is ook volwassenes wat die sg. geloofsdooop ontvang het en wat tog nie werklik gelowiges is nie. Daar is onder die Baptiste in die Angel-Saksiese wêreld en onder die Doopsgesindes in Europa baie wat 'n vrysinnige geloof aanhang.

Die geloof kan nie as grond of regsbasis vir die doop dien nie. Die doop is op die

heilsgebeure in Christus betrokke. Die geregtigheid wat Christus verwerf het en alleen in die geloof aanvaar kan word, word in die doop beteken en verseël. Wie die geloof by 'n gedoopte as 'n grond vir sy doop neem, moet òf die geloof by die gedoopte veronderstel òf die doop nie as 'n egte, ware, volle doop beskou nie. Trouens, wat baat dit iemand wat gedoop is en wat twyfel, dat vir hom gesê word dat sy doop hom verseker dat hy 'n gelowige is? Dit is dieselfde as om met 'n storm die anker van die skip in die ruim van die skip te werp. Hy wat twyfel, moet gewys word op die vastheid van God se beloftes, op dit wat Christus gedoen het en wat die gedoopte in liefde aangebied is.

Die doop het die vaders onder die heerskappy van Christus gebring, maar wie Moses resp. Christus nie gehoorsaam volg nie, sal nie dit ontvang wat in die doop aangebied word nie.

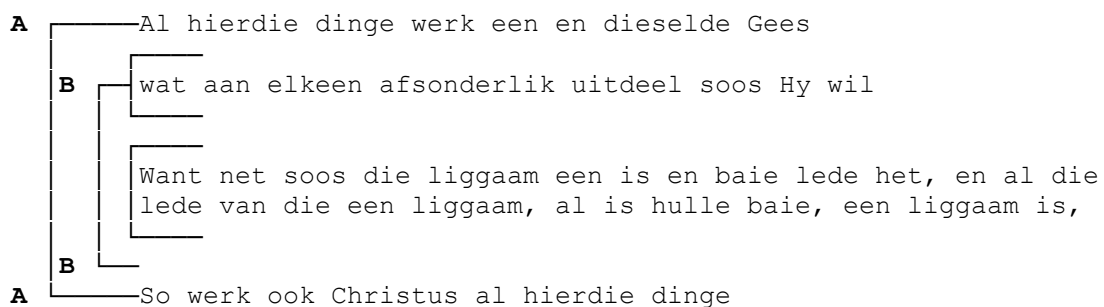
## Die doop deur die Gees tot een liggaam

In 1 Kor. 12:13 praat Paulus weer oor die doop. Hier doen hy dit in die kader van die vermaning om nieteenstaande die verskeidenheid van die lede tot die eenheid in die gemeente te bewaar. Paulus skrywe:

Want ons is almal deur een Gees gedoop tot een liggaam,  
of ons Jode of Grieke is, slawe of vrymanne;

ons is almal van een Gees deurdronge. Die eenheid van die gemeente in Korinthe word bedreig deur 'n verkeerde siening wat ingang gevind het met betrekking tot die besondere gawes van die Heilige Gees. Met name hulle wat in tale gespreek het, het die ander wat hierdie gawe nie ontvang het nie, as minderwaardige lidmate van die gemeente beskou. Daar was aan die een kant in die gemeente in Korinthe lidmate wat hulle minderwaardig gevoel het, omdat hulle die besondere gawes van die Gees nie deelagtig was nie (1 Kor. 12:15-20), terwyl daar andersyds lidmate was wat hulle vanweë die besit van die besondere gawes van die Gees meerderwaardig gevoel het (1 Kor. 12:21-25). Hierdeur het die eenheid van die gemeente ernstig in die gedrang gekom. Daarom wys Paulus in sy brief op die eenheid van die gemeente, en hy doen dit met die pragtige beeld van 'n liggaam (1 Kor. 12:12). Twee probleme duik hier op: eerstens: Wat is die regte betekenis van die laaste woorde van v. 12: "so ook Christus"? en tweedens: Wat is die regte vertaling van v. 13?

Wat die slot van v. 12 betref: Ons kry daar 'n verkorte uitdrukking wat op verskillende maniere vertolk kan word. Die Nuwe Vertaling lui: So is dit ook met Christus. Dan is die betekenis: so is ook Christus een liggaam en het Hy baie lede (vgl. Van Stempvoort, 1950:156). Met hierdie vertaling en verklaring is dit egter moeilik om die woord *want* aan die begin van v. 12 te verstaan. Die woord *want* wil juis aangee dat daar 'n verband tussen v. 11 en v. 12 is. Daar is 'n duidelike parallelie tussen hierdie twee verse. In v. 11 is die Heilige Gees die Subjek, en in v. 12 is Christus die Subjek.



Die Heilige Gees bewerk 'n eenheid in die veelheid, want Christus werk immers so. Hy het by

die veelheid van gelowiges altyd die eenheid in gedagte. Daarom kies ons vir die verklaring: So bewerk ook Christus al hierdie dinge.

Vervolgens kom ons by die regte vertaling van 1 Kor. 12:13. Daar is drie moontlikhede:

1. want deur een Gees is ons almal tot een liggaam gedoop (Nederl. St. Vert.; Vert. NGB; Pop, 1965:282; Cullmann, 1943:25).
2. want in een Gees is ons almal tot een liggaam gedoop (Cerfaux, 1948:129; Meuzelaar, 1961:87).
3. want in een Gees is ons almal in een liggaam gedoop (Ridderbos, 1966:415).

Ons moet goed daarop let dat Paulus hier oor die doop met of in die Heilige Gees skrywe. Hierdie teks is die enigste teks in die briewe van Paulus waarin eksplisiet na die doop met die Heilige Gees verwys word. Ons het hier dus te doen met 'n baie sentrale uitspraak van die apostel.

Die gelowiges (let wel: almal), so skrywe Paulus, is in of tot een liggaam gedoop. Die uitdrukking *gedoop* is hier beeldspraak. Hier staan nie soos in Matt. 3:11 "gedoop in" nie maar "gedoop tot". Die uitdrukking "gedoop tot" (Gr.: *batizein eis*) het die betekenis dat die gedoopte in 'n relasie, in 'n betrekking tot die liggaam gebring is. Hier is egter nie soos in Matt. 28:19 sprake van die doop in of tot 'n persoon nie maar van die doop in of tot 'n liggaam. Met liggaam word hier dan die gemeente bedoel, want in Paulus se spraakgebruik is die gemeente die liggaam van Christus. Die gelowiges is deur of in die Gees in 'n relasie tot die gemeente gebring. Dit bly egter 'n vraag of dit hier gaan om 'n liggaam wat reeds bestaan en waar al die gelowiges dan ingevoeg word, of moet ons hier dink aan 'n liggaam wat juis deur die doop met of in die Gees gevorm, gekonstitueer word? Met ander woorde: Is die Gees hier bedoel as die Bewerker van die liggaam, of moet ons aanneem dat hier die liggaam volgens die spraakgebruik van Paulus reeds daar is en dat die gelowiges die gawe van die Gees deelagtig word kragtens hulle inlywing in die liggaam?

Wikenhauser (1940:101, 102) en Grosheide (1932:419) kies vir die gedagte dat die Gees die Werkmeester van die liggaam is. Ridderbos (1966:416) is egter van oordeel dat die Gees hier aangedui word as die gawe wat hulle wat tot die liggaam behoort, ontvang. Hierdie twee opvattinge hoef mekaar nie uit te sluit nie. Sowel die een as die ander beskouing het 'n waarheidselement. Die Heilige Gees wat werk en wat die gelowiges uit die Jode en die heidene tot een liggaam saamvoeg, is tegelyk ook die gawe. In die laaste gedeelte van die teks, waar Paulus skrywe: en ons almal van een Gees deurdronge, word wel aan die heilige nagmaal gedink, en dan word hierdie woorde soos volg omskrywe: ons het almal een Gees leer drink. Maar nêrens in die Nuwe Testament vind ons die gedagte dat by die nagmaal die Heilige Gees gedrink word nie. Ons moet hier eerder dink aan die alles deurwerkende krag van die Heilige Gees. Dit gaan hier om die Gees wat die mens geheel en al in beslag neem.

Dan is daar nog 'n tweede probleem in hierdie woorde van Paulus. Moet ons vertaal: deur een Gees of in een Gees? Sommige gee die voorkeur aan die vertaling met een Gees, omdat die voorsetsel *met* die middel tot uitdrukking wil bring waarmee die doop voltrek word (Oepke, 1932:537). In die Nuwe Testament is *in* (Gr.: *en*) nooit 'n aanduiding van diegene wat die doop verrig nie (Dunn, 1970:128). Ook wanneer ons op die teksverband let en na 1 Kor. 12:9 kyk, lyk dit of ons *en heni pneumatī* met *in een Gees* moet vertaal.

Paulus teken in hierdie perikoop die gemeente as die liggaam van Christus. Kenmerk van die liggaam is dat sosiale teenstellings nie meer 'n rol speel nie. Die liggaam word deur eenheid gekenmerk. Die gemeente is die liggaam van Christus deur die besondere verbondenheid aan Christus. Die heilige Gees bind die gelowiges aan Christus en so ook aan mekaar. Die gemeente is die liggaam van Christus (1 Kor. 12:12), en daardie liggaam is in die Gees

gedoop, van die Gees deurdronge (1 Kor. 12:13). Die uitdrukking: Ons is almal van een Gees deurdronge of van die een Gees deurdrink, is ook 'n heenwysing na die doop met die Heilige Gees. Die werkwoord wat Paulus hier gebruik, kan ook met *natgooi* of *begiet* vertaal word (vgl. 1 Kor. 3:6; Jes. 19:10 LXX). Hierdie woord laat ons dink aan die uitstorting van die Heilige Gees in die laaste dae soos beskrywe deur die profeet Joël (3:1 e.v.). Hierdie uitdrukking is 'n duidelike herinnering aan die Pinkstergebeure, maar dit kan ook 'n heenwysing wees na die moment van die inlywing in die gemeente as liggaam van Christus deur die werk van die Heilige Gees in die wedergeboorte. Daar is 'n duidelike parallel tussen gedoop en deurdronge.

Almal is in Christus ingelyf, so skrywe Paulus van die gelowiges in Korinthe. Om in Christus ingelyf te wees, beteken meteen om in die Gees te wees en van die Gees deurdronge te wees.

Ons kan die woord *in* in die uitdrukking "in die Gees" ook as "onder" verklaar. Ons is "in Christus". Dit beteken dat ons in Hom begrepe is. Maar dit beteken tegelyk ook dat ons onder die mag gekom het van wat met Christus aan die kruis gebeur het. Deurdat Hy ons Verteenwoordiger is, is ons deur sy heilswerk ingetrek onder die verlossende krag van sy bloed. In die voorsetel *in* sit ook die gedagte van heerskappy (Roberts, 1963:66, 75). So beteken die woord *in* met betrekking tot die Heilige Gees ook "onder" die Gees. Diegene wat as lede van Christus se liggaam gedoop is, is onder die Gees. Onder die Gees beteken dan ook om onder die regime, die mag, die invloed, die leiding, die gesag, die heerskappy van die Gees te wees.

Wanneer Paulus hier dus oor die doop met of in die Gees skrywe, beteken dit dat al die gelowiges onder die heerskappy van die Gees gebring is en dat hulle saamgevoeg is tot 'n geestelike eenheid, tot 'n liggaam waarvan Christus die Hoof is. Gedoop in of met die Gees beteken terselfdertyd ook om onder die heerskappy van die verhoogde Christus gebring te wees. Ons kan derhalwe die doop met of in die Gees soos Paulus dit teken, ook die inlywing in die gemeente as liggaam van Christus noem (Ladd, 1974:347).

Op die vraag oor watter doop Paulus in 1 Kor.12:13 skrywe, hoef die antwoord nie onseker te wees nie. Hy skrywe baie duidelik oor die Geestesdoop, die doop met of in die Heilige Gees (Thomas, 1917:379).

Die doop in 1 Kor. 12:13, so skrywe E. Best (1955:73), is nie die waterdoop nie maar die doop in die Gees. Die waterdoop is die teken en seël van die doop met of in die Heilige Gees. Net soos in Rom. 6:1-4 bewerk die waterdoop nie ons sterwe en ons opstaan met Christus wat aan die kruis plaasgevind het nie, maar dit is die teken en seël daarvan vir ons.

Ook D.M. Lloyd-Jones (1975:36) is van oordeel dat die waterdoop nie in Paulus se gedagte was toe hy 1 Kor. 12:13 geskrywe het nie. Beasley-Murray (1979:169) kan nie aanvaar dat Paulus in 1 Kor. 12:13 alleen oor die Geestesdoop praat en die waterdoop buite beskouing gelaat het nie. Die waterdoop is vir hom tegelyk die doop in of deur die Heilige Gees. Hy verwerp elke interpretasie van die doop waarin in 'n later stadium die gedoopte byvoorbeeld deur 'n latere rite deel aan die Heilige Gees kry (1979<sup>3</sup>:171).

Op hierdie wyse word die werk van die Heilige Gees egter volledig aan die moment van die doop gebind. Die doop in Christus (Gr.: *eis Christon*) is vir Beasley-Murray terselfdertyd 'n doop in die Heilige Gees (Gr.: *en Pneumati*). Hoewel hy die gedagte van outomatisme (tereg) verwerp, is dit moeilik in te sien dat die doop hier nie volledig op die moment werksaam gemaak word nie. Die groot vraag bly dan ook hoe dit moet verstaan word dat so baie gedooptes in hulle latere lewe nie openbaar dat hulle op die dag van hulle doop met Christus gesterf het en opgestaan het nie. Die imperatief van die doop kom op hierdie wyse ernstig in die gedrang.

Die doop self is nie die inlywing in Christus nie, maar dit is die teken en seël van die inlywing in Christus. Die inlywing in Christus is die werk van die Heilige Gees en vind deur die geloof plaas. Ons moet onderskei tussen 'n sakramentele inlywing en 'n reële inlywing.

In sy kommentaar op Rom. 11:22 maak Calvyn 'n onderskeid tussen 'n drieërlei vorm van inlywing of inenting soos Paulus dit daar noem. "Indien men nu met betrekking tot de afzonderlijke mensen de vraag stelt, hoe iemand van de inenting kan worden afgesneden, en hoe hy na de afsnijding wederom kan worden ingeënt, dan antwoord ik, dat men zich drieërlei vorm van inenting moet voorstellen. Ingeënt worden immers de kinderen der gelovigen, aan wie de belofte toekomt uit kracht van het verbond, dat met de vaderen gesloten is; vervolgens worden zij ingeënt, die het zaad van het Evangelie wel in zich ontvangen, maar bij wie het geen vrucht draagt, omdat het geen wortel schiet of verstikt wordt voor het tot vruchtvorming komt; in de derde plaats worden de uitverkorenen ingeënt, die zonder twijfel door een onveranderlik voornemen Gods worden verlicht tot het eeuwige leven. De eersten worden afgesneden, wanneer ze de belofte, die aan de vaderen gegeven is, versmaden, of anderzins door hun ondankbaarheid deze niet aannemen. De tweeden worden afgesneden, wanneer het zaad verdort en verdorven wordt; en aangezien het gevaar van dit kwaad allen bedreigt, voor zover men een ieders natuur in aanmerking neemt, moet worden toegestemd, dat deze vermaning, welke Paulus hier laat uitgaan, enigermate betrekking heeft op de gelovigen, en hun wil waarschuwen om niet toe te geven aan de traagheid van het vlees" (Vert. De Groot, 1950:360).

Die doop is dus in sover die inlywing in Christus dat die gedoopte onder die heerskappy van Christus gebring is en dat hy die belofte van die inlywing deur die Heilige Gees in die liggaam van Christus ontvang het. In die doop is daardie belofte beteken en verseël. Die geloof, wat noodsaaklik is om in die liggaam van Christus ingelyf te word, is 'n gawe van die Heilige Gees wat juis in die doop toegesê word.

Ten slotte kom ons by die uiters belangrike vraag wat telkens weer gestel moet word wanneer ons met Paulus se doopuitsprake in aanraking kom: Moet ons in hierdie teks ook 'n heenwysing sien na die waterdoop, of het die apostel die waterdoop glad nie in gedagte gehad nie?

Dit is in elk geval duidelik dat Paulus in hierdie teks twee werkwoorde gebruik wat die gedagte aan die waterdoop oproep.

Hy gebruik die werkwoorde *doop* en *deurdronge*. Hierdie twee werkwoorde wys inderdaad heen na die doop met die Heilige Gees sowel openbaringshistories as heilsordelik. Maar dit roep ook die gedagte aan die waterdoop op. Die vraag bly egter of dit Paulus se uitdruklike bedoeling was om 1 Kor. 12:13 ook 'n spesifieke uitspraak oor die waterdoop te lewer.

Ons het reeds gesien dat Paulus die Christelike doop as 'n reinigingsbad kwalifiseer (1 Kor. 6:11; Ef. 5:26; Titus 3:5). Op grond van 1 Kor. 12:13 is die gedagte uitgespreek dat die apostel die doop ook sonder meer as 'n Geestesdoop tipeer (Ridderbos, 1966:444, 445; Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:277). "Het verband tussen de doop en de Geest bestaat dus niet speciaal in een incidentele uitstorting van bijzondere Geestesgaven, maar in de overgang van de dopeling naar het door Christus aan het licht gebrachte nieuwe leven, waarin niet alleen de schuld en onreinheid der zonde is afgewassen, maar ook positief het nieuwe regiment van de Heilige Geest heerst" (Ridderbos, 1966:445).

Diegene wat van oordeel is dat die waterdoop ook metterdaad die Geestesdoop is, is ook oortuig dat Paulus wanneer hy oor die verseëling met die Heilige Gees skrywe, die waterdoop bedoel. Na analogie van die besnydenis, wat deur die apostel in Rom. 4:11 as 'n seël omskryf word, sou Paulus in 2 Kor. 1:21, 22 en Ef. 1:13 en 4:30 met die verseëling deur die Heilige

Gees die doop bedoel. In die vroeë Christelike kerk is die doop inderdaad 'n seël (Gr.: *sphragis*) genoem (2 Clem. 7:6; 8:6; Herm. Sim. VIII. 6:3; IX, 16:3; 17:4). Dit is egter onseker of Paulus inderdaad die verseëling met die Gees of Johannes die salwing met die Gees as 'n omskrywing van die doop beskou het (Schnackenburg, 1950:84 e.v.).

Wanneer die waterdoop mettertyd ook die doop met die Heilige Gees is, moet ons aanvaar dat deur die doop die wedergeboorte plaasvind. In die Nuwe Testament is die doop met die Heilige Gees immers 'n tipiese Pauliniese omskrywing vir die wedergeboorte (Floor, 1979:58, 59).

Wie beweer dat Paulus geen onderskeid tussen die uitwendige rite (die waterdoop) en die geestelike realiteit (die Geestesdoop) gemaak het nie, vergeet dat hierdie onderskeiding dwarsdeur die Bybel loop en ook by Paulus self te vinde is. Met betrekking tot die besnydenis maak die apostel 'n duidelike onderskeid tussen 'n besnydenis wat in die openbaar in die vlees geskied en 'n besnydenis wat in die verborgene geskied en wat hy as die besnydenis van die hart omskryf (Rom. 2:29).

Indien ons kan aanvaar dat Paulus in 1 Kor. 12:13 ook by sy uitspraak oor die doop met die Gees die waterdoop in gedagte gehad het, dan was dit stellig sy bedoeling om aan te toon dat in die waterdoop beteken en beseël word wat in die Gees, in die begieting met die Gees verwesenlik word, naamlik die eenheid van die liggaam van Christus, 'n eenheid in verskeidenheid.

Soos ons gesien het, wys die apostel hier op die inlywing in die liggaam van Christus. Wanneer ons die doop 'n inlywingsrite wil noem, moet ons daarby in gedagte hou dat die eintlike inlywing die werk van die Heilige Gees is. Die waterdoop wys terug na die gawe van die Gees maar roep ook om die werk van Gees. Waar die doop reg verstaan en beleef word, daar word ook die ware eenheid daadwerklik beleef.

