

Doop as ritueel van status-transformasie

Piet van Staden¹

Randse Afrikaanse Universiteit

Abstract

The ritual of baptism as status-transformation

Rituals are social mechanisms that have the very important function of effecting transitions in social and/or religious roles and status. Such transitions can be both internal and external in nature. Rituals should be differentiated from ceremonies. The latter function to confirm the roles and issues of status in the institutions of family, politics, education, religion, and economics. Ritual is the mechanism by which role and status are changed in a valid way in order to ensure spiritual growth and strengthen the bond with the church. The purpose of the article is to comment on the apparent loss of experiential meaning associated with the ritual of baptism in the Nederduitsch Hervormde Kerk, but probably also in most protestant churches that practice the ritual of infant baptism. The thesis is that infant baptism functions like a ceremony rather than a ritual. The infant, not present at its own baptism in any real sense except physically, is never able to experience the affective and cognitive transition originally wrought by the ritual. Therefore, if the church does not introduce some measure to effect the bonding, the individual will always have trouble in identifying with the church.

1. INLEIDING

Oor die doop is daar uitgebreid en oorvloedig geskryf, en die inligting hoef nie hier herhaal te word nie.² Tensy daar tekstuele of argeologiese vondse gemaak word wat die Bybelse doop direk toelig, kan ons eintlik net nuut oor die doop praat deur metodes en/of bevindinge van ander dissiplines in ag te neem. Hier word spesifiek verwys na die

¹ Opgedra aan prof G M M Pelser. Met agting en waardering.

² Die Leser word verwys na die standaardwerke wat onder andere insluit die van Rendtorff (1905), Reitzenstein (1927), Cullmann (1950) en Oepke (1964).

sosiale wetenskappe, te wete antropologie, sielkunde en sosiologie (die ekonomiese wetenskappe begin ook in spel kom). So 'n interdisziplinêre benadering is die afgelope aantal dekades met groot vrug in die interpretasie van die Nuwe Testament gebruik.

Kenmerkend van hierdie dissiplines is dat hulle vanuit die waarneming van besondere gevalle data saamstel wat 'n beeld gee van die algemene gedrag van mense. Die historiese benadering (wat veral in die teologie gebruik is) verskil hiermee in die opsig dat gefokus word op die spesifieke en die unieke.

Modelle wat in die sosiale wetenskappe ontwikkel is, word dus toegepas op Bybelse gegewens om te bepaal in welke opsig die Bybel inpas by of afwyk van die algemeen-menslike patroon van optrede. Sodoende kan ook afgelei word in watter mate en opsig die Bybelse gegewens of klemtone wel uniek is.

Bogenoemde uiteensetting is miskien 'n oorvereenvoudiging van die proses. In tekste het ons naamlik beskrywings wat nie in 'n een-tot-een verhouding met die werklike wêreld staan nie. Veral wat narratiewe tekste soos die Evangelies en Handelingte in die Nuwe Testament betref, word daar duidelik onderskei tussen die storiêre wêreld en die werklike wêreld. Die outeurs manipuleer hulle stof. Elkeen skryf 'n eie storie, al is die tema eenders. Elkeen is selektief en kreatief in die benutting van bronmateriaal. Elkeen se raamwerk is waarskynlik ontwerp om die spesifieke omstandighede en gemeenskap te dien waarvoor hulle skryf. Die volgende opmerkings is 'n illustrasie hiervan:

- Markus gebruik nie kindheidsverhale of geslagsregisters om Jesus in 'n histories-teologiese raamwerk te plaas nie. Sy bedoeling is om die verhaal van Jesus self te vertel. Anders as by Matteus en Lukas wat neig na die Hellenistiese biografie, kry 'n mens by Markus meer die indruk van 'n drama. As vroegste evangelie het dit waarskynlik te doen met sy bronne.
- Die geslagsregisters van Matteus en Lukas toon interessante onderliggende teologiese aannames. Matteus plaas Jesus se oorsprong by Abraham – dit wil sê by die oorsprong van die uitverkore volk. Dit skep die verwagting van konserwatiwiteit. Matteus staan dan ook bekend as die evangelie vir die Jode. Tog skep hy die indruk van vry-denkendheid deur sy insluiting van die vroue, van wie twee (Ragab en Rut) selfs nie Israëliete was nie. Lukas verbind Jesus aan God, maar

maak nie in die geslagsregister self 'n eksplisiete identifikasie tussen die twee nie. Beide Matteus en Lukas gebruik dus die “historiese” gegewens om vir die lesers 'n interpretatiewe teologiese raamwerk te voorsien waarbinne Jesus se lewe en belang verstaan moet word.