### **Die doop met water en die doop met die Gees**

Die waterdoop is nie die doop met of in die Gees nie. Die Nuwe Testament maak baie duidelik 'n onderskeid tussen waterdoop en Geestesdoop. Sowel in die onderwys en prediking van Johannes die Doper (Matt. 3:11; Luk. 3:16; Joh. 1:33) as in Jesus se onderrig (Hand. 1:5) kom die onderskeid duidelik na vore. Die waterdoop is nie die doop met of in die Gees nie, maar dit is volgens die uitdruklike woorde van Christus 'n doop in die Naam van die Heilige Gees (Matt. 28:19). Dit maak 'n groot verskil of die waterdoop 'n doop in die Gees of 'n doop in die Naam van die Gees is.

Wanneer die waterdoop as die doop in die Gees beskou word, bewerk of bevestig die Heilige Gees deur hierdie doop die nuwe lewe, die wedergeboorte, die inlywing in die liggaam van Christus. Die werking van die Heilige Gees word dan ook regstreeks aan die moment van die doop gebind. Maar by die doop in die Naam van die Heilige Gees word die gedoopte onder die regime van die Gees, onder die genaderyke heerskappy van die Gees gebring met die belofte en die versekering dat die Heilige Gees in die gedoopte tot 'n lidmaat van Christus wil heilig deur tot sy eiendom te maak wat hy in Christus besit, naamlik die afwassing van sy sondes en die daaglikse vernuwing van sy lewe.

Die heerlike belofte van die nuwe lewe, van die doop met die Heilige Gees word aan die gedoopte by sy doop gegee. "Toe God aan ons ons onreinheid en afstootlikheid openbaar en aangetoon het, het Hy ook uit sy barmhartigheid vir ons vertroosting gegee en aan ons belowe dat Hy ons met sy Heilige Gees tot 'n nuwe lewe sal opwek om vir ons 'n toetrede tot sy ryk wees" (Calvyn in sy Doop-formulier van 1541 - vgl. D'Assonville, 1981:28).

Een van die grootste foute wat by die verklaring van die Christelike doop gemaak word, is



dat daar nie skerp tussen die waterdoop en die Geestesdoop onderskei word nie (Kittel, 1914:25). Wanneer die waterdoop met die Geestesdoop gelykgestel word, dan moet dit noodwendig uitloop op wat in die Engelssprekende wêreld genoem word "Baptismal regeneration", 'n wedergeboorte wat deur middel van die doop bewerk word. Op grond van Paulus se uitspraak oor die doop in terme van genade en geloof is Beasley-Murray oortuig dat die wedergeboorte deur middel van die doop plaasvind. "Baptism is thus represented as the occasion when the Spirit brings to new life him that believes in the Son of Man lifted up on the cross to heaven (Jh. 3.14 f)" (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:278). Ons moet goed daarop let dat in hierdie beskrywing van die doop van die gelowige die geloof aan die wedergeboorte voorafgaan. Iemand wat glo, word volgens Beasley-Murray deur die Gees in die doop met nuwe lewe begiftig. Wanneer ons vir Beasley-Murray vra wat dan presies in die doop plaasvind, dan skrywe hy (1979:272): "In baptism the Gospel proclamation and the hearing of faith become united in one indissoluble act, at one and the same time an act of grace and faith, an act of God and man". Hoewel Beasley-Murray (1979:275) waarsku om nie in die misteries van doop en nagmaal binne te dring nie, is hy met sy beskrywing van die daad van God en die daad van die mens in die doop tog op 'n gevaarlike pad waarteen hy juis en heeltetal tereg wil waarsku. Veral die beklemtoning van die absolute gelyktydigheid van die daad van God en die daad van die mens in die doop roep geweldige probleme op.

Ook H.N. Ridderbos (1966:444, 445) dui die waterdoop aan as die doop met die Heilige Gees. In sy verklaring van die verband tussen geloof en doop skrywe Ridderbos (1966:459, 460): "De doop en het geloof zijn beide middel om de inhoud van het evangelie toe te eigenen. Terwijl het geloof echter naar zijn aard een acte van de mens is, is de doop naar zijn aard een handeling van God en van Godswege. Hetgeen de gelovige zich op de verkondiging van het evangelie toeëigent, wordt hem in de doop van Godswege toegezegd en geskonken". Hier moet die vraag gestel word: Hoe kan aan 'n gelowige dit wat hy hom reeds toegeëien het, nog weer opnuut in die doop geskenk word? Dit is heeltetal verklaarbaar dat 'n mens tot so 'n standpunt moet kom wanneer die waterdoop en die Geestesdoop met mekaar vereenselwig word. Die doop kry dan 'n selfstandige plek naas die evangelieverkondiging. Ridderbos moet hierdie standpunt wel huldig, want volgens hom is die doop self 'n inlywingsrite. Die doop lyf ons in die liggaam van Christus in (Ridderbos, 1966:460).

Dit is egter nie korrek om die inhoud van die doop geheel en al in die inlywing in die liggaam van Christus te laat opgaan nie. Die sakramentele inlywing in die liggaam van Christus is nie dieselfde as die reële inlywing in die liggaam van Christus soos die Heilige Gees dit in die wedergeboorte bewerk nie. Inhoudelik gaan dit in die doop om reiniging en nuwe lewe (Velema, 1965:4). Wanneer waterdoop en Geestesdoop met mekaar vereenselwig word, word die werk van die Heilige Gees in die Sakrament van die doop verselfstandig naas die werk van die Heilige Gees in die verkondiging van die evangelie. Ridderbos (1966:443, 444) verswak met die gelykstelling van waterdoop en Geestesdoop ook sy eie pragtige opmerkings oor die doop as reinigingsbad.

By vereenselwiging van die waterdoop met die Geestesdoop is daar nie meer ruimte in prediking en pastoraat om op die sonde van ongelooft en van verbondsbreuk en van minagting van die doop te wys nie. Die gedoopte is mos wedergebore, hy is immers reël in die liggaam van Christus ingelyf!

Calvyn benadruk dit in sy geskrifte baie sterk dat daar ook ongehoorsame verbondskinders is wat die belofte verwerp al dra hulle die teken en seël van God se verbond. Maar dan word, volgens Calvyn, die doop die teken van die verdoemenis (C.R.52:21: 25:359).

Greijdanus het ook ernstig gewaarsku teen die opvatting dat die sakrament van die doop die wedergeboorte bewerk en verseël. "Maar de Heilige Schrift en de geschiedenis doen ons

weten, dat het van de verbondskinderen niet maar uitzonderingen zijn, die niet wedergeboren worden. Bij Israël zijn massa's besnedenen de eeuwen door te gronde gegaan. En volgens onze Gereformeerde belijdenis zijn besnijdenis en doop in geestelijk wezen of betekenis één. Maar weinig Joden hebben den Heere in geloof aangenomen, toen hij op aarde rondwandelde, en later. Menigten gedoopten maken geen ernst met de vrees des Heeren. En dat kunnen we alle eeuwen opnieuw aanschouwen. Dat heeft God ons geopenbaard, en doet Hij ons weten" (Greijdanus, s.j.: 4).

Hoe moet ons dan die verhouding tussen die waterdoop en die Geestesdoop sien? Die groot verskil tussen die twee dope kom al dadelik aan die lig wanneer ons let op diegene wat die twee dope bedien. Die waterdoop is aan mense opgedra om te bedien, maar die Geestesdoop kan nie deur 'n mens bedien word nie. "Het sacrament des Geestes heeft Hij (d.i. Jesus, Fl.) Zelf in handen gehouden. Geen mens kan het bedienen" (Noordmans, 1955:277).

Daar is ongetwyfeld 'n verband tussen waterdoop en Geestesdoop. Maar die waterdoop het 'n sterk negatiewe karakter. Dit wys op die reiniging van die sondes. Die Geestesdoop het 'n volledig positiewe betekenis. Dit is die oorfloedige skenking van die nuwe lewe in God (Morris, 1971:153). Negatief word die sonde weggeneem en positief word die lewe geskenk. Ons kan egter in die aanduiding van die verband tussen waterdoop en Geestesdoop nog verder gaan. Dit bly daarom 'n merkwaardige feit dat die oorfloed van nuwe lewe, die oorfloed van uitgieting van die Heilige Gees met die woord *doop* aangedui word. Soos in die waterdoop die gedagte van reiniging en die belofte van vergewing gevind word, so dwing die woord *doop* ons om nie by die Geestesdoop die element van reiniging en vergewing te verwaarloos nie. Ons kan die doop met die Heilige Gees deur Jesus dan ook omskryf as "geven van nieuw leven door vergeving van zonden" (Du Plessis, 1978:132, 133). Die doop met die Heilige Gees staan in 'n noue verband met die vergewing van sondes wat Christus as die Lam van God aan die kruis bewerk het. Jesus Christus skenk nuwe lewe op grond van die wegneem van die sondes, en Hy skenk daardie lewe in oorfloed (Hoor, 1979:8).

Van dit wat Christus as die Een wat met die Heilige Gees doop, in oorfloed gee, is die waterdoop die teken en die seël (Greijdanus, 1933:294). Die waterdoop is nie die Geestesdoop nie maar wys heen na die Geestesdoop. Dit kom baie duidelik tot uitdrukking in die derde frase van die doopformule: gedoop in die Naam van die Heilige Gees. Die doop bring ons onder die liefdevolle sorg van God die Vader.

Die doop trek ons in onder die versoenende krag van die bloed van Christus.

Die doop bring ons ook onder die regime van die Gees.

Die Christelike doop bring ons in die heilryke werksfeer van die Gees.

Die Heilige Gees leer ons om die doop te verstaan: ek is onrein deur my sonde, maar Christus wil my in sy bloed was. Omdat dit alleen in en deur die geloof ontvang kan word, is die Heilige Gees ook die Bewerker van die geloof. Maar die Heilige Gees is ook die Versterker van die swak geloof. Hy rig ons geloof op die heilsgebeure in Christus. Dit is die Heilige Gees wat Hom van die teken van die doop bedien om die weerstand in ons hart te oorwin en ons geloof te rig op die volkome offer wat Christus eenmaal aan die kruis gebring het (Berkouwer, 1954:205). Soos by die besnydenis hoef hierdie geloof nie noodwendig aan die doop vooraf te gaan nie. Daar is ook plek vir die geloof ná die doop (Ridderbos, 1966:460).

Die verskil tussen waterdoop en Geestesdoop is ook die verskil tussen uitwendig en inwendig. "Dit wil zeggen: Hij zal u den waren doop bedienen, die inwendige doet, wat de waterdoop uitwendig

afbeeldt" (Greijdanus, 1940:170).

Ons moet die waterdoop altyd goed van die Geestesdoop onderskei. Nêrens in die Nuwe Testament lees ons dat die Heilige Gees deur die waterdoop of gelyktydig met die waterdoop gegee word (Dunn, 1977<sup>4</sup>:100). Deur middel van die doop met die Gees werk Christus die geloof in ons hart. Deur middel van die doop met water versterk Christus deur sy Gees die geloof in sy reinigende offer in ons hart.

## **Die doop vir die dooies**

Een van die moeilikste doopuitsprake van Paulus lees ons in 1 Kor. 15:29, waar hy skrywe:

Anders, wat sal hulle doen wat hulle vir die dode laat doop, as die dode geheel en al die opgewek word nie? Waarom laat hulle hul nog vir die dode doop?

In die 18 de eeu het die bekende Johann Albrecht Bengel reeds geskryf dat daar wel 'n katalogus van die verskillende opvattinge oor hierdie doopuitspraak van Paulus gegee kan word (Bengel, 1895:329). Daar is baie verklarings van hierdie teks, en die onsekerheid oor die regte uitlegging is so groot dat dit moeilik is om tot 'n bevredigende verklaring te kom (vgl. Rissi, 1962: 6-52).

Hierdie omstrede doopuitspraak word deur die apostel Paulus in sy bekende hoofstuk oor die opstanding gelewer. Sommige Skrifverklaarders is van oordeel dat hier miskien van die sg. bloed-doop sprake is.

Die bloeddooop is nie 'n werklike doop nie maar 'n omskrywing van die martelaarskap, met 'n verwysing na Mark. 10:38 en Luk. 12:50. Ongedooptes wat in die vervolging van die Christene as martelaars gesterf het, word beskou dat hulle in hulle dood gedoop is (vgl. Grosheide, 1932:523).

Ander wil hierdie doop vir die dooies as 'n sg. vikariaatsdoop verklaar. Wanneer iemand gesterf het voordat hy belydenis van sy geloof gedoen het en gedoop is, laat 'n ander hom in sy plek doop (Conzelmann, 1969:327).

Daar is ook wel gedink aan 'n familielid wat hom in die plek van sy oorlede huisgenoot laat doop het (Odeberg, 1944:96 e.v.).

Dan is daar Skrifverklaarders wat 'n parallel sien tussen die doop vir die dooies en 'n bepaalde rite by die misteriegodsdiens (Lietzmann, 1949:82). Die gewoonte om vir die dooies te doop sou sy oorsprong dan vind in die gebruike van die misteriegodsdiens, en aangesien Paulus nie afkeurend oor die doop vir die dooies praat nie, is daar sprake van 'n sekere verband tussen die Christelike doop en die inlywingsrite van die misteriegodsdiens. Dit is egter moeilik om te aanvaar dat daar 'n verbindingslyn loop van die doop in die Nuwe Testament na die gebruike by die misteriegodsdiens. Paulus se doopuitspraak moet altyd teen die agtergrond van die Joods-Christelike tradisie gesien word. Hulle is altyd betrokke op die persoon en werk van Jesus Christus, wat die Messias is (Beasley-Murray, 1979:192).

Die grootste moeilikheid by die verklaring van hierdie omstrede doopuitspraak van Paulus bly nog altyd die feit dat ons uit die geskiedenis van die Christelike kerk en uit literatuur van die vroeg-Christelike kerk geen voorbeelde van 'n doop vir die dooies kan aanwys nie. Ons weet alleen van Chrysostomos dat in die kringe van die Marcioniete dit wel gebeur het dat by 'n sterwende kategumeen iemand sy plek onder die sterfbed ingeneem het om namens die sterwende op die belydenisvrae te antwoord en om in sy plek gedoop te word. Maar miskien het die Marcioniete hierdie vreemde gebruik juis op grond van 1 Kor. 15:29 ingevoer. Duidelik is dat 'n vikariaatsdoop alleen by die Marcioniete bekend was.

Dit alles het by Van Bruggen die vraag laat ontstaan of ons by 1 Kor. 15:29 wel aan 'n

werklike doop moet dink? Ons is inderdaad te maklik geneig om oral waar in die Nuwe Testament die woord *doop* genoem word, dit met die Christelike doop te verbind. Die woord *baptizein*, doop het 'n baie wyer betekenis. Dit kan beteken indompel, maar dit kan ook aandui vergaan, te gronde rig en in oordragtelike sin kan doop beteken: besig wees met iets. By Plutarchus (Moralia 593 F) het die werkwoord *doop* die betekenis van: in beslag geneem word deur iets. Libanius (Orationes 45:24) gebruik *baptizein* vir: inspan, besig wees.

As dit die regte betekenis van die woord doop is soos Paulus dit in 1 Kor. 15:29 gebruik, dan sou hierdie woorde van die apostel beteken dat hy wys op mense wat deur hulle werk in beslag geneem word. Hulle versorg die grafte van die oorledenes. Paulus vra dan vir sy lesers of dit wel sinvol is as daar nie 'n opstanding uit die dood is nie? Hy wys dan in v. 30 op sy eie inspanning (Van Bruggen, 1981:50-53).

Die eksegeese van Van Bruggen is oorspronklik en gee ook antwoord op vrae wat anders onopgelos bly, maar hy is self bevrees dat sy uitleg volgens die woorde van Rückert (1836:410, 411) deur die volgende eksegeet wel weer verwerp sal word (Van Bruggen, 1981:53).

By alles wat hier onduidelik is, kom wel helder aan die lig dat Paulus hier nie 'n veroordeling oor die doop vir die dooies uitspreek nie. Hierdie vir ons vreemde handeling word alleen sinloos wanneer daar nie 'n opstanding uit die dood is nie. Daar was in Korinthe 'n bepaalde doop of 'n bepaalde gebruik in verband met die dooies wat die apostel in sy polemieë met sy teenstaanders gebruik om die heerlike betekenis van die opstanding van Christus en van die gelowiges te onderstreep. Ons kry uit hierdie vreemde doopuitspraak van Paulus beslis nie die indruk dat hy in sy brief besig is om 'n bepaalde dooppraktyk te bestry nie. Wat hy wel bestry, is die dwaalleer van hulle wat die opstanding uit die dood ontken.

### **Deur die doop met Christus beklee**

In sy brief aan die Galasiërs lees ons een van Paulus se bekende doopuitsprake. Hy skrywe in Gal. 3:27:

Want julle almal wat in Christus gedoop is, het julle met Christus beklee.

In hierdie brief, een van die oudste briewe van die apostel Paulus, het hy hom ten doel gestel om in antitesse met die Judaïstiese dwaalleer die gemeentes van Galasië opnuut die ware evangelie van Christus voor te hou. Sy groot tema is dan ook dat alleen geloof in Jesus Christus die ware vryheid skenk. Wanneer die apostel in hoofstuk 3 oor die doop handel, doen hy dit binne die raamwerk van die afwysing van die dwaalleer. In hoofstuk 2:16 kom Paulus met sy sentrale tema, en ons kan hoofstuk 3 dan as 'n uitwerking van sy groot tema beskou. Net soos in Rom. 6:3, 4 is ook in Gal. 3:27 Paulus se uitspraak oor die doop sterk openbaringshistories bepaal. Paulus gaan uit van die beslissende omwenteling wat daar met die koms en die werk van Jesus Christus gekom het. Met Christus het die nuwe heilstyd aangebreek, in Christus is die belofte vervul (3:16). Alleen vanuit Christus kan die ou bedeling dan ook in die regte lig gesien word (3:17-22). In hierdie verband moet ons goed daarop let hoe Paulus oor die geloof praat. Ons dink by geloof altyd aan 'n aktiwiteit van die mens. Dit is die mens wat in God glo, wat op Christus sy vertrouë stel. Maar Paulus praat hier op 'n ander manier van geloof. Hy skrywe in Gal. 3:23 dat die geloof gekom het. Geloof het hier die betekenis van heil, God se heil wat in Christus se dood en opstanding aan die lig gekom het. Ons kan die woord *geloof* ook as geloofsbedeling omskryf. Die bedeling van die wet is nou verby en die bedeling van die geloof het gekom (vgl. Greijdanus, 1936:244).

Wanneer Paulus in hierdie verband oor die doop skrywe, noem hy die doop 'n doop in (lett. in Gr.: *tot*) Christus. Hy bedoel dan dat die gelowiges almal in 'n verhouding tot Christus gestel is. Hulle is opgeneem in die nuwe heilstyd wat met die sterwe en opstanding

van Christus aangebreek het. Hulle staan onder Christus se genadeheerskappy.

Ons moet versigtig wees en nie uit Gal. 3:26, waar eers oor geloof gepraat word, aflei dat geloof die groot veronderstelling van die doop is nie. Die geloof waarop Paulus in Gal. 3:26 wys, dui soos in v. 23 op die bedeling van die geloof, die nuwe heilstyd van die geloof aan.

Wanneer Paulus aan die lidmate van die gemeentes in Galasië skrywe dat hulle almal in Christus gedoop is, bedoel hy dit in die eerste plek openbaringshistories. Hulle is deur hulle doop by die groot heilsgebeure in Christus betrek.

Maar vervolgens trek die apostel in sy sprake oor die doop die lyn ook deur van die openbaringshistoriese na die heilsordelike, want hy skrywe: Julle het hulle met Christus bekleed. Ons hoef met betrekking tot die betekenis van die woord *beklee* nie by die misteriegodsdienste of die gnostiese mities te gaan soek nie. Hierdie beeld van *beklee* was by die rabbyne baie bekend. Daar was 'n rabbi wat gesê het: Beklee julle met die Tora en die wet sal julle met deemoed en godsvrug bekleed (Strack-Billerbeck, 1924:301). In die spraakgebruik van die Ou Testament het *beklee* die betekenis van in die geregtigheid van God deel (Jes. 59:17; 61:10; Sag. 3:4). *Beklee met Christus* beteken om deel te hê aan dit wat Christus verwerf het. Dit het ook te doen met die nuwe bestaanswyse wat elkeen ontvang wat deur die band van die geloof aan Christus verbind is. Die uitdrukking "het julle met Christus bekleed" wil dan ook tot uitdrukking bring die innige geloofsverbondenheid wat daar tussen die gedoopte en Christus is (De Ru, 1964:73). Die beeld van 'n kleed wys ook op 'n nuwe status, 'n nuwe situasie waarin die gelowige nou verkeer. Die doop is vir die gelowige die bewys, die teken en seël dat hy in die dominium van Christus oorgeplaas is (Braumann, 1962:25).

In daardie nuwe ryk is alle menslike verhoudinge met betrekking tot God se heil onbelangrik, en daarom maak dit met die oog op de geloof wat gekom het, met die nuwe heilsbedeling wat aangebreek het, nie meer saak of iemand 'n Jood of 'n Griek, 'n slaaf of 'n vryman, 'n man of 'n vrou is nie. Ons moet goed daarop let dat die onderskeid as sodanig nie as onbelangrik verklaar word nie, maar die onderskeid met betrekking tot die verlossing wat Christus verwerf het, wat in die geloof ontvang word en wat in die doop bevestig en verseël word. Ondanks geskeidenheid in sosiale of maatskaplike sin, ondanks verskil van volk of geslag is daar eenheid in Christus (Gal. 3:28).

### **Een Here, een geloof een doop**

In Ef. 4 roep Paulus die lesers van sy brief op om die eenheid van die geloof te bewaar. Hierdie eenheid is 'n gawe van God. Paulus omskryf dit as die eenheid van die Gees (Ef. 4:3). Die Heilige Gees is die Bewerker van die heerlike eenheid in die gemeente. Hierdie eenheid as 'n gawe van God is terselfdertyd ook 'n opgawe. Daarom kom die apostel met die vermaning om die eenheid wat die Heilige Gees skenk, ook te bewaar. Die gemeente moet ernstig daarna strewende om deur die band van die vrede die geskonke eenheid te bewaar. Die Heilige Gees het 'n band van eenheid tussen die gelowiges gesmee, en daarom moet die lidmate hulle beywer om daardie eenheid van die Gees te handhaaf.

In Ef. 4:5-7 gaan Paulus dan die eenheid nader omskryf. Hy doen dit op 'n merkwaardige manier. Hy gee 'n sewevoudige omskrywing van 'n drievoudige eenheid (Hendriksen, 1976:185):



Paulus gee hier 'n opsomming van sewe heilswerklikhede. Opmerklik is die trinitariese struktuur van hierdie sewe heilswerklikhede. Implisiet vind ons hier reeds die leer van die goddelike triniteit (Foulkes, 1975:112 n.1). Binne hierdie trinitariese omskrywing van die eenheid praat die apostel oor die doop. Dat in hierdie sewevoudige omskrywing van die drievoudige eenheid wat op die drie-enige God teruggaan, ook die doop genoem word, bewys wel watter belangrike plek die doop in die lewe van die vroeë kerk ingeneem het (Flemington, 1948:64).

Daar moet nie alte voorbarig tot 'n slotsom geraak word uit die feit dat in hierdie opsomming van Paulus die nagmaal nie genoem word nie. Daar is beweer dat uit hierdie opsomming van die apostel reeds sou blyk dat die doop in die vroeë kerk belangriker as die nagmaal was (Forsyth, 1917:149). Dit kan egter uit die weglating van die nagmaal in hierdie reeks nie bewys word nie. Wanneer ons hier, soos Dibelius (1953:79) opgemerk het, reeds met die begin van 'n belydenisformule te doen het, is dit vanselfsprekend dat die doop verband hou met die inlywing van die gelowige in die liggaam van Christus.

Dit is belangrik dat gelet word op watter plek Paulus in hierdie reeks van heilswerklikhede die doop ter sprake bring. Die doop word in die tweede reeks genoem, en dan is dit met die woorde *Here* en *geloof verbind*. Met *Here* (Gr.: *Kurios*) bedoel Paulus hier Christus as Heerskappyvoerder, wat in die troon van God sit. Daar is net een Here. Christus alleen is die Heerskappyvoerder. Hy alleen het alle mag ontvang in die hemel en op die aarde. Daarom skryf die apostel: *een Here*. Vervolgens kom die woord *geloof*. By geloof moet ons hier nie dink aan die geloofsaktiwiteit van die mens, die *fides quae creditur* nie. *Geloof* is hier 'n ander woord vir *evangelie* Greijdanus, 1949:84). Daar is net een evangelie, terwyl daar geen ander is nie (Gal. 1:6,7).

In noue samehang met Christus, wat Here is, en met die geloofsinhoud, die verkondigde evangelie, wys Paulus op die doop en sê hy dat daar ook slegs een doop is. Die feit dat Here, geloof en doop hier in een sin saam genoem word, bewys hoe nou hulle met mekaar verbind is. Christus in sy koninklike majesteit, sy koninklike evangelie en die doop gaan saam. Wat Paulus hier ook al met doop mag bedoel, seker is dat die doop betrokke is op Christus se heerskappy en op die proklamasie daarvan in die verkondiging van die evangelie. By die bespreking van Mark. 16:15 het ons reeds gesien hoe ook daar die doop op die verkondiging van die evangelie betrek is. In die verkondiging van die evangelie staan die kruis en die opstanding van Christus sentraal; die vergewing van sondes word op grond van Christus se sterwe en opstanding in die prediking van die evangelie aangebied. Agter die verkondiging van die evangelie staan Christus as *Kurios*, wat in die verkondiging saamwerk en wat die

prediking bekragtig (Mark. 16:19,20), en die doop is daarby 'n bevestiging van dit wat God skenk: die waarheid van die evangelie.

Die groot vraag wat egter nog nie beantwoord is nie, is die vraag na die betekenis van die woord doop? Wat het Paulus hier presies bedoel toe hy van een doop gepraat het? Verwys hy hier na die waterdoo, die doop as inlywingsrites in die Christelike kerk en wys hy met sy een doop die ander reinigingsrites, soos dit byvoorbeeld by die misteriegodsdienste plaasvind, af of dui hy hier op die doop met die Heilige Gees? Wanneer Paulus hier van een doop praat, sal ons hier in die eerste plek aan die doop met die Heilige Gees moet dink. Die Heilige Gees is vir Paulus die groot gawe aan die gemeente aan die eindtyd. Die Heilige Gees is as eskatologiese gawe die Gees van die Kurios, die Gees van Christus as Heerskappyvoerder. Die hele gemeente —almal is deur die Gees tot een liggaam gedoop (1 Kor. 12:13). Gedoop in of met die Gees beteken vir Paulus dat die gelowiges onder die heerskappy van die Heilige Gees gebring is. Dit beteken ook om saamgevoeg te wees tot 'n geestelike eenheid, 'n liggaam waarvan Christus die Hoof is (Roor, 1979:59). Ons kan die doop met die Gees, soos Paulus dit teken, ook die inlywing in die gemeente as liggaam van Christus noem (Ladd, 1974:347). Dit is nie die waterdoo wat ons in die liggaam van Christus inlyf nie, maar dit is die doop met of in die Heilige Gees. In sy uitspraak oor die een doop bedoel Paulus daardie doop waardeur ons onder die heerskappy van Christus kom, waardeur ons in sy ryksgebied opgeneem word (Lloyd-Jones, 1980:124, 125).

Ons hoef egter hierby die gedagte aan die waterdoo nie uit te sluit nie. Die doop as 'n waterbad is tog 'n heenwysing na die doop met die Heilige Gees, 'n verseëling van die verlossing, versoening en reiniging wat die Heilige Gees in die gelowige werk (Greijdanus, 1949:84).

Die een doop wat Paulus hier noem, korrespondeer met die een heilsgebeure in Christus. Christus alleen is Here, Kurios, Heerskappyvoerder wat alle mag in hemel en op aarde ontvang het. Hy laat die een geloof proklameer, die een evangelie verkondig. Daar is net een verlossingsweg, en dit word in die een doop sigbaar gemaak, beteken en verseël.

Soos in Matt. 28:19 staan Paulus se uitspraak oor die doop hier ook in regstreekse verband met die koninklike gesag wat Christus ontvang het. Terselfdertyd staan Paulus se uitspraak oor die doop soos in Matt. 28:19 in 'n trinitariese struktuur.

Die een doop bring almal wat gedoop is, onder die heerskappy van een en dieselfde Here, en hierin lê die eenheid van die gemeente waartoe Paulus die gelowiges oproep, veranker.

Die een doop behoort dan ook die teken van die eenheid onder Christene te wees. Dit wys dat ons almal, hoe verskillend ook al 'n geaardheid, geloofsbeleving, taal, volk, geslag, onder die gesaghebbende heerskappy van Christus staan, wat ons met sy evangelie tot sy heilige diens in die eenheid van die ware geloof geroep het.

## **Die doop as die besnydenis van Christus**

Daar is in die Nuwe Testament verskillende tekste wat ons moeilik kan verstaan tensy ons van die gedagte uitgaan dat daar 'n verband tussen die doop en die besnydenis is.

Een van die belangrikste uitsprake in hierdie verband is ongetwyfeld Kol. 2:11, 12, waar Paulus die doop as die besnydenis van Christus omskryf. Wanneer Paulus hier oor die doop praat, gebruik hy 'n besnydenisterminologie. In 'n Joodse konteks kan dit nie anders nie as om die indruk te skep dat die praktyk van die besnydenis in die doop voortgesit word. Dikwels wanneer die doop in die Nuwe Testament ter sprake kom, word daar van die doop van iemand en sy huis gepraat (Hand. 11:14; 16:15; 16:33; 1 Kor. 1:16). Ons sien in die Nuwe Testament ook dat waar oor die besnydenis gepraat word, dit in die terminologie van die

doop gedoen word. Die besnydenis word deur Paulus 'n seël, 'n waarborg genoem dat 'n mens deur die geloof in die regte verhouding tot God kom (Rom. 4:11).

Die groot ooreenkoms tussen besnydenis en doop word ook vir ons duidelik wanneer ons daarop let dat sowel die besnydenis as die doop 'n reinigingsritus is. Dan vind ons ten slotte dat soos daar in die Ou Testament van twee besnydenisse gepraat word, die Nuwe Testament van twee dope praat. In die Ou Testament is daar 'n besnydenis wat met hande verrig word (Gen. 17:23). Maar daar is ook 'n besnydenis wat nie met hande verrig word nie: die besnydenis van die hart (Deut. 30:6). So is daar in die Nuwe Testament die doop wat met hande verrig word: die waterdoop, en die doop wat nie met hande verrig word nie: die doop met of in die Heilige Gees.

Die twee lyne van besnydenis en doop vloei saam in Paulus se uitspraak in Kol. 1:11, 12, waar hy skrywe:

In wie julle ook besny is met 'n besnydenis wat nie met hande verrig word nie, deur die liggaam van die sondige vlees af te lê in die besnydenis van Christus, omdat julle saam met Hom opgewek is deur die geloof in die werking van God wat Hom uit die dode opgewek het.

Die direkte konteks praat oor die unieke en allesbeheersende posisie van Christus (v. 8,10). Paulus wys teenoor die dwaalleer wat in die gemeente te Kolosse ingang gevind het, op die verhewe posisie van Christus. In die dwaalleer word 'n prominente plek vir die engele ingeruim. Die dwaalleraars het verkondig dat daar alleen deur bemiddeling van engele kontak met God gemaak kan word. Soos dit uit die wetgewing blyk, kan God Hom slegs via die engele aan mense openbaar, en mense kan ook net deur bemiddeling van engele met God in kontak kom. Selfs Christus was volgens hierdie dwaalleer aan die outoriteit van engele onderworpe. In hierdie lig praat Paulus oor die absolute en unieke posisie van Christus. Hy is die Hoof van alle owerheid en mag (Kol. 2:10), en alle owerhede en magte is aan Hom onderworpe (Kol. 2:15).

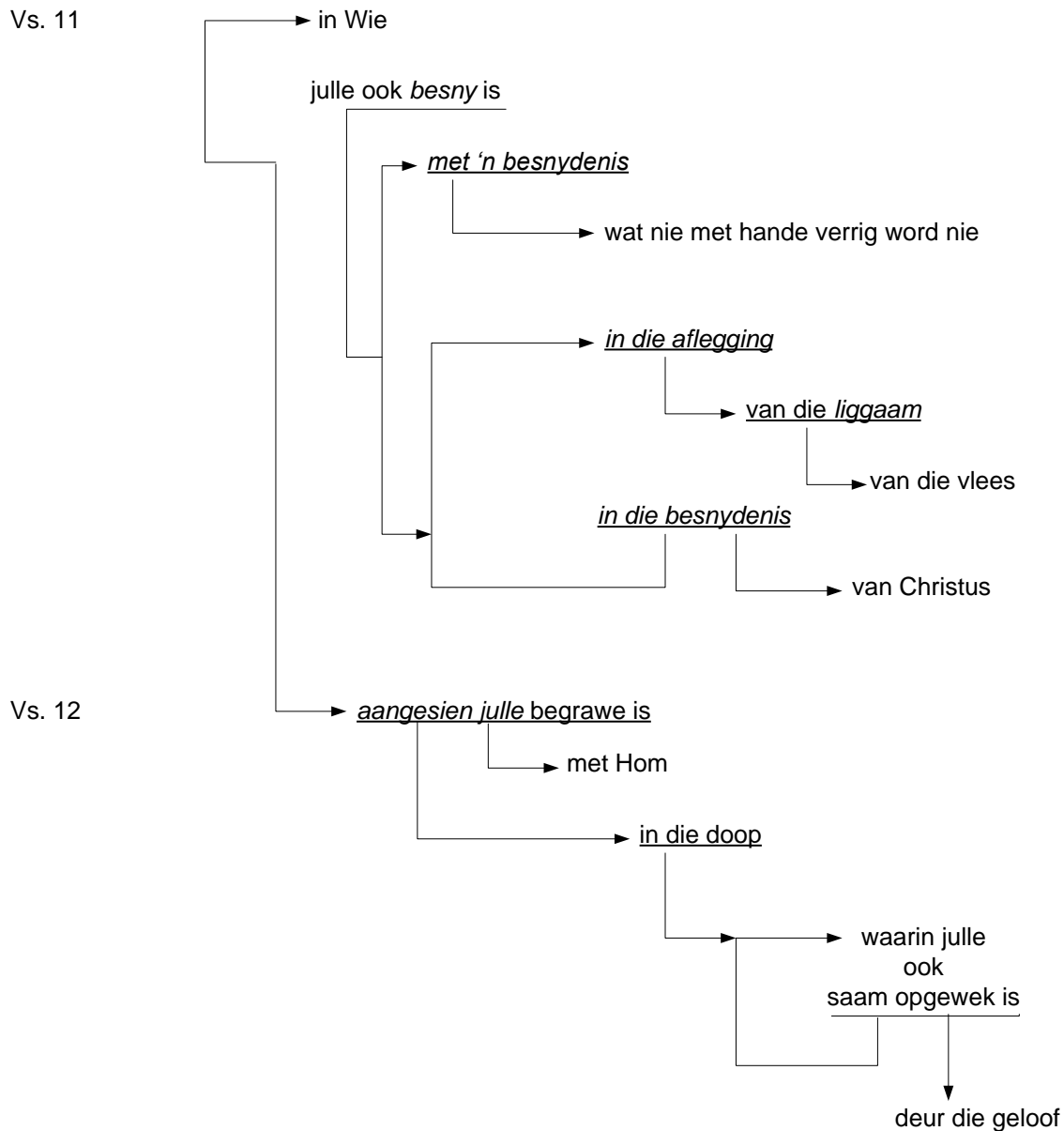
In hierdie verhewe posisie van Christus is die gelowiges mede betrokke, want hulle is in Hom ook besny met 'n besnydenis wat nie met hande verrig word nie. Dat Paulus hier van die besnydenis praat, hou stellig verband met 'n bepaalde besnydenisopvatting wat die dwaalleraars gehuldig het. Oor die verband tussen die besnydenis en die dwaalleer word verskillend geoordeel. In die rabbynse teologie vind ons uitsprake wat daarop wys dat die demone hulle invloed buite Israel uitgeoefen het en dat die besnydenis 'n sekere mate van beskerming teen demoniese beïnvloeding sou gebring het (vgl. Ewald, 1910:373).

Teen hierdie agtergrond skrywe Paulus vir die gelowiges van die gemeente te Kolosse: Julle het die besnydenis nie meer nodig nie; trouens, julle is reeds besny, naamlik met 'n besondere besnydenis, 'n besnydenis wat nie met hande verrig word nie. Julle het die besnydenis van Christus ontvang.

Wat bedoel die apostel met die besnydenis van Christus? Dit kan dui op die besnydenis wat Christus ondergaan het toe hy agt dae oud was. Wanneer ons hier moet dink aan Christus se liggaamlike besnydenis, dan is die genitief: *van Christus* 'n objektiewe of possessiewe genitief. Dit is egter aanneemliker om hier aan 'n kwalitatiewe genitief te dink: die Christusbesnydenis of die Christelike besnydenis, want Paulus wys immers op die besnydenis wat die gelowiges ontvang het (Ridderbos, 1960:180).

Wat bedoel die apostel dan met die Christusbesnydenis of die Christelike besnydenis? Hy verduidelik dit op 'n drievoudige manier soos die sintaktiese struktuurontleding vir ons duidelik maak:





Eers skrywe Paulus negatief wat die besnydenis van Christus nie is nie: dit is nie 'n werk van mensehande nie. Hierdie negatief geformuleerde stelling is gerig teen die dwaalleraars wat op 'n besnydenis wat met hande verrig word, aangedring het. Dan verduidelik die apostel positief wat die gelowiges in Kolosse wel ontvang het: die Christusbesnydenis. Hierdie Christusbesnydenis het in die plek van die liggaamlike besnydenis gekom. Wanneer die apostel hier van Christus praat, bedoel hy die Christus van kruis en opstanding, soos ook duidelik blyk uit vers 12, waar hy op die begrafnis en die opwekking van Christus wys. Die Christusbesnydenis is dus 'n besnydenis wat op die heilsgebeure van kruis en opstanding betrokke is.

Hierdie Christusbesnydenis word vervolgens deur Paulus as 'n aflegging van die liggaam van die sondige vlees omskryf. Met liggaam van die vlees bedoel die apostel die ou mens (Rom. 6:6; Ef. 4:22; Kol. 3:9). Dit is die mens in sy ou bestaanswyse, die onverloste mens buite Christus. Hierdie ou mense het saam met Christus gesterf. Ons kry hier 'n sterk parallelie met Rom. 6:2. In Rom. 6:2 wys Paulus op die verlossing in Christus uit die sonde, en in Kol. 2:11 wys hy op die verlossing in Christus van die magte.

In die derde plek gaan Paulus die besnydenis sonder hande of die Christusbesnydenis verder verduidelik met die woorde oor die doop. Julle is besny, aangesien julle deur die doop met Christus begrawe is. Paulus karakteriseer die doop as die besnydenis van Christus. Dit blyk duidelik uit die parallelie van die vers 11 en 12:

v. 11: In Hom besny — in die besnydenis van Christus; v. 12: met Hom begrawe — in die doop.

Julle is in Hom besny, aangesien julle met Hom begrawe is. Julle het die besnydenis van Christus ontvang, aangesien julle die doop ontvang het. Die besnydenis van die gelowige is daarin geleë dat hy deur die doop met Christus begrawe is. Wanneer hier van besnydenis en doop sprake is, word uiteraard die besnydenis sonder mensehande en die Geestesdoop bedoel. Die besnydenis met mensehande en die waterdoop is die teken en die seël daarvan.

Hier sien ons duidelik dat die teken van die Ou Verbond, die besnydenis, in die teken van die Nuwe Verbond, die doop oorgaan (Botha, 1982:21). Op geen ander plek in die Nuwe Testament word die verband tussen besnydenis en doop so helder geteken as hier nie: Die begraving saam met Christus bring aan die lig hoe radikaal die aflegging van die liggaam van die sondige vlees is.

Soos die besnydenis op die heilsgebeure in Christus betrek is, so is ook die doop op dieselfde heilsgebeure in Christus betrek. Die doop is nie alleen negatief op die kruis van Christus betrek nie; dit word ook positief met die opstanding in verband gebring. Ook hier wys die apostel op die innige verband wat daar tussen die doop en die geloof is. Die doop vra om geloof, soos blyk uit die woorde: deur die geloof. Die doop vra om geloof. "De doop representeert op sacramentele wijze wat het geloof zich mag toeëigenen: het delen in de opstanding van Christus" (Ridderbos, 1960:181)

Daar is dus volgens die apostel Paulus 'n bepaalde verband tussen besnydenis en doop. Die doop staan nie heeltemal los van die besnydenis nie. Die doop is juis as die Christelike besnydenis of die Christusbesnydenis die vervulling van die besnydenis.