- Johannes se direkte identifikasie van Jesus met God moet verstaan word teen die agtergrond daarvan dat hy skryf om Gnostiese invloede te korreger en neutraliseer. In die proses bedien hy hom van Gnostiese taal en beelde – onder andere die figuur van Gnostiese verlosser wat die inkarnasie is van die godheid.³

Indien die “bykomstighede” van geslagsregisters en geboorteverhale buite rekening gelaat word, begin al die Evangelies by die prediking van Johannes die Doper en die doop van Jesus. Dit is op twee vlakke betekenisvol. Eerstens dui dit daarop dat die doop toe reeds 'n belangrike funksie gehad het om religieuse en/of sosiale status te differensieer. Hierop sal ons aanstons terugkom. Tweedens is dit 'n aanduiding dat die onderskeie verhale die doopritueel as 't ware benut as openingseremonie of inisiasie tot die vertelling. Die *vertelde* ritueel behou dus die effektiewe funksie van die werklike ritueel.

2. Tipes Rituele

Widengren (1969:216vv) onderskei in breë trekke die volgende tipes rituele:

Apotropiese rites	Dit is rites en rituele wat behoort tot die magiese eerder as die religieuse sfeer. Hieronder val alle soorte afweerrites waarmee gepoog is om gevaarlike of bose elemente of wesens weg te keer of te verjaag. Tydens die uitvoer van die rite word gebruik gemaak van middele soos lawaai, die blaas van instrumente, dromme, klokkegelui, skote, aansteek van vuur en beroking, magiese sirkels, kringdans, vasbindhandelings, ensovoorts. ⁴
Eliminasierites	Verwant aan bogenoemde is die rites wat die mens wil bevry van elemente of wesens wat reeds van hom/haar besit geneem het. Baie van hierdie rites het die karakter, van 'n offer en is van betekenis vir die

³ Dit herinner ook aan die Hindu-mite van Krishna, die inkarnasie van die God Vishnu, wat ter wille van die mense 'n menslike vorm aangeneem het.

⁴ Vgl ook Heiler 1961:177-181, soos aangehaal by Widengren.

	verstaan van die sondebegrip en bevryding uit die mag van sonde. Eksorsisme-rituele is voorbeelde van hierdie tipe.
Geboorterites	Kritiese momente in die mens se lewe, byvoorbeeld geboorte, puberteit, huwelik, dood, saai- en oestyd en nuwejaar word gekenmerk deur allerlei rituele. Geboorterites is oorgangsrites (<i>rites of passage</i>). Dit sluit handelinge in soos naamgewing en opname in die religieuse gemeenskap, soos dit manifesteer in die Joodse besnydenis en die Christelike doop.
Inisiasierites	Hierdie tipe simboliseer 'n nuwe geboorte of wedergeboorte. Puberteitsrites (oorgang tot volwassene), dooderites en vrugbaarheidsrites geld as manifestasies van die nuwe lewenstaat. Tipies van hierdie rites is aksies en handeling wat die individu se losmaking van die voorafgaande lewenstaat en toetrede tot die nuwe lewenstaat simboliseer. Aksies wat losmaking van die kinderlewe voorstel, is byvoorbeeld vas, toets van uithouvermoë, isolasie en talle taboe-voorskrifte, en besnydenis.

3. DOOP AS RITUEEL

Die verskynsel van religieuse wassing is baie oud. Dit het voorgekom in die Eleusiniese misteriekultusse, in die seremonies van die Bacchae, in die Egiptiese godsdiens en die Isis-kultus buite Egipte, en in die Mithras misteriekultus (vgl Oepke 1964:530-531). Die motief van die wassing was om die betrokke ritueel of sakramenteel te reinig, dit wil sê skoon te was van fisiese en spirituele onreinheid. Dit het ook in die tyd van die Nuwe Testament voorgekom. Bultmann (1952:39) meen dat die doop in die vroegste kerk reeds gedien het as inisiasierite, aangesien Paulus veronderstel dat alle Christene gedoop is (Rom 6:3; 1 Kor 12:13). Dit was 'n sakramentele bad waardeur die individu toegang verkry het tot die gemeente, maar waardeur tegelyk 'n verhouding met die Here tot stand gekom het. Dit kan aanvaar word dat die doop aanvanklik aan volwassenes bedien is (die sg bekeringsdoop). Waarskynlik was daar egter van vroeg af 'n kinderdoop wat parallel met die besnydenis ontwikkel het (vgl Widengren 1969:217). Met die uitbreiding van die kerk na die heidene is die besnydenis laat vaar, en het die doop geleidelik die enigste inisiasierite geword.

'n Sakrament berus op die veronderstelling dat bonatuurlike magte onder sekere voorwaardes verbind kan word met natuurlike objekte in die wêreld en met gesproke

Doop as ritueel van status-transformasie

woorde (formules) (Bultmann 1952:135). Indien voldoen word aan die voorwaardes en die formule korrek uitgespreek word, en indien die sakramentele handeling korrek uitgevoer word volgens die voorgeskrewe rite, word die bonatuurlike magte geaktiveer. Dan verander die handeling (wat andersins 'n doodgewone bad of ete sou wees) in 'n bonatuurlike seremonie waardeur 'n wonder voltrek word.⁵ Hiermee word 'n feitlik magiese werking aan die sakrament toegeken (vgl Meeks 1993:112-114, 127-128). 'n Sakrament kan ook simboliese betekenis kry – dan is die effek psigologies en innerlik, nie wonderbaarlik en ekstern nie.