Paulus skrywe aan Christene in Kolosse, wat as gelowiges uit die heidene nooit die besnydenis ontvang het nie, dat hulle inderdaad wel besny is, aangesien hulle gedoop is. Dit kan die apostel alleen skrywe wanneer besnydenis en doop in wese identies is (Marston, s.j.,20).

Ons moet hier natuurlik wel in gedagte hou dat die apostel in Kol. 2 nie oor die besnydenis van die vlees en die waterdoop skryf nie maar dat hy hier handel oor die besnydenis van die hart (vgl. Rom. 2:28, 29) en die doop met die Gees (Marston, s.j.:20, 21).

Die lyn wat die besnydenis met die doop verbind, is nie 'n regstreekse lyn nie. Die besnydenis sien vooruit na die heilsgebeure in Christus, die Christus van kruis en opstanding, terwyl die doop na dieselfde heilsgebeure in Christus terugkyk. Dit blyk duidelik uit Paulus se woorde in Kol. 11, 12 dat die doop op dieselfde (vervulde) heilswerklikheid betrokke is as waarop die besnydenis (in beloftevorm) betrokke was.

Wat ons by die doop sien, kan ons ook by die nagmaal opmerk. Soos die doop in die plek van die besnydenis gekom het, so het die heilige nagmaal in die plek van die Pasga, die paasmaaltyd, gekom. Die nagmaal is in die Nuwe Testament op dieselfde (vervulde) heilswerklikheid betrokke as waarop die Pasga in die Ou Testament (in beloftevorm) betrokke was.

Doop en nagmaal is altwee op die heilsgebeure in Christus gerig. Soos in Matt. 28:19 die doop met die koninkryk van God, in verband staan, so staan volgens Luk. 22:19 die heilige nagmaal ook in verband met die koninkryk van God. Die paasmaaltyd het nie so sonder meer

in die nagmaal "oorgegaan" nie. Die nagmaal is die vervulling van die Pasga (Versteeg, 1980:34). Die doop vind slegs een maal in iemand se lewe plaas, want die doop is die sakrament van die begin van die nuwe lewe. Die heilige nagmaal kan dikwels gevier word, want die nagmaal is die sakrament van die onderhouding, die groei en die versterking van die nuwe lewe.

Die besnydenisgestalte is nog die beloftegestalte van dit wat in die dood en opstanding van Christus werklikheid geword het, terwyl die doop die vervullingsgestalte van dieselfde werklikheid is. Besnydenis en doop rig hulle dus op dieselfde heilsgebeure waarvan ons deur die geloof deel ontvang.

Dit bring ons by die uiters belangrike vraag hoe ons die verhouding tussen doop en geloof moet sien. Daar is volgens die Nuwe Testament 'n duidelike verband tussen geloof en doop. In Kol. 2:11, 12 wys Paulus daarop dat geloof en doop onlosmaaklik aan mekaar verbind is. Daar is in die Nuwe Testament 'n reeks uitsprake waarin aan die geloof en aan die doop dieselfde heilsgevolge toegeskryf word (vgl. Polman, s.j.:216). Aan die een kant leer die Nuwe Testament dat die geloof ons red, maar andersyds is daar ook uitsprake waarin gesê word dat dit die doop is wat ons red.

In sy kommentaar op Rom. 6:4 verduidelik Calvyn hierdie merkwaardige wyse van spreke van die Bybel. Hy sê dat Paulus volgens sy gewoonte die wese en die vrug van die doop aan die uitwendige teken van die doop verbind, omdat hy hom in sy briewe tot gelowiges rig (Calvyn, 1950,1S1).

Ook al sê die Bybel met nadruk dat ons deur die doop in die sterwens- en lewensgemeenskap met Christus opgeneem is, dan beteken dit nog nie dat die doop ons red nie. Ons kan slegs gered word deur die heilsgebeure in Christus waarheen die doop verwys. Al word die doop inlywing in Christus genoem, beteken dit hoegenaamd nie dat die Heilige Gees die werk van wedergeboorte en inlywing in Christus deur die doop bewerk nie. Dan gaan ons die werk van die Heilige Gees in die sakrament van die doop ten opsigte van sy werk deur die Woord verselfstandig. Ons mag die herskeppende handeling van die Heilige Gees deur die Woord nie op een lyn met die werk van die Heilige Gees in die sakrament stel nie (Velema, 1965:3).

Die doophandeling bring geen heil sonder geloof in Jesus Christus nie. In die Skrif word aan ons verkondig dat ons alleen deur geloof aan die heilsgebeure in Christus deel het. Wat met Christus gebeur het, het met ons gebeur kragtens ons begrepenheid in Hom. Deur die geloof mag ons daarin deel. Wat aan ons in die Woord verkondig word, word in die doop uitgebeeld, beteken en verseël en gewaarborg. Daarom rig die doop ons geloof op die heilsgebeure in Christus. Die doop wek nie die geloof in die hart nie. Die doop is gegee om die geloof in die hart te versterk, om ons te verseker dat ons in Christus ingelyf is. Van Luther is bekend dat hy in oomblikke van twyfel aan die sin van die Reformasie en aan die waarde van sy geloof met kragt op die tafel geskryf het: Ek is gedoop!

Die geloof hoef nie noodwendig aan die doop vooraf te gaan nie. In die Ou Testament het by die besnydenis die geloof aan die besnydenis voorafgegaan (by die volwassenebesnydenis) maar ook daarop gevolg (by die huisbesnydenis of die kinderbesnydenis). So gaan in die Nuwe Testament by die volwassenedoop die geloof aan die doop vooraf. Maar so kan ook by die kinderdoop die geloof op die doop volg. Diegene wat die kinderdoop verwerp, hou vas aan die onverbreekbare en onomkeerbare chronologiese volgorde: Woordverkondiging—geloof—doop. In die Nuwe Testament kom die geloof egter ook na die doop ter sprake. Telkens klink die imperatief, die oproep om te glo aan die heilsdaad van God wat Hy deur die doop aan elke lid van die gemeente gedoen het (Rom. 6:11 byvoorbeeld). Hierdie oproep geld vir die hele lewe. Die doop is dus nie net 'n begin nie, maar dit is die vaste, blywende grond

waarop die geloof hom altyd nuut moet fundeer. Die eenmalige doop moet voortdurend in die geloof gebruik word (Schlink, 1969:106). Die doop kan ook nie deur ongeloof ontledig word nie. Die doop bly voortbestaan as grond van die oordeel vir dié wat in ongeloof volhard. Dit beteken dat 'n mens nie net tot sy eie oordeel die nagmaal kan gebruik nie, maar hy kan hom ook tot sy eie oordeel laat doop of gedoop word.

Wanneer die besnydenis soos die doop op die heilsgebeure in Christus betrek is en dit sowel aan die volwassenebesnydenis as van die kinderbesnydenis gegeld het, is daar nie voldoende rede om die kinders van gelowiges nie te doop nie. Dit beteken natuurlik nie dat alle kinders gedoop kan word nie. Alhoewel die Nuwe Testament nie alleen die volgorde geloof—doop nie maar ook die volgorde doop—geloof leer, bly die onverbreeklike band tussen geloof en doop bestaan. Dit impliseer dat slegs dié kinders wat omring van die geloof en die geloofsgetuienis sal opgroei, gedoop kan word. So was dit reeds in die Ou Testament. Nie alle kinders van die omringende volke wat met die volk Israel in aanraking gekom het, is besny nie. Alleen hulle het die besnydenis ontvang wat in die huis van die Israeliet gebore is of opgeneem is.

Die doop is beslis nie 'n seël of 'n waarborg van ons geloof nie. Ons lees in die Nuwe Testament van gedooptes wat blykbaar tog nie ware gelowiges was nie (Hand. 8:9-24; 1 Tim. 1:19, 20; 2 Tim. 4:10). Daar is voorstanders van die volwassenedoop wat 'n vrysinnige geloof aanhang. Die doop as sodanig kan ons nie red nie. Daarom roep die doop om die geloof. Die doop is ook gegee om die geloof te versterk. Daarom rig die doop ons telkens opnuut op die groot heilsgebeure in Christus Jesus.

## **Die kinders is in Christus geheilig**

In 1 Kor. 7:14 skryf die apostel Paulus oor kinders van 'n gelowige vader of 'n gelowige moeder wat nie onrein is maar wat heilig is.

Hoewel Paulus hier nie regstreeks oor die doop praat nie, is hierdie woorde van die apostel tog dikwels gebruik om daarmee die kinderdoop te verdedig. In hierdie gedeelte van Paulus se eerste brief aan die Korinthiërs word op geen enkele wyse oor die doop gepraat nie, en daarom is dit volgens die oordeel van Schmitz (1939:94) onvanpas om hierdie teks as 'n stelling vir of teen die kinderdoop aan te voer.

Die probleem wat in 1 Kor. 7:12-16 aan die orde kom, is die vraagstuk van die gemengde huwelik, die huwelik van 'n gelowige met 'n ongelowige. Ons moet hier dink aan 'n huwelik wat gesluit is alvorens die man of die vrou tot die geloof gekom het. Die vraag wat hierby ter sprake kom, is of die gelowige vrou haar ongelowige man of die gelowige man sy ongelowige vrou moet verstoot? Hieragter lê die uiters belangrike vraag na die verhouding tussen die ou lewe in die sonde en die nuwe lewe in Christus. Wanneer iemand uit die heidendom tot die Christelike geloof oorgegaan het, moet die breuk met die ou lewe dan so radikaal wees dat 'n gelowige vrou nie meer met haar ongelowige man of 'n gelowige man met sy ongelowige vrou kan en mag saamleef nie?

Op hierdie probleem antwoord Paulus dat 'n gelowige eggenoot sy heidense vrou nie hoef te verstoot wanneer sy dit goedvind om met hom saam te lewe nie (1 Kor. 7:6). Die moontlikheid van bekering is immers nie uitgesluit nie (v. 16). Die eintlike motivering is egter dat die ongelowige man geheilig is deur sy gelowige vrou en die ongelowige vrou deur haar gelowige man (v. 14).

Waaruit blyk vervolgens hierdie heiliging van die ongelowige huweliksmaat?

Paulus antwoord: Kyk na die kinders. Hulle kinders is immers nie onrein nie, maar hulle is

heilig (v. 14).

Die vraag met betrekking tot die kinders is hier: Oor wie se kinders skryf Paulus in 1 Kor. 7:14? Verwys hy na die kinders uit gemengde huwelike of bedoel hy die kinders van die gemeente? Die apostel skrywe hier oor *julle* kinders en nie *hulle* kinders nie. Ons kan hieruit aflei dat hy hier die kinders van die gemeente bedoel (Schlatter, 1934:224; anders: Oepke, 1954:224).

Paulus kwalifiseer die kinders van die gemeente en ook die kinders uit gemengde huwelike as heilig.

Wat bedoel die apostel hier met die woord *heilig*!

Ons moet die woord *heilig* hier teen die agtergrond van die Ou Testament verklaar. Mense, maar ook voorwerpe, gereedskap, klere kan heilig wees. *Heilig* beteken om aan God toegewy te wees. Heilig is wat vir diens aan Jahweh bestem is. God die Here is die Heilige (Ps. 99:3), wat op sy heilige troon sit (Ps. 47:8). Niemand is heilig soos die Here nie (1 Sam. 2:2), en daarom behoort alles wat in sy diens opgeneem is, wat onder sy heerskappy staan, heilig te wees (Seebass, 1976:226). Wanneer Paulus die kinders van die gemeente in Korinthe en ook die kinders uit gemengde huwelike heilig noem, dui dit nie op 'n innerlike heiliging in die betekenis van wedergeboorte en lewensvernuwing nie (Goguel, 1947:329). Die ongelowige man of vrou is nog nie gered nie (1 Kor. 7:16).

'n Ongelowige man, 'n ongelowige vrou en 'n ongelowige kind kan dus ondanks hulle ongelooftog heilig wees. Paulus skryf ook met nadruk dat die ongelowige man deur die gelowige vrou geheilig is. Deur sy huwelik met 'n gelowige is die ongelowige op die heil van God betrek.

Die woord *heilig* (Gr.: *hagios*) het in die eerste plek op God betrekking. In die Ou Testament moet Moses in opdrag aan die hele vergadering van die kinders van Israel die opdrag tot heiligheid gee met die woorde: "Heilig moet julle wees, want Ek, die Here julle God, is heilig" (Lev. 19:2). God, die Heilige, woon te midde van sy volk Israel, en daarom word die volk tot 'n heilige lewenswandel opgeroep.

In die tweede plek word die woord *heilig* ook op mense betrek. Wanneer die begrip heilig op mense betrek word, het dit sowel 'n positiewe as 'n negatiewe aspek. Positief wys heilig met betrekking tot die mens op sy relasie of sy verhouding tot God en die diens aan God. Die hele lewe moet op God gerig wees. Negatief wys heilig met betrekking tot die mens op sy verhouding tot die wêreld en die sonde. Diens aan God vra om 'n afkeer van die wêreld en 'n breek met die sonde. Die begrip heilig "spreek dus van de heerlijke bevoorrechting der geloovigen in hun genadige verbinding met den Heere en aan Zijnen dienst en losmaking van de wêreld en haar verderf, maar wijst daarmede ook op hunne roeping tot reiniging van alle zonden en algeheele toewijding aan den Heere" ('n aanhaling van S. Greijdanus by: Veenhof, 1949:35 e.v.).

Veral wanneer dit gaan om kinders wat deur Paulus heilig genoem word, moet ons goed daarop let dat daar by heilig van 'n eis en 'n belofte sprake is. "Bij het geheiligd als belofte behoort, onlosmakelijk daaraan verbonden, de eis van geloof en worsteling des geloof om levensheiliging. De ouders en die kerk worstelen in het geloof om het gedoopte kind op te voeden in de vreze des Heren en als het kind tot zijn verstand gekomen is wordt het ook zelf actief (. . .). Deze heiliging is Gods geopenbaarde geloofsnorm voor het zaad der gelovigen welke heiliging subjectief in geloof kan worden aanvaard maar ook subjectief in ongelooftog kan worden verworpen. In deze heiliging als geloofsnorm licht ook de subjectieve heiliging in belofte besloten (Jongeling, aangehaal deur Kamphuis, 1982:452).

Diegene wat geheilig is, byvoorbeeld die kinders van gelowige ouers, wat dus in 'n regsposisie ten opsigte van God gestel is, opgeneem is in sy verbond, moet ook heilig word in die weg van geloof en bekering om nie soos Esau die heiligheid wat geskenk is, in ongelooft en ongehoorsaamheid te verag nie.

Die gedagte is wel geopper dat ons in die woord *heilig* wat Paulus hier gebruik, 'n regstreekse heenwysing na die proselietedoop moet sien. By die proselietedoop is daar 'n verskil gemaak tussen kinders wat in heiligheid gebore is, en kinders wat nie in heiligheid gebore is nie. Die kinders wat nie in heiligheid gebore is nie, is hulle wat reeds gebore is voordat die ouers tot die Jodedom oorgegaan het. Die kinders wat in heiligheid gebore is, dus na die oorgang van die ouers tot die Jodedom, het die proselietedoop nie nodig gehad nie. Wel het die rabbyne gesê dat dit tot hulle voordeel kan wees om tog maar gedoop te word.

Jeremias (1958:55, 56) en Cullman (1948:38 e.v.) is van oordeel dat die vroeë kerk die praktyk van die proselietedoop oorgeneem het. Die kinders is saam met hulle ouers gedoop. As hierdie opvatting korrek sou wees, beteken dit byvoorbeeld dat in een gesin 'n deel van die kinders wel gedoop is en die ander deel die doop nie ontvang het nie.

Daar is ongetwyfeld wel 'n parallelie tussen die proselietedoop en die Christelike doop, maar dit beteken hoegenaamd nie dat die Christelike doop 'n voortsetting van die proselietedoop sou wees nie. Die Christelike doop is op een lyn met die besnydenis. Soos die Joodse seuns (by wie die dogters inbegrepe was) die besnydenis as 'n teken van die verbond ontvang het omdat die kinders heilig was, daarom het die kinders in die vroeë kerk die sakrament van die doop ontvang. Die besnydenis het op grond van die heiligheid van die kind plaasgevind. Die besnydenis het in die Ou Testament op geen enkele wyse tot uitdrukking gebring dat die hart van die kind ook besny is, dat die kind die ware geloof deelagtig is nie. Daardie besnydenis het wel geroep om die besnydenis van die hart en heengewys na die innerlike vernuwing. So word die kind in die Nuwe Testament nie gedoop op grond van die feit dat daardie kind reeds 'n gelowige is en dat hy die doop met die Heilige Gees reeds ontvang het nie. Daardie doop roep wel om die doop met die Heilige Gees en wys ook heen na die innerlike vernuwing van die kind.

Hoewel die doop van die kinders nie in 1 Kor. 7:14 regstreeks ter sprake kom nie, is daar wel 'n onregstreekse verband. Op die vraag wat 1 Kor. 7:14 met die doop te doen het, antwoord Beasley-Murray (1979:179) tereg: Baie min. Paulus wil maar net aandui dat kinders in die gemeente, selfs hulle wat uit 'n gemengde huwelik kom, heilig is. In die ou bedeling het daardie heiligheid in die besnydenis van die kind sy uitdrukking gekry. Waarom mag dieselfde heiligheid van die kinders in die nuwe bedeling dan nie in die heilige doop tot uitdrukking gebring nie? Die gebruik van die woord *heilig* ten opsigte van 'n ongelowige ouer wat met 'n gelowige man of vrou getroud is, en ten opsigte van die kind uit so 'n huwelik gebore wys daarop dat die verbondstruktuur in die kerk van die Nuwe Testament nie van die verbondstruktuur in die Ou Testament verskil nie.

Die doop is die teken van die opgeneem wees in die nuwe verbond soos die besnydenis dit was van die opgeneem wees in die ou verbond (Flemington, 1957<sup>3</sup>:131). Heilige kinders, kinders wat in hulle ouers geheilig is, beteken nie gelowige kinders nie, nie kinders wat reeds wedergebore is nie, maar dit dui op kinders wat saam met hulle ouers onder die genaderyke heerskappy van God lewe.

"De kinderen hebben natuurlijk geen heiligheid als een persoonlijke inhaerente eigenschap, evenmin als de ongelowige huwelijkspartner zulks heeft door de gemeenschap met de gelovige. Hij is, door de huwelijksband, wel geheiligd in de ander, maar of de gelovige partner de ongelovige zal redden (door de stille prediking van een christelijke levensgedrag, 1

Petr. 3:1—2) is nog onzeker. Ook mag men niet spreken van een ritueel-sacramentele heiligheid. Wat zij wél hebben is een objectieve bestemming tot heiligmaking" (De Ru, 1964:162, 163).

Ons moet in navolging van de Gereformeerde Doopformulier dan ook 'n duidelike onderskeid maak tussen "in Christus geheilig" en "deur die Gees geheilig". In die eerste doopvraag van die formulier word gevra of die ouers glo dat hulle kinders in Christus geheilig *is*, terwyl in die tweede hoofpunt van die formulier gesê word dat die Heilige Gees deur die doop verseker dat Hy die kinders tot lidmate van Christus *wil* heilig.

In die tyd van die ontstaan van die formulier is daar in die dooponderrig onderskeid gemaak tussen:

- a. in Christus geheilig en
- b. deur die Gees geheilig.

Ouere Gereformeerde teoloë soos Datheen en Micronius het hierdie onderskeid altyd gehandhaaf (vgl. Kamphuis, 1982: 467).

"In Christus geheilig" beteken dat ons kinders kragtens hulle deelgenootskap aan die verbond reg het op die beloftes van regverdiging deur die bloed van Christus. Die regverdiging word deur die geloof ons deel. Wanneer die belofte van die regverdiging deur die bloed van Christus in die geloof aanvaar word, word die gedoopte daardeur die regverdiging metterdaad deelagtig. Dan vloei daaruit voort die reiniging deur Christus se Gees, 'n heiliging nie alleen "in Christus" nie maar ook heiliging "deur die Gees" (Schilder, 1946:44). Die toe-eienende werk van die Heilige Gees, die geloof wat nodig is om die regverdiging deur die bloed van Christus te ontvang, is ook inhoud van die belofte van die verbond (Heerma, 1951:57, 58).