Bultmann (1952:135) meen dat die sakramente in die vroegste kerk nie simbole was nie, maar rituele wat wonders bewerk het. Hy verwys na 1 Korintiërs 11:29ev ten opsigte van die Nagmaal: “Want hy wat eet en drink sonder om te besef dat dit die liggaam van die Here is, bring daardeur 'n oordeel oor homself. Daarom is daar baie swakkes en sieklikes onder julle en sterf daar baie van julle” en na 1 Korintiërs 15:29 ten opsigte van die doop: “En nou, as die dooies glad nie opgewek word nie, wat wil die mense bereik wat hulle vir die dooies laat doop? Waarom laat hulle hulle nog vir die dooies doop?”

Wanneer mense hulle laat doop ter wille van die dooies, dit wil sê om die bonatuurlike kragte wat deur die doopritueel bemiddel word effektief te maak vir die dooies, is dit niks anders as magiese handeling (toordery) nie. Paulus verwys na hierdie gebruik sonder enige kommentaar of korreksie. Bultmann (1952:136; kyk ook Oepke 1964:544) meen dat Paulus self die doop verstaan as magiese handeling. Die volgende effek is van die doopritueel verwag:

- *Reiniging van sonde*
- *Verseëling (beskerming) by die aanroep van die naam van die Here.* Dit was waarskynlik aanvanklik 'n aparte sakrament wat mettertyd saamgesmelt het met die doop. Deur die aanroep van die naam word die persoon verseël (gestempel) as

⁵ Vgl bv die vertelling oor die Bad van Betesda in Johannes 5:4, wat in die 1983 vertaling van die Bybel in Afrikaans in 'n voetnoot opgeneem is: “Van tyd tot tyd het 'n engel van die Here in die bad neergedaal en die water in beweging gebring. Die een wat dan eerste ingaan ná die roering van die water, het gesond geword, aan watter siekte hy ookal gely het.”

eiendom van die Here en onder sy beskerming geplaas. Dit word betuig deurdat Paulus die term seël (σφραγίς) vir die doop gebruik.⁶

- *Ontvangs van die Heilige Gees* (Hand 2:38): Toe antwoord Petrus hulle: “bekeer julle en laat elkeen van julle gedoop word in die Naam van Jesus Chistus, en God sal julle sondes vergewe en julle sal die Heilige Gees as gawe ontvang.”
- Volgens Johannes 3:5 het die gekombineerde effek van water en Gees die wedergeboorte tot gevolg: “Jesus het geantwoord: ‘Dit verseker ek jou: As iemand nie uit water en Gees gebore word nie, kan hy nie in die koninkryk van God kom nie.’”
- Die Gees (*pneuma*) is die wonderbaarlike goddelike mag wat staan teenoor alles wat menslik is (Bultmann 1952:153). Die manifestasies van die Gees is daardie aspekte in ’n mens se optrede wat buitengewoon, misterieus en onverklaarbaar kragtig is – met ander woorde nie te versoen is met dit wat as menslike moontlikheid beskou word nie. Die onderskeidende van die konsep *pneuma* is dus dat dit die wonderbaarlike verteenwoordig in wat mense doen of in wat aan mense gedoen word. Daarom word aan die *pneuma* toegeskryf: wonderwerke, buitengewone psigiese verskynsels, briljante insigte, heldedade en morele krag. Dit staan bekend as “geestesgawes” (*pneumatika* – 1 Kor 12:1; 14:1) of “gawes” (*charismata* – Rom 12:6, 1 or 12:4, 9, 28, 30v, ens). Ontvangs van die Gees is ’n eskatologiese gawe en tekenend van die transending van die grense en beperkings van die alledaagse bestaan.

Twee wyses van Geesvervuldheid word onderskei. Aan die een kant kan die Gees ’n krag wees wat die mens invloei vir ’n bepaalde situasie of geleentheid en hom/haar in staat stel om ’n spesifieke taak uit te voer. Die Gees kan ook verstaan word as ’n krag wat permanent aan hom/haar gegee word en simbioties/sinergisties aan sy/haar hele lewenswyse ’n besondere karakter gee (soos by die doop). Hierdie tipe geesvervuldheid is ook bekend in die Hellenistiese omgewing waar die “goddelike mens” (θεῖος ἄνθρωπος) vervul is met ’n misterieuse goddelike krag wat hom/haar in staat stel tot bomenslike insig en daad. Ons vind dus twee beskouings oor die Gees in die Nuwe Testament.

⁶ Kor 1:22; Ef 1:13; 2 Clem 7:6, 8:6; Hermas VIII 6,3; IX 16:3-7; ensovoorts.