## Hoofstuk V

### ***DIE LEER VAN DIE DOOP IN DIE BRIEF AAN DIE HEBREËRS***

#### **Die Priester-Koning**

Die skrywer van die Hebreërbrief dui self sy geskrif aan as 'n woord van opwekking of vermaning (13:22). In Hand. 13:15 word 'n preek van Paulus in die sinagoge te Antiochië in Pisidië met dieselfde woorde aangedui. Ons kan die Hebreërbrief as 'n preek beskou (Michel, 1957(°):4).

Die preekkarakter van die Hebreërbrief blyk ook uit sy struktuur. In teenstelling tot die briewe van Paulus, waar die vermanings dikwels in die tweede helfte van die brief genoem word, vind ons in hierdie brief die parenetiese gedeeltes oor die brief versprei. Die parenese het in hierdie brief selfs 'n dominerende rol. Die leerstellige gedeeltes is telkens bedoel om die parenese te ondersteun.

Die vermanings van die brief word veral gefundeer op die verhewendheid van Jesus Christus, sowel in sy Persoon as in sy werk. Die verhewendheid van Christus bo al ander skepsele bring ook mee dat die nuwe bedeling of verbond wat Hy bemiddel het, 'n heerlike en beter verbond is as die ou verbond (7:11; 8:()). Daar is wel 'n wesentlike eenheid tussen die twee testamente, want God het in albei gespreke, maar die vorm is anders: die nuwe is 'n meer regstreekse openbaring (1:1-3; 12:18-24), die verlossing wat bewerk is, is ewig en volmaak (7:25-28; 9:11,12; 10:13) en dit wat vroeër net in skaduwee en beelde bestaan het, het nou werklikheid geword (7:15,16; 8:5-8; 9:9, 23). Hierdie nuwe en ewige testament is deur die dood en bloedstorting van Christus berei en bring die volkome vergewing van sondes en die hoop op die ewige saligheid mee (9:14-22; 10:16-18).

Jesus Christus is die Hoëpriester van die nuwe bedeling wat nie uit die mens aangestel is nie maar deur God self daartoe verordineer (5:1-5). Volgens die Hebreërbrief ,is daar in die priesterskap van Christus ook 'n koninklike aspek. Dit blyk byvoorbeeld uit die verskillende Christologiese verwysings na Psalm 110 in hoofstuk 7(vgl. v. 3, 11, 17, 21, 24, 28). Christus sit aan die regterhand van God (1:3; 8:1; 12:2). Christus is die Priester-Koning (Stathmann, 1965:77).

#### **Verbond en Koninkryk**

Christus word in die Hebreërbrief genoem die Middelaar van 'n nuwe verbond (9:15). Die skrywer van hierdie brief skilder vir ons die koningskap van Christus in Ou Testamentiese kleure, en dan wys hy daarop dat Jesus se koninklike heerskappy priesterlike elemente vertoon. In hierdie lig is dit verstaanbaar dat die skrywer van die brief aan die Hebreërs nie van die koninkryk praat nie maar van die verbond. Daar is in die Nuwe Testament 'n innige samehang tussen die twee begrippe verbond en koninkryk (vgl. Behm, 1935:137). In die woord *verbond* soos dit in die brief aan die Hebreërs gebruik word, kom veral die innige verhouding wat daar tussen die Koning en sy onderdane is, tot uitdrukking.

Hierdie hegte gemeenskap in liefde wat in die koninkryk van God geniet kan word, het moontlik geword deur die versoeningswerk van die Priester-Koning, Jesus Christus. Hy is die Koning-Priester volgens die orde van Melgisedek, Koning van geregtigheid, Koning van vrede en Priester van die Allerhoogste (5:6:7:1-3; 7:15-17). Die offer wat die Koning-Priester gebring het, was 'n bloedige offer (8:3; 9:12; 9:22), waardeur gemeenskap met God weer moontlik geword het. Enigeen kan nou met vrymoedigheid in die heiligdom ingaan, vertrouend op die bloed van Jesus Christus (10:19-22).

Die noue verbondenheid tussen verbond en koninkryk lees ons ook op ander plekke in die



Bybel. God het met Abraham 'n verbond gesluit. In Matt. 8:11 vertel Jesus dat Abraham en Isak en Jacob in die koninkryk van die hemele sal aansit. By die instelling van die heilige nagmaal noem Jesus die beker die nuwe testament of die nuwe verbond van sy bloed (Luk. 22:20), terwyl Hy kort tevore die nagmaal binne die wyer verband van die koninkryk van God geplaas het (Luk. 22:16). In die geskiedenis van die aankondiging van die geboorte van Christus lees ons dat Jesus op die troon van sy vader Dawid sal sit en dat Hy Koning oor die huis van Jakob sal wees (Luk. 1:32,33), en dan word dit in Luk. 1:72, 73 in verband gebring met die heilige verbond en met die eed wat van God aan Abraham gesweer het.

## Die leer van die dope

In hierdie raamwerk van verbond en koninkryk en van die verkondiging van Christus as Priester-Koning spreek die brief aan die Hebreërs oor die doop. Die eerste doopuitspraak kry ons in Hebr. 6:2, waar die skrywer wys op die leer van die doop of, volgens die oorspronklike teks: die leer van die dope. Die skrywer vermaan in 5:11 sy lesers om nie traag van gehoor te wees en gedurig by die noodsaaklikheid van bekering vas te steek nie maar om na die volmaaktheid voort te gaan (6:1). Die Hebreërs moet nie by die grondbeginsels, by die eerste dinge wat aan hulle aangaande Christus verkondig is, bly staan nie, maar hulle moet verder gaan na die volle inhoud van die boodskap.

Die skrywer vergelyk die eerste dinge wat aangaande Christus aan die Hebreërs verkondig is, met 'n fondament en spoor sy lesers aan om op daardie fondament verder te bou (6:1). In 6:2 word dan in drie reekse van telkens twee fundamentele gegewens beskryf waaruit die begin van die prediking bestaan:

1. die mens in sy verhouding tot God:
  - 1.1 die bekering uit dooie werke,
  - 1.2 die geloof in God;
2. die mens in sy verhouding tot die kerk:
  - 2.1 die leer van die dope,
  - 2.2 die leer van die oplegging van hande;
3. die mens in sy verhouding tot die ewige lewe:
  - 3.1 die leer van die opstanding uit die dood,
  - 3.2 die leer van die ewige oordeel

Hierdie saamvattende onderrig is wel die kategismus van die oer-Christenheid genoem (Seeberg, 1903:248-263). Waarskynlik het ons hier te doen met die onderrig aan die kategumene, hulle *wat op* belydenis en doop voorberei moet word.

In hierdie fundamentele waarhede van die Christelike geloof het vanselfsprekend ook die leer van die doop sy eie plek. In die oorspronklike teks word in die meervoud van die leer van die dope gepraat. Die woord *doop* self asook die gebruik van die meervoud stel ons voor allerlei vrae.

In die eerste plek word hier nie die gangbare woord vir doop (*baptisma*) gebruik nie. Ons kry hier die meer ongebruiklike woord *wassing* (Gr.: *baptismos*).

In die tweede plek word dan van dope of wassings gepraat. Op grond hiervan is die gedagte uitgespreek dat in die onderwys aan die kategumene die onderskeid verduidelik is tussen die religieuse wassings by die Jodedom soos by die proselietedoop en die doop van Johannes en die religieuse wassings wat ook by die heidene, soos byvoorbeeld by die misteriegodsdienste, in gebruik was (Van Oyen, 1954:89). Daar is egter eerder rede om by die dope of wassings

nie aan Joodse wassings te dink nie maar aan die Christelike doop, omdat die doop hier in noue aansluiting by die leer van die handoplegging genoem word. In die vroeë Christelike kerk was die oplegging van die hande met die doop geassosieer (Beasley-Murray, 1979:243).

Die gebruik van die meervoud *dope* is ongewoon. Tertullianus was van oordeel dat dit verband hou met 'n drievoudige onderdompeling in die Naam van die Vader, die Seun en die Heilige Gees (Adv. Prax.:26). Grosheide (1927:167) spreek as sy oortuiging uit dat die meervoud *dope* nie ongewoon is nie, want daar is in die Nuwe Testament sprake van 'n waterdooop en 'n Geestesdooop. Reeds vroeg na die apostoliese tyd was die gebruik van die handoplegging by die doop algemeen. In die handoplegging is 'n heenwysing gesien na die ontvangs van die Heilige Gees.

Uit Hebr. 6 word vir ons duidelik dat daar in die beginperiode van die Christelike kerk reeds onderrig oor die doop gegee is aan hulle wat tot die kerk wou toetree. Wat presies die inhoud van die doopsleer was, kan ons uit hierdie opsomming van die kategumeneonderrig nie aflei nie. Wel kan tot twee gevolgtrekkings geraak word. Ten eerste is aan die nuwe lidmate geleer dat daar 'n verskil is tussen die Christelike doop en die verskillende wassings, reinigingsrites van die Ou Testament én van die heidense godsdienste. Ten tweede kan uit die woord wat vir doop gebruik word (Gr.: *baptismos*) die afleiding gemaak word dat in die dooponderrig van die vroeë kerk die doop as 'n reinigingsdooop, 'n reinigingsbad omskryf is. Dit is ook heeltemal in ooreenstemming met Paulus se omskrywing van die doop (vgl. Ef. 5:26; Titus 3:5). Ons sal in ons oortuiging dat in die dooponderrig van die vroeë kerk die doop as 'n reinigingsbad gesien is, nog versterk word wanneer ons in die vervolg van die brief aan die Hebreërs 'n duidelik omskrywing van die Christelike doop kry.

## **Die doop as 'n reinigingsbad**

In die brief aan die Hebreërs word Christus verkondig as die priesterlike Koning wat die Troonsaal van die binneste heiligdom ingegaan het. Die gelowiges word vervolgens in hierdie brief opgeroep om ook in die heiligdom in te gaan. Met drie beelde, naamlik die van 'n huis (10:21), van 'n byeenkoms (10:25) en van 'n stad (12:22), word die plek aangedui waar gemeenskap met die Priester-Koning geniet en waar die diens verrig kan word. Die begrip "huis van God" is 'n aanduiding van die kerk of die gemeente van Christus op aarde. Die voorstelling van die gemeente as 'n huis rus op 'n breë Ou-Testamentiese basis (Roberts, 1963:22 e.v.). In die plek van die Ou-Testamentiese tempel tree in die Nuwe Testament die gedagte na vore van die kerk as die "huis van God". Met hierdie gedagte van die kerk of gemeente as bouwerk of huis van God is die gedagte van inwoning verbonde, die inwoning van die Gees van God, wat tewens die Gees van Christus is. Die tweede beeld wys vir ons dat ingaan in die hemelse heiligdom, in die troonsaal van God, plaasvind deur die beoefening van die gemeenskap met God en met mekaar. Die woord wat in Hebr. 10:25 gebruik word (Gr.: *episinagoge*) sien op die godsdiensoefening van die versamelde gemeente (Grosheide, 1927:293). Met die derde beeld, die beeld van die stad van die lewende God, word die hemelse karakter van die inwoning van God aangedui. In 'n verhewe konsepie word hier die kerk van die Nuwe Testament volgens sy hemelse karakter geteken.

In hierdie priesterlike troonsaal moet die gelowige as 'n priester ingaan (10:19) of toetree (10:22). Hierby moet egter aan twee voorwaardes voldoen word: hy moet deur besprenkeling gereinig word en met rein water gewas word (10:22). Hierdie tweevoudige reiniging wys op die kultiese reiniging van priesters in die Ou Testament, wat met bloed en water plaasgevind het (vgl. Ex. 29:21; Lev. 8:30).

Die tweevoudige voorwaarde om toe te tree is in Hebr. 10:22 op 'n merkwaardige wyse geformuleer:

Laat ons toetree met 'n waaragtige hart in volle geloofsversekerdheid, die harte deur besprenkeling gereinig van 'n slegte gewete en die liggaam gewas met rein water.

Dit gaan hier om die reiniging van die harte (Gr.: *kardia*) en die liggaam (Gr.: *soma*). Dit is moeilik om te sê waarom hart in die meervoud genoem word en liggaam in die enkelvoud. Miskien word hier 'n bekende formulering gebruik soos F.W. Grosheide (1927, 290) vermoed. F.F. Bruce (1962-1963:224 e.v.) sien in hierdie tweevoudige reiniging van die naderende priester 'n groot ooreenkoms met verskillende Qumrantekste waarin ook van 'n uitwendige en 'n inwendige reiniging sprake is. Die gedagte is ook wel uitgespreek dat die skrywer hier aan albei sakramente, doop en nagmaal, dink (Van Qyen, 1954:172).

Die water waarmee die reiniging van die liggaam moet geskied, moet rein waar wees. *Rein* het hier ook die betekenis van reinigend (vgl. Num. 5:17; Eseg. 36:25 LXX). Hoewel Beasley-Murray (1979:248-250) moet erken dat die reiniging van die liggaam op 'n uiterlike reiniging wys en dat die water van die doop dus slegs uiterlik reinig, kan hy hierdie verklaring tog nie aanvaar nie. Hy is oortuig dat die reinigende krag van die doop die dood van Christus is, waarmee ons in die sakrament in verbinding gebring word. Op hierdie manier word egter aan die sakrament 'n heilswerking toegeken wat ver bo die betekenis en die bedoeling daarvan uitgaan. As dit waar is dat ons in die doop op so 'n wyse deel het aan die dood van die kruis dat ons met Hom sterwe, dat ons ou bestaanswyse op daardie oomblik tot 'n end kom en dat die nuwe bestaanswyse in die krag van die opstanding daar begin (*ibid.*, 250), dan is die sakramentele karakter van die doop daarmee heen.

Wat die skrywer van die Hebreërbrief hier wil verduidelik, is: Net soos die water die vuilheid van die liggaam afwas wanneer ons daar mee begiet word, was die bloed van Christus inwendig die siel deur die Heilige Gees. Waar gelowig dit wat in die doop uitgebeeld, beteken en verseël word, aanvaar word, daar vind die inwendige reiniging deur die bloed van Christus plaas. Die doop wys heen na die heilsgebeure in Christus, na sy bloed wat aan die kruis gestort is en wat ons van al ons sondes reinig.

Die doop is dus 'n reinigingsbad. Nie in die doop self sterf ons saam met Christus en staan ons saam met Hom op nie. Maar deur geloof in ons doop, deur geloof in dit wat die doop aan ons verkondig, word ons van ons sondes gereinig en innerlik vernuwe.

Wanneer ons aanvaar dat die doop volgens die Nuwe Testament 'n reinigingsbad is en nie, soos so dikwels gestel is, 'n begrafnis nie, verval die argument dat die bediening van die doop *per se* deur onderdompeling moet plaasvind. In die Gereformeerde Doopformulier word inderdaad twee moontlikhede van doopsbediening oop gelaat. In die begin van die bewuste formulier lees ons die woorde: "Dit word ons geleer deur die indompeling in en besprenkeling met die water". Die onderdompeling word in die oorspronklike formulier van 1578 Bybels gefundeer met Rom. 6:3, 4 (D'Assonville, 1981:30), terwyl die besprenkeling van Eseg. 36:25 en 1 Petr. 1:2 afgelei kan word (vgl. D'Assonville. 1981:29, 30).

In 'n interessante studie het J.E. Adams daarop gewys dat die bediening van die doop deur onderdompeling werklik nie so vanselfsprekend is as wat baie mense dink nie. Hy toon aan dat besprenkeling volledig pas by die wese van die doop, naamlik die doop as 'n reinigingsbad. Sy interessante verklaring van verskillende Skrifgegewens soos Hebr. 9:10 en Joh. 3:22-34 wys inderdaad in die rigting van 'n doopsbediening deur besprenkeling (Adams, 1979:9-15).

Dat die woord *doop* nie noodwendig onderdompeling hoef te beteken nie, blyk duidelik uit Hebr. 9:10-23. In hierdie gedeelte kry ons 'n reeks parallelle tussen verskillende seremonies uit die Ou Testament en die volkome offer van Jesus Christus. In Hebr. 9:10 word die verskillende seremonies wat almal die reiniging van die sonde simboliseer, wassings (Gr.:

*baptismois*) genoem.

Uit Hebr. 9:13, 19 en 21 blyk vervolgens dat al hierdie wassings deur besprenkeling plaasgevind het (Marston, s.j.:3, 4).

Dit is dus duidelik dat die woord *doop* verband hou met 'n handeling wat deur besprenkeling geskied .

Daar kan derhalwe geen beswaar gemaak word wanneer die doop nie deur onderdompeling nie maar deur besprenkeling plaasvind.

## Hoofstuk VI

### **DIE DOOP IN DIE EERSTE BRIEF VAN PETRUS**

#### **Die lydingsituasie**

In die derde hoofstuk van sy eerste brief skrywe die apostel Petrus oor die doop. Petrus se bekende en ook dikwels omstrede doopuitspraak staan in 'n brief wat geskrywe is aan gelowiges in die *diaspora*, die verstrooiing (1 Petr. 1:1). Die Christene in die verstrooiing bevind hulle in 'n moeilike situasie. In sy brief roep Petrus die gelowiges op om verantwoord op te tree in 'n samelewing waaraan hulle wesenlik vreemd is.

Christene word onder hulle eie volksgenote tot vreemdes deur die wedergeboorte. As Christene het die gelowiges deur die wedergeboorte 'n volledige nuwe bestaanswyse ontvang (1 Petr. 1:3). Daardeur staan hulle vreemd teenoor die samelewing. Petrus dui dit aan met die woorde uit die Ou Testament: hulle is van God se kant gesien 'n uitverkore geslag, 'n koninklike priesterdom, 'n heilige volk (1 Petr. 2:9). Maar van die kant van die wêreld gesien is hulle bywoners en vreemdelinge (1 Petr. 2:11).

Daar is twee dinge waarop Petrus in sy brief besonder sterk nadruk lê. In die eerste plek moet die Christene in die samelewing hoe vyandig daardie samelewing ook al mag wees —nooit ophou om goed te doen nie (1 Petr. 2:15; 2:20; 3:6,17). In die tweede plek wys die apostel in sy brief op die bereidheid om te ly in elke situasie waarin 'n mens geroep word om as 'n getuie van Christus op te tree (1 Petr. 2:19; 3:14; 4:12, 13, 16).

In verband met hierdie lydingsmotief is daar wel gepraat van 'n bepaalde lydingsteologie of die teologie van lyding wat ons in Petrus se eerste brief sou aantref. Dit sou dan 'n teologie van lyding wees volgens die patroon van Daniël en nie volgens die patroon van Job nie (Goppelt, 1976:504). Ons sou die woord *teologie* in verband met lyding liewers wou vermy, maar die beklemtoning van lyding in die eerste brief van Petrus is heeltemal korrek.

Petrus se oproep aan sy lesers om lyding te aanvaar sluit by die Bergpredikasie van Christus aan. Petrus praat van 'n lyding ter wille van die geregtigheid (1 Petr. 3:14). Dieselfde gedagte vind ons terug in die onderwys van Jesus wanneer Hy hulle salig spreek wat ter wille van die geregtigheid moet ly (Matt. 5:10). Die geregtigheid waarvan hier sprake is, is die geregtigheid van die koninkryk van God.

In die lydingsituasie waarin die gelowiges in die verstrooiing hulle bevind, roep die apostel hulle op tot 'n lewe van daadwerklike heiliging. Hulle heilige lewenswandel moet dien tot 'n getuienis teenoor diegene wat die gelowiges belaster (1 Petr. 2:12; 3:16).

Die imperatief tot 'n heilige lewenswandel rus volgens Petrus in die indikatief van die heilswerk van Christus. Petrus wys sy lesers op die voorbeeld wat Christus nagelaat het, en hy roep hulle op om in Christus se voetstaple te wandel (1 Petr. 2:21).

In die gedeelte waar die doop dan ter sprake kom (1 Petr. 3:18-22), vind ons duidelik spore van wat later die tweede artikel van die Apostoliese Geloofsbelydenis genoem word (Goppelt, 1976:507):

Want Christus het ook een maal vir die sondes gely:	Wat gely het onder Pontius Pilatus,
Hy wat wel gedood is na die vlees, maar lewend gemaak deur die Gees (v. 18);	gekruisig, gestorwe en begrawe is, wat op die derde dag opgestaan het uit die dode;
in wie Hy ook heengegaan en gepreek het vir die geeste in die gevangenis (v.19), wat heengegaan het na die hemel en aan die regterhand van God is (v.22)	en neergedaal het na die hel; wat opgevaar het na die hemel, en sit aan die regterhand van God, die almagtige Vader.