Doop as ritueel van status-transformasie

- Die eerste is dat alle Christene by hulle doop die Gees ontvang; dat die Gees hulle somtyds beweeg tot buitengewone dade. Hierdie siening berus op die oortuiging dat die hulle "inwoon" en hulle karakter vorm en hulle verseël vir die toekomstige lewe en hulle Gees aan die *kerk* gegee word, waartoe die enkeling toegang kry deur die doop (Bultmann 1952:160; kyk ook Cullmann 1950:39-41).
 - Die tweede is dat die Gees per geleentheid aan die Christen gegee word om hom/haar in staat te stel tot buitengewone dade (Bultmann 1952:162). Hiermee saam gaan die gedagte dat dit 'n spesiale poging of 'n gepaste houding by die mens verg om die gawe van die Gees te ontvang. Die Gees word dus aan die *individu* gegee, nie aan die kerk nie.
- *Deelname aan die dood en opstanding van Christus.* Hierdie interpretasie het waarskynlik in die Hellenistiese kerk ontstaan na analogie van die insisiasie-sakramente van die misteriegodsdienste (vgl Oepke 1964:541). Die betekenis hiervan is dat die nuwe lid deel kry aan die lot van die kultusgod wat gesterf het en opgestaan het tot nuwe lewe. Voorbeelde is Attis, Adonis en Osiris. Die Ou Testament ken geen kultiese handelinge gebaseer op die lot van die Godheid wat ten doel het om die effek daarvan oor te dra op die hede nie.

Bogenoemde uiteensetting dui aan dat die doop 'n besonder gewigtige aangeleentheid in die vroeë kerk moes gewees het. Veral die verbintenis tussen die doopritueel en ontvangs van die Gees sou van die doop veel meer maak as 'n formaliteit. Dit bring ons terug by die funksionering van rituele in mense se lewe, waarna vroeër verwys is.

4. RITUELE AS TEKEN VAN EN MIDDEL TOT STATUSVERANDERING

The female water spiritually fructified with the male fire of the Holy Ghost is the Christian counterpart of the water of transformation known to all systems of mythological imagery. This rite is a variant of the sacred marriage, which

is the source-moment that generates and regenerates the world and man To enter into this font is to plunge into the mythological realm; to break the surface is to cross the threshold into the night-sea. Symbolically the infant makes the journey when the water is poured on its head; its guides and helpers are the priests and godparents. Its goal is a visit with the parents of its Eternal Self, the Spirit of God and the Womb of Grace. Then it is returned to the parents of the physical body.

So skryf Joseph Campbell (1949:250-251) oor die mitologiese basis van die doop as 'n verskynsel wat wyd voorkom. Daar is by hom min twyfel dat die interpretasie van die doop as afwassing van sonde sekondêr is. Die eerste, primêre en onderliggende betekenis van doop is dié van wedergeboorte, oftewel transformasie. Waaroor gaan dit dan eintlik?

Rituele soos doop, huwelik, verwerwing van 'n graad/diploma en ordening is bekende voorbeelde van rituele van statustransformasie in ons gemeenskap. Dit is ernstige, gewigtige, indrukwekkende geleenthede. Hulle verteenwoordig op simboliese wyse die *geldige* oorsteek van 'n grens wat 'n nuwe identiteit met nuwe regte en verantwoordelikhede meebring. Sulke geleenthede maak 'n diep indruk op ons gemoed, en dui ook vir ons aan wie ons is. Rituele help ons om ons identiteit te bou en te onderhou (McVann 1991:333). Hulle ken aan ons 'n plek toe in die kulturele ruimte, en bepaal vir ons 'n status wat deur die lede van die gemeenskap as paslik beskou word. Hulle help ons om die samelewing te verstaan, en die samelewing om ons in 'n verwysingsraamwerk te plaas.

Rituele is een van die fundamentele boublokke van kultuur (McVann 1991:334). Die funksie van rituele is om die natuurlike en sosiale ruimte te orden deur af te baken wat goed of sleg is, binne of buite, rein of onrein, belangrik of onbelangrik.

Rituele is nie dieselfde as seremonies nie. In die gang van die alledaagse lewe is daar verposings (*time-outs* – vgl Malina 1986:139) wanneer mense tot stilstand kom om getuies te wees van of deel te neem aan 'n baie besondere geleentheid – 'n *verandering van status*. Sulke geleenthede staan bekend as rituele. Hulle word begelei deur professionele persone (*limit-breaking agents*, vgl Malina 1986:143) soos dokters, regters en geestelikes (o a predikante). Daar verander mense van rol. Dié wat uitgesluit was van

Doop as ritueel van status-transformasie

aspekte van die sosiale lewe (bv kriminele, siekes, sondaars), kan heropgeneem word in die gemeenskap deur rituele wat 'n verandering in hulle status simboliseer. Ander kan 'n statusverhoging ondergaan deur die ontvangs van 'n graad by 'n universiteit. 'n "Meneer" of "Mevrou" of "Mejuffrou" word "U Edele" vanweë 'n inhuldiging as burge-meester of regter, of "Dominee" vanweë 'n ordening as predikant. Die rituele verandering van status kan vrywillig plaasvind (huwelik), of gedwonge (verhoor en vonnis).