In hierdie raamwerk van Christus se verlossingswerk wys Petrus dan op die doop, waarby hy die doop teenoor die sondevloed plaas. Die doop is die teenbeeld van die watervloed wat die wêreld in die dae van Noag getref het. Petrus sien in die doop 'n beeld van die reddende mag van Christus, want hy skrywe:

Wat eertyds ongehoorsaam was toe die lankmoedigheid van God eenmaal gewag het in dae van Noag, onderwyl die ark gereed gemaak is, waarin weinig, dit is agt, siele deur water heen gered is; waarvan die teenbeeld, die doop, ons nou ook red, nie as 'n aflegging van die vuilheid van die vlees nie, maar as 'n bede van God om 'n goeie gewete —deur die opstanding van Jesus Christus (v. 20, 21).

Dit is volgens Petrus die doop wat red, en dan sien hy die doop in 'n tipologiese verband met die redding van Noag en sy huisgesin.

### **Die doop binne die raamwerk van die verbond**

Dit hoef ons nie te verbaas dat Petrus in sy uitspraak oor die doop nie alleen die doop met die lydingsituasie van sy lesers in verband bring nie, maar dat hy ook 'n parallel aantoon tussen die doop en die geskiedenis van die sondevloed en die ark van Noag.

Ons sal die leer van die doop volgens die Nuwe Testament eers dan goed kan verstaan wanneer ons daarop let dat die doop in die Nuwe Testament telkens in verband gebring word met 'n verbond wat God in die loop van die heilsgeskiedenis met sy volk gesluit het.

In die eerste plek is daar die verbond met Noag (Gen. 6:18). Die Here het met Noag en sy gesin 'n verbond gesluit. Die wêreld van Noag se dae sal deur die oordeelswater van die sondvloed gestraf word en Noag en sy gesin sal redding ontvang. Deur die water van die oordeel heen is die huisgesin van Noag gered (1 Petr. 3:20). Van daardie vloed is die doop die teenbeeld, die antitipe, so skrywe Petrus in 1 Petr. 3:21. Soos Noag met sy huisgesin deur die vloedwaters gegaan het en 'n nuwe bedeling vir hulle aangebreek het, so gaan die Christen deur die water van die doop in 'n nuwe bedeling in. Die doop as sodanig kan nie die redding bewerk nie, maar die krag lê in die opstanding van Christus.

Die doop wys egter op die nuwe bedeling van redding waaraan die gelowige persoonlik deel ontvang (Motyer, 1976:131).

In die tweede plek is daar die verbond met Abraham, wat in die besnydenis sentreer. Die Here sê uitdruklik vir Abraham: Dit is my verbond wat julle moet hou tussen My en julle en jou nageslag ná jou: Al wat mardik is onder julle, moet besny word (Gen. 17:10). Die Nuwe Testament gryp weer terug op die besnydenis en wys veral op die geestelike betekenis van die besnydenis. Paulus vergelyk hulle wat in hulle misdade dood is, met onbesnedenes (Kol.

2:13), terwyl 'n gelowige uit die heidene as 'n besnedene aangemerkt word (Rom. 2:19).

Soos die besnydenis die teken en die seël van die verbond met Abraham was, so is die doop dit vir die kinders van Abraham, die gelowiges in die Nuwe Testament. Paulus noem in Rom. 4:11 die besnydenis 'n seël, en in 2 Kor. 1:21 en Ef. 1:13 noem hy die doop met die Heilige Gees 'n seël.

Die werklikheid van die besnydenis word deur Paulus in die besnydenis van Christus uitgebeeld (Kol. 2:11). Daar is 'n parallel tussen die doop en die verbond met Abraham.

Dan is daar in die derde plek ook 'n parallel tussen die doop en die Mosaïese verbond. Blykens 1 Kor. 10:1—4 gaan Paulus uit van die voorveronderstelling dat die Ou Verbond sakramente gehad het wat parallel loop met die sakramente van die Nuwe Verbond. Die vaders was in Moses in die wolk en in die see gedoop (1 Kor. 10:2) en hulle het almal dieselfde geestelike spys geëet en dieselfde geestelike drank gedrink (1 Kor. 10:3, 4).

Daar was reeds 'n doop in die Ou Testament, die doop in Moses; en daar was ook reeds 'n nagmaal in die Ou Testament, die eet en drink van die geestelike spys en drank wat God voorsien het.

### **Die redding van Noag as tipologie van die doop**

In 1 Petr. 3:21 word die sakrament van die doop in 'n tipologiese verband met die redding van Noag en sy huisgesin gebring. Petrus wys daarom dat by die sondvloed net agt mense gered is en dat die gelowiges ook deur die doop gered is. Die redding waarvan Petrus in 1 Petr. 3:20 praat, is die redding van die verdrinkingsdood deur die watervloed. Wanneer die apostel vervolgens ook skryf dat die doop red, dui hy daar op die redding van die ewige verdert. Redding is dan as ewige behoud bedoel (Greijdanus, 1929:149). Hoewel die apostel skryf dat aan die geeste in die gevangenis (v. 19), naamlik aan hulle wat tydens die sondvloed ongehoorsaam was en omgekom het (v. 20), deur Christus gepredik is, impliseer dit nie dat deur hierdie besondere verkondiging van Christus ook redding vir die ongehoorsames aangebreek het nie. Christus het toe Hy na die ryk van die dood afgedaal het, sy oorwinning daar geproklameer. Hy het dit in daardie besondere omstandighede gedoen aan die geslag wat algemeen bekend gestaan het as die mees goddelose en die ongehoorsaamste geslag van die Ou Bedeling.

Hierdie proklamasie van Christus aan die ongehoorsames uit die dae van Noag wys op die heerskappy van Christus. Terselfdertyd lê daar 'n waarskuwing in om tog nie teen die lankmoedigheid van God in verset te kom nie en om nie aan die mag van Christus ongehoorsaam te wees nie.

Die redding van Noag en sy huisgesin tydens die sondvloed word deur Petrus as 'n redding deur water heen omskryf. Letterlik skryf Petrus: Hulle is deur water heen gered. Die probleem is hoe ons hierdie uitdrukking: "deur (Gr.- *dia*) water", moet verstaan? Daar is Skrifverklaarders wat die uitdrukking "deur water" in lokale betekenis opvat, terwyl in die uitdrukking dan 'n sinspeling gesien word op 'n ou Joodse legende wat vertel dat Noag deur die water moes stap om by die ark uit te kom, omdat hy eers bereid was om te glo en gehoorsaam in die ark te gaan toe die water reeds tot by sy knieë gekom het (Windisch, 1951<sup>3</sup>:69;).

Ons moet die preposisie *dia* hier in sy instrumentele betekenis verstaan. Water was die instrument, die middel waardeur Noag en sy gesin gered is. Dit sal vir ons duidelik wees ons as ons ons rekenskap gee van waarvan Noag en sy huisgesin gered is. Hulle is nie in die eerste plek van die sondvloed van die ondergane en Hie oordeel gered nie, maar hulle is van die goddelose wêreld verlos. Noag se redding beteken vir hom dat hy van die ou wêreld van

sonde en ongeregtigheid verlos is en dat hy in 'n nuwe wêreld kon ingaan (Motyer, 1976:131).

Van hierdie verlossing is die doop die teëbeeld (Gr.: *antitupos*). In Hebr. 9:24 beteken *antitupos* "afbeelding". Die doop is egter nie 'n afbeelding van die sondvloed nie, want dan sou die sondvloed die oorspronklike wees en die doop 'n afbeelding daarvan.

Die water van die sondvloed, wat vir Noag en sy huisgesin "behoudeniswater" (Greijdanus, 1950:64) was, is 'n profetiese heenwysing na die water van die doop. Die doop vind sy voorbeeldende profesie, sy voorafskaduwing in die water van die sondvloed. Die redding van Noag en sy huisgesin was gerig op die redding waarvan die Nuwe Testament deur middel van die doop spreek. Soos Noag en sy huisgesin deur die water van die sondvloed 'n nuwe wêreld kon ingaan, 'n wêreld wat van die ongeregtigheid gereinig is, so kan die gelowige in die Nuwe Testament die nuwe wêreld wat Christus deur sy heilswerk moontlik gemaak het, ingaan (Bigg, 1901:164).

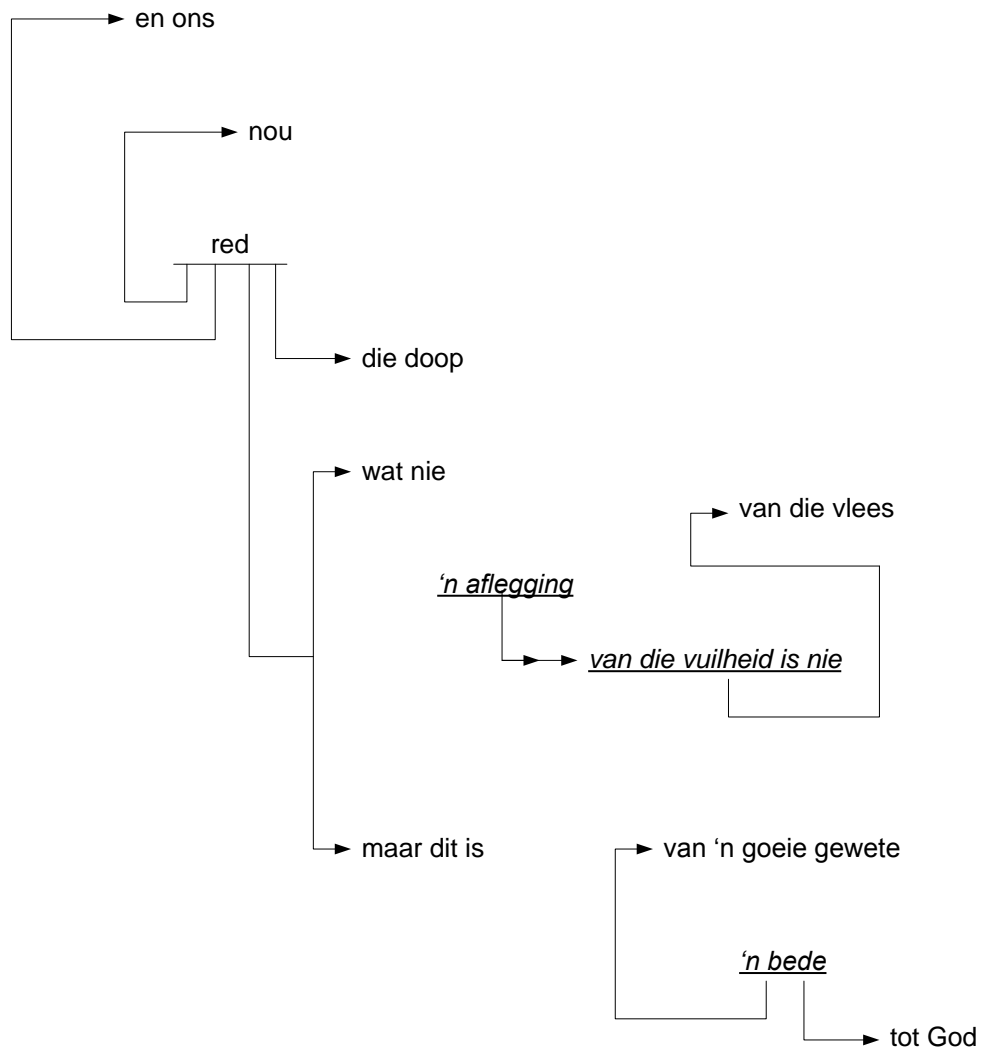
### **Die betekenis van die doop**

Die feit dat die doop red, is vir Petrus duidelik. Op die vraag hoe die doop red, gaan hy vervolgens 'n antwoord gee. Hy gee 'n uiteensetting van die betekenis van die doop. Wanneer Petrus die betekenis van die doop wat red, vir sy lesers gaan verduidelik, kom hy eers met 'n negatiewe omskrywing om daarmee aan te gee wat die doop nie is nie, terwyl hy daarna positief gaan verklaar wat die doop wel beteken:

die doop is negatief: nie 'n aflegging van die vuilheid van die vlees nie; die doop is positief: 'n bede tot God om 'n goeie gewete(v. 21).

'n Struktuuranalise bied vir ons die volgende beeld van 1 Petr. 3:21:





Die genitief: *van die vlees* is 'n genitief van toebehore, terwyl die genitief: *van die vuilheid* as 'n objektiewe genitief beskou kan word. Petrus wil met sy negatiewe uitspraak oor die doop te kenne gee dat die doop die onreinheid van die vlees, die vuilheid van die liggaam nie kan afwas nie. Wel geskied die doop aan die liggaam. Dit reinig ook soos water die liggaam reinig. Maar hierin moet tog nie die wese van die doop gesoek word nie. Dit gaan in die doop om 'n ander soort reiniging. In die doop word 'n ander soort vuil afgelê. Die woord *aflegging* is 'n tegniese term uit die dooponderrig van die vroeë kerk (Bolkestein, 1972:350).

*Vlees* (Gr.: *sarks*) beteken hier liggaam. Die doop is nie 'n aflegging van uiterlike, liggaamlike onreinheid nie. Vlees of liggaam wys hier op die uiterlike in teenstelling met die gewete, wat op die innerlike wys (Schweizer, 1964:142, 143). Petrus wil met hierdie woorde sy lesers waarsku dat hulle nie by die uiterlike vorm van die doop moet bly staan nie. Magie of sakramentalistiese denke met betrekking tot die doop word hier deur Petrus radikaal afgewys.

Positief beskryf Petrus dan wat die doop wel is. Ons sou verwag dat die apostel Petrus in sy positiewe omskrywing van die doop sou wys op die reiniging van die innerlike vuilheid, die vuilheid van die sonde. Maar Petrus beskryf die doop as 'n bede tot God om 'n skoon gewete (N.Vert.). Dit lyk nogal vreemd dat Petrus teenoor die woord *vlees* of *liggaam* nie die woord *siel* gebruik nie maar dat hy met die moeilike uitdrukking: „'n gebed om 'n goeie of 'n skoon

gewete" kom. Petrus se eienaardige formulering hoof ons egter nie te verbaas nie; ons moet daarop let dat 'n goeie gewete 'n omskrywing vir vergifnis van sondes is. 'n Gebed om 'n goeie gewete is eintlik 'n bede om vergewing van sondes (Greeven, 1935:686). Vergewing van sondes is van die begin van die doop af met die doop in verband gebring (vgl. Mark. 1:4; Hand. 2:28). 'n Goeie gewete, die besef dat ons sondes vergewe is —dit is volgens Petrus die inhoud van die doop.

Daar is heelwat probleme in verband met die regte vertaling van hierdie doopuitspraak van Petrus. Die eerste vraag is: Moet ons die genitief: *van die gewete*, as 'n objektiewe dan wel as 'n subjektiewe genitief beskou? Die tweede vraag wat beantwoord moet word, is: Waar moet die woorde *tot God* bygevoeg word? Moet ons *tot God* met *gewete* verbind of behoort dit met *bede* verbind te word?

Wanneer ons na die sintaktiese struktuurontleding kyk, behoort die woorde *tot God* by *bede* en gaan dit hier in die doop om 'n gebed tot God.

Wat die eerste vraag betref: Wanneer ons die genitief van gewete as 'n subjektiewe genitief beskou, moet ons vertaal: 'n bede van 'n goeie gewete tot God (so: Nederl. St. Vert.; Vert. NGB; The New English Bible (1961): "the appeal made to God by a good conscience"). Dit verdien egter aanbeveling om die genitief van gewete as 'n objektiewe genitief te beskou. Dan moet die vertaling lui: 'n bede tot God om 'n goeie gewete (so: Leidse Vert.; Vert. Petrus Canisius; Afr. Vert.; Nuwe Vert.).

Die tweede vraag waarby die woorde *tot God* gevoeg moet word, is nie so eenvoudig om te beantwoord nie. Die mees logiese en vanselfsprekende is om dit by *bede* te voeg. Die probleem is egter dat die werkwoord waarvan die woord *bede* afgelei is (Gr.: *eperotan*), gebruik word om vir mense te vra maar dat dit nie gebruik word om daarmee die gebed tot God aan te dui nie (Bigg. 1901:165). Dit gaan hier Petrus immers nie om 'n bede tot God nie maar om 'n goeie gewete teenoor God.

Dit is inderdaad korrek dat die preposisie *tot* (Gr.: *eis*) ook "met betrekking tot" kan beteken (Oepke, 1935:432). Stibbs (1975:144) wil *tot God* met die werkwoord *red* verbind. Die doop bring ons veilig by God. Dit korrespondeer met 1 Petr. 3:18. Die grootste probleem met hierdie doopuitspraak van Petrus is egter die regte betekenis van die Griekse woord *eperotema*, wat in die meeste vertalings as *bede* vertaal word. Die vraag duik dan dadelik op: Wat bedoel Petrus met die doop as 'n gebed? Bo Reicke (1946:146) ag die opvatting van die doop as 'n gebed in 'n formulering waar dit oor die wese van die doop gaan, eenvoudig ondenkbaar. In die Didache, waar uitvoerig oor die doop gepraat word, word alleen gesê dat die dopeling moet vas (VII, 4). Die gebed wat daarby gebed moet word, is die Onse Vader (VIII,2).

Die woord *eperotema* het inderdaad 'n wyer betekenis as net gebed. Die woord kan ook beteken 'n kontraktuele verpligting, 'n *stipulatio* (Bieder, 1950:120). In die juridiese spraakgebruik kan hierdie woord ook beteken: 'n voorstel in 'n vergadering, 'n aanbod of selfs 'n geskenk (Schlatter, 1937:142-146). Rendtorff vertaal met: die aanbieding van 'n goeie gewete (1931:71).

Wanneer ons *eperotema* met *aanbod* vertaal, sou Petrus bedoel dat die doop 'n aanbod is om met betrekking tot God 'n goeie gewete te ontvang. Volgens hierdie vertaling is die doop nie in die eerste plek 'n daad van die mens nie, maar is die doop 'n handeling van God. "Dan is die doop dus iets, dat van God komt, een teken van zijn lankmoedigheid (3,20), een daad Gods in het leven van de mens, waardoor deze een goed geweten tegenover Hem ontvangt. Niet zijn lichamelijk vuil wordt afgewassen, maar zijn geestelijk vuil: van Gods zijde wordt in de doop de schuld weggenomen en vergeving geschonken, reiniging van zonden, die het geweten

hebben verontrust. Zo opgevat is de tekst in overeenstemming met de teneur van de hele brief (zie ook 3,16) en met de betekenis van de doop als een reiniging van Godswege" (1 Cor. 6,11; Titus 3,5) (De Ru, 1964:92). As hierdie vertaling korrek is, sou dit beteken dat God in die doop die toesegging van 'n goeie gewete bied, 'n gewete wat weet dat reiniging ontvang is, dat vergewing van sondes op grond van die versoeningswerk van Christus deur God geskenk is. "Van Gods kant word in de doop de schuld weggenomen en word aan de mens vergewing geskenk. Dat skeep een ontlast, een goed geweten bij de mens. Ten opzichte van God drukt geen schuld hem meer. Dat is de gave, die hij in de doop van God mag ontvang" (Bolkestein, 1972:152).

Bedoel Petrus egter met sy positiewe uitspraak oor die doop dat die doop 'n gebed om 'n goeie gewete is, dan wil hy hier wys op die bevestigende antwoord op God se versoek om geloof en gehoorsaamheid wat die doopkandidaat by sy doop uitspreek (Beasley-Murray, 1979:261). Dit is volgens Beasley-Murray (*ibid.*) moontlik dat sowel die vraag van die persoon wat doop, as die antwoord van die persoon wat gedoop word, in Petrus se omskrywing van die doop weerspieël word.

Greijdanus (1929:151) sien in Petrus se negatiewe uitspraak 'n heenwysing na die waterdoop en in sy positiewe uitspraak in 1 Petr. 3:21 'n heenwysing na die doop met die Heilige Gees. "Bij den Doop moeten wij tweeërlei onderscheiden: het uitwendig vragen en ondergaan van den waterdoop, sarkos apothesis rupou. Maar daardoor worden we niet behouden, zegt de apostel. Het tweede is het vragen om de vergeving van zonden uit een over zijne zonden verbroken hart, waarbij de Doop gezocht en ontvangen wordt als bezegeling van Gods genadebelofte der vergeving hunner zonden, aan de met belijdenis hunner zonden tot Hem vluchtenden. Dan wordt God gevraagd om een goede conscientie d.i. om eene van schuld en zonde vrijgesproken conscientie, om het stellige bewustzijn en de vaste overtuiging van de vergeving van zonden". Hierdie doop is, aldus Greijdanus (1950:65), nie soos die waterdoop 'n aflegging van vuilheid van die vlees en 'n liggaamlike reiniging nie, maar hierdie doop is deur die werking van Christus se bloed en Gees 'n algehele, geestelike reiniging en heiliging.

Ander Bybelverklaarders sien weer in Petrus se doopuitspraak 'n noue samehang tussen doop en belydenis. In Petrus se merkwaardige formulering van die doop, wat geheel en al van die van Paulus verskil, word die doop nie as 'n sigbare Woord van God nie maar as 'n sigbare antwoord van die mens geteken, Heilsinhoud van die doop bly ongetwyfeld die beloftewoord van God, maar Woord van God en antwoord van die mens mag by die doop nie van mekaar geskei word nie (De Jong, 1979:141, 142). By die doop van die gelowige is daar eers sy belydenis, en daarna word die doop bedien. By die kinderdoop ontbreek inderdaad die geloofsantwoord van die gedoopte. Die kind kan daardie geloofsantwoord eenvoudig nog nie gee nie. Op grond van ander gegewens in die Nuwe Testament is dit egter geen rede om die kinderdoop af te skaf nie, maar hier moet wel beklemtoon word dat die kinderdoop wag op die vervolg: die afrondende daad van die persoonlike belydenis (De Jong, 1979:142).

Ons moet goed daarop let dat, soos Beasley-Murray (1979:262) tereg opgemerk het, dit nie die antwoord van die gedoopte is wat hom red nie. Die doop het nie krag in homself nie. Die krag van die doop lê in die opstanding van Christus. Daarom voeg Petrus die belangrikste woorde aan sy uitspraak oor die doop toe: deur die opstanding van Christus Jesus.

In sy opstanding het Christus die nuwe lewe geopenbaar. Die opstanding van Christus is die grondslag en die bron van die nuwe lewe. Moet ons die woorde "deur die opstanding" met die werkwoord *red* verbind (so: Bigg, 1901:166; Selwyn, 1947:206), of moet ons dit met die woord *bede* verbind (so: Greijdanus, 1929:152)? Die reddende krag van die doop lê inderdaad in die opstanding van Christus. Andersyds is dit ook waar dat die opstanding van Christus die gebed bewerk of die aanbod van 'n rein gewete effektief maak.

## Hoofstuk VII

### **JESUS EN DIE KINDERS**

#### **Die Kinderevangelie**

Die Nuwe Testament leer ons dat alle mense onder die heerskappy van die sonde en die dood gebore word en dat slegs diegene wat uit die Gees gebore is, die koninkryk van God mag ingaan (Joh. 3:3 e.v.). Nie deur die vleeslike geboorte nie, maar alleen deur die wedergeboorte verwerf 'n mense die Godsryk. Die mens kan alleen deur Jesus Christus, deur die krag van sy Gees gered word.

Ons het by die bespreking van die doopbevel in Matt. 28:19 reeds gesien dat die doop as 'n regeringsverandering beskou kan word. God bevry die mens uit die slawerny van die sonde en stel hom onder 'n nuwe gesag, onder die gesag van Christus, wat Here, Heerskappyvoerder is onder wie hy vry is om 'n nuwe lewe te lei. Nou het die kerk in die kinderdoop uitgespreek dat kinders ook in hierdie regeringsverandering mag deel. Net soos die volwassenes het hulle ook deel aan die ryk van God. Dat die kinders werklik hierby ingesluit is, word dikwels uit die Nuwe Testament aangetoon met 'n beroep op die sg. Kinderevangelie (Mark. 10:13-16; vgl. Matt. 19:13-15; 18:3; Luk. 18:15-17). Die vraag is egter of hierdie beroep op die Bybel ter handhawing van die kinderdoop wel wettig is.

In die klassiek Gereformeerde Formulier om die doop aan die kinders van die gelowiges te bedien word met 'n beroep op Mark. 10:16 die kinderdoop verdedig met die woorde: So het Christus ook sy arms om hulle geslaan, sy hande op hulle gelê en hulle geseën. Tertullianus, wat tog duidelik besware teen die kinderdoop ontwikkel het, het 'n bepaalde verband tussen die Kinderevangelie en die kinderdoop gesien: "Inderdaad het Christus gesê: verhinder hulle nie om tot My te kom nie, maar laat hulle kom terwyl hulle opgroei, laat hulle kom, terwyl hulle leer, terwyl hulle geleer word waarheen hulle moet kom, laat hulle christene word, sodra hulle in staat is om Christus te ken" (De Baptismo, 18,5).

Calvyn noem die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, 'n skild teen die aanvalle van die anabaptiste. In die geskiedenis van die Christelike kerk is hierdie gebeurtenis telkens met die kinderdoop in verband gebring. As argument word keer op keer genoem:

Hoe kan ons weier om kinders te doop wanneer Jesus hulle in sy koninkryk opneem? Mag ons toesluit wanneer Jesus self oopmaak? Daar is selfs so ver gegaan om die oplegging van die hande met die doop te vergelyk. Die handoplegging sou dan soveel wees as 'n doop sonder water (Evander, 1938:177).

Dit is egter baie duidelik dat daar in die sg. Kinderevangelie, in die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, nie van die doop van kinders sprake is nie. Trouens, dit kan ook nie verwag word nie, aangesien hierdie gebeurtenis gedurende Jesus se aardse lewe plaasgevind het. Eers na sy opstanding, by sy hemelvaart, toe Hy alle gesag in die hemel en op die aarde van sy Vader ontvang het, het Jesus uitdruklik aan sy dissipels bevel gegee om te doop. Die doopbevel staan in die regstreekse verband met Christus se gesagsaanvaarding. As Here, as Heerskappyvoerder, stuur Hy sy leerlinge uit met die opdrag om te doop.

#### **'n Vingerwysing na die kinderdoop**

Ons vind in die Nuwe Testament nêrens 'n duidelike uitspraak dat kinders gedoop moet word nie. Die vraag is of so 'n uitspraak werklik nodig is. Daar word ook nêrens in die Nuwe Testament gesê dat die rusdag nie meer op die sewende dag van die week gevier moet word nie maar op die eerste dag.

Die bewering dat die kinderdoop in 'n later stadium in die kerkgeskiedenis deur die kerk van

Rome ingevoer is, kan nie deur feite gestaaf word nie.

Daar is die bekende uitspraak van Origenes, wat van 182 tot 251 na Christus geleef het: die kerk het van die apostels die tradisie ontvang om die klein kinders te doop (Origenes, *ed. Migne*, col. 1047; *ed. Delarue*:565).

Hoewel erken moet word dat ons ook in die sg. Kinderevangelie nie 'n regstreekse heenwysing na die doop aantref nie, bly die vraag nog staan of daar miskien nie 'n onregstreekse verband met die doop, ja, selfs met die kinderdoop, in hierdie Skrifgedeelte aanwysbaar is nie?

H. Schlier is van oordeel dat daar in die Kinderevangelie 'n duidelike vingerwysing na die kinderdoop te vinde is. Hierdie vingerwysing was volgens Schlier (1962:127) vir die Christelike kerk so duidelik dat daar van die vroegste tye af 'n verband tussen die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, en die kinderdoop gelê is (Schlier, 1962, 127). Dit is ook verstaanbaar dat die beroep op hierdie gedeelte van die evangeliese oorlewering sterker geword het namate die kinderdoop sterker bestry is. In die vroeë kerk is eers met duidelike woorde oor die kinderdoop gepraat toe die kinderdoop nie meer 'n vanselfsprekendheid was nie.

Wanneer ons die sinoptiese evangelies met mekaar vergelyk, moet dit ons tref dat sowel Mattheüs as Markus en Lukas die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, verbind met die verhaal van die ryk jongman wat na Jesus toe gekom het (Matt. 19:16 e.v.; Mark. 10:17 e.v; Luk. 18:18 e.v.). Hier kry ons twee geskiedenis wat bymekaar hoort en wat telkens in die evangeliese oorlewering saamgevoeg is. Al twee geskiedenis maak in hulle eenheid duidelik dat Jesus sy koninklike heerskappy, sy gesag, volledig wil uitoefen oor diegene wat na Hom toe gebring word (Matt. 19:13) of na Hom toe kom (Matt. 19:16). Dit kan ons kinders wees, maar dit kan ook ons besittings wees.

In die tweede plek het die Christelike kerk in die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, ook 'n vingerwysing na die kinderdoop gesien vanweë die woord *weiering* wat in daardie geskiedenis gebruik word. Die kindertjies mag nie verhinder word of dit mag hulle nie geweier word om na Jesus te kom nie (Matt. 19:14). As argument word dan telkens genoem: Hoe kan ons weier om kinders te laat doop wanneer Jesus hulle in sy koninkryk opneem? Die uitdrukking *verhinder hulle nie* (Mark. 10:14) is beskou as 'n tegniese term uit die liturgiese taal van die doop met verwysing na Hand. 8:36; 10:47; 11:17. Hierdie werkwoord *verhinder* (Gr.: *kōluein*) word dan in verband gebring met 'n uitdrukking uit die doopliturgie van die vroeë kerk waarby gevra word of daar nie uit die doopliturgie van die vroeë kerk waarby gevra word of daar beletsels is om die doop te bedien nie.

Hoewel die werkwoord *verhinder* inderdaad in 'n aantal dooptekste in die Nuwe Testament voorkom, is die gebruik van hierdie werkwoord in kontekste wat niks met die doop te doen het nie, so veelvuldig dat ons hier moeilik tot 'n gevolgtrekking ten opsigte van die doop kan geraak. Die aanwending van die werkwoord *verhinder* is in die Nuwe Testament sterk gevarieer en ook meer op die missionêre as op die sakramentele afgestem. Die missionêre dimensie van hierdie woord kan ons herken in Luk. 9:49, waar die voortgang van die evangelie nie verhinder mag word nie. Die laaste woord van Lukas se tweede boek toon ook aan dat die verhinder daar gebruik word die verband van die verkondiging van die evangelie van die koninkryk (Hand. 28:31).

'n Derde vingerwysing in die rigting van die kinderdoop is die verskil tussen die teks van Markus en Mattheüs aan die een kant en dié van Lukas aan die ander kant. Sowel Markus (10:13) as Mattheüs (19:13) beskryf die kinders wat deur Jesus geseën word, as *paidia* sonder 'n bepalende lidwoord, terwyl Lukas (18:15) praat van babas (Gr.: *brephe*) saam met die

bepalende lidwoord: "hulle het ook die klein kindertjies na Hom gebring". Hier is dus waarskynlik sprake van kinders wat deur hulle moeders na Jesus gebring word.

By Lukas ontbreek ook die mededeling dat Jesus sy arms om die kinders geslaan en hulle geseën het (vgl. Mark. 10:16). Volgens die beskrywing van Mattheüs en Markus het Jesus die dissipels toegesprek, terwyl Lukas vertel dat Jesus hulle wat die kinders gebring het, die moeders of die ouers of ouer broers of susters toegesprek het (vgl. Luk. 18:16). Jeremias (1958:67) wil uit hierdie verskillende bewoordingings saam met die beklemtoning van die lidwoord voor *babas* aantoon dat ons in Luk. 18 'n aanduiding kry van die liturgiese gebruik van hierdie Skrifgedeelte.

Om uit die gebruik van die bepaalde lidwoord voor *babas* by Lukas tot 'n meer sakramenteel-liturgiese oriëntasie by Lukas te konkludeer klink nie besonder geloofwaardig nie. Lukas het met hierdie lidwoord eenvoudig bedoel dat dit hier om bepaalde kinders gaan, kinders wat deur hulle ouers of moeder gebring is (vgl. Greijdanus, 1941:857). Dit is wel belangrik dat daarop gelet word dat Jesus nie maar willekeurig kinders geseën het nie. Hy seën alleen daardie kinders wat na Hom toe kom of na Hom toe gebring word. Hierin lê wel 'n belangrike heenwysing na die kinderdoop. Die kerk doop nie somaar elke kind nie. Alleen kinders wat deur gelowige ouers gebring word, mag die sakrament van die doop ontvang.

## Die koninkryk van God en die kinders

Agter die geskiedenis van Jesus wat die kindertjies seën, lê 'n ou Joodse gebruik. In die Joodse gemeenskap was dit die gewoonte dat kinders voor hulle vaders gaan staan of leerlinge voor hulle leermeesters met die versoek dat hulle geseën word. Die vader het dan sy kinders of die rabbi het sy leerlinge die hande opgelê as 'n simbool dat die seën oorgedra word (Strack-Billerbeck, 1922:807, 808). Markus vertel dat Jesus sy arms om die kinders geslaan het, sy hande op hulle gelê en hulle geseën het (10:16), terwyl Mattheüs skrywe dat Jesus julle die hande opgelê het (19:15).

In een van die klein Traktate wat in sommige uitgawes van die Talmud ingesluit is, die sg. Soferim (18,5; vgl. Strack-Billerbeck, 1924:138) ontvang ons inligting oor 'n gebruik wat op die versoendag plaasgevind het. Kinders moes ook op daardie versoendag vas —klein kinders wat een jaar oud is, tot dagbreek en kinders van twaalf jaar tot die aand —waarna hulle na die oudstes, die Skrifgeleerdes, gebring is. Die rabbyne moes die kinders dan seën, hulle versterk (d.i. vermaan) en vir hulle bid, sodat die kinders kennis van die Tora en van goeie werke sou kry.

Die kinders is op die versoendag nie net gebring om geseën te word nie. Die wetgeleerdes moes die kinders ook aanraak. Die aanraking deur 'n profeet het die Jode in daardie tyd as besonder belangrik beskou (Weber, 1979:14-18). Die aanraking, die omhelsing en die oplegging van die hande vind ons ook terug in die geskiedenis van Jesus en die kinders soos vertel deur Mattheüs (19:15) en Markus (10:16).

Hoe moet hierdie fisieke aanraking van die kinders deur Jesus beoordeel word? Calvyn (komm. op Matt. 19:14) is van oordeel dat die lê van die hande op die kinders nie 'n ydele plegtigheid was nie. Christus het ook vir hulle gebid, en daaruit volg dat die kinders deur die Gees tot die hoop van die saligheid wedergebore is. Ridderbos (1946:60) sien in die handoplegging "een inroepen van de gunst Gods voor die kinderen" en "alzoo verzekerde Hij aan de kinderen den goddelijken heilswil". Ons moet die daad van Jesus nie van sy woorde losmaak nie. Die verrassendste in hierdie gebeurtenis is wel die woorde wat Jesus uitgespreek het: want aan sulkes behoort die koninkryk van God (Mark. 10:14).

Die vraag is: Wat bedoel Jesus hier met *sulkes*? Verskillende Skrifverklaardes is van oordeel

dat in die woord *sulkes* (Gr.: *toioutōn*) die gedagte van 'n vergelyking opgesluit is, en dan sou hierdie woord beteken: hierdie kinders en hulle wat soos kinders is, diegene in wie die gesindheid van 'n kind is (Schlatter, 1946:59). Die woord *sulkes* kan egter ook eenvoudig 'n soort, 'n klas of 'n groep aandui (Beasley-Murray, 1979:327).

Die kinders wat na Jesus toe gebring is, hulle wat nog kinders of selfs babas is, mag ook in die koninkryk van God deel. Aan hulle behoort die koninkryk van God of, soos Mattheüs dit noem: die koninkryk van die hemele. Daar is verskil van opinie of hierdie uitspraak van Jesus op die hede dui dan wel of dit op die toekoms gemik is. Kümmel (1957:52 e.v.) en Percy (1953:35 e.v.) is van oordeel dat die kinders in die toekoms by die voleinding die ryk van God sal ingaan, terwyl Taylor (1959:423) oortuig is dat die kinders deur hulle kontak met Jesus nou reeds in die ryk van God ingegaan het.

Die uitdrukking "aan hulle behoort die koninkryk van God" kan volgens Beasley-Murray (1978:327, 328) nie beteken dat die kinders alreeds in die ryk van God is nie. Hy ag die populêre Christelike gedagte dat kinders binne die koninkryk van God gebore word, in stryd met Jesus se onderwys van die koninkryk. Die uitspraak kan net beteken: die kinders sal eendag die koninkryk ontvang. Op grond waarvan sal hulle die ryk van God beërwe? Op grond van die feit dat hulle na Jesus toe gekom het en dat hulle die woord van die koninkryk ontvang het.

Dit is 'n vraag of ons op hierdie wyse aan die woorde van Jesus ten volle reg laat wedervaar. Jesus het baie duidelik gesê: Aan hulle behoort die koninkryk van God. Die uitdrukking *behoort* (Gr.: *estin*) beteken: "Zij hebben deel daaraan, staan er niet buiten, zoals de discipelen schenen te oordeelen, maar behooren er toe. Hiermede is natuurlijk niet gezegd, dat kinderen later opgegroeid, zich niet tegen dat koninkrijk zouden kunnen stellen, vgl. 13:28; Matth. 8:12" (Greijdanus, 1941:858).

Veel onduidelikheid sal opgeklar word wanneer ons let op die regte betekenis van die woord *koninkryk* wat hier deur Jesus gebruik word. *Koninkryk* (Gr.: *basileia*.) dui in die eerste plek die heilsryke soewereiniteit van God aan. Dit wys op die heerskappy van God. Tweedens kry ons in hierdie begrip ook die gedagte van 'n terrein, 'n gebied waaroor en waarin die heerskappy van God uitgeoefen word. In die derde plek sit in die woord *koninkryk* ook die gedagte van wat in hierdie almagsuitoefening, in hierdie magsfeer gebeur en ontvang word (Floor, 1981:21).

Wanneer Christus dus sê dat die koninkryk van God ook aan die kinders behoort wat na Hom toe gebring is, beteken dit dat hulle ook onder sy heerskappy staan, dat hulle in die heil van die Godsregering mag deel. Dit sê nog niks van die innerlike gesteldheid van die kinders nie. Nie of daar al of nie geloof in die harte van die kinders aanwesig is, is hier ter sake nie, maar dit gaan om die magswoord en die magsdaad van Jesus. Ook kinders is in sy ryk opgeneem, ook babas wat na Hom toe gebring is, mag onder sy genadeheerskappy groot word.

Hierdie gedagte is geheel en al op een lyn met die Ou Testament, waar die kinders saam met hulle ouers in die verbond met God opgeneem is. God het die verbond opgerig met Abraham en sy nageslag na hom (Gen. 17:7). Wanneer ons in gedagte hou dat die woord *koninkryk* soos ons dit in die Nuwe Testament lees, 'n sterk verwantskap toon met die begrip verbond soos ons dit uit die Ou Testament ken (Floor, 1981:22, 23), sal ons insien dat hierdie gebeurtenis waarby Jesus die kinders in sy koninkryk opneem, volledig op een lyn is met die Ou Testament, waar God ook die kinders 'n plek in sy heilige verbond gegee het. Kinders staan ook soos hulle gelowige ouers onder die genadeheerskappy van Christus. Daarom is dit vanselfsprekend en het die kerk dit van die vroegste tye af ook so gesien dat ook kinders die merk, die teken van die koninkryk mag ontvang. (Matt. 28:29).

In hierdie Godsryk mag die Koning van harte, uit liefde gedien word. Daarom moet die burgers van die ryk wedergebore word, daarom het die kinders 'n nuwe geboorte nodig. En dit is nou juis een van die heerlike gewes van die Godsryk (Eseg. 36:25, 26; Hebr. 9:10, 11).

Dit kan nie genoeg beklemtoon word dat ons nêrens lees dat Jesus willekeurig elke kind wat binne sy bereik gekom het, geseën het nie. Hy het slegs daardie kinders omhels, geseën en met sy magtige koninkrykswoord toegesprek wat na Hom toe gekom het, wat by Hom gebring is. Die geloof van die ouers wat hulle kinders na Jesus toe gebring het, is onmisbaar.