Seremonies is geleenthede wat die strukture en waardes in die instellings van familie, politiek, onderwys, godsdiens en ekonomie bevestig. Verjaarsdae en gedenkdae soos huweliksherdenkings en ampsjubuleums bevestig byvoorbeeld die sosiale rolle van vader, moeder, kind, predikant (vgl Malina 1986:140-141).

McVann (1991:335; kyk ook Van Eck 1995:179-184) verskaf die volgende tabel van verskille tussen rituele en seremonies:

	<i>Rituele</i>	<i>Seremonies</i>
Frekwensie	Ongereeld	Gereeld
Kalender	Onvoorspelbaar, soos nodig	Voorspelbaar, bepland
Tydsfokus	Hede-tot-toekoms	Verlede-tot-hede
Begelei deur	Professionele	Amptenare
Doel	Statusomkering; Statusverandering binne instellings	Bevestiging van rolle en statusse

Rituele word gekenmerk deur 'n proses met drie stappe:

- Afgrensing teenoor die samelewing
- Marginalisering teenoor die samelewing
- Herintegrasie in die samelewing.

In die proses is daar verder drie elemente betrokke, naamlik (a) die kandidate wat die rolle statusverandering ondergaan, (b) die professionele begeleiers, en (c) die simbole (*sacra*) wat die kandidate moet assimileer tydens die ritueel.

Die begeleiers is as 't ware "gelisensieer" om die kandidate by te staan tydens die oorgangsproses, wat altyd 'n gevaarlike tyd is omdat een identiteit laat los is en die

volgende nog nie bevestig is nie. Die begeleiers is immuun teenoor hierdie gevare omdat hulle aangestel is om die ritueel uit te voer en omdat hulle self reeds daardeur getransformeer is (vgl Turner 1967:97; Malina 1986:143; Van Eck 1995:183). As die “deskundiges” beliggaam hulle die kernwaardes van hulle samelewing. Daarom werk die dokter met siekes, predikante met sondaars en polisie met kriminele.

Die rituele simbole (*sacra*) speel 'n baie belangrike rol by inisiasierituele. Dit word aanvaar dat kennis van die simbole die kandidaat se natuur en karakter verander en hom/haar in 'n nuwe persoon transformeer. Sulke simbole is “heilig” omdat hulle buitengewoon is. Hulle funksie is om die nuweling te laat konsentreer op die waardes en houdings wat simbolies deur hulle belig word. Hierdie simbole kan vertelling en narratiewe insluit wat die kandidaat beïnvloed om die werklikheid op 'n bepaalde manier te interpreteer (bv doop- en huweliksformuliere).

4.1 Die rituele proses

Daar is reeds verwys na die stappe van afgrensing, marginale toestand en herintegrasie. Individue wat statusverandering ondergaan, ervaar dat hulle op drie maniere afgesonder word: ten opsigte van *mense*, *plek* en *tyd*.

In Afrika-puberteitsrites word die jongmense afgesonder van die mense van die dorpie. Hulle word ook verwyder na 'n ander plek, omdat die “spesiale” ervaring wat hulle gaan hê nie op die gewone bekende plekke kan plaasvind nie. Laastens word hulle ook verwyder uit die normale vloei van tyd. Hulle verlaat “sekulêre” tyd en betree 'n toestand van sakrale “tydloosheid” waar hulle onvoorspelbaar afwyselend eet, sing, dans, slaap en bid.

Nadat die hele proses voltooi is, keer die kandidate terug na die samelewing met nuwe rolle en statusse, en nuwe regte en verpligtinge. Op grond van die ritueel erken die samelewing die herdefiniëring van die status van die ingelyfdes, en hulle kan die rolle opneem waarvoor die ritueel hulle voorberei het.

5. DIE DOOP AS RITUEEL VAN STATUSTRANSFORMASIE

Ons weet dat nuwe bekeerlinge aan die einde van die tweede eeu nie vanselfsprekend toegelaat is tot die vroeë kerk nie (vgl Meeks 1993:95-96). Hulle is eers voorgestel deur

iemand wat hulle geken het. Daarna is hulle uitgevra oor hulle beroep en sosiale status. Iemand wat die beroep van prostituut, onderwyser of beeldhouer beoefen het, moes van beroep verander.⁷ Hulle moes 'n tydperk van onderrig deurgaan. Dan eers is hulle toegelaat.

Hieruit kan ons aflei dat die doop van die begin af prominent was in die kerk. Veral die feit dat die doop verbind is met die ontvangs van die Gees tydens 'n vermoedelik aangrypende emosioneel-geestelike ervaring, het onteenseglik daarvan 'n ritueel van statustransformasie gemaak. Daar is voldoende getuienis in die Nuwe Testament wat dui op 'n radikale ommekeer, uitgedruk met beelde soos “sterf en opstaan tot 'n nuwe lewe,” “skoon gewas,” ensovoorts. Die stappe van die proses is gevolg: skeiding van die voorafgaande lewenswyse; skeiding selfs van vriende en familie; opname in die kring van die geloofsgroep deur die ritueel van die doop waar die gawe van die Gees besieling en toerusting verskaf vir die nuwe lewe; aanvaarding van die nuwe status van die dopeling as ingewyde lid van die kerk.