Dit is die rede waarom die vroeë kerk in die perikoop van Jesus en die kinders 'n heenwysing na die kinderdoop gesien het. Ons kan die kinderdoop nie regstreeks uit hierdie gedeelte van die Nuwe Testament aflei nie. Dan moet ons gebruik maak van ander gegewens wat regstreeks oor die doop handel. Hier is slegs 'n heenwysing na die kinderdoop. Die sg. Kinderevangelie wys na die kinderdoop heen.

Deur kinders te doop voor hulle self Christus kan erken en bely, word nie die kind se geloofsbeslissing deur die kerk veronagsaam nie. Die Christelike ouers (die kerk) moet juis die kind begelei en help om tot geloof te kom. Die kind van gelowige ouers is in die verbond van God opgeneem. Die kind staan onder die koninklike heerskappy van Christus. Sy doop bevestig dit vir hom. Sy doop bevestig, beteken en verseël nie sy geloof nie. Dit is nie die bedoeling van die doop nie. Ook by die volwassene wat na sy geloofsbelydenis gedoop is, verseël sy doop nie sy geloof nie. Indien dit so sou wees, sou die doop van hulle wat nie met 'n ware geloof na die doop gekom het nie, nie 'n egte, ware, volle doop wees nie. Wanneer daar nie geloof in die hart is nie, sal die gedoopte nie ontvang wat hom in sy doop beloof, beteken en verseël word nie. Daarom roep die doop om geloof, sowel by volwassenes as by kinders. Die kind wat in die koninkryk van God opgeneem is, wat onder die heilryke heerskappy van Christus staan, moet wanneer hy opgroei, tot 'n bewuste, innerlike, gelowige onderwerping aan die genadeheerskappy van Christus kom.

Deur kinders te doop erken die kerk duideliker as deur enige ander handeling dat God alleen die mens red. Immers deur die kinderdoop word die mens heeltemal sonder sy toedoen in die koninkryk van God opgeneem. Deur kinders te doop leef die gelowige ouers en leef ook die kerk wat met die doop erns maak, in die vertrou dat God Hom deur die evangelie waarmee die lewensweg van die gedoopte kind begelei word, magtig sal bewys.

In die lig hiervan moet dit ernstig betreur word dat kinders wat gedoop is, hulle weer laat doop wanneer hulle volwasse geword het. Iemand wat die herdoop soek, spreek daarmee uit dat sy vroeëre doop vir hom geen geldigheid of betekenis het nie. Die begeerte na die herdoop kom dikwels voort uit 'n verlange na 'n bewuste doopsbeleving. Die gevaar is dat 'n persoonlike geloofsbeleving die grondslag vir die doop word. As begeleidingsverskynsel by die herdoop sien ons dikwels dat die herdoopte hom onbewus of bewus 'n beter Christen ag as hulle wat aan die kinderdoop vashou (Blei, 1981:155). Gevolg van so 'n herdoop is dat iemand hom daardeur volledig buite die gemeenskap waarin hy vroeër gedoop is, plaas.

In die lig van die feit dat die doop 'n handeling van God is en nie maar net 'n daad van die mens nie, is die herdoop 'n ernstige saak. Iemand wat as kind gedoop is en hom later weer laat doop, spreek daarmee onomwonde uit dat dit wat God aan hom gedoen het, vir hom nie genoeg was nie.

Hoewel Karl Barth die kinderdoop verwerp, omdat hy dit as 'n teregstelling sonder slagoffer beskou en hy daarom die kinderdoop as uiters bedenklik en twyfelagtig beskou, het hy daarmee die kinderdoop tog nie as ongeldig verklaar nie. Daarom het hy herdoop of oordoop steeds verwerp.

Trouens, selfs Tertullianus, wat een van die vroegste kritici teen die (praktyk van) die



kinderdoop was, het nooit geëis dat gedoopte kinders later oorgedoop moet word nie.

Die Lutheraan Edmund Schlink het daarop gewys dat binne die kring van die Baptiste 'n Nuwe Testamentikus van die formaat van George Beasley-Murray op grond van die nuwe eksegeese van die doopuitsprake van die Nuwe Testament erken dat in die doop 'n herskeppende heilsdaad van God plaasvind en dat mense wat as kinders gedoop is en daarna tot belydenis van hulle geloof gekom het, nie weer gedoop moet word as hulle tot 'n Baptistegemeente toetree nie (vgl. König, 1971:193), tensy daar van die kant van die aansoeker 'n sterk aandrang kom om weer gedoop te word (Beasley-Murray, 1979<sup>3</sup>:393).

Herdoop of oordoop bied nie 'n oplossing nie.

Ook 'n sogenaamde dubbele dooppraktyk wat in die Hervormde Kerk in Frankryk sedert 1951 aanvaar is waarby die ouers self kan kies om hulle kinders te laat doop al dan nie (Blei, 1981:149), bied nie 'n oplossing nie (vgl. Lazareth, 1982:6, 7). Wel moet ons altyd goed in gedagte hou dat dit gelowige ouers is wat hulle kinders by die doopvont mag bring. Die geloof van die ouers is van beslissende betekenis. Daarom is die opmerking van prof. J.C. Coetzee so uiters belangrik: "Waar die tug in die kerk verwaarloos word, daar word die kiem geplant vir vraagtekens agter die kinderdoop. As ouers wat leef soos heidene, tugteloos in die kerk geduld sou word en as doopouers aanvaar word, dan groei die vraagtekens rondom die doop van hulle kinders. Laat ons dan ook hierin die dwaling van die verwerping van die kinderdoop teenstaan deur in ons kerke erns te maak met die kerklike tug!" (*Die Krant*, 1(5):6, 13 Okt. 1982).

Die gelowige vader en moeder staan met hulle kinders onder Christus se genaderyke heerskappy. Hulle dra saam met hulle kinders die koninkryksmerk, sy merk en vaandel (NGB Art. 34).

Dit is noodsaaklik dat hulle wat gedoop word, die heerlike betekenis van hulle doop gaan verstaan. Die beroemde uitspraak van J.A. Wormser in 1853 is nog altyd waardevol:

"Leer dan den natie haren doop verstaan en waardeeren, —en Kerk en Staat zijn gered!"

## Bibliografie

- ADAMS, J.E., Meaning and mode of Baptism, 1979
- ALAND, K., Taufe und Kindertaufe, 1971.
- ARNDT, W.F. en GINGRICH, F.W., A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Qiristian literature, 1979.
- BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Doopleer en Dooppraktijk, in: Kerk en Eredienst XIII, 1958
- BALKE, W., Calvijn en de doperse radikalen, 1973.
- BARTH, K., Die Kirchliche Lehre von der Taufe, 1943.
- BARTH, K., Kirchliche Dogmatik, IV, 4, 1967.
- BEASLEY-MURRAY, G.R., Baptism in the New Testament, 1979<sup>3</sup>
- BEASLEY-MURRAY, Baptism, in: The New International Dictionary of New Testament Theology Vol. I, 1957.
- BECKWITH, R.T., Infant Baptism, in: The New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. I, 1975.
- BEHM, J., Diathêkê, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, 1935.
- BENGEL, J.A., Gnomon Novi Testamenti, 1895.
- BERKHOF, H., Christelijk geloof, 1973.
- BERKOUWER, G.C., Karl Barth en de kinderdoop, 1947.
- BERKOUWER, G.C., De sacramenten, 1954.
- BEST, E., One Body in Christ, 1955.
- BIEDER, W., Grund und Kraft der Mission nach dem 1. Petrusbrief, 1950. BIGG, Ch., Epistles of St. Peter and St. Jude, 1901. BLEI, K., De kinderdoop in diskussie, 1981.
- BORNKAMM, G., Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes, 1958.
- BOTHA, J., Die kinderdoop, ongepubliseerde Th.B.II-skripsie, PU in CHO, 1982.
- BOUMA, C., De brieven van den apostel Paulus aan Timotheüs en Titus, 1942.
- BRAUMANN, G., Vorpaulinische christeliche Taufverkündigung bei Paulus, 1962.
- BROWLEE, W.H., John the Baptist in the new light of ancient scrolls in: K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, 1957.
- BRUCE, F.F., To the Hebrews' or To the Essenes'? in: New Testament Studies, ix, 1962-1963
- BRUCE, F.F., The Epistle of Paul to the Romans, 1975. BIJLSMA, R., De doop, 1977.
- CALVYN, J., Christianae Religionis Institutio, 1559.
- CALVYN, J., Uitlegging en op den zendbrief van Paulus aan de Efezié'rs, Filippenzen en Colossenzen, Vert. A.M. Donner, 1972.
- CALVYN, J., Opera omnia quae supersunt (Corpus Reformatorum), 1863-1900,
- CERFAUX, L., La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul, 1948.

- CONZELMANN, H., Der eerste Brief an die Korinther, 1969.
- CULLMANN, O., Die Tauflehre des Neuen Testaments, 1943.
- CULLMANN, O., Le culte dans l'Eglise primitive, 1948.
- CULLMANN, O., Baptism in the New Testament, 1978<sup>11</sup>
- D'ASSONVILLE, V.E. Die gereformeerde doopsformulier, 1981.
- DE JONG, H., Bron en norm, 1979.
- DE RU, G., De kinderdoop in het Nieuwe Testament, 1964<sup>2</sup>.
- DIBELIUS, M., An die Kolosser, Epheser und Philemon, 1953<sup>3</sup>.
- DODD, C.H., The Epistle of Paul to the Romans, 1932.
- DOUMA, J., Geloof en doop, in: De Reformatie, Jaarg. 55, nr. 8, 24 Nov. 1979.
- DUNN, J.D.G., Baptism in the Holy Spirit, 1970, 1977".
- DU PLESSIS, P.J., Zie het Lam Gods. Overwegingen bij de knechtsgestalte in het evangelie van Johannes, in: De knechtsgestalte van Christus, studies aangeboden aan Prof. Dr. H.N. Ridderbos, 1978. D
- UVENAGE, S.C.W., Die dekor van die Nuwe Testament, s.j.
- EVANDER, H., Det kristna dopet, dess uppkomst och betydelse, 1938.
- EWALD, P., Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon, 1910.
- FARMER, W.R., The last twelve verses of Mark, 1974.
- FITZER, G., SPHRAGIS, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII, 1964.
- FLEMINGTON, W.F., The New Testament Doctrine of Baptism, 1948, 1957<sup>3</sup>.
- FLOOR, L., Die indikatief en die imperatief in die prediking, in: Theologia Reformata, Jaarg, XVII -No.1, Maart 1974.
- FLOOR, L. Hy wat doop met die Heilige Gees, 1979.
- FLOOR, L. Die Evangelie van die Koninkryk, 1981.
- FLOOR, L. Perspektiewe op die prediking van Paulus, 1982.
- FORSYTH, P.T., The Church and the Sacraments, 1917.
- FOULKES, F., The Epistle of Paul to the Ephesians, 1975.
- FUNK, R.W., A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, 1961.
- GODET, F., Kommentaar op Paulus eersten brief aan de Corinthiërs, 1904.
- GOGUEL, M., L'Eglise Primitive, 1947. GOPPELT, L., Theologie des Neuen Testaments, 1976.
- GRAAFLAND, C. Volwassendoop, kinderdoop, herdoop, 1979.
- GREEVEN, H, Eperotema, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, 1935.
- GREIJDANUS, S., De brieven van de apostelen Petrus en Johannes, en de brief van Judas, 1929.
- GREIJDANUS, S., De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Rome I, 1933.

- GREIJLDANUS, S., De brief van den apostel Paulus aan de gemeente te Galatië, 1936.
- GREIJLDANUS, S., Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas I, 1940.  
 GREIJLDANUS, S., Het heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas II, 1941.  
 GREIJLDANUS, S., De brief van den apostel Paulus aan de Epheziërs, 1949.  
 GREIJLDANUS, S., De brief van den apostel Petrus, 1950.
- GREIJLDANUS, S., Korte bespreking van het praeadvies van Commissie I, s.j.
- GROSHEIDE, F.W., De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus, 1927.
- GROSHEIDE, F.W., De eerste brief van den apostel Paulus aan die kerk te Korinthe, 1932.
- GROSHEIDE, F.W., De Handelingen der apostelen I, 1942. HEERMA, W., Van Gods verbond en woorden, 1951. HENDRIKSEN, W., Ephesians, 1976.
- HEYNS, J.A., Dogmatiek, 1978.
- HOEK, J., De Sacramenten bij Paulus en de hellenistische Mysteriereligiës, 1925.
- JACKSON, F.J.F., EN LAKE, K., The Development of Thought on the Spirit, the Church and Baptism, The Beginnings of Christianity, part 1, The Acts of the Apostles, 1942.
- JEREMIAS, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958.
- JONKER, W.D., Die Gees van Christus, 1981. KAMPHUIS, J., Om het recht van het verbond, in: De Reformatie, Jaarg. 57, Nr.29, 30, April, Mei 1982.
- KITTEL, G., Die Wirkungen der christliche Wassertaufe nachden N.T., in: Theologische Studien und Kritiken, Vol. 87, 1914.
- KÖNIG, A., Edmund Schlink se handhawing van die kinderdoop, in: Theologia Evangelica, Jaarg. IV, No. 3, Sept. 1971.
- KÖNIG, A., Strydgesprek oor die Kinderdoop, No. 1 König — Labuschagne, 1979.
- KOOPMANS, J., De Nederlandse Geloofsbelijdenis, 1939.
- KOSMALA, H., "In my Name", in: Anrtual of the Swedish Theological Institute, vol. V, 1966-67.
- KÜMMEL, W.G., Promise and Fulfilment, 1957. LADD, G.E., A Theology of the New Testament, 1974.
- LAGRANGE, M.J., Saint Paul, Epitre aux Romains, 1930.
- LAZARETH, W.H.,-MISSIOTES, N., Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order Paper no. 111, World Council of Churches, Geneva, 1982.
- LEENHARDT, F.J., L'Epitre de St. Paul aux Romains, 1957.
- LIETZMANN, H., Die briefe des Apostels Paulus an de Korinther, 1949.
- LINDYER, C.H., Handelingen van de apostelen I, 1975.
- LLOYD-JONES, D.M., Romans, Exposition of Chapter 6, The New Man, 1975.
- LLOYD-JONES, D.M., God's ultimate purpose, An exposition of Ephesians one, 1978.
- LLOYD-JONES, D.M. Christian Unity, An exposition on Ephesians 4:1, tot 16, 1980.
- LOHR, C.H., Oral Techniques in the Gospel of Matthew, 1961. MARSTON, G.W., Are you a biblical baptist? s.j.
- MEUZELAAR, J.J., Der Leib des Messias, 1961.

- MICHAELIS, W., Einleitung in das Neue Testament, Die Entstehung, Sammlung und Ueberlieferung der Schriften des Neuen Testaments, 1946.
- MICHEL, O., Menschensohn und Völkerwelt, in: Evangelische Missions Zeitschrift, 1941.
- MICHEL, O., Der Brief an die Hebreer, 1957<sup>10</sup>.
- MOLLER, F.P., Die sakrament in gedrang (die heilige doop), 1976<sup>4</sup>.
- MORRIS, L., The Gospel according to John, 1971.
- MORRIS, L., The First Epistle of Paul to the Corinthians, 1975<sup>10</sup>.
- MOTYER, J.A., Baptism, in: The New Bible Dictionary, 1976.
- NOORDMANS O., Gestalte en Geest, 1955. NYGREN, A., Pauli Brev till Romarna, 1947.
- ODENBERG, H., Pauli Brev till Korinthierna, 1944.
- OEPKE, A., Baptō, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 1932.
- OEPKE, A., Dia, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II, 1935.
- OEPKE, A., Louō, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, 1942
- OEPKE, A., Die Taufe im Neuen Testament, bespreking van J. Schneider, in: Theologische Literatur Zeitung 79, 1954.
- PERCY, E., Untersuchungen über den Ursprung der Johanneischen Theologie, 1939.
- PERCY, E., Die Botschaft Jesus, 1953.
- POLMAN, A.D.R., Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis, s.j.
- POP, F.J., De eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs, 1965.
- PLUMMER, A., Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke, 1908.
- REICKE, B., "The Disobedient Spirits and Christian Baptism", Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, edenda curavit A. Fridrichsen, XIII, 1946.
- RENDTORFF, H., Getröstes Wandern, 1931.
- RICHARDSON, A., An Introduction to the Theology of the New Testament, 1969<sup>4</sup>.
- RIDDERBOS, H.N., Het Evangelie naar Mattheüs, 1946.
- RIDDERBOS, H.N., De komst van het koninkrijk, 1950.
- RIDDERBOS, H.N., When the time had fully come, 1957.
- RIDDERBOS, H.N., Aan de Romeinen, 1959.
- RIDDERBOS, H.N., Aan de Kolossenzen, 1960.
- RIDDERBOS, H.N., Paulus, een ontwerp van zijn theologie, 1966.
- ROBERTS, J.H., Die opbou van die kerk volgens die Efese-brief, 1963.
- ROBINSON, J.A.T., Redating the New Testament, 1976.
- RISSI, M., Die Traufe für die Toten, Ein Beitrag zur paulinischen Tauflehre, 1962.
- RÜCKERT, L.J., Die Briefe Pauli an de Korinther, 1836.
- SAHLIN, H., The new exodus of salvation according to St Paul, in: The root of the vine, Essays in Biblical Theology by A. Fririchsen, 1953.

- SANDAY, VV. —HEADLAM, A.C., A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, 1902.
- SCHILDER, K., Loze Kalk, 1946.
- SCHLATTER, A., Der Evangelist Mattháus, 1929.
- SCHLATTER, A., Paulus der Bote Jesus, 1934.
- SCHLATTER, A., Petrus und Paulus nach dem ersten Petrusbrief, 1937.
- SCHLIER, H., Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, in: Die Teit der Kirche, 1962.
- SCHLINK, E., Die Lehre von der Taufe, 1969.
- SCHMITZ, O., Urchristliche Gemeindenöte. Die urchristliche Botschaft, 7.1. Korintherbrief, 1939.
- SCHNACKENBURG, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 1950.
- SCHWEIZER, E., Sarks, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VII, 1964.
- SEEBASS, H., Hagios, in: Dictionary of New Testament Theology Vol. 2, IV'/b.
- SEEBERG, A., Der Katechismus der Urchristenheit, 1903.
- SNYMAN, W.J., Nuwe en ou dinge, 1977.
- STÄHLIN, G., Die Apostelgeschichte, 1965.
- STAUFFER, E., Die Theologie des Neuen Testaments, 1945; 1948<sup>5</sup>.
- STIBBS, M., The first Epistle General of Peter, 1975.
- STRACK, L.H.-BILLERBECK, P., Das Evangelium nach Mattháus erläutert aus Talmud und Midrasch, 1922.
- STRACK, L.M.-BILLERBECK, P., Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte erläutert aus Talmus und Midrasch, 1924.
- STRATHMANN, H. Der Brief an die Hebraer, 1965.
- TAYLOR, V., The Gospel according to St. Mark, 1959.
- THOMAS, G., The Place of the Sacraments in the Teachig of St. Paul, in: The Expositor, 1917.
- VAN BRUGGEN, J. Het lezen van de Bijbel, Een inleiding, 1981.
- VAN OYEN, H., Christus de Hoge priester, De brief aan de Hebreëen, 1954. VAN SELMS, A., De God van het Oude Testament, 1978.
- VAN STEMVOORT, P.A., Eenheid en schisma. 1950.
- VEENHOF, C, Om de 'Tjnica Cathlica', 1949.
- VELEMA, W.H., Verkenningen in Romeinen, 1962.
- VELEMA, W.H., Een gemiste kans, in: Canon Gestorum Scriptura, 17e Jaarg., no. 8/9, Junie, 1965.
- VERSTEEG, J.P., Het avondmaal volgens het Nieuwe Testament, in: Bij brood en beker, 1980.
- VERSTEEG, J.P., Evangelie in viervoud. Een karakteristiek van de vier evangeliën, 1980.

WAGNER, G., Das Religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11, 1962.

WEBER, H.R., Jesus and the children, 1979.

WESTCOTT, B.F., The Epistle to the Hebrews, 1889.

WIKENHAUSER, A., Die Kirche als der Mystischen Leib Christi nach dem Apostel Paulus, 1940.

WILSON, G.B., Ephesians, 1978.

WINDISCH, H., Die Katholischen Briefe, Handbuch zum Neuen Testament, 1951<sup>3</sup>.