6. DIE KINDERDOOP AS SEREMONIE

In die lig van die voorafgaande kan ons die vraag stel of die doop, soos onder ander in ons kerk beoefen word, nie verander het vanaf 'n ritueel na 'n seremonie nie. Die feit dat die doop

- in gemeentekalenders geskeduleer word en dus gereeld en bepland plaasvind;
- dat die tydsfokus daarvan (miskien as gevolg van die formulier) verskuif het vanaf hede-toekoms na verlede-hede;
- en dat dit via die verbondsteologie statusbevestigend funksioneer eerder as statusveranderend dui daarop dat die doop die funksie as ritueel verloor het en 'n kerklike seremonie geword het.

⁷ Prostitute was onrein omdat hulle die bestaande morele reëls met betrekking tot seksualiteit en die huwelik oortree het; onderwysers het moreel onder verdenking gestaan omdat hulle die jongmense verlei het tot vreemde denke; beeldhouers was immoreel omdat hulle beelde gevorm het van gode en (naakte) mense.

Daarby moet die feit gevoeg word dat die dopeling as baba geen bewustelike ervaring het van sy/haar doop nie en dat daar dus ook nie sprake kan wees van die aangrypende ervaring van die ontvangs van die Gees nie.

7. TERUG NA DIE RITE

Rituele spreek dieselfde sfeer in mense aan as dié waaruit drome en mites kom. Dit lê op 'n ander vlak as sistematiese en kategoriserende denke. Sigmund Freud en G C Jung verwys daarna as diepliggende psigologiese prosesse wat menslike gedrag in 'n groot mate bepaal. Die antropoloog, Mary Douglas (1973), stel selfs rituele bokant mites in orde van belangrikheid. Sy meen dat die Christelike kerk nie in die slagat moet trap om te beweeg na meer oppervlakkigheid in godsdiensoefening nie. Sy stel voor dat die ontugtering van mense met die werklikheid en hulle beleving van verlies aan sinvolle eksistensie teengewerk word met *groter* klem op die rituele.

Die vraag is hoe ons dit in die Kerk (bedoelende die Nederduitsch Hervormde Kerk) kan doen. Wat die doop betref, is die probleem juis daarin geleë dat die kind geen spiritueel-affektiewe ervaring daarvan het hoedat hierdie ritueel sy/haar status verander nie, en dit ook nooit sal hê nie. Die *sacra* van die doop betrek die ouers, nie die kind nie. En om dit wat met die doop ervaar moet word, te verplaas na die aflegging van geloofsbelydenis 16 jaar later los nie die probleem op nie. Almal weet dat belydenis van geloof nog veel meer van 'n seremonie is as die doop, omdat dit die uiteinde is van die kognitiewe proses van die kategese.

Natuurlik kan ons sê dat die kind se status verander word deur die onderneming van die ouers, en dat die kind in daardie reeds veranderde status opgroei. Dit los egter ook nie die probleem op nie, naamlik dat elke mens 'n diepliggende behoefte daaraan het om te *ervaar* dat daar 'n wending in sy/haar lewe kom. In die vroeë kerk was dit juis die ervaring deur die doop dat hulle opgeneem is in die nuwe gemeenskap; dat hulle kwytskelding van sonde en skuld ontvang; dat hulle deel kry aan die werking en gawes van die Gees, wat hulle besiel het tot 'n nuwe lewe van diens en dank.

Die voorstanders van die groot doop se kritiek teen kinderdoop berus myns insiens onderliggend nie op Bybelse voorbeelde of die beswaar dat die kind dit nie "verstaan" nie, maar eerder op een (of 'n kombinasie) van die volgende oorwegings:

Doop as ritueel van status-transformasie

- Die omstandighede of voorwaardes waaronder die werking van die Heilige Gees as bonatuurlike mag (vgl punt 2 hierbo) effektief gemaak word vir die persoon (individu) wat die ritueel ondergaan, is nie in plek nie.
- Die regte formule word nie gebruik nie.
- Die rituele simbole of *sacra* (in die geval van die doop: water) is nie voldoende (genoeg) nie; nie suiwer nie (geseën, gewy, vloeiend); nie op die regte wyse aangewend nie (besprenkeling of begieting vs onderdompeling).
- Daar is nie ruimte vir die sigbare of betuigde effektiestelling van die Gees nie.

Voorstanders van die groot doop se benadering kan dus bestempel word as 'n *konkreet-simboliese* benadering tot ritueel, wat vereis dat die betrokke bewustelik teenwoordig moet wees.

Hierteenoor bewerk voorstanders van die kinderdoop via die verbondsbegrip as 't ware 'n kortpad. Die ervarings effek van die doop as simboliese ritueel van statustransformasie vir die *ervarende subjek* word op die abstrakte vlak assosiatief oorgedra na die kind as *betrekklike objek*. Die verantwoordelikheid om die inhoud en betekenis van die ritueel aan die kind oor te dra, word aan die ouers opgelê. Hierdie benadering kan bestempel word as 'n *abstrak-simboliese* benadering tot ritueel.⁸

Uit die voorafgaande moet op die volgende gelet word:

- Rituele van statustransformasie funksioneer op beide die affektiewe en kognitiewe ervaringsvlak. Die ervarende subj^{ek}: ondergaan self die proses van *afgrensing* van sy/haar vorige staat, *marginalisering* in die oorgangstadium en *herintegrasie* in die samelewing met 'n nuwe rol en status en meegaande regte en pligte. Tegelyk egter word die affektiewe ervaring én die betekenis daarvan op kognitiewe vlak

⁸ Die kleindoop word hier nie teologies van grootdoop onderskei nie. Die onderskeidingskategorieë van verbondsdoop en bekeringsdoop en die argumente ten gunste van elk is irrelevant ten opsigte van die *praktyk* van klein- en grootdoop. Kleindoop as teologiese konstruk verteenwoordig 'n seremonie. Die feit dat dit 'n seremonie is, word egter nie daarin begrond dat dit 'n teologiese konstruk is nie (dit is 'n aparte en nie-relevante argument), maar dat dit nie voldoen aan die vereistes van die model van wat 'n ritueel is nie. Soort moet met soort vergelyk word. Kleindoop voldoen naamlik aan die vereistes van 'n model oor seremonies.

geregistreer en geassimileer, sodat die betrokke werklik deur die ritueel getransformeer word.

- Die klein kind as ervarende subjek is afwesig by sy/haar eie doop, deurdat hy/sy nie deel het aan óf die affektiewe óf die kognitiewe registrasie en assimilasië van die ritueel nie, en dus ook nie aan die transformasie nie.
- Die onderneming van die ouers in terme van die vraag in die formulier is geheel en al op die kognitiewe vlak geleë: “Belooft u en is dit u voorneme om hierdie kind, van wie u die vader en die moeder is, in hierdie *leer* na u vermoë te onderrig en te laat onderrig?” (my kursivering).⁹
- Die uitgestelde komplement van die kinderdoop is die aflegging van geloofs-belydenis, normaalweg 16 of 17 jaar later. Dit word uiteindelik die ritueel van status-transformasie waarvoor al die jare van kategese dien as voorbereiding.
- Gedurende die verloop van hierdie tyd is daar geen enkele formele kerklike ritueel wat die affektiewe behoeftes van kinders ondervang en begelei nie. Daar is alleen maar die seremonie van diploma-uitdeling na die Bybelkenniseksamen, wat suiwer ook die kognitiewe aspek van die “vordering” beklemtoon.

Wanneer Widengren (1969:214) handel oor die effektiewe inwerking van rites (*Wirksamkeit der Riten*), stel hy dit pertinent: “Der Gläubige glaubt von ganzem Herzen an den Ritus, weil er das Gefühl hat, die Gottheit sei im Ritus wirksam.” Hy haal verder ’n uitspraak van Luther aan:¹⁰ “*sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum credentur.* (Die Sakramente werden nicht erfüllt, indem sie ausgeführt, sondern indem sie geglaubt werden).”

Is dit vergesog om te vermoed dat die kinders (en grootmense?) in die kerk affektief verhonger weens ’n ongebalanseerde religieuse dieet wat reeds tot in die murg en gebeente van die Kerk ’n negatiewe effek het? *Sou ’n mens dit kon behelp deur kindernaagmaal en ’n simboliese herhaling van die doop by geloofs-belydenis?*

⁹ Let daarop dat die vraag van die formulier nie na die doop verwys as ’n gebeurtenis of ervaring nie, maar ’n *leer*, en na die wyse van oordrag van die betekenis daarvan as *onderrig*.

¹⁰ Die aanhaling kom voor by Delacroix (1922:55)

8. GEVOLGTREKKING

Kan die kindernagmaal dien om die kinderdoop as ritueel te versterk? Die eerste aanvoeling is dat dit nie geldig is nie, aangesien dit kategorie-oorskryding is. Die Nagmaal is 'n seremonie, en 'n seremonie kan nie dien om 'n ritueel te versterk nie. Die argument in die studie is egter dat die kinderdoop in die kerk meer soos 'n seremonie as 'n ritueel funksioneer. Die klein kind is verder nie bewustelik by sy eie doop aanwesig nie. Gevolglik vind daar nie die kognitiewe en affektiewe toe-eiening plaas van die statusverandering wat deur die ritueel bewerkstellig word nie. Daar is ook geen ander meganisme ingebou waardeur hierdie vakuum gevul kan word en wat kan dien as oorbrugging tot en met die aflegging van geloofsbelofenis as oorgangsritueel nie. Die ratwerk wat wel in werking kom ná die doop, is een wat suiwer en uitsluitlik berus op die kognitiewe. Die ouers sal die kind in hierdie *leer onderrig* en *laat onderrig*; die kind woon die *katgeseklasse* by waar daar *geleer* word wat die inhoud van die geloof is. Die hele proses is gesuiwer van die beleving van die wonder (Engels – “awe”) van die aanwesigheid van God. Dit is ook ontgaan van die aansporing wat geleë is in die oorgangsproses tot 'n nuwe simbolestel soos dit manifesteer in die intense belewenis van 'n ritueel. Wat die nagmaal betref, moet gesê word dat, hoewel dit op gereelde basis plaasvind en as sodanig kwalifiseer as seremonie, die instelling in ander opsigte voldoen aan die vereistes vir 'n ritueel. Ten eerste sonder dit af. Die nagmaalganger word onderskei ten opsigte van mense (gelowige teenoor ongelowige), ruimte (die kerk teenoor die wêreld), en tyd (God se tyd teenoor sekulêre tyd). Ten tweede plaas dit die deelnemer in die gevaarsone van die oorgang van een staat na 'n ander. Die kwesbaarheid van die oomblik word egter teëgewerk deur die binding met die gemeenskap wat saam deelneem aan die sakrament en wat 'n veilige oorgang bied vanaf verlore sondaar na verlore sondaar. Laastens assimileer die deelnemer die betekenis van wat gebeur deur daarmee te identifiseer en opgeroep te word om die nuwe status te demonstreer. Dit blyk dus dat die Nagmaal beide seremonie én ritueel is.

Vanuit hierdie hoek gesien, bied die kindernagmaal die moontlikheid om remedieënd op te tree in die vestiging van 'n spiritueel-affektiewe band tussen die jong lidmaat en die kerk, aanvullend by die kognitiewe. Die Nederduitsch Hervormde Kerk as

geheel vertoon oorwegend iets van wat Ben du Toit (2000:170) 'n *intellektuele spiritualiteit* noem:

Mense met hierdie soort spiritualiteit sien hulleself as die apologete vir die Christelike geloof in die oë van die denkende mens. Vir hulle gaan dit oor die intellektuele integriteit van die kerk, gelowiges, die Bybel en God. Daarom heers daar 'n kritiese gees, meestal gepaardgaande met 'n goeie mate van sinisme. Want vir hulle moet alles korrek wees, in die fynste besonderhede geformuleer.

Hy voeg daaraan toe: "Ons het die ryk simboliek van die sakramentele spiritualiteit nodig om te keer dat die kognitief gerigte samelewing ons spiritueel doodmaak en van ervaring stroop" (Du Toit 2000:171).

Die intellektuele spiritualiteit wat in die Hervormde Kerk gangbaar is, is 'n eienenskap wat vir ons kosbaar is en wat ons graag wil behou. Tegelyk is daar 'n gebrek aan spiritueel-afektiewe binding met die kerk. Hierdie gebrek manifesteer dikwels in 'n onvermoë om die aangrypende van die ontmoeting met God korrek te registreer en te artikuleer.

Om dit reg te stel moet die kerk doelgerig aandag gee aan die geestelik-emosionele behoefte van veral die kinders. Die sakramentele rituele van doop en nagmaal kan hiervoor benut word deur die skolasties korrekte benadering te versag ten gunste van 'n strategie wat die geloofsband met God en die kerk verinnig.

Literatuurverwysings

- Bultmann, R 1952. *Theology of the New Testament*, vol 1. London: SCM.
- Campbell, J 1968. *The hero with a thousand faces*. 2nd edition. Princeton: Princeton University Press.
- Cullmann, O 1950. *Baptism in the New Testament*. London: SCM.
- Delacroix, H 1922. *La religion et la foi*. Paris.
- Douglas, M 1973. *Natural symbols: Explorations in cosmology*. New York: Pantheon Books.
- Du Toit, B 2000. *God? Geloof in 'n postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF Uitgewers.

Doop as ritueel van status-transformasie

- Heiler, F 1961. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart.
- Malina, B J 1986. *Christian origins and cultural anthropology: Practical models for Biblical interpretation*. Atlanta: John Knox.
- Mc Vann, M 1991. Rituals of status transformation in Luke-Acts: The case of Jesus the prophet, in Neyrey 1991:333-360.
- Meeks, W A 1993. *The origins of Christian morality: The first two centuries*. London: Yale University Press.
- Neyrey, J (ed) 1991. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody: Hendrikson.
- Oepke, A 1964. βάπτω, βαπτίζω, βαπτισμός, βάπτισμα, βαπτιστής. *TDNT* 1, 529-546.
- Reitzenstein, R 1927. *Hellenistische Mysterienreligionen*. 3.Aufl. Stuttgart.
- Rendtorff, F 1905. *Die Taufe im Urchristentum in Lichte der neueren Forschung*.
- Turner, V 1967. *The forest of symbols: Aspects of Nedembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van Eck, E 1995. *Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social scientific reading*. Pretoria: University of Pretoria. (HTS Suppl 7.)
- Widengren, G 1969. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.